Geſchichte
der
Joniſchen Philoſophie.

Von

Dr. Heinrich Ritter.

Berlin,
bei T. Trautwein.
1821.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Unſtreitig ſind die erſten Anfänge der wiſſenſchaftlichen Forſchung einer ernſten Unterſuchung werth und derſelben mehr werth, als dieſe ſelbſt unmittelbaren Gewinn für die eigene Wiſſenſchaft verſpricht. Wenn die vorliegende Schrift einen Beitrag zur Erkenntniß jener liefern ſollte, ſo würde ihr Zweck erfüllt ſein. Der Verfaſſer iſt ſich bewußt, daß er mit reinem Eifer für die Wiſſenſchaft nach Einſicht in ſeinen Gegenſtand geſtrebt hat; er glaubt ſie bis auf einen gewiſſen Grad erreicht zu haben und iſt davon überzeugt, daß die allgemeine Anſicht, die er darüber aufſtellt, die richtige iſt; dabei aber weiß er eben ſo wohl, daß uns die Misgunſt der Zeit über vieles nur rathen läßt und der Eigenthümlichkeit des Betrachtenden reichlichen Raum giebt. Daher möge man mit ihm nicht rechten, wenn man in ſeinem Buche Gelegenheit finden ſollte, anderer Meinung zu ſein. Er ſelbſt wird gern dem Glücklichern, Scharfſichtigern Beifall geben.

Da er nur von der Philoſophie der Jonier handeln wollte, ſo hat er geglaubt, manches übergehn zu müſſen, was von den Männern, deren Lehre in Unterſuchung kam, bekannt iſt. Auch hat er nicht nach einer ſolchen Vollſtändigkeit geſtrebt, die eine jede bei den Alten vorkommende Angabe umfaſſen ſollte, nur das Merkwürdige wollte er angeben und in den Noten die Stellen bemerken, welche Bemerkenswerthes zu enthalten ſchienen. Doch auch von dieſer Art möchte vielleicht noch eine bedeutende

Nachleſe zu halten ſein, da die Nachrichten über die alten Philoſophen durch das ganze Alterthum zerſtreut ſind, und um ſich der Vollſtändigkeit rühmen zu können, man alle alte Schriftſteller mit der Feder in der Hand durchlaufen haben müßte. Hierzu fehlte es dem Verfaſſer an Muße, auch an Luſt und Muth; aber es ſind die in dieſer Rückſicht wichtigſten Schriftſteller getreulich benutzt worden, wie eine genauere Prüfung finden wird.

Noch einiges iſt zu erinnern, was das Verhältniß dieſer Schrift zu ihren Vorläufern betrifft. Diejenigen, welche die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie ausführlich bearbeitet haben, wie Tennemann, Tiedemann und weiter zurück, hatten, wie aus ihren Werken klar, keine Einſicht in das Weſen der ioniſchen Lehren. Daher ſteht bei ihnen faſt alles entweder wie unverſtandene Hieroglyphen, oder wie unzuſammenhängende Sinnſprüche. Eine ſolche Behandlung der alten Lehren ſchien dem Verf. keinesweges nothwendig. Es war in ihm eine eigene Anſicht der ioniſchen Philoſophie entſtanden und ſie hat ihn dazu vermocht, ſich der mühſamen Durchſicht des ganzen Gebietes zu unterziehen. Da er alſo von denen, welche vor ihm dieſen Gegenſtand vollſtändig betrachtet haben, in dem Geſichtspunkte, aus welchem er ihn betrachtete, abwich, ſo haben jene Werke ihm nur geringe Beihülfe gewähren können. Von größerem Nutzen ſind ihm dagegen die einzelnen Arbeiten Schleiermachers über Diogenes von Apollonia, Anaximandros und vorzüglich Heraklitos geweſen, ſowohl wegen ihrer größern Ausführlichkeit und Genauigkeit, als auch weil er der in ihnen aufgeſtellten Meinung größtentheils beiſtimmen mußte. Da er jedoch bei der Ausarbeitung mehr den Total-Eindruck, den alle dieſe Schriften in ihm hervorgebracht hatten, vor Augen behielt, als ihre einzelnen Stellen und Worte, ſo iſt nur ſparſam auf ihre Verdienſte Rückſicht genommen und jedem das Seine gegeben worden. Er bezeugt alſo hierbei nur im Allgemeinen ihnen ſeine Dankbarkeit und beruhigt ſich wegen ſeiner Uebergehung des Einzelnen damit, daß aus jenen allgemein bekannten Werken leicht ihr Verhältniß zu dem ſeinigen eingeſehn werden kann.

Die Anfänge aller Völker, aller Künſte und Wiſſenſchaften ſind in tiefes Dunkel gehüllt, wie natürlich, da das Erſte immer nur aus unklarem Bewußtſein geſchieht und mit unklarem Bewußtſein aufgefaßt und überliefert wird. Erſt bei größerer Entwicklung ſowohl der allgemeinen Verhältniſſe der Völker, als auch ihres beſondern wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Strebens erhellt ſich das dunkle Gefühl, die unbeſtimmte Vorahndung, welche früher das Streben leiteten, zur Einſicht des Ziels. Wo aber noch Dunkelheit und Verworrenheit herrſcht in den Angaben, da muß geſchichtliche Forſchung ſichten, und, wo es nöthig iſt, ergänzen, mit behutſamer Abwägung des Wahrſcheinlichen. Bei einer ſolchen Ergänzung iſt vor allen Dingen nöthig die Rückſicht auf das, was gegeben iſt, in unmittelbarer Beziehung auf den fraglichen Gegenſtand; aber auch die entferntern Beziehungen dürfen nicht außer Acht gelaſſen werden. Solche Beziehungen ſind von doppelter Art, entweder aus früherer Zeit herbeigehohlt, ſo daß in dieſem Falle aus der Urſach auf die Wirkung geſchloſſen wird, oder aus ſpäterer Zeit hervorgehend, ſo daß die Wirkung zur Erkenntniß der Urſach gebraucht werden ſoll. Soll eine wirkliche allmälige Entwicklung ſtattgefunden haben, ſo müſſen beide Arten der Ergänzung mangelhafter Angaben zugelaſſen werden: denn in der Entwicklung muß das Frühere auf das Spätere und dieſes auf jenes deuten; das, was auf einer höhern Stufe des Bewußtſeins angeſtrebt wird, muß auch früher Zweck des dunkeln Gefühls geweſen ſein.

Wenn wir die Anfänge griechiſcher Philoſophie betrachten, ſo finden wir einzelne, zerſtreute Angaben, die an ſich zu keiner deutlichen Anſicht von dem Weſen dieſer Philoſophie führen können. Was für einen philoſophiſchen Begriff verbinden wir damit, wenn wir hören, daß Thales das Waſſer als Urweſen angeſehen habe, aus welchem alles ſtamme? oder wird dadurch dieſe Angabe der philoſophiſchen Betrachtung näher gerückt, daß uns ferner einzelne phyſiſche Beobachtungen oder auch religiöſe Sagen als Gründe dieſer Behauptung angegeben werden? So weit haben wir faſt nur die Spur von dem erſten Beginn des Forſchens nach einem Urſein; über die Art deſſelben bleiben wir im Dunkeln. Aber wir müſſen ſtreben zur Aufhellung deſſelben das Mögliche zu thun, aus der frühern oder ſpätern Philoſophie der Griechen uns Licht zu hohlen über die Vorſtellungsart dieſes Philoſophen; denn die griechiſche Philoſophie als die Entwicklung einer eigenthümlichen Denkweiſe anzuſehn, wird uns nichts verhindern. Eine frühere Philoſophie der Griechen vor dem Thales giebt es aber nicht; es giebt nur philoſophiſche Elemente in mythiſcher und dichteriſcher Form eingehüllt und wenn wir von dieſen aus die geſchichtliche Forſchung beginnen wollten, ſo würden wir in Gefahr gerathen, in noch größeres Dunkel uns zu verſenken, aus dem Bewußtloſern nach Licht zu haſchen für das Bewußtere *). Es ſcheint uns alſo nur der Weg rathſam, daß wir in der ſpätern Joniſchen Philoſophie das zu erkennen ſuchen, wonach Thales und die Frühern auf einer niedern Stufe des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins geſtrebt haben mögen.

Wenn wir nun ſolche Forſchungen den Freunden alter Philoſophie vorlegen wollen, ſo ſchwebt uns eine doppelte Form vor, unter welcher dies geſchehn könnte. Um ſogleich die Anfangspunkte feſt-

---

*) So verfährt Bouterweck de primis philos. Graec. decretis physicis. ſ. Götting. gelehrte Anzeigen. 1812 11tes Stück.

zuſtellen, müßte man die Beziehungen, welche ſie zum Spätern haben, vor allen andern hervorheben und die Kenntniß des Spätern, in ſeiner Reinheit und aus dem ihm eigenthümlichen Geſichtspunkte geſehen, vorausſetzen. Nach dieſer Art des Vortrages würde jedoch zu beſorgen ſein, daß der reingeſchichtliche Grund der Unterſuchung mehr, als billig, verſteckt und die folgende Entwicklung auf eine nicht immer ganz klare Weiſe vorausgenommen würde; auch würde dieſer Gang nothwendig zu ſtörenden Abſprüngen und zu läſtigen Wiederhohlungen führen. Daher ſcheint die andere Weiſe der Darſtellung der Wahl würdiger, nach welcher man der geſchichtlichen Entwicklung gemäß das Frühere nach den gefundenen Angaben darſtellen müßte, die Deutung ihm gebend, welche aus der Geſchichte der nachfolgenden Zeiten ſich uns aufdrängt. Auf dieſe Weiſe wird zwar anfangs die Erzählung nur mangelhaft bewieſen und ſogar das, was dem Geſchichtſchreiber mit klarer Ueberzeugung ſich vorbildet, willkürlich gedeutet ſcheinen; aber durch die Gewalt der gleichmäßig fortſchreitenden Entwicklung ſteht zu hoffen, daß ſich die Ueberzeugung auch den Leſern mittheilen werde, welche bei dem Folgenden das Vorhergehende nicht aus den Augen gelaſſen haben.

Noch eine andere Frage betrifft die Anordnung der einzelnen Glieder in der Joniſchen Schule. Daß in dieſer eine beſondere Richtung des philoſophiſchen Geiſtes der Griechen ſich zeigte, iſt anerkannt von Alten und Neuern; ſie zeichnet ſich aus durch eine eigenthümliche Behandlungsart der Naturwiſſenſchaft, welche zurückgeführt werden ſoll auf die oberſten Gründe des phyſiſchen Seins und welche in dieſer Forderung ihren philoſophiſchen Charakter zeigt. Wenn hiernach nun auch die Joniſche Schule als ein beſonderes Ganzes mit Recht betrachtet wird, ſo entſteht doch die Frage, ob nicht in ihr wieder verſchiedene Richtungen ſich zeigen, entgegengeſetzte Betrachtungsweiſen der Natur, die ihre eigene Reihe der Entwicklung von einander getrennt verfolgen. Solche entgegengeſetzte Betrachtungsweiſen ſcheinen ſich ſchon in den Benennungen zu offenbaren, durch welche die Urweſen, aus welchen alles entſtanden ſein ſoll, bezeichnet werden, indem theils die ſinnlich ſich darſtellenden einfachen Elemente, wie Waſſer oder Luft, theils ſinnlich nicht Wahrnehmbares, nur im Begriffe Gefaßtes, wie die Miſchung des Unendlichen (τὸ ἄπειρον) oder die gleichmäßigen Theile (ὁμοιομέρειαι) als Urweſen aufgeſtellt wurden. Nach dieſer hier nur anzudeutenden, im Einzelnen aber erſt nachzuweiſenden Scheidung, müſſen wir die Entwicklung der Joniſchen Schule verfolgen.

I.

Thales war es, einer der ſieben Weiſen, welcher zuerſt über die Natur philoſophirte nach dem einſtimmigen Zeugniſſe der Alten. Denn was von Frühern, z. B. von Orpheus, als den Urhebern der Philoſophie geſagt wird, ſcheint in keinem andern Sinne genommen zu ſein, als in welchem auch Homer unter die Philoſophen gezählt wird und ſollten ſelbſt jenes Gedichte eine nähere Beziehung auf Naturanſicht gehabt haben, ſo war doch gewiß dieſes alles nur religiöſer Mythos, in welchem ſich wiſſenſchaftliche Elemente fanden, aber nicht die Idee der Wiſſenſchaft ſelbſt 1)). Thales ſtammte aus Miletos, damals der bedeutendſten Stadt Joniens. Sein Zeitalter genau zu beſtimmen, möchte ſchwer ſein. Zwar ſetzt Apollodoros ſeine Geburt in das erſte Jahr der 35 Olympiade 2)), aber dieſer Angabe ſtellen ſich mehrere Schwierigkeiten entgegen, von welchen mir die wichtigſte ſcheint, daß nach der Berechnung von Oltmanns 3)) die Verfinſterung der Sonne, welche Thales vorhergeſagt haben ſoll, ins Jahr

---

1) So muß auch das erklärt werden, was Simplikios nach Theophraſt von Phyſikern vor dem Thales ſagt, ad Arist. phys. I. fol. 6, a. 2) Diog. Laert. I, 37. 3) Abhandlungen der Königl. Akademie zu Berlin 1812 — 13.

609 v. Chr. G. fällt; nach jener Angabe aber Thales in dieſem Jahre erſt 26 Jahr alt geweſen ſein würde, gewiß ein viel zu frühes Alter für eine in der damaligen Zeit ſo ſchwierige Vorherſagung. Von ſeinen Lebensumſtänden iſt uns nichts Zuſammenhängendes bekannt, wiewohl vieles von ihnen erzählt wird; denn der Ruf ſeiner Weisheit hat an ſeinen Namen vielerlei Erzählungen, welche namenlos waren, gebunden, auch manches Erdichtete ihm zugeſchrieben, ſo daß ſchon Herodot an der Wahrheit ſolcher Erzählungen zweifelte[4]. Die Glaubwürdigkeit des Zeugen verbürgt die Wahrheit einer andern Erzählung des Herodot, daß nemlich Thales den Joniern, wahrſcheinlich gegen die Uebermacht des Lydiſchen Reiches, den Rath gegeben habe, eine allgemeine Rathsverſammlung zu Teos in dem Mittelpunkte Joniens zu halten, ſo daß die übrigen Staaten als Stämme eines Volkes betrachtet würden[5]. So wird uns auch ſonſt noch von der politiſchen Wirkſamkeit des Thales erzählt und man darf daher wohl die Worte des Platon[6], daß die wegen ihrer Weisheit berühmten bis auf den Anaxagoras herab ſich der Staatshändel enthalten hätten, nicht zu wörtlich nehmen. Von ſeinen Reiſen wird viel erzählt, vornehmlich von einer Reiſe nach Egypten, jedoch

---

[4] I., 75. [5] I., 170. [6] Hippias maj. p. 281.

mag auch hier Erdichtetes mit eingemiſcht ſein, vorzüglich da, wo von den Kenntniſſen, die er aus Egypten gehohlt haben ſoll, die Rede iſt. Daß er mit Mathematik und Aſtronomie ſich beſchäftigt hat, wird durch mancherlei Erzählungen, wie zweifelhaft dieſe auch im einzeln ſein mögen, beurkundet.

Die älteſten Schriftſteller, welche den Thales erwähnen, kennen keine Schriften von ihm. Ariſtoteles ſpricht von ihm aus Vermuthungen, die ſich jedoch auf Ueberlieferungen ſtützen mochten. Wir müſſen ihn betrachten als den Uebergang bildend von der religiöſen Sage über die Entſtehung der Dinge zu der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung über dieſelbe. Für jene war der dichteriſche Vortrag paſſend, für dieſe aber mußte er unpaſſend erſcheinen; die ungebundene Rede jedoch ſollte erſt nach dem Thales in Gebrauch kommen. Daher muß es uns ganz natürlich erſcheinen, daß wir von ihm nur aus Ueberlieferungen, die ſich anfangs von Mund zu Mund fortpflanzten, nachher aber in Schriften niedergelegt wurden, Kunde haben, vorzüglich wenn man daran gedenkt, wie auch noch bei ſpätern Griechen die Verachtung des geſchriebenen Worts ſich erhielt, welche in frühern Zeiten allgemein ſein mochte 7). Wenn

---

7) Platon. Phaedrus p. 274 sequ. vergl. Themist. orat. XV. p. 361. ed. Petav.

aber Thales ſeine Wiſſenſchaft nicht durch die Schrift fortpflanzte, ſo that er es gewiß durch das Wort. Was war natürlicher, als daß ſich um den weiſen Mann Jünglinge oder auch Männer verſammelten, welche Verlangen trugen, ſo weiſe zu werden, als er? Und wenn er ſo auch nicht eine Schule ſtiftete, in dem ſpätern Sinne des Worts, ſo pflanzte er doch auf dieſe Weiſe die wiſſenſchaftliche Naturbetrachtung und die Art ſeiner Naturerklärung fort, ſo daß in weiterer Ueberlieferung auch wir noch von derſelben wiſſen.

Thales, darin ſtimmen alle überein, nannte das Urweſen, aus welchem alles entſtanden ſei, das Waſſer. Da er zunächſt ſtand der religiöſen Sage und aus ihr die Keime der Philoſophie entwickeln konnte, ſo iſt die Meinung derer, welche glauben, daß er an die Bilder prieſterlicher und dichteriſcher Ueberlieferungen angeknüpft habe, gar ſehr zu billigen [8]). Dahin deuten ſchon Platon und Ariſtoteles, wenn ſie von den alten Theologen die Lehre ableiten, daß alles fließe oder aus dem Waſſer ſeinen Urſprung habe, auf jene Verſe des Homer ſich beziehend, in welchen Okeanos der Erzeuger Aller oder der Vater

---

8) ſ. Bruckers Geſch. d. Phil. Bouterweck in d. Göttinger gelehrten Anzeigen 1812 11tes Stück. Darum aber braucht man die Folgerungen jener Gelehrten nicht anzunehmen.

und Thetys die Mutter der Götter genannt wird 9). Auch giebt uns Ariſtoteles 10) einen Grund an, auf welchen Thales ſeine Lehre gebaut haben ſoll, der nahe an das Gebiet der Sage ſtreift, nemlich das Waſſer ſei als Urweſen zu betrachten, weil die Erde auf dem Waſſer ſei. Dieſe Vorſtellung geht von der Sage aus, daß der Okeanos die Erde umfließe und halte. Bei ſolchen mythiſchen Gründen aber konnte Thales nicht ſtehen bleiben, wenn er mit Recht als der Urheber der philoſophiſchen Naturlehre genannt wird; er mußte ſich ſeine Lehre aus einer allgemeinen Anſchauung von der Natur der Dinge entwickeln, er mußte aus dem Mythiſchen heraustreten, wenn er den Uebergang zur Philoſophie bilden ſollte.

Von den Gründen, welche Ariſtoteles 11) für die Lehre des Thales anführt, ſpricht er ſelbſt nur mit einem Vielleicht, gleichſam nur muthmaßend, aber nicht verſichernd, daß er ſolche Gründe angegeben habe. Mit größerer Sicherheit ſchreibt ſie der Verfaſſer der Schrift über die Lehrſätze der Philoſophie, welche den Namen des Plutarch führt, dem Thales zu 12); dieſer jedoch giebt ſie mit einigen Ver-

---

9) Iliad. XIV, 201, 246, 302. 10) Metaph. I., 3. de coelo II., 13. 11) a. a. O. 12) I., 3; daſſelbe Stob. ecl.

ſchiedenheiten, ſo daß man ſchließen kann, er habe ſie nicht aus dem Ariſtoteles geſchöpft. Da nun demohngeachtet beide in den Hauptſachen übereinkommen, ſo iſt doch wohl das, was Ariſtoteles als Muthmaßung giebt, nicht ſeine Muthmaßung, ſondern wahrſcheinlich aus den Ueberlieferungen, die man vom Thales hatte, geſchöpft und jenes Vielleicht rührte wohl nur daher, daß Ariſtoteles der Sage allein folgen mußte, weil keine ſchriftlichen Denkmale vom Thales vorhanden waren. Die Gründe, welche Ariſtoteles und Plutarch anführen, ſind folgende: erſtlich ſei das Waſſer der Urſprung des Feuchten und alle Nahrung ſei feucht, ſo wie die Pflanzen durch das Feuchte ernährt würhen und Früchte trügen, ſterbend aber verdorrten; eben ſo lebten auch die Thiere durch das Feuchte, ja ſelbſt das Warme entſtehe aus dem Feuchten und das Feuer der Sonne und der Geſtirne ernähren ſich von den Dünſten der Gewäſſer und ſo die Welt ſelbſt; ſodann ſei der zweite Grund, daß der Saamen aller Dinge, ſo wie beſonders der Thiere, ſeiner Natur nach feucht ſei.

Herder ſagt[13]): „Es war meiſtens Ein neues Bild, Eine Analogie, Ein auffallendes Gleichniß, das

---

I pag. 291; de coelo II., 13. giebt Ariſtoteles die Sage als Grund ſeiner Erzählung an. 13) Vom Erkennen und Empfinden S. 4.

die größten und kühnſten Theorien geboren.“ Wenn irgendwo ſich die Wahrheit dieſes Satzes beurkundet, ſo iſt es in den erſten Anfängen der Philoſophie, welche wir in reiner Eigenthümlichkeit bei den Griechen ſich entfalten ſehen. Es iſt naturgemäß, daß ſie nur in einem allmäligen Entfalten von der Anſchauung der Natur-Erſcheinungen oder des geiſtigen Weſens in uns hervorgehen konnten; aus dieſem griffen ſie dasjenige Geſetz oder diejenige Art des Lebens auf, welche ihnen die auffallendſte oder allgemeinſte ſchien, auf welche alſo auch nach ihrer Meinung das Leben des All, der ganzen Welt, zurückgeführt und dadurch zur Erkenntniß gebracht werden könnte. Auch bei den Gründen für die Lehre des Thales ſehen wir, daß ſie alle auf Analogie gebaut ſind und zwar auf eine ſolche Analogie, welche das Weltall vergleicht mit organiſchen Weſen, mit Pflanzen, Thieren und den himmliſchen Körpern, die Thales als der Nahrung bedürftige große Thiere ſich vorgeſtellt zu haben ſcheint. Von zwei Punkten aber geht die Analogie aus, von der Nahrung und von der Erzeugung aus einem Saamen, von welchem der erſte Punkt am meiſten auf das thieriſche Leben deutet und an deſſen Betrachtung ſich am leichteſten anſchließen ließ. Daher müſſen wir die Betrachtung der Natur, welche wir beim Thales finden, durchaus als eine dynamiſche anſehen; er betrachtete die Welt als das alles umfaſſende lebendige Thier, welches aus einen Saamen ſich entwickelt habe, wie alle Thiere, der auch, wie bei allen Thieren feucht ſei oder Waſſer. Die Grundanſchauung des Thales alſo iſt die, daß die Welt ein lebendiges Ganze ſei, welches ſich aus einem Keime entwickelt habe und nach Art der Thiere fortlebe durch eine ſeinem urſprünglichen Weſen angemeſſene Nahrung [14].

Wenn man den Begriff des Urweſens (ἀρχή) beim Thales ſo faßt, wie er von den ſpätern Joniſchen Philoſophen gefaßt wurde, welche nach dem erſten Zuſtande der Welt, der zugleich ihr Grund ſei, forſchten, ſo muß man bemerken, daß der doppelte Grund, welcher uns dafür gegeben wird, daß dies Weſen das Waſſer ſei, nicht auf gleiche Weiſe ſchließe. Wenn nemlich der Saame aller Dinge Waſſer iſt und dies auch von der Welt gilt, ſo iſt auch das Waſſer das Urweſen. Dies folgt aber nicht unmittelbar daraus, daß alle Nahrung Waſſer iſt oder ihr wenigſtens Waſſer zum Grunde liegt, wie das Naſſe dem Warmen. Es fehlt hier nämlich ein Zwiſchenglied und muß vorausgeſetzt werden, nemlich dies, daß dasjenige, was die Erhaltung der Dinge begründe, auch gleich ſei mit dem, aus welchem die Dinge entſprungen ſind oder daß Urſprung und Erhaltung von demſelben Grunde abhängen. Thales aber ſoll dieſes Wort ἀρχὴ nicht gebraucht haben; denn Simplikios[15]) ſagt, Anaximandros habe es zuerſt aufgebracht. Wenn er aber das Wort nicht hatte, ſo iſt auch vielleicht der Begriff nicht ſein und man hat ihm nur denſelben, auf die Art der ſpätern Phyſik ſehend, geliehen. Hierüber etwas zu entſcheiden, möchte wohl unmöglich ſein, wenn man nicht den Grund als gültig anerkennen will, daß in des Thales Philoſophie ein gleiches Verfahren beobachtet worden ſei, wie in den ſpätern Joniſchen Lehren, da er ja von den Griechen in fortlaufender Ueberlieferung für den Urheber dieſer Art zu philoſophiren anerkannt worden ſei und wenn man nach dieſem Grunde ſich nicht beſtimmt fühlt, das Waſſer des Thales in demſelben Sinne für das Urweſen anzuſehen, in welchem es die Luft des Anaximenes und des Diogenes von Apollonia iſt.

---

[14] Eine ähnliche Anſicht von der Lehre des Thales hatte Jacob Thomaſius, welcher in den Observ. selectt. Hal. Tom. 2. p. 427. ſo ſchließt: Animal e semine, mundus animal, ergo mundus e semine. Semen humidum, mundus e semine, ergo mundus ex humido. Humidum aqua, mundus ex humido, ergo mundus ex aqua. Daß die Frage: welches das Urweſen ſei? mit der Frage: welches der Saame der Dinge ſei? nahe verwandt iſt, leuchtet ein; daß auf dieſe Verwandſchaft früh geſehen wurde, zeigt die ſpäter zu erwähnende Lehre des Hippon und die beſondere Rückſicht, welche Diogenes von Apollonia darauf nahm, daß auch der Saame der Thiere luftartig ſei.

---

[15] Ad Arist. phys. fol. 6. a; cf. Pseudo-Orig. philosoph. c. 6. p. 57.

Wie Thales die beſondern Formen, unter welchen die Dinge ſich zeigen, aus dem ewigen Waſſer habe entſtehen laſſen, darüber wird uns nur von Spätern berichtet. Es ſoll durch Verdünnung aus dem Waſſer die Luft, und durch noch größere Verdünnung das Feuer habe hervorgehen laſſen; ſo wie die Erde durch Verdichtung des Waſſers [16]. Allein dieſe Ueberlieferung ſcheint nicht hinlänglich begründet zu ſein und hat wahrſcheinlich ihren Urſprung nur in einer Stelle des Ariſtoteles [17], in welcher zwar auch dieſer davon ſpricht, daß diejenigen, welche das Waſſer als das Urweſen annehmen, aus ihm durch Verdichtung und Verdünnung die andern Elemente hervorriefen; aber viel zu ſehr im Allgemeinen ſpricht er hier und legt in die Syſteme der frühern Philoſophen zu vieles Fremdartige, welches in ihnen noch nicht entwickelt war, als daß man auf dieſe Stelle

---

16) Heracl. Pont. Alleg. Hom. p. 479 ap. Gale. Alex. Aphrod. in Arist. met. fol. 110. b. ed. Venet. 1551. 17) De coelo 3, 5.

feſt bauen könnte. Es iſt vielmehr wahrſcheinlich, daß Thales ſich noch nicht den Begriff einer allgemeinen Verwandlungsart der Elemente in einander entwickelt hatte, ſondern an ſeinem allgemeinen Bilde von einem thieriſchen Leben der Welt feſthaltend, jede Verwandlung nur als eine neue Entwicklung des Lebensprozeſſes anſah.

Mit eben ſo geringer oder mit noch geringerer Wahrſcheinlichkeit, werden noch andere Lehren dem Thales zugeſchrieben, zu deren Ausbildung eine größere Verfeinerung der philoſophiſchen Begriffe gehörte, als man den erſten rohen Anfängen der Natur-Betrachtung zuſchreiben darf. Von dieſer Art iſt der Begriff der durchaus flüſſigen und veränderlichen Materie, die Lehre von der Einheit der Welt, das Leugnen des leeren Raumes und andere Lehren, welche meiſtentheils erſt dann auftreten konnten, als Verſchiedenheit der Meinungen zur ausdrücklichen Aufſtellung derſelben aufforderte, und welche alle dem Thales nur nach dem Zeugniß jüngerer Schriftſteller zugeſchrieben werden.

Daher können wir nur noch zwei Lehren dem Thales mit Gewißheit zuſchreiben, welche beide durch das Zeugniß des Ariſtoteles ſicher geſtellt ſind, beide aber auch vollkommen mit der Anſicht übereinſtimmen, welche wir von ſeiner Betrachtung des Weltalls gegeben haben. Die eine hiervon iſt, daß er auch lebloſen Dingen eine Seele beigelegt habe, wie dem Magnet und dem Bernſtein, ohnſtreitig bewogen durch die bewegende Kraft, welche in ihnen bemerkt wird[18]; die andere aber kann als eine allgemeine Folgerung aus dieſer beſondern Betrachtung angeſehn werden, ſeine Behauptung nemlich, daß alles voller Götter ſei[19], oder, wie Diogenes dies ausdrückt, daß die Welt beſeelt und von Dämonen erfüllt ſei[20]. Nur von dieſer Seite der Thaletiſchen Lehre kann man auch dem, was Cicero[21] ſagt, Gott ſei nach ihm der Geiſt, welcher aus Waſſer alles bilde, etwas Wahres abgewinnen, obgleich er immer den Sinn des Thales nur ſchief ausdrückt; denn das Göttliche, welches Thales annahm, iſt nicht außer dem Waſſer, um aus dieſem, wie aus einem rohen Stoffe, etwas zu bilden, ſondern in ihm und ſo aus ſich ſelbſt heraus alles geſtaltend. Denn von dem Göttlichen hatte Thales wohl keinen andern Begriff, als von dem ſchaffenden Leben der Dinge. Ebenfalls wird dieſe Lehre verſtellt in den Darſtellungen, welche dem Thales den Begriff einer Weltſeele leihen[22]. Jene Lehren aber, von welchen alle dieſe verwiſchte Darſtellungen ausgehn, entſprangen natürlich aus der alles beſeelenden dynamiſchen Anſicht der Natur, welche wir in ſeiner Phyſik anerkannt haben und die ſich hier nur in andern Formen darſtellte und auch in demjenigen Leben fand, was von dem Leben am fernſten zu liegen ſchien, in dem Unorganiſchen.

---

[18] Arist. de anim. I, 2. Diog. Laert. I, 24.

[19] Aristot. ib. c. 5

[20] Diog. L. I, 27. vergl. Plut. conviv. sept. sapient. opp. Vol. I. p. 450. edit. Wyttenb.

[21] De Nat. Deor. I, 10.

So ſcheint uns alles, was wir mit Zuverläſſigkeit als Lehre des Thales anſehn können, die Meinung zu beſtätigen, daß das Urweſen, das Waſſer, von ihm nicht anders gedacht worden ſei, als wie ein von Leben befruchteter Keim aus welchem allmälig die Welt in ihrem verſch[illegible]tigen Daſein hervorgewachſen ſei, auch in ihren [illegible]ſten Theilen noch Leben bewahrend. Mag er ſich dieſen Saamen der Welt mehr thieriſch oder mehr pflanzenartig gedacht haben, auf alle Weiſe blieb ihm dieſe Vorſtellung von dem Weſen und dem Beginn der Welt roh und ungebildet, wie es den erſten Anfängen der Philoſophie natürlich und angemeſſen war.

Da, wo Ariſtoteles von den erſten Forſchern nach einem Urſein ſpricht[23], erwähnt er im Vorbeigehn ſogleich nach dem Thales einen gewiſſen Hippon, ohne es für nöthig zu halten, ſeine Meinung über das Urweſen anzugeben. An einem andern Orte läßt er ihn zwar auch nicht ohne Tadel durch, erwähnt aber doch ſeine Meinung. Was dieſe Abneigung des Ariſtoteles gegen den Hippon erregt haben mag (denn von einer Abneigung zeigt doch wohl eine ſolche Erwähnung?), darüber zu entſcheiden, möchte außer den Grenzen begründeter Muthmaßung liegen, wie denn auch Alexander der Aphrodiſienſer bei dieſer Stelle des Ariſtoteles nur zu rathen weiß. Mir jedoch ſcheint dieſer Hippon der Erwähnung hier nicht unwerth zu ſein, da ſeine Meinung und ſeine Gründe für dieſelbe nicht weit von der Lehre des Thales abliegen. Ueber ſein Vaterland finden wir ſo verſchiedene Angaben, daß wir billig unſer Urtheil zurückhalten und nur die Muthmaßung Krugs 24) nicht unwahrſcheinlich finden, daß dieſe Verſchiedenheit der Angaben aus der Verwechslung mehrerer Männer deſſelben Namens herrühren möchte. Sein Zeitalter iſt unbekannt, doch darf man es wohl nicht zu hoch hinaufſetzen; denn Alexander der Aphrodiſienſer 25) ſagt von ihm, er habe geleug-

---

[22] Plut. de plac. phil. I, 7. Stob. ecl. phys. I, p. 54.

[23] Metaph. I, 3.

---

24) Geſchichte der Phil. d. alten Zeit. S. 103. 25) In Arist. metaph. fol. 90. b.

net, daß es etwas außer dem ſinnlich Erkennbaren gebe, eine Lehre die offenbar auf ein ſpäteres Zeitalter deutet und vielleicht aus einem Widerſpruch gegen die Pythagoreer hervorging. Daher hat auch gewiß Cenſorinus [26]) Unrecht, wenn er ihn zu den Pythagoreern zählt, da ihn vielmehr die Stelle, welche ihm Ariſtoteles anweiſt, zu den Joniſchen Philoſophen zieht. Aus der Art, wie Ariſtoteles ſeiner erwähnt [27]), kann man ſchließen, daß er noch Schriften des Hippon vor ſich gehabt habe und einige andere Nachrichten beweiſen, daß er ſein Nachdenken mit der Natur des menſchlichen Körpers beſchäftigte [28]).

Ueber ſeine Lehre vom Urſein, die uns hier allein anzieht, ſind die Ueberlieferungen verſchieden, doch ſo, daß ſich der Grund der Abweichungen allenfalls in den wichtigſten Punkten errathen läßt. Mehrere nemlich, unter denen Sextos Empirikos [29]), ſagen, daß er Waſſer und Feuer für die Urweſen gehalten habe. Dieſe Sage aber möchte wohl daraus hervorgegangen ſein, daß er, wie Origenes [30]) uns lehrt, annahm, aus dem Waſſer ſei das Feuer ent-

---

26) De die natal. c. 5. 27) De anim. 1, 2. 28) Plut. de plac phil. 5, 5 Origen philosoph. c. 16. 29) Pyrrh. hypot. III, 30. 30) a. a. O.

ſtanden, welches nachher jenes, von welchem es geboren, überwindend, die Welt gebildet haben. Daher iſt wohl ohne Zweifel die Angabe des Alexander[31]) das Richtige, daß er das Feuchte als das Urweſen aufgeſtellt habe, wiewohl die Einſchränkung, welche dieſer Erklärer des Ariſtoteles hinzufügt, daß Hippon nicht erklärt habe, ob er hierunter das Waſſer oder die Luft verſtehe, kaum zuläſſig iſt. Denn nach der erwähnten Stelle des Ariſtoteles in der Schrift von der Seele erklärte er die Seele nicht blos für ein unbeſtimmtes Feuchtes, ſondern geradezu für das Waſſer und ebenſo berichtet Origenes[32]); Alexander dagegen ſcheint nur von der Stelle, welche beim Ariſtoteles Hippon zwiſchen Thales und Anaximenes einnimmt, zu ſeiner Meinung veranlaßt worden zu ſein.

Unſtreitig hielt Hippon das, was er für das Urweſen der Seele anſah, auch für das Urweſen aller Dinge. Denn Simplikios ſagt uns, daß alle Philoſophen aus dem Stoffe, aus welchem ſie das Urweſen annehmen, aus demſelben auch die Seele beſtehn ließen[33]). Die erſte Seele oder das Urwe-

---

31) Ad Arist. metaph. fol. 6 a. Eben ſo Simplic. in Arist. phys. fol. 6. a; de coelo fol. [illegible] a Joan. Phil. de gen. et corr. fol. 46. a. 32) a. a. O. auch Nemesius de nat. hom. c. 2. 33) Ad Arist. de anim. fol. 7. b.

ſen der Seele nannte er aber den Saamen, welcher in allen Dingen feucht ſei und deßwegen Waſſer, wobei er gegen diejenigen ſtritt, welche die Seele in dem Blute ſuchten, weil der Saame nicht Blut ſei[34]. Eben ſo ſagte er, bald habe die Seele das Hirn inne, bald das Waſſer oder ſei bei dem Saamen, welcher uns als feucht erſcheine und aus welchem die Seele würde[35]. Hierbei liegt nun offenbar dieſelbe Anſicht zum Grunde, welche wir beim Thales fanden. Der Saame iſt das erſte aller Dinge, das Urſein, aus welchem alles ſich entwickeln muß, er iſt das Waſſer und aus ihm entſtehe der lebendige Hauch, die Seele alles Belebten. So entwickeln ſich allmälig aus einem formloſen Zuſammenſein im Keime die ausgebildetern Geſtalten, die für ſich leben und freie Bewegung haben. Beim Hippon ſcheint noch mehr der Saame als ein thieriſcher betrachtet worden zu ſein und hierauf iſt auch vielleicht das werdende Uebergewicht des Feuers, welches er nach dem Origenes lehrte, zu deuten, indem die Wärme den höhern Arten der Thiergeſchlechter eigen iſt. Seine Betrachtung des menſchlichen Körpers mochte ihn hierauf geführet haben. Daher kann man auch hier ſchon auf einen Fortſchritt in der Entwicklung der Lehre muthmaßen, indem nemlich Hippon ſchon den Begriff des Saamen-Waſſers höher faßte, als Thales, ihm eine urſprüngliche Seele als Grund ſeiner lebendigen Entwicklung beilegend; denn dieſes heißt es doch wohl, wenn er den Saamen die erſte Seele nannte und ſagte, die Seele ſei zuweilen Waſſer und bei dem Saamen, der uns im Feuchten erſchiene.

---

[34] Arist. de anima a. a. O. [35] Origen. philos. a. a. O.

II.

Von denen, welche in der Entwicklung der Joniſchen Philoſophie dem Wege, welchen Thales eingeſchlagen hatte, gefolgt ſind, liegt uns jetzt am nächſten *Anaximenes*, der Mileſier, alſo ein Mitbürger des Thales. Gewöhnlich wird dieſer ein Schüler des Anaximandros genannt[1], wiewohl auch dies nicht allgemein bei den Alten angeführt wurde[2]. Schon die Zuſammenrechnung der Geburts- und der Sterbe-Jahre beider Männer müſſen jene Angabe verdächtig machen; denn das Geburts-Jahr des Anaximenes wird zwar um 8 Olympiaden verſchieden angegeben, wenn man aber auch die Angabe gelten läßt, welche es am weiteſten zurückſchiebt, ſo war er doch erſt in der 55. Olympiade geboren[3]; Anaximandros aber ſoll in dem 2ten Jahre der 58 Olympiade geſtorben ſein, zu welcher Zeit Anaximenes erſt 14 Jahre alt geweſen ſein würde. Dieſe Sage, welche den Anaximenes zu einem Schüler des Anaximandros macht, ſcheint blos daraus entſtanden zu ſein, daß man eine fortlaufende Reihe in der Joniſchen Schule ſuchte und den Begriff dieſer Schule nach der Art faßte, wie ſpäter ſich die philoſophiſchen Schulen von Lehrer zu Schüler fortpflanzten. Eine ſolche fortlaufende Reihe unter den Joniſchen Philoſophen hat aber gar nicht beſtanden, oder wenn ſie auch vielleicht zum Theil beſtanden haben ſollte, ſo ſind doch gewiß viele, weniger bedeutende Glieder, durch die Zeit verdunkelt, aus dem Gedächtniſſe der Menſchen verſchwunden[4]. Daher werden uns in der Beſtimmung der äußern Verhältniſſe unter den Philoſophen ſchwankende Nachrichten weniger leiten dürfen, als die Einſicht, welche aus der innern Bildung ihrer Lehren fließt. Zwiſchen der Anaximandriſchen und Anaximeniſchen Lehre finden wir aber ſo wenig Uebereinſtimmendes, daß wir unmöglich den einen als den Lehrer und den andern als den Schüler betrachten können.

---

[1] Diog. Laert. 2, 3; Cicero qu. acad. 2, 37. [2] Diog. a. a. O.

---

[3] S. Suidas. s. v. [4] Ein ähnliches Verhältniß fand bei den Eleaten ſtatt. Beim Diogenes Laertios (IX., 21) werden zwei Pythagoreer Amenias und Diochetes genannt und als Lehrer des Parmenides angegeben; vielleicht waren dies ſolche Mittelglieder und heißen mit nicht größerm Rechte Pythagoreer, als Empedokles und die Eleaten. Auch vom Thales wird ein Schüler Mandraytos von Priene genannt. Apulej. florid. 13.

Von Wichtigkeit für die geſchichtliche Sicherheit muß es uns ſein, daß uns erzählt wird, Anaximenes habe einfach und kurz in Joniſcher Mundart geſchrieben[5]). Dieſe Nachricht des Diogenes Laertios klingt faſt als wenn er aus eigener Anſicht urtheilte, doch folgt bei dieſem Schriftſteller nur ſoviel daraus, daß er aus einem andern, der in die Schrift des Anaximenes hineingeblickt oder ſie geleſen haben mochte, ſolches abſchrieb. Doch hatte wohl gewiß Theophraſtos, der einen eigenen Aufſatz über die Lehren des Anaximenes ſchrieb[6]), noch die Schrift deſſelben vor ſich und hier hätten wir vielleicht die Quelle entdeckt aus welcher die Spätern ſchöpften und aus welcher ſogar Fragmente des Anaximenes ſich zu uns retten konnten. Auch beim Plutarchos[7]) finden wir ausdrücklich einen eigenen Ausdruck des Anaximenes erwähnt, aber da ſogleich nachher die

---

5) Diog. L. II, 3. 6) Diog. L. V, 42. 7) De primo frigido. Opp. Tom. IV. p. 839. edit. Wytt.

Widerlegung des Ariſtoteles angeführt wird, ſo bleibt es zweifelhaft, ob Plutarchos nicht aus dieſem ſchöpfte 8)).

Die Lehre des Anaximenes ſchließt ſich an die Lehre des Thales an; dieß heißt aber nicht, ſie nimmt dasſelbe Urweſen zur Erklärung der beſondern Erſcheinungen in der Welt an und gebraucht dasſelbe, um auf verſchiedene Weiſe die Dinge der Welt daraus abzuleiten; ſondern es ſoll nur ſoviel ſagen, daß dieſelbe Naturbetrachtung in der Lehre des Anaximenes herrſcht, wie in der Lehre des Thales, wenn ſie ſich auch auf verſchiedene Weiſe, von verſchiedenen Urweſen ausgehend, ausſprechen ſollte. Bei Thales fanden wir eine ſolche Betrachtung der Welt, welche von einer urſprünglichen, allgemeinen Kraft des Lebens alle einzelne Dinge ableitete und daher auch in allen Dingen dieſes Leben wiederfand. Ein Gleiches finden wir beim Anaximenes. Die Form, unter welcher ihm das Leben der Welt erſcheint, iſt die unendliche Luft; ſo nannte er das Urweſen, aus welchem alles entſtanden iſt 9)). Der Grund, weswe-

---

8) Die dort angeführte Meinung des Ariſt. findet ſich zwar auch Probl. sect. XXXIV., qu. 7., aber ohne Rückſicht auf die Meinung des Anaximenes, daher mochte Plut. wohl noch eine andere Stelle des Ariſt. in ſeinen verlorenen Schriften vor Augen haben. 8) Aristot. metaph. I, 3; Diog.

gen die Luft ihm als die allgemeine und urſprüngliche Form des Lebens erſchien, iſt uns, vielleicht noch in den eigenen Worten des Philoſophen, aufbewahrt worden; aus der Luft ſtamme alles, ſagte er, denn ſo wie unſere Seele, welche Luft iſt, uns beherrſche, ſo umfaſſe auch die ganze geordnete Welt (τὸν κόσμον) Hauch und Luft 9). Dieſe Darſtellung ſchließt ſich an die gemeine Denkweiſe der Griechen an und ſucht ſie zum philoſophiſchen Begriffe zu erheben. Es war die einfachſte und roheſte Vorſtellungsart von dem Leben, durch eins ſeiner am ſtärkſten ſich hervorhebenden ſinnlichen Merkmale es aufzufaſſen, durch das Aus- und Einathmen der Luft; daher ſtammen ſelbſt die griechiſchen Benennungen ψυχὴ und πνεῦμα. Von einer andern Seite hieß der Himmel, als Weltgrenze, das Umfaſſende (τὸ περιέχον), deſſen Weſen Anaximenes als Luft anſah. Dieſe Rückſicht auf das Umfaſſende der Welt und die Verbindung deſſelben mit dem Urweſen kann nicht unſchicklich damit verglichen werden, daß Thales das Waſſer als das Urweſen anſah, weil auf ihm die Erde ſchwimme. So kam Anaximenes zu ſeinem Bilde, unter welchem ſich ihm das Weltganze

---

L. II, 3; Plutarch ap. Euseb. praep. ev. I, 8. etc. 9) Plut. de plac. phil. I, 3.

darſtellte, zu dem Bilde eines Lebenden, deſſen ganzes Sein in ſeinem Leben und deſſen Leben allein durch die Kraft der Luft beſtände: ſein wahres urſprüngliches Sein könne daher nichts anderes, als Luft ſein.

In dieſer Natur-Anſicht des Anaximenes, verglichen mit der Anſicht des Thales, können wir nun ſchon ein Fortſchreiten bemerken und zwar in doppelter Art. Denn zuerſt erſcheint hier die Form, unter welcher das Leben aufgeſtellt wird, veredelt, in dem nicht mehr die unbewußten Anfänge des Lebens, der Saame, in welchem das Gemeine niedriger Geſchlechter ſich von dem Beſſern höherer Geſchlechter nicht unterſcheiden läßt, als Bild des allgemeinen Lebens aufgenommen wird, vielmehr etwas ſchon mehr Geſondertes und höhere Stufen-Bezeichnendes an deſſen Stelle tritt, das Athmen der Luft nemlich, welches an die geiſtigen Thätigkeiten des Menſchen erinnert und mit der geiſtigen Einheit des Menſchen verglichen wird. Zweitens aber auch muß die Luft als Element, in ſofern ſie zur Erklärung aller Dinge dienen ſollte, mit dem Waſſer verglichen, als dem Zwecke aller Philoſophie näher liegend angeſehn werden, da ſie gegen jenes gehalten ein weniger in die Sinne Fallendes, mehr an das Nicht-Sinnliche Erinnerndes iſt. Dieſe Eigenſchaft der Luft ſoll auch Anaximenes ſelbſt bemerkt haben, indem er lehrte, daß die Geſtalt der ſich gleichen Luft dem Sinne der Augen entfliehe und nur durch ihre Verwandlungen, durch Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung offenbart werde[10]).

Wenn nun Anaximenes die Luft als das Weſen der Welt mit der menſchlichen Seele vergleicht, ſo könnte man ſagen, er ſei nicht weit von der Vorſtellung einer Weltſeele entfernt geweſen. Denn dasjenige, wovon er ausging in ſeiner Vorſtellung von der Luft als Urſein, war ja eine Vergleichung der Welt mit dem Menſchen, in welchem die Seele dieſelbe Stelle einnehme, welche in der Welt die Luft; ſo alſo ſind bei dieſem Philoſophen Luft und Seele gleiche Begriffe, beide auf einander wechſelſeitig hindeutend. Wollte man aus dieſen Gründen die Vorſtellungsart des Anaximenes mit dem Begriffe einer Weltſeele vergleichen, ſo würde man doch hierbei das Wichtigſte überſehen, nemlich daß in dem Anaximenes noch gar kein ſolcher Gegenſatz iſt, welchen die Spätern durch Seele und Körper bezeichneten. Ihm iſt vielmehr noch alles eins, in der Welt die unveränderte, ſich gleiche Luft und ihre verſchiedenartigen Zuſtände, in dem Menſchen Seele und Körper Eben ſo könnte man dem Anaximenes den Vorwurf machen, daß er das Weſen der Seele für körperlich ausgegeben habe; aber dieſer Vorwurf würde aus demſelben Grunde, wie der vorher angeführte, falſch ſein; denn es würde auch denſelben vorausgeſetzt werden, daß dem Anaximenes ſchon der Gegenſatz von Körper und Geiſt entwickelt geweſen ſei und daß daher eine falſche Auflöſung deſſelben, wodurch eines ſeiner Glieder aufgehoben worden ſei, habe vorkommen können. Für die Geſchichte der alten Philoſophen iſt es verderblich, wenn man die Vorſtellungen alter Zeit nach neuem Maaßſtabe meſſen will. Bei dem allmäligen und theilweiſen Erwachen philoſophiſcher Begriffe mußte noch vieles lange Zeit in verborgenem Dunkel, wie in der bewußtloſen Unſchuld der Kindheit ſchlummern, welches erſt nach und nach durch die fortſchreitende Gewalt des wiſſenſchaftlichen Denkens an das Licht gezogen ward, dann aber auch in Gegenſätzen hervortrat und den, welcher nicht bedachtſam mit ihnen zu verfahren wußte, zu Irrthümern fortreißen konnte. Sobald der Gegenſatz aufgedeckt iſt, wird auch die Wahl freigelaſſen, ob wir ihn anerkennen wollen oder gewaltſam ihn aufheben, das eine oder das andere ſeiner Glieder leugnend; dann findet bei der Entſcheidung Vorliebe oder Abneigung ſtatt. So lange aber der Gegenſatz noch unbemerkt und gleichſam eingewickelt ſchlummert, kann weder von Wahl, noch von Vorliebe oder Abneigung die Rede ſein.

---

[10]) Origen. philos. c. 7.

Auf entſchiedene Weiſe dagegen tritt ein anderer Gegenſatz beim Anaximenes hervor, der Gegenſatz nämlich zwiſchen den gewordenen Dingen und der werdenden Luft. Dieſer ſpricht ſich zuerſt darin aus, daß die Luft an ſich unendlich genannt wird, endlich aber in Rückſicht auf ihre verſchiedenen Eigenſchaften, in welchen das Weſen und die Verſchiedenheit der einzelnen Dinge beſteht. Die Luft, ſoll Anaximenes geſagt haben, iſt ihrer Art nach unendlich, begrenzt aber den Beſchaffenheiten nach, welche ſie annimmt[11]), oder wie Cicero daſſelbe ausdrückt, die Luft iſt unendlich, das aber, was aus ihr entſteht, iſt beſtimmt[12]). Auf eine andre Weiſe drückt ſich dieſer Gegenſatz auch in dem aus, was wir ſchon früher erwähnt haben, daß er nemlich von der ſich gleichen Luft ſagte, ſie entfliehe den Sinnen der Augen und offenbare ſich nur durch ihre beſondern Beſchaffenheiten, durch Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung. In dieſem Gegenſatze verließ Anaximenes die Grenzen, der Phyſik, indem er den Gedanken eines Unbegrenzten und Nicht-Wahrnehmbaren, alſo Uebernatürlichen faßte, daß er jedoch dieſes ſich vollkommen klar gedacht, läßt ſich kaum annehmen; ein ſolcher Gedanke, wenn er ſich deutlich gezeigt, würde ihm und ſeiner Schule nicht ſo ſchnell haben entfliehen können. Wahrſcheinlich wollte er mit den angeführten Behauptungen nur ſagen, daß die Luft niemals in ihrem Urzuſtande, von den beſondern Beſchaffenheiten getrennt, zu unſerer Wahrnehmung gelange, ſondern immer nur unter irgend einer beſondern endlichen Beſchaffenheit bald dichter bald dünner. Daß aber dieſer Gegenſatz von einem Natürlichen und einem Ubernatürlichen, beides unter dem Bilde der Luft, ihm wiewohl nicht völlig klar entſtand, dies war der Natur des menſchlichen Wiſſens ganz gemäß, welchen dieſer Gegenſatz eben ſo leicht entſteht, als ſich verbirgt, wenn er ſchärfer gefaßt werden ſoll. Daher finden wir auch genug Aehnliches bei andern Philoſophen der früheſten Zeit angedeutet.

---

[11]) Plut. ap. Euseb. praep. ev. I, 8. [12]) Quaest. acad. II, 37.

Verwandt damit iſt die Frage, wie Anaximenes den Begriff des göttlichen Seins zu ſeinem Urweſen geſtellt habe. Hierüber finden wir verſchiedene Angaben. Cicero ſagt, er habe die Luft Gott genannt [13]), Auguſtinus aber [14]), er habe die Götter für aus

Luft

---

[13]) Da natur. dur. I., 10. [14]) De civ. dei VIII., 2;

Luft entſtandene Weſen gehalten. Dieſe verſchiedenen Angaben laſſen ſich doch mit einander vereinen; denn des Cicero Behauptung ſcheint aus einer freiern Erklärung, welche er überall an jener Stelle zeigt, hervorgegangen zu ſein und natürlich muß in der Lehre des Anaximenes die Luft als das Höchſte, als das Göttliche angeſehn werden. Nach dem Zeugniſſe des Auguſtinus aber muß ſich Anaximenes an den Polytheismus des Griechiſchen Volks angeſchloſſen haben. Bei den frühern Joniſchen Philoſophen finden wir keinen Streit gegen die Volksvorſtellungen von den Göttern.

Was nun die Art betrifft, wie Anaximenes das Sein der einzelnen Dinge und die Bildung der Welt aus dem Urweſen, der lebendigen Luft, ableitete, ſo iſt zuerſt zu bemerken, daß er der Luft eine ewige Bewegung beilegte, durch welche die Veränderung der Dinge geſchehe15), daß er alſo die Weltbildung für ewig anſah. Ariſtoteles16) bemerkt ſowohl von ihm, als auch vom Diogenes von Apollonia, daß ſie die Luft vorzüglich zum Urſtoffe der einfachen Körper gemacht hätten. Wenn dies nun auch vom Diogenes von Apollonia zu bezweifeln ſein möchte, ſo

---

vergl. Origen. phil. a. a. O. 15) Cicer. de Nat. D. I. 1.; Plut. ap. Euseb. l. l.; Orig. phil. l. l. 16) metaph. I, 3.

ſcheint Ariſtoteles hierbei um ſo mehr auf den Anaximenes geſehn zu haben. Und eine ſolche Weltbildung, die von den einfachen Körpern ausgeht, legt auch Cicero dem Anaximenes bei[17]; aus der Luft entſteht die Erde, das Waſſer, das Feuer, darauf aus dieſen alles Uebrige. Aehnliches haben auch Andere berichtet[18]) und auch das, was ſchon früher erwähnt worden iſt, daß nemlich die Beſchaffenheiten, welche die unendliche Luft in ihrer Umbildung annimmt, begrenzter Art ſind, zeigt eine entſchiedene Richtung auf das Elementariſche; denn es hätte nicht geſetzt werden können, wenn auf die unendliche Verſchiedenheit der einzelnen lebendigen Dinge in der Ableitung geſehen worden wäre. Ueber die Ordnung aber, in welcher die Elemente nach einander entſtanden, ſtimmen die Angaben nicht überein. Denn nach dem Plutarch[19]) ſoll zuerſt aus der Luft die Erde entſtanden ſein, nach dem angeblichen Origenes[20]) aber werden als Zwiſchenglieder zwiſchen beiden Wolke, Regen und Waſſer angeführt. Für die letztere Ueberlieferung ſcheint auch eine andere zu ſprechen, welche nach Anaximenes lehrt, aus verdichteter Luft entſtehen die Wolken, wenn ſie aber

---

17) acad. qu. II, 37. 18) Plut. ap. Euseb. l. l. Orig. phil. l. l. 19) a. a. O. 20) a. a. O. So auch Simplikios ad Ar. phys. fol. 6. a.

noch mehr verdichtet werden, Platzregen[21]) und am meiſten muß für ſie ſprechen, alles was dafür angegeben werden kann, daß Anaximenes die Verwandlung der Luft durch Verdichtung habe geſchehen laſſen, denn Verdichtung geſchieht nothwendig allmälig und muß viele Grade durchlaufen, um bis zur äußerſten Stufe des Dichtſeins, der Erde, zu gelangen.

Um alſo über die Frage entſcheiden zu können, nach welcher Ordnung Anaximenes die Elemente aus der Luft abgeleitet habe, müſſen wir die Unterſuchung über die Verwandlungsarten der Dinge einſchalten. Es iſt wahr, am allgemeinſten wird dem Anaximenes die Vorſtellungsart zugeſchrieben, daß das Mittel, durch welches die in ſich gleiche Luft verſchiedene Geſtalten annimmt und daher die Bildung der Welt entſteht, Verdünnung und Verdichtung ſei, aus verdichteter Luft nemlich werde Waſſer und Erde, aus verdünnter Luft Feuer[22]), aber doch werden noch andere Verwandlungsarten neben dieſen angegeben, Wärme und Kälte, im Allgemeinen ſowohl, als im Beſondern[23]). Doch die erſtere Angabe erhält durch

---

21) Plut. de plac. ph. III, 4. 22) Plut., Orig., Simpl. ll. ll. 23) Orig. l. l.; die hier angegebene Entſtehung des Erdbebens ſtimmt jedoch nicht mit Aristot. meteorol. II, 7. und Plut. de plac. phil. III, 5.

eine ſchon angeführte Stelle des Plutarchos 24) ein unbeſtreitbares Uebergewicht, ſowohl weil dieſe Stelle vollkommen ausführlich iſt, als auch weil ſie ſich auf den eigenen Ausdruck des Anaximenes beruft. Das Kalte, wird daſelbſt geſagt, und das Warme ſind nicht weſentlich, ſondern nur Veränderungen des Urweſens; das Zuſammengezogene und Verdichtete der Luft iſt die Kälte, das Dünne aber und Nachgelaſſene (χαλαρὸν, der eigene Ausdruck des Anaximenes) die Wärme. Daher werde auch nicht unrichtig geſagt, Warmes und Kaltes ſende der Menſch aus dem Munde; denn es kältet der Hauch zuſammengedrückt und verdichtet durch die Lippen, aus dem geöffneten Munde aber herausfahrend wird er warm durch ſeine Dünnheit. Hieraus iſt es klar, daß Anaxagoras Verdünnung und Verdichtung als die Mittel der Verwandlung der Luft anſah und daß er die Wahrnehmungen der Wärme und Kälte auf jene nicht ſinnlichen Gründe zurückführte. Wir treffen alſo hier zuerſt mit Beſtimmtheit auf die Vorſtellungsart über Verwandlung der Elemente, welche vielen Spätern gemein iſt. Aber auch noch in anderer Rückſicht iſt uns jene Stelle des Plutarch merkwürdig; denn der Grund des Anaximenes für

---

24) De primo frigido. opp. tom. IV. pag. 859.

ſeine Verwandlungsart iſt wieder von einer Aeußerung des menſchlichen Lebens hergenommen und deutet daher auf den Mittelpunkt ſeiner Lehre zurück. Auch der Ausdruck des Anaximenes giebt zu Betrachtungen Veranlaſſung; vielleicht bediente er ſich gar nicht der Ausdrücke dünn und dicht, ſondern ſtatt deren der Wörter nachgelaſſen und angeſpannt, welche bezeichnender für die Thätigkeit lebendiger Weſen ſind, als jene.

Nachdem wir auf dieſe Weiſe zur Gewißheit über die Verwandlungsarten gekommen ſind, ſcheint es überflüßig noch einmal zu der vorherbetrachteten Frage über die Entſtehungsreihe der Elemente zurückzukommen, denn man wird nun nicht anders entſcheiden können, als daß die Erde nicht habe aus der Luft entſtehen können, ohne durch die zwiſchen beiden liegenden Grade des Dichtſeins, durch Wolke, Waſſer und andere durchzugehn. Doch darf auch das nicht verſchwiegen werden, was für die Angabe des Plutarch ſpricht, daß die Erde zuerſt aus der Luft entſtanden ſei, zuerſt nämlich die genaue Angabe des Einzelnen und dann auch, daß beim Cicero dieſelbe Reihe der Elemente nicht zufällig angeführt zu ſein ſcheint. Wenn wir nun aus dieſen Gründen uns geneigt fühlen dem Zeugniſſe des Plutarchos an und für ſich Glauben zu ſchenken, ſo entſteht die

Frage, wie wir es mit dem vereinigen können, was wir früher über den allmäligen Uebergang in der Bildung der Elemente feſtzuſetzen genöthigt waren. Zu einer ſolchen Vereinigung leiten uns die Angaben über die Entſtehung der Sonne und der übrigen Geſtirne und über das Verhältniß, in welchem ſich Anaximenes die Himmelskörper zu unſerer Erde dachte. Nach allen dieſen Angaben iſt es klar, daß er die Erde ſich als den Mittelpunkt der ganzen Welt dachte, die Himmelskörper aber ſich um ſie herum bewegen ließ, theils aus Erde, theils aus Feuer beſtehend[25]) und daß er dieſer Stellung gemäß den Geſtirnen auch ihren Urſprung aus der Erde zutheilte[26]). Hieraus läßt ſich mit Wahrſcheinlichkeit vermuthen, daß Anaximenes die Erde als Weltkörper zuerſt durch die ewige Bewegung entſtehn ließ, ihrem Range unter den übrigen Weltkörpern gemäß, und daß er, dieſe als Anfangspunkt der Weltbildung betrachtend, ſich ihrer als Quelle oder Mutter der übrigen Weltkörper bediente. Darum mußte aber der Weltkörper, welchen wir die Erde nennen, nicht nothwendig aus dem Elemente Erde beſtehn,

---

25) Plut. ap. Euseb. l. l.; de plac. phil. II, 11, 16. Stob. eclog. phys. p. 510, 525. 26) Orig. phil. l. l.; Plut. ap. Euseb. l. l.

ſondern konnte als eine der Luft näher liegende Maſſe gedacht werden, welche erſt allmälig in ihren jetzigen Zuſtand überging. Hiermit ſtimmt auch der Ausdruck des Plutarchos überein, die Erde ſei aus zuſammengeballter Luft entſtanden; auch bezeichnet dieſer Schriftſteller ſie gar nicht als Element; beim Cicero aber, wenn er durch die Stellung ſeiner Worte die Entſtehungsreihe der Elemente anzeigen wollte, müßte eine Verwechslung des Weltkörpers Erde mit dem Elemente Erde vorgegangen ſein.

Noch eins wäre über die Naturlehre des Anaximenes zu bemerken, bei welchem wir jedoch nur zweifelnd vorübergehn können. Anaximenes ſoll gelehrt haben, die Welt ſei nicht nur aus Luft entſtanden, ſondern werde auch wieder in Luft zurückkehren[27]). Eine ähnliche Lehre vom Weltuntergange wird auch ſchon dem Thales von einigen ſpätern Schriftſtellern zugeſchrieben; aber ſo wie bei dieſem die Uebertragung ſpäterer Meinungen auf den älteſten Philoſophen augenſcheinlich iſt, ſo läßt ſie ſich auch bei dem Anaximenes muthmaßen. Seiner Anſicht nach konnte er, ſo viel wir über ſeine Lehre entſcheiden können, die Welt eben ſo gut für ewig, als für vergänglich anſehn.

---

27) Plut. de plac. phil. I, 3. Orig. phil. l. l. Simplic. ad Arist. phys. fol. 257. b.

III.

Dem Anaximenes am ähnlichſten in ſeiner Lehre iſt Diogenes von Apollonia auf der Inſel Kreta. Von ſeinen Lebensumſtänden wiſſen wir wenig. Er wird ein Schüler des Anaximenes genannt, womit aber eine andere Angabe, die ihn zum Zeitgenoſſen des Anaxagoras macht, nicht recht ſtimmen will, denn Anaxagoras war nach den wahrſcheinlichſten Rechnungen um die 70. Olympiade geboren. Dieſes Verhältniß ſcheint aus der Aehnlichkeit der Lehren genommen zu ſein, aus welcher ſich doch keine perſönliche Bekanntſchaft folgern, ſondern mit Gewißheit nur ſoviel ſagen läßt, daß er mit der Philoſophie des Anaximenes auf irgend eine Art bekannt geworden ſein möge. Simplikios ſagt von ihm nach dem Theophraſtos, er habe das Meiſte zuſammengetragen und Einiges nach dem Anaxagoras, Anderes nach dem Leukippos geſprochen [1]; aber dieſe Behauptung beruht wohl ebenfalls auf keiner geſchichtlichen Ueberlieferung, ſondern nur auf der Vergleichung der Lehren dieſer Philoſophen, bei welcher Theophraſtos das Unbekanntere auf das Bekanntere bezog. Doch auch in dieſer Beziehung kann die Vergleichung nicht auf die allgemeinſten Grundſätze, ſondern nur auf das Beſondere gehn, wie ſchon die Zuſammenſtellung zweier in ihrer Lehre ſo verſchiedener Männer, wie Anaxagoras und Leukippos, lehrt. Er ſoll zu Athen gelebt und daſelbſt wegen großes Neides nicht wenig Gefahr ausgeſtanden haben[2]). Dieſe Nachricht iſt nicht ohne Verdacht gegen ihre Wahrheit ſowohl wegen des Stillſchweigens aller übrigen Schriftſteller, als auch wegen der leicht möglichen Verwechslung mit dem Diagoras dem Gottesleugner, auf deſſen Kopf die Athenienſer den Preis eines Talents geſetzt hatten. Er ſchrieb eine Schrift über die Natur, deren Anfang uns Diogenes Laertios und aus der uns mehrere Bruchſtücke Simplikios aufbewahrt haben. Der letztere ſchließt auch aus Erwähnungen in dieſer Schrift, daß er noch zwei andere Schriften, gegen die Phyſiologen und über die Meteorologie, verfaßt habe[3]). Die Muthmaßung Schleiermachers jedoch[4]), daß die Titel dieſer Schriften nur aus einem Misverſtändniſſe entſtanden ſein möchten, welches Theile der Schrift über die Natur mit beſondern Ganzen verwechſelte, iſt

---

[1] ad Arist. phys. fol. 6. a.

---

2) Diog. L. 9, 57. nach Demetrios Phalereus. 3) ad Arist. phys. fol. 32. b. 4) Ueber den Diogenes von Apollonia in den Abhandlungen der Akademie zu Berlin. 1815.

nicht unwahrſcheinlich. Aus jenen Bruchſtücken ſeiner Schrift erſieht man ſchon eine über die anfängliche Unbeholfenheit philoſophiſcher Rede hinweggeſtiegene Fertigkeit und ſo wie die Rede, ſo iſt auch die Forſchung geordnet, nicht mehr von halbklarer Ahndung ausgehend, ſondern dialektiſch gewendet und zu beſtimmten Gedanken entfaltet. Alles dies verräth ſchon ein ſpäteres Zeitalter und Bekanntſchaft mit verſchiedenen philoſophiſchen Anſichten, welche ſeine Beobachtung freier machte und ſich, nach jener Angabe beim Simplikios, in Beſtreitung fremder Meinungen zeigen konnte; ſo möchte man wohl auf die Vermuthung geführt werden, daß er Athen wenigſtens beſucht habe, wo ſich allmälig ein freieres Leben der Philoſophie vorzubereiten anfieng.

Beim Diogenes tritt dasjenige, was wir vorher nur aus einzelnen Winken für das Weſen der früher betrachteten Joniſchen Philoſophie anſehn konnten, auf eine beſtimmte und ſichere Weiſe uns entgegen, ſo daß wir aus ſeinen Fragmenten ein willkommenes Licht über unſern Gegenſtand ſich verbreiten ſehen. Es iſt allerdings auffallend, daß nur von ihm, den die alten Schriftſteller unter allen Philoſophen der erſten Periode faſt am ſeltenſten erwähnen, ſich eine Schrift bis zu der Zeit des Simplikios erhalten. Es ſcheint aber deswegen von den

Spätern ihm geringere Aufmerkſamkeit geſchenkt worden zu ſein, weil er jünger war und zu einer Zeit lebte, in welcher die Art der Philoſophie, die er ausbildete, ihrem Untergange ſchon entgegenging und ſeine Bemühungen daher weniger beachtet wurden. Dagegen mochten vielleicht in anderer Rückſicht ſeine Schriften nützlich ſein, vermuthlich wegen mancherlei Bemerkungen über die Natur des Menſchen, von welchen uns Simplikios ſagt, daß er beſonders von ihr gehandelt habe[5]). Auch finden wir noch mehrere Spuren von dem, was er über die körperliche Natur des Menſchen lehrte, worunter auch eine genaue Lehre von den Adern war[6]).

Bisher, ſoviel wir wiſſen, hatten die Joniſchen Philoſophen nach einer Einheit, welche den Urgrund aller Dinge enthalten ſollte, geforſcht, ohne ſich deutlich die Nothwendigkeit einer ſolchen Forſchung auseinander zuſetzen, mehr von einer dunkeln Ahndung getrieben. Diogenes aber, vielleicht durch den Widerſpruch ſolcher, die allein der Erfahrung ſich hingeben wollten, erregt, vielleicht auch der atomiſtiſchen oder einer ähnlichen Vorſtellungsart ſich ent-

---

5) ad Arist. phys. l. 1. 6) Arist. hist. anim. III, 2. Clem. Alex. paedag. I, 6. ed. Pott. Censorinus de die nat. c. 5; 6; 9.

gegenſetzend, ſuchte die Gründe für ſein Verfahren zu entwickeln und dadurch, wie er ſich ausdrückt, einen unbeſtreitbaren Grund ſeiner Lehre zu geben [7]). „Mir ſcheint, ſagt er, überhaupt Alles ſich aus Demſelben zu verändern und durch Daſſelbe zu ſein. Und dieſes iſt offenbar: denn das, was in dieſer Welt iſt, Erde und Waſſer und das Andere, was in dieſer Welt ſeiend erſcheint, wenn von dieſem etwas durch eigene Natur anders wäre und nicht Daſſelbe ſeiend ſich vielfältig umwandelte und verändert würde, ſo würde es doch ſich weder mit Anderm vermiſchen können, noch würde Nutzen oder Schaden einem Andern daraus entſtehen; weder würde eine Pflanze aus der Erde wachſen, noch ein Thier oder ſonſt etwas Anderes würde entſtehen, wenn nicht alles ſo zuſammenſtände, daß es daſſelbe wäre. Alles dieſes alſo, aus demſelben verwandelt, wird zu verſchiedenen Zeiten Verſchiedenes und kehrt wieder zu Demſelben zurück [8]).“ Daſſelbe ſagt auch Ariſtoteles [9]) von unſerm Philoſophen, daß er mit Recht behauptet habe, wenn nicht Alles aus Einem wäre, ſo würde nicht wechſelsweiſe Thun und Leiden unter den Dingen ſein. Der Grund alſo, aus welchem

---

7) Diog. L. IX, 57. 8) beim Simplic. fol. 32. b.
9) de gener. et. corr. I, 6.

Diogenes ſich das nothwendige Sein eines einartigen Urweſens ableitete, war der Zuſammenhang aller veränderlichen Dinge unter einander in Leiden und Thun, wodurch ſie ihre gemeinſchaftliche Natur und ihren gemeinſchaftlichen Urſprung beurkunden.

So wie Anaximenes nahm auch der Apolloniate die Luft als das Urweſen an, aus welchem ſich Alles verwandele und an keinem andern Bilde war ihm dieſe Meinung erwachſen, wie jenem ſeinem Vorgänger. „Denn der Menſch, ſagt er, und die andern athmenden Thiere, leben durch die Luft und dieſe iſt ihnen Seele und Verſtand; wenn ſie aber von ihr verlaſſen werden, dann ſterben ſie und der Verſtand vergeht ihnen. Die Seele aber iſt allen Thieren daſſelbe, Luft, bald kälter, bald wärmer und überhaupt von verſchiedenen Arten[10]). Hierin ſpricht ſich deutlich das Bild aus, unter welchem Diogenes das Weltall anſchaute: es war ihm reines Athmen, Hauchen der Luft, ähnlich einem lebendigen Menſchen und wie dieſer, begabt mit Verſtand[11]) Eine ähnliche bildliche Anſchauung lag der Lehre des Ana-

---

10) b. Simpl. a. a. O. 11) νόησις man kann dies eben ſo gut Vernunft überſetzen, aber man muß dabei weder an die eine, noch an die andere geſonderte Geiſtesthätigkeit, welche man mit dieſem Namen zu bezeichnen pflegt, denken.

ximenes und auch des Thales zum Grunde, wie wir geſehn haben; aber beim Diogenes wird, nach natürlicher Ausbildung und Verfeinerung der Vorſtellungen, das Urweſen ſchon als etwas Höheres gedacht, als bei jenen ſeinen Vorgängern; nicht mehr das niedere Pflanzen- und Thier-Leben, auch nicht mehr das thieriſche Leben des Menſchen allein, ſondern das verſtändige Leben des Menſchen erſcheint als das Ebenbild des Weltalls.

So wie ſeiner Vorſtellung nun in dem Menſchen die Verſtandeskraft hervortrat, ſo ſah er ſie auch in der Welt als herrſchend an und ſogar gab er dies, daß in der Weltordnung ſo viel verſtändige und zweckmäßige Anordnung erblickt werde, als einen Grund an, weswegen die Luft, als der Grund des verſtändigen Lebens, für das Urweſen gehalten werden müſſe. „Viel Verſtand müſſe in dem Urweſen ſein; denn nicht war es möglich, ſagt er, daß es ſo vertheilt worden wäre ohne Verſtand, ſo daß es aller Dinge Maaß hat, des Winters und des Sommers, des Tags und der Nacht, des Regens und des Windes und des heitern Wetters; und wenn jemand auch das Andere bedenken will, ſo wird er alles ſo beſtellt finden, wie es auf das Beſte zu vollbringen war[12]). Hieraus alſo ſehen wir, daß ihm das Ur-

---

12) b. Simpl. a. a. O.

weſen nicht eine blinde Naturkraft war, ſondern daß er ihr Zwecke beilegte in ihrem Handeln, daß er mit der Kraft ihr auch die Einſicht als Leiterin derſelben zuſchrieb, weswegen er ſie nicht nur ſtark, ſondern auch vieles wiſſend [13]) nannte.

Beim Diogenes finden wir auch, eben ſo wie beim Anaximenes, den Gegenſatz zwiſchen dem Urſein und dem abgeleiteten Daſein der Dinge, nur daß er denſelben nicht auf dieſelbe Weiſe ausſprach, ſo viel wir jetzt noch aus dem Ueberlieferten zu erkennen vermögen. Denn zuerſt finden wir den Gegenſatz nicht ſo ausgeführt, daß die Luft als unendlich, die Beſchaffenheiten der einzelnen Dinge aber als endlich angegeben würden; vielmehr ſind die Beſchaffenheiten der verwandelten Luft dem Diogenes unendlich. Warum er hierin von der Lehre des Anaximenes, der ſeine Meinungen ſonſt ſich anſchließen, abwich, dies werden wir erſt dann nachweiſen können, wenn wir die Art betrachten, nach welcher er im Einzelnen ſeiner Naturbetrachtung verfuhr. Außerdem iſt aber auch nirgends angedeutet, daß er, wie Anaximenes, die Luft in ihrem urſprünglichen Zuſtande, als nicht wahrnehmbar angeſehen habe, entgegengeſetzt den wahrnehmbaren Zuſtänden der Dinge. Aber in einer

---

13) ebendaſelbſt.

andern Geſtalt trat ihm dieſer Gegenſatz hervor und zwar auf eine doppelte Art. Denn er lehrte, das Ganze ſei unendlich, die Welt aber begrenzt [14]), wobei er wohl keinen andern Unterſchied zwiſchen dem Ganzen und der Welt machen konnte, als den zwiſchen dem Urſein und den abgeleiteten Dingen. Denſelben Gegenſatz bezeichnete er, indem er ſagte, die Luft ſei ein- und daſſelbe, ein ewiger und unſterblicher Körper, während von den andern Dingen das eine werde, das andere vergehe [15]). Simplikios findet hier einen Widerſpruch in der Lehre des Diogenes, von dem ſie jedoch frei iſt, wie man erkennen kann, wenn man genauer das Weſen dieſer Anſicht betrachtet. Der Widerſpruch nämlich ſoll darin liegen, daß behauptend, durch Veränderung der Luft würden die andern Dinge, er doch die Luft ewig genannt habe; ſollte aber hiermit wirklich etwas Widerſprechendes geſetzt ſein, ſo müßte der Grundſatz aufgeſtellt ſein, daß das Ewige nothwendig unveränderlich bleibe. Ein ſolcher aber iſt bei dem Diogenes wenigſtens nicht angegeben und Simplikios widerlegt ihn nur aus ſeinen eigenen Grundſätzen.

Dies

---

14) Plut. de plac. phil. 2, 1. 15) b. Simpl. a. a. O.

Dies führt uns aber näher zu der Betrachtung des Verhältniſſes, in welchem ſich Diogenes die ewige Luft zu den vergänglichen Dingen denken mochte. Das innigſte Verhältniß dachte er ſich wohl gewiß zwiſchen dieſen und jener und keine auf irgend eine Weiſe geſetzte Trennung zwiſchen beiden, wie wir aus einem Bruchſtücke ſeiner Schrift ſehen. „Denn mir ſcheint, ſagte er, von der Luft alles gelenkt zu werden und ſie über alles zu herrſchen; woher ihr der Brauch ſtammt, zu jedem zu kommen und alles zu ordnen und in allem zu ſein, ſo daß auch nicht Eins iſt, welches an ihr nicht Theil hätte[16].“ So war alſo das Sein der einzelnen Dinge dem Diogenes nicht etwa ein von der Luft Getrenntes, vielmehr nur ein beſonderer Zuſtand der Luft ſelbſt, ein durch die Luft Belebtes. So wie Diogenes das Urweſen unter dem Bilde der menſchlichen Natur ſich dachte, ſo trug er dieſes Bild auch auf die Veränderungen, auf das Entſtehen der einzelnen Dinge über; daher erſchien ihm die Einheit und die Ewigkeit der Luft nicht anders, als die Einheit und die Dauer des Menſchen, beide ungetrübt durch die Veränderungen, welche in ihrem Leben nothwendig vorkommen. Vergleichbar dem Menſchen, ſcheint alſo Diogenes gedacht zu haben, welcher in ewigem Wechſel mancherlei Zuſtände erlebt, vom Kinde zum Manne reift und auch wieder zur Schwachheit des Alters herabſinkt, dabei aber doch immer derſelbe Menſch bleibt, dieſem gleich lebt auch das urſprüngliche Sein, mancherlei Veränderungen unterworfen, dabei aber immer dieſelbe ewige Luft bleibend; und nach dieſer Vorſtellungsart darf man ſich nicht wundern, daß Diogenes die Luft einen ewigen unſterblichen Körper nannte, einen Körper, der nicht dadurch vergeht, daß etwas Anderes aus ihm entſteht, vielmehr in dieſem Andern ſelbſt ſein unſterbliches Leben fortſetzt.

---

[16] b. Simpl. fol. 33. a. Schleiermacher findet bei dieſer Stelle Bedenken, welche mir aber nicht ſchwierig zu heben ſcheinen: ἔθος darf nicht auf etwas Sittliches bezogen werden; es ſoll nichts als die Handlungsweiſe der Luft im phyſiſchen Sinne bezeichnen; τοῦτο muß man ſächlich nehmen und auf die beſchriebene Wirkungsart der Luft beziehn; der Infinitiv nach ἔθος könnte anſtößig ſcheinen, doch ſteht er auch Herodot I, 82 ähnlich nach νόμος.

In der Ableitung der einzelnen Dinge aus der Luft iſt Diogenes ebenfalls ſehr verſchieden von dem Anaximenes. Denn, wie ſchon erwähnt, nahm er nicht eine endliche Verſchiedenheit der Luft, durch welche die Dinge werden an, ſondern unendliche Arten derſelben. „Nicht ein Ding, ſagte er, hat auf gleiche Weiſe Theil an der Luft, ſondern viele Weiſen ſind der Luft und des Verſtandes. Denn mannigfaltig iſt ſie, wärmer und kälter, trockner und feuchter, ruhiger und ſchnellere Bewegung habend und andere viele Verſchiedenheiten ſind in ihr, unendliche, ſowohl des Verhaltens, als der Farbe[17])." Dieſe Annahme unendlicher Arten der Veränderung deutet nun wohl ohne Zweifel auf keine ſolche Art der Naturbetrachtung, welche von den einfachen Körpern, den ſogenannten vier Elementen, anhebt, vielmehr ſcheint ſie ſich auf die beſondere Natur der individuellen Weſen, welche unendlich iſt, zu richten. Dies wird uns auch durch mehrere andere Zeichen beſtätigt; „denn, ſo ſagt Diogenes, aller Thiere Seele iſt zwar daſſelbe, Luft, welche wärmer iſt, als die uns umgebende äußere, viel kälter aber, als die bei der Sonne; aber dieſes warme iſt keinem der Lebendigen gleich, auch nicht einmal den Menſchen unter einander, ſondern es iſt verſchieden, zwar nicht ſehr, ſo daß es vielmehr ſich ſehr nahe kommt, aber

---

17) b. Simpl. fol. 33 a. ἡδονῆς. des Verhaltens, habe ich mit einem ſo weiten Worte überſetzt, als möglich, denn es kann hier nicht in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht werden, da es beim Anaxagoras (Simpl. fol. 33. b.) in derſelben Verbindung vorkommt, bei dieſem aber, von den Homöomerien gebraucht, kein inneres Wohlgefühl oder dergleichen bedeuten kann; welcher Sinn ihm zukomme, mögen Andere entſcheiden.

doch auch nicht vollkommen gleich[18]).“ Und dieſe unendliche Verſchiedenheit der einzelnen Dinge unter einander, ſo daß keins dem andern völlig gleich iſt, leitet er eben aus der unendlichen Verſchiedenheit der Veränderungen, deren das Urweſen fähig iſt, ab.“ Weil nun, ſagt er, mannigfaltige Verſchiedenheit demſelben Weſen einwohnt, ſind auch mannigfaltig die lebendigen Weſen und viele und weder an Geſtalt, noch an Lebensart, noch an Verſtand ſich gleichend wegen der Menge der Verſchiedenheiten, obgleich alles durch daſſelbe lebt und ſieht und von demſelben alles das andere denken (νόησιν) hat[19]).“ Hieraus wird man wohl hinlänglich berechtigt ſein, die Angabe des Ariſtoteles[20]), Diogenes habe die Luft zum Urweſen vorzüglich der einfachen Körper gemacht, für ungegründet zu halten, oder nur auf Einzelheiten in der Ableitung zu beziehen, in welcher er ſich auf jene größeren Maſſen in der Natur beziehen mochte, ſobald er auf das Individuelle überging.

Obgleich aber Diogenes nach dieſen Bruchſtücken ſeines Werkes, die Veränderungsweiſen der Luft als unendlich ſetzt, ſo findet doch nach ſeiner Beſchreibung zum Theil unter ihnen nur ein Grad-Unterſchied

---

18) ebendaſ. 19) ebendaſ. 20) Metaph. I, 3.

ſtatt; ſie verändert ſich, indem ſie bald wärmer, bald kälter, bald trockner, bald feuchter u. ſ. w. wird und bei dieſen Veränderungsarten findet ſich kein durchaus und weſentlich verſchiedenes ein. Hiernach nahm er alſo, bei aller Unendlichkeit ſeiner Veränderungen, doch gewiſſe allgemeine Arten derſelben an und daher läßt es ſich wohl denken, daß er auch eine allgemeinſte Art der Veränderung, woraus alle beſondere Zuſtände der Dinge entſtänden, anerkannt habe, die unendlichen Beſonderheiten der einzelnen Weſen nur als gradweiſe Verſchiedenheiten jener allgemeinſten Art betrachtend. Dieſes erzehlen auch Diogenes Laertios[21]) und Plutarchos[22]), indem ſie angeben, daß Diogenes, ſo wie Anaximenes, die Luft durch Verdünnung und Verdichtung habe die einzelnen Dinge erzeugen laſſen. Man könnte zwar hierin nur eine Uebertragung dieſer Lehre von dem vermeinten Lehrer auf den Schüler ſuchen, allein in der angeführten Stelle des Plutarchos ſteht dieſe Angabe doch in zu genauer Verbindung mit der daſelbſt vorgetragenen Lehre von der Ausbildung unſeres Erdkörpers und der Himmelskörper, welche ohne Zweifel nicht Anaximeniſch iſt, ſondern dem

---

[21] IX, 57. [22] b. Euseb. praep. ev. I, 8. Eben ſo Theophrast. ap. Simpl. ad Arist. phys. fol. 6. a.

Diogenes zugehört. Bei demſelben Zeugen wird auch nach Diogenes die Verdichtung und Verdünnung von der Bewegung der Luft abgeleitet und dies wird vom Ariſtoteles[23]) beſtätigt, indem dieſer ſagt, Diogenes habe der Luft als dem Dünnſten bewegende Kraft beigelegt. Dieſer Philoſoph ſcheint alſo, den Grund der Entſtehung endlicher Dinge dadurch aus der unendlichen Luft ſelbſt abgeleitet zu haben, daß er dieſer eine urſprüngliche Bewegung beilegte, durch welche ſodann die Gegenſätze und die Verſchiedenheiten in den Dingen entſtünden, indem auf der einen Seite die ſich bewegende Luft dichter, auf der andern aber dünner würde.

Doch eine nicht unbedeutende Schwierigkeit, welche ſchon Baile[24]) ans Licht gezogen hat, entſteht hier noch bei der Vergleichung dieſer angeführten Stellen. Ariſtoteles nemlich nennt die Luft nach Diogenes das Dünnſte, Plutarchos aber und noch deutlicher Diogenes Laertios ſprechen von einer Verdünnung der Luft. Beides kann im ſtrengſten Sinne der Worte nicht neben einander beſtehn. Man möchte nun zwar gern von dieſer Strenge etwas nachlaſſen und am leichteſten möchte der Ausweg ſcheinen, daß man den Superlativ beim Ariſtoteles nur als einen verſtärkten Poſitiv nähme; allein dieſem ſteht entgegen, daß gerade eben darauf, daß die Luft als das Dünnſte angeſehen wird, der Beweis ruht, daß ſie auch das Bewegende ſei; wenn es alſo irgend etwas Dünneres gäbe, als ſie, ſo würde dieſes, und nicht ſie, das Bewegende ſein. Daher ſcheint der Ausweg der leichteſte zu ſein, nach welchem man annimmt, daß die Verdünnung nicht auf den urſprünglichen, ſondern auf einen ſchon verdichteten Zuſtand der Luft ſich beziehe, welcher Ausweg um ſo eher ſich ergreifen läßt, jemehr Diogenes darauf beſtand, daß in allen Dingen und in allen Zuſtänden daſſelbe ſei, Luft, nur auf verſchiedene Weiſe verwandelt[25]. Denn nach dieſer Anſicht konnte er die Uebergänge aus den verdichteten Formen in dünnere als Verdünnung der Luft betrachten.

---

[23]) de anim. I, 2. [24]) Dictionaire Diogen. B.

Doch auch dieſer Ausweg hat ſeine Schwierigkeiten. Denn man wird dabei die Frage nicht umgehen können, wie dem Diogenes ſich das Feuer in Beziehung auf die Luft verhalten habe, ob nicht als ein dünnerer Körper, als dieſe? daß es ein ſolcher ſei, konnte nicht wohl von ihm geleugnet werden, auch war die Frage nach der Entſtehung der vier Elemente zu ſeiner Zeit nicht mehr zu übergehn, da man die Vorſtellung von denſelben ſchon beim Anaximenes findet. Es muß aber demohngeachtet unentſchieden bleiben, ob Diogenes das Feuer als einen für ſich beſtehenden Körper angeſehn habe, ja ob er es als einen ſolchen anſehn konnte nach ſeiner Art der Betrachtung, welche nicht auf das Elementariſche, ſondern auf das Entſtehen des individuellen Seins ging. Damit iſt aber doch die Hauptſchwierigkeit nicht gelöſt, ſondern, mag er nun das Feuer beſonders als ein Element, oder mag er es nun als einen Zuſtand der einzelnen Dinge betrachtet haben, ſo drängt ſich doch in beiden Fällen die Frage auf, ob er dieſen Zuſtand nicht habe aus dem urſprünglichen Zuſtande der Luft durch Verdünnung hervorgehn laſſen müſſen. Iſt aber die Luft als bewegendes Urweſen das Dünnſte, ſo iſt eine ſolche Verdünnung nicht möglich, ſondern wir müſſen den Urzuſtand ſo annehmen, daß er nicht verdünnt werden könne. Dadurch wird man auf die Vermuthung geführt, Diogenes habe ſich das Urweſen als eine von Wärme entzündete Luft gedacht und wenn dies auch nur eine gewagte Vermuthung ſein ſollte, ſo fehlt es doch nicht ganz an ſolchen Angaben, die ihr einige Wahrſcheinlichkeit mittheilen könnten. Zuerſt ſprechen für ſie die Zeugniſſe des Nikolaos von Damaſkos und des Porphyrios[26]), Diogenes habe das Urweſen ein Mittleres zwiſchen Feuer und Luft genannt; denn wenn auch zu dieſer Behauptung es viel beigetragen haben ſollte, daß man zu der von Ariſtoteles angeführten Meinung von einem Urweſen zwiſchen Feuer und Luft einen Urheber ſuchte, ſo konnte doch wohl dieſer nicht aufs Gerathewohl und wie aus dem Stegreife im Diogenes erdichtet werden, ſondern es iſt zu vermuthen, daß Diogenes zu jener Behauptung in der Beſchreibung ſeines Urweſens Veranlaſſung gab. Ferner darf man es als günſtig für dieſe Vermuthung anſehn, daß Diogenes ſagte, die Seele aller lebendigen Weſen ſei Luft, wärmer als die äußere, in welcher wir ſind, viel kälter jedoch als die um die Sonne[27]). Um den Zuſammenhang dieſer Aeußerung mit unſerer Vermuthung in das richtige Licht zu ſetzen, iſt zu bemerken, daß Diogenes, von der Analogie zwiſchen Welt und Menſchen ausgehend, das Weſen und den Grund jener in der Seele ſuchte, ſo wie dieſe ſich ihm aber als ein warmes Aus- und Ein-Athmen der Luft verkündete, ſo ſcheint er auch das Grundweſen der Welt als warme Luft, vielleicht aber als viel wärmere, als der

---

[25] ſ. oben.

---

26) ſ. b. Simplic. ad Ar. phys. fol. 6 a; fol. 32. b.
27) ſ. eben.

lebendigen Menſchen Athem, vielleicht als brennend, wie die Umkreiſung der Erde[28]) angeſehn zu haben.

Da nun Diogenes als den Grund aller Dinge ein denkendes Weſen angenommen hatte, ſo blieb ihm die Frage zu beantworten, wie es geſchehn, daß nicht in den aus ihm entſtandenen Dingen dasſelbe Denken wahrgenommen werde? aus welchem Grunde nicht alle Dinge, ebenfalls die Natur ihres Urſprungs an ſich tragend, denkende Weſen ſeien? Dieſe Frage zu beantworten, lehrte er, daß zwar die andern Thiere, ſo wie die Menſchen, auch Theil an der Luft und der Denkkraft hätten, aber theils wegen der Dichtigkeit, theils wegen des Uebermaaßes der Feuchtigkeit weder dächten, noch wahrnähmen, ſondern ähnlich wären den Wahnſinnigen[29]). So werden ihm alſo die Dichtigkeit und Feuchtigkeit Hinderniſſe der Denkkraft in ihrer Wirkſamkeit und damit ſie wirkſam hervortreten könne, mochte er einen gewiſſen Grad der Dünnheit und Trockenheit der Luft verlangen. Doch war ihm die Dünnheit gewiß auch nichts anderes, als die Wärme, wenn wir anders Verdünnung und Verdichtung als die von ihm angenommenen Verwandlungsweiſen der Luft betrachten dürfen.

---

28) Diog. Laert. IX, 57. 29) Plut. de plac. phil. V, 20.

Wenn aber Diogenes nach jener Angabe den Thieren ſelbſt das Wahrnehmen abgeſprochen haben ſoll, ſo möchte dies wohl nur darin ſeinen Grund haben können, daß er überhaupt keinen Unterſchied machte zwiſchen dem, was wir wahrnehmen und dem, was wir Verſtand nennen und dies ſcheint auch ſelbſt die Vergleichung mit dem Wahnſinnigen darzuthun, welche doch auch ſchwerlich von ihm ganz abgeſchieden von der äußern Wahrnehmung angeſehn werden konnten. Daher, wenn er den Thieren das Wahrnehmen abſprach, verſtand er wohl nur darunter eine richtige und klare Vorſtellung von den äußeren Dingen. Denn daß ihm das Wahrnehmen nichts anderes war, als das Erkennen des Aeußeren durch das Zuſammentreffen ſeiner Wirkungen mit unſerer eigenen Fähigkeit zu denken, dies geht hervor aus dem, was er über verſchiedene Sinne beſtimmte. So erklärte er das Hören als das Zuſammentreffen der Stimme mit der Luft in uns, wodurch dieſe in Bewegung geſetzt werde[30]; ſo den Geſchmack durch das Eindringen der Säfte in die ſchwammartige, poröſe Zunge, durch welche ſie nach dem Sitze der Seele geleitet werden[31]; das Aufhören der äußern Wahrnehmung im Schlafe aber leitete er daraus her, daß die Luft, welche als das Erkennende im wachenden Zuſtande ſich durch die Adern über den ganzen Körper verbreitet[32], in dieſem zurücktritt in die Bruſthöle und den darunter liegenden Bauch, weswegen auch bei den Schlafenden dieſe Theile wärmer ſeien[33]; durch ein ſolches Zurücktreten des Erkennenden in die innern Theile, in welchen der Sitz der Seele (τὸ ἡγεμονικὸν) iſt[34], mußte nemlich ſein Zuſammenhang mit dem Aeußern unterbrochen werden. Da dem Diogenes ſein Begriff der Luft und des Lebens entſtanden war aus der Betrachtung des Ein- und Aus-Athmens lebendiger Weſen, ſo war es natürlich, daß ihm dieſes Bild einer Wechſelwirkung zwiſchen Innen und Außen überall folgte und er mochte die Seele ſelbſt nur als eine ſolche Wechſelwirkung betrachten. Darauf ſcheint wenigſtens die Lehre zu führen, daß das Neugeborne unbeſeelt zur Welt komme, jedoch erwärmt, weswegen ſogleich nach der Geburt die Wärme in die Lunge gezogen werde[35], worin ſich wieder die Verbindung der äußern, mit Feuchtigkeit geſchwängerten[36], alſo auf einer niedern Stufe des Lebens ſtehenden Luft mit der Wärme als nothwendig zu einem verſtändigen Leben zeigt.

---

[30] ib. IV, 16. [31] ib. IV, 18.

---

32) Simplic. a. a. O. 33) Plut. de pl. ph. V, 23. 34) ibid. IV, 5 et 16. 35) ib. V, 15. 36) Alexandr. Aphrod. quaest. natur. II, 3.

Ariſtoteles[37] ſagt uns, Diogenes habe allen Thieren Athem zugeſchrieben und dieſes folgte natürlich aus ſeiner Gleichſetzung des Lebens und Athmens. Daher ſcheint er ſchon in den erſten Anfängen des Lebens, dem thieriſchen Saamen, einen Keim des Athmens angenommen zu haben, denn er ſah denſelben an als Luft enthaltend oder betrachtete ihn als einen Schaum[38]. Noch weit mehr aber mußte er ſich gedrungen fühlen, auch bei ſolchen Thieren, bei welchen das Athmen ſich verbirgt und welche nicht in der Luft leben, wie bei Fiſchen und Muſcheln, es nachzuweiſen. Wie er dies that, beſchreibt uns Ariſtoteles[39]: wenn ſie das Waſſer aus den Kiemen ließen, zögen ſie vermittelſt des Leeren, welches dadurch im Munde entſtünde, aus dem Waſſer um den Mund die Luft, da Luft im Waſſer enthalten. Aus dieſer Beſchreibung, vermuthen wir, iſt die Behauptung entſtanden, Diogenes habe einen unendlichen leeren Raum angenommen[40]; denn wie wir dieſen unendlichen leeren Raum zu der unendlichen Luft ſtellen ſollten, wird uns ſchwer zu begreifen; auch verſichert Michael der Epheſier zu der angeführten Stelle des Ariſtoteles wahrſcheinlich genug, daß Diogenes kein Leeres überhaupt gelehrt, ſondern den Mund nur leer genannt habe, weil er leer von Waſſer ſei41).

---

[37] de respirat. 2. [38] Clem. Alex. paedag. I, 6. pag. 126. ed. Pott. [39] a. a. O. [40] Diog. L. a. a. O.

Da nun durch das Aus- und Ein-Athmen eine Wechſelwirkung zwiſchen dem Aeußern und Innern bei den Thieren ſtattfindet, ſo ſieht man wohl ein, wie man den obenangeführten Satz, daß die Thiere nicht wahrnehmen, zu beſchränken hat und daß dort nur von einer höhern Wahrnehmung die Rede ſein konnte. Wodurch Diogenes die Wahrnehmung der Thiere ſich beſchränkt dachte, iſt ſchon früher angeführt; doch auch wieder unter den Thieren mochte er Stufen der Wahrnehmungsfähigkeit ſetzen und namentlich die im Waſſer lebenden Thiere für unvollkommner halten, als die Landthiere. Dies geht daraus hervor, daß er behauptete, jene wären nicht fähig ſoviel Luft zu faſſen, als dieſe und ſtürben daher, wenn ſie außer dem Waſſer zuviel Luft einzögen,

---

41) Michael Ephes. fol. 164. b. Man könnte auch Plut. de pl. ph. I, 18. gegen den Diogenes Laertios anführen, welcher ſagt, die Philoſophen von Thales bis Platon, verſteht ſich jedoch, nur die ſogenannte Folge der Joniſchen Schule, hätten gelehrt, es ſei kein Leeres. Doch ſprachen die ältern Philoſophen dies gewiß nicht ſo negativ aus und ſolche Anführungen in Bauſch und Bogen bedeuten überhaupt nicht viel.

lebten aber im Waſſer, weil ſie dort nur mäßige Luft ſchöpften[42]. Zugleich aber ſieht man hieraus, daß Diogenes ein gewiſſes Maaß und Verhältniß des Aeußern und Innern zu einander verlangte, um den Lebensproceß zu erhalten und fortzuführen und daß nach ihm nicht blos das gänzliche Verlaſſen der Luft[43], ſondern auch das Uebermaaß derſelben den Tod herbeiführt.

So weit können wir etwa die Gedanken des Diogenes von dem Leben verfolgen und wir haben nur noch Einiges über ſeine Vorſtellungen von den Himmelskörpern zu ſagen, ſo weit dieſe philoſophiſche Begriffe zu verrathen ſcheint. Im Ganzen möchte man muthmaßen, daß dieſer Theil der Naturlehre weniger ſorgfältig von ihm behandelt worden ſei, theils daraus, daß wir nur wenige Angaben, die hierher gehören, von ihm überliefert finden, theils weil die ganze Weiſe ſeiner Betrachtung ihn mehr zu dem beſondern Leben der Dinge führte. Er ſoll ſich die Entſtehung beſonderer Weltkörper dadurch erklärt haben, daß bei der allgemeinen Bewegung, indem die Dinge verdichtet und verdünnt wurden, da, wo das Dichte hintraf, es einen Wirbel verurſachte. Dadurch ſei die Erde in der Mitte feſt ſtehn geblieben, das Leichtere habe die obere Region eingenommen und die Sonne hervorgebracht[44]). Die Sonne und den Mond und überhaupt die Geſtirne ſah er als bimmſteinartige Körper an und auf die erſtern wenigſtens ſtützen ſich nach ſeiner Vorſtellung die Stralen des Aethers[45]), woraus man ſchließen kann, daß er den die Welt umſchließenden Kreis für Aether hielt[46]). Nach einer ſeltſam klingenden, aber eben deshalb glaubwürdigen Nachricht, hielt er die Geſtirne für Werkzeuge des Ausathmens der Welt[47]), wahrſcheinlich weil er auch die Welt nach dem Bilde des thieriſchen Lebens betrachtete. Aus allen dieſen Angaben iſt man wohl berechtigt anzunehmen, Diogenes habe ſich die Welt als ein Ganzes gedacht und daher auch nur eine Welt angenommen. Dies beſtätigt auch Simplikios[48]) und wenn er demohngeachtet

---

[42] Aristot. de respir. c. 3. [43] Plut. de pl. ph. V, 23.

---

44) Plut. ap. Euseb. praep. ev. I, 8. Diog. L. a. a. O. 45) Plut. de pl. phil. II, 13 Stob. ecl. phys. I. p. 528: 552. Theodoret. graec. aff. cur. IV. pag. 530. 46) Dieſer Vermuthung widerſpricht nicht, ſondern es beſtätigt ſie, daß er das περιέχον für warm anſah ſ. Diog. L. a. a. O.; er ſcheint mit dem Anaxagoras den Aether für feuriger Natur gehalten zu haben. 47) διαπνοάς b. Plut. a. a O.; anders kann man dies Wort hier wohl nicht nehmen; Theodoret a. a. O., welcher die plac. phil. ausſchrieb, hat hier etwas anderes, wahrſcheinlich weil er jenes nicht für glaublich hielt. 48) ad

geachtet von unendlichen Welten ſprach, wie einige wollen[49]), ſo hat man den doppelten Ausweg, daß man entweder annimmt, er habe das Wort „Welt“ in verſchiedenem, bald im eigentlichen, bald nur in einem niedern Sinne genommen, um damit in der letzten Bedeutung auch die Geſtirne zu bezeichnen[50]); oder daß man dafür hält, nur von einem Nacheinanderſein mehrerer und unendlicher Welten ſei von ihm geredet worden. Dies letztere giebt auch allerdings Simplikios[51]) als ſeine Meinung und um ſo mehr möchte es ſich empfehlen, jemehr es in ſeiner Anſicht lag, die Welt als ein vernünftiges Thier zu betrachten, welches eben ſo, wie alle Thiere, dem Wechſel des Lebens und des Todes unterworfen ſei.

Auf der einen Seite unſerer Unterſuchung wären wir an die Endpunkte gelangt, indem wir nemlich diejenigen Joniſchen Philoſophen, welche einfache, ſinnlich wahrnehmbare Urweſen annehmen, betrachtet haben, mit Ausnahme des Herakleitos, der doch ſeiner Betrachtungsart nach von dieſen Joniern ſich un-

---

Ar. phys. fol. 257. b. 49) Diog. L. a. a. O. Plut. ap. Euseb. a. a. O. 50) Ueber den Begriff einer Welt, die aus vielen Welten beſteht ſ. Simpl. de coelo fol. 63. a. Böckh's Philolaos des Pythagoreers Lehren. S. 130. 51) a. a. O. Darauf zielt auch die allmälige Austrocknung der Erde Alex. Aphrod. ad Ar. meteorol. fol. 91. a. nach Theophraſtos.

terſcheidet. Auch gehört Diogenes der Zeit nach zu den letzten Joniern, an welche ſich das Zeitalter der Sophiſten anſchließt. Es ſcheint daher nicht unpaſſend, an dieſem Scheidepunkte einige Blicke auf das Vorherbetrachtete zurückzuwerfen. So ſchwierig es auch iſt bei dem Schwankenden und Fragmentariſchen, in welchem uns das Meiſte von dieſen Philoſophen überliefert wurde, ſich beſtimmte Rechenſchaft über ihre Lehren zu geben, ſo daß nicht ſelten, wenn entſchieden werden ſoll, die beſondere Vorliebe für eine Meinung den ſchwankenden Gründen das Uebergewicht geben muß; ſo ſcheint doch im Allgemeinen der Charakter ihrer Lehre mit Beſtimmtheit erkannt werden zu können und dies zwar vorzüglich aus dem geſchichtlichen Zuſammenhange, welcher zwiſchen ihnen angenommen werden muß und der ſich ſowohl aus Ueberlieferungen, als aus einzelnen durchlaufenden Gedanken zur Erkenntniß bringen läßt. Die Anſicht des Diogenes von Apollonia zeigt ſich uns deutlich in den geretteten Bruchſtücken ſeiner Schrift und von dieſer Klarheit leiht er auch den ihm verwandten Philoſophen, dem Anaximenes und Thales, einen Theil, welcher hinreichend iſt, um den Muthmaßungen über ihre Lehren eine beſtimmte und ſichere Richtung zu geben. Wenn wir ſodann von der dadurch gewonnenen allgemeinen Anſicht übergehn zu den beſondern Lehren dieſer Philoſphen, ſo haben wir wenigſtens einen Anknüpfungspunkt für unſere Muthmaßungen gewonnen, die zwar nicht immer überzeugende Kraft gewinnen werden, die aber deswegen nicht ganz müßig ſind; denn ſie müſſen uns wenigſtens eine Möglichkeit zeigen, wie ſie als Folgerungen mit dem erſten Grundſatze zuſammenhängen konnten und räumen dadurch ſolche Schwierigkeiten aus dem Wege, welche aus den Folgerungen gegen die Richtigkeit der erklärten Grundſätze gezogen werden könnten. Daher mag dieſes als dasjenige aufgeſtellt werden, was mit Wahrſcheinlichkeit den Gang der Joniſchen Philoſophie, ſo weit wir ſie bisher betrachtet haben, bezeichnet. Im Thales erſcheint uns die erſte rohe Vorſtellung von einem Grunde aller Dinge in der Welt, welcher ihr Weſen ausmacht und aus deſſen Verwandlung alles entſtanden iſt. Da ihm nun das ganze Weſen der Welt als eine lebendige Kraft erſchien; ſo glaubte er, daß der Anfang derſelben auch dem Anfange der lebendigen Weſen gleichen müſſe. So entſtand ihm das Bild eines Keimes der Welt, eines Saamens, aus welchem das Leben der Welt hervorwachſe und als Bild dieſes Saamens erſchien ihm das Waſſer. Er faßte alſo das Leben der Welt auf der niedrigſten Stufe auf, als ein bewußtloſes Entſtehen aus dem Saamen und es darf als eine Ausbildung und Verfeinerung dieſer Art der philoſophiſchen Lehre angeſehen werden, daß Anaximenes den Grund und das Weſen der Welt unter dem Bilde der regſamern, feinern Luft, nicht mehr als etwas bewußtlos ſich Entwikkelndes erblickte, ſondern nach Analogie der menſchlichen Seele auffaßte und mit dieſer das urſprünglich Seiende verglich. Den höchſten Grad der Ausbildung aber, welchen dieſe Richtung der Philoſophie erreichen konnte, erreichte ſie durch den Diogenes, indem dieſer dasjenige dem Urweſen beilegte, welches das Höchſte den lebendigen Dingen iſt, den Gedanken einer Ordnung, einer Harmonie des Handelns, die Entwerfung der Ideen, nach welchen gebildet werden ſoll. Da alſo in ihm dieſe Form der Philoſophie zum höchſten Gipfel gelangt war, ſo kann es nicht befremden, daß ſie mit ihm endete.

IV.

Heraklitos, einer der berühmteſten Philoſophen des Griechiſchen Alterthums, blühte um die 69ſte Olympiade und ſtammte von Epheſos[1]). Der Name ſeines Vaters wird auf verſchiedene Weiſe angegeben; er muß aber aus einem angeſehenen Geſchlechte geſtammt haben, wenn wir nicht annehmen wollen, daß der Ruf ſeiner Weisheit ihm das Anſehn gegeben habe, welches er bei ſeinen Mitbürgern genoß. Denn hiervon finden wir viele Beweiſe: er wird ein Freund des Hermodoros genannt, welchen die Epheſier vertrieben hatten, um nicht einen unter ihnen hervorragenden Mann in ihren Mauern zu haben; ihm ſoll ſogar die Herrſchaft über die Epheſier angetragen worden ſein, welche er aber ſeinem Bruder überlaſſen habe; auch ſollen ihm die Epheſier das Geſchäft, ihrem Staate Geſetze zu geben, angeboten haben; er aber verachtete es, weil die Stadt ſchon von böſer Verwaltung beherrſcht werde. Von derſelben Geſinnung, welche ſich hierin ausſpricht, ſcheint ſein Tadel der Geſetze zu zeugen[2]) und nicht weniger deutet darauf das Beiwort, welches ihm der Sillograph Timon beilegte, ihn einen Schmäher des Pöbels nennend[3]). Es ſcheint, daß der Zuſtand ſeines Vaterlandes, ſchwankend zwiſchen ausgearteter Demokratie und Tyrannie, gedrückt durch Perſiſche Herrſchaft, ſeine ariſtokratiſche Geſinnung um ſo tiefer verletzte, je mehr er von Natur ſchon düſtern Betrachtungen nachhing und nicht mit Unrecht ſcheinen ihn die Alten als einen in ſich ver-

---

[1] Diog. L. IX, 1.

---

2) Clem. Alex. Strom. V, 9. p. 682. 3) Diog. L. IX. 6.

ſchloſſenen Menſchenfeind zu ſchildern, welcher von Natur zur Melancholie geneigt war; dieſes bezeugen manche Ausſprüche deſſelben und ſelbſt mehrere Bruchſtücke ſeiner Schrift.

Von Einigen wird Xenophanes, von Andern Hippaſos von Metapont, der ein Pythagoreer heißt, als ſein Lehrer genannt, beide mit geringer Wahrſcheinlichkeit. Er war jedoch nicht unbekannt mit den Lehren früherer Philoſophen, denn er erwähnt den Pythagoras und Xenophanes, beiden Vielwiſſerei, aber nicht Weisheit und Erkenntniß der Dinge zuſchreibend[4]. Doch mochte dieſe Kenntniß nicht weit gehen und wohl nur auf Hörenſagen beruhen, denn von dem Pythagoras wenigſtens, da dieſer keine Schriften bekannt gemacht hatte, konnte er nur durch Gerüchte wiſſen. Nicht weniger als jene Philoſophen tadelte er die Dichter, den Homer, Heſiodos, Archilochos und den Geſchichtſchreiber Hekatäos[5] oft mit bitterer Galle. Auch den Thales kannte er[6] und den Bias, den er für wichtiger hielt als die Andern[7]. Seine Verachtung aller derer, deren

---

[4] Diog. L. VIII, 6; IX, 1. [5] ibid. [6] Diog. L. I, 23. [7] Der Ausdruck πλείων λόγος Diog. L. I, 88. iſt zweideutig. Zu rathen wäre hier ein Zuſammenhang mit dem, daß Bias beſonders angeführt wird unter denen, welche die Bewegung lehrten Sext. Emp. pyrrh. hyp. III, 65; X, 45.

Meinungen er vernommen hatte, ſpricht ſich in einem Bruchſtücke ſeines Werkes aus, welches ſagt: „So vieler Worte ich gehört habe, keiner gelangt ſoweit, daß er erkennt, denn entweder iſt er ein Gott oder ein Thier, weil die Weisheit entfernt iſt von Allen[8]).“ Dieſer Tadel, wenn wir ihn nach dem dunkeln Bruchſtücke richtig faſſen, zeigt uns eine doppelte Quelle ſeines Urſprungs; in keinem von den genannten Männern fand er das philoſophiſche Wiſſen, welches er ſuchte und auf eine doppelte Weiſe wichen ſie von der Erkenntniß der Wahrheit ab. Denn auf der einen Seite gaben ſie allein den Sinnen Glauben oder lernten von Anderen Geſchehenes, welches nur zur Vielwiſſerei und zum Schein-Wiſſen führt, aber nicht zur Weisheit[9]) und ſolche die ohne Verſtand ſehen und hören, verglich er ſonſt mit Tauben oder mit Abweſenden oder mit Hunden, welche die Unbekannten anbellen[10]), nach unſerm Fragmente aber mit Thieren. Auf der andern Seite aber fand er,

---

Aber auch der Rath, welchen er den Joniern gab, Herodot I, 170 machte ihn einer ſolchen Auszeichnung würdig. 8) Stob. serm. 3. p. 99. ed. Schow. Die Emendation Schow's ὥςε γινώσκειν θεὸν, ὅτι σοφόν ἐςι πάντων κεχωρισμένον macht die Stelle zu leicht; der Gegenſatz zwiſchen θεός und θηρίον iſt ganz herakliτiſch. 9) Clem. Strom. II, 2. p. 432. 10) Plut. an seni sit ger. resp. tom. IV, p. 161. Clem.

entgegengeſetzt dieſer ſklaviſchen Abhängigkeit von den Sinnen und dem Geſchehenden, eine gänzliche Ungebundenheit, ein Verwerfen der ſinnlichen Erkenntniß und der Geſchichte, dagegen ein Sprechen von göttlichen Dingen nach eigener, willkürlicher Meinung, gleichſam als wenn der Sprechende ſelbſt zu den Göttern gehörte und von ſich das Wiſſen hätte, unbedürftig der Belehrung durch Verſtand und Sinn. Aus ſolchem Geſichtspunkte mochte er die ungebunden herumſchweifende Einbildungskraft der Dichter betrachten, beſonders wenn ſie ſich vermaß, die Entſtehung der Welt nach ihren luftigen Bildern erklären zu wollen. Daher tadelte er die Dichter überhaupt [11]); daher konnte er auch heftigen Widerwillen gegen ſolche Stellen der Homeriſchen Geſänge äußern, die in ihren Bildern mit ſeinen philoſophiſchen Anſichten nicht übereinſtimmten [12]). Auf dieſe Weiſe ſpricht ſich auch in andern Bruchſtücken ſeines Werkes der Tadel ungegründeter und willkürlicher Meinung aus, welche ganz entfernt iſt von der allgemeinen, unſer Denken belebenden Wahrheit. Demjenigen, welcher thörigter Weiſe in der Meinung lebt,

---

Alex. Strom. V, 14, p. 718. Theodoret. opp. vol. IV. p. 476. edit. Paris. 1642. 11) Clem. Alex. Strom. V, 9. p. 682. 12) Arist. ethic. Eudem. VII, 1; Plut. de Isi. et Or. c. 48. tom. II. p. 517. Diog. L. IX, 1.

befielt er, ſich zu verhüllen[13]), damit anzudeuten, daß er allein ſeinem Gutdünken folge, ſich aber von der ihm umgebenden Welt abſondere, mit welcher er durch Verſtand und Sinn zuſammenhängen ſolle. Daß er dieſe Meinung vorzüglich bei den Dichtern fand, darauf ſcheint das Beiwort zu deuten in einer andern Stelle, nach welcher er die Meinung eine heilige Krankheit nannte[14]). Es würde ſich vorausſetzen laſſen, daß dieſer Verachtung Anderer, welche vor ihm über den Urſprung der Dinge und über das Weſen der Welt nachgeforſcht hatten, eine nicht geringere Zuverſicht zu ſeinen eigenen Grundſätzen zur Seite geſtanden habe, wenn wir nicht auch hierüber ſichere Ueberlieferungen aus dem Alterthum hätten. Ariſtoteles[15]) führt die Feſtigkeit ſeiner Meinung als Beiſpiel an, daß die Ueberzeugung von Meinungen der Feſtigkeit des Wiſſens gleich kommen könne. Wenn man hierzu nimmt, daß Heraklit nicht nur die Meinungen der Philoſophen und die Mythen der Dichter, ſondern auch die unwiſſenſchaftlichen und undichteriſchen Vorſtellungen des Volkes als entblößt von aller Wahrheit anſah, ſo kann man ſich leicht erklären, wie er in den Ruf eines Uebermüthigen und eines Verächters aller Menſchen gekommen ſei. Jene Verachtung aber der ſinnlichen Vorſtellungen eines unwiſſenſchaftlichen Denkens drückte er in dieſen Worten aus: „Schlechte Zeugen ſind Augen und Ohren mit ungebildeten Seelen begabter Menſchen[16])“ und da er ſo alles gebildete und ungebildete Denken vor ſeiner Zeit verwarf, ſo iſt nicht ganz ungegründet von ihm geſagt worden, daß er behauptend alles zu wiſſen, alle Andere zu Unwiſſenden mache[17]), wenn man nemlich von der einen Seite die Worte, daß er alles zu wiſſen behauptet habe, nicht zu ſtreng nimmt und nicht auf alles Einzelne, ſondern nur auf das Allgemeine bezieht, von der andern aber annimmt, daß er ſich nur das Verdienſt damit zuſchreiben wollte, daß er zuerſt von allen das, was jedem Menſchen unklar vorſchweben

---

[13]) Philostr. ep. 18. [14]) Diog. L. IX, 7. [15]) Eth. ad Nicom. VII, 5; eth. magn. II, 6.

---

16) Sext. Empir. adv. Math. VII, 126, wo ich ἀνθρώπων für ἀνθρώποισιν leſen möchte, da dies auch Stob. serm. IV, p. 119 hat, ſonſt müßte man beim Sextos ἔχουσιν leſen, denn der Sinn, welchen Sextos dieſer Stelle giebt, verlangt eine Aenderung; nach der jetzigen Lesart müßte man etwa überſetzen: Schlechte Zeugen ſind den Menſchen Augen und Ohren mit ungebildeten Seelen Begabter, mit ganz veränderterm Sinne, denn dies würde nur bedeuten, man müſſe den Wahrnehmungen Ungebildeter nicht trauen. 17) Procl. in Tim. p. 106.

möchte, auf eine deutliche und wiſſenſchaftliche Weiſe ausgeſprochen habe.

Das, was die Lehre des Heraklit war, ſprach er in einer Schrift aus, welcher die Alten gewöhnlich die Ueberſchrift: Ueber die Natur, geben[18]. Daß er mehrere, als dieſe eine Schrift geſchrieben habe, iſt ſehr unwahrſcheinlich, obgleich von einigen noch andere Schriften angeführt werden, denn gewöhnlich wird nur van einer Schrift des Heraklitos geſprochen, ohne ſie weiter zu bezeichnen[19] und die andern angeblichen Schriften des Heraklit ſcheinen durch Misverſtändniß oder durch Betrug entſtanden zu ſein. Außer der angegebenen Ueberſchrift führte aber dies Buch bei den Alten auch noch andere, wie uns Diogenes Laertios[20] berichtet, denn wenn auch die beiden von den dort angegebenen Ueberſchriften, welche ſich auf den ethiſchen Inhalt des Buchs beziehen, aus Misverſtändniß entſtanden ſein ſollten, ſo ſcheint doch der Titel „die Muſen“ für das Werk eines alten Phyſikers und beſonders des Heraklit nicht unpaſſend[21]. Jene Ueberſchrift „über die

---

[18] Clem. Alex. Strom. V, 8. pag. 676. [19] id. Strom. I, 21. p. 396; Diog. L. IX, 5, 6 und 11; II, 22. [20] IX, 12. [21] Schleiermacher in ſeiner Abhandlung über Heraklit im Muſeum der Alterthumswiſſenſchaft 1 Bd. 3 Stck. erklärt dieſe Ueberſchrift als ein Misverſtändniß aus Plat. Sophist.

Natur" ſcheint blos aus den Inhalt geſchöpft zu ſein und es wäre wohl möglich, daß Heraklit ſeinem einzigen Werke keine andere Ueberſchrift als die ſeines Namens gegeben hätte.

Mit Recht wird die Eintheilung dieſes Werkes in drei Theile, einen Theil über das All, einen politiſchen und einem theologiſchen[22]), als nicht vom Heraklit herrührend angeſehn werden müſſen, vielmehr als eine ſolche, die nicht einmal in den weniger ſondernden Vortrag des alten Philoſophen nach beſondern Abſchnitten übergetragen werden, ſondern nur aus der zertheilenden Weiſe ſpäterer Ausleger hervorgehen konnte. Wichtiger jedoch als dieſe Fragen über Aufſchrift und Abſchnitte des Buches iſt die über ſeinen Inhalt im Allgemeinen. Auch hierüber ſind verſchiedene Anſichten bei den Alten geweſen. Um mit der auffallendſten anzufangen, behauptete ein Ausleger ſeiner Schrift, Diodotos, ſie handle gar nicht von der Natur, ſondern von dem Staat und das, was von der Natur in ihm vorkomme, ſei nur beiſpielsweiſe in ihm vorhanden[23]). Da dies allen

---

p. 242; auch beim Clem. Alex. Strom. V, 9. p. 682. wird Heraklit mit dem Namen [illegible] bezeichnet, denn das folgende Fragment iſt unſtreitig von ihm. Vergl. Clem. Alex. Strom. IV, 7. p. 586. 22) Diog. L. IX, 5. 23) ib. §. 15.

andern Meinungen der Alten widerſpricht, ſo kann man ſich hierbei in der That nicht anders retten, als durch die Annahme, daß dieſe Behauptung nur aus einer verkehrten, allegoriſirenden Auslegungsart hervorgegangen ſei, wiewohl dieſe bei einem Grammatiker, als welcher Diodotos bezeichnet wird, auffallend iſt. Und auch bei dieſer Muthmaßung müſſen wir annehmen, daß manches in dem Buche des Heraklit gefunden worden ſei, an welchem die Auslegungsart des Diodotos ſich anſchließen konnte; denn auch ſonſt war, wie Sextos der Empiriker berichtet[24]), die Frage aufgeworfen worden, ob nicht Heraklit auch ein ethiſcher Philoſoph geweſen ſei, und wenn man hierzu noch rechnet, daß keineswegs beide Theile, der ethiſche und der phyſiſche, als von einander geſondert beim Heraklit vorkommen konnten, denn ihm war noch alles die Eine Wiſſenſchaft, ſondern daß vielmehr, beide Theile in einander überfließend, die Rede bald nach der einen, bald nach der andern Seite hinüberſpielte; ſo kann man ſich allenfalls jenen Misverſtand oder jene Verdrehung der Heraklitiſchen Anſicht denken. Wenn wir uns nun die Frage, ob Heraklit auch zu den Ethikern zu rechnen ſei, damit beantworten, daß allerdings auch ethiſche Gedanken

---

24) adv. Math. VII, 5—7.

in ſeinem Werke vorgekommen, jedoch nicht zur beſondern Wiſſenſchaft geſondert, denn ohne allen Grund konnte wohl jene Frage nicht aufgeworfen werden und auch einige Bruchſtücke ſtimmen für die angegebene Antwort; ſo müſſen wir ſein Werk als ein Zuſammen- und Ineinander-Sein des Ethiſchen und Phyſiſchen betrachten. Dennoch darf man ſich nicht vorſtellen, daß das Ethiſche in irgend einem billigen Verhältniſſe zu dem Phyſiſchen bei Heraklit geſtanden habe; dieſes war gewiß vorherrſchend und jenes von geringerm Maaße, denn ſonſt würde es wohl nicht nur ſo von Einigen bemerkt worden ſein, vielmehr muß man ſich dieſe Einige als ſolche denken, welche in den frühern Zeiten Griechiſcher Philoſophie Spuren von der Entwicklung der Ethik als Wiſſenſchaft aufſuchten und nicht bei dem Sokrates ſtehn bleiben wollten, welcher gemeinhin für den Begründer der Ethik galt. Vorzüglich aber hatten die Stoiker Veranlaſſung dazu, bei ſolchen hiſtoriſchen Jagden auf den Heraklit ihr Augenmerk zu richten, da die Verwandtſchaft ihrer Phyſik mit der Heralitiſchen ihnen eine Aufforderung ſein mußte, auch die Verwandtſchaft ihrer Ethik mit jener Vorſtellungsart aufzuſpüren und dieſe Aufforderung um ſo dringender wurde, je mehr in der ſpätern ſtoiſchen Schule das Ethiſche hervortrat.

Wir ſehen ſchon aus dieſen verſchiedenen Meinungen über das Werk des Heraklit, daß es die Aufmerkſamkeit der Alten ſehr beſchäftigte; dies aber bezeugen noch mehr die vielen Ausleger desſelben, welche uns Diogenes Laertios nennt[25]. Der Grund, weswegen die Stoiker vorzüglich ſich mit der Auslegung dieſer Schrift beſchäftigten, iſt ſchon oben angegeben; aber dieſelbe Verwandtſchaft der Lehren, welche ſie zu dieſem Geſchäfte trieb, konnte demſelben auch leicht nachtheilig werden, denn dadurch lag ihnen die Verſuchung nahe, nach der Weiſe des alten Philoſophen Gedachtes in ihre neue Philoſophie hinüber zu deuteln. Da ſie nicht aus reingeſchichtlichem Sinne zu der Auslegung kamen, ſo läßt es ſich nicht wohl anders denken, als daß ſie der Verſuchung manchmal mögen unterlegen haben. Diogenes Laertios berichtet uns auch,[26], daß ein gewiſſer Skythinos unternommen habe, Heraklitos Rede in Verſe zu bringen. Daher mögen die Hexameter ſtammen, welche wir zuweilen als Heraklitiſche Rede angeführt finden, daher ſtammt auch vielleicht die Angabe des Suidas[27], daß er vieles poetiſch geſchrieben habe, wenn ſie nicht etwa blos aus einer zu wörtlichen Erklärung jener Stelle des Platon, in welcher er den

---

[25] IX, 15. [26] IX, 16. [27] s. voc. Ἡράκλειτος.

Heraklit die Joniſchen Muſen nennt, ihren Urſprung verdankt.[28]).

Die Menge der Erklärer rührte wohl ohnſtreitig zum größeſten Theile von der Berühmtheit des Werkes her, nicht ohne Einfluß darauf war aber wahrſcheinlich auch die Dunkelheit, welche die Alten in ihm fanden und die ſo bekannt war, daß ſie dem Heraklit ſelbſt den Namen des Dunkeln zuzog. Woher ſeine Dunkelheit ſtammte und von welcher Art ſie war, dies wird bei den Alten auf verſchiedene Weiſe angegeben. Mit dem Hochmuthe ſeines Charakters und ſeiner Verachtung der Menſchen, von welcher man vieles fabelte, wollte man ſie in Verbindung bringen, indem einige behaupteten, er habe mit Fleiß etwas undeutlich geſchrieben, damit nur die Tüchtigen ſich ihm naheten und es nicht verächtlich würde wegen ſeiner Verſtändlichkeit[29]). Dieſe Erzehlung leiht ihm ſolche Geſinnungen, wie ſie etwa ein ſophiſtiſirender Philoſoph hegen möchte in einem Zeitalter, in welchem von vielen philoſophiſchen Meinungen geſättigt jeder leicht darüber hinſchwatzt und mit großen Worten ſich ſchmückt, die Meiſten aber leer ſind vom Ernſte der Forſchung. Einem ſolchen

---

28) ſ. Sophist. p. 242. das letztere nimmt Schleiermacher an, den ich nicht immer anführe, wo ich ihn benutzt habe. ſ. Vorr. 29) Diog. L. IX, 6.

Zeit-

Zeitalter müſſen wir alſo auch die Erfindung derſelben zuſchreiben, denn leicht genug begreift man, daß Heraklit die beſchriebene Geſinnung nicht hegen konnte zu ſeiner Zeit, in welcher die philoſophiſche Forſchung noch kaum begonnen hatte, nur durch die Tiefe ihres Geiſtes die Menſchen zu ihr getrieben wurden und es alſo nicht zu beſorgen war, daß Unberufene ſich philoſophiſchen Schriften nahen würden. Eine abſichtliche Dunkelheit, die ihm auch ſonſt zugeſchrieben wird 30), ſcheint auch deswegen in der Zeit des Heraklitos gar nicht denkbar zu ſein, weil in ihr alle philoſophiſche Schriften ungeſucht dunkel ſein mußten. Ein anderer Grund ſeiner Dunkelheit, welcher uns angegeben wird, paßt weit mehr zu ſeiner Zeit und zu den Umſtänden, unter welchen er ſchrieb. Ariſtoteles nemlich 31) tadelt ſeine Schreibart, weil es ſchwer ſei die Glieder ſeiner Rede abzutheilen und man oft nicht wiſſe, ob man ein Wort zum Vorhergehenden oder zum Folgenden ziehen müſſe und eben ſo urtheilt Demetrios 32), daß Heraklit größtentheils dunkel werde durch den Mangel an Verbindung (λύσις), ſo daß man nicht wiſſe, wo jeder Satz an-

---

30) Plot. Ennead. IV, 8, 1; Cicer. de N. D. III, 14; de divin. II, 64. 31) Rhet. III, 5. 32) de elocut. §. 192. pag. 78. edit. Schneider.

fange und endige. Außerdem daß dieſen Grund zwei Männer angeben, welche aus eigener Anſicht urtheilen, muß für ihn auch die Natur der erſten Verſuche, in proſaiſcher Schreibart von philoſophiſchen Dingen zu ſchreiben, ſprechen. Zur Zeit des Herakleitos konnte die Griechiſche Proſa in der Beſtimmtheit ihrer Verbindung noch nicht ſo ausgebildet ſein, daß dieſer Mangel nicht, in philoſophiſchen Schriften vorzüglich, den ſpätern Zeiten ſehr bemerkbar hätte ſein müſſen. Demohngeachtet kann man wohl dieſen Grund, in wiefern er allein in der Beſchaffenheit der alten Proſa liegt, nicht für den einzigen anſehn, aus welchem die berüchtigte Dunkelheit des Mannes hervorgegangen wäre; denn ſeine Zeitgenoſſen und der Zeit nach frühere Philoſophen mußten ein gleiches Schickſal erfahren, ohne daß wir doch ſo häufige Klagen über ihre Dunkelheit hörten. Der Wahrſcheinlichkeit gemäß möchte alſo wohl eine ſolche Annahme ſein, welche die Dunkelheit ſeiner Schreibart zum Theil aus jenem allgemeinen Grunde, der Rohheit der ältern Proſa, zum Theil aus ſeinem beſondern Charakter ableitet. Wenn ſeine Dunkelheit blos grammatiſch geweſen wäre, wie möchte denn wohl Sokrates jenen bekannten Ausſpruch über ſeine Schrift gethan haben: was ich verſtand, iſt trefflich; ich glaube auch, was ich nicht verſtand; nur bedarf es eines Deliſchen Schwimmers[33]). Wie möchte auch wohl Timon, der Sillograph, der doch ſonſt mit frühern philoſophiſchen Schriften nicht unbekannt ſich zeigt, ihn den räthſelhaften nennen (αἰνικτής)[34]? Dieſer Ausdruck vielmehr ſcheint mir auf die beſondere und eigenthümliche Weiſe ſeines Vortrags zu deuten, welche wir noch in den Bruchſtücken ſeines Werkes zu erkennen vermögen, auf die Liebe nemlich zu bildlichen, paraboliſchen Ausdrücken, welche ſich ungeſucht darbieten mußten zu ſeiner Zeit, welche näher der dichteriſchen, als einer ausgebildeten philoſophiſchen Sprache liegt[35]). Daß er den bildlichen Ausdruck geliebt habe, dies ſcheint er ſelbſt in einem Bruchſtücke ſeines Werkes anzudeuten, in welchem er von dem delphiſchen Gotte ſpricht, welcher nicht ſage, noch verberge, ſondern andeute[36]). Auch konnte er wohl nicht mit Unrecht ſeine Rede mit Orakelſprüchen vergleichen, denn in der ſprichwörtlichen Kürze iſt ſie ihnen ähnlich, weswegen auch von keinem alten Philoſophen ſo oft Sätze ſprichwörtlich angeführt werden, als von ihm. In einem andern Bruchſtücke ſagt er, die Sibylle, mit begeiſtertem Munde Nicht-lachendes, Un-

---

33) Diog. L. II, 22. 34) ib. IX, 6. 35) ſo Ζηνὸς ὄνομα, ὁδὸς ἄνω κάτω, ποταμῷ οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι und viele andere. 36) Plut. de pyth. orac. c. 21. p. 657.

geſchmücktes und Ungeſalbtes ausſprechend, reiche mit ihrer Stimme durch lange Zeit des Gottes wegen[37]), wodurch er ſeine Geringſchätzung einer geglätteten Sprache auszudrücken ſcheint. Eine Beziehung ſeiner dunkeln Schreibart auf ſeinen Charakter gab auch Theophraſtos an[38]); aus düſterer Gemüthsart habe er einiges nur halbvollendet, anderes aber an andern Orten anders geſchrieben. Bei dieſem Urtheil aber darf man wohl auf der einen Seite die Unvollendetheit nur auf den Ausdruck und den Zuſammenhang der Rede beziehen, auf der andern aber die Widerſprüche nur als ſcheinbare, aus der Unvollkommenheit ſeiner Sprache hervorgehende betrachten; ſo daß alſo ſein düſterer Charakter nur daran Schuld geweſen ſein müßte, daß er es verſchmähete, große Sorgfalt auf die äußere Geſtalt ſeiner Schrift zu wenden.

Von den philoſophiſchen Lehren des Heraklitos iſt uns ebenfalls manches von den Alten aufgezeichnet worden, zuerſt von Platon und Ariſtoteles, dann auch von den Spätern; ob aber bei dieſen letzteren immer genugſame Einſicht in das Weſen ſeiner Betrachtungsart ſtattgefunden habe, iſt, ſo wie bei andern frühern Philoſophen, ſo auch beim Heraklitos

---

37) ib. c. 6. p. 627. 38) beim Diog. L. IX, 6.

zu bezweifeln, da zu ihrer Zeit der wahre Sinn für ein wiſſenſchaftliches Ganze untergegangen war; wir müſſen uns daher ſchon für glücklich ſchätzen, wenn ſie uns den Nachhall älterer Commentatoren erkennen laſſen. Denn auch die Anführungen aus den Schriften des Heraklit, welche doch Plutarchos, Sextos der Empiriker und Klemens von Alexandrien noch vor ſich hatten, ſind nicht hinlänglich, überall zu kurz, um mit Gewißheit daraus auf die Echtheit der vorgetragenen Lehre ſchließen zu laſſen; doch müſſen wir ſie, wo ſie uns gegeben werden, mit Dank aufnehmen, da ſie uns, wenn ein bildlicher Ausdruck hier erlaubt iſt, mit Farbe und Ton der alterthümlichen Weisheit vertraut machen.

Es war ein Gedanke, tief aus dem Weſen der menſchlichen und aller endlichen Erſcheinung gegriffen, welcher die Geſtaltung der ganzen Heraklitiſchen Denkreihe bildete, der Gedanke, daß alles in der Welt in einem ewigen, ſtetigen Werden begriffen ſei. Dieſen drückte er nach ſeiner bildlichen Weiſe ſo aus: „Nicht vermag man zweimal in denſelben Fluß zu ſteigen, denn andere Wäſſer ſtrömen hinzu; er zerſtreut und ſammelt ſich wieder, tritt zuſammen und läßt ab, geht hinzu und davon[39]). Da, wo Hera-

---

39) Plut. quaest. natur. 2. pag. 685; de EI apud

klit dieſe Ausdrücke gebrauchte, ſah er gewiß nur auf die äußere Natur und bezeichnete deren ſtetiges Werden, ohne hierin auch die Natur des betrachtenden Menſchen zu verflechten; denn die Verſchiedenheit des Hineinſteigenden in den Fluß der Dinge wird durch das Bild nicht zugleich mitbezeichnet, als inſofern man etwa von der Verwandlung der Außenwelt auch die Verwandlung des innern Bewußtſeins ableiten kann. Beſtimmter aber und ausdrücklich deutete er auch dieſe an, indem er das Bild vom Fluſſe leicht verändernd ſagte: „In dieſelben Flüſſe ſteigen wir hinein und ſteigen auch nicht hinein, ſind wir und ſind auch nicht[40]).“ Denn daß hier auf den Wechſel im Zuſtande des Wahrnehmenden hingezeigt werde, ſcheint das Aufheben des Hineinſteigens und des Seins darzuthun und wenn wir bedenken, daß jenes vorher angeführte Bild die Lehre des Heraklitos vom ſtetigen Wechſel aller Dinge nur halb ausdrückte, ſo muß man wohl vorausſetzen, daß ihm ein anderes zur Seite geſtanden habe, um auch die andere Hälfte zu zeigen.

Platon da, wo er mehrmals den Heraklit und deſſen Lehre von der Bewegung und dem Wandel aller Dinge erwähnt[41]), führt dieſe Lehre auf die

---

Delph. c. 18. p. 605. 40) Heracl. alleg. Hom. p. 443. 41) im

Meinung zurück, daß nur in der Wahrnehmung ein Wiſſen ſei; aber hierbei ſieht er gewiß mehr auf die Verdrehungen der Schüler, deren Weiſe er in demſelben Geſpräch beſchreibt[42]), als auf den wahren Sinn des Lehrers. Ueberhaupt faßt er daſelbſt ſo vieles zuſammen, daß deutlich zu ſehn iſt, wie er nur die erſten Keime einer ſophiſtiſchen Verirrung aufſuchen will, dabei aber das Verſchiedenartige nicht verkennt, welches er in Beziehung auf den Heraklit auch an andern Orten genugſam ausgeführt hat. Auf ähnliche Weiſe ſpricht Ariſtoteles von dieſer Lehre, zeigt aber beſtimmter auf den Heraklit als den Urheber derſelben hin, indem er ſagt, die Rede des Heraklit, welche lehrt, alles ſei und ſei auch nicht, ſcheine alles wahr zu machen[43]); wobei man vermuthen möchte, daß er auf den Theätet des Platon, wo ähnliche Folgerungen gezogen werden, zurückgeblickt habe. Wie wenig aber eine ſolche Folgerung in dem Geiſte des Heraklit iſt, dies zeigt ſich alsbald, wenn man nur jene Lehre von dem ewigen Fluſſe der Dinge nicht für ſich und vereinzelt, ſondern im Zuſammenhange mit andern Lehren des Philoſophen betrachtet, wie denn auch ſogleich die dialektiſche

---

Theätet p. 152. 160. [42]) pag. 179. [43]) metaph. III, 7. vergl. top. VIII, 3; phys. I, 2.

Wendung des Satzes ſich als eine ſolche ankündigt, welche dem Phyſiker fern liegen mußte.

Denn wenn wir nur einen Schritt weiter thun in das philoſophiſche Gebäude, ſo finden wir uns ſogleich auf dem Boden der Phyſik und ein von dem angeführten ganz verſchiedener Grundſatz tritt uns entgegen. Dies iſt die Lehre, welche bei den Alten eben ſo häufig, als die früher erwähnte, angeführt wird, die Lehre, daß alle Dinge eine Verwandlung des Feuers ſind[44]. Auf etwas andere Weiſe drükken dieſe Lehre viele Alte auch ſo aus, dem Heraklit ſei das Feuer das Urweſen (ἀρχή) und ſie ſchließen dadurch ſeine Vorſtellungsart von dem Feuer an die Weiſe an, wie Thales, Anaximenes und Diogenes von Apollonia das Waſſer und die Luft betrachteten[45]. Daß nun das Wort ἀρχή bei ihm vorgekommen ſei, wird wohl mit Recht bezweifelt, da es in den Bruchſtücken ſeines Werkes nicht gefunden wird; allein auch eine verſchiedene Bedeutung mußte ihm das Feuer haben von der, welche jene Philoſophen ihrem Urweſen beilegten; denn ſie hatten den ewigen Fluß der Dinge nicht ſo aufgefaßt, wie Heraklit, ſie

---

44) Diog. L. IX, 8; Simplic. in Arist. phys. fol. 6. a.

45) Arist. met. I, 3; Plut. de plac. phil. I, 3; Stob. eclog. phys. tom. I, pag. 304.; Simplic. a. a. O.

konnten daher wohl einen Urzuſtand ſich denken, in welchem das All ein beſtimmtes und in ſich einiges Weſen hatte, Luft oder Waſſer war; Heraklit aber, jene Anſchauung von dem ewigen Fluſſe der Dinge feſthaltend, leugnete durchaus, daß vor demſelben irgend etwas Beſtehendes vorausgegangen wäre. Daher ſagt eins ſeiner Bruchſtücke: „Dieſe Welt aller Dinge hat weder einer der Götter, noch der Menſchen gemacht, ſondern immer war ſie und wird ſein ein ewig lebendiges Feuer, ſich entzündend nach Maaß und verlöſchend nach Maaß[46].“

Jedoch wenn wir uns auch hiermit dagegen verwahren, daß uns niemand etwa aus dem Begriffe eines Urweſens nach Art jener Jonier Schwierigkeiten errege gegen den ewigen Fluß aller Dinge, ſo ſind wir doch gewiß dadurch noch nicht allen Einwürfen gegen jenen Grundſatz entgangen. Denn wenn Heraklit wirklich, wie von ihm verſichert wird, Ruhe und Stillſtand aus dem All wegnahm und allen Dingen Bewegung gab[47], ſo ſcheint es wunderbar, wie er doch dem Feuer einen Vorzug vor allen im beſtändigen Wandel begriffenen Dingen geben und mit ihm gleichſam eine Ausnahme machen konnte.

---

46) Clem. Alex. strom. V, 14, pag. 711. 47) Plut. plac. phil. I, 23. Stob. ecl. phys. I, pag. 396.

Etwas anderes aber will es doch gewiß nicht heißen, wenn er bei allen Veränderungen der Dinge ſagt, die Welt ſei geweſen und werde ſein ein ewig lebendiges Feuer, ſich entzündend nach Maaß und verlöſchend nach Maaß, wodurch er auf das Beſtimmteſte anzeigt, daß auch in den fremdartigſten Verwandlungen, ſelbſt in ſeinem Verlöſchen, es doch nichts anders ſei, als Feuer. Wie wenig Heraklit das Feuer mit den übrigen Dingen nach demſelben Maaßſtabe mißt, nach ſeiner Anſchauung von dem ewigen Fluſſe der Dinge, dies leuchtet auch vielleicht noch ſtärker ein, wenn man betrachtet, wie das entzündete Feuer ſobald es auch nur als ein Punkt der unendlichen Verwandlungsreihe angeſehn werden ſollte, ebenſowohl entzündete Erde, als die Erde erloſchenes Feuer genannt werden könnte; und ſo durch die übrige Reihe der Elemente.

Daher ſehen wir uns genöthigt, in dieſem neuen Lehrſatze von der Bedeutung des Feuers für die Welt zwar nicht einen Widerſpruch gegen den erſten Grundſatz vom ewigen Fluſſe der Dinge, aber doch eine Einſchränkung ſeiner Gültigkeit auf einen beſtimmten Kreis anzuerkennen. Nicht anders nemlich laſſen ſich beide vereinen, als dadurch, daß wir annehmen, Heraklit habe ſeinen Grundſatz vom Fluſſe aller Dinge, wie wir zu ſprechen pflegen, auf das Gebiet der Erſcheinung eingeſchränkt gedacht, das

Feuer aber als das ewige und in ſich einige Weſen der Welt betrachtet. Mit dieſer Anſicht von der Bedeutung des Feuers bei Heraklit ſtimmt aber nicht nur Simplikios[48]) überein, indem er ſagt, daß ihm das Urweſen die eine zum Grunde liegende (ὑποκειμένη) Natur ſei, ſondern auch Platon iſt gar ſehr für dieſe Meinung. Denn zwar nicht ausdrücklich nennt er ihn, bezeichnet ihn aber doch hinlänglich durch den Namen der Joniſchen Muſen und durch das „Auseinandergehendes wird immer wieder zuſammengeführt[49])," zu den Philoſophen aber rechnet er ihn, welche das Eine und das Viele zu verbinden ſuchten oder das Sein als Eins und Vieles betrachteten. Wenn man aber hiermit vergleicht, wie Platon durch das ganze Geſpräch den Begriff des Einen mit dem Begriffe der Ruhe, und den Begriff des Vielen mit dem Begriffe der Bewegung in Verbindung ſetzt, ſo kann uns darüber kein Zweifel bleiben, daß er in der Lehre des Heraklit etwas fand, welches über den Kreis des Vielen und Bewegten hinausliegt, ein unter allen Veränderungen ſich gleichbleibendes Eines, das, was Heraklit mit dem Namen des Feuers bezeichnete. Noch mehr beſtätigt ſich uns dieſes, wenn wir dem Platon in dem Gange

---

48) a. a. O. 49) Soph. pag. 242. vergl. Simpos. p. 187.

ſeines Geſpräches weiter folgen. Daß er in dieſem auch da noch, wo er weder ſeiner mit Namen gedenkt, noch auch ihn ſonſt bezeichnet, auf den Heraklit Rückſicht nimmt, dies erſieht man aus der ähnlichen Weiſe, wie er den Empedokles behandelt. Denn auf dieſen bezieht ſich doch gewiß das, was Platon von der Verachtung und Verwerfung alles Unkörperlichen ſagt in Bezug auf die eine Art der Philoſophen, welche das Sein als Eins und Vieles betrachten[50]; ſo nun wird auch wohl mit Recht auf den Heraklit noch bezogen, was Platon von der andern Art der Philoſophen ſpricht, die jene Lehre mit der erſtern gemein haben. Von dieſen aber ſagt er, von oben aus dem Unſichtbaren holten ſie ſich Hülfe, verſichernd, daß nur gedachte und unkörperliche Arten das wahrhafte Sein wären, jenes Körperliche aber ſtatt des Weſens nannten ſie bewegtes Werden[51]) Wie hier nun die unkörperlichen, blos gedachten Arten auf die Lehre des Heraklit paſſen, dies kann jetzt noch nicht auseinander geſetzt werden, aber deutlich iſt es hieraus, daß Platon in der Lehre des Heraklit eben ſo gut das bleibende Sein, als das bewegte Werden fand, welchen Gegenſatz Heraklit jedoch gewiß nicht in der dialektiſchen Strenge, wie Platon, ausſprach. Um aber zu zeigen, daß jenes bleibende Sein in der Lehre des Heraklit durch den Begriff des Feuers ausgedrückt wurde, bedarf es wohl kaum noch der Berufung auf den Ariſtoteles und Simplikios[92]).

---

[50] Ebenſo wird auch noch weiter unten beſtimmt auf die Lehren des Heraklit und Empedokles hingedeutet: καὶ μὴν καὶ οἱ τοτὲ μὲν συντιθέντες τὰ πάντα, τοτὲ δὲ διαιροῦντες, εἴτε εἰς ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς ἄπειρα (Heracl.), εἴτε εἰς πέρας ἔχοντα στοιχεῖα διαιρούμενοι καὶ ἐκ τούτων συντιθέντες (Emped.), ὁμοίως μὲν ἐὰν ἐν μέρει τοῦτο τιθῶσι γίγνεσθαι (Emped.), ὁμοίως δὲ καὶ ἐὰν ἀεί (Heracl.) etc. (pag. 252.) Platon ließ ſeine Männer nicht aus den Augen. [51] p. 246; ebenſo p. 248.

Doch iſt das Feuer ſelbſt in der Erſcheinungswelt und im Werden begriffen und auch Heraklit erkannte dies an, wie wir weiter unten ſehen werden. Daher muß man eine doppelte Bedeutung dieſes Wortes bei ihm annehmen, indem er einmal damit die beſondere Erſcheinung deſſelben bezeichnete, das anderemal aber dieſe als das Bild gebrauchte für das dem Fluſſe der Dinge zum Grunde liegende. Warum er aber gerade dieſes Bild und kein anderes aus der übrigen fließenden Maſſe aller Dinge auswählte, dieſes erklärt ſich uns aus der Natur des Feuers leicht und ungezwungen. Da nemlich alle wahrnehmbare Dinge ihm in einem beſtändigen Fluſſe erſcheinen, ſo mußte er, den Grund davon aufſuchend,

---

92) de coelo III, 1; Simpl. a. a. O.

auf ein ſolches kommen, welches ſelbſt die leichteſte, ungehemmteſte Bewegung darſtellt. Dieſe fand er unter allen erſcheinenden Dingen am meiſten im Feuer, welches ſelbſt in ſeinen Zuſtänden nirgends etwas bleibendes zeigt. Daher ſchien es ihm die vollkommenſte Offenbarung des zum Grunde liegenden Weſens und alſo am geſchickteſten es im Bilde darzuſtellen. Die Gedankenreihe des Heraklit, durch welche er ſich beide ſo eben entwickelte Grundſätze verband, muß man ſich ſo vorſtellen, daß er, überall nur Wechſel und Veränderung wahrnehmend, von ſeinem philoſophiſchen Geiſte getrieben wurde, den Grund davon aufzuſuchen. Bei keinem andern Grunde aber konnte er, um ſeiner Aufgabe Genügt zu leiſten, ſtehen bleiben, als bei einem ſolchen, welcher in ſich den Trieb hat, ſich in einem ewigen Wechſel zu verkünden und deſſen Natur daher, dieſem Wechſel hold und ergeben, nicht nur das Bewegende, ſondern auch ſelbſt das Bewegteſte iſt. Dieſer Grund alſo erſchien ihm gleichſam als die Bewegung, als die Thätigkeit an ſich, welche ungehemmt gleichſam aus ſich ausſtrömt, demohngeachtet in ſich immer daſſelbe und eins bleibend. In der Wahrnehmung aber fand er kein paſſenderes Bild, um die ungehemmte, in ſich einige Bewegung auszudrücken, als das Feuer.

Wenn wir ſo nach dem Zeugniſſe der Alten, und zwar ſolcher, welche ohnſtreitig noch die Schrift des Heraklit vor ſich hatten, als das, welches dieſer Philoſoph für das in allen Verwandlungen bleibende, obwohl ſich ſelbſt unaufhörlich verwandelnde anſah, das Feuer kennen gelernt haben, ſo ſetzt uns plötzlich eine Ueberlieferung in Erſtaunen, welche jener ſo ſehr beglaubigten geradezu widerſpricht. Andere nemlich von denen uns namentlich der Skeptiker Aeneſidemos genannt wird, ſollen die Meinung gehegt haben, Heraklit habe die Luft für das Urweſen gehalten[53]. Da dieſes zu einer Zeit behauptet wurde, als die Schrift des Heraklit und die Erklärungen derſelben noch leicht ſelbſt eingeſehn werden konnten, da uns ein Philoſoph als Gewährsmann angeführt wird, der ſelbſt die Heraklitiſche Philoſophie wieder ins Leben zurückzurufen ſuchte[54], ſo kann man nicht anders, als vermuthen, daß die verſchiedene Deutung der Lehre doch ihren Grund in eigenen Ausdrücken des Heraklit über die Natur des Feuers gehabt habe. Solche Ausdrücke, wenn ſie ſich nicht etwa auf die Verwandtſchaft des Feuers mit der Seele, die als eingeathmeter Hauch gedacht wurde, bezogen[55], waren vielleicht in der verſchiedenen Bedeutung gegründet, welche das Feuer dem Heraklit haben mußte, einmal als Theil der Erſcheinungswelt, und dann wieder als das allem Wechſel zum Grunde liegende. In dieſer letztern Beziehung mochte er vielleicht davon geſprochen haben, daß das Feuer als Grund alles Werdens und Fließens verſchieden ſei von der Flamme des Feuers, welche wir wahrnehmen und in ſeiner Beſchreibung des Feuers als Grund aller Erſcheinung mochte er auch vielleicht an den warmen Hauch des Lebens erinnern. Dieſe Vermuthung würde man für beſtätigt anſehn können, wenn wir den Ausleger des Ariſtoteles Johannes Philoponos für einen zuverläſſigen Zeugen ausgeben dürften, denn dieſer ſagt vom Heraklit[56]), Feuer nenne er nicht die Flamme, denn dieſe ſei das Uebermaaß des Feuers, ſondern die trockne Ausdünſtung; und bei allem Mistrauen gegen jenen nicht zu genauen Anführer der Meinungen alter Philoſophen, müſſen wir doch geſtehn, daß in dieſer Anführung der Ausdruck in gemäßigter Haltung wenigſtens an einen ältern Ausleger Heraklitiſcher Lehren zu erinnern ſcheint[57]). Ein

---

[53] Sext. Emp. adv. Math. X, 233: IX, 360. Tertullian. de anim. c. 9.

[54] Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 210 — 212.

[55] Die Meinung Schleiermachers, der ſich auf Tertullian. de anim. 14 beruft.

---

56) ad Ar. de anim. I, 2. fol. 20. Selbſt der Ausdruck des Ariſtoteles de anim. I, 2, auf welchen ſich die Erklärung des Philoponos bezieht, iſt der Muthmaßung günſtig. 57) Wir werden noch öfters Gelegenheit haben Heraklitiſche und Stoiſche Lehren mit einander zu paralleliſiren. Auch Zenon

Ein noch ärgeres Misverſtändniß liegt der Angabe zum Grunde, daß Heraklit kleine untheilbare Körperchen angenommen habe[58]), eine Angabe, die durchaus nicht in ſeine überall verbindende, nirgends trennende Anſicht paßt. Es möchte auch ſchwer ſein, irgend einen Punkt in ſeiner Lehre aufzufinden, woran man den Begriff des Untheilbaren auch nur ſcheinbar anknüpfen könnte, ſo daß man kaum einen andern Ausweg finden möchte, als eine Namensverwechslung zwiſchen Harakleitos und Herakleides in jenen Stellen anzunehmen[59]).

Wenn man nun übergeht zu der Lehre von der Weltbildung aus oder vielmehr in dem Feuer, ſo treten uns hier wieder Misverſtändniſſe entgegen, welche vor allen Dingen berichtigt werden müſſen. Schon oben haben wir geſehen, daß der Begriff der

---

der Stoiker ſprach von einem doppelten Feuer, einem künſtleriſchen und unkünſtleriſchen, von welchen jenes ihm die Natur der Geſtirne und lebendigen Seele darſtellte ſ. Stob. ecl. phys. I, pag. 538. 58) Plut. de decr. ph. I, 13. Stob. ecl. ph. I, p. 350. 59) So Schleiermacher; doch könnte auch eine Stelle des Platon, die ſich auf den Heraklit ohne Zweifel bezieht, zu dem Misverſtändniſſe Anlaß gegeben haben. Sophist. p. 246. τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ᾽ αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ᾽ οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.

ἀρχὴ dem Heraklit ohne Grund geliehen und ſeine Lehre nach demſelben Maaßſtabe mit der des Thales, Anaximenes und Diogenes gemeſſen wird; dieſe Vermiſchung finden wir auch hier wieder. Es wird nemlich dem Heraklit die Meinung zugeſchrieben, daß die Verſchiedenartigkeit der Dinge aus dem Feuer durch Verdichtung und Verdünnung geſchehe[60]) und dieſe Meinung iſt vielleicht aus ſolchen Ausdrücken entſtanden, in welchen er von dem ewigen Fluſſe der Dinge ſagte, er trete zuſammen und laſſe auseinander[61]), die aber doch nur eine weitere Ausführung des Bildes enthalten. Die angeführte Meinung iſt dem Heraklit gewiß fremd, da ihr gemäß nicht zu erklären wäre, wie das Feuer als der dünnſte Körper ſich noch verdünnen möchte. Auch entdeckt ſich bald, daß das ganze Misverſtändniß nur aus dem Streben hervorgegangen iſt, alle Arten der Verwandlung, welche man bei den älteſten Philoſophen fand, auf Eins zurückzuführen; denn dies zeigt ſich offenbar, wenn wir finden, daß man hierbei nicht ſtehen blieb, ſondern auch wieder die Verdünnung und Verdichtung, welche man dem Heraklit angedichtet hatte, für ganz gleichgeltend mit der Vermiſchung und Schei-

---

60) Simplic. ad Ar. phys. fol. 6. a; fol. 310. a. Diog. L. IX, 8. 61) Plutarch. de EI apud. Delph. c. 18. p. 605.

dung erklärte und dieſen Gegenſatz ſogar mit dem zwiſchen dem Thuenden und Leidenden vereinigen zu können glaubte[62]). Solche Zuſammenſtellungen ſind zu offenbare Zeugen eines Verfahrens, durch welches alles Eigenthümliche ausgelöſcht wird, als daß man ſich ſollte verſucht fühlen, die Scheidung und Vermiſchung, die man dem Heraklit zuſchrieb, für die vorher beſprochene Annahme von untheilbaren Körperchen ſprechen zu laſſen.

Nach dieſer Sichtung werden wir uns aufgefordert fühlen, nachzuſpüren, welche andere, als die verworfene Verwandlungsarten Heraklit angegeben habe. Am ſicherſten werden wir aber wohl zu der Löſung dieſer Frage gelangen, wenn wir unterſuchen, wie ſich Heraklit die Verwandlungen des Feuers vorgeſtellt und welche Stellung er den Erſcheinungen der Welt zu ihnen gegeben habe. Zuerſt unterſuchen wir die Frage nach den Hauptmaſſen, welche ihm hierbei hervortraten und die bei ihm gleichſam die oberſten Geſchlechter aller körperlichen Erſcheinung darſtellten. Hierbei aber haben wir ſogleich wieder unter widerſprechenden Nachrichten zu entſcheiden. Einige nemlich berichten uns, Heraklit habe

---

62) Simpl. in Ar. phys. f. 310. a. Hermaie irris. phil. gent. p. 434. edit. Wirceb.

ebenſo, wie insgemein die ſpätern Phyſiker, die vierfache Zahl der allgemeinſten Arten des Körperlichen, Feuer, Waſſer, Luft und Erde angenommen[63]), andere hingegen zählen nur drei Arten auf, in ihrer Reihe die Luft auslaſſend[64]). Gegen jene Meinung nimmt es in voraus ein, daß ſie die Lehre des Heraklit in das Gewöhnliche hinüberzieht, wogegen kein Grund aufgefunden werden kann, warum man die zweite Anſicht, welche die Luft aus der Reihe der allgemeinen Arten des Werdens auslässt, erfunden haben ſollte. Doch wir können uns außerdem zur Entſcheidung dieſes Streites auf ein Bruchſtück des Heraklit berufen, in welchem er die Verwandlungsreihe der Dinge ſo beſchreibt: „Des Feuers Verwandlungen ſind zuerſt Meer, des Meeres aber zur Hälfte Erde, zur Hälfte Feuerſtrahl“ (πρηστήρ). Dieſes Bruchſtück, ſo wenig wir wiſſen, ob es nicht vielleicht blos eine gelegentliche, den ganzen Verwandlungsgang nicht umfaſſende Anführung enthält (denn zu vieles giebt es zugleich zu bedenken), möchte doch wohl, in Verbindung mit den ſchon angeführten Zeugniſſen hinlänglich ſein, um für die Annahme zu entſcheiden,

---

63) Clem. Alex. Strom. V, 14. p. 712. Plut. de El ap. Delph. c. 18. p. 606. 64) Diog. L. IX, 9. Plut. de pl. ph. I, 3 Stob. ecl. ph. p. 304.

daß Heraklit nur drei große Verwandlungsſtufen genannt habe, Feuer, Waſſer und Erde. Dabei blickte er gewiß wieder auf ſeine allgemeine Anſchauung von dem Werden zurück und ſah in dem Feuer die freieſte, in dem Waſſer die gebundnere Bewegung, in dem Begriff der Erde aber faßte er endlich alles das zuſammen, was dem trüglichen Sinne als ſtarr und der Bewegung beraubt erſcheint. Auch hierin, ſo wie in dem ganzen Gebäude Heraklitiſcher Lehre, läßt ſich die Ungebundenheit ſeines Geiſtes von dem in der Erfahrung Gegebenen und ſeine Neigung aus Begriffen abzuleiten nicht verkennen.

Wenn wir aber wieder auf die Stellen zurückblicken, in welchen uns die Verwandlungsreihe mitgetheilt wird, ſo bemerken wir noch eine Verſchiedenheit, welche wir nicht übergehn dürfen. Theils nemlich wird uns erzählt, daß das Feuer, indem das dicktheiligſte deſſelben zuſammentritt, zuerſt Erde werde, ſodann aber die Erde durch das Feuer verflüchtigt (ἀναχαλωμένην) von Natur das Waſſer hervorbringe[65]; theils aber giebt man uns als heraklitiſche Lehre ein allmäliges Herabſteigen und ſo auch wieder Hinaufſteigen von dem Flüſſigſten zum Starrſten, von dem Feuer durch das Waſſer zur Erde

---

(65) Stob. I. I.

und von der Erde wieder durch das Waſſer zum Feuer[66]). Hierzu können wir noch andere Winke rechnen, welche zwar nicht mit beſtimmter Nennung des Namens, aber doch durch die Aehnlichkeit der Lehre auf den Heraklit deuten[67]) und entgegengeſetzt jener vorherangeführten ſprungweiſen Verwandlung aus dem Feuer in Erde zwar das Herausgehn aus dem Feuer ſtufenweis ſetzen, aber dagegen eine ſprungweiſe Rückkehr aus der Erde in das Feuer. Hier würde es wohl nur ein Misbrauch des oben angeführten Bruchſtücks ſein, wenn wir ſein Anſehn geltend machen und jede andere Art des Uebergangs außer der in ihr angegebenen verwerfen wollten; denn wie möchten wir darüber entſcheiden, ob nicht an einer andern Stelle Heraklit andere Arten der Verwandlung angegeben habe? Soviel alſo als jenes Bruchſtück uns beſtimmt ſagt und nicht mehr wollen wir aus ihm ziehen; wir ſehen aber aus ihm, daß Heraklit ein regelmäßiges ſtufenweiſes Herabſchreiten von dem Feuer durch das Waſſer zur Erde und auch ein Herausſchreiten von dem Waſſer zum Feuer angenommen habe und hieraus möchten ſich günſtige Folgerungen für die Art der Verwandlung, welche uns Diogenes Laertios angiebt, ziehen laſſen.

---

66) Diog. L. l. l. 67) Max. Tyr. diss. 41. p. 489. ed. Markl.

Was jedoch die andern Arten der Verwandlung betrifft, welche uns als Heraklitiſche Lehre gegeben werden, ſo weichen ſie überhaupt darin beide von jener ab, daß ſie ein plötzliches Uebergehn behaupten, einmal vom Feuer zur Erde, das anderemal von der Erde zum Feuer. So lange wir aber nicht etwa beſondere Gründe gegen einen dieſer plötzlichen Uebergänge haben, wird es erlaubt ſein, dieſe beiden Fragen, ob das Feuer in Erde und ob die Erde in Feuer ohne Zwiſchenzuſtand übergehn könne, in die eine zuſammen zu faſſen, ob überall Heraklit nur eine ſtufenweiſe Verwandlung, oder auch ein plötzliches Ueberſpringen ſeiner oberſten Geſchlechter des allgemeinen Fluſſes angenommen habe. Um uns aber der Gleichartigkeit beider Fragen noch mehr zu verſichern, berufen wir uns hierbei auf eine Stelle des Heraklit ſelbſt, in welcher er ſagt, der Weg nach oben und nach unten ſei einer 68). Der Weg nach oben aber iſt ihm das Hinaufſchreiten vom Starren zum Bewegteſten, von der Erde zum Feuer und der Weg nach unten das Herunterſteigen vom Feuer zur Erde 69), ſo das jenes Bruchſtück zu bedeuten ſcheint, daß die Verwandlung aus Feuer in Erde auf dieſelbe Weiſe

---

68) Tertull. adv. Marc. II, 28. 69) Plat. Phil. p. 43. Diog. L. IX, 8 — 9.

geſchehe, wie die Verwandlung aus Erde in Feuer. Um nun jene Frage zu einer endlichen Entſcheidung zu bringen, würde es nur von Willkühr zeugen, wenn wir uns auf ſolche Erſcheinungen berufen wollten, in welchen das Feuer aus dem Starren unmittelbar hervorbricht, denn ein ſolcher Grund konnte dem Heraklit wenig Gewicht haben, welcher das Starre ſelbſt nur für eine Täuſchung des gemeinen, von der ſinnlichen Empfindung zu ſehr abhängigen Denkens anſah und ſobald ſich ihm in ſeiner Vorſtellungsart irgend ein ſpekulativer Grund für die ſtufenweiſe Verwandlung aufgedrungen hätte, gewiß verſichert haben würde, daß in ſolchen Erſcheinungen nur unſern Sinnen das Durchgehn durch den feuchten Zuſtand wegen der Schnelligkeit der Bewegung verborgen bleibe. Näher aber treten wir der Löſung unſerer Frage, wenn wir die Art betrachten, nach welcher Heraklit die Verwandlung aus Erde und Waſſer in Feuer geſchehn läßt. Hierüber nemlich ſagt uns Diogenes Laertios[70], es entſtänden Dämpfe (ἀναθυμιάσεις) aus der Erde und dem Meere, einige hell und rein, andere finſter; von den hellen wachſe das Feuer, das Feuchte aber von den andern. Nach dieſer Art des Uebergangs ſcheint es nun klar zu ſein, daß ſowohl aus der Erde, als aus dem Meere feuchte und trockne Dämpfe ſich erheben und Feuer und Waſſer bilden, denn jene Dämpfe werden nicht ihrem Urſprunge, ſondern ihrer Art nach unterſchieden. Noch beſtimmter aber und im beſondern erwähnt zeigen ſich uns trockne und helle Dämpfe der Erde, aus welchen das Feuer wächſt oder ſich ſammelt, nach dem, was wir beim Stobäos und beim angeblichen Plutarch 71) über die Nahrung der Sterne erfahren. Dieſe waren dem Heraklit aus hellen Dämpfen geſammelte Flammen 72) und werden genährt von Dämpfen der Erde, woraus alſo deutlich die Annahme heller, feuriger Dämpfe aus der Erde und mithin der ſprungweiſe Uebergang dieſer in das Feuer erhellt. Wenn wir nun dieſe Verwandlungsweiſen des Heraklitiſchen Feuers in Beziehung auf den Charakter der ganzen Lehre betrachten, ſo ſcheint Heraklit, um ſeinem Grundſatze vom ewigen Fluſſe der Dinge die größeſte Ausdehnung zu geben, auch dem verſchiedenartigſten Fluſſe gewogen geweſen zu ſein und keine Art der Bewegung und Verwandlung, welche ſich ihm ſeiner Denkweiſe nach als möglich darſtellte, mochte er von dem Ge-

---

[70] l. l.

---

71) Stob. ecl. phys. p. 510. Plut. de pl. ph. II, 17.

72) Diog. L. l. l.

dieſe der Wirklichkeit ausſchließen. Am beſtimmteſten zeigt ſich aber auch hier, daß Heraklit ganz und gar von der Art der Vorſtellung entfernt ſein mußte, welche durch Verdichtung und Verdünnung die Verſchiedenheit der Dinge entſtehn läßt. Denn da dieſe nur nach Gradunterſchieden geſchehn, ſo hätte nach ihnen Heraklit auch nicht eine ſolche ſprungweiſe Verwandlung aus Feuer in Erde und umgekehrt annehmen können.

Hier müſſen wir zugleich noch eine Frage beantworten, welche uns ſchon früher im Sinne lag, damals aber noch nicht beantwortet werden konnte. Da wir nemlich gefunden haben, daß Heraklit nur drei allgemeine Geſchlechter des fließenden Werdens annahm, ſo iſt uns natürlich zu beſtimmen, in welches Gebiet er die Erſcheinungen, die ſonſt zur Luft gerechnet wurden, geordnet haben möge. Dies ſcheint ſich aber an ſeine Entwicklungsart durch Dämpfe anzuſchließen. Unter dieſen Begriff, wie wir ſehen, faßte er die Uebergänge aus der Erde in das Waſſer und aus dem Waſſer in das Feuer auf und nahe genug ſtand dieſer Begriff auch allen den athmoſphäriſchen Erſcheinungen, welche den alten Phyſikern die erſten und unausweichlichſten Fragen vorlegen mußten. Daher fiel ihm ein Theil deſſen, was man ſonſt mit dem Namen der Luft bezeichnete, der dunkle oder naſſe Dampf, dem Waſſer, der andern, der helle oder trockne Dampf, dem Feuer anheim. Hier finden wir auch wieder einen Anknüpfungspunkt für das, was Aeneſidemos von der Heraklitiſchen Lehre behauptete, in ihr ſei die Luft der Grund aller Dinge, welches auch allerdings wahr iſt für das Gebiet, in welchem die Luft mit dem Begriffe des Feuers zuſammenfällt. Dies Gebiet muß aber beim Heraklit ſehr groß geweſen ſein; denn beim Diogenes Laertios[73]) heißt es, daß er das übrige faſt alles auf die Ausdampfung des Meeres zurückgeführt habe und beim Ariſtoteles[74]), er ſetze aus der Ausdampfung das Andere zuſammen.

Näher ſcheinen wir hier allerdings ſchon der Auflöſung unſerer vorher aufgeworfenen Frage gekommen zu ſein, wie nemlich Heraklit ſich die Verwandlung ſeiner drei Stufen der Dinge gedacht habe. Denn die Art wenigſtens, wie er ſich den Weg nach oben von Erde und Waſſer zum Feuer und vor der Erde zum Waſſer dachte, finden wir durch jene Ausdampfung beſchrieben, die bald hell, bald finſter iſt. Der entgegengeſetzte Weg herunter aber wird dadurch nicht bezeichnet und vergebens ſuchen wir nach einer der Ausdampfung entgegengeſetzten Verwandlungsart, welche uns den Weg nach unten bezeichnen könnte. Wir wollen daher noch alles das zuſammenzufaſſen ſuchen, was auf die Verwandlungsarten hindeuten kann; aber freilich ſind uns darüber nur ſehr allgemeine und keineswegs etwas Eigenthümliches aufſtellende Nachrichten zugekommen.

---

[73]) l. l. [74]) de anim. I, 2.

Auf die Bedeutung des Feuers nach Heraklitiſcher Lehre, ohne aber auf eine beſtimmtere Weiſe die Natur der Verwandlungsarten zu entwickeln, beziehen ſich die Ausdrücke, welche den Weg nach unten als ein Verlöſchen und den Weg nach oben als ein Entzünden darſtellen, wobei denn wieder neben dem Anzünden das Ausdampfen ſteht[75]). Auch finden wir dieſe Verwandlungsart bei beſondern Naturerſcheinungen erwähnt, wie denn Heraklit den Blitz als eine Entzündung von Dämpfen und den Feuerſtral (πρηστὴρ) als die Entzündung und das Verlöſchen der Wolken erklärt haben ſoll[76]). Doch kann dieſe Veränderungsart eigentlich nur von der Veränderung des Feuers und von der Rückkehr zum Feuer gebraucht werden; ſie gilt aber nicht von der Verwandlung des Waſſers und der Erde in einander. Auch

---

75) Die Bruchſtücke bei Clem. Alex. Strom. V, 14. p. 711; IV, 22; vergl. Simpl. de coelo fol. 68. b. Plut. de pl. ph. I, 3. 76) Stob. ecl. phys. I, p. 594.

finden wir keine Spur, daß Heraklit von den zuletzt erwähnten Verwandlungen die Ausdrücke des Verlöſchens und des Entzündens gebraucht hätte, wiewohl er in ihr Gebiet manches hineinzog, was nicht unmittelbar dem Feuer angehört, aber doch in ſeiner Vorſtellungsart eine Verbindung mit demſelben hat, wie die menſchlichen Zuſtände des Schlafes, des Todes, der Blindheit [77]).

So wie dieſe theilweiſe Betrachtung der Verwandlungen als Erlöſchen und Entzünden ſich auf die Rolle bezog, welche das Feuer in ſeiner Naturlehre ſpielte, ſo bezieht ſich ein anderes Bild, welches er von den Verwandlungen giebt, auf ſeine oberſten Grundſätze von dem ewigen Fluſſe aller Dinge. Den ewigen Fluß ſtellte er ſich auch unter der Form dar, daß des Einen Tod, das Leben des Andern und das Leben des Einen der Tod des Andern ſei [78]). Nach derſelben Weiſe betrachtete er nun auch den abſteigenden und aufſteigenden Gang der Verwandlungen als das Leben des einen Elements in dem Tode des andern [79]). Wenn aber dieſe Art, die Verwandlun-

---

77) ſ. das angeführte Bruchſt. b. Clem. Alex. str. IV, 22. p. 628. 78) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III, 230. Phil. alleg. leg. I. fin. Numen. ap. Porphyr. de antro p. 256. ed. Cantabr. 79) Maxim. Tyr. l. l. Plut. de EI ap. Delph. c. 18. p. 606.

gen zu beſchreiben, auch allgemein iſt, ſo müſſen wir doch geſehn, daß ſie die beſondern Arten des Werdens nicht berückſichtigt und nichts genauer über dieſelben beſtimmt. Denn nur der Gegenſatz des Vergehens und Entſtehens wird hier feſtgehalten, aber der Unterſchied zwiſchen dem Wege nach oben und dem Wege nach unten tritt ganz zurück und nur ſoviel mögen wir daraus ſehen, daß Heraklit auf das, was nach der gewöhnlichen Art zu denken als leblos erſcheint, das Elementariſche, nach demſelben Maaße betrachtete, nach welchem das lebendige gemeſſen wird.

Noch ein Bild welches Heraklit von den Verwandlungen in der Welt gebrauchte, möchte hier zu erwähnen ſein, das Bild nemlich von dem An- und Ab-ſpannnen des Bogens[80]), welches allerdings auf phyſiſche Weiſe gedeutet werden könnte und einen willkommenen Gegenſatz darböte; allein wir finden keine beſtimmte Spur, daß Heraklit einen ſolchen Gebrauch davon gemacht hätte. Zwar wird in Beziehung auf die Verwandlung der Erde in das Waſſer geſagt, jene werde durch das Feuer abgeſpannt[81]), allein hierin liegt bei näherer Betrachtung eher ein Grund gegen, als für die Annahme, daß jenes Bild

---

80) Plut. de Isid. et Osir. II, p. 512. Plat. Symp. p. 187. 81) Plut. de pl. ph. I, 3. Stob. ecl. phys. I, p. 304.

in phyſiſcher Bedeutung ſei gebraucht worden. Denn in dieſer Bedeutung hätte das Nachlaſſen, als eine Verdichtung des angeſpannten Körpers, nicht von dem Wege nach oben, ſondern von dem Wege nach unten gebraucht werden müſſen.

Dies iſt ohngefähr das, was uns nach den Berichten der Alten über die Verwandlungsarten des Heraklit zu ſagen iſt. Man ſieht hieraus wohl, daß Heraklit ſich auf die mannigfaltigſte Weiſe darüber in Bildern ausdrückte, aber eben deswegen ſcheint er keines dieſer Bilder feſtgehalten zu haben. Man möchte daraus ſchließen, Heraklit habe es gar nicht für nöthig erachtet, etwas Beſtimmtes über die Verwandlungsarten des ewigen Fluſſes nach ſeinen drei Stufen hinzuzufügen. Wenn aber dies der Fall geweſen ſein ſollte, ſo müßten wir in der Art, wie er das Fließen oder die Bewegung der Dinge betrachtete, ſchon hinlänglich die Verwandlungen angezeigt finden, oder, was daſſelbe ſagen will, ihm mußte Verwandlung und Bewegung eines ſein und zwar ſo, daß ſich aus den möglichen Arten der Bewegung auch die möglichen Arten der Verwandlung ergeben. Nun können hier freilich zwei Weiſen gedacht werden, nach welchen Heraklit eine Verſchiedenheit der Bewegung annehmen konnte, indem er entweder auf die Verſchiedenheit der Richtung, oder auf die Verſchiedenheit der Geſchwindigkeit ſah; aber beide Rückſichten ſcheinen ſich beim Heraklit verbunden zu haben; denn in dem, was uns von ſeiner Lehre überliefert wird, finden wir bald auf das eine, bald auf das andere hingedeutet. Eine Beziehung auf die Richtung finden wir in den Ausdrücken Weg nach oben und Weg nach unten, welche gewiß nicht blos auf eine größere Würde des Feuers, alſo gleichſam auf ein geiſtiges Oben und Unten, ſondern auch auf ein örtliches Verhältniß der drei Stufen des Werdens zu einander bezogen ſein wollen. Denn nach dieſer Betrachtungsweiſe iſt dem Heraklit die Erſcheinung des Feuers in der niedern Region nur ein ausgewanderter Theil der großen, die Welt umfaſſenden Feuer-Maſſe[82]). Auf der andern Seite war aber dem Heraklit auch die Vorſtellung von einer ſchnellern und langſamern Bewegung nicht fremd, auf ihr beruht vielmehr, wie wir ſahen, der Vorzug, welchen er dem Feuer vor allen andern Erſcheinungen gab und in andern Beziehungen ſoll er ſogar von einem Bleiben geſprochen und es Mühſeligkeit genannt haben[83]), welcher Ausdruck jedoch, wie jeder leicht ſieht, nur von einem Bleiben oder Ruhen im Verhält-

---

82) Plut. de Isid. et Osir. c. 77. p. 563. Sext. Emp. adv. Math. VII, 130. 83) Jamblich. ap. Stob. ecl. ph. I, pag. 906.

hältniß, d. h. von einer langſamern Bewegung gelten kann.

Dieſe Arten der Bewegung zuſammengefaßt mögen uns vielleicht die richtige Vorſtellung von den Verwandlungen, welche das Feuer erfährt, geben. Dieſes, das Lebendigſte, Bewegteſte aller Dinge, nimmt auch den höchſten Ort ein und indem es von dort herunterſteigt nach den tiefern Theilen der Welt, verliert es zugleich von der Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung und tritt in die Region der feuchten Dünſte und des Waſſers, immer weiter aber herabſteigend, gelangt es endlich zu der äußerſten Grenze des Weges nach unten, und in demſelben Verhältniſſe, in welchem es in die Tiefe herabſchreitet, in demſelben wird es auch nur einer langſamern Bewegung theilhaftig oder fällt in das Gebiet der Erde. So läßt es ſich auch aus dieſem Geſichtspunkte leicht erklären, warum Heraklit nur drei Stufen der Verwandlungen annahm, denn in Beziehung auf den Gang der Bewegung war ihm Anfang, Mittel und Ende gegeben und in Beziehung auf die Geſchwindigkeit das ſchnellſte Maaß der Bewegung und das langſamſte, ſo wie das, was zwiſchen beiden in der Mitte liegt. Man wird gegen dieſe Betrachtung heraklitiſcher Lehre wohl daraus keinen Einwurf machen wollen, daß, wie oben gezeigt, von Heraklit nicht nur ein Uebergang von den Enden durch die Mitte, ſondern auch eine ſprungweiſe Verwandlung aus dem Feuer in die Erde und aus der Erde in das Feuer angenommen wurde; denn das, was wir ſo eben von den örtlichen Verhältniſſen der drei Stufen ſagten, muß nicht etwa ſo gleichförmig todt gedacht werden, daß nicht ein wechſelnder Verkehr und gleichſam ein Streit um ihr Gebiet zwiſchen ihnen ſtatt finden könnte; vielmehr war wohl hier ein Punkt, wo die Erfahrung in die urſprüngliche Anſchauung des Begriffs nothwendig eingreifen mußte, da das örtliche Verhältniß ihn hier der Erſcheinung zuwandte und wenn Heraklit auf dieſe Rückſicht nahm, ſo konnten ſich ihm natürlich die Gebiete nicht ſo genau abgeſchnitten zeigen, daß nicht in der höhern Region auch das langſamere und in der tiefern die ſchnellere Kraft des Feuers vorkommen könnte. Alſo nur dem Uebergewichte, der größern Maſſe nach ſchieden ſich ihm die Gebiete der Erde, des Meeres und der feurigen Region des alles umfaſſenden Himmels, in dieſen aber können, ſo wie vom Feuer oben erwähnt, ſo auch von den andern Elementen aus andern Gebieten ausgewanderte Theile vorkommen.

Doch überhaupt dieſe Scheidung der Regionen und der Elemente, wie möchte man ſie bei dem Heraklit ſo feſtgehalten denken, wie ſie etwa ein Phyſiket, der irgend etwas Beſtehendes annahm, hätte feſthalten können? Sie war nothwendig auch in dem ewigen Fluſſe aller Dinge begriffen und nirgends durfte Heraklit ein Beſtehen oder Verweilen geſtatten. Von dieſer Anſicht aus mußte es ſich ihm als Aufgabe darſtellen, die Täuſchung zu erklären, in welcher ſich unſere Wahrnehmung verwickelt ſieht, wenn ſie irgend etwas als ſtarr und unbewegt oder als bleibend zu erkennen meint[84 a]). Hierzu aber diente ihm ſeine Vorſtellung von den entgegengeſetzten Verwandlungsweiſen oder dem Ausgange aus dem Feuer und der Rückkehr zu ihm, aus welcher durch die entgegengeſetzte Wendung ſich das ſcheinbare Beſtehen der Dinge zuſammenfügt[84 b]). Das ewige Fließen wurde dem Heraklit alſo für die ſinnliche Wahrnehmung durch ſeine entgegengeſetzte Richtungen gleichſam zuſammengehalten und zum Stehen gebracht. Dieſes Entgegengeſetzte in den Erſcheinungen drückte Heraklit auf vielfache Weiſe aus, wie uns ein Bruchſtück ſeines Werkes ſagt: „Verknüpfe Ganzes und Nicht-Ganzes, Zuſammentretendes und Auseinandergehendes, Zuſammenſtimmendes und Mißſtimmiges[85])“. Da aber die entgegengeſetzten Rich-

---

84 a) Aristot. phys. VIII, 3. 84 b) Diog. L. IX, 7. Stob. ecl. phys. I, p. 58. 85) Arist. de mundo c. 5. Ich

tungen ſich zu einem Ganzen verbinden, welches mit ſich in Uebereinſtimmung ſteht, ſo verglich dieſe Vereinigung Entgegengeſetzter Heraklit nach einem bei den Alten oft erwähnten Bilde mit der Harmonie, welche in den entgegengeſetzten Spannungen der Leier und des Bogens ſtattfindet [86]). Und nicht nur in den einzelnen zuſammengetretenen Dingen, ſondern auch in der ganzen Welt muß eine ſolche Uebereinſtimmung und Zuſammenfügung der entgegengeſetzten Zuſtände ſtattfinden, welche entgegengeſetzte Richtungen oder Spannungen in dem Zuſammenklange der Welt wir noch in einem Bruchſtücke des Heraklit erwähnt finden [87]).

Zu dieſer Lehre gehören noch andere bildliche Ausdrücke des Heraklit, von welchen zuerſt der Ausdruck erwähnt werden muß, daß alles durch Streit entſtehe, oder, wie er geſagt zu haben ſcheint, daß

---

bin Schleiermachern in der Erklärung und Anordnung dieſes Bruchſtücks gefolgt, mit Ausnahme des vieldeutigen Wortes ὅλον, welches ich Ganzes überſetzt habe, dabei an das Feuer denkend, welches Heraklit ſo wie das Gute, ſo auch wohl das Ganze, d. h. das Vollkommene nennen konnte. 86) Plat. Sympos. p. 187, wo es, wie Schleiermacher richtig bemerkt, mit Unrecht auf muſikaliſche Harmonie bezogen wird; vergl. Plut. de tranqu. anim. c. 15. p. 981. Arist. Eth. Nicom. VIII, 2. u. ſ. w. 87) Plut. de Is. et Os. c. 45. II. p. 512.

der Krieg der Vater aller Dinge ſei [88]). Daſſelbe drückt ſein Tadel des Homeros aus, von welchem er ſagte, daß er werth ſei, aus den Verſammlungen gejagt und gepeitſcht zu werden, weil er gewünſcht habe, daß der Streit aus den Göttern und Menſchen vertilgt werde; denn dadurch, ſagte Heraklit, würde alles untergehn [89]); denn es ſei keine Harmonie ohne Tiefes und Hohes, und das Lebendige nicht ohne Männliches und Weibliches, die entgegengeſetzt ſind [90]). Eben dies Zuſammenſein Entgegengeſetzter wollte er auch wohl ausdrücken, als er ſagte: „daſſelbe iſt Lebendes und Todtes, Wachendes und Schlafendes, Junges und Altes [91]).“ Dieſen Streit zwiſchen entgegengeſetzten Zuſtänden wollte auch Platon bezeichnen und gewiß nicht mehr, als er in einer ſchon betrachteten Stelle [92]), den Heraklit mit dem Empedokles verbindend, von jenem, wie von dieſem ſagte, daß nach ſeiner Lehre alles durch Feindſchaft und Liebe zuſammengehalten werde. Aber nicht zu bezweifeln ſcheint es, daß nur durch ein Misverſtändniß aus jener Harmonie nach einem Berichte des Diogenes Laertios Uebereinſtimmung und Friede geworden iſt [93]). Denn jene Darſtellung in welcher

---

88) Plut. de Is. et Os. c. 48. p. 517. Procl. in Tim. p. 54 u. ſ. w. 89) Simpl. in Ar. categ. fol. 104 b. Diog. L. IX, 1. 90) Arist. eth. Eud. VII, 1. 91) Plut. consol. ad Apoll. p. 106. 92) Soph. p. 242. 93) IX, 8 ὁμολογία

es heißt, daß, was zum Werden führe, habe er Krieg und Streit genannt, das aber zur Weltverbrennung führende Uebereinſtimmung und Frieden, ſcheint mit dem, was wir ſonſt von ſeiner Lehre wiſſen, nicht überein zu ſtimmen **). Daß nach ihr jene Harmonie, deren Bedeutung wir oben betrachteten, und dieſe Uebereinſtimmung und dieſer Friede nicht mehr eins ſein können, ſieht man deutlich; denn jene faßte die entgegengeſetzten Richtungen zuſammen, dieſe aber bezeichnen nur den Weg nach oben. Ebenſo verliert der Krieg, welcher nach Heraklit die beiden entgegengeſetzten Richtungen nur in ihrer Entgegenſetzung feſthalten ſollte, nach der zuletzt erwähnten Darſtellung ſeine Bedeutung und bezeichnet nur noch den Weg nach unten.

καὶ εἰρήνην, das erſte Wort ſcheint nicht Heraklitiſch, obgleich der λόγος eine wichtige Rolle bei ihm ſpielt. 94) Der Bericht des Diogenes Laertius ſtimmt zu ſehr mit der Bedeutung, welche beim Empedokles Krieg und Frieden hat, überein, als daß man dabei nicht auf eine ungeſchickte Uebertragung der Ausleger muthmaßen ſollte, welche vielleicht in der obenerwähnten Zuſammenſtellung bei Platon ihren Urſprung hat. Dadurch iſt auch Tennemann getäuſcht worden, welcher im Empedokleiſchen Syſtem die größte Verwandtſchaft mit dem Heraklitiſchen findet. ſ. Grundriß der Geſchichte der Philoſophie §. 90 und 99.

So iſt es wohl unſtreitig, daß Diogenes Laertios oder der Ausleger des Heraklit, welchen er in ſeiner kurzen Erzehlung von deſſen Lehre vor Augen gehabt zu haben ſcheint, uns weder die eigenthümlichen Ausdrücke, noch den richtigen Sinn des Philoſophen wiedergegeben hat. Aber doch mochte dieſe Darſtellung nicht ohne allen Grund ſein und andere Angaben zeigen uns, wieviel davon dem Heraklit zuzueignen ſein möchte, nemlich daß Heraklit wirklich zwiſchen dem Wege nach oben oder feuerwärts und dem Wege nach unten einen ſolchen Gegenſatz machte, welcher dem erſtern eine höhere Würde, als dem andern beilegte, nicht unähnlich der Lehre des Empedokles. Denn hierauf führt es uns, daß Heraklit von dem Bleiben als von einer Mühe und von dem Verändertwerden als von einer Erhohlung geſprochen haben ſoll [95]). Jene Erhohlung kommt dem Frieden ziemlich nahe und daß ihr Weg feuerwärts dem Verändertwerden mehr entſpricht, als der Weg erdwärts, muß aus der allgemeinen Anſicht des Heraklitiſchen Syſtems klar ſein. Noch beſtimmter aber und in der genaueſten Verbindung mit der harmoniſchen Einigung aller Dinge wird dies ausgedrückt,

---

95) Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 906; idem ibid. I p. 894.

wenn uns erzehlt wird, Heraklit habe gelehrt, Gutes und Böſes vereinige zuſammen nach Art des Bogens und der Leier [96]), worin wohl niemand eine ethiſche Beziehung ſuchen wird, vielmehr deutlich genug die verſchiedene Würdigung des Weges nach unten und nach oben, von welchen jener dem Heraklit das Gute, dieſer das Böſe war, ſich andeutet.

Doch es wird nöthig ſein, auf eine noch beſtimmtere Weiſe die Zuſammenſtimmung des Entgegengeſetzten, durch welche Heraklit alles werden läßt, zu beſchreiben. Auf eine doppelte Weiſe nemlich konnte man dieſe ſich vorſtellen, entweder ſo, daß alles einzelne Daſein in einem jeden Momente zuſammentritt und gleichſam der einzelne Theil der werdenden Maſſe in ſeinem Uebergange aus einem Zuſtande in den andern einem andern Theile beſtändig Platz macht und wieder eines andern Theiles Stelle einnimmt und daß dasjenige, welches uns als etwas Einzelnes erſcheint, niemals derſelbe Theil der Maſſe wäre, ſondern jene Täuſchung, nach welcher wir mehreres als eins betrachten, uns nur aus der Gleichheit des Orts entſtände, welcher von verſchiedenen Maſſen auf derſelben Stufe des Daſeins nach einander eingenommen würde; oder auch auf dieſe Weiſe ließe

---

96) Simpl. ad Ar. phys. fol. 11. a.

ſich jene Miſchung Entgegengeſetzter denken, daß derſelbe Theil der Maſſe in entgegengeſetzten Richtungen ſchwanke, bald aufwärts, bald niederwärts ſich zu bewegen ſtrebend, ſo daß eben durch dieſe entgegengeſetzten Beſtrebungen wenigſtens dem Scheine nach daſſelbe erhalten würde, da es zu einer merklichen Veränderung wegen der Entgegenſetzung der Bewegungen, nicht kommen könne. Heraklit aber, dies finden wir in unzweideutigen Ausdrücken dargelegt, dachte ſich die erſtere Art der Harmonie Entgegengeſetzter, nach welcher alſo z. B. das Meer in keinem Augenblicke auch nur etwas von derſelben Maſſe auf derſelben Stufe des Daſeins enthielte, welches in dem vorhergehenden. Dieſes drückt folgendes Bruchſtück des Heraklitiſchen Werks aus: „das Meer wird ausgegoſſen und gemeſſen nach demſelben Verhältniſſe, welches zuvor war, ehe es Erde wurde 97).“ Deutlich wird hierdurch angezeigt, daß Heraklit die frühere Maſſe des Meeres, welche ſich nun in Erde verwandelt hat, von des jetzigen Meeres Maſſe unterſchied und daſſelbe werden wir auch in andern Bruchſtücken wiederfinden, von welchen wir erſt unten weitläuftiger reden können und in welchen er auch das vernünftige Daſein des Menſchen als einer be-

---

97) Clem. Alex. V, 14, p. 712.

ſtändigen Erneuerung von fremder Maſſe bedürftig ſchilderte[98]. Hierin erkennt man den Sinn des Heraklit, welcher ſich auf das Allgemeine wandte und in dieſem das Beſondere untergehn ließ.

Bei dieſer Erklärungsweiſe mußte es der Vorſtellung die größeſte Schwierigkeit erregen, wie trotz dieſer beſtändigen Erneuung des Meeres und aller andern Dinge, doch daſſelbe Verhältniß derſelben uns immer wieder erſcheinen könne, wie, ſobald der eine Theil der Maſſe einen Zuſtand ſeiner Entwicklungsweiſe und damit auch ſeinen Ort verlaſſen hatte, dieſer Ort ſogleich wieder von einer andern Maſſe, dem Maaße und auch der Entwicklungsſtufe nach jener gleich, erſetzt werde. Hier rettete ſich Heraklit, deſſen Geiſt mehr nach dem Allgemeinen, als nach dem Beſondern ſchaute, in das Gebiet des Mythiſchen. Denn nicht auf beſondere Weiſe ſcheint er die Geſetze der Abwechſelung zwiſchen den groſſen Maſſen des Feuers des Waſſers und der Erde angegeben zu haben, ſondern von ihrem Daſein ausgehend, ordnete er ſie nur im Allgemeinen jener uns verborgenen Urſache alles Werdens unter, welche er Nothwendigkeit oder Verhängniß (εἱμαρμένη) nannte. Dies iſt etwa dasjenige, was ſich aus den zum Theil verworrenen und in fremdartigen Ausdrücken abgefaßten Berichten beim Plutarchos, Simplikios, Diogenes Laertios und Stobäos herausſcheiden läßt[99]; denn nach ihnen erſcheint das Verhängniß als das Verhältniß, welches die Dinge aus den entgegengeſetzten Richtungen bildet, alſo als die Urſache der Harmonie unter den Dingen.

---

[98] Sext. Emp. adv. Math. VII, 126—134.

Daß jedoch dies Verhängniß in der oberſten Urſache ruht, dies drückt ſich in andern mythiſchen Bildern des Heraklit aus, von welcher Art das kühne Bild iſt, nach welchem die Weltbildung als ein Spiel des Zeus erſcheint[100]. Dieſes Spiel des Zeus bezog ſich gewiß nur auf das Zuſammentreten Entgegengeſetzter zu einem ſcheinbaren Sein, indem im Hintergrunde dieſes Spieles nur ein ewiges Werden liegt; doch iſt Zeus, der Grund aller Dinge, der Spielende, der welcher das Entgegengeſetzte zuſammenordnet und alſo inſofern auch der Grund des Verhängniſſes iſt.

---

[99] Plut. de pl. ph. I, 28. Simpl. in Ar. phys. fol. 6. a. Diog. L. IX, 7. Stob. ecl. ph. I, p. 58. p. 178.

[100] Clem. Alex. Paedag. I, 5 p. 111. Procl. in Tim. p. 101. Hieraus ſcheint die Vorſtellung entſtanden zu ſein, daß Heraklit die Vorſehung geleugnet habe. cf. Nemes. de nat. homin. ed. Oxon. p. 310. Phil. alleg. leg. 2. p. 62. ſ. Schleiermacher.

Noch ein anderes mythiſches Bild bezieht ſich auf das Verhängniß, wiewohl in anderer Rückſicht, das aber, um das Geſchäft der Weltbildung ganz zu umſchreiben, auch nicht übergangen werden durfte. Denn früher hatten wir beſchrieben geſehn, wie das waltende Verhängniß Vorſorge übe zur Erhaltung bleibender Scheingeſtalten; aber andere von dieſen Geſtalten vergehen auch wieder in dem Gebiete der Erſcheinung, nachdem ſie eine Zeit lang gedauert; auch über deren Verſchwinden muß die Nothwendigkeit wachen damit ſie nicht länger dauern, als die ihnen geſetzte Zeit. Zu ſolchen vergänglichen Erſcheinungen gehörte dem Heraklit die täglich aufgehende und wieder untergehende Sonne; daher ſagte er von ihr, „ſie werde ihr Maaß nicht überſchreiten; wo nicht, ſo würden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike, ſie finden[101]). Hiernach ſah alſo Heraklit die Weltordnung als ein nach richtigem Maaß und Gerechtigkeit vertheiltes Gebiet an, in welchem einem jeden Weſen ſeine beſtimmte Grenze zugetheilt iſt, die es nicht überſchreiten darf[102]), und nicht mit Unrecht mögen daher wohl auch Ordnung und Zeit

---

101) Plut. de exil. vol. III, p. 431; de Isid. et Os. c. 48. p. 517. 102) Der Name der Dike kommt noch mehrmals in den Bruchſtücken des Heraklitiſchen Werks vor,

als Wirkungen des Verhängniſſes angegeben werden[103]. Wenn man nun die Verbindung der Zeit und des Verhängniſſes, dann aber auch wieder den Zuſammenhang des Verhängniſſes mit dem oberſten Grunde betrachtet, ſo läßt ſich etwas Heraklitiſches, in Stoiſcher Form vorgetragen, darin entdecken, daß er geſagt haben ſoll, die Zeit ſei nicht verſchieden von dem Seienden und dem erſten Körper[104]. Bei aller Verſchiedenartigkeit der mythiſchen Vorſtellungen, in welchen ſich Heraklit bewegte, liegt doch dies Eine darin, daß die Erſcheinungen, welche, aus dem ewiglebendigen Feuer hervorgehend, die Welt bilden, einem nothwendigen, über den Erſcheinungen ſtehenden Geſetze, als Verhängniß, Zeus oder Dike vorgeſtellt, unterworfen ſind und nach dieſem unerforſchlichen Geſetze (denn der Name des Zeus will genannt ſein und auch nicht)[105] die Ordnung, welche uns erſcheint, bilden.

So beſtimmte Heraklit im Allgemeinen über die

Orig. contr. Cels. VI, p. 303. edit. Spencer. (eine ſehr verderbte Stelle); Clem. Alex. Str. V, 1, p. 649; Str. IV, 3. p. 568. (die Worte ſind aus dem Zuſammenhange geriſſen, ſo daß man nicht entſcheiden kann, ob die ethiſche Deutung die ihnen Klemens giebt, die richtige ſei.) cf. Plat. crat. p. 413.

[103] Simpl. a. a. O. [104] Sext. Emp. adv. Math. X, 216; 230 — 233. [105] Clem. Strom. V, 14.

Natur und ihre Erſcheinungen; wie er aber das Beſondere in ihr ordnete, darüber ſind uns nur ſehr unvollſtändige Nachrichten geblieben Vielleicht mochte er auch ſich weniger in das Einzelne einlaſſen, da ſeine Natur-Anſicht überall in das Große und Allgemeine geht. Dies ſehn wir auch im Beſondern beſtätigt, wenn wir nach der Natur der allgemeinſten Formen der Erſcheinung, der Erde, des Meeres und des Feuers, fragen. Denn wenn wir mit der erſtern beginnen, ſo wird uns die Frage ſogleich abgeſchnitten, da er nicht beſtimmt haben ſoll, von welcher Art die Erde ſei[106]). Dies lag jedoch vielleicht auch mit darin, daß ihm die ſtarre Erde, die Grenze der Bewegung, als die unterſte Stufe des Seins erſchien, weswegen er ſie auch als die Nahrung alles Kriechenden betrachtet zu haben ſcheint[107]).

Doch finden wir über das, was nach ſeiner Vorſtellung in das Gebiet des Meeres fällt, etwas beſſere Auskunft, ſo wie denn überhaupt das Meer als die mittlere Stufe des Seins eine größere Bedeutung ſeiner überall Bewegung ſehenden Naturlehre haben mußte. Davon zeugt die Benennung, welche er ihm beilegte, der Saame der Weltbildung[108]).

---

106) Diog. L. IX, 11. 107) Arist. de mund. c. 6. fin.; Stob. ecl. I. p. 56. 108) Clem. Alex. V, 14. p. 712.

Sie erklärt ſich aus der Stellung des Meeres zwiſchen den zwei Endpunkten der Bewegung, in welcher ſich alſo die entgegengeſetzten Richtungen unaufhörlich treffen, weswegen dies Element nach beiden Seiten auf gleiche Weiſe gewendet iſt. Daher berichtet Diogenes Laertios 109), daß Heraklit faſt alles aus den Verdünſtungen des Meeres abgeleitet habe. Dieſe gehören alſo, wie ſchon oben bemerkt, hierher und an ſie ſchließen ſich die hellen und trocknen Dünſte als Uebergang zu dem Feuer an. Das geſammte Gebiet dieſer verſchiedenen Ausdünſtungen hatte ihm aber nach allen den Nachrichten, welche wir vom Einzelnen finden, die größeſte Wichtigkeit für ſeine Natur-Erklärungen. Denn alle dieſe beziehen ſich auf die Dämpfe; ſo die Erklärungen beim Diogenes Laertios 110) von den Geſtirnen und der Sonne und dem Monde, auch den Erſcheinungen, welche von ihnen ausgehn, Tag und Nacht, Monate, Jahreszeiten und Jahre, Regen und Winde, und auch das, was uns Stobäos von Donner und Blitz erzählt, geht wieder auf daſſelbe zurück 111).

Dem Feuer gab Heraklit den höchſten Ort, wie ſchon erwähnt; der Himmel, das Alles Umfaſſende

---

109) IX, 9. 110) IX, 9—11. 111) ecl. phys. I, p. 558; pag. 594.

iſt ihm feurig. [112] In Beziehung auf dies Element aber iſt die Frage von großer Wichtigkeit, ob Heraklit angenommen habe, daß alles nach gewiſſen Perioden in daſſelbe zurückkehre. Die meiſten alten Schriftſteller verſichern uns dies mit der größeſten Sicherheit [113], und überhaupt wird es als eine Lehre betrachtet, welche unbeſtritten vom ganzen Alterthum dem Heraklit beigelegt wurde [114], nur ein Schriftſteller, aber auch freilich dieſer von dem größeſten Anſehn, ſcheint dagegen zu ſtimmen, Platon nemlich im Sophiſten, an der oft erwähnten Stelle, wo er den Empedokles unſerm Philoſophen entgegenſetzt [115]; dieſes Anſehn müſſen wir daher vor allen Dingen aus dem Wege räumen, ehe wir uns

---

112) Sext. Emp. adv. Math. VII, 127. Stob. ecl. I. p. 500. Diogenes Laertios (IX, 9.) ſagt, von welcher Art das Umfaſſende ſei, habe er nicht offenbart; dies geht aber vielleicht nur auf die Höhlungen, von welchen derſelbe Schriftſteller daſelbſt berichtet. 113) Arist. phys. III, 5; de coelo I, 10; Clem. Alex. Strom. V, 14. p. 711 etc. 114) Sext. Emp. pyrh. hyp. 1, 212. 115) Schleiermacher hat die Gründe gegen die Weltverbrennung des Heraklit auf das ſtärkſte hervorgehoben und gegen ſie entſchieden; eben deswegen ſcheint es nicht unpaſſend, hier das Gegentheil zu verſuchen.

uns erlauben dürfen, von der Weltverbrennung als einer Lehre des Heraklit zu ſprechen. Zu dieſem Zwecke müſſen wir genau den Sinn zu faſſen ſuchen, in welchem Platon den Heraklit dem Empedokles entgegenſetzt. Empedokles, ſagt Platon, habe von jener ſtrengern Lehre des Heraklit, daß immer Vieles und Eins ſei, nachgelaſſen und gelehrt, zu einer Zeit ſei alles Eins und befreundet durch die Aphrodite, dann aber auch wieder vieles und feindſelig gegeneinander durch einen gewiſſen Zwiſt. Der Gegenſatz alſo zwiſchen beiden Philoſophen iſt hiernach kein anderer, als daß der eine ein Zuſammenſein des Einen und des Vielen, der Ruhe und der Bewegung, wie Platon ſagt, der andere aber ein Auseinanderſein beider der Zeit nach annahm. Dieſer Gegenſatz aber bleibt, auch wenn Heraklit eine periodiſche Weltverbrennung annahm, denn dieſe iſt nicht das, was bei dem Empedokles das Aufhören der Welt in dem Sphäros, ein Aufhören zugleich der Bewegung und des Vielen, ſondern vielmehr ganz im Gegentheil die Rückkehr zu der vollkommenſten Bewegung[116]. Denn daß Heraklit die Bewegung des Feuers nur in ſeiner Verwandlung geſucht habe, dies wird niemanden einfallen zu behaupten, ſobald er bedenkt, daß ſodann das Feuer in Rückſicht der Bewegung, da es eben keine Bewegung an ſich hat, auch nicht ausgezeichnet werden konnte vor den andern Stufen der Verwandlung, alſo auch kein Grund vorhanden war das Feuer als das Weſen aller Verwandlung zu betrachten. Daher widerſtreitet denn auch die Weltverbrennung nicht dem ewigen Fluſſe der Dinge, vielmehr erſchien gewiß in ihr dem Heraklit das regeſte Leben, die vollkommenſte Bewegung, dann aber wenn die Welt im Herabſteigen begriffen war zu den niedern Stufen, mußte ihm die Bewegung irgend wie gehemmt und vermindert erſcheinen. Es liegt nun freilich noch eine eigene Schwierigkeit in dem, was Platon als die eigenen Worte des Heraklit anführt: „Auseinandertretendes tritt immer zuſammen.“ Denn durch das Zuſammentreten Entgegengeſetzter bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge und er konnte es daher in den ungehemmten Fluſſe des Feuers nicht annehmen. Allein zuerſt ſcheint es nicht, als wenn Platon die eigenen Worte des Heraklit unverändert gäbe; denn an einer andern Stelle, wo er denſelben Gedanken des Heraklit ausführlicher giebt, fehlt das „immer“ [117]) und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß Platon es hier nur einſchob, um den Gegenſatz zwiſchen den Empedokles und Heraklit hervorzuheben. Ferner ſcheint es, als wenn Platon durch das „Auseinandertretendes tritt zuſammen“ nur den ewigen Fluß des Heraklit habe bezeichnen wollen, denn in ihm liegt, inſofern es das Feuer iſt, welches fließt, die Einheit und Vielheit, auf welche es ihm ankommt, in dem Zuſammenkommen Entgegengeſetzter aber liegt nur der Schein der Einheit. Daß aber Platon dieſe nicht ganz paſſende Darſtellung wählt, liegt in ſeinem Beſtreben, den Fluß der Dinge nach Heraklit ſo zu wenden, daß er mit den von ihm eben erwähnten Urſachen der Bewegung, der Liebe und dem Haſſe des Empedokles, eine ſcheinbare Aehnlichkeit gewinne. Wie ſehr jedoch der Krieg des Heraklit von dem Zwiſte des Empedokles verſchieden iſt, wurde ſchon früher gezeigt und es kann daher auch nicht befremden, wenn man den Platon in der Vergleichung beider zu einer etwas gezwungenen Wendung ſeine Zuflucht nehmen ſieht.

---

[116] So ſahen auch die Stoiker die Weltverbrennung als das vollkommenſte Leben der Welt an. Plut. de repugn. Stoic. 41. tom. V, p. 291.

---

[117]) Sympos. p. 187. Bemerkenswerth iſt, daß auch unſere gedruckte Ausgabe des Simplikios ad Arist. phys. Fol. 11. b. in der Stelle des Sophiſten δὴ für ἀεὶ hat. Ueberhaupt ſcheint das Alterthum dieſelbe nicht für der Heraklitiſchen Weltverbrennung entgegen angeſehen zu haben, denn ſonſt würden Ariſtoteles oder Simplikios, der ſie ſogar ausſchreibt, wohl einen Wink darüber gegeben haben. Widerſprüche gegen die Weltverbrennung des Heraklit bei den Alten finden wir nicht; das Stillſchweigen des Maxim Tyrus (diss. XLI, p. 489) und die Eintheilung des Antonin. (V, 32) können dafür nicht gelten. Die Stoiſche Phyſik war ein lockeres Gebäude, aus welchem man ſich leicht ohne Lücke einen Stein wegdenken konnte.

Nachdem dasjenige, was gegen die Weltverbrennung angeführt werden könnte, aus dem Wege geräumt iſt, müſſen wir das aufſuchen, was in Heraklits Ausdrücken für ſie ſtimmen möchte. Daß der Ausdruck „Weltverbrennung“ (ἐκπύρωσις) kein Heraklitiſcher ſei, zeigt die ganze Bildung deſſelben und zu dieſem Anzeichen geſellt ſich auch das Zeugniß der Alten, welche ihn den Stoikern zueignen [113]). Ueberhaupt muß man erinnern, daß dem Heraklit kein Gegenſatz war zwiſchen dem Zuſtande, in welchem alles Feuer iſt, und zwiſchen dem Zuſtande der Welt oder daß er jenen doppelten Zuſtand nicht wie Welt und Nicht-Welt entgegenſetzte. Dagegen ſcheint uns der alterthümliche Ausdruck des Heraklit vom Philon aufbewahrt zu ſein, nach welchem die Weltverbrennung ihm Verlangen (χρησμοσύνη),

---

113) Clem. Alex. strom. V, 1, pag. 649.

die Weltbildung aber Sättigung (κόρος) geheißen haben würde, Worte, die auch die Stoiker von ihm aufnahmen [119]). Man ſieht hierin, daß Heraklit ſich das Feuer nach der Aehnlichkeit des thieriſchen Lebens dachte und in ihm ein Streben nach dem Heraustreten aus ſich ſelbſt fand. Auf dieſe Auflöſung der Dinge im Feuer deutet auch gewiß das große Zeitmaaß, welches Heraklit annahm, indem er ein großes Jahr auf achtzehntauſend Sonnenjahre feſtſetzte [120]); denn an eine aſtronomiſche Beſtimmung iſt beim Heraklit nicht zu denken und daß er eine vom Verhängniſſe beſtimmte Zeit der Verwandlung in Feuer feſtgeſetzt habe, wird auch ſonſt erwähnt [121]).

Wenn wir nun, nachdem wir geſehn haben, wie Heraklit die großen Maſſen in der Welt ſich dachte, uns umſehn nach den Einheiten geringeren Umfangs und nach ihrer Würdigung beim Heraklit, ſo ziehn zuerſt die Geſtirne und die mit ihnen zuſammenhangenden Erſcheinungen unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. In dem die Welt Umfaſſenden, lehrte Heraklit, wären

---

118) Clem. Alex. strom. V, 1, pag. 649. 119) Phil. alleg. leg. II, p. 62. Plut. de El ap. Delph. c. 9. p. 593. 120) Stob. ecl. phys. I, p. 264. 121) Simplic. in Ar. de coel. Fol. 68. b. Diog. L. IX, 8. Euseb. praep. ev. XIV, 3.

Behälter, deren Art er nicht weiter beſchrieben haben ſoll, mit ihren Höhlungen gegen uns gewendet; in dieſe ſammelten ſich die hellen Dämpfe, welche die Erſcheinung der Geſtirne hervorbrächten. Die glänzendſte Flamme von dieſen habe die Sonne, weil die übrigen Sterne von der Erde weiter entfernt wären und daher weniger glänzten und wärmten; der Mond aber bewege ſich nicht durch den reinen Ort [122]). Man ſieht hieraus, daß die Geſtirne ihm keine höhere Bedeutung hatten, als andere Meteore; daher bedürfen ſie auch einer ſteten Ergänzung, die man jedoch nicht, wie einige es dargeſtellt haben [123]), als eine Ernährung anſehn muß, ſondern als eine aus der ewigen Bewegung hervorgehende Ergänzung, denn Heraklit verglich die Himmelskörper nicht mit dem thieriſchen Leben, auf welches er überhaupt wenig Rückſicht genommen zu haben ſcheint. Wenn daher die Sonne als ein Erzeugniß aus dem Meere betrachtet wird [124]), ſo muß man auch hierbei nur an die hellen Dämpfe aus demſelben denken. Durch die Wendungen der Gefäße entſtehn nun die ſcheinbare Geſtalt des Mondes und die Verfinſterungen des Mondes und der Sonne.

---

122) Diog. L. IX, 9 — 10. 123) Arist. meteorol. II, 2. Porphyr. antr. nymph. p. 257. 124) Stob. ecl. phys. I, p. 524 526.

Da alſo die Geſtirne nur eine geringe Bedeutung für die heraklitiſche Naturlehre hatten, ſo iſt es auch nicht zu verwundern, daß er ihre Größe, wenigſtens die der Sonne, nicht größer annahm, als ſie uns erſcheint [125]. Aber noch mehr drückt ihre geringe Bedeutung ſich darin aus, daß er der Sonne nur die Dauer eines Tages gab; denn „täglich, ſagte er, iſt ſie neu“ [126]. Dies tägliche Verlöſchen der Sonne war ihm die Urſache des Wechſels zwiſchen Tag und Nacht; wiewohl die Urſache hiervon beim Diogenes Laertios [127] auf etwas andere Weiſe angegeben wird. Die helle Ausdampfung ſoll er gelehrt haben, im Kreiſe der Sonne entzündet, bewirke den Tag; wenn aber die entgegengeſetzte dunkle Ausdampfung ſie überwältigte, entſtehe die Nacht. Dieſe Darſtellung kommt im Weſentlichen mit der zuerſt angegebenen überein, ſie erinnert aber dabei an den Vater aller Dinge, den Streit. Doch muß man das Ueberwältigen nicht ſo nehmen, als wenn die Flamme der Sonne durch die finſtern Dämpfe nur verdunkelt würde, denn dann wäre ſie nicht jeden Tag neu, ſondern ein wirkliches Auslöſchen der hellen Dämpfe oder ein Uebergehn in die Natur der feuchten und finſtern Dämpfe iſt darunter zu

---

125) Diog. L. IX, 7. Stob. ecl. phys. l. l. 126) Plut. respubl. VI, p. 498. Arist. l. l. 127) IX, 11.

verſtehn. So ſehn wir, wie ſich dem Heraklit in den Tagszeiten, und wahrſcheinlich auch wohl in den Jahreszeiten [128]), ein Bild darſtellte von dem beſtändigen Schwanken zwiſchen entgegengeſetzten Zuſtänden in dem All. Daraus, daß Heraklit die Geſtirne nur als meteoriſche Erſcheinungen darſtellte, iſt denn wahrſcheinlich auch wohl der Schluß gezogen worden, daß er die Welt als begrenzt und nur als eine betrachtet habe [129]).

Die Geſtirne alſo ſchienen dem Heraklit einfache feurige Körper und in allen ſolchen Körpern iſt es leicht die Harmonie, welche entgegengeſetzte Richtungen verbindet, zu entdecken; um ſo ſchwerer dagegen iſt es, ſie zu finden, je zuſammengeſetzter die Körper ſind. Von ſolchen zuſammengeſetzten Körpern ſcheint er geſprochen zu haben in einem Bruchſtücke beim Plutarchos [130]), in welchem er die verborgene Harmonie beſſer nennt, als die offenbare. Wenn ſie aber beſſer iſt, ſo nähert ſie ſich auch nach herakliriſcher Anſicht mehr der bewegteſten Form und Heraklit alſo ſah in dieſer Schätzung gewiß auf die

---

128) Diogenes Laertios (IX, 10.) erwähnt wenigſtens dieſe in derſelben Beziehung. 129) So urtheilt Schleiermacher. S. Diog. L. IX, 8. etc. 130) de anim. procr. p. 177. Die glückliche Deutung des Fragments gehört Schleiermacher.

ausgebildeten Geſtalten, welche mit einer zuſammengeſetzten Organiſation auch eigenthümliche Bewegung und Leben erhalten haben. Ueber das nun, was die thieriſchen Geſchlechter dieſer Art von Weſen betrifft, iſt uns von heraklitiſcher Lehre nichts der Rede werthes übrig geblieben, außer daß er den Affen, wie es ſcheint wegen ſeiner Aehnlichkeit mit dem Menſchen, einer beſondern Erwähnung würdigte. Deswegen mochte er ihm beſſer ſcheinen, als die übrigen Thiere, aber doch noch ſo weit unter dem Menſchen, daß der ſchönſte Affe häßlich ſei im Vergleich mit dem menſchlichen Geſchlechte, ſo wie hinwieder der weiſeſte Menſch gegen den Gott wie ein Affe erſcheine[131]. Ihm erſchien alſo der Menſch ausgezeichnet vor allen Thiergeſchlechtern und daher gewiß auch einer beſondern Aufmerkſamkeit würdig, wie ſich denn auch findet, daß er größere Sorgfalt auf die Erforſchung der menſchlichen Natur gewendet hat. Doch ſah er, wie es ſcheint, weniger auf das körperliche, als auf das geiſtige Sein des Menſchen, welche beide Seiten der menſchlichen Natur er beſtimmt unterſchied, denn das Körperliche erſchien ihm als das Begräbniß der Seele[132].

---

[131] Plat. Hipp. maj. p. 289.

[132] σῶμα und σῆμα. Phil. alleg. leg. I. fin. cf. Plat. Gorg. p. 493. Crat. p. 400.

Und nicht ſchwer zu finden iſt der Grund, aus welchem er das körperliche Sein zurückſetzte, da es in dem Menſchen das Starre, Bleibende darſtellt, die Seele dagegen das Belebte und ſtets ſich verändernde. Dieſelbe Verachtung des Körperlichen zeigt ſich in ſeinem Ausſpruche, daß die Leichname verwerflicher als Koth ſind [133].

Was dem Heraklit das Geiſtige im Menſchen war, ſagt uns am beſten Ariſtoteles [134], nemlich der trockne und helle Dampf; aber auch in den eigenen Worten des Heraklit wird dies angedeutet, indem ein Bruchſtück ſeiner Schrift ſagt, den Seelen ſei es Tod Waſſer zu werden und aus Waſſer würden wieder Seelen [135], nemlich nach dem allmäligen Ab- und Aufſteigen aus dem Feuer Waſſer, aus dem Waſſer Feuer entwickelnd. Mit dieſer Vorſtellung von der Seele als einer der höchſten Bewegung, welche im Feuer iſt, Theilhaftigen ſtimmt es ebenfalls überein, daß man nach heraklitiſcher Lehre alles, was zur Stufe des Feuers gehört, ein verſtändiges oder vernünftiges nennt [136], woher denn das die Welt Umfaſſende als der vorzüglichſte

---

[133] Plut. Symposiac. probl. 4. p. 733. [134] de anim. I, 2. [135] Clem. Alex. strom. VI, 2. p. 746. [136] Sext. Emp. VII, 126. Stob. ecl. I. p. 524.

Sitz der Seele betrachtet werden mußte. Daher konnte auch die menſchliche Seele als ein von dem Umkreiſe der Welt ausgewanderter und vom Menſchen eingezogener Theil betrachtet werden [137]; aber doch nur die eine Seite von der Entſtehung der Seele ſtellt dies dar, denn eben ſo wie aus der Höhe des Himmels, eben ſo kann auch aus der Tiefe des Meeres der trockne Dampf, das Weſen der Seele, ſeinen Urſprung haben, wie auch das oben angeführte Bruchſtück beweiſt.

Daß in dem Umkreiſe der Welt der Sitz der höchſten Seele, des vollkommenſten Lebens iſt, dies muß nach der Einerleiheit des Feuers und der Seele außer Zweifel ſein und alſo konnte auch wohl jener als die Quelle alles Lebens und alles beſeelten Daſeins angeſehn werden. Wenn wir nun annehmen, daß Heraklit irgend wie auf den Begriff einer Weltſeele hindeutete, denn klar hat er ihn gewiß nicht ausgeſprochen, ſo kann man auch den Sitz derſelben nirgends anders ſuchen, als in jenem Umkreiſe der Welt [138]. Erinnert man ſich aber, daß dieſer Umkreis der Welt oder der Himmel auch der Sitz der Götter iſt, ſo wird man nicht anſtehn, alles dasjenige, was uns von der Natur der Götter nach Heraklits Lehre geſagt wird, für eine mythiſche Einkleidung jenes phyſiſchen Begriffs zu halten. Hierauf zeigt auch mit Beſtimmtheit jener Ausdruck des Heraklit, nach welchem er den Zeus das eine Weiſe [139], alſo den Inbegriff aller Erkenntniß, nannte. Und viele andere Vergleichungspunkte bieten ſich hierbei noch dar, von welchem nicht übergangen werden darf, daß, ſo wie Heraklit die menſchliche Seele, als einen niederwärts gezogenen Theil des Weltumkreiſes anſah, eben ſo auch ſie ihm als ein geſtorbener Gott erſchien [140]. In dieſer Vorſtellung fortfahrend, ſagte Heraklit auch: „Die Menſchen ſind ſterbliche Götter, die Götter unſterbliche Menſchen, lebend jener Tod, ſterbend jener Leben [141]. Denn ſo wie die menſchliche Seele aus der Seele des Alls ſtammt, ſo kehrt auch ſie wieder in daſſelbe zurück [142].

---

[137] Plut. de Isid. et Osir. c. 77. p. 383. Sext. Emp. VII, 129. [138] Nemes. de nat. hom. c. 2. ed. Oxon. p. 58. Plut. de decr. Phil. IV, 3. Theodoret. gr. aff. cur. V, p. 545.

Bei aller dieſer Gleichheit der menſchlichen und göttlichen Seele iſt doch dieſe weit über den menſchlichen Stand erhaben, welches ſich ſchon in jenem oben angeführten Vergleiche ausſpricht, daß der Menſch ſich zum Gotte verhalte, wie der Affe zum Menſchen, aber noch beſtimmter ſich kund thut in dem Verhältniſſe der menſchlichen Einſicht zu der göttlichen. „Menſchliches Gemüth (ἦθος) hat keine Einſicht, göttliches aber hat ſie,“ ſagte Heraklit [143]) und „der thörige Mann vernimmt vom Gotte, wieviel der Knabe vom Manne“ [144]). Wenn nun Heraklit dieſe niedere Stufe der menſchlichen Einſicht phyſiſch erklären wollte, ſo konnte er nicht anders, als annehmen, daß in ihr die Reinheit des göttlichen Feuers gleichſam getrübt ſei und eine ſolche Trübung mochte er zurückführen auf die Verbindung der Seele mit dem Körper, welcher ihr gleichſam ein Grab iſt. Daher heißt es auch, die Seele des Alls ſei die Ausdampfung aus dem Naſſen, die Seele der Thiere aber gleichartig aus der äußern Ausdampfung und aus der in ihnen [145]), wobei die äußere das höhere, reinere Element, die innere aber das trübende darſtellt und, in ihrem Verhältniſſe zur Einſicht, jene das Wahre, dieſe

---

[139] Clem. Alex. strom. V, 14. [140] Hierocl. in carm. aur. p. 255. [141] So ſtellt Schleiermacher die Stelle bei Heraklides allegor. Hom. p. 442. 43. ed. Gale aus Maxim. Tyr. diſſ. X, p. 107. Clem. Alex. paedag. III, 1. p. 251. wieder her. [142] Theodor. l. l.

---

143) Celsus ap. Orig. contr. Cels. VI, p. 283. 144) ibid. cf. Jambl. ap. Stob. ecl. ph. II. p. 12. 145) Nemes. l. l.

das Falſche [156]). Daher konnte auch *Heraklit* ſagen, daß Leben und Sterben in unſerem Leben iſt und in unſerem Tode, welches Sextus der Empiriker nicht unrichtig erklärt, daß, wenn wir leben, unſere Seelen geſtorben und in uns begraben ſind, wenn wir aber ſterben, die Seelen aufleben und lebendig werden [157]). Auf die phyſiſche Schätzung der Seelen kommt auch wieder der Unterſchied zurück, welchen *Heraklit* unter den Seelen der Menſchen machte, von welchen er die trockne Seele für die beſte ſchätzte, die von Wein trunkne und ſchwache Seele aber, weil ſie naß iſt, geringer [158]). Hierher gehört auch die Meinung des *Heraklit*, daß, wo die Erde trocken, da auch die Seele die weiſeſte und beſte ſei [159]).

So wie nun in allen Dingen kein eigenthümliches Beſtehn iſt, ſondern nur ein ewiges Fließen und wie in dieſem Fließen kein Ding getrennt iſt von dem andern, ſondern alle in einander übergehn und ihr wahres Weſen nur in dem zuſammenbeſtehenden Verhältniſſe aller Dinge haben, ſo muß es auch mit der menſchlichen Seele ſein und dieſe Unterordnung des Beſondern unter dem Allgemeinen mußte um ſo ſtärker bei dem beſondern Bewußtſein hervorſpringen, je mehr dieſes ſich als eine geſonderte Einheit verkündet. Daher iſt es wohl gewiß, daß im Heraklit Stellen vorkommen mußten, welche das ausdrückten, was uns im Allgemeinen als ſeine Lehre gegeben wird, nemlich daß der Menſch ſeiner Natur nach vernunftlos ſei [150]. Denn dieſes drückt es auf das ſtärkſte aus, daß die menſchliche Seele nur in einem beſtändigen Ab- und Zuſtrömen des lebendigen und vernünftigen Feuers, welches nach einem nothwendigen Geſetze, wie alles, geſchieht, beſtehe und fortdauere. Dieſes und nichts anderes ſpricht ſich denn auch in der ſchon erwähnten Lehre aus, daß die menſchliche Seele ein abgeriſſener Theil des verſtändigen Umkreiſes der Welt ſei, welches man ganz falſch verſtehn würde, wenn man es zu wörtlich ſo nähme, als wenn wirklich ein Theil der Feuermaſſe aus der obern Region niederwärts vom menſchlichen Körper eingezogen würde. Es ſoll vielmehr dadurch nur angezeigt werden, daß Seele und Himmel innere Gleichartigkeit und inneren Zuſammenhang haben, indem ein Theil des Feuers und des Bewußtſeins der Welt ſich in einer ihm ſonſt fremden Region zeigt, auf irgend eine Weiſe ſich entwickelnd, aus dem Waſſer oder der Erde oder, da er ſelbſt nicht ganz reines Feuer iſt, auch aus dem Feuer.

---

[156] Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 133. [157] ib. III, 230. [158] Stob. serm. V, p. 74. Edit. Schow. [159] Philo ap. Euseb. praep. ev. VIII, 14. cf. Stob. serm. XVII, p. 163.

---

[150] Philostr., ep. 18. Sext. adv. Math. VIII, 286.

Da nun aber auf zwiefache Weiſe die Natur des menſchlichen Erkennens beſchränkt ſein muß, eines Theils durch die Unlauterkeit der menſchlichen Seele, andern Theils, weil ſie nur ein abgeriſſenes Stück der übrigen Feuermaſſe iſt und alſo von dem allgemeinen Bewußtſein dieſer abhängig, ſo wird Heraklit auch nicht vergeſſen haben, das Verhältniß dieſes abgeriſſenen Stücks zu der allgemeinen Maſſe zu beſtimmen. Daß dem Heraklit die Vorſtellung von einem allgemeinen Bewußtſein vorgeſchwebt habe, geht theils aus dem Character ſeiner Lehre, welche das Beſondere dem Allgemeinen unterordnete und in dieſem die alleinige Wahrheit fand, hervor, theils drückt es ſich auch in dem einen allein Weiſen, welches geſagt ſein will und auch nicht, dem Namen des Zeus [151], auf mythiſche Weiſe aus, welches noch deutlicher wird, wenn man die eigentlichere Erklärung des Heraklit, die ihrem Sinne nach genau hierher paßt, hinzunimmt; „nur eins iſt das Weiſe, zu verſtehen den Verſtand, welcher allein

---

151) Clem. Alex. strom. V, 14. p. 718.

allein alles durchaus lenken kann" [152]. Von ſolchen Spuren geleitet, werden wir auch wohl nicht anſtehn dürfen, den gemeinſamen Verſtand, von welchem in mehreren Stellen der heraklitiſchen Bruchſtücke die Rede iſt, auf das allgemeine Bewußtſein der Welt zu beziehen, vorzüglich da er verglichen wird mit dem einen göttlichen Geſetze, von welchem alle menſchlichen Geſetze ernährt werden [153]. Dieſer allgemeine Verſtand, das Feuer des Umkreiſes der Welt, an welchem jede Seele Theil hat, kann, als ein niemals untergehendes, auch keinem verborgen ſein und jeder hat alſo auch ſeinen Theil an der allgemeinen Wahrheit [154]. Aber nach jener erha-

---

152) Diog. L. IX, 1; ὅλῃ leſe ich mit Schleiermacher, nehme aber πάντα nicht männlich, ſondern ſächlich; dafür ſtimmt vorzüglich Plut. de Isid. et Os. c. 77. p. 583, wo derſelbe Gedanke liegt in dem „denkenden, wie das All gelenkt wird." 153) Stob. serm. III, p. 100. Sext. Emp. adv. Math. VII, 133. 154) Clem. Alex. paedag. II. 10 p. 229: mit Schleiermacher leſe ich τινί. Hiermit ſtimmt die Ableitung des Wortes ἀληθής beim Sext. Emp. adv. Math. VIII, 8. nach den Anhängern des Aeneſidemos oder, welches hier gleichbedeutend iſt, des Heraklit als das μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην, welche wohl aus der Heraklitiſchen Schule genommen ſein möchte, obgleich Planton Cratyl. p. 421. eine andere Ableitung hat.

benen Idee von der Weisheit, welche ſie darſtellt als den Gedanken, der durch das All waltet, war es nun auch nur eine beſcheidene Schätzung menſchlicher Erkenntniß zu nennen, daß im Verhältniß zu jener, dieſe überall unvollkommen gefunden wurde und ſchön ſtellte Heraklit dies Verhältniß dar, indem er nach dem nur eben angezogenen Bruchſtücke ſagte, das eine Weiſe allein wolle genannt nicht ſein und auch ſein, dadurch andeutend, wie den Menſchen die Weisheit immer mit Verlangen nach ſich entzündet, aber auch immer ſich ihm verbirgt und ſo mochte es ihm auch wohl erlaubt ſein, nach ebenfalls ſchon angeführten Bruchſtücken, zu ſagen, der thörige Mann vernehme von Gott, wie der Knabe vom Manne und das menſchliche Gemüth habe nicht Einſicht, ſondern nur das Göttliche. Ein Misverſtändniß jedoch iſt es freilich, welches das eigenthümliche Weſen ſeiner Lehre ganz außer Acht laſſend, ihn zu den Skeptikern zählt, weil er geſagt habe: „nicht verwegen wollen wir über das Höchſte muthmaßen" [155]; wiewohl es von einer tiefern Einſicht in das Weſen der Skepſis zeigen könnte, wenn man ſie als den Weg zur Heraklitiſchen Lehre bezeichnete, aber freilich nicht nach der beſchränkten

---

155) Diog. L. IX, 73.

Weiſe, welche Sextos der Empiriker anführt 156) und welche Aeneſidemos verfolgt zu haben ſcheint. Dagegen ſieht man hieraus am deutlichſten, wie weit Ariſtoteles von dem Sinn des Heraklit abweicht, wenn er, was oben ſchon erwähnt, aus dem phyſiſchen Satze des Heraklit, daß in allen Dingen Entgegengeſetztes ſei, einen dialektiſchen machend, folgert, daß dem Heraklit alles wahr ſei. Hieraus iſt ferner entſtanden, was Sextos anführt, nach dem Heraklit ſei alles und der Honig ſei ſüß und bitter 157), ſo wie auch daß Heraklit, als er jung war, geſagt haben ſoll, er wiſſe nichts, als er aber Mann geworden, er habe alles erkannt 158).

Wenn nun ſo Heraklit Wiſſen und Nichtwiſſen oder Beſchränkung des Wiſſens in der menſchlichen Seele als nothwendig anerkannte, ſo konnte er auch wohl nach den Quellen beider im menſchlichen Geiſte forſchen oder ſich fragen, aus welchem Vermögen das eine und das andere entſtünde oder auch aus welchem Verhältniſſe der Vermögen zu einander; aber offenbar würde dieſe Frage mehr dialektiſch als phyſiſch geweſen ſein und ſo muß man ſich auch hier wohl vorſehn, daß nicht Spätere dem alten

---

156) Pyrrh. hypot. I, 210 — 212. 157) Pyrrh. hypot. II, 59 et 63. 158) Diog. L. IX, 5.

Phyſiker von dem Ihrigen leihen. Zwar mochte er wohl ſeinen Grundſätzen gemäß ſagen können, der Leib ſei die Urſache des Nichtwiſſens oder vielmehr richtiger in ſeiner Sprache, das Herunterſchreiten des Feuers; aber gewiß faßte er dies nicht in einer ſolchen logiſchen Formel auf, wie ſie uns Sextos der Empiriker als Heraklitiſche Lehre giebt, daß der Empfindung nicht zu trauen und, im Gegenſatz, die Vernunft die Richtſchnur der Wahrheit ſei 159). Hierbei zeigt ſich nun auch ſogleich die Verfälſchung der Heraklitiſchen Lehre; denn da, wo weiter geſprochen wird von der Art, wie der göttliche Verſtand in den Menſchen komme, ſind es doch die Werkzeuge der Sinne, durch welche er aufgenommen wird, welches freilich ebenfalls den Sinn des Heraklit mehr verſtellt, als enthüllt. Zwar der Heraklitiſchen Vorſtellungsart gemäßer, aber doch auch in fremdartigen Ausdrücken iſt die Formel, daß die Wahrnehmung in der Veränderung geſchehe 160).

Wenn wir bei dieſen unzuverläſſigen Ueberlieferungen der Alten uns nach eigenen Aeußerungen des Heraklit über den Werth der Sinne und des Verſtandes für die Erkenntniß der Wahrheit umſehn, ſo

---

159) adv. Math. VII, 126 — 134. 160) Theophrast. de sensib. init.

finden wir ſowohl Zeichen, daß er den Sinnen nicht durchaus getraut, aber auch ihr Zeugniß nicht durchaus verworfen habe. Denn er tadelte den Sinn des Geſichts, der ihm doch mehr galt, als das Gehör 161)), indem er ſagte: „was wir ſehen iſt Tod“ 162)); Tod nemlich wegen ſeiner ſtarren, bewegungsloſen Formen, daher auch unwahr. Daß aber die ſinnliche Erkenntniß dem Heraklit nicht durchaus unzuverläßig ſein konnte, ſieht man daraus, daß er doch die Erkenntniß des Schlafenden und der eines Sinnesberaubten für geringer hielt, als die der Wachenden und mit geſunden Sinneswerkzeugen begabten, worauf auch Sextos hinweiſt, welches aber vollſtändiger ein Bruchſtück des Heraklit giebt: „Der Menſch in der Nacht zündet ſich ſelbſt ein Licht an; ſterbend iſt er verlöſcht; lebend aber zündet er ſich das Licht an des Todten, im Schlafe; des Geſichtes beraubt, zündet er an das Licht des Schlafenden“ 163)).

Daher muß ſich uns die Frage aufdrängen, wie Heraklit die Wahrheit und die Falſchheit der Sinneneindrücke gegen einander begrenzt habe. Sie zu beantworten könnte uns eine Stelle des Sextos

---

161) Polyb. histor. L. XII, 27. 162) Clem. Alex. strom. III, 3. p. 520. 163) Clem. Alex. IV, 22. p. 623.

Empirikos dienen, in welcher es heißt, die Schüler des Aeneſidemos und des Heraklitos hätten einen Unterſchied gemacht zwiſchen den Erſcheinungen, denn einige erſchienen allen gemeinſchaftlich, andere aber einem beſonders, und wahr wäre das allen gemeinſchaftliche Erſcheinen, falſch aber das andere [164]. Dieſe Lehre mag nun freilich in ihrer beſtimmten Form erſt von Aeneſidemos, nicht von Heraklitos aufgeſtellt worden ſein, daß aber doch Heraklitiſches in ihr iſt, dafür ſpricht, was von Plutarch berichtet wird, Heraklitos ſage, den Wachenden ſei eine gemeinſame Welt, von den Schlafenden aber werde eine jeder zu einer beſondern Welt abgewendet [165]. Daß er hierdurch einen Vorzug des Wachenden vor dem Schlafenden anzeigen wollte, iſt jedem klar, ſobald ihm im Gedächtniſſe liegt, daß Heraklit eben in dem Gemeinſamen des Denkens, in der Verbindung der einzelnen Seele mit dem allgemeinen Verſtande die Wahrheit ſuchte.

Wenn man nun alles dieſes zuſammenfaßt, ſo geht uns nur ſoviel klar hervor, daß die Ausſprüche des Heraklitos über menſchliche Erkenntniß ſich auf das genaueſte an ſeine phyſiſche Lehre anſchloſſen und daß er dasjenige von der ſinnlichen Erkenntniß verwarf, was mit jener nicht übereinſtimmte, das aber zuließ, was ihr gemäß war. Davon geht ſein Tadel des Geſichts aus, weil es nur ſtarre Formen zeigt, davon auch das Lob des wachenden Zuſtandes, weil es nur gemeinſam Erkanntes vorſtellig macht und daher mit der allgemeinen Quelle des erkennenden Feuers verbindet. Da alſo alles dasjenige, was ſich in Heraklitiſchen Ausſprüchen auf den dialektiſchen Theil der Philoſophie beziehn läßt, urſprünglich auf dem Boden der Phyſik gewachſen iſt und die Zeichen dieſes Urſprunges an ſich trägt, ſo läßt ſich mit der größeſten Wahrſcheinlichkeit muthmaßen, daß ſolche rein dialektiſche Fragen, wie die über das Verhältniß der ſinnlichen zur vernünftigen Erkenntniß, dem Heraklit nie eingefallen ſind, ja es iſt eben deswegen dem gerechteſten Zweifel unterworfen, ob er überhaupt einen ſolchen Gegenſatz im Erkenntnißvermögen angenommen habe, wie der zwiſchen Empfindung und Vernunft, obgleich ihn Sextos aus den Fragmenten des Heraklit nachweiſen will [166].

---

[164] Sext. Emp. adv. Math. VIII, 8. [165] de superstit. p. 460. ed. Wyttenb. maj.

---

[166] An der Stelle, wo Sextos Empirikos von dem Criterium des Heraklit ſpricht, zeigt ſich ſehr auffallend die Nachläſſigkeit und Flüchtigkeit, mit welcher dieſer Mann die

Daher werden wir von dem ſicherſten Standpunkte ausgehn, wenn wir, um uns die Vorſtellung des Heraklit von der erkennenden Seele deutlich zu machen, ſeine Phyſik zum Maaßſtabe gebrauchen. Solche Stellen alſo, welche behaupten, Heraklit habe die ſinnliche Erkenntniß, vorzüglich durch die Augen, für falſch gehalten [167]), werden wir am wahr-

---

Meinungen aller Philoſophen behandelt: denn die Stelle, welche er contr. mathem. VII, 132 anführt, iſt nach ſeinen eigenen Aeußerungen der Anfang der heraklitiſchen Schrift; wie hätte er nun wohl ſo anfangen können? „Dieſe Vernunft verſtehen die Menſchen nicht, ſowohl ehe ſie dieſelbe hörten, als nachdem ſie zuerſt dieſelbe hörten; denn des nach dieſer Vernunft Geſchehenden unkundig, erſcheinen ſie verſuchend ſolche Worte und Werke, wie ich ſie erzähle, nach der Natur ein iedes eintheilend und ſagend, wie es ſich verhält u. ſ. w. Schon die Frage: wie man die Vernunft hören und zuerſt nicht verſtehen könne? möchte die Auslegung des Sextos umſtoßen; aber es iſt wohl am natürlichſten zu vermuthen, daß Heraklit zu Anfange ſeiner Rede von dieſer ſelbſt geſprochen habe und daß alſo λόγος ὅδε beidemal nichts anderes, als dieſe Rede, dieſe Schrift bedeute. Heraklit mochte ſich zu Anfang ſeiner Schrift über die wenige Einſicht der Menſchen beklagen und hierher gehörten auch wahrſcheinlich die Stellen aus ſeiner Schrift, in welchen er die vor ihm für weiſe Gehaltenen tadelt. 167) Diog. L. IX, 7, und das oben Angeführte.

ſcheinlichſten uns erklären, wenn wir annehmen, daß aus keinem andern Grunde und auch in keiner andern Bedeutung er die Sinne für trügeriſch erklärt, als weil ſie uns etwas Bleibendes, Nicht-Fließendes in den Dingen darzuſtellen ſcheinen[168]. In allen andern Beziehungen dagegen, die ſeiner Lehre nicht widerſprechen, konnte er annehmen, daß die Sinne uns zur Erkenntniß der Wahrheit verhelfen und dies hat er wirklich gethan, wenn nur irgend etwas in dem Berichte des Sextos Empirikos[169] liegt, daß, wenn im Schlafe ſich die Sinnenwerkzeuge ſchlöſſen, wir getrennt würden von unſerem Zuſammenhange mit dem Umkreiſe der Welt oder der göttlichen Einſicht. Da aber dieſer Zuſammenhang als die Quelle aller unſerer Erkenntniß auch allen gemein iſt, ſo iſt nur dasjenige das Wahre, was von allen Menſchen gemeinſam gedacht wird und um die Wahrheit zu finden, müſſen wir der gemeinſamen Vernunft aller folgen[170]. Daher ſagte auch Heraklit: „Das Erkennen iſt allen gemein; die mit Verſtand Redenden müſſen an das allen

---

[168] Aristot. phys. VIII, 3. Clem. Alex. strom. III, 5. p. 520. [169] adv. Math. VII, 129 — 130. [170] ib. 133. Was in dieſer Stelle heraklitiſch iſt, und was nicht, iſt ſchwer zu beſtimmen.

Gemeine feſthalten, wie an dem Geſetze der Staat und noch viel feſter [171]. Dieſes Unterordnen des Beſondern unter das Allgemeine ſpricht ſich ſodann in ſeiner ſtrengſten Bedeutung aus, indem geſagt wird, die Menge lebe, als hätte ſie eigene Einſicht, da doch die Vernunft gemeinſam ſei [172].

Wie ſchon früher erwähnt, wurde Heraklit im Alterthume von einigen auch als Ethiker betrachtet, allein dabei erinnerten wir auch, daß ſeine Ethik gewiß mit der Phyſik in Eins verſchmolz und überdies nur geringen Raum gegen dieſe einnahm, daher iſt auch dasjenige, was auf wiſſenſchaftliche Ausbildung der Ethik in den Bruchſtücken ſeines Werkes und in den Berichten der Alten über ſeine Lehre deutet, nur ſehr gering, wiewohl wir noch ſonſt manchen Ausſpruch von ihm haben, der ſeine ſittliche Geſinnung zeigt. Daß er aber nicht bloß abgeriſſene ſittliche Betrachtungen anſtellte, ſondern auch in der Ethik wiſſenſchaftlich verfuhr, ſieht man daran, daß er das Sittliche an die oberſten Begriffe ſeiner Wiſſenſchaft anknüpfte.

Bei den Griechen, ehe ihre Verfaſſungen ſanken, wer die ſittliche Betrachtung vorzüglich auf das öffentliche Leben und die Einrichtung des Staats gerichtet. Daher finden wir auch bei Heraklit die Verehrung des Geſetzes als ein vorzügliches Moment hervor gehoben, ſo daß er ſagte, das Volk müſſe ſtreiten für das Geſetz, wie für die Mauer 173)). Und in dem Grunde derſelben Geſetze knüpfte er unmittelbar an das Höchſte an, denn alle menſchlichen Geſetze, ſagte er, würden genährt von dem einen göttlichen, welches ſoviel vermag, als es will und allen genug thut und alle überwindet 174)). Die Vollziehung des einen Geſetzes mochte er auch wohl Einem überlaſſen, welcher gleichſam das Abbild jenes einen Geſetzes ſein ſollte. Dies ſcheint wenigſtens der Sinn eines kurzen Bruchſtücks zu ſein, welches ſagt: Geſetz iſt es auch, den Willen Eines zu gehorchen 175)), woraus ſich denn auch ſeine ſchon zu Anfange erwähnte, im höchſten Sinne ariſtokratiſche Geſinnung erklärt. Nicht weniger hängen andere Sätze, die in das ethiſche Gebiet ſtreifen, mit ſeiner Phyſik zuſammen. So der oft erwähnte Satz, ſchwer ſei es gegen den Muth zu kämpfen, denn mit der Seele kaufe er 176)), denn dieſer erinnert uns da-

---

[171] Stob. serm. III, p. 100. [172] Sext. Emp. l. l.

---

173) Diog. L. IX, 2. 174) Stob. serm. l. l. 175) Clem. Alex. V, 14. p. 718. βουλῇ mit Schleiermacher. 176) Arist. Eth. Eud. II, c. 7: auch die undeutlichere Anführung Eth. ad Nic. II 2, ſoll wohl nichts anderes ſagen.

ran, daß nach ſeinen phyſiſchen Grundſätzen die feurige Seele die beſte iſt 177). So iſt es auch gewiß die beſte Deutung der Zufriedenheit (εὐαρέστησις), welche Heraklit den Menſchen empfohlen haben ſoll, eben ſo wie Epikuros das Vergnügen 178), daß man ſie auf jene nothwendige Fügung des Schickſals, welcher niemand ſich entziehen kann, bezieht und von ihr ableitet; denn dahin deutet auch ſein Ausſpruch, den Menſchen würde, was ſie wollen, nicht beſſer ſein, da Krankheit die Geſundheit erſt angenehm und gut mache, Hunger aber die Sättigung, Mühe die Erholung 179).

Wenn wir nun noch einen Blick zurückwerfen auf die ganze Lehre des Heraklit und betrachten, wie in ihr der eine Gedanke von dem ewigen Fluſſe der Dinge überall ſich wiederholt und das ganze Weſen der Lehre ausmacht und wie auch ſelbſt in dem ewig lebenden Feuer dieſer Gedanke nur unter der höchſten, vollendetſten Form ausgeſprochen wird, ſo möchten wir uns gern noch die Frage beantworten, auf welchem Wege ſich dieſer Gedanke in

---

177) Ueber θυμὸς ſagt Platon .Cratyl. p. 419. θυμὸς δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχοι ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα. 178) Clem. Alex. strom. II, 21. p. 497. Theodoret. p. 645. 179) Stob. serm. I. 1.

ihm gebildet habe. Nicht als wenn wir etwa verkennen wollten, daß dieſer einer der Gedanken ſei, welche ſich dem Menſchen der Natur ſeines Denkens gemäß aufdrängen, ſo daß es nur eines Anerkennens ſeines täglichen Verfahrens bedarf, um ſich auf dieſem Gedanken zu ertappen; — alſo nicht aus ſolchem Verkennen entſteht uns dieſe Frage, ſondern nur indem wir darauf ſehen, daß dieſer doch auch auf eine verſchiedene Weiſe im Menſchen entſtehen kann und daß von der Art der Entſtehung aus uns erſt ein recht lebendiges Bild entſtehen möchte von der eigenthümlichen Denkweiſe unſeres Philoſophen. Indem wir nun verſuchen wollen, uns dieſe Frage zu beantworten, erinnern wir zuvor, daß es wohl nicht anders zu erwarten iſt, als daß wir hier bei Vermuthungen werden ſtehen bleiben müſſen. Denn wenn auch Heraklit ſich des Ganges ſeiner Entwickelung vollkommen bewußt geweſen ſein und ihn in ſeiner Schrift verzeichnet haben ſollte, welches jedoch jedes für ſich nicht nothwendig iſt, ſo würden wir doch, um denſelben wieder zu finden und klar darlegen zu können, größere Bruchſtücke aus ſeinem Werke beſitzen müſſen, als uns übrig geblieben ſind. Wenn wir aber auch die dialektiſche Beziehung nicht überſehen, unter welcher viele der Alten und an ihrer Spitze Platon uns die Lehre vom ewigen Fluſſe gezeigt haben, ſo müſſen wir doch, betrachtend, wie überwiegend phyſiſch alles bei ihm iſt, feſt daran halten, daß allein auf phyſiſchem Wege ihm der Gedanke entſtanden ſei, der eben ſo gut auf dialektiſchem hätte entſtehen können. Wir knüpfen hier wieder an früher Bemerktes an. Nicht ohne Wahrſcheinlichkeit möchte man wohl muthmaßen, daß an der Anſchauung deſſen, welches irgend etwas am vollkommenſten und reinſten in ſich hat, dieſes auch am leichteſten und erſten werde bemerkt werden können. Wenden wir dies auf die heraklitiſche Lehre an, ſo müſſen wir daraus muthmaßen, daß auch in ihr an dem Vollkommenſten der Gedanke der ewigen Bewegung ſich gebildet habe, da nach Heraklit jedes Ding in dem Maaße vollkommen iſt, in welchem es ſich der ewigen Bewegung des Feuers nähert. Eine größere Vollkommenheit fand nun, wie wir oben geſehen haben, Heraklit in der verborgenen Harmonie organiſch zuſammengeſetzter und lebendiger Körper; ſo daß man wohl nach Wahrſcheinlichkeit hier ſchließen könnte, ſeine Naturanſchauung ſei ihm nicht aus der Betrachtung des unbelebt erſcheinenden, ſondern vielmehr der belebten Geſtalten entſtanden, unter welchen ihm jedoch wieder der Menſch vor allem uns Erkennbaren den Vorrang behauptete. Wie alſo möchte man wohl natürlicher vermuthen, als daß Heraklit an der phyſiſchen Betrachtung des menſchlichen Lebens und zwar des geiſtigen, welches ihm die vollkommenſte Erſcheinung des Feuers in der niedern Sphäre war, ſich zu ſeinem höchſten Begriffe erhoben habe? Hierher deutet auch nicht wenig die Art, wie die Natur des himmliſchen Feuers als eine geiſtige, denkende beſchrieben wird und wie Platon im Sophiſten dieſe Lehre als eine ſolche behandelt, die rein vom Geiſtigen ausgeht und alles auf geiſtige Arten zurückführt. Unſere Vermuthung, daß Heraklit von der phyſiſchen Betrachtung des menſchliſchen Geiſtes (denn warum ſollte es nicht erlaubt ſein, eben ſo gut von einer phyſiſchen, als einer dialektiſchen und ethiſchen Betrachtung des menſchlichen Geiſtes zu ſprechen?) zu ſeiner Naturanſicht gelangt ſei, würde zur Gewißheit werden, wenn wir etwas, was wir aus ſeiner Schrift bemerkt finden, auf das ganze Geſchäft ſeiner Naturforſchung, und nicht vielleicht blos auf einen beſondern Theil ſeiner Thätigkeit zu beziehen hätten, nemlich daß er als eine große und wichtige That verkündend geſagt habe: „Ich habe mich ſelbſt geſucht [180]), und in der That läßt die Art, wie uns dies von Plutarchos und Diogenes Laertios erzählt wird, kaum eine andere Deutung als auf das bleibende Werk ſeines Lebens, auf ſeine ganze Naturforſchung zu. In dieſer Bedeutung aber giebt es uns den ſchönſten Sinn, denn nichts anderes kann es ſodann bedeuten, als daß Heraklit von der Erforſchung ſeines eigenen Geiſtes ausgehend, in ihm das Verhältniß gefunden habe, wie das All gelenkt wird und daß ihm, indem er die Quelle ſeines Lebens aufſuchte, dieſe ſelbſt verſank in das eine Leben des Weltalls, von deſſen Gedanken er, wie wir geſehn haben, ſo ergriffen und berauſcht war, daß er nichts von ihm geſondertes denken konnte.

---

[180]) Plut. adv. Colut. 20. V, p. 569; vergl. Stob. serm. V. p. 160; Diog. IX, 5.

Da wir aber hier einmal auf dem Wege ſind, Spuren in ſeinen Werken aufzuſuchen, die uns auf die eigenthümliche Entwicklung ſeiner Gedankenreihe führen könnten, ſo mag es erlaubt ſein, auch noch einiges weniger Entſcheidendes dieſer Art hinzuzufügen. Heraklit ſchilderte das Werk des Philoſophen als ein ſehr ſchwieriges, und zur Philoſophie, meinte er, ſtünde nicht einem jeden der Zugang offen. Eben ſo ſchilderte er auch die Erforſchung der Seele; denn, ſoll er geſagt haben, „ſie möchte nicht auffinden der auf allen Wegen Wandelnde, ein

ſo

ſo tiefes Verhältniß habe ſie" [181]). Nicht anders, nachdem er zu Anfange ſeiner Schrift geſagt hat, wie er über die Natur der Dinge ſprechen wolle, wie aber die Menſchen dies nicht zu verſtehn pflegten, ſetzt er hinzu: „Den andern Menſchen aber bleibt verborgen, was ſie wachend thun, ſo wie auch was ſie ſchlafend vergeſſen" [182]), faſt als wollte er eben hierdurch als den Gegenſtand ſeiner Nachforſchungen die Natur des menſchlichen Thuns oder Lebens ankündigen. Und hiermit ſtimmt es denn auch allerdings überein, daß in ſo manchen ſeiner Bruchſtücke und in andern Berichten über ſeine Lehre „Seele" da gebraucht wird, wo ſonſt Feuer, und die Seelen z. B. es ſind, welche den Weg nach oben und nach unten durchwandeln [183]).

Hierbei tritt uns nun auch wohl noch klarer das Verhältniß des Heraklit zu den vorher betrachteten Joniern entgegen. Denn auch bei ihm ſteht, ſo wie bei dieſen die Betrachtung des Lebens an der Spitze ſeiner philoſophiſchen Lehre und in irgend einem Bilde wird ſodann dieſe von allen feſtgehalten, ſo daß man zwar hierin ihre gemeinſame Natur nicht verkennen darf, aber doch auch zugleich ſieht, wie ſie unter einander verſchieden ſind. Dieſe Verſchiedenheit tritt nun beim Heraklit vorzüglich in zwei Punkten hervor, nemlich zuerſt darin, daß er auf eine erſchöpfende Art die Natur des Lebens anerkannte und nicht, wie die früher betrachteten Jonier, nur ſchlechthin eine Bewegung in ihm annahm, ſondern gradezu das Weſen deſſelben als reine und ewige Bewegung beſtimmte. Dadurch geſchah es auch, daß ihm die Verwandlung in die andern Elemente eine viel geringere Bedeutung haben mußte, als den andern, indem alles ja immer nur im Uebergehn begriffen iſt. Und auch der zweite Punkt, welcher den Heraklit vorzüglich auszeichnet, ſteht hiermit in Verbindung, das gänzliche Hingeben nemlich des Einzelnen an das Allgemeine. Denn den andern konnte es wohl möglich ſcheinen, daß ein geſondertes Sein aus der Maſſe des Ganzen hervortrete und einige Zeit verharrend für ſich eine Welt bilde, wie dieſes vorzüglich Diogenes durch die Annahme mehrerer Welten feſtgeſtellt zu haben ſcheint: dem aber, welcher überall keine wirkliche Hemmung in der Bewegung annahm, floß deswegen auch alles Einzelne mit dem Ganzen zuſammen und nur durch eine gewiſſe Harmonie des ganzen Weltlaufs konnten ſcheinbare Hemmungspunkte hervortreten. Solche Ungetrenntheit der Natur war freilich auch wohl eine der Anſchauungen geweſen, von welchen die früher erwähnten Jonier zur Naturbetrachtung gezogen worden waren, aber der Rückblick auf die einzelnen Geburten der Natur entzog ihnen die Kraft, ihre Anſchauungen vollendet durchzuführen.

---

[181] Diog. L. IX, 7. Mit Caſaubonus leſe ich [illegible], bis etwas Beſſeres gefunden wird.
[182] Sext. Emp. VII, 132. [183] Stob. ecl. phys. II, p. 906.

Da wir aber ſo in dem Heraklit nur eine vollkommnere Ausbildung urſprünglich jener Reihe Joniſcher Philoſophen zum Grunde liegender Anſchauungen finden, dürfen wir ihn mit Recht als den Gipfel dieſer Reihe betrachten, obgleich wir ihn auf der andern Seite jenen Philoſophen entgegenſtehend finden. Denn dieſe, wie wir geſehen haben, bildeten ihre Naturbetrachtung aus, indem ſie allmählig ihre Idee vom Leben verfeinerten und zur größern Würde erhoben, dabei aber immer auf die Erſcheinungen deſſelben ſahen und in ihnen ihren Urſtoff wieder zu entdecken ſuchten, wie wir denn beim Diogenes von Apollonia ziemlich deutlich zu erkennen vermögen, daß er auf eine genaue Nachweiſung deſſelben in dem Gebiete der Naturerſcheinungen ausging, und ſo konnten ihnen getrennte Weſen in dem großen Gebiete des allgemeinen Naturlebens als denkbar vorſchweben. Auch Heraklit ging von dieſem allgemeinen Naturleben aus und zwar unter einer nicht ſchlechtern Geſtalt, als dem Diogenes, erſchien es ihm, indem er dabei, ſo wie dieſer, das menſchliche bewußte Leben zum Vorbilde hatte, aber ihn ſtörte dabei nicht der Rückblick auf die Erklärung der einzelnen Erſcheinungen, die uns die Erfahrung zeigt. Die Erfahrung von den einzelnen Dingen ging ihm in dem Begriffe des allgemeinen Lebens unter und nur auf mythiſche Weiſe rettete er die allgemeine Möglichkeit jener. Von der einen Seite finden wir bei Heraklit nur eine erſchöpfende Durchführung des Grundbegriffs, der auf den früher genannten Joniern zum Leitſtern diente; von der andern Seite aber erhält dieſer Begriff eine neue Bedeutung bei ihm dadurch, daß er nicht mehr nur nebengeordnet iſt der Erfahrung von den Naturerſcheinungen, ſondern völlig überwiegend und dieſe beherrſchend auftritt. Dies zweite mußte natürlich eintreten, ſobald ſich die dunkle Ahndung, die bei den erſten Joniern war, zur Klarheit des Begriffs erhob und daher darf man nicht zweifeln, daß Heraklit als die Spitze dieſer Art zu philoſophiren angeſehn werden muß, wiewohl Diogenes von Apollonia ihn an dialektiſcher Darſtellungsweiſe übertroffen zu haben ſcheint. Auch mag aus dem doppelten Verhältniſſe des Heraklit zu jenen Joniern wohl erklärt werden, warum, da einmal von Heraklit der

Begriff vollendet worden war, doch noch in dem ſpätern Diogenes ſich die ältere Weiſe zu philoſophiren erhalten konnte. Denn nicht vollkommen gleichartig waren doch beide Arten der Philoſophie, da das Ziel der einen war, die Welt in ihrer Geſammtheit aufzufaſſen und dieſer Geſammtheit alle einzelnen Formen aufzuopfern, die andere aber auf eine Erklärung der einzelnen Naturweſen ausging, in wiefern ſie zwar etwas Gemeinſchaftliches unter einander haben, aber doch in einem von einander getrennten Zuſtande leben.

V.

Anaximandros, ein Mileſier, nach dem Apollodoros geboren im zweiten Jahre der 42 Olympiade, geſtorben in oder kurz nach dem zweiten Jahre der 58 Olympiade [1]), wird gewöhnlich mit dem Thales, ſeinem Mitbürger und muthmaßlichen älteren Zeitgenoſſen, in Verbindung gebracht, bald als deſſen Schüler, welches die Meiſten anführen, bald als ſein Freund oder Bekannter [2]). Wie wenig dieſen Ueberlieferungen zu trauen, iſt ſchon bemerkt werden. In dieſem Falle ſchienen Zeit und Ort ſo glücklich ſich zuſammen zu fügen, daß man zuverläſſig ein gegenſeitiges Verhältniß zwiſchen beiden alten Philoſophen annehmen zu können glaubte; und doch möchte man daraus, daß bald das beſtimmte Verhältniß des Schülers, bald das unbeſtimmte eines Bekannten angegeben wird, ſchließen, daß verſchiedene Ueberlieferungen darüber Statt gefunden haben. Wenn wir aber die gewiſſern Zeichen einer Bekanntſchaft zwiſchen Thales und Anaximandros, Uebereinſtimmung in der Lehre, aufſuchen, ſo ſehn wir unſere Mühe unbelohnt. werden vielmehr dadurch um ſo mehr in dem Zweifel gegen eine Verbindung zwiſchen beiden Männern beſtärkt, daß wir finden, wie beide einer ganz verſchiedenen Richtung in der Philoſophie folgten. Zwar nicht ſo berühmt, als ſein älterer Mitbürger, genoß er doch eines großen Namens im Alterthume, welches man aus den mancherlei Erfindungen ſieht, die ihm zugeſchrieben werden in verſchiedenen Wiſſenſchaften, in Mathematik, Phyſik und Aſtronomie. Die Erfindungen knüpfte man gern an berühmte Namen an und ſo mag es gekommen ſein, daß man manches auch ihm zuſchrieb, was von andern erfunden war, wie man daraus ſchließen möchte, daß dieſelben Erfindungen auch andern beigelegt werden. Mit größerer Wahrſcheinlichkeit als die übrigen Erfindungen kann man ihm doch die Verfertigung einer geographiſchen Tafel zuſchreiben [3]), wie er denn überhaupt Geographie trieb, und dies macht es uns wahrſcheinlich, daß er, wie andere wißbegierige Männer ſeiner Zeit, einen Theil ſeines Lebens auf weiten Reiſen zugebracht hatte. Nach dem Eudemos von Rhodos, dem Schüler des Ariſtoteles und Verfaſſer einer Geſchichte der Aſtronomie, hat er die erſten Unterſuchungen über Größe und Entfernung der Himmelskörper angeſtellt [4]). Von der Berühmtheit ſeines Namens zeigt es auch, daß Wunderſagen ſich an ihn anreiheten [5]).

---

[1]) Diog. L. II, 2. [2]) Diog. L. I, 13 und 14; Strab. I, init.; Cicer. acad. qu. II, 37. Jamblich. de vit. Pyth. 12.

Wichtiger als dieſe ſchwankenden Sagen iſt es uns, daß er ſeine philoſophiſchen Meinungen in eine Schrift niederlegte, welche nicht mit Unrecht die erſte philoſophiſche Schrift in ungebundener Rede genannt wird [6]), obgleich von andern Pherekydes, wie es ſcheint, nur wenig jünger, als Anaximandros, für den erſten philoſophiſchen Schriftſteller in Proſa gehalten wird, denn die Schrift dieſes letz-

---

3) Strab. I, 1 et 24. Diog. L. II, 2. 4) Dies ſieht man aus der verdorbenen griechiſchen Ueberſetzung des Simplikios ad Arist. de cœlo fol. 115 a. 5) Cic. de divin. I, 50. 6) Themist. orat. XV, p. 361. edit. Petav.

tern ſcheint mehr dem Mythiſchen als dem Philoſophiſchen angehört zu haben, oder war vielleicht nur ein Verſuch, die alten Sagen von der Götterwelt der verſtändigen Anſicht näher zu bringen [7]). Wir treten alſo in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie mit dem Anaximandros zuerſt aus dem Gebiete der Sage heraus. Diogenes Laertios [8]), wahrſcheinlich aus dem Apollodor, berichtet uns, daß dieſe Schrift eine gedrängte Auseinanderſetzung ſeiner Lehre enthalten habe, und anders ließ es ſich auch wohl nicht erwarten von dem erſten Verſuche in philoſophiſcher Schreibart. Der Titel dieſer Schrift iſt uns unbekannt; vielleicht war ſie von der Natur überſchrieben, wenn wir dem Suidas [9]) trauen dürfen, der dieſe Ueberſchrift einem Buche des Anaximandros giebt, aber zugleich auch noch drei andere Ueberſchriften von angeblichen Schriften des Anaximandros anführt, von welchen es ſehr wahrſcheinlich iſt, daß wenigſtens zwei nur aus einem Misverſtändniſſe des Suidas oder eines andern Schriftſtellers entſtanden ſind. Das Philoſophiſche war gewiß in den Gedanken des Anaximandros noch nicht ſo ſehr von allen andern Erkennt-

---

7) Arist. metaph. XIV, 4. οἱ μεμιγμένοι αὐτῶν sc. τῶν ποιητῶν. 8) II, 2. 9) s. v. vergl. Themist. l. l.

niſſen getrennt, daß er nicht auch alles andere, was er mittheilen wollte, ſelbſt ſeine geographiſchen Nachrichten, in ſeine philoſophiſche Schrift hätte aufnehmen können. Jene alte Schrift des Anaximandros mochte wahrſcheinlich früh anfangen ſelten zu werden, weswegen es auch nur als ein Zufall betrachtet wird, daß ſie Apollodoros gefunden hatte [10]. Gewiß kannte ſie aber auch Theophraſtos und aus deſſen Schriften haben uns Simplikios und andere Nachricht über ſeine Philoſophie gegeben und ſogar noch eigene Ausdrücke ſeines Werkes erhalten.

Anaximandros forſchte, ſo wie die früher betrachteten Jonier, nach einem Urweſen, welches allen Dingen zum Grunde liege und aus welchem alles entſtanden, ja er ſoll ſogar den eigenthümlichen Namen, mit welchem die griechiſchen Philoſophen dies Urweſen bezeichneten (ἀρχή), zuerſt vorgebracht haben [11]. Wie er nun dies Urweſen nannte, darüber ſtimmt man im Alterthume überein, indem man berichtet, er habe es das Unendliche genannt; welche Natur er aber dieſem Unendlichen beilegte, wie er es beſchrieb, darüber finden ſich ſehr verſchiedene Angaben. Von einigen nemlich wird er angeklagt, daß er gar nicht beſtimmt habe, welcher Natur dieſes Unendliche ſei, ob es Waſſer ſei oder Luft oder ſonſt etwas anderes [12]; andere ſagen, er habe bei dieſem Unendlichen eine ganz andere Natur, als die ſogenannten Elemente im Sinne gehabt [13] und am beſtimmteſten bezeichnet Ariſtoteles dieſe andere Natur, ſie eine Miſchung nennend [14], aber auch ſonſt wird häufig auf dieſe Beſchaffenheit des Unendlichen hingedeutet, wenn von einer Ausſcheidung der Urbeſtandtheile aller Dinge aus dieſem Unendlichen geredet wird [15]; andere endlich geben uns noch auf beſtimmte Weiſe ganz anderes über die Natur des Anaximandriſchen Unendlichen zu hören, indem ſie theils behaupten, er habe darunter ein Mittelweſen zwiſchen Waſſer und Luft verſtanden [16], oder ein Mittelweſen zwiſchen Feuer und Luft [17] oder auch nur die Luft [18] oder das Waſſer [19]. Wie können wir nun ſo verſchiedenartige Ueberlieferungen vereinigen, oder wie darthun, daß die eine von ihnen wahr, die andern falſch ſind? Was die beiden letzten Angaben betrifft, ſo wird wohl niemand ihnen groſsen Werth beilegen, denn ſie werden nirgends beſtätigt und die erſte von ihnen rührt von einem Schriftſteller her, der keine groſse Kenntniſs der alten Phyſik zeigt, die andere ſteht in einer Schrift, die ſehr verderben auf uns gekommen iſt. Häufiger treten die Zeugen dafür hervor, daſs Anaximandros ſein Urweſen für ein Mittleres zwiſchen Feuer und Luft angegeben habe. Unter dieſen Zeugen ſind vorſichtige Erforſcher der alten Philoſophie, wie Simplikios, ja ſie ſcheinen ſogar das Anſehn des Ariſtoteles auf ihrer Seite zu haben, der an mehreren Stellen von Phyſikern ſpricht, die ein ſolches Mittelweſen als das Erſte angenommen hätten [20]. Auf wen konnte hierbei Ariſtoteles wohl blicken, als auf den Anaximandros, welcher von allen alten Phyſikern keins der Elemente als Urweſen annahm und ſein Unendliches nicht näher beſtimmt hatte, welcher ferner zwiſchen Thales und Anaximenes dem Alter nach in der Mitte ſtand, alſo gleichſam zwiſchen Waſſer und Luft? Doch hat Ariſtoteles dieſe Meinung von dem Unendlichen des Anaximandros nicht gehegt, wenn er ſich nicht widerſprochen haben ſoll, wie wir deutlich ſehen aus den Stellen, wo er den Anaximandros nicht mit Thales und Anaximenes, ſondern mit Anaxagoras und Empedokles zuſammenſtellt und ſonſt aus manchen andern mittelbaren Anzeichen [21]). Aber wenn auch Ariſtoteles dieſe Meinung nicht hegte, ſo konnte ſie doch um ſo leichter bei den Auslegern deſſelben entſtehn, welche, nicht immer genau von den Meinungen der alten Philoſophen unterrichtet, die nach ſpätern Verhältniſſen gebildete und erkünſtelte Nachfolge der Joniſchen Philoſophen vor den Augen hatten und ihr gemäß auch der Lehre nach den Anaximandros zwiſchen dem Thales und Anaximenes ſtellten. Dieſes that Alexandros Aphrodiſieus, [22]) welcher oft von dem Simplikios wegen ſeiner Nachläſſigkeit in Erforſchung der alten Philoſophen getadelt wird, und vielleicht war deſſen vielgeltendes Anſehn die erſte Urſache zur Verbreitung dieſer Meinung und verführte ſelbſt den Simplikios, der doch ſonſt beſſer von der Lehre des Anaximandros unterrichtet iſt [23]). Zwiſchen den übrigen verſchiedenen Angaben über das Urweſen des Anaximandros läßt ſich nun

---

[10] Diog. L. II, 2. [11] Simplic. in Arist. phys. fol. 6. a.

---

[12] Plut. de plac. phil. I, 3. Diog. L. II, 1.
[13] Simpl. l. l.
[14] Phys. I, 4.
[15] Simpl. l. l.; August. de civ. Dei VIII, 2.
[16] Simplic. in Arist. phys. fol. 8, b; 105, a und ſonſt.
[17] Themist. ad Arist. ph. fol. 18, a.
[18] Sext. Emp. adv. math. X, 313.
[19] Arist. de Xen., Zen. et Gorg. c. 2.

---

[20] de caelo III, 5. und ſonſt.

---

21) Metaph. XII, 2; phys. I, 4. 22) Simplic. in Arist. phys. fol. 32. a. 23) So muthmaßt Schleiermacher, deſſen ſcharfſinnige Unterſuchungen über dieſe Frage in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften. 1815.

leichter ein billiger Vergleich ſtiften. Denn jene, welche ſagen, Anaximandros habe nichts über die Natur des Unendlichen beſtimmt, ſcheinen damit nur auf die vier Elemente zu ſehen und ſagen zu wollen, er habe nicht beſtimmt, welches von dieſen vier Elementen es ſei, worin ſie allerdings Recht haben, wenn wir der Meinung der Andern folgen, die es als eine Miſchung verſchiedenartiger Stoffe betrachten. Dieſe Meinung zu der unſrigen zu machen, drängt uns nun auf alle Weiſe das Zeugniß zweier der alten Philoſophie ſehr kundiger Männer, des Ariſtoteles nemlich und des Theophraſtos. Da wir von dem erſtern ſchon geſprochen haben, ſo wollen wir hier nur noch das letztere beſtimmter anführen, ſo wie es uns Simplikios und Auguſtinus aufbewahrt haben [24]. Hiernach iſt die Lehre des Anaximandros mit der des Anaxagoras verwandt, das Unendliche enthält die Urbeſtandtheile aller Dinge, welche aus ihm durch Scheidung hervorgehen.

---

[24] Simpl. ad Arist. phys. fol 6. b; 53. a; Aug. de civ. D. VIII, 2. Simplikios beruft ſich mehrmals auf den Theophraſt, wenn er vom Anax. ſpricht und hat überhaupt in jenes Commentars erſten Buchs zweitem Cap. den Theophraſt beſtändig vor Augen, ſo daß es nicht unwahrſcheinlich iſt, daß er überhaupt nur dem Theophraſt in ſeiner Darſtellung der Anaximandriſchen Lehre gefolgt iſt, des Anax. Schrift aber nicht kannte. Daß Auguſtinus dem Theophraſt folgte, iſt nur Vermuthung, aus der Aehnlichkeit der Ausdrücke geſchöpft.

Indem wir nun dieſer Meinung von dem Urweſen des Anaximandros zu folgen uns durch das Anſehn jener Männer bewogen fühlen, können wir doch nicht umhin, uns die Frage vorzulegen, mit welchem Rechte Ariſtoteles wohl dies Urweſen eine Miſchung nenne. Denn daß er dieſen Ausdruck nicht beim Anaximandros ſelbſt gefunden habe, dies geht aus der Weiſe, wie er ihn nicht nur von unſerm Philoſophen, ſondern auch vom Anaxagoras und Empedokles gebraucht, hervor. Doch wir müſſen etwas weiter ausholen.

Wenn wir den Anaximandros, wie billig, nicht bloß für ſich, ſondern als ein Glied der griechiſchen Bildung und ſeinen Begriff als an andere Begriffe der Griechen ſich anreihend betrachten, ſo tritt uns mit auffallender Aehnlichkeit jener mythiſche, in das Philoſophiſche hinüberſpielende Begriff des Chaos entgegen. An den Begriff eines ſolchen ungeordneten, aber mit Leben und Bildungsfähigkeit begabten Stoffes mochte wohl natürlich Anaximandros, zunächſt der Zeit mythiſcher Dichtung ſtehend, ſeine Lehre angeſchloſſen haben, indem er den Begriff ſeines Unendlichen bildete. Aber nicht ſelbſt nahm er ihn auf, ſondern auf philoſophiſche Weiſe bildete er ihn um. Die mythiſchen Bilder inzwiſchen ſind ſelbſt nicht feſtſtehend und unveränderlich, ſondern von ſelbſt verwandeln ſie ſich mit der Veränderung menſchlicher Denkart zugleich. So iſt es auch dem Bilde vom Chaos ergangen und aus der ſelbſtthätigen, nur noch ungeordneten Einheit von Kraft und Maſſe wurde in der Vorſtellung weniger fein Geſinnter eine rohe und ungeordnete Maſſe und nicht als eine träge Laſt [25]. Aber den Zeiten, wo eine ſolche Verwandlung dies Bild treffen ſollte, ſtand Anaximandros noch fern und daß er eine höhere Vorſtellung von ſeinem Unendlichen hatte, als die zuletzt angeführte vom Chaos, dies ſagt uns Ariſtoteles ſelbſt, indem er in dem Unendlichen das Göttliche findet und berichtet, Anaximandros habe es unſterblich und unvergänglich genannt [26]. Nicht weniger beſtimmt deutet es auf eine ſolche höhere Vorſtellung von dem Unendlichen, wenn es als ſeine Lehre angegeben wird, das All, welches gewiß nicht verſchieden iſt von dem Unendlichen, ſei unveränderlich [27], und daher iſt es ſeiner Lehre für gemäß zu halten, wenn ſein Unendliches das ewige Erzeugende genannt wird [28]. Von ſolchen Begriffen nun, die

---

25) Vergl. den Heſiodos und den Ovidius. 26) Phys. III, 4. 27) Diog. L. II, 1. 28) Euseb. præp. ev. I, 8.

ſich an den Begriff des Unendlichen anreihen, geleitet, können wir nicht anders, als das Urweſen des Anaximandros für eine vollkommene Einheit halten, aus welcher erſt die einzelnen Dinge, welche zwar ihrem Keime, aber auch nur dieſem nach, ſchon in ihm liegen, entſtehen ſollten. Nach ſeiner Weiſe drückt dies Ariſtoteles aus: in der Miſchung des Anaximandros entſtünden die Dinge dem Vermögen nach aus dem Sein, der Wirklichkeit nach aber aus dem Nichtſein [29].

Weswegen er die urſprüngliche Einheit, welche dem Vermögen nach Vieles und Mannigfaltiges enthält, das Unendliche nannte, dafür gab er einen ſehr natürlichen Grund an. Unendlich nahm er die Einheit an, damit aus ihr Unendliches ſich ausſcheiden und werden könne [30]. So wie aber das Urweſen ſelbſt unendlich und ewig war, ſo muß auch das alles, was ihm zukommt, unendlich und ewig ſein,

---

[29] Metaph. XII, 2. Beim Simplikios ad phys. fol. 32. b wird das Unendliche auch unkörperlich genannt, wohl durch einen Schreib- oder Druckfehler, da auch ein Fehler im Worte iſt, bald darauf heißt es wieder Körper fol. 33. a.

[30] Simpl. de coelo fol. 151. a. Plut. de pl. ph. I, 3.

ſein. Daher legte er dem Unendlichen eine ewige Bewegung bei [31].

Dieſe ewige Bewegung iſt der Grund der Ausſcheidung endlicher und beſonderer Dinge. Denn einſtimmig wird uns von den Alten angegeben, nicht durch Verdünnung und Verdichtung, ſondern durch Ausſcheidung laſſe er die Dinge entſtehn und ſelbſt ſolche, die ſein Urweſen als ein Mittel zwiſchen zwei Elementen anſehn und ihn alſo den früher betrachteten Joniern zuordnen, müſſen dieſe Art der Entſtehung und der Veränderung der Dinge ihm zugeſtehn und ſehen nicht ein, daß ſie dadurch ſich widerſprechen [32]. Dieſe Art der Entſtehung iſt es auch, welche ihn von der früher betrachteten Reihe der Joniſchen Philoſophen entfernt und eine ganz andere Art der Vorſtellung in ihm vorausſetzt, als in jenen ſtattfand. Denn in dieſen fanden wir als durchgehenden Grundcharakter ihrer Weltbetrachtung die Vergleichung mit dem Lebendigen. Daher war ihnen die Veränderung, durch welche alles hervorgeht aus der lebendigen Einheit, eine Verdichtung oder Verdünnung oder ein Zuſammenziehn und Ausdehnen, welches ſich ihnen in mannichfachen Bildern bei lebendigen Weſen zeigen mochte, am deutlichſten im Wechſelprozeß des Athmens. Ebenfalls erinnerte Heraklit durch ſein Auf- und Nieder-Steigen an die bewegende Thätigkeit des Lebendigen. Aber das Ausſcheiden verſchiedenartiger Dinge, welche urſprünglich ſchon in dem Unendlichen liegen, nicht erſt durch Veränderung in ihm entſtehn und gleichſam geboren werden [33], dieſes erinnert keinesweges an ein lebendiges Sein, ſondern zeigt deutlich die Hinneigung zu einer mechaniſchen Betrachtung der Natur.

---

[31] Simpl. in phys. Ar. fol. 6, a; 9, b; Orig. philos. c. 6. [32] Themist. ad Arist. phys. fol. 18. a.

Dieſer Punkt iſt von großer Wichtigkeit nicht nur für die Naturlehre des Anaximandros, ſondern auch für die Betrachtung des ganzen griechiſchen Alterthums in Beziehung auf ſeine religiöſen Mythen ſowohl, als auf ſeine wiſſenſchaftlichen Begriffe, denn es muß daraus klar werden, wie ſchon in den früheſten Zeiten neben der dynamiſchen Betrachtungsart auch die mechaniſche ſich zeigte, wenn auch jene zu klarerem Bewußtſein kam, und wie Anaximandros als der erſte zu betrachten iſt, welcher im wiſſenſchaftlichen Bezirke die Spuren ſolcher mechaniſchen Anſicht zeigt. Daher wird es nicht unſchicklich ſein, über dieſen Punkt uns etwas weitläufiger zu verbreiten. Schon vorher wurde an die Vorſtellung vom Chaos als dem Urweſen, aus welchem alles hervorging, erinnert und dabei gewarnt, dieſes Bild der alten Mythologie nicht nach den ſpätern mechaniſchen Begriffen zu nehmen und doch, wer möchte leugnen, daß ein großer Unterſchied zwiſchen den Mythologien ſei, in welchen es an der Spitze ſteht und zwiſchen denen, in welchen etwa Okeanos oder Thetys als Eltern der Götter, oder nach einer Lehre, die für Orphiſch ausgegeben wird 34), das Ei als älter, als alle übrigen Dinge verehrt werden? In dieſen iſt offenbar nach den Ausdrücken ſowohl, als nach der Vergleichung mit verwandten Vorſtellungsarten eine durchaus dynamiſche Anſicht, welche alles nach dem Bilde der Erzeugung und der Geburt hervorgehn läßt. Wenn wir dagegen jene Lehre von dem Chaos nach einem der älteſten Denkmäler, der Theogonie des Heſiodos, betrachten, ſo finden wir es ſehr abſtechend, daß trotz der dichteriſchen Neigung, alle Dinge als perſönlich, alle Wechſelwirkung als Erzeugung und alle Entſtehung als Geburt zu verbildlichen, doch zu Anfange nicht

---

[33] Theophr. ap. Simpl. in Arist. phys. fol. 6, b.

---

34) Plut. quæst. conjug. II, 3. Simpl. ad Arist. phys. fol. 31. b.

von einer ſolchen Entſtehungsart geredet wird, ſondern die Urweſen mehr als ungeordnete, gleichſam unorganiſche Zuſtände erſcheinen, die noch eines Eros bedürfen, damit allmälig ſich das Zuſammengehörige vereinige und auch vielleicht eines Tartaros (ταράσσω), damit das einander Feindſelige, Widerwärtige ſich von einander ſcheide. Daher entſtehen dann erſt als ſpätere Geburten entgegengeſetzte Weſen, aus der Nacht und dem Erebos der Aether und der Tag, aus der noch ohne Gegenſatz und in unordentlicher Vermiſchung gedachten Erde der Uranos und der Pontos. Hierin mag man nun mit dem Ariſtoteles 35) die erſte Spur finden von einer ſolchen Entſtehung, die durch Bewegung der Theile und durch Zuſammenſetzung und Scheidung derſelben geſchieht, alſo offenbar auf eine der mechaniſchen Vorſtellungsart ſich nähernde Weiſe. Aber rein mechaniſch iſt dieſes freilich auch nicht zu denken, denn weder iſt beſtimmt geſetzt, daß die Vereinigung der Theile nichts anderes als ein Nebeneinanderſetzen ohne innere Vereinigung, noch daß die Bewegung eine gänzlich äußere ſei. Aber ſchon darin, daß die Entſtehung als eine Verbindung, nicht als

---

35) Metaph. I, 4.

eine innere Entwickelung angeſehn wird, zeigt ſich das Weſen der mechaniſchen Betrachtungsart.

Eine ähnliche Anſicht finden wir beim Anaximandros und wir würden ſie durchaus mechaniſch nennen müſſen, wenn wir uns ſtreng wörtlich an den Ausſagen der Meiſten, welche über ihn berichten, halten dürften, ohne zu befürchten, daß ſie die Meinungen dieſes Philoſophen der älteſten Zeit nach ihren ſpätern Vorſtellungen verbildet haben möchten. Solcher Ausſagen ſind folgende: daß Anaximandros alle Veränderung geleugnet habe, dem Grundſatze gemäß, alles Werden ſei nur eine Veränderung der Miſchung 36); daß daher in dem Unendlichen alle Dinge ſchon urſprünglich vorhanden ſeien und nur durch die ewige Bewegung ausgeſchieden und geſondert werden, indem das Verwandte ſich zu einander wende 37). Dieſe Ausdrücke zeigen offenbar eine mechaniſche Betrachtungsart, indem ſie durchaus nicht auf irgend eine Entwicklung der lebendigen Kraft hindeuten. Aber eben deswegen ſind ſie verdächtig, denn ſie erinnern zugleich an ein gewaltſames Hinüberziehn des Anaximandros zu den ſpätern

---

36) Themist. ad Ar. phys. fol. 18. a. August. I. l.

37) Arist. phys. I, 4. Theophr. ap. Simpl. phys. fol. 32. b; Euseb. praep. ev. I, 8.

Lehren eines Anaxagoras und eines Empedokles und legen dieſe auch auf eine zu grobe mechaniſche Weiſe aus; wenn man ſie aber zuletzt noch mit dem Begriffe des Anaximandros vom Unendlichen vergleicht, ſo ſpringt offenbar ihre Ungenauigkeit in die Augen. Denn wenn freilich das Anaximandriſche Unendliche nur eine Miſchung wäre, ſo hätte der Begriff einer Verwandlung von ihm geleugnet und jede Entſtehung nur als eine Veränderung der Miſchung betrachtet werden können; aber wenn das Unendliche ein lebendiges Eins, mit eigenthümlicher Bewegung begabt iſt, ſo muß auch eine wirkliche Verwandlung vor ſich gehn, ſobald aus ihm etwas anderes hervortritt, welches nicht mehr die allgemeine Natur ſeines Urſprungs, ſondern ein beſonderes, andern Dingen entgegengeſetztes Weſen hat. Daher iſt auch nicht im ſtrengen Sinne von einem Sein der einzelnen Dinge, als einzelner im Unendlichen, nicht von einem Herausſcheiden derſelben, von einer Bewegung der verwandten Dinge zu einander nach Anaximandriſcher Lehre zu ſprechen. Vielmehr ſind die Dinge in dem Unendlichen als nicht verſchieden von einander anzuſehn und wenn daher etwas aus der Einheit mit ihm heraustritt zu einem beſondern Sein, ſo mußte es aufhören das zu ſein, was es vorher war, ein Theil des Unendlichen, welches alle Dinge zugleich in ſich enthält. Dies iſt auch das, was die Alten andeuten, wenn ſie nach dem Anaximandros die in dem zum Grunde liegenden Unendlichen enthaltenen Gegenſätze ſich erſt aus ihm entwickeln laſſen [38]).

Wenn nun aber auch alle dieſe Angaben der Alten nicht gar zu wörtlich zu nehmen ſind, nicht von einer mechaniſchen, ſondern, um uns eines neuern Begriffs zu bedienen, von einer chemiſchen Scheidung gelten, ſo liegt ihnen doch gewiß etwas Wahres zum Grunde und Anaximandros hatte wahrſcheinlich zu ſolchen Ausdrücken ſelbſt Veranlaſſung gegeben, indem er von einem Ausſcheiden u. ſ. w. ſprach, nur daß ſein Begriff vom Ausſcheiden, wenigſtens ſofern es aus dem Unendlichen geſchieht, ein anderer war, als der der Peripatetiker. So viel nemlich ſcheint aus allen jenen Ausdrücken und Darſtellungsarten der Anaximandriſchen Entſtehungslehre hervorzugehn, daß er in dem unendlichen Urweſen eine gewiſſe Fähigkeit vorausſetzte, in verſchiedenen geſonderten Geſtalten ſich zu entwickeln und zwar ſo, daß keineswegs dieſe Entwicklung willkührlich wäre,

---

38) Arist. phil. I, 4. Simpl. ad Ar. phys. 32, b.

ſondern gebunden an der beſondern Natur ſeiner Theile, welche zwar als Theile des Unendlichen in der ganzen Einheit mit befaßt ſind und inſofern gleichartig, aber ſobald ſie geſondert hervortreten, auch eine ihnen vorausbeſtimmte und in ihnen gleichſam dem Vermögen nach enthaltene Eigenthümlichkeit zeigen. Dieſes ſpricht ſich aber auf verſchiedene Weiſe aus; denn auf der einen Seite, ſagt man [39], habe er die entgegengeſetzten Eigenſchaften, wie Warmes und Kaltes, Trockneſs und Naſſes ſich von einander trennen laſſen; auf der andern aber wird ſeine Lehre der des Anaxagoras auch darin verglichen, daß er das Verwandte habe ſich verbinden und daraus Gold und Erde und dergleichen beſtimmte Körper, wie ſie ſchon in dem Urweſen dem Vermögen nach vorhanden, entſtehen laſſen [40]. Beide Angaben aber laſſen ſich leicht mit einander verbinden. Sobald man die letztere zum Grunde legt, findet man, wie mit dieſer auch zugleich die andere ſich verbindet; denn indem geſonderte Körper entſtehn, müſſen auch nothwendig ihre verſchiedenen Eigenſchaften ſich hervorheben; legt man aber die erſtere Angabe zum Grunde, ſo ſieht man auch, wie bei der Entſtehung geſonderter Eigenſchaften zugleich geſonderte Körper entſtehen. Das Mechaniſche in dieſer Betrachtungsart läßt ſich leicht darin erkennen, daß die Trennung der einzelnen Dinge aus dem Urweſen heraus nach Theilen geſchieht und daß in dieſen Theilen nicht eine lebendige Verwandlung geſetzt wird, ſondern ein Entſtehn nur durch das Nebeneinanderſein des Gleichartigen, welches in dem Urweſen getrennt und mit allem zuſammenſeiend, nicht hervortreten konnte in ſeiner Eigenthümlichkeit.

---

[39] Simpl. ad Arist. phys. fol. 32. b. vergl. Euseb. praep. ev. I, 8. [40] Theophrast. ap. Simpl. in Ar. phys. fol. 6. b.

Wenn wir nun weiter die Anaximandriſche Weltbildung verfolgen, ſo weit wir ſie nach den dürftigen Nachrichten, die uns von ihr gegeben werden, verfolgen können, ſo hören wir von der erſten Entſtehung der Dinge, daß ſich unendliche Himmel aus dem Unendlichen abgeſondert haben und in ihnen unendliche Welten [41]. Hierin erkennt man den erſten Gegenſatz, der ſich ihm in der Weltbildung hervorhob, den zwiſchen Himmel und Welt, zwiſchen welchen er ein nothwendiges Verhältniß angenommen zu haben ſcheint, ſo daß beide neben einander nur für ein vollſtändiges Syſtem zu halten ſind. Dieſe Nachricht von mehreren Welten, welche auch von andern beſtätigt wird, kann dadurch nicht zweifelhaft gemacht werden, daß ſonſt auch nach dem Anaximandros nur von einer Welt geſprochen wird, vorzüglich da die Schriftſteller, welche ſo ſprechen, zugleich auch immer mehrerer Welten Erwähnung thun [42]). Aber es giebt freilich noch andere Schwierigkeiten, welche uns in dieſer Lehre des Anaximandros irre machen könnten. Denn auf den erſten Augenblick würde man wohl rathen, daß er zu der Annahme einer ſolchen Vielheit von Welten durch aſtronomiſche Betrachtung geleitet worden ſei und Sonne, Mond und Sterne für dieſe vielen Welten gehalten habe; aber das, was wir von ſeinen aſtronomiſchen Vorſtellungen hören, ſcheint nicht mit dieſer Annahme übereinzuſtimmen. Denn als Grundanſicht ſeines Weltſyſtems finden wir feſtgeſetzt, daß die Erde, welcher er die Form eines Cylinders gab [43]), in der Mitte ruhe oder ſich bewege [44]), indem

---

[41] Euseb. praep. ev. I, 8. Simpl. in Ar. phys. fol. 6. a. Irenæus adv. hæres. II, 19.

---

42) Euseb. pr. ev. l. l., wo das [illegible] ſich vielleicht nur auf die Erde bezieht; Orig. philos. 6, wo nur ein Schreibfehler zu ſein ſcheint. 43) Euseb. l. l. dieſe Angabe verdient wegen ihrer Genauigkeit den Vorzug vor der beim Diog. L. II, 1, wo die Erde kugelförmig genannt wird. ſ. Schleiermacher a. a. O. 44) Eine Axenbewegung wird

ſie durch die Luft [45]) und den gleichen Abſtand von der Grenze der Welt feſtgehalten wird und daher keinen Grund hat, ſich weder nach der einen, noch nach der andern Seite zu bewegen [46]). Um dieſen Mittelpunkt der Welt drehen ſich nun radförmige Syſteme von Luft und Feuer, von welchen jene zuſammengeſtüzt, dieſes wie eine Rinde umſchließt und nur durch eine Oefnung den Glanz und die Wärme des Feuers durchläßt, nach beſtimmten Abſtänden von einander geordnet, zunächſt der Erde die Fixſterne und Planeten, dann der Mond und zuletzt die Sonne. Die Bewegung der Sonne und des Mondes, deren Größe der Erde gleich kommt, ſo wie auch der andern Geſtirne, geſchieht durch die bewegten Räder, welche ſie tragen und, da ſie um die Erde laufen auch viel größer ſein müſſen, als die Erde ſelbſt [47]). Aus dieſer ganzen Vorſtellungsart

---

durch die Ausdrücke [illegible] und [illegible] b. Arist. de cœlo II, 13 u. Diog. L. II, 1 nicht ausgeſchloſſen, ſcheint aber von Theon Smyrnaeus ap. Menag. in Diog. L. II, 1 nach dem Eudemos begünſtigt zu werden. Mit der Anſicht des Anax. ſtimmt ſie ſonſt ſehr wohl, wiewohl Ideler (Muſeum der Alterthumswiſſenſch. 2 Bd. S. 456.) und Böckh (Philolaos S. 122.) anders urtheilen. 45) Simplic. de cœlo fol. 125. b. 129. b. 46) Arist. l. l.; Orig. phil. c. 6. 47) Euseb. præp. ev. l. l.; Origen. phil. c. 6.; Plut. de pl. ph. II, 15, 16, von der Zuſammenordnung der Weltkörper fließt nun unſtreitig, daß er ſich eine Einheit in derſelben dachte, in welcher die Erde den Mittelpunkt einnimmt und die erſte Rolle ſpielt; wie aber damit eine Vielheit der Welten beſtehen könne, wenn man ſie nicht ganz außer unſerer wahrnehmbaren Welt ſetzt, dies möchte ſchwer zu begreifen ſein, ſobald man den Begriff der Welt in der uns gewöhnlichen Bedeutung nimmt.

Sollte Anaximandros die Vielheit der Welten ganz außer dem Wahrnehmbaren geſetzt haben, ſo konnte der Grund hiervon auch nur in ſeinen ſpeculativen Begriffen liegen. Ein ſolcher ſpeculativer Begriff, welcher ſeiner Weltbildung zum Grunde lag, wird vom Simplikios uns mit den eigenen Worten unſeres Philoſophen angegeben. Dieſer ſagt [43]: Anaximandros habe gelehrt, woraus das Entſtehen den Dingen ſei, in dieſes werde auch ihr Vergehen nach Nothwendigkeit, denn ſie gäben Buße und Strafe ihrer Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit. Alſo betrachtete Anaximandros das Hervorgehn der Welten und Himmel aus dem unendlichen Urweſen als eine ungerechte That, gleichſam als einen

---

20, 21, 24, 25; Stob. ecl. phys. I, p. 498, 500, 510, 516, 522, 524.

[43] Ad Ar. phys. fol. 6 a.

Abfall von der höchſten, rechtmäßigen Gewalt und verlangte nach dem Begriffe einer allmächtig waltenden Gerechtigkeit, daß dieſer Miſſethat auch ihre Strafe werden müſſe. Unter dieſer Geſtalt erſchien ihm das Vergehn, die Zerſtörung der Welt, welche auch ſonſt von vielen andern beſtätigt wird [49]. In dem Entſtehn und Vergehn der Welten nach einander in einer gewiſſen Ordnung der Zeiten erblickt man ſchon eine Vielheit der Welten und man könnte geneigt ſein, ſie hierauf zu beſchränken und nach Anaximandriſcher Lehre viele Welten nach einander, nicht neben einander anzunehmen. Allein die angeführten Stellen über die Vielheit der Welten ſcheinen dieſer Annahme nicht günſtig zu ſein, denn ſie knüpfen das Sein vieler Welten ſogleich an das Entſtehen aus dem Unendlichen an und von einer andern Seite wird das Zugleichſein mehrerer Welten auch dadurch beſtätigt, daß Anaximandros die vielen Welten Götter nannte, gewiß dadurch ſeine Lehre mit der Vielgötterei des Volksglaubens verbindend oder ausſöhnend [50].

Nun könnte man freilich auch noch vermuthend ſagen, Anaximandros habe jenen Gedanken von einer waltenden Gerechtigkeit in der Weltbildung noch weiter ausgedehnt, als es in jenem Bruchſtücke ſeines Werkes angegeben wird, ſo daß nicht nur nach der Ordnung der Zeit, ſondern ſelbſt in jedem Momente der Zeit die Wage der Gerechtigkeit innestehe und keiner der hervortretenden Gegenſätze den Meiſter ſpielen könne über den andern, ſondern zugleich auch, ſo wie dieſer über jenen herrſche, ſo auch jener über dieſen herrſchen müſſe. Und, ſo könnte man fortfahren zu vermuthen, für ein ſolches Gleichgewicht der Gegenſätze, nach welchem an dem einen Orte der eine, an dem andern der andere überwiegen müſſe, habe Anaximandros keinen Raum in dieſer Welt gefunden und habe daher ſich dieſen ſuchen müſſen in andern unendlichen, von uns nicht wahrnehmbaren Welten [31]).

---

[49] Plut. de plac. ph. I, 3; Euseb. l. l.; Orig. phil. c. 6.
[50] Cicer. de nat. D. I, 10.

So ſehr aber dieſe Vermuthung ſich empfehlen mag durch das Erhabene, welches ſie dem alten Philoſophen leiht, ſo bleibt ſie doch nur Vermuthung und man weiß nicht, ob ſie ihm nicht einen zu großen Hang zur Speculation zuſchreibe, da ſeine genau in Zahlen ausgedrückten Verhältniſſe der Himmelskörper, überhaupt ſeine aſtronomiſchen Lehren und ſeine Entwerfung einer geographiſchen Tafel

---

31) So vermuthet Schleiermacher a. a. O.

mehr eine Neigung zur Beobachtung und daher zum Wahrnehmbaren verrathen, welche überhaupt ſtärker bei den mechaniſchen, als bei den dynamiſchen Phyſikern zu ſein pflegt. Daher wird es uns erlaubt ſein, noch einmal die Vermuthung feſtzuhalten, daß Anaximandros mit dem Worte Welt nur die Weltkörper bezeichnet, aber einen andern, als den uns gewöhnlichen Begriff damit verbunden habe und uns nach den Bedingungen, unter welchen er einen ſolchen Begriff haben konnte, und nach Beſtätigung jener Vermuthung umzuſehn.

Um nun die Bedingungen zuerſt feſtzuſetzen, unter welchen er die Weltkörper für ſich beſondere Welten nennen konnte, auch bei jener Einheit der Zuſammenſetzung aller, welche wir in ſeinem aſtronomiſchen Syſteme gefunden haben, müſſen wir unterſuchen, wie er ſich jenen Gegenſatz von Himmel und Erde, als nothwendig gegen einander beſtehend, gedacht habe und wie dieſer auch in ſeiner Vorſtellung von den Geſtirnen feſtgehalten werden konnte. Denn ſoll Anaximandros dieſe für Welten gehalten haben, ſo muß er ihnen auch, nach der Nothwendigkeit jenes Gegenſatzes, jedem einen Himmel zugeordnet haben. Hierbei kommen wir wieder auf die Weltbildung des Anaximandros zurück, welche wir uns ſo deutlich, als es bei den verwirrten Angaben über ſie möglich iſt, machen müſſen. Oben bemerkten wir ſchon den nach Anaximandros zuerſt entſtehenden Gegenſatz zwiſchen Welt und Himmel, aber wir finden noch einen andern Gegenſatz, welcher auf gleiches Alter und gleiche Unmittelbarkeit des Urſprungs Anſpruch macht, als jener, denn bei dem Urſprunge dieſer Welt ſoll ſich Kaltes und Warmes aus dem ewigen Gebärenden abgeſondert haben [52]. Beide Gegenſätze können auch ſehr wohl neben einander in ihrer Unmittelbarkeit beſtehn, wenn man annimmt, daß das Kalte die Erde oder Welt, das Warme den Himmel vorſtellt und es iſt hier nichts als eine ſolche Verſchiedenheit der Darſtellung, welche wir ſchon oben bemerken mußten, daß nemlich bald der geſonderte Körper, bald ſeine Eigenſchaften als das ſich Abſondernde betrachtet werden. Nichts anderes ſcheint auch Simplikios [53]) ſagen zu wollen, wenn er bemerkt, daß eine jede von den unendlichen Welten des Anaximandros aus einem ſolchen unendlichen Elemente beſtehe, woraus alles hervorgegangen iſt; denn dies kann wohl nur heißen, daß alle Gegenſätze, die urſprünglich aus dem Unendlichen hervorgehn, wie Welt und Himmel, Kaltes und

---

52) Euseb. l. l. 53) De cœlo fol. 151. a.

und Warmes, in einer jeden Welt vorhanden ſind. Doch gegen die Anſicht, welche den Himmel des Anaximandros als das Warme darſtellt, iſt eine andere Ueberlieferung, nach welcher Anaximandros den Himmel vielmehr als eine Miſchung des Kalten und Warmen betrachtet haben würde [54]. Aber dieſes können wir hier bei Seite ſchieben mit der Bemerkung, daß er einen ſolchen Zuſtand des Himmels nicht bei ſeinem erſten Entſtehen, ſondern erſt nach einer ſpätern Umbildung annahm. Denn von dieſer Umbildung unterrichtet uns die ſo eben angeführte Stelle beim Euſebios, in welcher wir freilich Genauigkeit und Deutlichkeit vermiſſen, die uns aber doch etwa folgendes Bild giebt. Als ein Theil des Finſtern, in welchem ſich alſo wieder beſondere Theile geſchieden hatten, umgab die Luft die Erde und wurde wieder von einer feurigen Kugel umgeben [55], wahrſcheinlich der äußerſten Grenze des All, welche die Luft umfing, wie die Rinde den Baum. Dieſe Rinde zerplatzte in mehrere Theile oder es ſchieden ſich aus ihr mehrere feurige Körper aus und wurden von Luftkreiſen umſchloſſen, die nur durch einzelne Oeffnungen das Feuer uns zeigen. Hier alſo iſt in dem Himmel ein Zuſammenſein des Feuers und der Luft oder, nach ſpäterer griechiſcher Vorſtellungsart, des Warmen und Kalten; aber in dieſer Zuſammenſetzung und in dieſem nothwendigen Gegenſatze zwiſchen dem umſchloſſenen und getragenen Feuer und der umſchließenden und tragenden Luft konnte Anaximandros auch ein Syſtem von Welt und Himmel finden, alſo eine Welt. Es iſt aber klar, daß wenn er die Geſtirne mit ihren ſie umgebenden, radförmigen Luftkörpern für Syſteme von Welten und Himmeln anſah, er die Begriffe von Welt und Himmel auf verſchiedene Weiſe gebrauchte. Denn die Erde ſpielte ihm freilich immer die Hauptrolle in dem All und macht den Mittelpunkt ſeiner ganzen Bildung der geſonderten Weſen aus und ihr Himmel umſchließt daher auch alle andere Himmel und Welten, ſo daß nach einer ſolchen Vorſtellungsart, wie wir ſie uns hier als möglich denken, er auch von *einer* Welt ſprechen konnte, welche *mehrere* Welten in ſich enthalte 56).

---

[54] Stob. ecl. phys. p. 500. [55] Orig. philos. c 6, welchen man über dieſe Bildung der Geſtirne vergleichen muß, nennt ſie das Weltfeuer.

Wir haben nun, nachdem wir die Möglichkeit dieſer Vorſtellung beim Anaximandros gezeigt haben,

---

56) Simpl. ad Ar. de cœlo fol. 63. a. eine Welt aus mehreren Welten beſtehend; vergl. Böckh Philolaos des Pythagoreers Lehren. S. 130.

auch die Beweiſe dafür nachzuweiſen, daß er ſie wirklich gehabt habe, müſſen aber geſtehn, daß ſie zur völligen Ueberzeugung nicht genügen, doch zu einer großen Wahrſcheinlichkeit führen können. Alles, was ſich dafür angeben läßt, beruht auf dem Zeugniſſe ſpäterer Schriftſteller, welche, wie ſchon oben erwähnt, dem Anaximandros die Lehre zuſchreiben, daß die unendlichen Welten Götter wären [57]). Hiermit aber ſtimmt auch eine Stelle beim Pſeudo-Plutarch [58]) überein, ſobald wir Geſtirne und Welten nach dem Anaximandros für eins halten dürfen, indem ſie ausſagt, daß die Geſtirne ihm himmliſche Götter geweſen ſeien. Aber leider! iſt dieſe Stelle nicht vom Verdacht der Verfälſchung frei, indem ſie mit der vom Stobäos ausgeſchriebenen Stelle faſt übereinſtimmt, aber nicht völlig [59]). Welche von beiden Stellen ſoll man nun nach der andern verbeſſern? oder ſind vielleicht beide verdorben? muß eine aus der andern ergänzt werden? — dies alſo mag Vermuthungen gewähren, aber keine Sicherheit. Doch wenn auch Anaxagoras nur die Welten Götter genannt haben ſollte, ſo läßt es ſich hieraus ſchon wahrſcheinlich machen, daß er nicht ganz von einander getrennte Welten annehmen konnte. Denn nichts kann ungezwungener ſein, als die Vermuthung, daß Anaximandros durch dieſe Lehre ſich dem Polytheismus ſeines Volkes anſchloß und wenn er nun dieſe Götter oder Welten als gänzlich von uns geſchiedene und uns durchaus fremde Weſen hingeſtellt hätte, wie würden wohl ſolche Epikuriſche Götter ohne fühlbare Macht und Obhut über die menſchlichen Dinge ſich in dem Rahmen einer kindlichen und gottesfürchtigen Zeit aufgenommen haben? Als eine Spur von der Einerleiheit der unendlichen Welten und der Weltkörper kann es auch noch angeſehn werden, daß Anaximandros lehrte, ſie wären in gleicher Entfernung von einander 60), wenn man ſich dabei erinnert, daß Anaximandros die Entfernung der Himmelskörper von einander beſtimmt hatte.

---

[57]) Cicer. de nat. D. I, 10. Stob. ecl. phys. I, p. 56. [58]) De plac. phil. I, 7. [59]) Beim Plut. heißt es τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς, b. Stob. τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς.

Wir kehren noch einmal zu der Lehre des Anaximandros zurück, daß alle Weſen nach Nothwendigkeit ihr Vergehn hätten in das, aus welchem ſie entſtanden, denn ſie müßten nach der Ordnung der Zeit Buße und Strafe ihrer Ungerechtigkeit geben 61).

---

60) Stob. ecl. phys. p. 428. 61) Außer der angegebenen Stelle des Simplikios ſ. Euseb. l. l.; Plut. de pl. ph. I, 5; Orig. phil. c. 6.

Das Entſtehen der Welten ſah demnach Anaximandros als eine Ungerechtigkeit, ihr Vergehn als eine Strafe dafür an. Man könnte hierin die erſte Spur von einem philoſophiſchen Auffaſſen der Weltbildung unter dem Bilde eines ſündlichen Abfalls finden; allein beim Phyſiker Anaximandros darf man wohl eine ſolche ethiſche Wendung der Gedanken nicht ſuchen. Die Ungerechtigkeit mag er ſich wohl nur als eine ungerechte, ungleiche Vertheilung vorgeſtellt haben, eine Art der Vorſtellung, die dem Alterthume näher lag, als uns. Folgen wir dieſem Gedanken, ſo erſchien ihm die Entſtehung der einzelnen Dinge als eine ungleiche Vertheilung der Theile des Unendlichen, ſo daß auf der einen Seite das Warme, auf der andern das Kalte das Uebergewicht erlangte und bemerkbar hervortrat, während in der vorhergehenden gleichen Vertheilung wegen der Gleichheit der Theile alles eins und dasſelbe war. Die Ungerechtigkeit beſtand alſo nicht in dem Hervorgehn aus dem Unendlichen ſelbſt und in dem Losreißen von der Einheit, ſondern in der Art, wie dieſes nach entgegengeſetzten Eigenſchaften geſchah. Das Entgegengeſetzte aber ſucht ſich gegenſeitig zu zerſtören. So wirkte das Feuer der Sonne vom Anfange an auf die urſprüngliche ſchlammartige Feuchtigkeit der Erde ein und trocknete dieſe auf, ſo daß das Meer nur noch das Ueberbleibſel dieſer Feuchtigkeit iſt, zuletzt aber ſelbſt ganz trocken werden wird [62]; ſo wirkt das Feuer der Sonne auf die Luft, die feinſten und naſſeſten Theile bewegend und austrocknend, wodurch der Wind entſteht [63]; im Allgemeinen aber mußte deswegen das Unendliche, der Grund aller Dinge, als gleichgültig gegen alle Gegenſätze gedacht werden, weil ſonſt von ihm das Entgegengeſetzte vernichtet werden würde [64]. Man ſieht hieraus wohl, wie Anaximandros ſich die Welt in einem beſtändigen wechſelſeitigen Zerſtörungsproceß gedacht habe, wie nach ihm die einzelnen Dinge Strafe geben für ihre Ungerechtigkeit durch ihren Untergang und wie zuletzt mit fortſchreitender Zerſtörung auch die erſten Gegenſätze ſich wechſelſeitig vernichten und wieder in den Zuſtand des urſprünglichen Gleichſeins aller Dinge zurückkehren müſſen.

Man kann gegen dieſe Anſicht von der Rückkehr aller Dinge in das Unendliche zwar zwei Einwürfe aus der Lehre des Anaximandros ableiten, aber beide werden ſich beſeitigen laſſen. Erſtlich kann

---

62) Plut de pl ph. III, 16; Alexand. Aphr. ad Arist. meteorol. II, 1, fol 91. a, nach dem Theophraſt; vergl. auch die der Anaximandriſchen ähnliche Weltbildung b Diodor. Sic. I, 7. 63) Plut. de pl. ph. III, 7. 64) Simpl. ad Ar. phys. fol. 111. a.

man fragen: wie paßt dies zu ſeiner Annahme eines unendlichen Urweſens, damit nichts in der Entſtehung der Welt mangele? Hiernach ſcheine er vielmehr ein unendliches Ausſcheiden ſich gedacht und zu dieſem Behuf das Urweſen unendlich geſetzt zu haben. Allein beim Anaximandros war der Begriff des Unendlichen wohl noch nicht ſo beſtimmt ausgebildet, daß er ihm den Gegenſatz gegen alles von gewiſſen Schranken des Raums Umſchloſſene gebildet hätte; zu dieſer dialektiſchen Beſtimmtheit gelangte, wie es ſcheint, dieſer Begriff erſt durch die Eleaten [65]; er bezeichnete dem Anaximandros nur das Unermeßliche. Der andere Einwurf, den man uns machen kann, knüpft ſich an den Begriff der ewigen Bewegung an, welche er dem Unendlichen beilegte. Sollte durch die Rückkehr der Dinge in das Unendliche dieſe Bewegung nicht gehemmt werden? Dieſer Einwurf kann beim Anaximandros, wie beim Heraklitos gelöſt werden, wenn man annimmt, daß das Unendliche in ſich eine Bewegung habe, ohne daß durch dieſe nothwendig eine Ausſcheidung der einzelnen Dinge entſtehen müſſe. Will man aber die Natur der Bewegung als ein Ausſcheiden feſthalten, ſo kann man

---

65) Vergl. den unbeſtimmten Gebrauch dieſes Wortes beim Anaxagoras, ap. Simpl. ad Ar. phys. fol. 33. b.

auch die Rückkehr der Dinge in das Unendliche nur als den Uebergangspunkt zu einer neuen Weltbildung anſehn, ohne ein Verharren in dieſem Zuſtande. Dieſe Vorſtellung ſcheint der Anaximandriſchen Lehre am gemäßeſten zu ſein.

Zu der Art, wie Anaximandros die Einwirkung der Sonne auf die Erde und dadurch ein weiteres Fortſchreiten in der Bildung der letztern ſich vorſtellte, gehört auch die Meinung, welche er von dem Entſtehen der Thiere und der Menſchen hegte. Die Bildung einzelner Dinge ſcheint er ſich überhaupt als ein Zuſammenballen gedacht zu haben, durch welches in den beſondern Weſen ein Gegenſatz von Rinde und Innerem entſteht, ähnlich oder gleich dem Gegenſatz zwiſchen Himmel und Welt[66]. Auf dieſe Weiſe entſtehen nun auch die erſten lebendigen Weſen in dem Feuchten durch die Kraft der Sonne, gleichſam wie Blaſen[67], umgeben mit dornigen Rinden, welche ſie bei fortſchreitendem Alter abwerfen, aber auch, auf die trockneren Theile der Erde gekommen, nur kurze Zeit leben. Anaximandros ſcheint alſo anfangs eine noch unvollkommene Entſtehung der Thiere angenommen zu haben, in welcher ſie, nur aus der mit einander gemiſchten Natur des Warmen und Feuchten entſtehend und eines kurzen Lebens genieſſend, unfähig ſind ſich ſelbſt fortzupflanzen. Nachher aber entſtanden vollkommenere Thiere, mit zeugender Kraft begabt, und zuletzt, wie es ſcheint, der Menſch, das vollkommenſte, aber auch das bedürftigſte aller lebendigen Weſen. Dieſer entſtand ebenfalls im Feuchten, aber in Fiſchgeſtalt, denn in der Geſtalt, welcher er ſich jetzt erfreut, würde er ſich nicht haben ernähren können; darauf wurde er wie ein Kind aufgezogen und als er fähig geworden war, ſich ſelbſt zu helfen, auf das Trockne ausgeworfen. Nach dieſer Entſtehungsgeſchichte des Menſchen verbot auch Anaximandros das Eſſen der Fiſche [68]. Außer dem allmähligen Fortſchreiten der Gewalt des Feuers auf unſerer Erde, das ſich in Ueberwindung des Naſſen zeigt, iſt hierbei auch die Schwierigkeit merkwürdig, mit welcher ſich die lebenden Weſen bilden, die aber wieder auf die

---

[66] Außer den ſchon angeführten Beiſpielen vergl. die Erklärung von Blitz und Donner Plut. de plac. phil. III, 3. [67] Diodor. Sic. I. 1.

---

68) Plut. de plac. phil. V, 19; Symposiac. VIII, probl. 8. p. 1014; Euseb. præp. ev. l. l.; Origen. philos. c. 6. vergl. auch Plat. polit. p. 269. die ähnlichen Vorſtellungen des Empedokles und bei Diodor. Sic. I, 7 et 10. Herodot. II, 37, wonach dieſe Entſtehung der Thiere und Menſchen ihrem Urſprunge nach als Aegyptiſch erſcheint.

mechaniſche Anſicht des Anaximandros in ſeiner Weltbildung hindeutet. Denn nach dieſer mußte das Lebende erſt als ein ſpäteres Produkt der todten Maſſe angeſehen werden, als nur allmälig ſich ablöſend von dieſer und ſelbſtſtändiges Sein gewinnend.

Hiernach führen uns alſo auch die Endpunkte der Anaximandriſchen Lehre wieder auf das zurück, was wir als das Charakteriſtiſche in ihr gefunden haben im Gegenſatz gegen die früher betrachtete Schule der Jonier, die mechaniſche Naturbetrachtung, welche die Weſen durch Ausſcheidung, nicht durch Zuſammenziehen und Ausdehnen, wie es bei lebendigen Weſen ſtattfindet, entſtehn läßt. Dasjenige, was beim Anaximandros über das Mechaniſche erhebt, liegt, wie wir geſehn haben, in ſeinem Begriffe des Unendlichen, das innere Einheit und Bewegung hat; dieſer Begriff aber liegt nicht in der Natur, ſondern über ihr und wenn wir daher das Weſen ſeiner Betrachtungsweiſe in einer kurzen Formel zuſammen faſſen ſollen, ſo müſſen wir ſagen, daß er in ſeinem übernatürlichen Begriffe des Unendlichen zwar eine höhere Einheit ſich gedacht habe, aber das Natürliche als mechaniſch entſtanden betrachtete.

VI.

Ueber hundert Jahre ſpäter als Anaximandros finden wir erſt wieder eine Spur von einer Fortſetzung der Denkart, welche wir bei ihm zuerſt philoſophiſch ausgeſprochen gefunden haben, im Anaxagoras von Klazomenä. Um die Zeit dieſes berühmten Philoſophen zu beſtimmen, dient vorzüglich ſeine allgemein anerkannte Freundſchaft mit dem Perikles, bis in deſſen letzte Lebensjahre er lebte [1]). Darnach ſcheint die Zeitrechnung des Apollodoros richtig zu ſein, welche ſein Geburtsjahr in die 70 Olympiade ſetzt; ſein Todesjahr aber wird nach Wahrſcheinlichkeit um die 88 Olympiade angenommen [2]). Er war zu Klazomenä in Jonien von vornehmer und reicher Familie geboren, aber vom wiſſenſchaftlichen Geiſte getrieben, entzog er ſich den Staatsgeſchäften und vernachläſſigte ſein Vermögen [3]). Seine Wißbegierde ſoll ihn zu weiten Reiſen vermocht haben, wodurch die ihm gehörenden Ländereien wüſt liegen blieben [4]), doch ſcheint ſeine Reiſe nach Aegyp-

---

1) Plut. vit. Pericl. 32. 2) Diog. L. II, 7; vergl. Bayle diction. art. Archelaus, not. A.; beim Diogenes muß man ὀγδοηκοστῆς für ἑβδομηκοστῆς leſen. 3) Plat. Hippias maj. p. 281. 283; Diog. L. l. l. 4) Valerius Max. VIII, 7; Plut. vit. Pericl. 17; Cicer. Tusc. V, 39.

ten nicht auf ſicherem Zeugniſſe zu beruhn [5]). In ſeinem männlichen Alter verließ er Klazomenä ganz, um ſich nach Athen zu begeben, welches unter der Leitung des Perikles in Wiſſenſchaften und Künſten blühte [6]). Hier ſoll er berühmte Männer zu ſeinen Schülern gehabt haben, wie den Perikles ſelbſt, den Euripides, den Phyſiker Archelaos und, was jedoch mit Recht bezweifelt wird, den Sokrates [7]). Auf die Bildung des Perikles zum Staatsmann und Redner wird ihm großer Einfluß zugeſchrieben [8]), und gewiß mußte er genau mit ihm verbunden ſein, da ſein Schickſal mit dem des Perikles in ſo genauer Verbindung ſtand; aber doch iſt es zu bezweifeln, ob Perikles von ihm Unterricht in der Philoſophie empfangen habe, oder ob er nicht vielmehr nur mit ihm als einem ausgezeichneten Manne umging, ſo wie mit andern und auch mit dem Sophiſten Protago-

---

5) Theodoret. gr. aff. cur. II, p. 489. 6) Diog. L. l. l. ſcheint nur die Angabe ſeines Alters falſch; die Archontenwürde des Kallios fällt in die 81 Olymp., alſo ohngefähr in das 44 Jahr des Anax. 7) Plat. Alcib. I, p. 118; Phædr. p 270; Cicer. Tuscul. III, 14; Diog. L. II, 10, 45; gegen das Letztere Plat. Phæd. p. 97. 8) Plat. l. l.; Plut. vit. Pericl. 4 — 6. Dagegen wird ein ungünſtiger Einfluß angegeben Themist. orat. XV, p. 395, vielleicht nur Muthmaßung.

ras 9). In Athen lebte er jedoch nicht ruhig, denn ihn verfolgten die Gegner des Perikles, die ihn wegen Gottloſigkeit (ἀσέβεια) und vielleicht auch wegen Anhänglichkeit an die Perſer (μηδισμὸς) anklagten. Die Veranlaſſungen zu dieſer Anklage, die Anaxagoras gab, ſcheinen in ſeiner durch Philoſophie vom Aberglauben befreiten Geſinnung gelegen zu haben. Denn er wird der erſte genannt, welcher den verehrten Gedichten des Homeros einen moraliſchen Sinn unterlegte und die Namen der Götter auf allegoriſirende Weiſe deutete 10); auch verachtete er die Bedeutung wunderbarer Anzeichen und ſuchte ſie aus Natururſachen zu erklären 11); überhaupt aber waren die mit der Unterſuchung der Himmelserſcheinungen ſich Beſchäftigenden dem abergläubiſchen Volke der Athenienſer verdächtig 12). Doch vor allem ſcheint es ihm zum Vorwurf gemacht worden zu ſein, daß er die Sonne, den gefeierten Gott Helios, für einen Stein ausgab 13).

---

9) Plut. vit. Pericl. 36. 10) Diog. L. II, 11. Georg. Syncell. chron. p. 149. ed. Par. 11) Plut. vit. Pericl. c. 6.; Theophrast. charact. c. 16. 12) Plat. de leg. XII. p. 966 Plut. vit. Pericl. c. 32; vit. Nic. c. 23. 13) Plut. de superstit. p. 469 edit. Wytt. maj.; Diog. L. II, 12; Suid. s. v.: die Stelle bei Platon apolog. Socr. p. 26. darf man auch wohl als eine Anſpielung hierauf anſehn.

Der Ausgang und die Führung dieſes Proceſſes werden auf ſehr verſchiedene Weiſe erzählt [14]), jedoch geht aus Allem hervor, daß das ſinkende Anſehn des Perikles nicht im Stande war, ihn völlig in Sicherheit zu ſetzen und daß er deswegen Athen verließ und ſich nach Lampſakos begab, wo er in geehrter Ruhe bald darauf ſtarb.

Anaxagoras ſtand in großem Anſehn bei ſeinen Landsleuten, weswegen man ihm ſogar mehrals gewöhnliche Kenntniſſe der Zukunft zuſchrieb [15]). Nach ſeinem Tode wurden ihm Ehrenbezeugungen von den Lampſakenern beſchloſſen, ja ihm ein Altar errichtet [16]). Auch ſoll man ihm ſeiner Lehrſätze wegen den Beinamen der Geiſt (νοῦς) gegeben haben, man weiß nicht ob als Ehrentitel, oder zur Verſpottung von den Komödiendichtern erſonnen, wiewohl mehrere alte Schriftſteller für das Erſte entſcheiden [17]). Von ſeinem ſtrengen, ernſten und erhabenen Sinn werden viele Züge erzählt, denen man aber freilich nicht immer trauen darf; theils weil ſolche Erzählungen immer unzuverläſſig ſind, theils weil auch

---

14) Diog. L. l. l.; Plut. l. l. 15) Philostr. vit. Apoll. I, 2; Diog. L. II, 10; Plut. vit. Lysand c 12. 16) Arist. rhet. II, 33; Plut. polit. praec. p. 287. Aelian. var. hist. VIII, 19. 17) Diog. L. II, 6; Plut. vit. Per. c. 4.

ſolche ſich darunter befinden, die von andern berühmten Männern mit ganz ähnlichen Umſtänden erzählt werden. Doch darf man ihm aus vielen Beweiſen einen Charakter zuſchreiben, der aus wiſſenſchaftlichem Geiſt ſich über gemeine Triebfedern des Lebens erhoben hatte 18). Vorzüglich wird der Ernſt ſeines Lebens, aber mit Uebertreibung, wie es den Spätern eigen iſt, hervorgehoben 19 a). Außer ſeinen philoſophiſchen Naturbetrachtungen ſoll er auch dem Studium der Mathematik ergeben geweſen ſein 19 b).

Es wird von ihm eine Schrift über die Natur angeführt, welche angenehm und erhaben ſoll geſchrieben geweſen ſein 20); uns ſind von ihr nur Bruchſtücke, die wir faſt ausſchließlich dem Fleiße des Simplikios verdanken 21), übriggeblieben, wahrſcheinlich ſämtlich aus dem erſten Buche 22). Dieſe

---

18) Aristot. Eth. Eudem. I, 5; Plut. de exil. p. 443; Valer. Max. VII, 2; Diog. L. II, 7. etc. 19 a) Aelian. var. hist. VIII, 13; Cicer. acad. II, 23. Eine Verläumdung muß es ſein, vielleicht durch ausgelaſſene Komödienſchreiber veranlaßt, was Tertullian. apolog. c. 46 erwähnt wird. 19 b) Plut. de exil. p. 443; Procl. in Euclid. Element. L. II, c. 4. vers. lat. 20) Diog. L. II, 6. 21) Ad Arist. phys. fol. 6, b; 8, a; 33, b; 34, b; 37, a; 38, a, b; 67, a; 106, b. 22) Ibid. fol. 8, a; 33, b; 34, b.

Schrift wird ſonſt auch nur ſchlechtweg die Schrift des Anaxagoras genannt; doch aus einer Stelle des Plutarchos [23]) hat man zwar geſchloſſen, daß er auch über die Quadratur des Cirkels geſchrieben habe, doch ſagt der Ausdruck nur, er habe eine Figur, die zur Quadratur des Cirkels gehört, entworfen. Außerdem wird auch vom Aelianos eine Schrift unſeres Anaxagoras über das Königthum (περὶ βασιλείας) mit einem finanziellen Satze aus ihr angeführt [24]), die aber wohl von einem andern Anaxagoras, vielleicht von dem Jſokratiſchen Rhetor, den Diogenes Laertios anführt [25]), herrühren mochte. Theophraſtos hat auch über dieſes Philoſophen Lehren eine Schrift verfaßt, aus welcher viele ihre Nachrichten über ſeine Philoſopheme ſcheinen geſchöpft zu haben [26]).

Nach

---

23) De exil. l. l. 24) Var. histor. l. l. 25) II, 15.

26) Diogenes Laertios führt in ſeinem Kataloge der Theophraſtiſchen Schriften (V, 42) ein Buch gegen den Anaxagoras und ein Buch von den Lehren des Anaxagoras auf; Simplikios aber (in Arist. phys. fol. 35. b) citirt das zweite Buch einer Schrift des Theophraſt über den Anaxagoras; ich muthmaße daher, daß die beiden Schriften, die Diogenes anführt, als zuſammen gehörend, vom Simplikios als eine Schrift angeſehn wurden.

Nach der angenommenen Reihenfolge der Joniſchen Philoſophen wird Anaxagoras für einen Schüler des Anaximenes gehalten [27]), welche Annahme ſchon in der Zeitordnung beider Philoſophen Schwierigkeit macht. Einige haben ihn für einen Schüler des Hermotimos von Klazomenä anſehn wollen [28]), ſich auf des Ariſtoteles Zeugniß ſtützend, der erwähnt, daß man beim Hermotimos Keime der Anaxagoriſchen Lehre habe finden wollen [29]). Doch iſt dies kein Grund ihn für den Lehrer des Anaxagoras zu halten und die ganze Perſon und Geſchichte des Hermotimos liegt zu ſehr im mythiſchen Gebiete [30]), als daß wir nicht geneigt ſein ſollten, die Zurückführung der Anaxagoriſchen Lehre auf den Hermotimos zu vergleichen mit dem Aufſuchen derſelben in den Gedichten des Linos [31]). Daß jedoch Anaxagoras mit den Lehren früherer Philoſophen bekannt geweſen, iſt ſehr wahrſcheinlich, da ſeine Naturlehre ſich großentheils auf Beobachtung gründete. Dieſe Bekanntſchaft konnte auch den Demokritos zu der Beſchuldigung veranlaſſen, daß er ſeine Lehren über

---

27) Diog. L. I, 14. etc. 28) Jo. Philop. in Arist. metaph. fol. 2. b. 29) Arist. met. I, 3. 30) vergl. Carus über die Sagen vom Hermotimos aus Klazomenä in Fülleborns Beiträgen, 3 Bd. 9 St. 31) Diog. L. I, 4.

Sonne und Mond von den Alten geſtohlen habe [32]). Die Aehnlichkeit der Lehre verbindet den Anaxagoras mit dem Anaximandros.

Wenn wir ihn an dieſen anſchließen, nicht als Schüler, ſondern als Ausbilder einer ähnlichen Art der Naturanſicht, ſo müſſen wir uns vorzüglich auf ſeinen Begriff vom Urweſen berufen. Sein Werk von der Natur fing an mit der Schilderung eines Urzuſtandes, in welchem alle Dinge zuſammen waren [33]). Dieſe Dinge waren unendlich, ſowohl der Menge, als der Kleinheit nach, aber nichts war bemerkbar wegen der Kleinheit der Dinge und wegen ihrer Miſchung, denn es war gemiſcht unter einander Feuchtes und Trocknes, Warmes und Kaltes,

---

32) Diog. L. IX, 34 aus dem Phavorinos; doch kann auch ein ſophiſtiſches Etymologiſiren die Veranlaſſung geweſen ſeyn; ſ. Plat. Cratyl. p. 409. 33) Ariſt. phys. VIII, 1; metaph. XII, 2; Simplic. ad Ar. phys. fol. 8, a; am vollſtändigſten fol. 33, b; zuſammengezogen iſt der Anfang mit ſpäter folgenden Lehren, in allen den Stellen, wo ſogleich die Weltbildung durch den νοῦς auf den Urzuſtand folgt, wie Sext. Empir. adv. math. IX, 6; Plut. de plac. ph. I, 3; Diog. L. II, 6; es wird wohl niemand gegen die eigenen Worte des Anaxagoras auf das, was Plotin. Ennead. II, lib. IV, c. 7 ſagt, daß die Miſchung Waſſer ſei, Werth legen.

Glänzendes und Finſteres und viel Erde und Saamen unendlich an Menge, welche vielfache Geſtalten und Farben und Beſchaffenheiten hatten 34). Die Theile des Urzuſtandes ſoll Anaxagoras Homöomerien genannt haben 35) und da dieſer Name gewöhnlich von ihnen gebraucht iſt, wollen auch wir uns deſſen bedienen, obwohl ſich manches gegen den Anaxagoriſchen Urſprung deſſelben einwenden läßt, wovon wir erſt ſpäter ſprechen werden. Sie werden uns nicht nur nach ſolchen allgemeinen, entgegengeſetzten Eigenſchaften beſchrieben, wie Feuchtes und Trocknes u. ſ. w., ſondern auch, mehr ins Beſondere gehend, als Fleiſch, Blut, Nerven, Knochen, Gold, Blei 36). Die Unterſuchung über die Grundſätze, nach welchen Anaxagoras dieſe Eigenſchaften der Homöomerien angab, müſſen wir jetzt noch verſparen.

In allem dem Bisherbetrachteten ſcheint er ſich nun vom Anaximandros, wenn dieſer ſein unend-

---

34) Simpl. l. l., ἰδέας, Geſtalten; ſo werden die Homöomerien auch vielgeſtaltig genannt, Stob. ecl. phys. I. p. 376, wo die Namen des Leukippos und Anaxagoras verſetzt ſind; ἡδονάς wußte ich nicht anders als Beſchaffenheiten zu geben, ſo weit als möglich, vergl. die Bruchſtücke des Diogenes von Apollonia. 35) Simpl. in Arist. phys. fol. 258. 36) Simpl. ad Ar. phys. fol. 5, b. Plut. de pl. ph. I, 3.

liches Urweſen näher beſchrieb, nicht ſonderlich unterſchieden zu haben, außer darin, daß er unendlich kleine Theilchen in dem Urzuſtande annahm, von welchen er die Nicht-Unterſcheidbarkeit ſeiner Eigenſchaften ableitete. Hiermit ſcheint auch die veränderte Benennung des Urweſens in Verbindung zu ſtehn, indem er nicht die Einheit des Unendlichen feſtſetzte, ſondern an deren Stelle eine unendliche Menge der Urbeſtandtheile aufſtellte. Daraus möchte man zu ſchließen geneigt ſein, Anaxagoras habe ſich in dem Begriff des Urſtoffs mehr nach der Seite der Vielheit geneigt. Zwar ſagte Theophraſtos[57], daß wir die Miſchung der Homöomerien als eins betrachten könnten, allein die Möglichkeit der Betrachtung, welche dadurch behauptet wird, ſcheint noch mehr zu beſtätigen, daß Anaxagoras ſelbſt jene Miſchung nicht eins genannt habe und man möchte daher auch wohl richtig annehmen, daß Ariſtoteles nur nach einer freiern Auslegung die Geſammtheit der Homöomerien eine Einheit nannte[58]. So werden nun auch die Merkmale, welche Anaximandros der unendlichen Einheit beilegte, die Merkmale des Unzerſtörbaren und Ungewordenen, vom Anaxagoras zwar

---

57) Ap. Simpl. ad Ar. phys. 6, b; vergl. Arist. met. I, 3. 58) Metaph. XII, 2.

beibehalten, aber nur den einzelnen Homöomerien, nicht dem Ganzen beigelegt [39]) und wenn man alſo von ſeinem Urſtoffe die Benennung einer Miſchung findet, ſo iſt ſie offenbar paſſender gebraucht, als von dem Urſtoffe des Anaximandros. Doch auch hier mögen wir nicht zu ſchnell entſcheiden, ſondern lieber unterſuchen, wie er bei dieſem Hervorheben der Vielheit, noch die Idee eines Zuſammenhangs und einer Einheit unter den Homöomerien feſtzuhalten konnte. Denn unbeſonnen und oberflächlich würden wir verfahren, wenn wir, wo die Vielheit angegeben iſt, ſogleich die Einheit, oder umgekehrt leugnen wollten, als wenn Einheit und Vielheit ſich unbedingt ausſchlöſſen.

Um nun die Frage, ob Anaxagoras ſich eine Einheit in ſeinen Homöomerien oder eine bloße Miſchung mit gleichgültigem Verhalten der gemiſchten Theile zu einander gedacht habe, erſchöpfend beantworten zu können, müſſen wir den Sinn eines vom Anaxagoras aufgeſtellten Grundſatzes genauer unterſuchen, des Grundſatzes nemlich: alles iſt in allem [40]). Und zwar haben wir dabei zuerſt zu unterſuchen, in welchem Umfange er dem Anaxago-

---

39) Simpl. l. l. 40) Arist. met. III, 5; XI, 7. Simpl in Ar. phys. 33, b; 37, a, etc.

ras gegolten habe, dann welchen Sinn wir ihm beilegen müſſen.

Ueber den Umfang, in welchem dieſer Satz gilt, iſt nemlich zuerſt zu bemerken, daß Simplikios [41]) vermuthet, er habe ſich nur auf die wahrnehmbaren Dinge bezogen. Doch das Anſehn des Mannes kann uns hier nicht bewegen, da derſelbe an andern Orten [42]) das Gegentheil lehrt, ausdrücklich eine Vereinigung aller Dinge in allem auch in der urſprünglichen Einheit der nur gedachten Dinge annehmend. Demnach würden wir, dieſem letztern Urtheile des Simplikios folgend, auch in den Homöomerien in ihrem Urzuſtande, wo ſie nicht wahrnehmbar ſind, das Sein aller Dinge in Allem vorausſetzen müſſen und dies läßt ſich auch deutlich aus einem Bruchſtücke des Anaxagoreiſchen Werkes abnehmen, in welchem er ſagt, die bewegende Kraft des Geiſtes (νοῦς) könne mit keinem andern Dinge gemiſcht ſein, weil ſie ſonſt mit allen Dingen gemiſcht ſein müßte, denn in allem ſei ein Theil von allem [43]). Dies alſo zeigt deutlich, daß Anaxagoras ſeinen Grundſatz auch auf die Homöomerien ausdehnte, denn hätten dieſe nicht alles urſprünglich in ſich, wie könnte es für unmöglich ausgegeben werden, daß der Geiſt ſich nicht mit einer dieſer Homöomerien miſche, ohne zugleich Theil zu haben an allen andern? Ueberdies da der Geiſt und die Homöomerien einander entgegengeſetzt ſind, ſcheint Anaxagoras dieſen Gegenſatz eben hierin auch zeigen zu wollen, daß der Geiſt durchaus ungemiſcht iſt, die Homöomerien dagegen durchaus gemiſcht. [44a].

---

[41]) Ib. f. l. 37. a. [42]) Ib. fol. 8. a; 106. b. [43]) Ap. Simpl. ad Arist. phys. fol. 33. b.

Wir müſſen aber noch den Grund unterſuchen, welchen Simplikios für ſeine Meinung anführt, daß nicht in den Homöomerien alles in allem ſei. Dies könne nicht ſein, meint er, weil ſie ſonſt nur Zuſammenſetzungen wären, nicht aber Urweſen. Und allerdings der Grund läßt ſich hören! Nimmt man nemlich den Grundſatz: in allem iſt alles oder, wie Anaxagoras ihn ſelbſt ausdrückt, in allem iſt ein Theil von allem, in dem Sinne, in welchem ihn Alte und

---

[44a] Wenn man ſich aus den Bruchſtücken bei Simplikios die Zuſammenſtellung des Werkes des Anaxagoras vorſtellig zu machen ſucht, ſo wird man hieran nicht zweifeln. Die Stelle, wo Anaxagoras zuerſt auf ſeinen Grundſatz zu ſprechen kam, beſitzen wir nicht; Anaxagoras bezieht ſich auf ſie, als er die Natur des Nus auseinanderſetzt; er muß alſo von ſeinem Grundſatze früher geſprochen haben, als er von der Entſtehung einzelner Dinge ſprechen konnte und muß alſo den Grundſatz auf die Homöomerien bezogen haben. S. Simpl. l. l.

Neue [44b]) genommen haben, ſo läßt ſich mit Recht behaupten, daß, wenn Anaxagoras ihn auch auf die Homöomerien bezog, er dadurch den Begriff der Homöomerien als einfacher Beſtandtheile der Körper über den Haufen ſtoße und ſomit die Grundlage ſeines ganzen Syſtems; aber auch die Folgerungen würden richtig ſein, welche man dem Anaxagoras hat aufbürden wollen [45]), daß er hiernach nicht nur unendliche Homöomerien, ſondern in einer jeden Homöomerie Unendliches, alſo ein unendlich Unendliches angenommen habe.

Wir ſind hiermit ſchon in dem zweiten Theil unſerer Unterſuchung, nemlich über die Bedeutung jenes Grundſatzes gerathen und müſſen bekennen, daß Anaxagoras hinlängliche Veranlaſſung gegeben habe, ihn in der angenommenen Bedeutung zu nehmen. Denn was kann der oft angeführte Satz: in allem iſt ein Theil von allem, wohl anders ſagen, als daß man ein Jedes zuſammengeſetzt denken müſſe aus Beſtandtheilen jeder Art? Wenn man nur nicht philoſophiſche Sätze mehr nach dem Geiſte des Syſtems, in dem ſie gedacht, als nach dem ſtrengen Sinn der Worte, in welchem ſie vorgetragen ſind, beurtheilen müßte! Und welche Philoſophen haben wohl mehr Recht auf dieſe billige Gunſt Anſpruch zu machen, als die älteſten, die mit einer noch nicht dialektiſch gebildeten Sprache zu kämpfen hatten? Daß aber der Geiſt des Anaxagoriſchen Syſtems mit der gegebenen Auslegung jenes Grundſatzes nicht in Uebereinſtimmung ſtehe, geht daraus hervor, daß dadurch der Begriff der Homöomerien, der ſeiner ganzen Naturbetrachtung zum Grunde liegt, aufgehoben würde. Um dies aber noch mehr hervorzuheben, wollen wir hier uns noch auf einen Satz berufen, der leider! in den Anaxagoriſchen Bruchſtücken ganz vereinzelt daſteht, ohne daß uns weder die Worte des Anaxagoras, noch die Erklärungen anderer irgend ein Licht darüber gäben. Wir haben ſchon früher erwähnt, daß Anaxagoras die Eigenſchaften der Homöomerien im Gegenſatze gegen die Eigenſchaften des Geiſtes ableitete, und ſo finden wir auch, daß er den Geiſt für durchaus ſich gleich erklärte, von dem erſten Saamen der Dinge aber, den Homöomerien ſagte, der eine ſei dem andern durchaus nicht gleich [46]. Wenn alſo alle Homöomerien verſchiedener Natur ſind, wie iſt es möglich, daß ein Ding Homöomerien aller Art in ſich enthalte, ohne zugleich alles zu umfaſſen?

[44b]) Z. B. Tennemann, ſ. Geſchichte der Phil. I, S. 308.

[45]) Arist. phys. I, 4; Simpl. ad Arist. phys. fol. 106, a.

---

[46] Simpl. ad Arist. phys. fol. 33. b. Man hat ſich mit einer zu gelinden Auslegung dieſes Satzes helfen wollen, indem man meint, er gelte nur von Dingen verſchiede-

Es iſt zu bedauren, daß wir dieſe erſte Spur eines Satzes, den Leibnitz den Satz des Nichtzuunterſcheidenden nannte, nicht weiter verfolgen können. Doch dürfen wir muthmaßen, daß eine ähnliche Denkart jenen alten und dieſen neuern Philoſophen auf denſelben Satz geführt habe, die Betrachtung nemlich, daß ein jedes einzelne Ding durch ſein Verhältniß zum Ganzen beſtimmt werde und daher nothwendig auch ein jedes Ding verſchieden ſei von dem andern nach den verſchiedenen Beſtimmungen, welche es von den übrigen Theilen des Ganzen empfängt 47). Dieſe Vermuthung führt uns nun auch zu einer andern über die Bedeutung des Grundſatzes, alles ſei in allem; denn wenn wir die Meinung aufgeben müſſen, daß durch ihn nur das Enthaltenſein aller Arten von Dingen in einem jeden Dinge ange-

---

ner Art, und Blut z. B. ſei durchaus nicht gleich dem Fleiſche (ſ. Tennemann S. 310), aber dies ſagen nicht die Worte des Anaxagoras: „Nichts anderes, als der Geiſt, iſt gleich irgend einem Andern.“ 47) Vergl. Leibn. Ableitung des Satzes vom Nichtzuunterſcheidenden aus dem Satze des zureichenden Grundes, Opp. tom. II, p. I, p. 145.

geben werden ſolle, ſo werden wir an ihre Stelle wohl nichts anderes ſetzen können, als den Gedanken von einer allgemeinen Einwirkung aller Dinge aufeinander, welcher beim Anaxagoras auf das lebhafteſte hervorgetreten zu ſein ſcheint und in mehreren Theilen ſeiner Lehre von uns bemerkt werden wird. Vermöge dieſes Gedankens konnte er nun wohl ſagen, in allem ſei ein Theil von allem, nicht als wären die Theile untereinander gemiſcht, ſondern um das nothwendige Verhältniß anzuzeigen, in welchem ein jeder Theil zu einem jeden andern Theile ſtehen müſſe und welches ſich in einem jeden Theile als ein Theil des Seins aller Dinge ausdrücken läßt.

Für dieſe Vermuthung laſſen ſich, außerdem daß ſie der einzige Weg zur Erklärung des Grundſatzes iſt, noch manche Gründe anführen. Anaxagoras gab dieſen Grundſatz auch in der Form, es werde nicht ein Ding von dem andern getrennt, noch geſchieden, oder das Scheiden ſei nicht ein völliges Auseinanderreißen, noch würden die Dinge mit der Axt von einander gehauen [43]). In dieſer letztern Betrachtungsart wird man wohl am deutlichſten den Character des alten Philoſophen wieder erkennen, welcher theils in noch ſchwerfälliger Sprache, theils in der ſinnlichern Vorſtellungsart ſich zeigt. Schon Simplikios bemerkt [49]), daß Anaxagoras die Worte trennen und ſcheiden (ἀποκρίνεσθαι, διακρίνεσθαι, ἐκκρίνεσθαι) in verſchiedener Bedeutung gebrauche, wenn er einmal ſagt, die Dinge würden von einander getrennt, dann aber wieder, eins würde nicht von dem andern getrennt. Doch iſt auch nicht zweifelhaft, was er dadurch habe ausdrücken wollen; indem er nemlich die einzelnen Dinge aus dem unendlichen Beiſammenſein der Homöomerien durch Scheidung entſtehen ließ, behauptete er doch noch, daß ein jedes Einzelne als ein Theil des Ganzen betrachtet werden müſſe. Dieſes Ganze erſchien ihm nach ſeiner roheren Vorſtellungsweiſe als ein Stetiges im Raume [50]) und ſo wie in der ſtetigen Erfüllung des Raums kein Abſchnitt iſt, ſo ſind auch alle Dinge in einander, ſie ſind nicht mit der Axt von einander gehauen. Hieran ſchließt ſich ſeine Beſtreitung des leeren Raums an, von der unten mehreres. Hierbei iſt jedoch zu bemerken, daß uns jene rohere Darſtellungsweiſe, welche, um die Einheit der Welt zu zeigen, ſich auf die gleiche und eine Erfüllung des Raums beruft, nicht abhalten muß, eine innigere Gemeinſchaft und Vereinigung der Dinge beim Anaxagoras vorauszuſetzen, als das blos äußere Verhältniß des Nebeneinanderſeins ausſpricht. Dies wird aber eben dadurch beurkundet, daß er das Nichtgetrenntſein der Dinge von einander gleichſetzt mit dem Sein aller Dinge in allem, denn dadurch wird das äußere Zuſammenſein übergetragen in das Weſen der Dinge; er muß alſo angenommen haben, daß das Zuſammenſein im Raum einen Einfluß auf die Beſchaffenheit der Dinge ausübt, und da alles zuſammen iſt, einen Einfluß aller Dinge auf alles.

---

[43]) Simpl. ad Ar. phys. fol. 37, b; 38, a; 116, b.

---

[49] Ib. fol. 38, a. [50] Ib. fol. 105, b.

Wenn wir aus dieſen Gründen den Grundſatz des Anaxagoras: alles iſt in allem, anſehn als entſtanden aus der allgemeinſten Anſchauung der urſachlichen Verbindung, ſo wie dieſe erſcheint als die Vermittlerin unter allen Theilen der Welt und als die Verbindung aller dieſer Theile zu einem Ganzen, ſo ſtimmt uns auch Simplikios darin bei, daß er denſelben Gedanken beim Anaxagoras findet und die Uebereinſtimmung aller wahrnehmbaren Dinge, das Hippokratiſche: „ein Zuſammenfluß, eine Zuſammenſtimmung, alles iſt zuſammenleidend“ auch auf des Anaxagoras Weltbetrachtung anwendet und ſie aus der urſprünglichen Einheit aller Dinge ableitet [51]. Auf verneinende Weiſe kann man die

---

[51] Ad Arist. phys. fol. 106. b.

Allgegenwart der urſachlichen Verbindung auch in der Lehre, welche dem Anaxagoras zugeſchrieben wird, ausgeſprochen finden, daß nemlich der Zufall nichts ſei, als die dem menſchlichen Verſtande unbekannte Urſache 52). Nach dieſem Ausgange unſerer Unterſuchungen müſſen wir denn auch geſtehn, daß Anaxagoras nicht blos eine Miſchung ſich gleichgültig gegen einander verhaltender Theile in ſeinem Urzuſtande annahm, ſondern eine Einheit ſich in demſelben dachte, deren Band die allgemeine Einwirkung aller unter einander iſt, eine ſo ſtrenge Einheit, wie ſie nur auf rein phyſiſchem Wege gefunden werden kann, deren Spiegel im jetzigen Zuſtande der Dinge die Einheit der Welt iſt, die Anaxagoras feſt behauptete 53).

Wenn wir nun alle dieſe Beſtimmungen des Anaxagoras über die Homöomerien mit dem Begriffe vergleichen, welchen Anaximandros vom Unendlichen aufgeſtellt hatte, ſo können wir von ihnen zwar ſagen, daß ſie ihm manches hinzuſetzen, aber ſie können doch überhaupt nur als Ausbildungen jenes Begriffs angeſehn werden. Wir kommen aber nun zu einer ſehr weſentlichen Veränderung in ihm, von welcher wir dieſes nicht ſagen dürfen. Anaximandros hatte

---

52) Plut. de pl. ph. I, 29. 53) Simpl. ad Ar. phys. fol. 38. b.

behauptet, das Unendliche habe eine ewige Bewegung und dieſe Behauptung gründete ſich auf ſeine Anſchauung einer über der Welt ſtehenden Naturkraft, welche in der Welt alles hervorbringe und Stoff ſowohl als Form der Dinge in ſich enthalte. Anaxagoras hob dagegen dieſe Einheit von Form und Stoff auf, trennte das Bewegte und das Bewegende, und behauptete, daß der unendliche Urzuſtand der Dinge in Ruhe ſei. Hierin liegt der wichtigſte Unterſchied ſeiner Lehre von der des Anaximandros. Durch dieſe Abänderung des Begriffs wird nun aber offenbar die Einheit der Natur aufgehoben und in dieſer Rückſicht muß ſie als ein Rückſchritt betrachtet werden, wie ſie auch ſonſt erſcheinen möge. Ein ſolcher Rückſchritt konnte nun natürlich nicht geſchehen, ohne die frühere Lehre, von welcher ausgegangen worden war, zu beſtreiten, und dadurch die eigene Aenderung zu rechtfertigen. So finden wir es nun auch wirklich noch aufgezeichnet und der Beweis, welchen Anaxagoras dafür zu geben ſuchte, daß das Unendliche ſeiner Natur nach keine Bewegung habe, muß uns als das ſicherſte Zeichen gelten, daß Anaxagoras von der Lehre des Anaximandros oder ihm ähnlich Denkender ausging. Das Unendliche ruht, lehrte Anaxagoras; denn da es unendlich iſt, kann es nicht von einem andern umfaßt werden und in einem Orte ſein, denn ſonſt würde das Umfaſſende größer ſein, als das umfaßte Unendliche; dieſes iſt aber nur in ſich ſelbſt und wo es iſt, da iſt es, ſo daß es ſich ſelbſt feſtſtelle [54]). Wenn man dieſem Beweiſe einige Scheinbarkeit abgewinnen will, ſo kommt er zuletzt auf die Gründe der Eleaten gegen die Bewegung zurück, welche aus dem Erfülltſein des Raumes abgeleitet werden und er hat die größeſte Aehnlichkeit mit den Gründen des Zenon gegen die Wirklichkeit des Raumes. Jene Eleatiſchen Gründe konnten aber für den Anaxagoras ſelbſt keine überzeugende Kraft haben, da er trotz dem, daß er auch in der aus den Homöomerien entmiſchten Welt keinen leeren Raum annahm, doch Bewegung in ihr zuließ. Sie würde alſo eigentlich nur dafür gelten, daß das Unendliche im Ganzen keine Bewegung haben könne, aber nicht dafür, daß es auch in ſeinen Theilen ruhe, wie doch die Annahme des Anaxagoras war. In der Anführung eines ſolchen Scheingrundes gegen die Bewegung des Unendlichen wird man aber wohl den Character einer feindlichen und parteiiſchen Hitze erkennen, welche daraus entſtand, daß Anaxagoras den erwähnten Vorzug der Anaxi-

---

54) Arist. phys. III, 5; Simpl. ad h. l. fol. 112, a; 113, b; fol. 128, b.

Anaximandriſchen Lehre vor der ſeinigen in dieſem Punkte dunkel empfand, aber von einem andern Intereſſe von ihr abgezogen ward und indem er dies nicht geſtehn wollte, lieber ſcheinbare Gründe gegen jene anführte.

Da Anaxagoras die ewige Miſchung der Homöomerien ſich als unbewegt vorſtellte, ſo mußte er natürlich, um zur Bewegung und Weltbildung zu gelangen, noch etwas außer den Homöomerien ſich denken, welches Bewegung in ihnen hervorbringen könnte; dies nannte er den Geiſt (νοῦς). Wir wollen zuerſt ſehn, wie er ihn beſchrieb und welche Eigenſchaften und Wirkungsarten er ihm beilegte, damit er zu ſeinem Zwecke ihm tauglich ſein möchte. Der Begriff des Geiſtes ſchloß ſich, wie ſchon bemerkt, an die Naturlehre des Anaxagoras dadurch an, daß er als das die Homöomerien Bewegende angeſehn wurde; alſo mußte ein ſolcher Gegenſatz zwiſchen beiden ſein, wie zwiſchen Bewegenden und Bewegten [55]. Als eine weitere Ausführung dieſes Gegenſatzes muß man es daher auch anſehn, daß er den Geiſt ſelbſt als unbewegt betrachtete [56] und an dieſen Gegenſatz ſchloſſen ſich ſodann mehrere

---

55) Anaxag. ap. Simpl. phys. fol. 67, a. 56) Ib. fol. 285. a.

Beſtimmungen über die Natur des Geiſtes an. So wie die Homöomerien mit allem gemiſcht ſind und ein Theil von allem in jeder iſt, ſo erſcheint dagegen der Geiſt als rein und ungemiſcht, einfach, allein für ſich ſelbſt ſeiend und an keinem Dinge Theil habend 57), denn, ſagte Anaxagoras, „wenn der Geiſt gemiſcht wäre mit einem andern oder Theil hätte an einem andern, ſo würde er auch Theil haben an allen Dingen, denn in einem jeden Dinge ſei ein Theil von allem, und es würden ihn die beigemiſchten Dinge verhindern, über irgend ein Ding Macht zu haben, ſo wie jetzt da er allein für ſich iſt.“ So wie die Homöomerien gegenſeitig von einander abhängen und wechſelsweiſe Einwirkungen von einander erleiden, ſo iſt dagegen der Geiſt frei von allem Leiden und aller Einwirkung (ἀπαθής), er hat die größeſte Kraft und handelt allein nach ſeiner eigenen ſelbſtſtändigen Macht (αὐτοκρατής) 58). Wegen jener Selbſtſtändigkeit in ſeinen Wirkungen ſcheint auch Anaxagoras ihn unendlich genannt zu haben 59)

---

57) Anaxag. ap. Simpl. ph. fol. 33, b; 38, b; fol 185 a: de anim. fol 8, b; 63, b; Plat. Cratyl. p. 415; Arist. de anim. I, 2; III, 4; met. I, 7; Plut. in vit. Per. c. 4. ἐμμεμιγμένοις leſe ich mit Bayle für ἐμμεμιγμένον.

58) Simpl. ll. ll.; Arist. Phys. VIII, 5; Plat. Cratyl. l. l.

59) Simpl. ph. fol. 33. b.

und wegen ſeiner phyſiſchen Wirkſamkeit auf alle Dinge konnte man auch wohl ſagen, daß der Geiſt durch alles dringe [60]). Nicht weniger iſt der Gegenſatz zwiſchen den Homöomerien und dem Geiſte darin zu erkennen, daß der Geiſt als durchaus ſich gleich, ſowohl im Kleinen, als im Großen geſetzt wird [61]), wogegen, wie wir ſchon ſahen, die Miſchung der Homöomerien als durchaus ungleichartig betrachtet wurde, ſo daß kein Theil dem andern gleich ſei und nur wegen der unendlichen Miſchung alles als gleichartig erſcheine.

In allen dieſen Eigenſchaften kann der Geiſt des Anaxagoras blos als eine Naturkraft betrachtet werden; es iſt in ihnen nichts, als der Begriff der bewegenden Urſache im Gegenſatz gegen den bewegten Stoff ausgedrückt. Aber Anaxagoras nannte dieſe bewegende Urſache den Geiſt und dadurch zeigt ſich das Eigenthümliche ſeiner Denkart gegen ſolche mechaniſche Betrachtungsarten, welche andere bewegende Urſachen neben den bewegten Stoff ſtellen. Durch dieſe Benennung giebt er zu erkennen, wie Ariſtoteles ſagt, daß das Erkennen und Bewegen eine Urſache habe [62]) und ſo wie der Geiſt Urſache aller Bewegung iſt, ſo wird in ihm auch die Quelle

---

60) Plat. l. l. 61) Simpl. l. l. 62) De anim. I, 2.

alles Wiſſens gedacht, er iſt eine ihrer bewußte Kraft. Daher ſagt Anaxagoras: „er hat über alles alle Einſicht (γνώμην) und das Gemiſchte ſowohl, als das Ausgeſonderte und Geſchiedene alles erkennt der Geiſt, ſowohl was ſein wird, als was war und alles, was jetzt iſt, und was ſein wird ordnete der Geiſt an und dieſe Umkreiſung, welche jetzt die Geſtirne umkreiſen und die Sonne und der Mond und die Luft und der Aether, die abgeſonderten“ [63]).

Aus dieſem Bruchſtücke ſieht man, wie Anaxagoras überall das Erkennende des Geiſtes mit ſeiner Wirkſamkeit in der Bewegung verband und beide nur als eins anſah; man erkennt aber auch darin, die Beziehung dieſer Wirkſamkeit auf das geiſtige

---

63) Simpl. ad Ar. phys. fol. 33, b. und fol. 38, a; ich habe das καὶ ὁποῖα μέλλει ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν zu dem Erſtern gezogen, das καὶ ἅσσα νῦν (μὴ) ἔστι καὶ ὁποῖα ἔσται zu dem Folgenden, um den Philoſophen lieber etwas zu wenig, als zu viel ſagen zu laſſen. Um dieſen Uebelſtand jedoch auch noch einigermaßen zu bedecken, könnte man auch das καὶ ἅσσα νῦν ἔστι mit zu dem Vorhergehenden ziehn und als zweites Glied καὶ τὴν περιχώρησιν, τὴν νῦν περιχωρεῖ etc. in einer etwas veränderten Form; dann wäre nur in der letzten Folge der Zeiten eine Ellipſe. Man erinnert ſich hierbei an die heraklitiſche Unbeſtimmtheit in der Verbindung.

Handeln, indem die Art derſelben als ein Ordnen vorgeſtellt wird. Anaxagoras mußte alſo den Geiſt in ſeiner doppelten Art der Erſcheinung, inwiefern er auf das Handeln und auf das Erkennen gerichtet iſt, auffaſſen und daraus ſich die Vorſtellung von einer Urſache ſowohl des Erkennens, als auch der Wirkſamkeit in der Natur bilden und ſo entſtand ihm der Gedanke eines vernünftigen Handelns, welches mit Bewußtſein und nach Zwecken ſeine Wirkſamkeit ordnet. Daher ſagt auch Ariſtoteles 64), der Geiſt bewege nach einem vernünftigen Grunde (*ἕνεκά τινος*) und verſichert, Anaxagoras habe an vielen Orten ihn die Urſach des Schönen und Rechten genannt 65).

Es frägt ſich aber, ob Anaxagoras dabei mehr an das ſittliche, als an das künſtleriſche Handlen vernünftiger Weſen gedacht habe. Für jenes ſcheint ſich Ariſtoteles zu entſcheiden, indem er ſagt, dem Anaxagoras ſei der Geiſt das Gute geweſen 66); allein ſeine Ausdrücke zeigen deutlich, daß er dies nicht in der Schrift des Anaxagoras ſelbſt gefunden hatte, ſondern nur glaubte, daß es der geiſtige Sinn des alten Philoſophen ſei; weswegen man auch mit Sicherheit ſchließen kann, daß der

---

64) Metaph XII, 10. 65) De anim. I, 2. Vergl. Plat. Phæd. p. 97. sequ. 66) Metaph. XII, 10. cf. met. XIV, 4.

Gegenſatz, welchen Plutarchos 67) zwiſchen dem Geiſte und der unendlichen Miſchung ſetzt, wie zwiſchen dem Guten und dem Böſen, nur durch eine ähnliche freie Erklärungsart für anaxagoriſche Lehre ausgegeben wird. Und dieſe Erklärung ſcheint nicht die glücklichſte zu ſein, denn wir finden ſonſt keine Spuren davon, daß dem Anaxagoras ſich die Betrachtung des Geiſtes mehr auf das ſittliche Handeln, als auf das künſtleriſche gewendet hätte, vielmehr ſcheint er ſich den Geiſt als den ordnenden Künſtler des Weltalls gedacht und die Seite der Naturbetrachtung hervorgehoben zu haben, in welcher ſich alles nach beſtimmtem Entwurf geordnet zeigt. Darauf wenigſtens deutet der Ausdruck, der als eigenthümlich bezeichnend für das Geſchäft des Geiſtes in Entmiſchung des Unendlichen gebraucht wird: er ordnete (διεκόσμησε), dafür ſpricht auch noch ſtärker, daß von ihm erzählt wird, er habe deswegen das Leben für beſſer gehalten, als das Nicht-Leben, weil wir den Himmel beſchauen können und die ganze Ordnung der Welt 68), gleichſam als wenn dies das würdigſte Werk des niedern Geiſtes ſei, den ordnenden Gedanken des allwaltenden Geiſtes nachzudenken. Denn wenn man auch

---

67) De Isid. et Osir. c. 48, p. 518. 68) Arist. Eth. Eudem. I, 5; Diog. L. II, 10.

hieraus mit dem Klemens von Alexandrien 69) einen höchſten Zweck des ſittlichen Lebens machen und dieſen nach Anaxagoras in dem Beſchauen (θεωρία) und der aus ihm entſpringenden Freiheit ſetzen will, ſo würde doch auch dieſe einzige Erwähnung von jener Richtung zur Sittenlehre in ihm uns nur wieder zur Naturlehre zurückführen, denn der angegebene ſittliche Zweck ſelbſt weiſt uns auf dieſe hin und dies ſelbſt würde der Beweis dafür ſein, daß in dem Anaxagoras die Erforſchung des Sittlichen keiner Selbſtſtändigkeit ſich erfreute, und daher keine bedeutende Lebhaftigkeit gewonnen haben konnte.

Durch dieſe Liebe zur Betrachtung der Ordnung in der Welt, welche er vorzüglich in ſeinen aſtronomiſchen Unterſuchungen finden mochte, erklärt ſich auch das Intereſſe, von welchem wir oben ſprachen und welches ihn abgezogen zu haben ſcheint von der anaximandriſchen Lehre, daß das Unendliche ſich in eigener Bewegung entwickle. Durch dieſe Richtung ſeines Geiſtes iſt er mit dem Diogenes von Apollonia verwandt, indem er wie dieſer aus der Ordnung im Weltgebäude ſchloß, daß zu dem, was alles hervorgebracht, viel Verſtand, ja der größeſte

---

69) Strom. II, 21; p. 497; wenn ich nicht irre, ſpricht auch Theodoret ihm nach.

Verſtand gehören müſſe. Aber Diogenes ſah, wie es ſcheint, mehr auf die lebendigen Organiſationen, Anaxagoras mehr auf die Bewegungen der himmliſchen Körper und indem der Erſtere von der Einheit des Urweſens ausging, erſchien ihm der Verſtand ſelbſt als das Weſen jener Einheit; Anaxagoras aber, den die Vielheit der Stoffe, wiewohl durch gegenſeitige Einwirkung mit einander verbunden, vor Augen ſchwebte, konnte nicht jener Vielheit den Verſtand zuſchreiben, (denn wie hätte daraus eine übereinſtimmende Ordnung entſtehen können?) ſondern mußte jene vom Stoffe getrennte bewegende Urſach ſich denken.

Nach dieſer Abſchweifung, welche uns mehr in die eigenthümliche Denkart des Anaxagoras verſetzt, müſſen wir noch einmal zur Betrachtung des Geiſtes zurückkehren, um einige Beſtimmungen, welche zu dieſem Begriffe hinzugefügt werden, zu betrachten. Ariſtoteles 70) ſagt, Anaxagoras habe zwiſchen Geiſt und Seele (ψυχή) nicht unterſchieden und eben ſo gebraucht auch Platon 71), indem er von der Weltordnung des Anaxagoras ſpricht, die Wörter Geiſt und Seele ganz gleichbedeutend. Dies liegt

---

70) De anim. I, 2. 71) Cratyl. p. 400.

auch allerdings in der Lehre des Anaxagoras, auf welche ſich Ariſtoteles bezieht, daß der Geiſt überall derſelbe ſei, größer oder geringer und überhaupt in allen Lebendigen [72]), aber man muß hierbei noch bemerken, daß Anaxagoras nicht an die unterſcheidenden Beſtimmungen der ſpätern Schulen denken konnte, noch daß er, nach dem Simplikios [73]), den Geiſt ausdrücklich (σαφῶς) auch Seele nannte. Nach der ſchon angeführten Stelle des Ariſtoteles heißt es aber ferner, Anaxagoras ſcheine Seele und Geiſt zu unterſcheiden, bediene ſich aber beider als einer Natur, nur ſetze er den Geiſt als die Urſache aller Dinge. Soll ſich hier nun Ariſtoteles nicht einer groben Uebereilung ſchuldig gemacht haben, ſo läßt ſich nichts anders annehmen, als daß er, ſelbſt zweifelhaft über die Bedeutung beider Begriffe beim Anaxagoras, (und er drückt ſich zweifelhaft genug aus) nur nach dem ſchwankenden Gebrauche der Wörter Geiſt und Seele in jenes Schriften urtheilte, aber keine Unterſcheidung zwiſchen beiden fand, ſondern nur bemerken konnte, daß Anaxagoras den Geiſt auf der höchſten Stufe des Seins, d. h. als den erſten Beweger

---

72) Anax. ap. Simpl. Phys. fol. 33, b. 73) Ad Ar. de anim. fol. 5, b.

niemals, wohl aber auf den niedrigen Stufen Seele nannte.

Von dieſer Stelle des Ariſtoteles, die billig unſerer Betrachtung der anaxagoriſchen Lehre über die Seele zum Grunde gelegt wird, ausgehend, müſſen wir einige Stellen der alten Schriftſteller, die hiermit nicht übereinſtimmen, unterſuchen. Von der Art iſt eine Angabe des Simplikios [74], daß Anaxagoras ſo wie alle andere Philoſophen die Seele aus denſelben und eben ſo vielen Grundweſen beſtehen ließen, als ſie Grundweſen überhaupt annähmen, Anaxagoras alſo ſie miſchte aus körperlichen und unkörperlichen. Dieſer für alle andere dabei erwähnten Philoſophen richtige Satz, gilt doch für den Anaxagoras nicht und iſt ſchon deswegen verdächtig, weil er von einer allgemeinen Bemerkung ausgeht. Das anaxagoriſche Syſtem iſt eben durch ſeinen Gegenſatz zwiſchen dem Geiſte und den körperlichen Homöomerien von allen dort angeführten Syſtemen der Phyſiologen, der Pythagoreer, des Platon und des Empedokles verſchieden. Eben ſo müſſen wir die Behauptung als einen Misverſtand ſeiner Lehre anſehn, daß er die Seele für luftartig und für einen Körper gehalten habe [75]), denn dies würde ſie zu einem Theile der Miſchung machen, was doch Anaxagoras ausdrücklich und mit den ſtärkſten Gründen von dem Geiſte verneinte. Doch der Grund dieſes Misverſtändniſſes entdeckt ſich uns leicht in dem eigenen Ausdrucke unſeres Philoſophen, daß der Geiſt das dünnſte, zarteſte (λεπτότατον) ſei [76]), ein Ausdruck, der leicht zu der Vermuthung führen konnte, Anaxagoras habe ihn ſich doch als körperlich gedacht und zwar, indem die Vermuthung weiter fortſchreitend ihn mit ſeinem vermeinten Lehrer Anaximenes verglich, als luftartig. Dies Letztere widerlegt ſich aber am beſten aus ſeinen eigenen Worten, in welchen er die Luft und den Aether ſelbſt unter die aus der Miſchung abgeſonderten Stoffe rechnet, alſo zu dem Bewegten, nicht zu dem Bewegenden [77]). Aber hiermit iſt freilich die Frage nicht entſchieden, ob Anaxagoras den Geiſt und alſo auch die Seele für etwas Körperliches angeſehn habe. Wiewohl nun anerkannt werden muß, daß es dem erſten Nachdenken über philoſophiſche Gegenſtände ſehr ſchwer werden mußte, ſich von ſinnlichen Begriffen zu befreien und etwas Unkörperliches zu denken, und wie ſehr man daher auch geneigt ſeyn möchte anzunehmen, daß Anaxagoras jenem Ausdrucke gemäß die bewegende Urſache als etwas Räumliches, als einen feinſten, alles durchdringenden Stoff ſich vorſtellte, ſo wird man es doch auch der Billigkeit gemäß finden, das Unzulängliche der älteſten philoſophiſchen Sprache bedenkend, nicht zu ſtreng an jenem einen Worte zu halten, ſondern den ganzen Bau ſeiner Lehre hierbei vorzüglich zu Rathe zu ziehn.

---

[74] Ib. fol. 7. b.

---

[75]) Plut. de pl. ph. IV, 5; Stob. ecl. ph. I, p. 796.
[76]) Simpl. phys. fol. 33. b. [77]) Ibid.; cf. Plut. Phaed. l. l.

Der urſprüngliche Gegenſatz zwiſchen Homöomerien und dem Geiſte in ſeiner phyſiſchen Bedeutung war der zwiſchen dem Bewegenden und dem Bewegten. Dieſer Gegenſatz verlangt nicht durchaus, daß überhaupt und in allen Stücken beide Glieder des Seins ſich einander entgegengeſetzt gedacht werden müſſen, ſondern nur in den Stücken, welche zu den weſentlichen Beſtimmungen des Bewegenden und des Bewegten gehören, können ſie nothwendig nichts mit einander gemein haben. Die Frage alſo, ob Anaxagoras dem Geiſte Körperlichkeit zuſchreiben konnte oder nicht, muß aus der Antwort auf die Frage fließen, ob nach den Begriffen des Anaxagoras das körperliche Sein den Geiſt im Bewegen hindern werde. Warum ſollte, dürfte jemand ſagen, ein Körper nicht als die bewegende Urſach eines andern

Körpers gedacht werden können? Vielleicht; aber nicht nach dem Syſteme des Anaxagoras: denn zu ſeinen Beſtimmungen über die Natur des Körpers gehörte es weſentlich, daß er alles in allem enthalte oder durch die Einwirkungen aller unendlichen Körper beſtimmt werde, daß er gleichſam die Summe aller dieſer Einwirkungen iſt. Die allgemeine Einwirkung ſtellte ſich Anaxagoras unter der Form der allgemeinen Raumerfüllung vor, auf ſolche Weiſe, daß er jene allgemeine Einwirkung der Körper aus dem Satze ableitet, daß nirgends eine Lücke zwiſchen den Körpern ſei. Sollte alſo der Geiſt als etwas Körperliches gedacht werden, ſo müßte ihn Anaxagoras als etwas in der Raumerfüllung mit Aufgenommenes betrachtet, er müßte durch dieſe Raumerfüllung ihm Antheil gegeben haben an der allgemeinen Einwirkung und daher an allen Dingen, eine Art der Vorſtellung, welche er von dem Geiſte durchaus zu entfernen ſuchte. Auch konnte er ſie nicht zulaſſen, ohne dem Geiſte ſein Weſen, die bewegende Kraft, zu nehmen; denn auch das Feſtſtehen und den Mangel an Bewegung in den Homöomerien hatte er aus ihrer lückenloſen Raumerfüllung, wie wir ſahen, abgeleitet. Er mochte ſich die wechſelsweiſe Einwirkung der Dinge aufeinander als ein ſtehendes, unveränderliches Verhältniß denken, ſo daß nun natürlich alles, was in dieſes Verhältniß als Theil oder als Glied aufgenommen iſt, nicht vermag das Verhältniß zu ändern; es wird eben ſowohl von allen Dingen gemacht, als es alle Dinge machen hilft. Daher ſagte Anaxagoras ſeinem Grundſatze gemäß: „wenn der Geiſt Theil hätte an einem Dinge, ſo würde er auch Theil haben an allen, aber über keins etwas vermögen“ 77).

Es möchte hier noch zu erwähnen ſein, daß von mehreren, jedoch nur ſpätern Schriftſtellern, welche ſich um das Eigenthümliche der älteſten Philoſophen nicht ſehr ſorgſam bekümmern, der Geiſt auch nach Anaxagoras der Geiſt Gottes genannt wird 78). Die früheſten Schriftſteller, welche uns von der Lehre des Anaxagoras Bericht erſtatten, wie Platon und Ariſtoteles, ſchweigen hiervon, und hieraus kann man leicht ſchließen, daß Anaxagoras ſelbſt jener Ausdrücke ſich nicht bediente, wiewohl allerdings es wahr iſt, daß wenn irgendwo der Begriff des Göttlichen in dieſer Lehre war, er in dem Begriffe des Geiſtes geſucht werden muß. Dies hat denn auch wohl viele Neuere verführt, den Anaxagoras als den erſten Philoſophen anzuſehn,

---

77) Simpl. l. l. 78) Sext. Emp. adv. Math. IX, 6; Plut. de pl. ph. I, 7; Stob. ecl. ph. I, p. 56.

welcher von einem geiſtigen und vernünftigen Gotte etwas wußte und ſie haben daher eifrig in das Lob, welches Ariſtoteles ſeiner Beſonnenheit ertheilt [80], eingeſtimmt. Wie viel von dieſem Lobe ihm gebühren möge, darüber wollen wir im Folgenden einiges ſagen.

In welchem Verhältniſſe der Geiſt nach Anaxagoras zur Welt ſteht, dies iſt aus dem Obigen ſchon klar. Er findet vor ſich eine unendliche Anzahl kleiner gleichartig ſcheinender, aber unendlich verſchiedener Weſen, welche er durch ſeine bewegende Kraft ſondert und zu geordneten Ganzen verbindet, ſo daß er mit dieſem Werke vernünftige Zwecke verbinden kann und ſeiner denkenden Natur nach wirklich verbindet. Er ordnet alles auf das Schönſte und iſt als die Urſache aller Ordnung und aller Uebereinſtimmung im Weltall anzuſehn. Hiernach alſo kann man nicht leugnen, daß dem Anaxagoras die Vorſtellung von einem Werkmeiſter der Welt vorſchwebte; daß er aber hiermit auch die Vorſtellung von einem nach ſittlichen Begriffen handelnden Weſen verbunden habe, dies läßt ſich nicht mit Gewißheit behaupten, wie ſchon erwähnt. Dasjenige nun, was hierin einer Annäherung an den Begriff einer vernünftigen

---

[80] [illegible], metaph. I, 3.

Urſache der Welt gleichen könnte, würde in nichts beſtehn, als in dem Begriffe einer geiſtigen, ordnenden Urſache. Hierin aber ſteht Anaxagoras dem Diogenes von Apollonia ſehr nahe und iſt nur darin von ihm verſchieden, daß er das Geiſtige vom Körperlichen im Begriffe trennte. Wenn wir hierin der Lehre des Anaxagoras vor jener einen Vorzug zugeſtehn wollten, ſo würden ſich wohl viele Stimmen dagegen erheben. Denn wenn es auch als ein Fortſchritt angeſehn werden ſollte, daß Anaxagoras den Geiſt von allem Körperlichen trennte, indem dadurch alle äußere Betrachtung deſſelben aufgehoben wird, eine Beſtimmung, die doch nur negativ iſt, ſo entſteht doch ein weit größerer Nachtheil daraus, daß beim Anaxagoras anſtatt der Einheit der Natur ein unauflösliche: Gegenſatz aufgeſtellt iſt, ein Gegenſatz, welcher, in's ſittliche Gebiet hinübergeſpielt, allerdings auf den beim Plutarchos angegebenen, zwiſchen dem Guten und Böſen hinauslaufen würde. Es iſt kein Zweifel, daß die Lehre des Anaxagoras als Dualismus zu betrachten iſt, und zwar iſt dieſer Dualismus um ſo härter, je weniger dem einen Grundweſen Macht über das andere gegeben iſt; denn je bildſamer der Stoff iſt, um ſo weniger wird der Künſtler von ihm abhängig ſein und daher verbergen diejenigen Syſteme, welche eine durchaus bild=

bildſame und nur leidende Materie als zweites Grundweſen annehmen, mehr und mehr die Härte des Dualismus, diejenigen aber, welche dem Stoffe gewiſſe unveränderliche Eigenſchaften beilegen, wie Anaxagoras, heben ſie hervor.

Daher kann man mit Recht behaupten, daß Anaxagoras die Natur, welche bei den frühern Phyſikern der Griechen als Eins erſchienen war, zerſpaltete und in einen unverſöhnlichen Zwiſt verwickelte. Dieſer konnte nach ſeinem Syſteme nie aufgelöſt werden, ſelbſt nicht in dem Begriff einer einzigen Welt, welchen er, wahrſcheinlich zuerſt, im Streite gegen atomiſtiſche Anſichten, ſo wie hierin, ſo in andern Punkten, auf entſchiedene Weiſe ausgeſprochen haben ſoll [81]. Hierin zeigt ſich zwar wieder der bei ihm feſtgehaltene Grundſatz von einer allgemeinen Verbindung der Dinge in ihrem wechſelsweiſen Verhältniſſe gegen einander, aber eben dies iſt die ungünſtige Wendung dieſer Art der Naturbetrachtung, daß ein Verhältniß an die Stelle eines lebendigen Zuſammenſeins und einer Einheit des Lebens getreten iſt und daß durch die Trennung des Geiſtes vom Stoffe dieſem Verſtandes- und Lebens-Kraft (ψυχή) geraubt wird. Nach dieſer Anſicht kann die Einheit der Welt außer jenem Verhältniſſe auch in nichts beſtehn, als in dem Begriffe, den der Geiſt von allen Dingen, den ausgeſchiedenen und nicht ausgeſchiedenen, den vergangenen, gegenwärtigen und künftigen, hat. Es iſt alſo dies eine vom Stoffe ganz geſonderte, nur in der Form liegende Einheit.

---

[81] Simpl. phys. fol. 38, a; es wird zwar ſonſt auch von Welten in der Mehrheit nach Anaxagoras geſprochen (ibid fol. 6, b.), aber wohl im untergeordneten Sinne des Worts, der ſchon beim Diogenes und Anaximandros bemerkt.

Hiernach läßt ſich in der anaxagoriſchen Naturlehre ein unſeliges Schweben zwiſchen der mechaniſchen und der dynamiſchen Betrachtungsweiſe nicht verkennen. Denn auf der einen Seite iſt es nur eine von außen kommende Bewegung, welche den Naturkörpern die Form giebt, unter welcher ſie erſcheinen, von der andern iſt es eine innere, geiſtige Kraft, welche die Bewegung hervorbringt und die Dinge werden nicht blos durch ein Nebeneinanderſetzen der Theile, ſondern verbinden ſich auf eine innigere Weiſe in einem wechſelsweiſen Verhältniſſe 82) Was nun unſere Philoſophen zu der dynami-

---

82) Daher nehmen die Stellen, wo nach Anaxagoras von einer [illegible] die Rede iſt, nicht genug Rückſicht auf das Eigenthümliche des anaxagoriſchen Syſtems, z. B. Stob.

ſchen Betrachtung der Natur geführt, dies iſt ſchon oben gezeigt, nemlich ſein Intereſſe für die Beſchauung der Ordnung und Schönheit in der Natur, ſeine Ahndung von der allgemeinen Einwirkung aller Dinge auf alle. Aber auch über das, was ihn auf die mechaniſche Seite ſeiner Betrachtung hinzog, finden wir uns hinlänglich belehrt. Es war nichts anderes, als was allen mechaniſchen Naturlehren zum Grunde liegt, die Schwierigkeit, ſich eine Verwandlung der Dinge, ein Entſtehen und Vergehen zu denken. Dies führte ihn auf die Annahme ſeiner Homöomerien, welche nicht verwandelt werden, ſondern nur in verſchiedenartiger Verbindung verändert erſcheinen [83]). Daher iſt ihm Entſtehen und Vergehen daſſelbe, was Veränderung [84]); „die Dinge, ſagt er, werden nicht mehr und nicht weniger, denn es iſt nicht möglich, daß mehr werden, ſondern alle Dinge bleiben immer gleich“ und „die Griechen gebrauchen die Wörter Werden und Vergehen nicht

---

ecl. phys. I, p. 368. Und eben ſo muß man die Stellen für eine Misdeutung halten, welche ihn mit dem Demokrit vergleichend behaupten, daß das Unendliche nur durch Berührung zuſammenhange. Arist. phys. III, 4; Simpl. ph. fol. 103. b. Der Sinn iſt oben erklärt. [83]) Arist. metaph. I, 3; phys. I, 4; Plut. de pl. phil. I, 3. [84]) Arist. de gen. et corr. I, 1.

richtig, denn weder wird ein Ding, noch vergeht es, ſondern von ſeienden Dingen wird es gemiſcht und geſondert und ſo möchten ſie richtig nennen das Werden, Vermiſchen und das Vergehen, Geſondert werden" [85]. Die Lehre des Anaxagoras ſtützte ſich hier auf die unendliche Kleinheit der Homöomerien, wegen welcher ihre Zuſammenſetzung und Scheidung nicht bemerkbar iſt, ſondern eine Verwandlung der Eigenſchaften zu ſein ſcheint.

Indem wir nun übergehn zu der Betrachtung der Weiſe, wie Anaxagoras der ihm zu Gebote ſtehenden Grundweſen ſich bedient hat zur Erklärung der Weltbildung, muß es uns zuerſt darauf ankommen, einige Vorwürfe zu betrachten, welche ihm in Beziehung auf dieſen Gegenſtand gemacht worden ſind, zuerſt von den beiden Vätern der Philoſophie, Platon und Ariſtoteles, dann von andern, die ihrem Urtheile folgten. Platon nämlich [86], nachdem er ſeine erſten Erwartungen von dem Geiſte des Anaxagoras angegeben hat, wie er gehofft habe, daß dieſer alles anordnen und dahin ſetzen werde, wo es ſich am beſten verhielte, und wenn jemand die Urſache eines Dinges finden wolle, auf welche Weiſe

---

85) Ap. Sympl. phys. fol. 33. b; 34. b. 86) Phædon. p. 97. seq.

es werde und vergehe oder ſei, daß er dann ſuchen müſſe, wie es jedem am beſten ſei, zu ſein oder irgend etwas zu erleiden oder zu thun; nachdem er dies auseinander geſetzt, ſagt er, daß er in ſeiner Hoffnung betrogen worden ſei, als er die Schrift des Anaxagoras geleſen; denn er habe gefunden, daß Anaxagoras ſich des Geiſtes gar nicht bediene, noch ihn als Urſach irgend einer Sache angebe, um die Dinge zu ordnen, ſondern Luft und Aether und Waſſer als Urſachen gebrauche und viele andere und unſchickliche Dinge. Und von dieſer Meinung des Platon iſt auch Ariſtoteles nicht fern [87]), denn er zählt den Anaxagoras zu denen, welche, ungeübten Streitern gleich, zuweilen zwar gute Hiebe ausführten, aber doch nicht mit Wiſſenſchaft und ſo bediene er ſich des Geiſtes als eines Hülfsmittels zur Weltbildung und ziehe ihn dann herbei, wenn er in Verlegenheit ſich befinde, weswegen ſie mit Nothwendigkeit ſei, im Andern aber gebe er alles eher als Urſach an, als den Geiſt. Am ſtärkſten jedoch drückt dieſen Vorwurf Klemens von Alexandrien aus [88]), Anaxagoras habe zuerſt den Geiſt den Dingen vorgeſetzt, aber die wirkende Urſache nicht feſtgehalten,

---

87) Metaph. I, 4. 88) Strom II, 4, pag 435. vergl. Eudem. ap. Simpl. phys. fol. 73, b.

gewiſſe unverſtändige Wirbel abſchildernd bei der Unthätigkeit und Verſtandesloſigkeit des Geiſtes.

Von dieſen Vorwürfen halten ſich in den gemäßigten Schranken die des Platon, doch darf man ſie immer nur von den Urſachen der Bewegung verſtehn, welche Anaxagoras billig dem Geiſte hätte zuſchreiben ſollen. Daher ſcheint es, als wenn ihm ſeine Bewunderung der Ordnung in der Welt nur in einzelnen Gegenſtänden aufgegangen und nicht recht lebendig geworden wäre. Nach dem Ariſtoteles möchte man ſogar meinen, er habe die Wirkſamkeit des Geiſtes nur im Beginn der Weltbildung gezeigt, um eine nothwendige Urſache anzugeben, weswegen das ſtehende Verhältniß der Homöomerien unter einander ſich gelöſt habe und in Bewegung gekommen ſei. Daher müßte er im Verfolg der Weltbildung ſich des Geiſtes als Urſache gar nicht bedient haben und daher konnte es allerdings ſcheinen, als wenn er, wie Klemens ſagt, den Geiſt habe ruhen und verſtandlos ſchlafen laſſen. Doch dies dachte er gewiß nicht; er mochte nur in Verlegenheit ſein, wie er im Beſondern des Geiſtes Wirkſamkeit nachweiſen ſollte. Denn an dieſer Schwierigkeit, worin man eigentlich die verſtändige und anordnende Wirkſamkeit des Geiſtes finden und darlegen ſolle, ſcheint die Conſequenz des ganzen anaxagoriſchen Syſtems geſcheitert zu ſeyn. Wir bemerken nemlich an den vielen einzelnen Angaben, welche wir über ſeine Erklärungen der Naturerſcheinungen finden und an Verſuchen und Beobachtungen, welche er angeſtellt haben ſoll, daß ſeine Naturlehre ſich im Einzelnen mehr auf empiriſchem als auf ſpeculativem Grunde ſtützte, und daher konnte er natürlich nicht nach Art der Pythagoreer [89]) den Himmel aus Zahlen zuſammenſetzen, ſondern gab die Gründe der Erſcheinungen an, welche er gefunden zu haben glaubte, kümmerte ſich aber nicht darum, wie ſich dieſe zu der Ordnung, die der Geiſt hervorbringen ſollte, verhalten möge, genug daß er dieſe Ordnung im Allgemeinen und im ganzen Gebäude der Welt gefunden hatte. Etwas Aehnliches liegt in dem, wodurch Simplikios den Anaxagoras gegen den Platon vertheidigt, daß nemlich dies Verfahren der Phyſik gemäß ſei [90]). Freilich iſt es ſehr leicht, im Allgemeinen zu beſtimmen, daß im Weltgebäude Ordnung, aus einer vernünftigen Urſache hervorgegangen, walte, aber wie ſie gewaltet habe und walten werde, dies auf ſpeculative Weiſe zu verfolgen, hat noch niemanden glücken wollen. So läßt es

---

89) Aristot. metaph. XIII, 6. 90) Ad Ar. phys. fol 38, a.

ſich erklären, warum Anaxagoras Ordnung und Schönheit im Weltganzen nicht als Urſachen der einzelnen Erſcheinungen angab, ſondern phyſiſche Urſachen aufſuchte und ſobald er den Zuſammenhang der Erſcheinungen nach dem Maaße ſeiner Erkenntniß gezeigt hatte, es verſchmähte, müßiger Weiſe noch die Ordnung in dieſem Zuſammenhange anzuſtaunen und bewundernd zu preiſen. Daraus aber, daß er dieß nicht that, würde man mit Klemens unrichtig ſchließen, daß er den Geiſt in Unthätigkeit und Verſtandesloſigkeit ruhend ſich vorgeſtellt habe. Vielmehr fehlt es nicht an Aeußerungen, die ihm die Vorſtellung beilegen, daß der Geiſt nicht bloß der Anfänger der Weltordnung ſei, ſondern auch ihr Erhalter. Hierauf zeigt es ohne Zweifel hin, daß der Geiſt nicht nur die vergangenen und gegenwärtigen Dinge erkenne, ſondern auch die zukünftigen. So ſagt auch Simplikios, wo er von der Fortdauer der Welt nach Anaxagoras ſpricht 91), die aus der Miſchung einmal gewordene Welt bleibe ferner unter der Führung des Geiſtes verwaltet und geſondert und in dieſer Bedeutung iſt auch wohl das Beiwort „der Wächter", welches er dem Geiſte gegeben haben ſoll 92), zu deuten, daß nemlich dadurch ange-

---

91) Ad Ar. phys. fol. 33, a.

92) Suid. s. v. beim

deutet werde, wie der Geiſt walte und wache über die Bewahrung der Ordnung, die er ſelbſt aus der Vermiſchung aller Dinge hervorgerufen.

Doch wenn wir noch mehr im Einzelnen die Wirkungsweiſe des Geiſtes, wie ſie Anaxagoras beſchrieb, verfolgen, wird es uns noch begreiflicher werden, warum er ſie im Verfolge ſeiner Phyſik mehr und mehr aus dem Auge laſſen konnte und wie er ſich ſelbſt dazu den Weg bahnte. Hierbei müſſen wir zuerſt bemerken, daß Ariſtoteles es ausdrücklich als Lehre des Anaxagoras ausgiebt, daß die Weltbildung einen Anfang habe; zuerſt hätten alle Dinge zuſammenſeiend eine unendliche Zeit geruht, denn aber der Geiſt Bewegung hervorgebracht und die Dinge geſchieden [93]; denn der Geiſt wirke von einem Anfange an denkend [94]. Hierin ſtimmen ihm getreulich alle ſeine Ausleger bei und außerdem viele andere und für dieſe Meinung läßt ſich aus den Bruchſtücken des Anaxagoras nicht nur

---

Alex. Aphrod. de fato §. 2. heißt es, Anaxagoras habe behauptet, es gebe kein Schickſal; da er nun auch keinen Zufall annahm, was iſt es ſonſt, was die Dinge leitet? Vielleicht eine Vorſehung des Geiſtes? (cf. Plut. de pl. ph. II, 8). Bei ſo unbeſtimmten Angaben kann man nur rathen.

[93] Phys. VIII, 1. [94] Ib. III, 4.

das anführen, was Simplikios bemerkt, daß das „war" in der Beſchreibung des erſten Zuſtandes der Homöomerien ſich auf die Zeit beziehe [95]), ſondern andere Stellen ſagen auch ausdrücklich, der Geiſt habe angefangen zu bewegen [96]). Hierzu kann noch das geſetzt werden, was ebenfalls Simplikios bemerkt [97]), der Grund nemlich, welchen Anaxagoras anführte für die Unbeweglichkeit des Unendlichen, woraus zu folgen ſcheint, daß Anaxagoras ſich den erſten Zuſtand der Dinge wirklich unbeweglich gedacht habe.

Doch wer ſieht nicht, daß ſich nach anaxagoriſchen Begriffen auch eben ſo viele Zweifel gegen einen Anfang der Weltbildung erheben laſſen? Zweifel, die unſtreitig Berückſichtigung verdienen. Denn, wird man mit Recht ſagen, wenn der Geiſt Grund iſt des Erkennens und des Bewegens [98]) und er ſelbſt eben ſo ewig iſt, als das ſtehende Verhältniß der Homöomerien, wie iſt es möglich, daß er von einem Anfange thätig iſt und wirkt? muß nicht ſeine Thätigkeit eben ſo ewig ſein, als er ſelbſt? und worin beſteht ſeine Wirkſamkeit, als in der Einheit des Erkennens und des Bewegens? Die

---

95) Ad Ar. phys. fol. 263 a. 96) Ap. Simpl. phys. fol. 33, b.; 67, a. 97) Ib. fol. 183, b. 98) Arist. de anim. I, 2.

Kraft dieſes Gedankens ſah ja auch Ariſtoteles ein, indem er bemerkte 99), nach Anaxagoras ſei die Wirkſamkeit früher als die Kraft, denn der Geiſt ſei die Wirkſamkeit; dann aber könne nicht früher Chaos oder Nacht ſein oder ein ungeordneter Zuſtand, ſondern immer dieſelben beſtehenden und geordneten Dinge, ſo daß er ſich hier nicht ſcheut, den Anaxagoras mit denen zuſammenzuſtellen, welche eine ewige Bewegung lehrten. Auch möchte hiergegen der Grund nicht ſtreiten, welchen Anaxagoras für die Bewegungsloſigkeit der Homöomerien angeführt hatte; denn dieſer ſollte nur die Trennung der bewegenden Kraft von der bewegten Maſſe begründen und es wären alſo als einzige Schwierigkeiten, welche ſich der Ewigkeit der Welt nach Anaxagoras entgegenſetzen möchten, die Ausdrücke zu betrachten, welche dem Geiſte einen Anfang ſeiner Wirkſamkeit zuſchreiben, wenn man nicht das ausdrückliche Zeugniß des Ariſtoteles feſthalten will, das jedoch ſicherlich ſeinen Urſprung nur in jenen Ausdrücken hatte, da Simplikios keinen andern Beweis aus der Schrift des Anaxagoras anführt. Was nun aber endlich jene Ausdrücke betrifft, ſo ſcheint ſchon Simplikios nicht zu viel auf ſie gegeben zu haben, wenn wir

---

99) Metaph. XII, 6.

anders eine nicht ganz klare Stelle in ſeinem Commentar zur Phyſik [100]) richtig verſtehn. Hier ſagt er nemlich ſowohl von denen, welche hierin dem Anaxogaras gleich geſetzt werden, als von dem Anaxagoras ſelbſt, ſie ſchienen der Lehrordnung wegen einen Anfang der Weltbildung vorausgeſetzt zu haben. So könnte es auch allerdings ſein; denn wenn auch die Weltbildung mit dem Zuſammenſein der Homöomerien gleich ewig ſein ſollte, ſo mußte doch das Letztere, als der Grund jener, früher geſetzt und wenn auch nicht der Zeit, doch dem Begriffe nach früher gedacht werden; in einem noch nicht dialektiſch genug geordneten Vortrage konnte aber dieſer Unterſchied leicht verwiſcht werden, oder wurde, noch wahrſcheinlicher, gar nicht bemerkt.

Will man alſo annehmen, Anaxagoras habe ſich eine ewige Weltbildung gedacht, ſo wird er dadurch auch von einem Vorwurfe befreit, welchen ihm Eudemos [101]) machte, daß er nicht nur der Bewegung einen Anfang gebe, ſondern auch nicht ſpreche über das Aufhören der Bewegung. „Denn, ſagt Eudemos, was verhindert es, daß es dem

---

100) Fol. 257, b; nicht ganz klar iſt dieſe Stelle nur deswegen, weil das Folgende mit dem Vorhergehenden nicht recht zuſammenhängt. 101) Ap. Simpl. phys. fol. 272, b.

Geiſte einſt gefalle, alle Dinge feſtzuſtellen?“ Dieſe Frage iſt allerdings gegründet, ſobald Anaxagoras der Bewegung einen Anfang ſetzte und alſo annahm, daß es dem Geiſte nicht weſentlich ſei, die Dinge zu bewegen. Doch dies müſſen wir allerdings als die Meinung des Anaxagoras anſehen und können es nur, indem wir feſtſetzen, daß der Geiſt nach ſeiner Lehre immer bewegt habe; denn des Geiſtes Geſchäft und Natur iſt es, die Dinge zu bewegen, nicht aber ſie zum Stehen zu bringen.

Wir kommen, indem wir weiter die Wirkungsart des Geiſtes in der Weltbildung verfolgen, noch auf einen andern Punkt, der es uns wahrſcheinlich macht, daß Anaxagoras die Weltbildung für ewig gehalten habe, nemlich auf ſeine Lehre vom Fortſchreiten der Weltbildung oder der Bewegung im Weltall. Dieſe finden wir deutlich in einem ſeiner Bruchſtücke ausgedrückt. Denn da, wo er von dem Beginn der Weltbildung ſpricht, ſagt er auch dieſes: „Und zuerſt fing der Geiſt an, weniges herum zu bewegen, dann bewegte er mehr herum und wird noch mehr herum bewegen“ [102]). Ueber die Art, wie er das Fortſchreiten in der Bewegung des Alls ſich dachte, iſt noch einiges zu erinnern, wovon wir zuerſt das bemerken wollen, was zu der Frage über den Anfang der Weltbildung paßt. Da nemlich von unſerm Philoſophen ein unendliches Fortſchreiten der Weltbildung gedacht wurde, welche bis in das Unermeßliche ſteigt, ſo läßt es ſich auch wohl annehmen, daß er eben ſo zurück ſich ein Unendlich-Kleines der Weltbildung gedacht habe, welches unermeßlich und der Wahrnehmung unzugänglich den wachſenden Keim der künftigen Weltbildung enthielt, ſo daß man jedoch niemals auf eine gänzliche Verneinung der Bewegung in der Zeit zurückſchreitend kommen könne. Dieſe Vorſtellung ſcheint uns der ganzen Art der anaxagoriſchen Lehre zu entſprechen, indem dieſe weſentlich auf den Begriff des Unendlich-Kleinen gegründet iſt, und wenn er ihr folgte, ſo konnte er auch in einem gewiſſen Sinne von einem Anfange der Weltbildung ſprechen, indem er da den Anfang ſich dachte, wo das Bewegte zuerſt wahrnehmbar wurde.

---

[102]) Ibid. fol. 33, b; die Stelle iſt im Simplikios etwas verdorben; für ἐπεὶ δὲ πλεῖον περιχωρεῖ ſchlage ich vor zu leſen: ἔπειτα πλεῖον περιεχώρει.

Doch auch dieſes Fortſchreiten der Bewegung durch den Geiſt möchte manchen Zweifel erregen und es muß uns natürlich einfallen nach dem Grunde zu fragen, warum der Geiſt nicht ſogleich Mehreres bewegt habe, ſoviel als er nur immer konnte. Einen ſolchen Grund könnte man auch wohl darin ſich erdenken, daß nach der Vorſtellung des Anaxagoras der Geiſt es vielleicht für beſſer und ſchöner gehalten hätte, nur allmälig von dem Unvollkommneren zu dem Vollkommneren überzugehen. Allein außerdem, daß dies eine Vermuthung wäre, die durch nichts, was wir von dem Syſteme des Anaxagoras wiſſen, gerechtfertigt wird, hat es auch gar ſehr das Anſehn, als wenn Anaxagoras aus einem ganz anderen Grunde und zwar aus einem ſolchen, welcher die unmittelbare Wirkſamkeit des Geiſtes ſehr einſchränkt, den Gedanken von einem Fortſchreiten in der Weltbildung genommen habe. Denn auf eine nicht ganz klare Art ſagt er [103]: „die Umkreiſung ſelbſt, nemlich der abgeſonderten Dinge, bringt Scheidung hervor;" aber beſtimmter drückt dieſen Gedanken ein anderes Bruchſtück aus [104]: „da der Geiſt anfing zu bewegen, ſchied er aus von dem bewegten All [105] und ſoviel der Geiſt bewegte, alles dieſes wurde ausgeſchieden, aber des Bewegten und Ausgeſchiedenen Umkreiſung machte noch vielmehr ausſcheiden.“ Aus dieſen Worten ſcheint klar hervorzugehen, daß er annahm, die Bewegung pflanze ſich durch das einmal Bewegte weiter fort und bringe anderes, bisher Ruhendes in den Kreis des Bewegten. Dieſe Vorſtellung war ihm ſehr natürlich, da er in dem Geiſte zwar ein bewegendes Prinzip hatte, aber dieſem in ſeiner Wirkung kein entgegengeſetztes Weſen entgegenſtand, er alſo auch keinen Grund finden konnte, warum nicht die Bewegung im Bewegten nach der ſogenannten Trägheit der Körper bleiben müſſe. Sie ſchloß ſich aber auch ſehr natürlich an die Vorſtellung von dem durch den Geiſt Beherrſchten an, welches er als beſeelt betrachtete; denn, wie er ſagte: „alles, was Seele hat, ſowohl größeres als geringeres, alles beherrſcht der Geiſt“ [106]. So wie er nun bei den belebten Weſen ſah, daß ſie Bewegung in andern Dingen hervorbringen können, ſo mochte er dies als das Bild aller vom Geiſte bewegten Dinge betrachten.

---

[103] Ap. Simpl. phys. fol. 33, b. [104] Ib. fol 67, a.

[105] Das bewegte All heißt die Miſchung der Homöomerien, nicht als wenn ſie wirklich ganz bewegt wäre, ſondern im Gegenſatz gegen den bewegenden Geiſt.

Wenn wir dieſes wieder in Verbindung mit dem vorhergerügten Verſchwinden des Geiſtes in der Weltbildung betrachten, ſo kann es uns als Grund deſſelben erſcheinen und Anaxagoras mochte dieſe Lehre

---

106) Ib. fol. 33. b.

Lehre dazu gebrauchen, um den Zuſammenhang zwiſchen ſeinen allgemeinen Anſichten von der Bewegung und zwiſchen der Wahrnehmung derſelben im beſondern herzuſtellen. Denn wenn er irgendwo eine Bewegung aus irgend einem phyſiſchen Grunde entſtehn ſah, ſo durfte er nur die Urſache als mittelbar oder unmittelbar vom Geiſte bewegt anſehen, um daraus ihre Kraft zu bewegen abzuleiten. Wenn er z. B. ſagte, von der Wärme der Sonne erhalte die Luft eine zitternde und ſchwingende Bewegung [107], ſo konnte er dieſe bewegende Kraft der Sonne daraus ableiten, daß ſie ſelbſt von dem Geiſte bewegt ihre Bewegung weiter fortpflanzen könne. Dadurch alſo hatte er den Uebergang gefunden von ſeiner allgemeinen Naturbetrachtung zur Aufſuchung beſonderer Urſachen in den geſonderten Dingen. Wenn nun hierin die Wirkung des Geiſtes auch nur als mittelbar betrachtet wurde, ſo konnte dabei doch der Gedanke feſtgehalten werden, daß alle Ordnung in den Wirkungen von dem Geiſte beſtimmt ſei und daß alſo alles, was bewegt werde, nur nach beſtimmter Ordnung und Maaß an der Bewegung Theil nehme, und bei allen untergeordneten Urſachen, welche

---

[107] Arist. probl. sect. XI, qu. 33; Plut. Symposiac. VIII, 3 p. 976.

Anaxagoras angeben mochte, wie Aether, Luft und Waſſer, konnte er doch immer behaupten, daß der Geiſt der Wächter der Weltordnung ſei und daß die Führung des Geiſtes über alles Ausgeſchiedene walte. Keinen andern Gedanken kann man auch aus einem wiewohl verderbt und verſtümmelt auf uns gelangten Bruchſtücke unſeres Philoſophen ſchöpfen, welches man etwa ſo geben möchte: „Was aber der Geiſt geordnet hat, das iſt auch allerdings jetzt noch, damit er auch das Uebrige alles in dem vieles Umfaſſenden und in dem Ausgeſonderten und Abgeſonderten ordnen könne“ [108]). So genommen würde dies Bruchſtück die Art feſtſetzen, wie der Geiſt in der Weltbildung fortſchreitet von einem Geordneten zu einem andern, welches noch geordnet werden ſoll und wie es nöthig ſey, daß das Geordnete in ſeiner Ordnung bleibe, damit von den erſten geringen Anfängen der Weltbildung fortgeſchritten werden könne zur Bildung des Ganzen bis in das Unendliche; denn wenn alles wieder verfiele, ſobald der Geiſt, ſo zu ſagen, ſeine ſchaffende Hand von ihm abzöge, ſo würde freilich alles Bilden, mit dem Sprüchworte zu reden, nur ein Schlag in's Waſſer ſein. Hierin kann man nun wohl dem Anaxagoras keinen Widerſpruch mit ſeinen eigenen Lehren vorwerfen; wie niedrig menſchlich aber ſeine Vorſtellungen von dem bildenden Geiſte waren, zeigt ſich dabei auf das Klarſte; denn erſcheint nicht dieſer alles beherrſchende Geiſt wie ein menſchlicher Künſtler, der mühſam und allmälig fortſchreiten muß in ſeinem Werke, wenn er gleich voraus ſchon weiß, nach welchen Formen alles ſich geſtalten werde? Muß er nicht von dem einen Theile ſeines Werkes zu dem andern übergehen und jenen erſt vollenden, um zu dieſem Kraft und Zeit zu gewinnen?

---

[108]) Simpl. phys. fol. 33, b; die Stelle lautet: ὁ δὲ νοῦς ὅσα ἐστί τε (für ἐστί τε vermuthet Corus ἐκόσμησε, vielleicht ἐκόσμει) κάρτα καὶ νῦν ἐστιν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις —; hier muß man ergänzen κοσμῇ, oder ἰῇ oder etwas Aehnliches.

Wenn nun der Geiſt nicht auf einmal alles ordnet und bewegt, ſo iſt es nothwendig, daß auch noch außer der geordneten Welt eine Maſſe des Ungeordneten ſei. Dieſe Maſſe ſcheint auch in dem angeführten Bruchſtücke in dem vieles Umfaſſenden (ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι) angedeutet zu werden. Doch müſſen wir dieſes Nebeneinanderbeſtehn der geordneten und nicht geordneten Zuſtände nicht als eine wirkliche Trennung beider betrachten; denn auch hier galt gewiß dem Anaxagoras der Grundſatz, daß nichts mit der Axt von einander gehauen ſei.

Hierbei wollen wir auch erwähnen, daß Simplikios in dem zuletzt angeführten Bruchſtücke der anaxagoriſchen Schrift die Unterſcheidung der Verſtandeswelt und der wahrnehmbaren Welt findet, ſo wie auch in anderen Stellen [119]). Daß aber dies nur eine willkührliche Auslegung des Peripatetikers iſt, wird wohl jeder von ſelbſt zu vermuthen geneigt ſein, und es wird daher hinreichen, bei den einzelnen Bruchſtücken, aus welchen jene Unterſcheidung Simplikios herausfand, an ſeiner Stelle den richtigen Sinn anzugeben. In dieſem ſoll ſie in den Worten „in dem Ausgeſonderten und Abgeſonderten" liegen, wodurch aber nur die Dinge der wahrnehmbaren Welt angezeigt werden, die ausgeſondert ſind aus der allgemeinen Miſchung und abgeſondert von einander durch ihre verſchiedenen wahrnehmbaren Eigenſchaften.

Wir kommen nun auf die Rolle, welche die Homöomerien in der Weltbildung ſpielen. Als dasjenige, welches der ſo eben betrachteten Ungetrenntheit des urſprünglichen Zuſtandes und der ungebildeten Dinge am nächſten liegt, müſſen wir bemerken, daß Anaxagoras auch noch nach dem Uebergange der Homöomerien in den geordneten Zuſtand zwiſchen dieſem und dem ihm vorausgehenden Verwandtſchaft und Zuſammenhang angenommen zu haben ſcheint. Denn wiewohl ihm die Entſtehung der einzelnen Dinge unter der Form der Abſonderung erſchien, ſo iſt doch ſchon oben erwähnt, daß er dieſe Abſonderung nicht als eine Trennung des einen Dinges von dem andern dachte, ſondern, ſo wie ihm die erſten Elemente ſich ſonderten, ſo mußte er ſich auch wieder eine Vereinigung derſelben denken, damit irgend eine Eigenſchaft der Homöomerien, das Leichte oder Schwere, lichte oder Dunkle u. ſ. w. vorherrſchend hervortrete. Dieſes ſpricht ſich auf bejahende Weiſe darin aus, daß er zwiſchen den wahrnehmbaren Dingen eine allgemeine Zuſammenſtimmung fand 111). Da aber auch zu ſeiner Zeit ſchon die Lehre von einer urſprünglichen Getrenntheit der Dinge durch Leukippos und Demokritos hervorgetreten war, ſo hatte er Veranlaſſung, auch auf verneinende Weiſe ſeine Ueberzeugung auszudrücken. Dies that er, indem er den leeren Raum beſtritt. Da er eine entgegengeſetzte Meinung zu beſtreiten hatte, ſo mußte er Gründe für ſeine Meinung geben; dieſe ſind aber alle aus der Beobachtung hergenommen und hatten daher keine Kraft

---

[119]) Ad Arist. ph. fol. 8, a; 33, b.

---

111) Simpl. ad Ar. phys. fol. 6, b; 106, b.

für ſeine Gegner, welche von dem, was durch den Verſtand erkannt wird, ausgingen. Er berief ſich dabei auf die Erfahrungen, in welchen die Luft ſich als einen undurchdringlichen und Widerſtand leiſtenden Körper zeigt, ſo wie in verſchloſſenen Schläuchen, wenn ſie zuſammengedrückt werden oder in einem engen Gefäße, welches mit der Oeffnung ſenkrecht in das Waſſer getaucht wird ***), wodurch, wie Ariſtoteles richtig bemerkt, nicht die Abweſenheit des Leeren, ſondern nur die Kraft der Luft gezeigt wird. Wir werden jedoch ſpäter ſehn, daß dieſe Verſuche beim Anaxagoras wahrſcheinlich weniger zur ſpeculativen, als zur beſondern Naturlehre gehörten, oder daß er wenigſtens in dieſer von ihnen einen Gebrauch machte, welcher ihm wichtig genug war, um ſogar die Veranlaſſung zu ihnen geben zu können.

Wie ſehr aber In- und Nebeneinanderſein mit dem Aufeinanderwirken beim Anaxagoras eins iſt, dies offenbart ſich auch hierbei wieder. Denn dasjenige, wodurch nach Anaxagoras die Verſchiedenheit der einzelnen Dinge entſteht, iſt eben nichts anderes als die Verſchiedenheit des Verhältniſſes un-

---

***) Ariſt. phyſ. IV, 6; probl. XVI, qu. 8; Simpl. ad Ar. phyſ. fol. 151, b.

ter den im beſondern Dinge verbundenen Elementen. So wie im urſprünglichen Zuſtande alles in Eins verbunden war, ſo konnte auch das durch den Geiſt Bewegte und Geſonderte nicht die Natur des Zuſtandes verleugnen, welcher als das Erſte wenigſtens gedacht werden muß und wenn jener im Einzelnen Alles enthält, ſo muß auch bei der neuen Geſtaltung dieſelbe Art des Ineinanderſeins bleiben. Daraus leitete ſich die Lehre ab, daß auch in den wahrnehmbaren Dingen alles in allem ſei [112]) und daß jedes ſich von dem andern unterſcheide nur durch die Verſchiedenheit des Verhältniſſes, nach welchem bald mehr, bald weniger von den verſchiedenen Homöomerien verbunden ſind; nach dem überwiegenden Beſtandtheile werde alſo ein jedes Ding kennbar gemacht und bezeichnet, und Gold z. B. heiße das, in welchem viele Beſtandtheile des Goldes gefunden werden, obgleich alle Dinge in ihm [113]).

Was nun den Grund betrifft, welcher den Anaxagoras zu dieſer Lehre geführt haben ſoll, ſo wird nicht nur der angegebene, aus der Verbindung des Urzuſtandes mit dem Zuſtande der einzelnen

---

[112]) Simpl. phys. fol. 106. b. [113]) Arist. met. I, 3; phys. I, 4; III, 4; Plut. de plac. ph. I, 3; Simpl. in Arist. phys. fol. 6, b.

Dinge fließende angeführt, ſondern auch noch ein anderer, welcher von der Betrachtung des Einzelnen ausgeht, ja jener Grund wird von dieſem ganz in den Schatten geſtellt. Ariſtoteles, und ſeinem Anſehn folgen die Meiſten, [114]) meint, Anaxagoras habe geſehn, daß aus allen Dingen alles werde, wenn auch nicht unmittelbar, doch nach und nach. So wird, wie Anaxagoras ſelbſt ſagt [115]), aus den Wolken Waſſer abgeſondert, aus dem Waſſer Erde und aus der Erde Stein. Da er nun aber keine Verwandlung der Urſtoffe annahm, ſo mußte ihm natürlich die Meinung entſtehn, daß alles, was aus den Dingen werde, ſchon urſprünglich, nur verſteckter Weiſe, in ihnen gelegen habe. Ganz beſonders nimmt man hierbei auf die Wirkung der Nahrung Rückſicht [116]); von derſelben Nahrung nemlich, wie von dem Brodte und Waſſer, wachſen alle Theile des Körpers, Fleiſch, Knochen, Sehnen, Haar und alle übrigen; woraus nothwendig folge, daß alle dieſe Beſtandtheile ſchon in der Nahrung gelegen haben. Nicht unwahrſcheinlich iſt es, daß Anaxagoras auf dieſen thieriſchen Prozeß vorzüglich in ſeiner Naturlehre Rückſicht genommen habe, da in dem thieriſchen Leben die Vereinigung der Maſſe mit dem Geiſte vornehmlich hervortritt; wenn man aber daraus ſchließen will, daß ſeine Lehre von dem Ineinanderſein aller Arten von Beſtandtheilen aus jenen Erfahrungen allein hervorgegangen ſei, ſo möchte man ihnen wohl zu großen, ſeinen oberſten Grundſätzen aber zu geringen Einfluß auf ſein Syſtem zuſchreiben. Denn, wenn man es ſtreng nimmt, konnte doch eine ſolche Lehre, die auf das Unendliche geht, aus der Erfahrung ſich gar nicht ableiten laſſen, da dieſe nur darauf hätte führen können, daß mancherlei nicht wahrnehmbare Miſchung in den ſinnlichen Dingen gefunden werde.

---

[114]) S. die angeführten Stellen. [115]) Ap. Simpl. phys. fol. 33, b; 33, b. [116]) Arist. de gener. anim. I, 18; Plut. de pl. ph. I, 3; Simpl. phys. fol. 106, a.

Aus dieſer Lehre von dem Ineinanderſein aller Beſtandtheile in einem jeden Dinge folgte nothwendig, was ſchon oben angedeutet, daß ein jedes Ding nicht blos das ſei, als was es erſcheine, ſondern daß es von uns nur nach der Art der überwiegenden Beſtandtheile erkannt und benannt werde [117]). Hierdurch ſchließt ſich Anaxagoras an die Wahrnehmung an und von dieſem Punkte geht auch ſeine Vorſtellung von den Homöomerien, in Rückſicht auf die Eigenſchaften, die er ihnen beilegte, aus. Denn die Homöomerien werden zwar von ihm an ſich als nicht wahrnehmbar gedacht wegen ihrer Kleinheit, aber urſprünglich ſind doch die Eigenſchaften, welche wahrgenommen werden, in ihnen und alſo mußte Anaxagoras ſie aus der Wahrnehmung entlehnen. Im Allgemeinen muß man nun zwar beim Anaxagoras den Grundſatz annehmen, daß jede wahrnehmbare Eigenſchaft ſchon in den Homöomerien als in ihrem Grunde liege [118]), allein die nicht wahrnehmbare Miſchung der Homöomerien zeigt doch auch, daß die Wahrnehmung nicht überall die Eigenſchaften der Homöomerien entdecken könne, ja Anaxagoras mußte ſogar die Möglichkeit zugeſtehn, daß die ſinnliche Wahrnehmung ganz entgegengeſetzte Eigenſchaften zeigen könne, als der überwiegende Theil in der Miſchung der Homöomerien verlangen würde. Dies ſoll er beim Schnee ausdrücklich anerkannt haben, behauptend, daß er gegen das Zeugniß der Sinne ſchwarz ſei, weil das Waſſer, aus welchem er zuſammen gefroren, dieſe Farbe habe [119]).

---

[117]) Arist. phys. I, 4; Simpl. ad Ar. phys. fol. 6, b; ad Ar. de coelo fol. 149, a.

Wenn nun aber auch im Allgemeinen feſtgeſetzt werden kann, daß die Homöomerien betrachtet werden müſſen als wahrnehmbare Eigenſchaften aller

---

[118]) Sext. Emp. hyp. pyrrh. III, 33. [119]) Sext. Emp. pyrrh. hypot. I, 33; Cicer. acad. II, 23 et 31.

Art, ſoviel deren nöthig ſein möchten, um das geſammte Gebiet der Wahrnehmung zu erklären: ſo entſtehn uns hierbei doch noch mancherlei Fragen über die Art der Scheidung, welche Anaxagoras anwendete, um aus den zuſammengeſetzten Dingen die einfachen Beſtandtheile herauszufinden. Da Anaxagoras die mechaniſche Trennung, welche zum Atomismus führt, nicht begünſtigte, ſo laſſen ſich noch zwei Arten der Scheidung denken, welche er ſeiner Naturlehre zum Grunde legen konnte, eine objective nemlich, die chemiſche Trennung, freilich eine ganz andere als die unſerer Zeit, wie in die vier Elemente, Gold, Blut, Fleiſch u. ſ. w., und eine ſolche Unterſcheidung, welche ganz ſubjectiv ſich auf die Arten unſerer Empfindung bezieht, z. B. in das Weiße, Schwarze, Finſtere, Helle, Schwere, Leichte u. ſ. w. Dieſe letztere Art wird vom Anaxagoras ſelbſt angegeben [120]), jedoch in Verbindung mit der andern, ſie iſt gewiß nicht ohne Bedeutung für ſeine Naturlehre [121]) und auf ſie ſieht auch gewiß Ariſtoteles [122]), wenn er nicht undeutlich zu verſtehn giebt, daß ſolche Homöomerien von dem Anaxagoras wären angenommen worden, wie das Weiße, das Schwarze und das Süße, oder gar das Gute und das Böſe. Die bei weitem größeſte Anzahl der Zeugniſſe ſtimmt jedoch für die erſtere Art der Unterſcheidung und von dieſer Seite werden Fleiſch, Blut, Knochen und manche andere Theile der organiſirten Natur, Saamen allerlei Dinge, ſo wie auch die Elemente und Metalle als Homöomerien aufgeführt [123].

---

[120]) Ap. Simpl. phys. fol. 8, a. [121]) cf. Diog. L. II, 8; Orig. phil. c. 8. [122]) Phys. I, 4; met. III, 4 et 7; XI, 9.

Obgleich Anaxagoras die Natur der Homöomerien ſowohl nach blos ſubjectiv aufgefaßten Eigenſchaften, als auch als körperliche Beſtandtheile beſchrieb, ſo muß er ſich doch wohl für eine von beiden Anſichten über ſie entſchieden haben, wenn man nicht annehmen will, daß er nur ſehr unbeſtimmt über die Bildung der Naturweſen aus den erſten Stoffen geſprochen habe. Die Ausdrücke des Anaxagoras aber waren zu dem Zwecke gewählt, die Nichtunterſcheidbarkeit der Eigenſchaften in der Miſchung zu beſchreiben, aber ſchon der Zuſatz „und an Menge unendliche Saamen, die einander nicht gleichen“ ſcheint auf etwas hinzudeuten, das als Träger der verſchiedenen Eigenſchaften betrachtet werden muß. Denn dieſe Saamen, unendlich an

---

123) Arist. de gen. et corr. I, 1; de cœlo III, 3; Plut. de pl. ph. I, 3; Simpl. in Arist. ph. fol. 33. b. etc.

Menge, für nichts anderes, als die Homöomerien in ihrem ganzen Umfange zu nehmen, möchte wohl dem Sinne des Anaxagoras gemäßer ſein, als die Behauptung des Alexandros von Aphrodiſea, daß er dadurch die Urbeſtandtheile der Pflanzen habe anzeigen wollen [124]. Wenn man nun hierbei noch bedenkt, daß Ariſtoteles und andere, welche über dieſe Lehre Bericht erſtatten, es als eine Eigenthümlichkeit derſelben anſehn, daß ſie nicht blos die vier Elemente des Empedokles als Grundweſen aufſtellte, ſondern auch die Theile anderer Naturkörper, wie Gold, Knochen und dergleichen, ſo wird wohl kaum ein Zweifel dawider aufkommen können, daß dies die richtige Vorſtellung von den anaxagoriſchen Homöomerien ſei, welche nach beſtimmten Naturkörpern trennend, die Grundſtoffe angiebt, an dieſen aber erſt die verſchiedenen wahrnehmbaren Eigenſchaften findet. Dagegen läßt ſich leicht erklären, durch welche Stellen der anaxagoriſchen Schrift Ariſtoteles zu ſeinem Irthume verleitet worden ſei, durch ſolche nemlich, welche die Eigenſchaftsloſigkeit der erſten Miſchung beſchreibend, ſchilderten, wie körperliche Theile von entgegengeſetzten Eigenſchaften, Kaltes und Warmes, Weißes und Schwarzes, Süßes und Bitteres bis zur völligen Aufhebung aller Unterſcheidung mit einander verbunden wären. Darnach wird man auch leicht einſehn, bis wie weit der Vorwurf gerecht ſei, welchen Ariſtoteles dem Anaxagoras macht, daß nach ſeinem Grundſatze, alles ſei in allem, nichts wahr ſei, indem von einem jeden Dinge widerſprechende Sätze ausgeſagt werden können, es ſei gut und böſe, ſüß und bitter[125].

---

[124] Ap. Simpl. ad phys. fol. 36, b: es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß σπέρματα der eigentliche Ausdruck des Anaxagoras für das war, was wir jetzt Homöomerien nach dem Ausdrucke des Ariſtoteles nennen; dieſer Name findet ſich in den Bruchſtücken des Anaxagoras nicht; dagegen verſichert Simplikios (de cœlo fol. 148, b.) ausdrücklich, er habe die Homöomerien σπέρματα genannt. vergl. Arist. de gen. et corr. I, 1; de cœlo III, 3; Theophrast. histor. pl. III, 1.

Wenn aber Anaxagoras die Homöomerien als gleichartige oder vielmehr ähnlichartige Theile der wahrnehmbaren Körper betrachtete, ſo folgt daraus noch nicht, daß er alle Körper in ſolche ihnen ähnlichartige Theile zerlegte und darnach ſeinen Begriff von den Homöomerien beſtimmte. Es iſt möglich, daß er viele von den wahrnehmbaren Körpern als

---

[125] Arist. met. III, 5 et 7; XI, 5; Alex. Aphrod. in metaph. fol. 137, a; 48, a.

Zuſammenſetzungen aus verſchiedenartigen Homöomerien betrachtete, welche durch die Art und das Verhältniß ihrer Zuſammenordnung einen beſondern Character annähmen, ſo wie Empedokles aus dem verſchiedenen Verhältniſſe in der Miſchung der vier Elemente die verſchiedenen Eigenſchaften der Dinge ableitete. Hiergegen ſpricht der Grundſatz nicht, daß alles nach dem Ueberwiegenden ſich kund gebe und benannt werde, denn es können auch Verhältniſſe gedacht werden, in welchen ein überwiegender Beſtandtheil entweder gar nicht iſt, aber doch nicht ſtark genug hervortritt, welche alſo der nicht wahrnehmbaren Miſchung darin ähneln, daß die Wirkung des Einzelnen auf die Empfindung gegen die Wirkung des Allgemeinen untergeordnet iſt. Eine ſolche mögliche Denkweiſe war im Anaxagoras wirklich, wenn wir dem Ariſtoteles glauben dürfen, der uns ſagt, jener habe die vier Elemente für zuſammengeſetzter gehalten, als Knochen, Mark, Fleiſch und dergleichen [126]. Hiergegen kann freilich angeführt werden, daß Ariſtoteles ſelbſt nicht immer gleich beſtimmt ſich ausdrückt [127] und daß auch die Ausleger dieſes Philoſophen hierüber nicht einig ſind [128]), von jenen verſchiedenen Angaben ihres Meiſters hin- und hergezogen, und endlich auch, daß Anaxagoras ſelbſt Erde mit unter den Beſtandtheilen der erſten Miſchung aufzählt [129]). Doch dieſe Gründe gegen ſcheinen nicht denen für die Zuſammengeſetztheit der Elemente das Gleichgewicht zu halten. Die Stellen des Ariſtoteles von der letztern Art verdienen als beſtimmter, ausdrücklich über das Weſen der erſten Beſtandtheile handelnd, mehr Glauben, als die Stelle in der Metaphyſik, die nur flüchtig die Beſchaffenheit der Homöomerien berührt. Ueberdieß ſcheinen ſie ſich auf eigene Ausdrücke des Anaxagoras zu beziehn. Was aber die Stelle des Anaxagoras ſelbſt betrifft, ſo iſt ſie der Miſchung der Elemente nicht entgegen, denn warum hätte er nicht auch zuſammengeſetzte Körper als Beſtandtheile ſeiner erſten Miſchung angeben können? Dagegen ſpricht vieles für die Gemiſchtheit der Elemente. So ſagt Theophraſtos [130]), Anaxagoras habe gelehrt, die Luft enthalte die Saamen aller

---

[126] De cœl. III, 3; de gen. et corr. I, 1.

[127] Met. I, 3.

---

[128] Alex. Aphrod. ad metaph. fol. 6, b; Joann. Philop. ad Ar. de gen. et corr. fol. 3, b; auch Simplic. ſchwankt, phys. fol. 6, b; de cœlo fol. 148 b; 149, a.

[129] Ap. Simpl. phys. fol. 33, b.

[130] Histor. plant. III, 1 (2.) ed. Schneider; cf. Irenæus adv. hæres. II, 19.

aller Dinge, wodurch er doch wohl etwas mehr ausdrücken wollte, als daß wie in allen Dingen, ſo auch in der Luft alles ſei. Am deutlichſten jedoch drückt dieſe Vorſtellungsart ſich in einem oft beſprochenen Bruchſtücke des Anaxagoras ſelbſt aus [131]), welcher die Luft und den Aether, d. h. das Feuer nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, für die unendlichen Beſtandtheile der Miſchung anſah, die alles umfaſſen und auch zuerſt aus dem All ausgeſondert werden, wahrſcheinlich eine noch unvollkommene Sonderung, die daher noch viele Beſtandtheile der Dinge in ſich vermiſcht enthält. Hiernach würde man freilich der Luft und dem Feuer wieder eine andere und größere Gemiſchtheit als den beiden andern Elementen zuſchreiben müſſen, und es iſt merkwürdig, daß auch Ariſtoteles in der einen der angeführten Stellen [132]) nur jene beiden Elemente als den Saamen aller Dinge enthaltend anführt, in der andern aber, vom Gegenſatze gegen den Empe-

---

131) Ap. Simpl. ad Ar. phys. fol. 33, b. Man bemerke hierbei die Unbeſtimmtheit in dem Gebrauche des Wortes ἄπειρον von zwei ſich begrenzenden Stoffen. Auf dieſe oder eine ähnliche Stelle in der Schrift des Anaxagoras ſcheint auch Ariſtoteles (de cœlo l. I.) zu ſehn. 132) De cœlo l. I.

dokles ausgehend, auch die andern Elemente hinzuſetzt [133]. Aus andern Stellen jedoch iſt klar, daß auch die Erde und das Waſſer als zuſammengeſetzte Körper angeſehn werden müſſen und, ſo wie der Aether und die Luft, eine frühere Entſtehung haben als die organiſchen Geſchöpfe [134].

Noch einen andern Grund dafür, daß nicht die Elemente, ſondern nur die Beſtandtheile organiſcher oder ſich dem Organiſchen nähernder Körper vom Anaxagoras für die Saamen der Dinge angeſehn wurden, hätten wir aus der Neigung dieſes Syſtems zum Organiſchen hernehmen können. Dagegen ſcheint nun freilich zu ſprechen, daß von Simplikios auch Metalltheile mit unter die Homöomerien gezählt werden [135], wobei man aber bemerken muß, daß es in dem Syſteme des Anaxagoras lag, den Kreis des Belebten oder des am Geiſte Theil habenden auszudehnen, wie wir bei den Pflanzen dieſes beſonders bemerkt finden [136], Simplikios dagegen an den angeführten Orten ſich auf keine Ausdrücke des Anaxagoras bezieht, ſondern in der erſten angeführten Stelle auch die Elemente mit zu den Homöomerien zählt, was ſeine Angabe verdächtig macht. Dem ſei nun, wie ihm wolle, ſo iſt doch hierbei eine Bemerkung nicht zu überſehn, welche Ariſtoteles [137]) über das anaxagoriſche Syſtem der Homöomerien macht. Ihr gemäß würde unſer Philoſoph einen Unterſcheid gemacht haben zwiſchen den Theilen des Organiſchen und den geformten Gliedmaßen, indem er nicht dieſe, ſondern nur jene in ihren ähnlichen Theilen unter die Homöomerien aufnahm, und alſo würde nach Anaxagoras z. B. das Geſicht nicht wieder aus Geſichtern beſtehn, ſondern nur die Beſtandtheile ſolcher Glieder, wie Knochen, Blut, Fleiſch und dergl. würden in ähnliche Theile zerfallen [138]).

---

[133] De gen. et corr. l. l.; doch iſt das καὶ ὕδωρ verdächtig. [134] Arist. de plant. I, 2; Theophr. l. l.; Diog. L. II, 9; Orig. phil. c. 8. [135] Ad phys. fol. 6, b; fol. 35, b; etc. [136] Arist. de plant. I, 1.

Nachdem wir uns näher über die Beſchaffenheit der Stoffe, welche Anaxagoras zu ſeiner Weltbildung gebrauchte, unterrichtet haben, werden wir auch verſuchen müſſen, uns eine ſo deutliche Vorſtellung von ihr ſelbſt zu machen, als uns das Unzuſammenhängende und Lückenhafte der Ueberlieferun-

---

137) De cœlo III, 4; cf. Simpl. ad h. l. fol. 149, a; Joann. Philop. ad Ar. de gen. et corr. fol. 5, a et b.

138) Daher muß man viscera beim Lucret. I, 837 Fleiſch überſetzen, wenn man der anaxagoriſchen Lehre nahe kommen will; doch war Lukrez ſelbſt nicht tief in die Lehre des Anaxagoras eingedrungen.

gen erlauben will. Nach der oben bemerkten Fortbildung der Welt, welche ſich Anaxagoras dachte, müſſen wir als leitenden Begriff annehmen, daß anfangs eine weniger vollkommene Scheidung der Dinge ſtattgefunden habe und daß daher die Dinge nur allmälig immer mehr und in beſtimmtere Formen ſich ausſonderten. Als eine ſolche unvollkommene erſte Sonderung der Dinge müſſen wir nun die anſehn, welche uns von mehreren Schriftſtellern beſchrieben oder angedeutet wird [139]), welche aber Simplikios uns aus der Schrift des Anaxagoras am ſicherſten mittheilt [140]). Nach dieſer trennten ſich zuerſt in entgegengeſetzter Richtung das Dichte, das Kalte, das Feuchte und das Finſtere, nach der andern Seite aber das Dünne, das Warme, das Trockne, und die Elemente der erſtern Art ſammelten ſich in der Region, in welcher jetzt die Erde iſt, die andern aber wichen nach der fernen Region des Aethers aus; jene Region, wo wir wohnen, nannte er den untern Theil der Welt, dieſe aber den obern [141]). Wenn man ſich daran erinnert, daß in einer ſchon angeführten Stelle [142]) Anaxagoras ſagte, in

---

139) Plut. vit. Lysandr. c. 12; Diog. L. II, 8; Orig. phil c. 8. 140) Ad Ar. phys. fol. 38, b. 141) Arist. meteorol. II, 7; Diog. L. II, 8. 142) Simpl. ad Arist.

dem Urzuſtande der Homöomerien wären der unendliche Aether und die unendliche Luft, die größten unter allen Dingen an Menge und Größe, gemiſcht und bald darauf hinzufügt, Luft und Aether ſonderten ſich von dem des Viele Umfaſſenden, welches unendlich iſt, aus; ſo wird man geneigt, dieſe Ausſonderung für die erſte und urſprüngliche, welche Anaxagoras lehrte, zu halten und dem gemäß anzunehmen, er habe die Sammlung des Hellen, Trocknen, Warmen und Dünnen Aether, die Sammlung des Entgegengeſetzten aber Luft genannt, indem er der Bedeutung, welche das Wort ἀήρ (dicke Luft, Nebel) bei den älteſten Schriftſtellern hatte, getreu blieb. Dies wird gar ſehr dadurch beſtätigt, daß Anaxagoras unter dem Aether das Element verſtand, welches wir Feuer nennen 143). Zu den vom Simplikios angeführten Gegenſätzen wird von andern noch der Gegenſatz des Schweren und Leichten hinzugefügt 144) und es iſt nicht als ein Widerſpruch zu betrachten, daß Ariſtoteles 145) ſagt, Anaxagoras habe nichts über das Schwere und Leichte beſtimmt, denn dies will nur ſagen, er

---

ph. fol. 33, b. 143) Arist. de cœlo I, 3; III, 3 etc. 144) Orig. phil. l. l.; Plut. in vit. Lysandr. l. l.; Diog. L. l. l. 145) De cœlo IV, 2.

habe die Natur des Leichten und Schweren nicht erklärt. Daß aber der Gegenſatz des Leichten und Schweren, wenn er auch von dem Anaxagoras nicht ausdrücklich ſollte aufgeführt worden ſein bei der Beſchreibung jener erſten Ausſonderung, doch von ihm in dem angeführten Gegenſatze zwiſchen Luft und Aether gedacht worden ſei, zeigt die verſchiedene Richtung nach oben und nach unten, welche er ihnen gab, ja es würde nicht ſchwer fallen, hierin die Keime der ariſtoteliſchen Lehre über die Natur des Schweren nachzuweiſen.

So war alſo die erſte Ausſonderung der Dinge beſchaffen, welche Simplikios 146), ſchwerlich nach anaxagoriſchem Ausdrucke die einfachſte nennt. Wie ſich nun ferner die Welt geſtaltete, dies finden wir wenigſtens zum Theil in einem andern Bruchſtücke des Anaxagoras beſchrieben 147). „Aus dieſen abgeſonderten, ſagt er, erhält die Erde feſte Geſtaltung, denn aus den Wolken (νεφέλαι hier mit ἀὴρ gleichbedeutend) wird Waſſer ausgeſondert, aus dem Waſſer Erde und aus der Erde wird Geſtein zuſammengefeſtigt durch die Kälte; dieſes jedoch geht mehr aus dem Waſſer hervor.“ Dieſe Stelle nach der beſtimmten Anführung des Simplikios müſſen

---

146) l. l. 147) Ap. Simpl. phys. fol. 33, b et 38, b.

wir zur Beſchreibung der uranfänglichen Bildung der Dinge zählen, daß aber in ihr nur ein Theil derſelben beſchrieben wird, iſt daraus klar, daß gar nicht davon die Rede iſt, wie ſich der Aether, der andere Theil des erſten Gegenſatzes, ferner geſtaltet und geſchieden habe. Einen Theil von dieſem nachgelaſſenen Gliede können wir nun zwar aus andern Berichten ergänzen, aber auch nur einen Theil und zwar nicht von der fortſchreitenden Geſtaltung des Aethers ſelbſt, aber doch von der Einwirkung der himmliſchen Körper auf die Geſtaltung der Erde. Anaxagoras nemlich ſtellte ſich den Zuſtand des Aethers oder des Himmels in einer ſehr ſchnellen Bewegung vor [148]) und durch dieſe Schnelligkeit erhält er eine große Gewalt [149]). Die Bewegung des Himmels iſt eine kreisförmige und durch irgend eine zweite Revolution bilden ſich in ihr ſteinartige Maſſen und werden durch ſie geordnet [150]), welche durch das Feuer des Aethers in Gluth geſetzt und in Sterne verwandelt werden [151]), mögen auch dieſe ſteinartigen Körper gleich anfangs bei der

---

[148]) Plut. vit. Lysandr. l. l.; de plac. phil. II, 13; Diog. L. II, 12; Orig. phil. l. l. [149]) Simpl. phys. fol. 8. a. [150]) Orig. ph. l. l. [151]) ſ. außer den angeführten Stellen auch Xenophont. memorab. IV, 7.

Ausſcheidung des Schweren im Aether zurückgeblieben [152]) oder erſt durch die Heftigkeit der Bewegung von der Erde losgeriſſen worden ſein [153]). Daher iſt der ganze Himmel voller Steine und Erde [154]). Zu dieſen himmliſchen Körpern gehört auch die Sonne, welche eine durchglühte Steinmaſſe iſt, vielemal größer als der Peloponeſos [155]). Sie hat einen ſehr großen Einfluß auf die Ausbildung des Erdkörpers. Wie ſchon oben erwähnt, hat ſie vermöge ihrer Wärme die Kraft, die Luft in eine zitternde und ſchwingende Bewegung zu ſetzen, wie an der Bewegung der Sonnenſtäubchen geſehn wird [156]). So wie nun die Kälte nach dem oben angeführten Bruchſtücke eine verdichtende und verfeſtigende Kraft hat, ſo läßt ſich auch ſchließen, daß die

---

152) Plut. vit. Lysandr. l. l. 153) Plut. de pl. ph. l. l. 154) Plat. de legg. XII, pag. 967, welche Stelle ſich offenbar auf Anaxagoras bezieht, wie ſchon Carus (Fülleborns Beiträge zur Geſch. d. Ph. 10 Stck. S. 234) ſah. Aus dieſer Lehre machte Silenos beim Diog. L. a. a. O., der ganze Himmel ſei aus Steinen zuſammengeſetzt. 155) Xenoph. l. l.; Plat. apol. Socr. p. 26 und viele andere; Plut. de pl. ph. II, 21; Diog. L. II, 8; warum vom Tantalos dieſe Meinung abgeleitet wurde, darüber vergl. Porson ad Eur. Orest. 971. 156) Arist. problem. XI, qu. 33; Plut. symposiac. VIII, pr. 3. p. 976.

Wärme dagegen die Körper verdünne und verflüchtige und darnach möchte man vermuthen, daß die anfangs dichte und neblige Luft durch die Kraft der Sonne ſich verdünnt und erhellt habe. Dieſer Einfluß der Sonne auf die Bildung der Luft wird nirgends erwähnt, aber wie die beiden übrigen Elemente, Waſſer und Erde, durch den Einfluß der Sonne allmälig in ihren jetzigen Zuſtand kommen, iſt uns aufgezeichnet worden. Sobald ſich das Luftartige von dem Naſſen und Schweren getrennt hat, muß man ſich denken, daß die Region der Erde von einer ſchlammigen Feuchtigkeit, einem Sumpfe vergleichbar, eingenommen werde [157]; auf dieſe wirkt die Sonnenwärme und dadurch verdunſtete ein Theil der Feuchtigkeit und Fettigkeit der Maſſe, ſo daß zuletzt die Erde und das Meer geſondert hervortraten und dieſes ſeinen ſalzigen und bittern Geſchmack annahm [158]. So entſtand allmälig die

---

[157] Dieſen Zuſtand hatte vielleicht der Verfaſſer der homeriſchen Allegorie im Sinne, wenn er ſagt, Anaxagoras habe dem Waſſer als zweites Element die Erde hinzugefügt; p. 479.

[158] Plut. de pl. phil. III, 16; Diog. L. II, 8. Alexandros von Aphrodiſea (ad Arist. meteorol. fol. 91, b.) giebt einen andern Grund für die Bitterkeit des Meeres, den er aber vielleicht nur aus dem Ariſtoteles, wo er ohne Namen ſteht, geſchöpft hat.

Ordnung der Elemente, welche Diogenes Laertios nach dem Anaxagoras angiebt, die Erde unten, das Feuer oben und in der Mitte Luft und Waſſer.

Hierbei zeigt ſich auch im Einzelnen eine Aehnlichkeit mit der anaximandriſchen Lehre, ſie tritt aber noch mehr hervor in der Art, wie beide Philoſophen ſich die Entſtehung lebendiger Weſen gedachten. Wir finden dieſelbe Meinung beim Anaxagoras, wie beim Anaximandros, daß nemlich die Thiere anfangs im Feuchten entſprungen, und zwar aus einer Miſchung des Feuchten, des Erdigen und des Warmen, alſo durch Einwirkung der Sonne auf die Erde, aber erſt nachher ſich untereinander fortgepflanzt hätten [159]) und überhaupt mochte ſich hiernach Anaxagoras nur darin vom Anaximandros unterſcheiden, daß er die Entſtehung lebendiger Weſen aus den unorganiſchen Stoffen nicht für ſo ſchwer, als dieſer, halten konnte, indem er dazu nur der Vorausſetzung bedurfte, daß ſich ein Theil des Geiſtes an das Körperliche anſchlöſſe, um ihm als bewegende Seele zu dienen. Doch iſt dabei nicht an eine Vermiſchung des Geiſtes mit dem Körper zu denken, aus ſchon erwähnten Gründen, wiewohl es

---

159) Diog. L. II, 9; Orig. phil. l. l.

ganz richtig geſagt iſt, daß nach ihm der Geiſt von außen in den Körper eingehe [160]).

Nachdem ſo die Elemente ſich geordnet haben, die Erde und die Himmelskörper nach einem gewiſſen Syſteme entſtanden und auch gewiſſe zuſammengeſetztere, organiſche Bildungen, gleichſam zur Wohnung des Geiſtes hervorgegangen ſind, beginnt nach Anaxagoras noch eine neue Umwälzung in der Weltordnung. Die Ueberlieferungen hierüber ſind unbeſtimmt und dunkel. Er ſcheint ſich den Himmel in Form eines Gewölbes gedacht zu haben, an welchem die Sterne ſich anfangs in Kreiſen bewegten, ſo daß der Polarſtern gerade in der Mitte des Gewölbes ſich drehte; nachher aber, nachdem alles ſeine Ordnung erhalten und die lebendigen Weſen entſtanden wären, glaubte er, hätte die Ordnung der Sterne ſich nach Mittag geneigt [161]). Und ſo nahm Anaxagoras auch noch andere Revolutionen unter den himmliſchen Körpern an, welche aber von geringerer Bedeutung ſind und nur zur Erklärung einzelner Phänomene, wie ſo genannter Mondſteine und Sternſchnuppen, dienen [162]). Ob er aber

---

160) Stob. ecl. phys. I, p. 790. 161) Plut. de pl. phil. II, 8; Diog. L. II, 9. 162) Plut. Lysandr. l. l.; Diog. L. II, 9; Plut. de pl. ph. III, 2; Stob. ecl. phys. I, p. 580.

ſolche Veränderungen in der Welt gelehrt habe, nach welcher auch die Erde und das ganze Syſtem um ſie herum zerſtört werden ſollte, alſo eine Zerſtörung der Welt in ſeinem Sinne, und zwar, wie berichtet wird, durch das Feuer [163]), dieſes iſt ſehr zweifelhaft, da Ariſtoteles berichtet, er habe die Weltbildung für ewig gehalten [164]). Wie aus dem Obigen erhellt, nahm er eine allmälig wachſende Gewalt des Feuers auf der Erde an, allein dieſe ſcheint durch den veränderten Stand der Geſtirne aufgehoben zu ſein und aus einer Aeußerung, die wegen ihrer Beſonderheit Glauben verdient, mochte er ſich ein nachher eingetretenes Wachſen des Meeres auf der Erde vorſtellen. Denn er ſoll geſagt haben, die Berge bei Lampſakos würden einſt Meer ſeyn, wenn nicht die Zeit mangelte [165]). Dieſe hinzugefügte Bedingung ſcheint aber doch wieder eine mögliche Veränderung des Weltſyſtems anzudeuten.

Die Einrichtung, welche Anaxagoras dem Weltgebäude zuſchrieb, war folgende. In der Mitte der Welt ſchwebt die Erde, welcher ein platter, kreisförmiger Körper iſt und als ſolcher auf der Luft ſchwebt. Denn die Luft wird durch die platte Form

---

163) Stob. ecl. phys. I, p. 414. 164) Phys. I, 4.
165) Diog. L. II, 10.

der Erde wie durch einen Deckel verſchloſſen und da kein leerer Ort iſt, wo ſie hinweichen könnte, ſo verhindert ſie durch ihren Widerſtand den Fall der Erde. Hierbei waren die oben erwähnten Gründe gegen den leeren Raum, die von dem Widerſtande der Luft hergenommen ſind, von Bedeutung [166]). Dabei führte aber Anaxagoras noch einen andern Grund für den mittlern Ort der Erde an, der ihm ſowohl dafür gegolten zu haben ſcheint, warum die Erde dieſen eingenommen, als warum ſie ihn behalten habe und nicht tiefer falle. Da er nemlich einen kreisförmigen Wirbel als die Art der Bewegung anſah, durch welche der Geiſt das ganze Weltgebäude geordnet habe, ſo fand er in der Beobachtung, daß in ſolchen Wirbeln des Waſſers und der Luft die ſchwerern und größern Körper in die Mitte getrieben werden, den Grund, weswegen die Erde anfangs dieſe Stelle eingenommen habe und ſie behielte, da die Kraft des Wirbels die natürliche Wucht der Erde überwiege [167]). Daher iſt dasjenige, was er den untern Theil der Welt nannte, eigentlich die Mitte derſelben. Um die Erde

---

166) Arist. de cœlo II, 13; Simpl. de cœlo fol. 91, a; Diog. L. II, 8; Orig. phil. l. l. 167) Simpl. de cœlo fol. 91, a; 126, a; phys. fol. 87, b.

befinden ſich in der Höhe des Aethers viele Geſtirne, die durch das Feuer des Aethers ein eigenes Licht haben. Unter ihnen iſt das größeſte die Sonne, welche ſich um die Erde bewegt und durch ihren Glanz die Sterne verdunkelt [168]). Tiefer ſchwebt der Mond, der kein eigenes Licht hat, ſondern ſein Licht von der Sonne bekommt, daher auch verfinſtert iſt, wenn die Erde oder andere Körper zwiſchen die Sonne und den Mond treten [169]) und ſo werden auch noch andere dunkle, nicht ſichtbare Körper zwiſchen der Erde und dem Monde erwähnt, wahrſcheinlich deswegen nicht erleuchtet, weil ſie zu weit entfernt ſind von der feurigen Region des Aethers [170]). Die Natur des Mondes wird auf eine etwas ſeltſame Weiſe als eine Miſchung des Feurigen und Finſtern beſchrieben, woher auch das ſogenannte Geſicht des Mondes entſtehe [171]). Doch muß man ſeine Zuſammenſetzung ſich erdartig denken [172]), denn die Schriftſteller, welche uns von den Lehr-

---

168) Arist. meteorol. I, 8: hieraus muß erklärt werden, was Stobæus ecl. phys. I, p. 574. 576 und Plut. de pl. ph. III, 1 von der Milchſtraße haben. 169) Stob. ecl. phys. I, p. 558. 564, der ſich auf den Theophraſt beruft; Plut. vit. Nic. c. 23. 170) Stob. l. l; Origen. phil. l. l., wo man [illegible] und [illegible] leſen muß. 171) Stob. l. l.; Plut. de pl. ph. II, 30. 172) Orig. phil. l. l.

ſätzen der alten Philoſophen dürftige Auszüge geliefert haben, erwähnen einſtimmig, daß der Mond nach ſeiner Vorſtellungsart, Gefilde, Berge und Thäler habe [173]. Diogenes Laertios ſetzt hinzu, daß er auch Wohnungen habe und daher iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß das Bruchſtück des Anaxagoras, welches Simplikios [174] dafür anführt, daß er eine Sinnen- und eine Verſtandes-Welt unterſchieden habe, ſich auf das Bewohntſein des Mondes oder anderer Weltkörper bezieht. Denn in dieſem Bruchſtücke wird von Menſchen an andern Orten, alſo wohl nicht auf der Erde, geſprochen, welche umgeben von einer Thier- und Pflanzen-Welt, einen ähnlichen Zuſtand, wie wir, genießen, Sonne, Mond und Erde haben; aber „die Geſchwindigkeit derſelben gleicht in keinem Stücke der Geſchwindigkeit der Dinge, welche jetzt unter den Menſchen ſind, ſondern iſt auf alle Weiſe vielmal mehr ſchnell“ [175]. Hieraus, wie man dies auch mit der Vorſtellung des Anaxagoras von der Welt in Verbindung bringen möge, läßt ſich doch wohl ſo viel mit Gewißheit annehmen, daß er noch andere Weltkörper ſich als bewohnt gedacht habe, welches mit ſeinen oberſten Grundſätzen inſofern ſtimmt, als ihn dieſe darauf führen mußten, das Gebiet des vernünftigen ſo weit, als möglich, auszudehnen; daß er aber demohngeachtet nur von einer Welt ſprach, nicht nach dem Sprachgebrauche des Anaximandros, beweiſt eine größere Ausbildung ſeines Begriffs von der Welt, welcher gemäß er alles zu einer Welt zog, was durch das gemeinſchaftliche Band der über alles ſich erſtreckenden Wechſelwirkung verbunden iſt.

---

[173] Diog. L. II, 8; Stob. ecl. phys. p. 550; Orig. phil. l l.; Plut. de pl ph. II, 25; den letztern ſchreibt Theodoretos (græc. aff. cur. IV, p. 531.) verwechſelt aber den Mond mit der Sonne.

[174] Phys. fol. 8, a; fol. 33, b.

[175] Doch iſt es möglich, daß das Letztere, wiewohl es Simplikios auch auf den Zuſtand der Menſchen bezieht, nur auf die Bewegung der zuerſt abgeſonderten Himmelskörper gehn ſollte.

Auf ähnliche Weiſe, auf die Natur des Aethers, der Luft, des Waſſers und der Erde und auf die kreiſende Bewegung ſich beziehend, leitete Anaxagoras auch noch andere Erſcheinungen ab, wie Donner, Blitz, Regen, Regenbogen, Verdoppelung der Sonne, Erdbeben und anderes. Doch ſteht dies in geringer oder gar keiner Beziehung mit ſeinen philoſophiſchen Lehren. Dagegen ſind uns ſeine Lehren über die Natur der einzelnen Weſen, der Thiere und der Pflanzen von größerer Wichtigkeit. Wie die Thiere aus der Erde durch den Einfluß der Sonne entſtehen, iſt ſchon oben geſagt; eben ſo iſt aber auch die Sonne der Vater aller Pflanzen und die Erde die Mutter, indem dieſe ihnen die Feuchtigkeit darreicht [176]. Doch ſchließt dies eine Einwirkung der Luft und des Waſſers zur Erzeugung der Pflanzen nicht aus [177]) und ſo ſcheint er ſich zu ihrer Hervorbringung ein Zuſammenwirken aller Elemente gedacht zu haben, deſſen Spur auch bei der Erzeugung der Thiere bemerkt werden konnte [178]. Hieraus kann man erkennen, welche Rolle die Elemente in dieſer Weltbildung ſpielen, nicht als einfache, ſondern als zuſammengeſetzte Körper.

Auf die philoſophiſche Lehre des Anaxagoras deutet vorzüglich das hin, was von dem Weſen der Pflanzen geſagt wird. Schon oben iſt erwähnt, daß dieſe Lehre darauf führen mußte, das Gebiet des Lebenden und Beſeelten, welches unter der unmittelbaren Herrſchaft des Geiſtes ſteht, weiter ausgebreitet zu denken, als es der gewöhnlichen Meinung nach iſt. Dies zeigt ſich darin, daß er die Pflanzen für in der Erde wurzelnde lebendige Weſen

---

176) Arist. de plant. I, 2. 177) Theophrast. hist. plant. III, 1. 178) In den oben angeführten Stellen iſt die Luft nicht erwähnt; man findet ſie aber Arist. de respirat. c. 2; vergl. Michael. Ephes. ad h. l. fol. 163, b. Die Luft entſteht dadurch im Munde, daß das Waſſer (dies muß man im verderbten Text ſuppliren) bewegt wird ([illegible]-

hielt (ζῶα ἔγγεια)[179], ihnen Athem, Bewegung aus Begierde, Empfindung, Schmerz und Freude, ja ſelbſt Geiſt und Erkenntniß zuſchrieb und dies aus dem Verlieren ihrer Blätter und ihrem Wachsthume und wahrſcheinlich noch andern Erſcheinungen ihres Lebens ableitete[180]. Eben dieſen Geiſt ſchrieb er natürlich auch den Thieren zu, als noch vollkommneren Geſchöpfen als den Pflanzen und weil er alles, was Seele hat, als beherrſcht vom Geiſte betrachtete. Es iſt aber zweifelhaft, welchen Vorzug er dem Geiſte des Menſchen vor dem Geiſte der Thiere zuſchrieb[181]. Nach ſeiner Lehre war der Geiſt überall derſelbe, ſowohl der größere, als der kleinere[182] (eine merkwürdige Abweichung von Diogenes von Apollonia) und daher konnte er auch die Verſchiedenheit zwiſchen den Wirkungen des Geiſtes im Menſchen, den Thieren und Pflanzen auch nur in der Verſchiedenheit der Werkzeuge finden, welcher ſich der Geiſt in dieſen verſchiedenen Weſen bedient. Dies führte ihn zu der Lehre, daß der Menſch das

---

ται); alſo Scheidung durch Bewegung. [179] Plut. quaest. nat. I init. [180] Arist. de plant. I, 1 et 2. [181] Die Unterſcheidung der Peripatetiker zwiſchen thätigem und leidendem Verſtande iſt offenbar nicht am rechten Ort, wie ſie dem Anaxagoras zugeſchrieben wird; Plut. de pl. ph. V, 20. [182] Ap. Simpl. phys. 33, b.

verſtändigſte Thier ſei, weil er Hände habe [183]) und vermöge dieſer ausgezeichneten Organiſation habe er Erfahrung, Gedächtniß und Weisheit und Kunſt und könne die Thiere zu ſeinem Nutzen gebrauchen [184]).

Die Zuſammenſtellung der wichtigſten Meinungen des Anaxagoras über die Naturerſcheinungen kann uns eine klarere Einſicht geben über die Rolle, welche der Geiſt in ſeiner Naturlehre ſpielte. Er erſcheint hiernach nicht nur als die Urſache der erſten Bewegung und des Anfangs der Weltbildung, ſondern auch als eingreifend in die Anordnung des Weltalls. Denn die kreisartige Bewegung des Himmels, durch welche alle Geſtirne geordnet und die Erde in ihrer Mitte feſtgeſtellt worden, iſt ſein Werk und eben ſo das Wachſen der Pflanzen, die willkürliche Bewegung und die übrigen Erſcheinungen an den lebendigen Weſen, zu welchen er alles Organiſche gezählt haben mag. Aber es iſt merkwürdig, daß er zwiſchen der Bewegung der lebendigen Weſen und der der Himmelskörper einen Unterſchied machte und dieſer nicht eine ſo unmittelbare Beziehung zu dem Geiſte gab, als jener. Denn ſie werden nicht unmittelbar vom Geiſte beſeſſen und bewegt, wie alles Lebendige, ſondern die allgemeine Bewegung des Himmels iſt auch die Urſache ihrer Bewegung [185]). Hieraus iſt zugleich offenbar, daß die Geſtirne nach anaxagoriſcher Lehre mit Recht von Platon [186]) unbeſeelte Körper genannt werden. Die Bewegung des Himmels oder der im Kreis herum bewegte Aether [187]) ſtand aber doch unmittelbar unter der Obhut des Geiſtes, ja Anaxagoras mußte dieſe Bewegung als die allgemeinſte Wirkung des Geiſtes betrachten, indem er den Lauf der Geſtirne als den würdigſten Gegenſtand unſerer Betrachtung verkündete, und doch finden wir nirgends eine Spur, daß er dem Aether oder Himmel Leben zugeſchrieben hätte.

---

[183]) Arist. de part. anim. IV, 10; Plut. de frat. am. c. 2, p. 951. [184]) Plut. l. l.; de fortun. c. 6, p. 267.

Es iſt hier eine wichtige Lücke in unſerer Kenntniß von der anaxagoriſchen Lehre. Wenn Anaxagoras ſich nur irgendwie das Verhältniß des Geiſtes zur bewegten Maſſe aufzuhellen ſuchte, ſo mußte er beſtimmen, worin der Unterſchied liege zwiſchen der Verbindung des Geiſtes mit den Dingen, welche dieſen Leben mittheilt und der, welche nicht, obgleich der G. iſt dieſe unmittelbar bewegt und erkennt, eben ſo gut wie

---

185) Plut. vita Lysandr. c. 12. 186) De legg. l. I. 187) Κυκλοφορικὸν σῶμα Alex. Aphrod. ad meteorol. Ar. fol. 111, b.

jene. Man ſollte faſt vermuthen, daß er dies gethan habe und, weiter gehend, daß er die Fähigkeit zu athmen als die nothwendige Bedingung des Lebens angegeben habe. Zu dieſer Vermuthung führen uns zunächſt alle die Stellen, welche behaupten, daß er die Seele, die Lebenskraft, gemiſcht habe aus Körperlichem und Unkörperlichem [188]), dann aber auch die, welche die Seele für luftartig ausgeben [189]) und die, welche von allem Lebendigen ſagen, daß es athme und ſo von den Pflanzen beſonders [190]). Doch müſſen wir noch einmal erinnern, daß in den zuerſt angeführten Stellen ein Misverſtändniß nicht zu verkennen iſt; Anaxagoras konnte ohne ſeinen eigenen Worten auf das gröbſte zu widerſprechen, keine Vermiſchung des Geiſtes mit dem Körper annehmen und ſo wie er ſeinen Grundſatz, daß der Geiſt, größer oder kleiner, immer derſelbe ſei, auch bei den Grundunterſchieden der lebendigen Weſen feſtzuhalten ſuchte, indem er ſolche aus der Verſchiedenheit der Organiſationen ableitete, ſo wird er auch bei dieſem Unterſchiede zwiſchen Belebtem und Unbelebtem ſich durch die Verſchiedenheit der Organiſation geholfen haben.

---

188) Simpl. ad Ar. de anim. fol 7, b; Tertullian. de anim. c. 12. 189) Plut. de plac. phil. IV, 3; Stob. ecl. phys. I, p. 796. 190) Aristot. de respirat. c. 2; de plant. I, 2.

Ferner kann auch bei der Betrachtung der einzelnen Lehren des Anaxagoras leicht bemerkt werden, daß er in den meiſten derſelben vorzüglich von der Beobachtung ausgegangen ſei und ſie alſo mit den philoſophiſchen Grundſätzen ſeiner Lehre in keiner Verbindung ſtehn können. Dies liegt nothwendig in dieſen philoſophiſchen Grundſätzen ſelbſt oder in der Art, wie ſie Anaxagoras aufgefaßt hatte. Denn was den Geiſt als das eine Prinzip der Naturerſcheinung betrifft, ſo war ſeine ordnende Kraft vom Anaxagoras nur im Allgemeinen und unbeſtimmt aufgefaßt, auch nicht an irgend einen verwandten Begriff geknüpft, wie bei den Pythagoreern an den Zahlen und der muſikaliſchen Harmonie, und er konnte daher auch zu keinem beſtimmten Geſetze in der Naturforſchung dienen. Anaxagoras iſt hierin mit den Phyſikotheologen der neuern Zeit zu vergleichen, welche auch nur in den beobachteten Geſetzen des All die Weisheit und Güte des Schöpfers bewundern konnten, wiewohl er wenigſtens von dem Fehler frei geweſen zu ſein ſcheint, nach welchem man alles auf den irdiſchen Nutzen der Menſchen bezieht. Das zweite Princip des Anaxagoras, die Homöomerien, waren eben ſo wenig geſchickt, ein von der Beobachtung unabhängiges Geſetz der Naturbetrachtung zu gewähren; denn ihr Begriff, wie ſchon oben gezeigt, war an ſich unbeſtimmt und erhielt ſelbſt erſt von der Betrachtung der lebendigen Weſen und ihrer Beſtandtheile eine gröſsere Anſchaulichkeit, die jedoch immer in der unbeſtimmten Unendlichkeit verſchwamm.

Es bleibt uns noch übrig, einige Angaben der Alten zu unterſuchen, welche dem Anaxagoras ſolche Lehren zuſchreiben, die nach der Eintheilung der Philoſophie bei den Alten zu dem logiſchen oder dialektiſchen Theile gehören. Schon oben iſt von einer ſolchen beim Ariſtoteles und ſeinen Auslegern geſprochen worden, welche dem Anaxagoras eine offenbar ſophiſtiſche Anſicht des Wiſſens zuſchreibt, die aber mit gerechtem Grunde als eine nicht einmal richtige Folgerung aus ſeinen Grundſätzen aus dem Verzeichniſs der anaxagoriſchen Lehren ausgeſtrichen werden konnte. Hierdurch mistrauiſch gemacht, könnte man leicht verſucht werden, auch gegen einen mündlichen Ausſpruch des Anaxagoras, den Ariſtoteles in demſelben Sinne mit jener Folgerung anführt [191], Zweifel zu hegen, wenn er nicht einer mildern Deutung fähig wäre, als ihm Ariſtoteles giebt. Unſer Philoſoph nemlich, wird erzählt, habe gegen einige ſeiner Freunde geäuſsert, daſs ihnen die Dinge das ſein würden, wofür ſie dieſelben aufnähmen. Eine ſolche Aeußerung, aus dem Zuſammenhange der Rede geriſſen, muß natürlich der Zweideutigkeit Raum geben und dieſe iſt einer mehrfachen Deutung fähig, je nachdem man das „auffaſſen“ ſtärker hervorhebt, oder auf das „Ihnen“ den Ton legt oder endlich die Bedeutung des Wortes „die Dinge“ (τὰ ὄντα) beſtimmt. Wählt man das Erſtere, ſo kommt freilich der ſophiſtiſche Sinn heraus, welchen Ariſtoteles darin findet, den man aber dem ernſten Forſcher nach Wahrheit nicht zutrauen darf. Auf die zweite von den angezeigten Arten genommen, kann der Ausſpruch bedeuten, daß die auffaſſende Wahrnehmung der Dinge die Wirkung ſei, welche die Dinge ſelbſt auf den Wahrnehmenden ausüben. Will man endlich unter den Dingen die verſchiedenen Miſchungen der Urſtoffe verſtehn, ſo kann man auch annehmen, er habe ſagen wollen, daß da in allen dieſen Dingen alles gemiſcht ſei, die Wahrnehmung, die auch nur etwas von dieſer Miſchung aufnehme, doch ein wirklich Daſeiendes erfaſſe, nur mit Uebergehung der nicht aufgefaßten Beſtandtheile der Miſchung. So genommen würde dieſer Satz auch in der Verbindung mit der Lehre von der unendlichen Miſchung der Dinge ſtehn, welche Ariſtoteles andeutet. Ob jedoch dieſe letztere Erklärung die richtige ſei, läßt ſich nicht beſtimmen, da ſich auch ſonſt noch andere vorſtellen laſſen, je nachdem man den Zweck der Unterredung und die Perſonen, mit welchen ſie gehalten wurde, vorausſetzt.

---

[191] Metaph. III, 5.

Bei aller dieſer Unbeſtimmtheit zeigt uns jener Ausſpruch doch, daß Anaxagoras ſich mit dem dialektiſchen Theile der Philoſophie beſchäftigt habe und wenigſtens von ſeinen phyſiſchen Lehren aus auch das Gebiet des menſchlichen Erkennens betrachtete, welches um ſo wahrſcheinlicher iſt, je näher die Zeit ſtand, in welcher die ſophiſtiſchen Unterſuchungen über das menſchliche Erkennen beginnen ſollten. Durch dieſe Betrachtungen erhält das, was wir über dialektiſche Sätze des Anaxagoras bei einem ſonſt in dieſem Felde nicht ſehr zuverläſſigem Schriftſteller, dem Sextos Empirikos, finden, Wahrſcheinlichkeit, wenn es auch nicht in den beſtimmten logiſchen Ausdrücken, in welchen es angeführt wird, vom Anaxagoras iſt vorgetragen worden. Schon oben wurde gezeigt, daß Anaxagoras, obgleich er die Eigenſchaften der Homöomerien aus der Wahrnehmung hernahm, doch die Empfindungen, welche wir von den Dingen haben, nicht für untrüglich hielt, noch halten konnte und daß hiervon ſein paradoxer Satz über die Farbe des Schnees zeugte. Dies faßt Sextos Empirikos 192) in den allgemeinen Satz zuſammen, daß wir nicht fähig ſind wegen der Schwäche der Wahrnehmungen das Wahre zu unterſcheiden, und er führt dafür an, daß Anaxagoras, dies zu beweiſen, ſich auf die allmälige, nicht unterſcheidbare Verwandlung der Farben berufen habe, wenn wir tropfenweiſe eine in die andere gießen. Dies konnte allerdings dem Anaxagoras dazu dienen, die unendliche, nicht wahrnehmbare Miſchung in der Zuſammenſetzung der Homöomerien zu zeigen. Hierin liegt auch wahrſcheinlich der wiſſenſchaftliche Grund einer allgemeinen und unbeſtimmten, auch wohl redneriſch ausgeſchmückten Klage über die Beſchränktheit unſeres Wiſſens und Lebens, welche Cicero dem Anaxagoras in den Mund legt und Lactantius ihm nachſpricht, die aber, im wiſſenſchaftlichen Sinne genommen, unſern Philoſophen zu einem Skeptiker machen würde 193).

---

192) Adv. Math. VII, 90: ich kann mich nicht überreden, daß die von Fabricius ausgezeichneten Worte die eigenen Worte des Anaxagoras ſind; ſollte man ſie des Anführungswortes wegen doch dafür halten wollen, ſo möchte ich rathen, für ἀφαυρότητος das bezeichnendere ἀμαυρότητος zu leſen. 193) Cicer. acad. I, 13; Lactant. institut. christ. III, 28: wenn man das nihil sciri posse ſtreng nimmt, ſo iſt die folgende Klage über die Kürze des Lebens in

Aus einer andern Stelle des Cicero [194]) würde man ſchließen können, daß Anaxagoras das Sein und das Scheinen unterſchieden habe: der Schnee ſcheine zwar weiß, ſei es aber nicht und jener Schein könne ſogar durch die Gewißheit der Erkenntniß überwunden werden. Dieſen Gegenſatz, den er wohl nicht ſo beſtimmt faßte, ſondern nur im Offenbarſein der meiſten Theile und in dem Verborgenſein der geringern Theile der Miſchung [195]) fand, ſchreibt ihm auch Sextos zu und verbindet damit die Bedeutung, welche dem Anaxagoras die Wahrnehmung für die Erkenntniß der Wahrheit habe. Denn, ſagt er [196]), Anaxagoras nennt die Erſcheinungen das Kennzeichen, daß wir das Unbekannte richtig erkannt haben, ſo daß hiernach Anaxagoras gemeint haben müßte, wenn wir irgend einen Begriff gefaßt hät-

---

Beziehung auf das Wiſſen ganz unnütz. 194) Ib. II, 31. 195) Simpl. ad Ar. ph. fol. 33, b. 196) Adv. Math. VII, 140. Sextos ſpricht, als wenn er aus dem Demokritberichtete und doch führt er die Meinung des Demokrit ſelbſt nach dem Diotimes, einem Stoiker zur Zeit des Epikur (Diog. L. X, 3.) an. Der Sinn der Stelle beim Sextos wird erklärt aus einer Stelle deſſelben Schriftſtellers adv. Math. VII, 213; darnach ſind die Bemerkungen Tennemanns gegen dieſe Stelle (Geſch. der Phil. 1 Thl. S. 290) zu berichtigen.

ten, ſo würde die Wahrheit deſſelben am beſten erkannt aus der Uebereinſtimmung des Gedachten mit der nachher verglichenen Wahrnehmung. Wenn aber auch hiernach Anaxagoras ſowohl die Dunkelheit der Erkenntniß durch die Sinne anerkannte, als auch ihnen nur eine ſpätere Hülfeleiſtung zu dem Erkennen der Wahrheit zugeſtand (Lehren, zu welchen er leicht durch ſeine Naturanſicht geführt werden konnte), ſo ſcheint es doch nur eine Folgerung des Sextos zu ſein, daß er die Vernunft (λόγος) als die Erkenntnißquelle der Wahrheit aufgeſtellt habe [197].

VII.

Zu der Reihe der Joniſchen Philoſophen wird gewöhnlich noch ein gewiſſer **Archelaos**, Sohn des Apollodoros oder des Mydon [1]), gezogen. Ueber ihn aber herrſcht große Dunkelheit und er ſcheint nur unbedeutend geweſen zu ſein, da weder Platon, noch Ariſtoteles ſeiner erwähnen. Die erſte Spur, daß er als Philoſoph beachtet wurde, finden wir darin, daß der fleißige Theophraſtos, ſo wie über viele frühere Philoſophen, ſo auch über ihn ein eigenes Buch verfaßte [2]. Selbſt ſein Vaterland iſt nicht völlig gewiß, denn von einigen wird er ein Mileſier genannt, von den meiſten aber ein Athenienſer [3]. Wenn wir die gewöhnliche Meinung annehmen, ſo müſſen wir ihn als den Beweis anſehn, daß in den Athenienſern ſich das Streben nach Philoſophie zu regen anfing, angefacht durch die frühern Verſuche der Jonier und zuerſt mehr leidend und aufnehmend, als thätig und hervorbringend. So ſchildert uns Simplikios den Archelaos, daß er zwar verſuche in der Entſtehung der Welt und andern Dingen etwas Eigenes zu geben, aber dieſelben Principien annehme, wie Anaxagoras [4], und viele andere fügen Aehnliches zu dem Berichte hinzu, daß er den Anaxagoras zum Lehrer gehabt habe [5]. Sehr unwahrſcheinlich iſt die Sage, daß Sokrates ſein Schüler geweſen, denn in dieſem Falle würden ihn wohl Platon und Ariſtoteles nicht mit Stillſchweigen übergangen haben; auch ſpricht Simplikios vorſichtig nur von einem Umgange des Sokrates mit ihm [6]. Eben ſo wenig darf man der Ueberlieferung trauen, daß er zuerſt zu Lampſakos, nachher zu Athen eine Schule gehalten habe [7]), wiewohl das letztere viele beſtätigen, doch nur unkundige und beſtochene Zeugen, begierig eine Reihenfolge der Joniſchen Schule bis auf Sokrates herabzuführen.

---

[197] Sext. adv. Math. VII, 91. — [1] Diog. L. II, 16.

---

[2] Diog. L. V, 42. [3] Diog. L. II, 16; Plut. de pl. phil. I, 3; Simpl. phys. fol. 6, b. etc. [4] Ad Arist. phys. fol. 7, a. [5] August. de civ. D. VIII, 2; Orig. phil. c. 9. [6] Ibid. fol. 6, b.

Nicht größere Uebereinſtimmung zeigen die alten Schriftſteller über die Lehre des Archelaos, als über ſeine Lebensumſtände und es würde vergeblich ſein, irgend etwas beſtimmtes und ſicheres darüber auszumitteln, wenn man ſich nicht an die allgemein anerkannte Thatſache halten will, daß Archelaos ein Schüler des Anaxagoras geweſen ſei und, wie die meiſten hinzuſetzen, ihm in ſeinen Grundanſichten gefolgt ſei [8]). Man muß ihm alſo die Lehre von den Homöomerien und vom Geiſte, dem Beweger des Alls, zuſchreiben, wiewohl viele Angaben dagegen ſprechen. Von dieſen könnte man noch vielleicht die Bemerkung des angeblichen Origenes [9]), daß er den Geiſt als urſprünglich gemiſcht angeſehn habe, für richtig halten, wenn man annähme, er ſei von den Gründen des Anaxagoras für die Getrenntheit des Geiſtes von allen Dingen nicht völlig überzeugt worden und habe den Geiſt ſeines Lehrers, wie es unbehülflichen Schülern zu gehn pflegt, nicht richtig aufgefaßt; hiermit könnte man ſodann auch die Angabe des Stobäos in Verbindung bringen, daß er die Luft und den Geiſt für Gott gehalten habe [10]), vorausſetzend, daß eben die urſprüngliche Miſchung des Geiſtes Luft ſei. Ferner würde mit dieſen Annahmen ſtimmen, daß nach einigen Archelaos die unendliche Luft für das Urweſen hielt und aus der Verdichtung und Verdünnung derſelben die übrigen Elemente und die Welt entſtehen ließ [11]); allein wenn man ſoviel nachgegeben hätte, ſo würde man auch bekennen müſſen, daß ſich dem Archelaos unter den Händen die Lehre des Anaxagoras ganz verwandelt habe und daß Simplikios und die übrigen ganz mit Unrecht ſagen, jener bediene ſich derſelben Urweſen wie dieſer. Noch weniger wird die angegebene Erklärungsweiſe befriedigen, wenn man ſieht, daß in der angeführten Stelle des Stobäos

---

[7]) Euseb. præp. ev. X, 14. [8]) Simpl. phys. fol. 7, a; Alex. Aphrodis. περὶ μίξεως fol. 142, b; Clem. Alex. coh. ad gent. V, p. 57.: August. l. l.; Orig. phil. l. l. Auch ſonſt werden die Lehren des Archelaos mit denen des Anaxagoras verbunden; ſo von Diokles (beim Diog. L. X, 12.), dem Verfaſſer einer kurzen Abhandlung über die Philoſophen, Diog. L. VII, 48. [9]) l. l.

---

10) Ecl. phys. I, p. 56. 11) Sextus Emp. adv. Math. IX, 359; Plut. de pl. ph. I, 3; Stob. ecl. ph. I, p. 298.

hinzugeſetzt wird, der Geiſt ſei nicht weltbildend, denn dies heißt ganz der Theorie des Anaxagoras widerſprechen. Daher muß man auch die Angabe des Diogenes Laertios [12]), daß er zwei Urſachen der Entſtehung angenommen habe, das Warme und das Kalte, für ein Mißverſtändniß halten, deſſen Grund wir beim falſchen Origenes finden. Denn bei dieſem heißt es, die Anfänge [13]) der Bewegung wären die Abſonderung des Warmen und Kalten von einander [14]) und das Warme (der Aether) werde bewegt, das Kalte aber (die Miſchung der Erde, des Waſſers und der Luft) ruhe. Aehnliche Irrungen mögen den übrigen Angaben, die ihm andere Urweſen zuſchreiben, als Anaxagoras gebrauchte, zum Grunde liegen.

Das Uebrige, was uns beim Diogenes Laertios, dem falſchen Origenes und dem Stobäos [15]) über die beſondern Meinungen des Archelaos erzählt wird, ſtimmt,

---

12) l. l. 13) ἀρχάς, in einem andern Sinne als bei den andern Joniern, die Veranlaſſung zum Misverſtändniſſe. 14) Der ſehr verderbte Text des Origenes verlangt mehrere Aenderungen; ich ſchlage folgende vor: für ἀποκρίνεσθαι l. τὸ ἀποκρίνεσθαι; f. ἐν τῷ κατὰ μέρος l. ἐν τῷ κάτω μέρει; f. καὶ τῶν σωμάτων ὅσα l. καὶ τῷ σώματι ὁμοίως. 15) Diog. L. l. l.; orig. l. l.; Stob. ecl. phys. I, p. 510; 592.

ſtimmt, wenige Zuſätze ausgenommen, mit der Lehre des Anaxagoras überein. Zu Anfange war nur Waſſer und Feuer geſchieden und das letztere auf das erſtere einwirkend, brachte die Erde hervor und die Luft, von welchen die Erde durch die Luft, die Luft aber durch die Umkreiſung des Feuers gehalten wird. Der Geiſt iſt auf gleiche Weiſe in allen Lebenden und ein jedes bedient ſich des Körpers auf gleiche Weiſe, das eine langſamer das andere ſchneller 16). Die lebendigen Weſen entſtehen zuerſt durch die Erwärmung der Erde im untern Theile der Welt und viele und ungleiche Geſchöpfe erſcheinen, wo das Warme und das Kalte gemiſcht werden, alle dieſelbe Nahrung habend. Denn ſie nähren ſich von dem Schlamm, welcher der Milch zu vergleichen iſt, dauern aber nur kurze Zeit und pflanzen ſich nicht ſelbſt fort. Später erſt erhalten ſie ihre Entſtehung aus einander und die Menſchen ſcheiden ſich von den andern und ſtellen Anführer und Geſetze und Künſte und Städte und andere Dinge auf.

Hieran mochte ſich dasjenige anſchließen, was als die Ethik des Archelaos angeſehn wird 17).

---

16) Orig. phil. l. l. nach der angegebenen Veränderung der Lesart. 17) Diog. L. II, 16; Sext. Emp. adv Math. VII, 14.

In der Annäherung zur Ethik erkennen wir den attiſchen Geiſt; aber wenn wir das, was als ſein ethiſcher Grundſatz angeführt wird, nach der ſpätern Sprachweiſe der Philoſophen erklären ſollen, ſo würde ſich darin zugleich eine Annäherung an das ſophiſtiſche Zeitalter offenbaren. Denn ſein Grundſatz ſoll geweſen ſein, Gerechtes und Schimpfliches ſei nicht von Natur, ſondern nach Uebereinkunft (νόμῳ)[18]. Doch kann man den Gegenſatz nach dem Syſteme des Archelaos auch wohl in einem andern Sinne nehmen. Ihm mußte nemlich, wie dem Empedokles[19], die Natur der Dinge nichts ſein, als die beſondere und eigenthümliche Miſchung, die in ihnen iſt; dieſe Miſchung aber konnte er, als eine Wirkung des Geiſtes, eine Vertheilung (νόμος) nennen und in dieſem Sinne [illegible] ſagen, daß Gerechtes und Schimpfliches nicht von Natur, ſondern nur durch Vertheilung ſei. Ob er in dieſem oder in dem Sinne der Sophiſten jenen Grundſatz genommen habe, läßt ſich bei dem Dunkel, das über dem Charakter ſeiner Lehre ſchwebt, nicht entſcheiden.

---

18) Diog. L. II, 16. 19) V. 105 — 108 der Sturziſchen Sammlung.

VIII.

Mit dem Archelaos ſchloß man den Kreis der Joniſchen Schule, um an ſeinen vermeinten Schüler Sokrates die attiſche Philoſophie anzuknüpfen, welche ſich ausbildete, nachdem durch die Verderbniß der frühern Denkweiſen, welches ſich in den Sophiſten zeigt, eine Umwandlung der Philoſophie nothwendig vorbereitet worden war. Es ſind jedoch noch einige andere ältere Philoſophen, welche ſich überwiegend mit Phyſik beſchäftigten und von welchen es zweifelhaft ſcheinen möchte, ob ſie nicht mit der joniſchen Schule in Verbindung ſtanden, obgleich eine ſolche von den alten Schriftſtellern nicht ausdrücklich iſt angegeben worden. Zu dieſen gehört Empedokles, der mit Unrecht zu den Pythagoreern gezogen worden iſt und in manchen Lehren Aehnlichkeit mit dem Anaxagoras hat. Doch iſt ſchon anderswo [1] gezeigt worden, daß andere, äußere und innere Merkmale es erfordern, ihn als Ausbilder der eleatiſchen Phyſik zu betrachten. Hier mag es daher genügen, im Allgemeinen von den äußeren Beweiſen die Verwandtſchaft des Vaterlandes und den poetiſchen Vortrag anzuführen, aus der

---

[1] in meiner Abhandlung: über die philoſophiſche Lehre des Empedokles, in Wolfs literariſchen Analekten 4tes Stück.

Zahl der innern aber zu erinnern, daß er mit den Eleaten gemein hatte den Gegenſatz zwiſchen Einheit und Vielheit, zwiſchen vollkommener und unvollkommener Erkenntniß, die Zertheilung der Elemente und die mechaniſche Zuſammenſetzung der Dinge durch entgegengeſetzte Kräfte, durch Liebe und Haß. In allen dieſen weſentlichen Punkten ſeiner Lehre entfernte er ſich von den Joniern und außerdem noch in andern, wie in ſeiner myſtiſchen Anſicht und in der Aufſuchung von Verhältniſſen in der Zuſammenſetzung der Dinge.

Außer dieſen Philoſophen verdienen hier noch die Atomiſtiker eine Erwähnung, Leukippos und Demokritos, deren Meinungen ſchwer von einander getrennt werden können. Denn was von dem erſtern geſagt wird, hören wir gemeiniglich auch von dem andern und etwas Beſonderes, was jenem eigenthümlich zugehörte, herauszufinden, möchte ſchwer ſein; überdies iſt Vaterland und Zeitalter deſſelben ungewiß, denn daß er der Lehrer des Demokrit auf andere Weiſe, als durch Schriften oder Ueberlieferung geweſen ſei, iſt nicht hinlänglich zu erweiſen. Daher wird es erlaubt ſein, nur vom Demokrit zu unterſuchen, inwiefern er in der Geſchichte der ioniſchen Philoſophie einen Platz verdiene oder nicht. Demokrit ſtammte aus Abdera, einer thrakiſchen

Stadt, welche die joniſchen Tejer, von der perſiſchen Herrſchaft aus Aſien vertrieben, beſetzt hatten [2]. Dem Stamme nach alſo gehört er den Joniern an und die Verwandtſchaft ſeiner Geſinnung mit den ioniſchen Philoſophen zeigt ſich in ſeiner überwiegenden Neigung zur Phyſik, welche er ebenfalls auf Speculation und Beobachtung zu gründen ſuchte. Aber wir können in ſeinem Charakter und in ſeiner Philoſophie nur ſophiſtiſche Verderbniß erkennen und müſſen ihn daher zu der Periode des Uebergangs aus der frühern griechiſchen Wiſſenſchaft in die attiſche Philoſophie rechnen, welche man gewöhnlich durch den Namen des Zeitalters der Sophiſten bezeichnet. Aus dem weitläuftigen Verzeichniß ſeiner Schriften beim Diogenes Laertios [3]) ſieht man, daß er ein vielſchreibender Gelehrter war, für die Verbreitung von hiſtoriſchen, mathematiſchen und andern Kenntniſſen gewiß nicht ohne Verdienſt.. Aber dieſe Kenntniſſe hatten ihn mit einer eiteln Pralerei erfüllet, welche von jedem echten Philoſophen fern iſt und mit der noch eitleren und überdieß gewinnſüchtigen Pralerei der Sophiſten verglichen werden kann [4]. Dieſe äußere Anzeichen werden durch den innern Charakter ſeiner Lehre beſtätigt; denn auch in dieſer zeigt ſich das Sophiſtiſche in allen Zweigen, die er bearbeitet hat. In der Phyſik iſt durch die atomiſtiſche Lehre alle Einheit und Innerlichkeit, das Weſen der philoſophiſchen Erkenntniß, aufgehoben, an die Stelle des natürlichen Geſetzes und des wirkenden Zuſammenhangs ſind der Zufall und das Leere, an die Stelle der von innern Weſen zeugenden Eigenſchaften die bloße und nackte Grenze der Figur getreten, beides bezeugend, daß hier nichts Wirkliches zu ſuchen ſei, ſondern nur Verneinungen [5]). In der Ethik ſchmückte ſich Demokrit auf ſophiſtiſche Weiſe mit ſchönen Worten, indem er als den Zweck des vernünftigen Lebens Harmonie und Ruhe der Seele angab [6]) und darin wurde er durch einen begierdeloſen Sinn unterſtützt, aber dieſe Ruhe der Seele iſt nicht bloß phyſiſch gedacht [7]), ſondern auch ganz negativ, bloß die Entfernung alles Unangenehmen und Störenden bezweckend, weswegen er ſogar Ehe und elterliches Verhältniß verwirft [8]). In der

---

[2] Herodot. I, 168. [3] IX, 46 – 49. [4] Vergl. ſeine eigenen Worte b. Euseb. praep. ev. X, 4; Clem. Alex. strom. I, 15. p. 357. Cicer. acad. II, 23.

---

5) Simpl. in Ar. phys. fol. 7, a; Euseb. praep. ev. XIV, 3: freilich konnte Demokrit auch von einer Nothwendigkeit ſprechen, aber von einer blinden und richtig iſt hierüber die Angabe Plut. de pl. phil. II, 3. 6) S. die Fragmente beim Stobäus. 7) Arist. met. XIII, 4. 8) Clem.

Dialektik macht ſeine Lehre das Erkennen zu einem bloß Aeußerlichen, indem er es von Ausflüſſen aus den Dingen, die ſich dem Erkennenden mittheilen, ableitet. Schwer iſt es hiermit den Unterſchied zwiſchen dunkler und heller Erkenntniß, welchen er machte, in Verbindung zu bringen, aber er ſcheint unter der hellen Erkenntniß nur die Verneinung der ſinnlichen Eindrücke, die nach ihm keine Realität haben, zu verſtehn, weswegen er die Erkenntniß überhaupt leugnete, also auch wieder nur etwas Negatives 9). Nach dieſer Betrachtung der Hauptzüge ſeiner Lehre wird es wohl nicht zu tadeln ſein, wenn wir hier ſeine Lehre übergehn und ihr ihren Platz in der Geſchichte der Sophiſten anweiſen.

Nachdem wir ſo das Gebiet unſerer Geſchichte beſchrieben und begrenzt haben, wird es der Mühe verlohnen, noch einen Blick auf die wichtigſten Erfolge unſerer Unterſuchung zurückzuwerfen und das, was durch mancherlei mühſame Unterſuchungen auseinander gehalten wurde, in einem kurzen Ueberblick zuſammenzufaſſen.

Indem wir hier nun zuerſt eines Irthums gedenken, welcher lange Zeit die richtige Anſicht der

---

Alex. strom. II, 23 p. 503. 9) Arist. met. IV, 5; Sext. Emp. adv. Math. IX, 19; VII, 136 — 138; Diog. L. IX, 72.

ioniſchen Philoſophie verwirrt hat, wollen wir uns die Bahn brechen, demſelben Gange der Geſchichte zu folgen, den wir früher betreten haben. Nach der ausführlichen Auseinanderſetzung der Lehren aller ioniſchen Philoſophen wird man wohl nicht länger anſtehn, die Folge der ioniſchen Schule, welche von ſpätern Alten gewöhnlich angegeben wird [10], aber ſchon von mehreren Neuern bezweifelt worden iſt, zu verwerfen. Man wird dagegen eine Verwandtſchaft der Lehre allerdings anerkennen zwiſchen Thales, Anaximenes, Diogenes, ja ſelbſt Heraklitos, und dagegen zwiſchen Anaximandros, Anaxagoras und Archelaos, die ſich jedoch nicht in einer ſolchen philoſophiſchen Schule, wie die ſpätern Zeiten ſie ſahen, fortpflanzte und wenn man eine ſolche Art der Verwandſchaft zuläßt, ſo wird man auch die Befugniß anerkennen, aus den bekannten Gliedern der Reihe einiges Licht zu borgen für die dunklern Stellen.

Ziem=

---

[10] Platon und Ariſtoteles wiſſen nichts davon; es wäre eine intereſſante Unterſuchung, von wem dieſe Sage ausgebildet worden ſei; aller Wahrſcheinlichkeit nach von alexandriniſchen oder pergameniſchen Gelehrten; bei Theophraſt finden wir noch mehrere Angaben, die ihr entgegenlaufen; Cicero hat ſie ſchon vor Augen.

Ziemlich allgemein war die Ahndung durch das ganze griechiſche Volk, daß durch alle Formen der Natur, ſelbſt die ſtarren, eine belebende Seele dringe und in ihnen wohne. Dieſe Ahndung ſuchte Thales wiſſenſchaftlich feſtzuhalten und aus ihr wuchs ihm die Ueberzeugung, daß alles voller Seele, voller Dämonen ſei. Zu dieſer ſo belebten Welt dachte er ſich einen Anfang und betrachtete ihn nicht anders, als er auch die Anfänge aller einzelnen lebenden Weſen ſah, als einen Saamen, feuchter Natur, daher er ihn für das Waſſer hielt. Noch deutlicher vielleicht, aber auch roher, da es in ſpäterer Zeit gedacht wurde, trat dies in der Vorſtellungsart des Hippon hervor.

Nicht weniger war Anaximenes von der Ahndung eines allgemeinen Lebens der Natur durchdrungen. Dies faßte er aber unter dem Begriffe der Luft auf. So wie das Aus- und Einathmen derſelben ein Zeichen des Lebens beim Menſchen iſt, ſo, glaubte er, ſei auch die ganze Natur ein athmendes Leben. Der Urſprung dieſes Lebens iſt aber nicht in einem anfangs unvollkommenen Zuſtande, wie dem des Saamens zu ſuchen, ſondern urſprünglich iſt alles das eine unendliche, ewig bewegte Leben der Luft, welches in dieſem Zuſtande der Wahrnehmung entflieht, aber ſich offenbart und entwickelt in den verſchiedenen, jedoch endlichen Eigenſchaften, die es annimmt. Hier finden wir zuerſt den Gedanken mit Beſtimmtheit angegeben, daß es nur zwei Arten der Veränderung gebe, Verdichtung und Verdünnung (Anziehung und Abſtoßung) aus welchen Kälte und Wärme entſtehn und die drei übrigen Elemente, Erde, Waſſer und Feuer, ſich geſtalten, zuerſt die Erde, den Wohnplatz der Menſchen, bildend, dann, als untergeordnete Glieder der Welt, die Geſtirne.

Dieſelbe Anſicht bildete Diogenes von Apollonia weiter aus. Aus dem allgemeinen Zuſammenthun und Zuſammenleiden leitete er die Nothwendigkeit eines allgemeinen Urſeins ab. Die Luft, wahrſcheinlich eine wärmere, als die athmoſphäriſche, die Quelle des verſtändigen Lebens der Thiere nach ſeiner Vorſtellungsart, war ihm dieſes Urſein, eine nicht nur ſtarke, ſondern auch vieles wiſſende Kraft, ein ewiger und unſterblicher Körper, während alles andere wird und vergeht. Dieſe Luft oder das Ganze iſt unendlich, aus ihr aber entſtehn viele begrenzte Welten, aus ihr als einem verſtändigen Weſen geht hervor eine verſtändige Anordnung und Maaß in den Dingen; aber kein Ding hat auf gleiche Weiſe Theil an ihr, ſondern unendlich ſind ihre Weiſen und kein Ding dem andern gleich. Dennoch iſt die

Art, wie aus der Luft die Dinge entſtehn, nur eine, Verdünnung und Verdichtung, durch welche die Elemente hervorgebracht werden, aber nach unendlichen Graden iſt die Luft den lebenden Weſen mitgetheilt. Alle lebendige Weſen leben nur durch die Luft und athmen ſie ein und aus; daher haben ſie auch urſprünglich Theil an der denkenden Kraft, aber die Dichtigkeit und Feuchtigkeit entzieht ihnen die Ausübung derſelben. Die ganze eine Welt, welche alle Welten umfaßt, iſt ſelbſt als ein Lebendiges zu betrachten und die Geſtirne ſind die Werkzeuge ihres Athmens; daher iſt ſie auch dem Schickſale des Lebendigen, dem Vergehen, unterworfen.

Etwas verſchieden von dieſer, aber doch in demſelben Sinn gedacht, iſt die Naturanſicht des Heraklitos. Das Leben wird in ihr in der höchſten Vollkommenheit und uneingeſchränkt, unbedingt gedacht. Daher iſt die Grundanſchauung ſeiner Lehre der ewige Fluß, die ewige Verwandlung der Dinge. Das ewig fließende und ewig ſich verwandelnde Weſen iſt das Feuer, welches in ſeiner Bewegung ſeiner Natur nach, ſich ab- und anſpannend, verlöſchend und ſich entzündend eins und daſſelbe bleibt und auf dem Wege niederwärts aus der Region des Feuers in die Region des Waſſers und die der Erde fortſchreitet, auf dem Wege oberwärts die entgegengeſetzte Stufenweiſe durchläuft. So geht das Lebendige zum Starreren über und beide Richtungen begegnen ſich in allen Punkten, Leben und Tod iſt beſtändig beiſammen, Auf- und Niedergang und überhaupt Entgegengeſetztes mit einander verbunden und die ganze Welt iſt nur durch einen ewigen Kampf. Durch dieſen Wechſel der Geſtalten waltet aber das Verhängniß, welches zum Schein bleibende Formen unter den Dingen erhält, vermittelſt der ſich durchkreuzenden entgegen geſetzten Richtungen, aber auch eben ſo nach beſtimmten Zeiten dieſe Formen wieder löſt. Nicht anderes Schickſal hat die Geſtaltung der ganzen Welt, denn nach gewiſſen Perioden kehren alle die ſtarreren Formen der Erde und des Meeres in das lebendige Feuer zurück, um ſich wieder zu neuen Formen zu geſtalten. Aber nicht ein blindes Leben iſt das Feuer, ſondern es hat ein Bewußtſein und Einſicht. Die Quelle aller Einſicht in der Welt iſt der glühende Umkreis des All; in dieſem iſt das Denkende, wie alles gelenkt wird, in ihm das göttliche Geſetz, von welchem alle Geſetze genährt werden. An dieſem gemeinſamen Verſtande hat auch der Menſch Theil, aber nicht vollkommenen. Denn der Körper, das Grab des Geiſtes, trübt ſeine Erkenntniß und fälſchlich wähnt er, wenn er ſeinem eigenen Verſtande folgt und glaubt, er habe eigene Einſicht. Wenn er aber ſich ſelbſt nachforſcht, ſo mag er die Quelle ſeiner Erkenntniß und der Wahrheit finden.

Eine zweite Reihe von Naturphiloſophen, die eine andere Betrachtungsart des Naturlebens verfolgen, beginnt mit dem Anaximandros. Dieſem iſt das allgemeine Leben der Natur eine unendliche Einheit von Kraft und Materie, aus welcher alles ſich entwickelt, unendlich, damit ihr nichts zur Hervorbringung mangele. Sie iſt unſterblich, unvergänglich und unveränderlich und hat eine ewige Bewegung, durch welche ſich alle mannigfaltige Dinge, die ſchon in ihr lagen, ausſcheiden, ohne daß eine eigentliche Veränderung in ihrer Art vorginge. So ſondern ſich aus dem Unendlichen unendliche Himmel und in ihnen unendliche Welten ab, die in einem beſtimmten Verhältniſſe und Maaße zu einander ſtehn, aber ihre Entſtehung und ihr Hervorgehn aus dem Unendlichen nur durch eine Ungerechtigkeit haben, durch die ungleiche Vertheilung der entgegengeſetzten Eigenſchaften, des Kalten und des Warmen. Daher müſſen ſie auch nach Nothwendigkeit Strafe geben für dieſe Ungerechtigkeit, indem ſich ſelbſt das Entgegengeſetzte gegenſeitig aufreibt und ſo die Welten mit ihren Himmeln wieder zurückkehren in das eine Unendliche, um einer neuen Entſtehungsreihe Raum zu geben. Da die einzelnen Theile ihr Leben und ihre Bewegung nur in dem Leben des Unendlichen haben, ſo mußte es großen Schwierigkeiten unterworfen ſeyn, das Entſtehen der beſondern lebendigen Dinge zu erklären. Daher entſtehn zuerſt nur unvollkommene lebendige Weſen durch die Miſchung des Kalten und Warmen, die bald wieder in das Allgemeine zurückſinken, nachher durch immer wachſende Einwirkung des Warmen auf das Kalte vollkommenere Geſtalten und zuletzt der Menſch.

Anaxagoras nahm einen dem anaximandriſchen Unendlichen ähnlichen Urzuſtand an, darin ihm ähnlich, daß er Saamen allerlei Art in unendlicher Menge und Kleinheit in ſich enthält. Aber dieſer Urzuſtand des Anaxagoras unterſchied ſich darin von dem Unendlichen des Anaximandros, daß er keine vollkommene und innere Einheit iſt, ſondern nur eins, weil alles in allem iſt, d. h. durch das allgemeine Wechſelverhältniß der einzelnen unveränderlichen und ewigen Saamen, durch welchen einer mit dem andern ohne allen leeren Zwiſchenraum und Spalt verbunden iſt. Ferner aber dachte er dieſes Unendliche auch als ſich ſelbſt feſtſtellend, ohne Bewegung und die bewegende Kraft außer ihm. Da nun in der Anordnung der Dinge, vorzüglich der Bewegung der Himmelskörper ſoviel Ordnung und Schönheit entdeckt wird, ſo muß man die Urſache der Bewegung auch als die Urſache des Erkennens, des Schönen und Rechten anſehn, das Bewegende iſt der künſtleriſche Geiſt. Dieſer, unendlich, unbewegt, rein und einfach, an keinem Dinge Theil habend, durchaus ſich gleich, ſowohl im Kleinſten, als im Größeſten, frei von allem Leiden, handelt allein nach ſeiner ſelbſtſtändigen Kraft. Er hat über alles alle Einſicht, erkennt das Gemiſchte und das Ausgeſonderte, das, was war, was iſt und was ſein wird, er beginnt nicht nur die Ordnung der Dinge, ſondern wacht auch über ſie. Durch die Scheidung des Geiſtes entſtehn und vergehn alle Dinge, denn Werden und Vergehn iſt nichts anderes als Sonderung und Miſchung. Anfangs jedoch bewegt der Geiſt nur weniges, allmälig immer mehr und mehr und wird noch immer mehr bewegen, indem die kreiſende Bewegung, die der Geiſt dem ausgeſonderten Körper mittheilt, ſelbſt wieder Scheidung hervorbringt. Dadurch werden auch die Eigenſchaften der Homöomerien erkennbar; denn die urſprüngliche Miſchung der Saamen allerlei Art wegen der gleichmäßigen Vertheilung der entgegengeſetzten Eigenſchaften bot nichts Erkennbares dar. So wie aber in der Miſchung der Homöomerien alles in allem iſt, ſo bleibt dieſe unendliche Miſchung auch in den einzelnen Dingen und nur nach ihren überwiegenden Beſtandtheilen werden ſie erkannt und benannt. Die erſten Scheidungen durch den Geiſt ſind jedoch nur unvollkommen. Es ſcheiden ſich zuerſt der Aether und die Luft; jener, das Leichte, Dünne, Warme, Trockne in ſich faſſend, hebt ſich in die Höhe und erhält eine ſchnelle Umkreiſung, dieſe, die ſchweren, dichten und kalten Saamen vereinend, tritt in die Mitte des Weltalls und durch gegenſeitigen Einfluß ſondern ſich ſodann noch die beiden andern Elemente, Erde und Waſſer, aus, von welchen jene in der Mitte der Welt ruht, von der Luft und der kreiſenden Bewegung gehalten. Die elementariſche Abſonderung iſt aber nicht vollkommen, ſondern die Elemente ſind ſelbſt nur durch Miſchung und enthalten den Saamen aller Dinge. Die reinen Saamen der Dinge ſind die Beſtandtheile organiſcher Glieder, wie Knochen, Fleiſch u. ſ. w. Nachher entſtehn vollkommnere Abſonderungen, durch welche lebendige Weſen gebildet werden. Das Gebiet des Lebenden, über welches der Geiſt unmittelbar herrſcht, iſt weiter ausgedehnt, als es uns erſcheint; zu ihm gehören auch die Pflanzen, die Empfindung, Erkenntniß und Geiſt haben, auch andere Weltkörper, als die Erde, ſind von Menſchen bewohnt, wie der

Mond,

Mond, der wie die Erde gebildet iſt. Alles dies Lebendige hat gleichen Theil am Geiſt, der in geringern und größern Thieren derſelbe iſt. Daher macht nur die Verſchiedenheit ihrer Werkzeuge den Unterſchied zwiſchen den lebendigen Weſen und der Menſch iſt nur deswegen das klügſte Thier, weil er Hände hat. Eine ähnliche Anſicht der Natur ſcheint auch Archelaos gehabt zu haben.

Man ſieht, wie ſich auch in dieſem Philoſophen die Naturbetrachtung auf das Lebendige wendete, wie dieſes angeſehn werden muß als der Mittelpunkt ſeiner Lehre, durch welche ſie ihre ganze Geſtaltung erhielt, indem in dem Lebendigen ſeine zwei Grundweſen, die Saamen in ihrer möglichſten Reinheit und der Geiſt, ſich vereint finden. Hieraus müſſen ſo manche Sonderbarkeiten dieſer Lehre erklärt werden. Anaxagoras, nachdem er, um der Undenkbarkeit der wirklichen Verwandlung zu entgehn, zur mechaniſchen Erklärung ſeine Zuflucht genommen hatte, kehrt durch einen Umweg wieder zur Betrachtung des Lebens in der Natur zurück. In dieſer Rückſicht kann das Syſtem des Anaxagoras als ein Verſuch angeſehn werden, die mechaniſche Anſicht der Natur mit der dynamiſchen zu vereinen, ein Verſuch, der freilich nicht gelungen zu nennen iſt, der aber auch erſt nach einer gleichmäßigern Ausbildung der Philoſophie durch die Vereinigung aller drei Diſciplinen gelingen konnte. Hiernach wird auch Anaxagoras nicht mit Unrecht als der Gipfel der joniſchen Naturlehre angeſehn werden können, indem er beide Elemente, die in ihr lagen, das dynamiſche und das mechaniſche, vereinte; wiewohl unter den Joniern Heraklitos die größeſte ſpeculative Kraft zeigte. Von dieſer Seite erhält der vielgeprieſene Geiſt des Anaxagoras erſt die rechte Bedeutung als das einige Lebensprinzip der Natur deſſen Beſtimmung es iſt, alles in ſeine organiſchen Theile zu zerlegen und zum Lebendigen zu machen. Aber freilich verkündet ſich überall die Schwäche dieſes Verſuchs in der urſprünglichen und unüberwindlichen Trennung zwiſchen Geiſt und Maſſe.

Wenn man ſo im Zuſammenhange die Lehre des joniſchen Alterthums betrachtet, wird man wohl ſich zurückgezogen fühlen von einer ſolchen äußerlichen Anſicht dieſer Syſteme, welche in ihnen nichts, als das Suchen nach einem chemiſchen Urſtoffe, aus welchem alles zuſammengeſetzt ſei, ſieht und mit achſelzuckendem Bedauern die Beſchränktheit ihrer Kenntniſſe in der Naturwiſſenſchaft bei ſoviel Kühnheit belächelt. In der That kann man es nur dem ſonſt allgemein herrſchenden Mechanismus in der Naturlehre zuſchreiben, daß man für den Dynamismus der Jonier ſo lange ſeine Augen verſchloſſen hat, da ihn doch ſchon Jakob Thomaſius zu erkennen wußte und er überall in ihren Lehren offen daliegt. Wir können uns nicht enthalten, mit den Worten eines eben ſo gründlichen, als vorurtheilsfreien Kenners des Alterthums zu ſchließen: „Daß die helleniſche Phyſik das Weſen der Natur tief ahndend ergriff, kann nur ein grober, auf ſeine Erfahrungen pochender Empirismus leugnen; aber die Ausdrücke der alten Weiſen ſchrecken viele durch ihre Sonderbarkeit zurück und Mangel an Einſicht in die alterthümliche Form der Vorſtellungen bringt häufig den Schein hervor, als ob die alte Philoſophie gar knabenhaft geweſen ſei, da ſie doch kaum irgend einem neuern Syſteme an Genialität und Größe der Anſchauung weicht“ [11].

---

[11] Böckh's Philoas S. 109. Anm.

Berlin, gedruckt bei C. Hayn.

Verzeichniß
der
Druckfehler.

S. V. der Vorr. Z. 3. v. u. ſt. joniſchen lies ioniſchen; derſelbe Fehler kommt noch einigemal vor.
— 11. Z. 18. ſt. ernähren l. ernähre.
— 12. — 8. — hervorgehn l. ausgehn.
— 21. — 2. — haben l. habe.
— 23. — 18. — müſſen l. muß.
— 27. — 5. — enn l. denn.
— 32. — 6. — anführten l. angeführten.
— 52. — 13. — denken l. Denken.
— 83. — 4. — ἀινικτὴς l. αἰνικτής.
— 92. — 11. — nach l. noch.
— 110. — 8. — auf l. auch.
— 122. — 18. — nach, des Feuers ein Comma.
— 122. — 2. v. u. ſt. ἑιμ ρμένη. l. εἱμαρμένη.
— 125. Anm. Z. 5. ſt. crat. l. Crat.
— 128. Anm. Z. 9. ſt. oben l. eben.
— 138. Z. 6. v. u. ſt. einer l. eines.
— 152. Anm. Z. 1. ſt. aller l. alter.
— 154. Z. 2. v. u. ſt. wer l. war.
— 164. Z. 11. ſt. auf l. auch.
— 175. — 9. — nicht l. nichts.

S. 196. Anm. Z. 3. ſt. 6. l. b.
— 202. Z. 15. ſt. vor erhebt l. ſich.
— 204. Anm. Z. 3. ſt. Kallios l. Kallias.
— 208. Z. 2. tilge man doch.
— 225. — 5. v. u. ſt. Bewegenden l. Bewegendem.
— 225. — 4. v. u. — Bewegten l. Bewegtem.
— 230. — 16. ſt. δεικοσμηχοι l. δεκόσμηχοι.
— 236. — 13. — den l. dem.
— 253. Anm. Z. 5. ſt. οἰς l. νοις.
— 277. Z. 5. ſt. des l. das.
— 279. — 6. — nachgelaſſenem l. ausgelaſſenem.
— 281. Anm. Z. 2. ſt. Allegorie l. Allegorien.
— 293. Z. 1. v. u. nach haben ſchiebe man ein mag.
— 320. — 2 ſtatt des Comma ſetze man ein Semicolon.
— 323. Anm. ſtatt Bockh's Philaos l. Böckh's Philolaos.

Vorleſungen

zur

Einleitung in die Logik.

Gehalten

von

Heinrich Ritter,

Dr. phil. und Privat-Docenten an der Univerſität zu Berlin.

Berlin,
bei T. Trautwein.
1823.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Dieſe wenigen Blätter ſind allen denen geweiht, welche mit reinem, uneingenommenem Geiſte nach Wiſſenſchaft ſtreben. Nur bei ſolchen kann ich Gehör zu finden hoffen, welche ohne Vorurtheile ſind und auch dasjenige noch einmal in Ueberlegung zu nehmen nicht ſcheuen, was ihnen vielleicht von Kindheit auf als nothwendige Geſtaltung der Wiſſenſchaft vorgeſtellt wurde. Ein vielverbreitetes Vorurtheil iſt es allerdings, was ich zu bekämpfen wage. Die Logik, welche uns, vorzüglich durch die Wolſiſche Schule unter mancherlei Veränderungen als philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt zugeführt worden, von dieſer wage ich zu behaupten, daß ſie allerdings eine Wiſſenſchaft ſei, aber keine philoſophiſche. Und doch iſt dies Wagniß nicht ganz neu; aber bei zwei Parteien fürchte ich anzuſtoßen, bei der, welche die Logik überhaupt ſchnöde zu behandeln gewohnt iſt, und bei der, welche ſie in ihrer alten Würde erhalten möchte. Wie dem auch ſei, ich gebe meine Meinung ohne alle Rückſichten und weiß, daß es noch einige Männer in Deutſchland giebt, welche ſie nicht mißbilligen werden.

Zwei Gründe haben mich bewogen dieſe Vorleſungen herauszugeben. Es ſchien mir zuerſt, daß eine ſo kleine Schrift, als die vorliegende, von weiterer Wirkung ſein könne, manche Vorurtheile aus dem Wege zu räumen, als ein großes Werk, weil ſie wohl eher in die Hand genommen wird, als ſolche Schriften, die einen anhaltenden und beſchwerlichen Fleiß verlangen. Dann wünſchte ich aber auch, ein größeres Werk durch ſie einzuführen. Schon lange fühlte ich das Bedürfniß, meinen Zuhörern einen Abriß der philoſophiſchen Logik, wie er meinen Bedürfniſſen gemäß wäre, in die Hand zu geben zur Erleichterung der Verleſungen, welche ich über dieſe Wiſſenſchaft alljährlich zu halten pflege; doch ſollte auch dieſer ſo eingerichtet ſein, daß er bei den Verſtändigen, die nicht zu meinen Zuhörern gehören, meinen eigenthümlichen Gang, meine wiſſenſchaftliche Denkart rechtfertigen und denen, welchen Kürze der beſte Commentar iſt, einen klaren Ueberblick über die philoſophiſche Logik gewähren könnte. Dies Werk, zu welchem das Meiſte ſchon zubereitet iſt, hoffe ich demnächſt vollenden zu können und will es dem größern Publicum zur Beachtung empfolen haben.

Nur noch dies habe ich hinzuzufügen, daß die Vorleſungen hier abgedruckt ſind, wie ich ſie zuerſt niedergeſchrieben habe, aber natürlich die Beihülfe entbehren, welche ihnen der mündliche Vortrag in von ſelbſt ſich aufdrängenden Erläuterungen und Erweiterungen zu geben geſchickt war. Die Anmerkungen, welche ich ihnen hie und da beigeſetzt habe, hätten vollſtändiger ſein können; aber es war damit nicht meine Abſicht, zu erſchöpfen, ſondern nur beiläufige Andeutungen zu geben. Widerſpruch, ja geringſchätzendes Urtheil erwarte ich, ohne ſie zu fürchten. Es gehört freilich ein von vornherein freundlich geſinnter Geiſt dazu, um nicht in manchem, was hier nur angedeutet werden konnte, das Schlimme oder das Schlimmſte verborgen zu wähnen. Solchen Geiſt wünſche ich allen meinen Leſern.

Die Vorleſungen, welche ich über die Logik zu halten gedenke, verlangen nothwendig, daß ich ihnen eine Einleitung vorausſchicke die über den *Begriff* und die *Methode* dieſer Wiſſenſchaft handeln muß. Eine ſolche Einleitung iſt ſchon an ſich bei einer jeden Wiſſenſchaft nothwendig, weil man in ihr nicht auf das Gerathewohl hinein eine Maſſe von Gedanken zuſammenſtellen will, vielmehr einen innern Zuſammenhang der Lehren vorausſetzt, der in dem Geiſte des Wiſſenſchaftlichen ſich als Begriff der ganzen Wiſſenſchaft geſtaltet haben muß. Wo aber ein innerer Zuſammenhang vorhanden iſt, da will er auch äußerlich in der Lehre dargeſtellt werden; es muß eine jede Wiſſenſchaft ein Geſetz ihres Fortſchreitens haben, dies muß bewußter Weiſe im Geiſte des Wiſſenſchaftlichen vorhanden ſein und ſich in ihm als die Methode der Wiſſenſchaft zeigen. Dieſe beiden Punkte hat daher ein jeder wiſſenſchaftliche Vortrag zuerſt zu berückſichtigen, theils um ſich ſelbſt den Kreis ſeiner Gedanken zu bewahren, theils um die Rechtmäßigkeit ſeines Verfahrens im voraus zu beſtimmen. Sollte es jedoch Wiſſenſchaften geben, deren Begriff und Methode ſich nicht voraus angeben ließen, ſo muß man wenigſtens darüber Rechenſchaft ablegen, warum ſolche Vorausbeſtimmungen nicht möglich ſeien.

Allein beſonders nöthig werden dann einleitende Vorträge für eine Wiſſenſchaft ſein, wenn ihr Gebiet und ihre Methode in der allgemeinen Meinung noch nicht feſtgeſtellt ſein ſollten. Dann hat man zuerſt zu überlegen, wie man die ſtreitigen Meinungen ausgleichen oder für welche Meinung man ſich entſcheiden könne. In dieſem Falle findet man ſich bei der Logik. Wir brauchen nicht in die Geſchichte vergangener Zeiten zurückzugehn, um nachzuweiſen, daß Platon und Ariſtoteles, Epikuros und die Stoiker, Bacon und Spinoza, Condillac und Wolf verſchiedene Begriffe oder Meinungen von der Logik hatten; ſelbſt in den neueſten Zeiten unter uns Deutſchen, bei welchen kaum ein Begriff, viel weniger ein ganzes Gebiet von Begriffen unbewegt von verſchiedenen Meinungen geblieben iſt, wurde und wird über die Logik nach entgegengeſetzten Anſichten geurtheilt. Um ſo nöthiger iſt es, daß wir uns darüber verſtändigen, was wir mit dem Worte Logik bezeichnen, was für eine Wiſſenſchaft wir in dieſen Stunden gemeinſchaftlich betrachten wollen; denn ſonſt würden wir in Gefahr gerathen, Sie, meine Herren, daß Sie in meinen Vorleſungen etwas fänden, was ſie nicht ſuchten, ich, daß Sie etwas ſuchten, was ich zu geben nicht geſonnen wäre.

Indem wir aber den Begriff der Logik ſuchen wollen, finden wir uns in eine eigene Verlegenheit verwikkelt. Das Suchen des Begriffs irgend einer Wiſſenſchaft kann nur durch Hülfe einer andern Wiſſenſchaft geſchehen, welche über jener ſteht und ihr gleichſam ihr Gebiet und ihren Begriff zutheilt. So wird der Zoologie ihr Gebiet von der Naturgeſchichte zugemeſſen, weil dieſe, gegen jene gehalten, die allgemeinere, höhere Wiſſenſchaft iſt; die Staatsgeſchichte erhält ihr Gebiet von der Geſchichte überhaupt, die Geometrie von der Mathematik, immer aus demſelben Grunde. Wollten wir alſo den Begriff und das Gebiet der Logik finden, ſo würden wir auch von einer höhern Wiſſenſchaft ausgehen müſſen, welche ſie als einen ihrer Theile umfaßte und die ſtreitigen Meinungen würden ſodann nur darum mit einander rechten, welcher Theil dieſer Wiſſenſchaft die Logik ſei und welches Gebiet in jenem größern Kreiſe der Wiſſenſchaft ihr gebühre. Allein ſo finden wir es nicht ganz; nicht immer und von allen iſt die Logik auf dieſelbe höhere Wiſſenſchaft zurückgeführt worden. Es finden hier zwei verſchiedene Meinungen ſtatt, von welchen die eine die Logik als eine philoſophiſche Wiſſenſchaft, die andern ſie als eine empiriſche Wiſſenſchaft betrachtet wiſſen will*). Von der erſtern Meinung können wir ſagen, daß ſie die allgemeinere ſei, von der andern, daß ſie erſt in neuern Zeiten mit Beſtimmtheit hervorgetreten. Wenn wir nun bei dieſer Verlegenheit über den Ort, wo wir den Begriff der Logik zu ſuchen haben, auf die gewöhnliche Meinung ſehen, ſo ſcheint dieſe dadurch ſehr unterſtützt zu werden, daß wir überall die Philoſophen ſowohl der neuern, als der ältern Zeiten in Ausbildung der Logik beſchäftigt finden, andere Gelehrte dagegen zwar die logiſchen Regeln betrachten, aber doch nicht ſonderlich um ihre Erfindung bekümmert ſcheinen, gleichſam als hätten ſie ein Recht, die Verwaltung dieſes Geſchäfts von den Philoſophen zu erwarten. Wenn wir aber auf die entgegengeſetzte Meinung blicken, ſo finden wir ſie begründet in der Betrachtung der Art, wie die Logik jetzt gewöhnlich behandelt wird; nur von dieſer Behandlungsart der Logik behauptet ſie, daß ſie empiriſch ſei; ſie läßt aber auch zugleich die Möglichkeit gelten, daß die Logik eine philoſophiſche Behandlung gewinnen könne.

---

*) Vergl. Schilling über die Methode des akad. Studiums S. 127 ff. „Sie (die Logik) iſt demnach eine ganz empiriſche Doctrin, welche die Geſetze des gemeinen Verſtandes als abſolute aufſtellt.“

Um uns über dieſe entgegengeſetzten Meinungen ein Urtheil zu verſchaffen, ſehen wir uns genöthigt, auf die Begriffe der philoſophiſchen und der empiriſchen Wiſſenſchaft zurückzugehen, damit wir aus ihnen über die Art, wie wir die Logik betrachten dürfen, Aufſchluß erhalten. Es muß aber voraus erinnert werden, daß wir über den Begriff der Philoſophie hier keineswegs erſchöpfend ſprechen können. Die Philoſophie erkennt keine andere Wiſſenſchaft über ſich an, ſie kann daher auch nicht aus einer andern Wiſſenſchaft erklärt werden, ſondern iſt allein ihre eigene Erklärung, d. h. nur daraus, daß wir die Philoſophie haben, wiſſen wir, was ſie iſt und wir können daher einen Begriff von ihr auf andere Weiſe nicht geben, als indem wir die Philoſophie wirklich erzeugen. Was kann uns daher, in der Einleitung zur Logik, wo dies unmöglich iſt, zu unſerm Zwecke zu thun übrig bleiben? Wir können in Rückſicht auf den Begriff Philoſophie nicht mehr thun, als daß wir nur das Bedürfniß aufweiſen, welches uns zur Philoſophie führt, das Streben nach ihr auch ſchon in dem gemeinen Denken des Lebens, wodurch ſich uns die Philoſophie als eine nothwendige Forderung unſeres Geiſtes darthun wird. Dadurch werden wir zwar nicht finden, was die Philoſophie iſt, aber doch, was ſie nicht iſt und wo und wie man anfängt, ſich über das gemeine Denken des Lebens zur philoſophiſchen Einſicht zu erheben.

Wir müſſen hierbei von dem ausgehen, was wir das gemeine Denken nennen. Das gemeine Denken iſt ein ſolches, welches von irgend einem Gegebenen, einem als vorhanden Vorausgeſetzten ausgeht und es auf irgend eine Weiſe zum Bewußtſein zu bringen ſucht. So findet ſich ein gemeines Denken in allen gegebenen Thatſachen unſeres Lebens, die wir auffaſſen und von denen wir zu Handlungen erregt werden; ſo können wir ſelbſt nicht die Kenntniſſe der Geſchichte, nicht die Lehren der Mathematik für etwas anders als Erzeugniſſe des gemeinen Denkens anſehen, weil jene von gegebenen Thatſachen der Erfahrung, dieſe von gewiſſen vorausgeſetzten Begriffen über ſtetige und diſcrete Größen ausgehn, ja ſolche Lehren der Geſchichte und der Mathematik unterſcheiden ſich von den Produkten des Denkens im gemeinen Leben nur dadurch, daß ſie dieſelben in einem größern Zuſammenhange unter einander aufzufaſſen ſuchen, ohne ihre Natur zu verändern. In allen ſolchen Produkten des gemeinen Denkens bleibt aber eine Unklarheit, ein Unbewußtſein zurück, welches von dem Gegebenen, dem als vorhanden Angenommenen, aber nicht weiter Begründeten ausgeht. Die Fragen drängen ſich auf: warum wird dies angenommen als Grund des Denkens? warum wird es nicht, wie alles übrige, begründet? hat es auch für ſich Gewißheit und Wahrheit und darf man ihm unbedingt Glauben ſchenken?

Daß ſolche Fragen ſich uns aufdrängen, ſich unwillkührlich in unſerm Geiſte erzeugen, iſt der ſicherſte Beweis dafür, daß wir nicht mit dem gemeinen, bewußtloſen Denken zufrieden ſein können. Dieſe uns bewußt ſich hervordrängenden Fragen, überſchreiten nicht die Grenzen des gemeinen Denkens, aber ſie zeigen uns das Verlangen des Menſchen nach einem Höhern. als das gemeine Denken iſt, ſie zeigen uns das Streben des Menſchen nach Philoſophie, denn ſo wollen wir die Wiſſenſchaft nennen, welche jene Fragen uns zu beantworten ſucht, mag ſie nun damit enden, daß ſie uns die Frage wirklich beantwortet oder daß ſie uns die Einſicht giebt, ſie könnten nicht beantwortet werden. Laſſen Sie uns dies noch genauer betrachten, um gewiſſer zu werden über das Streben, welches zur Philoſophie führt und ſie uns als eine nothwendige Aufgabe des menſchlichen Geiſtes erſcheinen läßt. Wenn wir uns im Wiſſenſchaftlichen auszubilden ſuchen, ſo thun wir etwas, was uns nothwendig vom Leben ſelbſt geboten wird. Das Leben kann nicht beſtehen ohne das Bewußtſein von den verſchiedenen Lebensthätigkeiten, die ſich in uns entfalten, und von den Gegenſtänden außer uns, auf welche jene gerichtet werden. Je ungebildeter der Menſch iſt, deſto mehr zeigt ſich ſein Streben nach Bewußtſein von der Noth oder dem einzelnen Bedürfniſſe abhängig; er macht und bildet ſein Bewußtſein faſt nur, weil er muß; ſein eigenes Ich, welches er nur durch das Bewußtſein und im Bewußtſein findet, iſt von den äußern Dingen mehr und mehr abhängig und unfrei, und ſo wie das Bedürfniß und die äußere Noth nur von einzelnen Dingen auszugehn und erregt zu werden ſcheinet, ſo ſucht er auch nur das Einzelne zu erkennen, um es ſich aneignen oder von ſich abwehren zu können. Sobald aber die Bildung im Menſchen fortſchreitet, ſtrebt er auch weniger abhängig von der Noth und dem Bedürfniſſe zu werden, er ſucht Einheit und Harmonie in ſein Leben zu bringen und ſein Bewußtſein erhält mehr Ordnung. Es entſteht dadurch dasjenige in ihm, was wir Wiſſenſchaft zu nennen pflegen, eine Zuſammenreihung einzelner Erkenntniſſe, die nicht von dem augenblicklichen Bedürfniſſe ausgeht, ſondern einen Ueberblick gewährt über verſchiedene Gegenſtände und Lebensthätigkeiten.

Wenn wir uns nun denken, daß in jemand ſich eine beſondere Wiſſenſchaft gebildet hätte, ſo werden wir es uns nicht anders, als aus einer Unvollkommenheit ſeines Geiſtes erklären können, wenn er ſich in dieſer Wiſſenſchaft ohne Berückſichtigung aller andern ſowohl, als auch aller Philoſophie, feſtzuſetzen ſuchen ſollte. Denn aus einer beſondern Wiſſenſchaft kann nicht das ganze Leben begriffen werden; hat er nur dieſe, ſo iſt er auch nur in einigen Beziehungen ſeines Lebens zum freien Bewußtſein gekommen, in andern iſt er noch roh und ungebildet. Das Unbewußtſein in ſeinem ganzen wiſſenſchaftlichen Treiben, ſobald es ohne Philoſophie iſt, zeigt ſich aber darin, daß er, in die eine beſondere Wiſſenſchaft ſich einſchließend, gar nicht zu ſagen weiß, was er in ihr wiſſe. Denn z. B. der Mathematiker, wenn wir ihn fragen, was er wiſſe, wird uns zwar antworten, er habe die Wiſſenſchaft von den Größen; wenn wir aber, damit nicht zufrieden, weiter in ihn dringen, was denn die Größe ſei, ſo wird er geſtehn müſſen, daß dieſer Begriff in ſeiner Wiſſenſchaft nicht gelehrt, ſondern vorausgeſetzt werde, aber auch eine andere Wiſſenſchaft wird er nicht angeben können, welche Auskunft darüber gäbe, wenn nicht die Philoſophie etwa ſolches vermöchte*). Und ſo wird es ebenfalls dem Naturkundigen mit der Natur, dem Rechtsgelehrten mit dem Rechte, dem Geſchichtsforſcher mit dem Geſchehen begegnen, wenn ſie nicht etwa philoſophiren. Wo aber das wiſſenſchaftliche Streben lebendig iſt, da begnügt es ſich nicht mit unbeſtimmten Verweiſungen auf andere, die vielleicht die Wiſſenſchaft haben möchten von dem, womit wir uns beſchäftigen; man verlangt zu wiſſen, was das iſt, was man weiß, oder, wenn dies nicht möglich ſein ſollte, wenigſtens zu wiſſen, daß es vom Menſchen nicht gewußt werden könne. Beides aber kann nur die Philoſophie lehren; wir werden daher von unſerm Streben nach einem bewußten Leben nothwendig zu ihr getrieben. Ein jeder kann ja wohl nicht anders, als ſich ſchämen, wenn er zu bekennen ſich gezwungen ſieht, daß er nicht weiß, was das iſt, was er zu wiſſen vorgiebt, und daß er nicht einmal mit allen Kräften dahin geſtrebt habe, ſich davon die Wiſſenſchaft zu verſchaffen, ſoweit es nur die menſchliche Natur vergönnt.

---

*) Man giebt zwar in der Mathematik wohl auch Erklärungen des Begriffes der Größe, aber nur ſcheinbare, z. B. ſie ſei das, was ſich meſſen, oder das, was ſich theilen, vermehren und vermindern laſſe. Eine Erklärung ſoll jedoch nicht angeben, was man mit etwas machen kann, ſondern was es iſt. Dieſe Anmerkung gilt auch von den Erklärungen der Grundbegriffe anderer beſonderer Wiſſenſchaften.

Sobald wir nun hievon uns überzeugt hab'en, wird es auch gewiß für niemand, der nach Bildung ſtrebt, eine Frage ſein, ob er ſich mit der Philoſophie befaſſen ſolle oder nicht. Die Bildung ſeines eigenen Lebens führt ihn zu ihr. Wenn er nicht immer nur am Einzelnen kümmerlich hängen bleiben, ſondern einen Ueberblick über ſeine Beſtrebungen gewinnen will, ſo muß er nach Philoſophie ſtreben, die ihn allein zu einem Bewußten in ſeiner Wiſſenſchaft, zu einem Beſonnenen in ſeinem Leben machen kann. Die wahre Bildung beruht allein auf Philoſophie. Philoſophie muß nothwendig eben da ſein, wo ein gebildetes Leben iſt, wo aber Philoſophie iſt, da iſt auch ein gebildetes Leben. Laſſen Sie ſich nicht von dem Schein täuſchen, daß ein Menſch wohl Philoſophie haben, aber doch roh, ungezügelt und ungebildet leben könne; wenn man eines ſolchen Menſchen Philoſophie genauer unterſucht, wird man wohl bald finden, daß alles, was man dafür gehalten, nur eine Wiſſenſchaft des Scheins ſei, nur eine Sophiſtik. Mag daher auch das Streben nach Philoſophie ſchwer erſcheinen, mögen Hinderniſſe, geiſtige Kämpfe ſich uns entgegenſetzen, wir müſſen hindurch; wir haben keine andere Wahl, als entweder unſern Anſprüchen auf wahre wiſſenſchaftliche Bildung und, was mehr iſt, unſerer innern Liebe zu ihr zu entſagen oder dem philoſophiſchen Forſchen uns zu weihen und von ihm uns Licht zu ſuchen über alle unſere übrigen beſondern Wiſſenſchaften. Noch weniger aber können uns manche Einflüſterungen, welche gegen die Philoſophie gerichtet ſind, vom philoſophiſchen Forſchen abhalten, oft wiederholte und nirgends bewieſene Anklagen, die vorgeben, daß es gefährlich ſei, in das Philoſophiren ſich einzulaſſen, weil es vom thätigen Leben abziehe, durch trügeriſche Schlüſſe zum Unglauben, zur Verleugnung alles Göttlichen und Heiligen, in ein unendliches Nichts endlich und in Verzweiflung verlocke. Was kann zu ſolchen Anklagen führen, als, wenn wir unſittliche Beweggründe übergehen wollen, die gänzliche Täuſchung über das Weſen der Philoſophie, das Verwechſeln derſelben mit einigen unreinen oder unklaren Produkten, welche ſich den Namen der Philoſophie anmaßten? Es hat nichts, ſelbſt nicht das Heiligſte, die Religion, dem Misbrauche ſelbſtſüchtiger oder verkehrter Menſchen entgehn können; ſo hat man auch mit dem Namen der Philoſophie Misbrauch getrieben, aber dies ſetzt die Philoſophie ſelbſt nicht herab. Wenn das einleuchtend iſt, was wir früher gefunden haben, daß der Menſch vermöge ſeiner Natur nach Bewußtſein, nach Wiſſenſchaft ſtreben müſſe, und daß er nicht bei den einzelnen, beſondern Wiſſenſchaften ſtehen bleiben könne, ſondern ein Verlangen nach einer höhern Wiſſenſchaft oder nach Philoſophie in ſich trage, ſo müſſen wir ihm auch nicht nur erlauben, ſondern ihn auffordern, dies Verlangen nach ſeinen Kräften zu befriedigen. Das, was in ſeiner natürlichen Anlage liegt, kann nicht mit etwas anderm ſtreiten, was auch in ihr liegt; ſeine Natur iſt nicht eine widerſinnige, noch entgegengeſetzten, unvereinbaren Richtungen ſich entfaltende; das, was aus ſeinem wiſſenſchaftlichen Streben geſetzmäßig hervorgeht, muß ſeinem ganzen Sein und Leben zum Vortheil gereichen.

Wir ſind mit dieſen Unterſuchungen unſerer Aufgabe, die Begriffe der philoſophiſchen und der empiriſchen Wiſſenſchaft zu finden, etwas näher gerückt, denn wenn wir das! gemeine Denken mit den daran ſich anſchließenden Wiſſenſchaften der Philoſophie entgegenſetzen, ſo können wir ſicher ſein, daß auch das, was man empiriſche Wiſſenſchaft nennt, unter dem gemeinen Denken ſich finden werde. Bevor wir aber das gemeine Denken zergliedern, um in ihm den Begriff der empiriſchen Wiſſenſchaft zu finden, wollen wir uns den Gegenſatz, in welchem Philoſophie und gemeines Denken zu einander ſtehn, noch etwas genauer darſtellen. Wir ſind bei der Aufſtellung deſſelben davon ausgegangen, daß wir fanden, das Erkennen von irgend einem Etwas, welches das gemeine Denken erſtrebt, gebe uns keine völlig bewußte Erkenntniß, und wir müſſen deswegen immer noch nach dem Grunde dieſes Etwas, nach ſeinem Warum fragen

Das philoſophiſche Wiſſen wird alſo hiernach als dasjenige erſcheinen, welches für alles gemeine Denken und für alle daraus ſich erzeugenden Wiſſenſchaften den Grund ſucht. Das gemeine Denken geht von dem einzelnen Bedürfniſſe und von der einzelnen Erregung unſeres Denkens aus; eben dieſe einzelne Erregung iſt entweder ſelbſt das Gegebene oder führt zu dem Gegebenen, indem wir das Allgemeine davon in einem Begriffe auffaſſen; deswegen iſt auch dies Einzelne das Unklare im gemeinen Denken, von welchem wir nicht wiſſen, wie es uns ankam, uns erregte oder wie es uns gegeben ward. Wenn nun aber die Philoſophie das Einzelne begründen, die Begriffe, auf welchen die beſondern Wiſſenſchaften fußen, erzeugen ſoll, ſo kann ſie nicht von dem Einzelnen und Beſonderen aus dies vollbringen, ſondern von dem, was alles Einzelne begründet, und was daher ein Allgemeines mit Recht genennt werden darf. Das Einzelne kann nicht aus ſich erkannt werden; es heißt nur darum ein Einzelnes, weil es einem Ganzen als Theil ſich anfügt und aus ihm ſeiner Natur nach erkannt wird. Nur das Ganze iſt Grund des Einzelnen und Grund ſeiner ſelbſt, weil es nichts außer ſich hat, welches ihm ſeinen Grund geben könnte. Die beſondern Wiſſenſchaften geben uns zwar auch etwas Allgemeines, aber doch nur ein Allgemeines im Verhältniß zu den unter ihm ſtehenden Erkenntniſſen, welches jedoch wieder in Beziehung zu dem Inhalte der übrigen Wiſſenſchaften ein Beſonderes und Einzelnes iſt. Der Gegenſtand der Philoſophie kann nicht ein ſolches beziehungsweiſe Allgemeines ſein, ſondern iſt ein ſchlechthin Allgemeines, das den

Grund angiebt für alle allgemeinen Erkenntniſſe der beſondern Wiſſenſchaften und alſo den Namen des Ganzen verdient.

Noch von einer andern Seite können wir das philoſophiſche Wiſſen im Gegenſatz gegen das gemeine Wiſſen charakteriſiren. Alles Wiſſen können wir anſehn, als hervorgehend aus einem Triebe des Menſchen, zum Bewußtſein zu gelangen; in dieſem Triebe liegt alles das, was er ſein nennen kann, denn nur das iſt ſein, deſſen er ſich bewußt iſt und was er in ſeinem Bewußtſein auf ſich bezieht. In dem Triebe zum Wiſſen iſt auch der Grund alles einzelnen Wiſſens enthalten, denn ohne denſelben wäre kein Wiſſen; das Bewußtſein des Menſchen iſt nur eine Entfaltung dieſes Triebes. Es kann ſich aber auf verſchiedene Weiſe entfalten, theils indem ihm die äußere Natur entgegenkommt, das Aeußere ihn erregt, theils indem er, zum Bewußtſein über ſich ſelbſt gekommen, nur aus ſich ſelbſt heraus die Wirklichkeit des Wiſſens erzeugt. Die erſtere Art kommt mit dem gemeinen Denken überein, die letztere mit der Philoſophie. Die Erregung des Triebes zum Wiſſen von der Außenwelt aus zeigt ſich uns immer als eine beſondere Thatſache des Erkennens begründend, denn nur das Einzelne erregt uns; der Trieb äußert ſich dabei in dem Streben das zu erkennen, was ihn erregt; er iſt hierin ſich unklar und möchte ſich klar werden, vermag es aber nicht, weil ſein ganzes Streben nur von einem ihm Fremdartigen ausgeht, von einem Etwas, das nicht zum Triebe zu wiſſen gehört und alſo auch nicht zum wirklichen Wiſſen gelangen kann; denn alles Wiſſen geht vom Triebe zu wiſſen aus. Will alſo der Trieb zum Wiſſen zur endlichen Klarheit gelangen, ſo muß er nicht von einer außer ihm liegenden Anregung beginnen, ſondern unmittelbar nur von ſich ſelbſt; er muß daher nicht irgend etwas, dies oder jenes, das ſeine Aufmerkſamkeit erregt hat, wiſſen wollen, ſondern er muß nur ſich ſelbſt ſchlechthin, d. h. das reine Wiſſen an ſich haben und beſitzen wollen. Das philoſophiſche Streben tritt alſo da zuerſt ein, wo die menſchliche Seele ſich zuerſt beſinnt, daß ſie nicht etwa eines beſondern Zweckes wegen denken ſoll, ſondern denken ſoll allein des Wiſſens wegen. Dadurch gelangt die Wiſſenſchaft auch erſt zur Freiheit; ſo lange ſie etwas erkennen will, iſt ſie gebunden von einem beſtimmten Zwecke; zu ihrer wahren Freiheit iſt ſie erſt gekommen, wenn ſie wiſſen will ſchlechthin ohne allen Nebenzweck.

Von dieſen beiden Seiten alſo können wir die Philoſophie äußerlich betrachten, theils als diejenige Wiſſenſchaft, welche auf die Erkenntniß des Ganzen ausgeht, theils als die, welche ſchlechthin wiſſen will; beide Seiten fallen aber wieder zuſammen. Denn da das Streben nach dem Wiſſen ſchlechthin nicht von dem Wiſſen des Einzelnen befriedigt werden kann, ſo muß es auch auf das Wiſſen vom Ganzen gerichtet ſein und da das Wiſſen vom Ganzen nicht ein Wiſſen zu irgend einem Zweck, um irgend etwas zu erkennen, ſein kann, ſo muß es auch das Wiſſen ſchlechthin ſein. Wenn man die Philoſophie als das Wiſſen vom Ganzen betrachtet, ſo ſieht man dabei auf den Inhalt, welchen ſie darſtellen ſoll, betrachtet man ſie aber als hervorgehend aus dem Wiſſen ſchlechthin, ſo ſieht man auf die Form, welche ſie im Philoſophen haben ſoll; beide Betrachtungsarten ſtellen alſo daſſelbe dar, die erſtere nur von der Seite des Inhalts, die andere von der Seite der Form in der Seele des Denkenden.

Wenn wir uns nun auf eine von dieſen beiden Weiſen die Philoſophie denken, ſo müſſen wir uns auch das in die Gedanken wieder zurückrufen, was wir ſchon früher ausgemacht haben, daß nämlich auf keine Weiſe die Philoſophie in bejahender Art bezeichnet werden könne, als nachdem wir ſie ſelbſt in uns erzeugt haben. Dies iſt um ſo nöthiger, je leichter nach den angegebenen Beſtimmungen es ſcheinen dürfte, als wenn wir ſie hier wirklich ſchon nach poſitiven Kennzeichen von dem gemeinen Denken unterſchieden hätten. Allein dies wäre ein Irthum; denn wenn wir ſagen, die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft, welche wiſſen will ſchlechthin, ſo heißt dies für uns nur, ſie will nicht etwa dies oder jenes wiſſen; wenn wir die Philoſophie als die Wiſſenſchaft betrachten, welche das Ganze zu begreifen ſucht, ſo faſſen wir auch hier das Ganze nur im Gegenſatz gegen das Einzelne als das Nicht-Einzelne und die Philoſophie wird damit nur verneinungsweiſe charakteriſirt. Wenn man auch die Philoſophie als diejenige Wiſſenſchaft faſſen wollte, welche nicht das auf irgend eine Weiſe Bedingte, ſondern den Grund alles Bedingten, das ſchlechthin Unbedingte ſucht, ſo iſt auch damit nichts gewonnen für eine poſitive Bezeichnung, denn auch der Begriff des unbedingten Grundes iſt uns nur verneinungsweiſe gegeben, wir wiſſen nur von ihm, daß er nicht das Begründete, nicht das Bedingte iſt, was er aber an ſich und wahrhaft iſt, wiſſen wir nicht. So bleiben wir immer nur bei Verneinungen, indem wir von der Philoſophie ſprechen. Nur dann würden wir den poſitiven Begriff der Philoſophie haben, wenn wir das Ganze wirklich überſchauten und damit uns die verneinende Beſtimmung, daß die Philoſophie die Wiſſenſchaft vom Ganzen ſei, zu etwas Poſitivem ergänzt würde. So lange aber dies nicht iſt, bleiben wir auf dem Gebiete des gemeinen Denkens, deſſen Urtheile die Philoſophie nicht unterworfen iſt und wir haben nur gefunden, daß es außer dem gemeinen Denken noch ein höheres Wiſſen geben müſſe, indem wir die Beſchränktheit jedes vom Gegebenen ausgehenden Denkens erkennen lernten. Der Weg zur Philoſophie iſt uns dadurch offen gehalten, aber noch nicht zurückgelegt.

Laſſen Sie uns nun in dem, was wir das gemeine Denken genannt haben, nach dem Begriffe des Empiriſchen ſuchen. Empiriſch kann man alles dasjenige nennen, was auf irgend einer Thatſache beruht, und in dieſem Sinne des Worts werden wir von allem, was zum gemeinen Denken gehört, behaupten müſſen, daß es etwas Empiriſches in ſich trage; denn das gemeine Denken unterſcheidet ſich dadurch vom philoſophiſchen, daß es von einer gegebenen Thatſache ausgeht, deren nothwendigen Grund der Philoſoph erforſcht. Selbſt die Mathematik iſt von einer ſolchen empiriſchen Thatſache nicht frei, wie ſchon gezeigt. Wenn man aber gewöhnlich von empiriſchen Wiſſenſchaften ſpricht, ſo pflegt man damit nicht ſolche zu bezeichnen, welche, wie die Mathethematik, von einer ſo allgemeinen Thatſache ausgehn, wie dieſe, daß es Größen giebt, iſt, ſondern man verſteht darunter ſolche Wiſſenſchaften, welche ſich auf ganz beſondere Thatſachen ſtützen, wie die Geſchichte der Natur oder der Menſchen. Wenn wir daher in dem gemeinen Denken noch verſchiedene Arten der Wiſſenſchaften unterſcheiden wollen, ſo würden wir den Unterſchied ſo zu ſtellen haben, daß einige Wiſſenſchaften nur den Zuſammenhang beſonderer Thatſachen aufzufaſſen und darzuſtellen ſuchen, andere dagegen dasjenige Allgemeine, was ſich überall in den Thatſachen, wenigſtens einer gewiſſen Art zeigt, erforſchen. Das Allgemeine, welches die Wiſſenſchaften letzterer Art gewähren, iſt aber nicht mit dem Allgemeinen, welches die Philoſophie ſucht, zu verwechſeln und zwar aus zwei Gründen, deren einen wir ſchon früher berührt haben, darin gelegen, daß jene Wiſſenſchaften nur von einem beziehungsweiſe Allgemeinen handeln. Der zweite Grund wird uns aber den Charakter jener Wiſſenſchaften noch anſchaulicher machen. Das Allgemeine der beſondern Wiſſenſchaften iſt nur ein von vielen einzelnen Thatſachen Abgeſondertes oder Abſtractes, das keinesweges die ganze Kraft des Einzelnen enthält, ſondern nur ein an ſich Kraftloſes und Todtes ſein kann. Das Allgemeine dagegen, welches die Philoſophie ſucht, iſt das lebendige Ganze, welches ſeinen Grund allem Einzelnen darreicht. Das Todte in den allgemeinen Begriffen jener Wiſſenſchaften zeigt ſich darin klar, daß ſie uns überall etwas Unbeſtimmtes, ſich nicht ſelbſt Begränzendes geben; ſo ſcheint uns der mathematiſche Begriff des Dreiecks ein an Zahl

Unendliches darzuſtellen, ſtellt uns aber in der That nur ein Unbeſtimmtes dar, indem er uns nicht anzugeben vermag, wie er durch eine unbeſtimmte Zahl anderer Figuren begrenzt wird. Denn alle andere Figuren ſcheinen auch in unendlicher Zahl vorhanden ſein zu können, da es doch unmöglich iſt, daß es mehrere Arten von Figuren, die jede für ſich unendlich an Zahl ſind, gebe. Diejenigen Wiſſenſchaften des gemeinen Lebens, welche von beſondern Thatſachen ausgehn, pflegt man nun empiriſche Wiſſenſchaften im engern Sinne zu nennen, die andern dagegen, welche von allgemeinen, abſtracten Begriffen ausgehn, würde man am beſten abſtracte Wiſſenſchaften nennen; man nennt ſie aber auch Wiſſenſchaften a priori.

Da wir zu keinen von beiden Arten der Wiſſenſchaften die Philoſophie zählen dürfen, ſo haben wir für's Erſte eine genügende Unterſcheidung zwiſchen den philoſophiſchen und den empiriſchen Wiſſenſchaften gefunden, an welcher wir unſere Unterſuchung über den Begriff der Logik anknüpfen können. Weil wir aber hier immer noch im Gebiete des Gegebenen bleiben und es in unſerer Einleitung nicht verlaſſen können, ſo können wir uns die erſte Frage, welche wir zu löſen fanden, ob die Logik eine empiriſche oder eine philoſophiſche Wiſſenſchaft ſei, nur durch Betrachtungen aus dem Standpunkte des Gegebenen löſen. Wenn wir dabei jedoch an das Gebiet des Philoſophiſchen anſtreifen ſollten, ſo müſſen wir uns mit äußerlichen und hiſtoriſchen Andeutungen über daſſelbe begnügen.

Laſſen Sie uns hierbei mit der Betrachtung deſſen beginnen, was man gewöhnlich jetzt Logik zu nennen pflegt. Man erklärt ſie für die Wiſſenſchaft, welche vom Denken handle blos ſeiner Form nach, ohne alle Rückſicht auf ſeinen Inhalt. Sie findet demnach gewiſſe nothwendige und allgemeine Formen des Denkens, wie den Begriff, das Urtheil, den Schluß und zeigt die Geſetze nach, in welchen dieſe Formen ſich bewegen. Wir ſehen hier zuerſt, daß die Formen des Denkens in der gewöhnlichen Logik vorausgeſetzt werden, keinesweges aber aus ihrem Grunde abgeleitet, und daß ſodann nur unter Vorausſetzung der Formen die Unterſuchung ſich darum dreht, welchen Geſetzen oder Regeln der Gebrauch ſolcher Formen unterworfen ſei. Hiernach müſſen wir denn, unſerer frühern Eintheilung der Wiſſenſchaften folgend, eine ſolche Logik aus dem Verzeichniſſe der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ausſtreichen und ſie den Wiſſenſchaften des gemeinen Denkens zuordnen. Zweitens aber bemerken wir auch, daß die Thatſachen, das Gegebene, von welchem dieſe Art der Logik ausgeht, nicht etwa beſonderer Art ſind, ſondern etwas Allgemeines, von vielen beſondern Thatſachen Abgeſondertes und daher müſſen wir die Wiſſenſchaft von ihnen nicht zu den empiriſchen Wiſſenſchaften im engern Sinne, ſondern zu den abſtracten Wiſſenſchaften a priori rechnen.

Um den Begriff der gemeinen Logik ſich deutlicher zu machen, wird es nicht unpaſſend ſein, ſie mit einer andern, ihr verwandten Wiſſenſchaft in Vergleich zu ſtellen. Auf eine ganz ähnliche Weiſe, wie die gemeine Logik das Denken nach ſeinen Formen und Geſetzen betrachtet, richtet die ſogenannte allgemeine Naturlehre ihren Blick auf das äußere Werden und ſeine Geſetze. Dort treten Begriff und Urtheil, hier Ruhe und Bewegung als vorhandene Dinge auf, ohne daß ihr Grund aufgeſucht würde, dort und hier werden ſie auf gleiche Weiſe ganz allgemein und von den Beſonderheiten, welche ſie in der Erſcheinung haben, abgeſondert betrachtet. Zwiſchen beiden Wiſſenſchaften findet die größte Verwandtſchaft ſtatt, beide haben aber auch keinen philoſophiſchen Werth; ſie enthalten nur aus Erfahrungen abgezogene Wahrheiten, welche immer nur unter der Bedingung gelten, daß etwas in der Erfahrung vorhanden ſei, welches ſich unter die Formeln bringen laſſe, die hier in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange vorgetragen werden*). So lehrt die allgemeine Naturlehre: wenn ein Körper ſich mit gleichförmig beſchleunigter Geſchwindigkeit bewegt u. ſ. w., und die gemeine Logik: wenn jemand einen Begriff hat u. ſ. w., welcher Ausdruck ganz mit dem gewöhnlichen übereinkommt: jeder Begriff u. ſ. w. In ſolchen Lehren iſt nun zweierlei zu unterſcheiden, nämlich erſtlich die Bedingung, unter welcher der Satz Wahrheit hat und zweitens der Satz ſelbſt, welcher jener vorausgeſetzten und bedingungsweiſe angenommenen Thatſache eine ſchärſere und genauere Beſtimmung giebt. Was den letztern betrifft, ſo giebt er der Wiſſenſchaft, deren Theil er iſt, den Charakter des Aprioriſchen, d. h. er iſt ohne Hülſe der Erfahrung abgeleitet, denn er beſteht nur in einer genauern Entwicklung und ſchärſern Beſtimmung (Analyſe) der vorausgeſetzten Thatſache. Die Bedingung dagegen, unter welcher der Satz Wahrheit hat, iſt aus der Erfahrung genommen und zeigt die Verwandtſchaft jener Wiſſenſchaften mit dem Empiriſchen; ſie erheben ſich keineswegs zum Unbedingten, denn ſie enthalten nur Wahrheiten, die unter gewiſſen Vorausſetzungen wahr ſind, alſo der Wahrheit, welche die Philoſophie ſucht, durchaus nicht gleich kommen*).

---

*) Hegel's Wiſſenſchaft der Logik. 2. Bd. S. 29. „Soll in den logiſchen Formen auch weiter nichts geſehen werden, als formelle Funktionen des Denkens, ſo wäre ſie ſchon darum der Unterſuchung, inſofern ſie für ſich der Wahrheit entſprechen, würdig. Eine Logik, welche dies nicht leiſtet, kann höchſtens auf den Werth einer naturhiſtoriſchen Beſchreibung der Erſcheinungen des Denkens, wie ſie ſich vorfinden, Anſpruch machen. Es iſt ein unendliches Verdienſt des Ariſtoteles, welches uns mit der höchſten Bewunderung für die Stärke dieſes Geiſtes erfüllen muß, dieſe Beſchreibung zuerſt unternommen zu haben. Aber es iſt nöthig, daß weiter gegangen und theils der ſyſtematiſche Zuſammenhang, theils aber der Werth der Formen erkannt werde.“

Wenn wir nun dieſe gewöhnliche Behandlungsart der Logik nach ihrem Werthe ſchätzen wollen, ſo können wir nicht leugnen, daß ſie nicht ganz unnütz und müßig ſei, obgleich einige Philoſophen dies behauptet haben, wohl zur Parteilichkeit dadurch verleitet, daß ſie höhere, philoſophiſche Anſprüche an ſie machten, welche ſie ihrer Natur nach nicht befriedigen konnte. Die Vorwürfe, welche man der gemeinen Logik gewöhnlich macht, laufen darauf hinaus, daß ſie keinen rein wiſſenſchaftlichen Bau habe, daß ſie nur eine todte Abbildung des Denkens gewähre, welches ein jeder in ſich lebendig erzeugen müſſe und erzeugen könne ohne Hülfe der logiſchen Regeln, daß ſie das Vermögen und den Trieb zur Erkenntniß nicht belebe oder ſtärke, ſondern nur gleichſam müßiger Weiſe nach geſchehener That einhertrete und zeige, wie alles geſchehen ſei oder habe geſchehen können. Alle dieſe Vorwürfe können und müſſen wir zugeben, ohne deswegen genöthigt zu ſein, der gemeinen Logik allen Nutzen abzuſprechen. Die rein wiſſenſchaftliche Form können wir bei der gemeinen Logik nicht ſuchen; denn ſie findet ſich nur in den philoſophiſchen Wiſſenſchaften; alle andere Wiſſenſchaften heben bei einem jeden Schritte, den ſie thun, von neuen Vorausſetzungen an und daher iſt in ihnen kein ſtetiges, ununterbrochenes Fortſchreiten, ſondern ein beſtändiges Aufnehmen neuauftretender Beſtimmungen, die aus dem Frühern nicht folgen. Auch kann allerdings die gemeine Logik nur ein todtes Abbild des Denkens uns geben ohne Trieb und Kraft zum Denken uns zu ſteigern; aber dies will ſie auch nur als rein vom Lebendigen abgeſonderte Wiſſenſchaft, und daß ein ſolches Abbild des Denkens etwas ganz Unnützes ſei, dies muß bei beſonnener Ueberlegung geleugnet werden. Durch die Logik wird keiner ein Denker; dies iſt wahr, eben ſo wahr, als daß durch die reine Mechanik keiner ein Mechaniker wird; aber iſt darum die reine Mechanik und iſt darum die gemeine Logik unnütz? Wenn man ſolches von der erſtern beſonnener Weiſe nicht ſagen kann, ſo darf es auch nicht von der letztern behauptet werden. Die gemeine Logik giebt uns eine Nachconſtruction des Denkens, und dieſe kann von einem doppelten Nutzen ſein, denn theils lehrt ſie uns dasjenige, was in dem gemeinen Denken vermiſcht und verworren vorkommt, unterſcheiden und die Theile des Denkens und ihre geſetzmäßigen Verhältniſſe zu einander mit kunſtgemäßen Ausdrücken bezeichnen, theils giebt ſie uns auch dadurch die Mittel in die Hand, mit Sicherheit die Geſetzmäßigkeit in den Formen unſeres Denkens beurtheilen zu können. Wir gelangen durch ihre Hülfe zwar nicht zur Erzeugung der Gedanken, aber wir lernen doch dadurch den erzeugten Gedanken kunſtgemäß zergliedern, nachweiſen, wie alle ſeine Theile in einem geſetzmäßigen Verhältniſſe zu einander ſtehen oder auch ſolches verfehlen, und ſo gelangen wir zu einem äußerlichen Urtheile über die Form des Gedankens. Auf eine ähnliche Weiſe iſt der, welcher die Geſetze der reinen Mechanik verſteht, in den Stand geſetzt, von einer Maſchine zu ſagen, ob ihre Zuſammenſetzung den Regeln der Mechanik entſpreche oder nicht und im letzten Falle wird er auch urtheilen können, daß ſie ihrem Zwecke nicht zu genügen vermöge.

---

*) Vergl. Leibnitz nouv. ess. ſur l'entendement humain p. 414.

Dieſer Nutzen der gemeinen Logik hat auch einige dazu vermocht, ſie zwar nicht als eine philoſophiſche Wiſſenſchaft anzuſehn, aber ihr doch ein nähreres Verhältniß zur Philoſophie, als zu andern Wiſſenſchaften zu geben, weil ſie als Grundlage der philoſophiſchen

Bildung betrachtet werden könne. Man muß nun zwar eingeſtehn, daß die Philoſophie an die Beobachtung der logiſchen Regeln ſich binde, indem ſie ſich der Begriffe, der Urtheile und Schlüſſe, deren Regeln die Logik mittheilt, bedient; allein daraus erhellt keinesweges ein näheres Verhältniß der Logik zur Philoſophie, als zu andern Wiſſenſchaften, weil dieſe ebenfalls den logiſchen Regeln folgen müſſen. Auch iſt es nur eine leere Einbildung der Logiker, wenn ſie meinen, ein jeder Philoſoph müſſe nothwendig in ſeinem Denken beſtändig die logiſchen Regeln, nach denen er verfährt, nach ihrem wiſſenſchaftlichen Ausdrucke ſich gegenwärtig erhalten, denn dies hieße nur die abgeſonderte Formel über die lebendige Entwicklung des Denkens, von welchem ſie genommen iſt, ſetzen. Der Philoſoph muß freilich, mehr als jeder andere Wiſſenſchaftliche, in dem Bewußtſein ſeines Verfahrens leben, aber die Regel dieſes Verfahrens wird ihm nicht äußerlich von einer andern Wiſſenſchaft gegeben, ſondern ſie lebt in innerlicher Freiheit in ſeinem Verfahren ſelbſt, ſie iſt ihm nicht die bloße Form ſeiner Gedanken, ſondern ſie iſt ihm der Gedanke ſelbſt, der ſich entwickelt.

Noch andere Vorwürfe, welche der Logik, wie ſie gewöhnlich vorgetragen wird, gemacht werden ſind oder gemacht werden können, dürfen wir hier nicht übergehn. Sie betreffen nicht die ganze Behandlungsart derſelben, ſondern ſie beklagen ſich nur über die Unvollſtändigkeit, welche noch in der Lehre von den Denkgeſetzen vorkommt. Man kann ſich dieſe, welche nicht zu leugnen iſt, ſobald man ſich nur eine vollſtändige Ueberſicht über das

Verfahren beim Denken verſchafft hat, hiſtoriſch erklären aus der Art, wie die gemeine Logik iſt ausgebildet worden. Das größeſte Verdienſt um die Ausbildung der gemeinen Logik hat Ariſtoteles, der zuerſt in einiger Vollſtändigkeit die logiſchen Regeln, welche einzeln ſchon von frühern Philoſophen gegeben worden waren, ſammelte; nächſt ihm aber hat Wolf den größeſten Einfluß auf die neuere Geſtaltung der gemeinen Logik gehabt. Beide gingen von der Form des Urtheils als der einzigen Form der Wahrheit aus*); ſie vernachläſſigten daher die Form des Begriffes und nahmen die Begriffe als etwas Gegebenes an, ohne auf ihre Bildung zurückzugehn, worauf doch alle wiſſenſchaftliche Entwicklung beruht**) Ein anderer Mangel der Logik, wie ſie gemeiniglich ausgebildet worden iſt, hängt mit dem erſten zuſammen und beſteht darin, daß ſie faſt ausſchließlich nur eine wiſſenſchaftliche Verbindung der Gedanken kennt, die Verbindung durch den Schluß. Dies iſt wohl vornämlich daraus hervorgegangen, daß man bei Betrachtung des wiſſenſchaftlichen Denkens die Mathematik vor Augen hatte, als die Wiſſenſchaft, welche zur vollkommenſten Form ihrer Darſtellung gelangt ſei, und welcher daher auch andere Wiſſenſchaften, wie z. B. die Philoſophie, als ihrem Muſter nachſtreben müßten. Daraus entſtand die Meinung, der mathematiſche Beweis durch den Schluß ſei die einzige Form der Verbindung, welche wiſſenſchaftliche Bedeutung habe. Aus der Ueberſchätznng des Schluſſes iſt es hervorgegangen, daß man der Induction ſo wenig genügende Aufmerkſamkeit geſchenkt und ſie ſogar nicht in ihrer wahren Bedeutung für die Wiſſenſchaft gefaßt hat, eine Unvollſtändigkeit der gemeinen Logik, die um ſo weniger zu verzeihen iſt, je kräftiger ſchon Bacon auf die Bedeutung und den wahren Umfang dieſer Ableitungsart aufmerkſam machte, wiewohl er dabei ihre Bedingungen nicht ganz klar in das Licht ſetzte.

---

*) Arist. de interpretatione c. 1.

**) Baco de augmentis scient. V. 2. Nam syllogismi ex propositionibus consistunt, propositiones ex verbis; verba notionum tesserae sunt. Quare si notiones ipsae, quae verborum animae sunt, male et varie a rebus abstrahantur, tota fabrica corruit.

In der That erſcheint es ſeltſam, daß ſo viele in der Meinung geſtanden haben, die beſchriebene Art der Logik ſei ein Theil der Philoſophie und daß diejenigen, welche ſich Philoſophen nannten, ſich allein das Geſchäft, die Logik auszubilden und zu lehren, zueigneten. Nach dem, was wir über das Weſen der Philoſophie geſagt haben, muß es uns ganz zufällig erſcheinen, daß die Philoſophen ſich jenem Geſchäfte unterzogen; denn der Geſchichtskundige und jeder andere Wiſſenſchaftliche würden es eben ſo gut haben verwalten können. Nur den ſchwankenden Meinungen über den Begriff der Philoſophie ſelbſt kann man es zuſchreiben, daß man der gemeinen Logik die Ehre erwies, ſie unter die philoſophiſchen Wiſſenſchaften zu ſtellen; denn nur auf ſolche Meinungen konnte die alte hergebrachte Sitte, die in früher gangbaren Arten, die Logik zu behandeln, ihren guten Grund haben mochte, Einfluß gewinnen. Es darf jedoch hier nicht unerwähnt bleiben, daß bei vielen Philoſophen theils eine gänzliche Nichtachtung der gemeinen Logik ſich fand, theils das Streben ſich erzeugte, der Logik eine andere Geſtalt zu geben und ihr dadurch eine Stelle unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften zu gewinnen. Hierher gehören beſonders die Einmiſchungen pſychologiſcher oder auch metaphyſiſcher Lehren in die Logik, an welchen unſere neueſte Zeit reich iſt. In dieſer Zeit iſt denn auch ein Hin- und Herreden über die Logik entſtanden, ein Zweifeln und Fragen über ſie, an welches ſich vielerlei Verſuche anſchloſſen, ihr eine philoſophiſchere Geſtalt zu geben und es läßt ſich erwarten, daß daraus endlich das Reſultat ſich ergeben werde, die Logik ſei entweder keine philoſophiſche Wiſſenſchaft, oder ſie müſſe auf eine ganz andere Weiſe behandelt werden, als es in den meiſten der neuern zahlreichen Lehrbücher der Logik geſchehen iſt.

Wir können hierbei unſere Vergleichung der gemeinen Logik mit der allgemeinen Naturlehre weiter fortſetzen. Auch dieſe iſt von vielen für einen Theil der Philoſophie angeſehen worden, und wenn dies auch nicht ſo allgemein ihr begegnet iſt, als der gemeinen Logik, ſo iſt doch dieſe Uebereinſtimmung in den Schickſalen beider merkwürdig genug, um uns auf die Vermuthung zu leiten, daß eine Verwandtſchaft beider mit der Philoſophie ſtattfinde. Was die Logik betrifft, ſo kann es für einen ſehr natürlich ſich erzeugenden Gedanken gelten, daß der Philoſoph, welcher überall auf ein durchaus klares Bewußtſein dringt, auch am meiſten das Bewußtſein von den Regeln, nach welchem er im Denken verfährt, beſitzen müſſe; auch liegt der Gedanke nahe genug, daß man das Bewußtſein von den Geſetzen der Natur bei dem Philoſophen zu ſuchen habe. Es zeigt ſich alſo allerdings eine Beziehung, welche jene Wiſſenſchaften zu der Philoſophie haben und ihr muß es wohl zugeſchrieben werden, daß man auch in der gemeinen Logik und in der allgemeinen Naturlehre etwas Philoſophiſches zu entdecken glaubte, obwohl der ganze Charakter jener Wiſſenſchaften vom Philoſophiſchen ſich getrennt hält.

Wenn nun eine Beziehung und gleichſam ein Verkehr der gemeinen Logik und der allgemeinen Naturlehre mit der Philoſophie angenommen werden darf, ſo frägt es ſich, ob ſie aus der Einwirkung der genannten Wiſſenſchaften auf die Philoſophie oder umgekehrt aus der Einwirkung der letztern auf die erſtern hervorgehe. Sollte das Erſtere der Fall ſein, ſo wären wir anzunehmen gezwungen, daß vom Empiriſchen aus gegebene Wiſſenſchaften Einfluß auf die Ausbildung der Philoſophie gewinnen könnten; dadurch aber würde uns der Begriff der Philoſophie ſelbſt zerſtört werden; ſie würde alsdann nicht die Wiſſenſchaft ſein, welche das Gegebene gar nicht als Gegebenes anerkennt und nicht von dem Bedingten, ſondern nur von dem Unbedingten aus ſich begründen will. Es bleibt uns daher nichts anders übrig, als anzunehmen, daß der Verkehr, von welchem wir ſprechen, von der Philoſophie ausgehe und ſomit müſſen wir behaupten, daß die Philoſophie im Stande ſei, dasjenige, was in der gemeinen Logik und in der allgemeinen Naturlehre angenommen und vorausgeſetzt wird, rein wiſſenſchaftlich abzuleiten und aus der Idee des reinen Denkens zu begründen. Hierdurch alſo erhalten wir die Idee einer philoſophiſchen Logik und einer philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, welche uns für das Erſte als zwei getrennte Zweige der Philoſophie erſcheinen mögen und damit geht uns denn auch zugleich ein tieferer Aufſchluß hervor über das unbewußte Verfahren vieler Philoſophen, welche der gemeinen Logik und der allgemeinen Naturlehre ein Verhältniß zur Philoſophie zu geben ſtrebten; es muß uns dies als eine Ahndung, welche in ihnen war, erſcheinen; ſie ahndeten, daß beide Wiſſenſchaften einer Begründung durch die Philoſophie bedürftig und fähig ſeien.

Es läßt ſich nun wohl erwarten, daß die Ahndung, von welcher die Rede iſt, auch in vielen Philoſophen klarer geworden ſein und zu Verſuchen geführt haben werde, die philoſophiſche Naturwiſſenſchaft und die philoſophiſche Logik zur Wirklichkeit zu bringen. Was die erſtere betrifft, ſo iſt hierüber kein Zweifel; die verſchiedenartigſten Verſuche eine philoſophiſche Naturwiſſenſchaft zu begründen, ſind vorhanden und wenn auch dieſe Verſuche mehr oder weniger ihr Ziel verfehlt oder nicht erreicht haben ſollten, ſo zeigt ſich doch in ihnen das naturgemäße Streben der Philoſophie nach Begründung deſſen, was in der Natur als Geſetz erſcheint. Je mehr wir nun aber darauf zu dringen haben, daß der Philoſoph ein philoſophiſches Bewußtſein von der Art ſeines Verfahrens beſitzen müſſe, um ſo mehr würde es uns in Erſtaunen ſetzen müſſen, wenn wir nicht auch ſolche

Beſtrebungen fänden, die auf eine philoſophiſche Bearbeitung der Logik abzwecken. Wenn wir die Geſchichte der Philoſophie hierüber zu Rathe ziehen, ſo können uns auch die Verſuche, der Logik eine philoſophiſche Geſtalt zu geben, nicht entgehen, obgleich ſie oft nicht für das anerkannt worden ſind, was ſie vorſtellen ſollten. Da ſich hier manches dem gewöhnlichen Blicke zu entziehen ſcheint, ſo müſſen wir, um das aufzufinden, was der philoſophiſchen Logik angehört, etwas genauer in die Natur dieſer Wiſſenſchaft eingehn. Jedoch muß nochmals dabei erinnert werden, daß es hier nur auf eine äußerliche Betrachtung der Logik abgeſehn ſein könne.

Die Philoſophie iſt uns erſchienen als die Wiſſenſchaft, welche den allgemeinen Grund für alles einzelne Denken ſucht oder welche wiſſen will ſchlechthin um zu wiſſen. Den allgemeinen Grund alles Denkens können wir uns aber vorſtellen als einen Trieb zum Wiſſen, der ein Trieb iſt nicht nur anderes, ſondern auch ſich ſelbſt zu beſchauen. Dieſe Vorſtellung eines Triebes zum Wiſſen führt uns freilich nicht weiter in der Erkenntniß des Grundes unſeres Denkens, als wir ſchon vorher waren, aber ſie gewährt uns einen paſſenden Ausdruck, um damit die Selbſtſtändigkeit und Selbſtbegründung des Wiſſens zu bezeichnen und die urſprüngliche Beziehung des Denkens auf das Wiſſen anzudeuten. Wenn das Denken in uns von einem Triebe zum Wiſſen ausgeht, ſo erkennen wir damit an, daß urſprünglich und ſeinem Grunde nach der Menſch ſchlechthin wiſſen wolle und daß, wenn ſich das Wiſſen auf einen beſondern Gegenſtand richtet, dies nur von zufälligen Erregungen des

Triebes ausgehe. Hierin zeigt ſich nun aber auch eine nothwendige Verſchiedenheit der philoſophiſchen Logik von der gewöhnlichen Art, ſie als abſtracte Wiſſenſchaft zu behandeln. Denn wenn alle Philoſophie vom Triebe zum Wiſſen ausgeht, ſo kann ſich auch die philoſophiſche Wiſſenſchaft vom Denken nicht anders geſtalten, als indem ſie das Denken in ſeiner Beziehung zum Triebe zu wiſſen auffaßt. Die gemeine Logik will dagegen das Denken blos als Denken betrachten, oder blos ſeine allgemeine Form darſtellen ohne alle Rückſicht auf den Inhalt, d. h. ohne Beziehung auf das Wiſſen, welches im Denken vorhanden ſein möchte. Eine ſolche Geſtaltung iſt der gemeinen Logik nothwendig, denn da ſie, von der Erſcheinung des Wiſſens ausgehend, das Beſondere in ihr fallen läßt und das Allgemeine davon abſondert, ſo bleibt ihr nur die Form des Denkens für die Betrachtung übrig. Allein die philoſophiſche Logik kann eine ſolche Trennung zwiſchen der Form und dem Inhalte des Denkens nicht anerkennen; ſie will das Denken in ſeiner Ganzheit begreifen und daher iſt ſie nicht allein Wiſſenſchaft vom Denken ſeiner Form nach, ſondern auch Wiſſenſchaft von dem Inhalte des Denkens, von dem, was gedacht wird, oder vom Sein. Dies iſt überhaupt die Natur des philoſophiſchen Wiſſens, daß es die Gegenſätze, die in andern Wiſſenſchaften als gegeben vorkommen, auflöſt, ihr äußerliches Nebeneinanderſein vernichtet und aus ihrer Einheit heraus ihre nothwendige Entſtehung nachweiſt. Der weſentliche Unterſchied der gemeinen und der philoſophiſchen Logik, welcher im Inhalte beider Wiſſenſchaften liegt, iſt alſo der, daß die gemeine Logik nur das Denken für ſich betrachtet, die philoſophiſche Logik dagegen die Einheit des Denkens und des Seins im Begriffe des Wiſſens; jene hat es nur mit der Form, dieſe auch mit dem Gehalte, dem Streben des Denkens zu thun; man kann daher auch jene die blos formale, dieſe die formale und reale Logik nennen.

Wenn wir alſo nach den Verſuchen fragen, welche vorgekommen ſein möchten, zu dem Zwecke, eine philoſophiſche Logik zu geben, ſo haben wir nicht allein auf die Lehre vom Denken, ſondern auch auf die Lehre vom Sein zu ſehen, oder vielmehr darauf, wie man die Einheit des Seins und des Denkens betrachtet habe. Dies iſt am häufigſten in demjenigen geſchehen, was man mit dem Namen der Metaphyſik, einer durchaus zufälligen Benennung, belegt hat. Dieſer Wiſſenſchaft lag überall folgende Art zu ſchließen zum Grunde: ſo muß ich denken, folglich muß es ſo ſein; indem dabei das zum vollſtändigen Schluſſe nothwendige Mittelglied: wie ich denken muß, ſo muß es auch ſein, bald unbewußter Weiſe vorausgeſetzt, bald mit Bewußtſein aufgeſtellt wurde. In der Metaphyſik alſo liegt der Grundſatz ausgeſprochen, daß die Geſetze des Denkens auch die Geſetze des Seins ſind; denn: ſo muß ich denken und ſo muß es ſein, heißt nichts anders, als dies iſt Geſetz meines Denkens und dies iſt Geſetz des Seins. Die metaphyſiſchen Verſuche enthalten alſo das Streben, ſich der Geſetze des Wiſſens bewußt zu werden und nähern ſich dem, was wir philoſophiſche Logik genannt haben. Allein wir dürfen uns auch nicht verhehlen, daß

jene

jene Verſuche noch ſehr einſeitig ſind, denn ſie leiden alle an dem Mangel, daß ſie ſich um die Geſetze des Denkens nicht zu bekümmern ſcheinen, wiewohl ſolche, in ihrer Beziehung zum Wiſſen genommen, die eigentliche Grundlage aller Metaphyſik bilden; ſie behandeln ihre Wiſſenſchaft nur als die Wiſſenſchaft vom Sein, heben alſo nur die eine Seite der philoſophiſchen Logik hervor, ohne den Begriff der ganzen Wiſſenſchaft vor ſich zu haben. Dadurch iſt etwas ſehr Schwankendes und doch Starres, etwas Willkührliches und doch Gezwungenes in ihre Lehrart gekommen, welche von Kant und ſeiner Schule unter dem Namen der dogmatiſchen nicht mit Unrecht verworfen wurde.

Wenn wir demnach die Metaphyſik nur als verfehlten Verſuch, die philoſophiſche Logik zu finden, anſehn können, als einen Verſuch, durch welchen ſelbſt nicht einmal der allgemeine Begriff der Logik zur Vorſtellung gelangte, ſo erneute ſich uns die Frage nach vollendetern Verſuchen, welche das Ziel klarer vor Augen hatten. Wir können nur das Wichtigſte, das am meiſten in die Augen Fallende hier erwähnen. Von den meiſten alten griechiſchen Philoſophen wurde der Name der Logik mit dem der Dialektik gleichbedeutend gebraucht. In dem Begriffe der Dialektik aber, welchen Platon aufſtellte, lag ſowohl die Lehre von den Geſetzen des Denkens, als von den Geſetzen des Seins*). Wir ſehen alſo bei dem Philoſophen, welcher vor andern uns als ein Muſter der kunſtmäßigen Entwicklung philoſophiſcher Lehren gelten kann, den Begriff der Logik auf das Beſtimmteſte hervortreten und wenn wir mit ihm ſeine philoſophiſchen Lehren vergleichen, ſo zeigen ſich auch dieſe überall jenem Begriffe gemäß gebildet, ausgehend von der wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung, daß beides, Sein und Erkennen, nach demſelben Maße gemeſſen werden müſſe.

---

*) Vergl. Phaedr. p. 266; Soph. p. 253; Phileb. p. 57; de rep. VII. p. 532—534 edit. Steph.

Unter den neuern Philoſophen zeichnet ſich beſonders Spinoza durch ſeine richtige Einſicht aus, in welcher ihm die Verbindung des Seins mit dem Denken ſich darſtellte, wiewohl er ſie nicht wiſſenſchaftlich ausgeführt hat, denn ſeine auf die Methode des Denkens ſich beziehende Schrift iſt unvollendet geblieben *). Er ging von dem Satze aus, daß die Begriffe ihren Gegenſtänden entſprechen, und daß daher die wahre Verbindung der Begriffe dieſelbe ſein müſſe, welche die Verbindung der Dinge ſei. Hieraus entſtand ihm die Idee einer

---

*) Tractatus de intellectus emendatione. Ich führe nur folgendes an: „hinc sequitur, quod vera non est methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum; sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas aut essentiae obiectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur.“ p. 367. Die Ausführung, welche Cuffeler dem Bruchſtücke des Spinoza geben wollte in ſeiner Schrift: Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis etc. Hamb. 1684, entſpricht nicht ihrem Zwecke.

Wiſſenſchaft, welche zeigen ſollte, wie aus dem Begriffe der oberſten Urſache oder des Grundes aller Dinge die Begriffe aller begründeten Dinge abgeleitet werden könnten. Dieſe Wiſſenſchaft, wenn ſie ausgeführt worden wäre, würde dem Begriffe der philoſophiſchen Logik entſprochen haben, denn ſie hätte die Lehre von der Verbindung alles Denkens und Seins enthalten müſſen. Zu den neuern Philoſophen, welchen der Begriff der philoſophiſchen Logik ſich entſchleiert hatte, müſſen wir ferner auch den oft zu hoch, oft zu gering geſchätzten Kant zählen. In demjenigen Theile ſeiner Philoſophie nämlich, welchen er transſcendentale Logik genannt hat, will er ſolche Begriffe und Grundſätze aufſtellen, welche, nur aus der Natur des reinen Denkens hervorgehend, von allen Gegenſtänden unſeres Denkens gelten müſſen *). Hieraus erſieht man, daß er die Logik nicht blos als eine formale Wiſſenſchaft, ſondern zugleich als das Reale unſerer Erkenntniſſe beſtimmend anſah. Wenn wir nun zuletzt noch die neuere Entwicklung der Philoſophie unter uns Deutſchen betrachten, ſo möchten wir aus dieſer noch andere Philoſophen anfüh-

---

*) Kritik der reinen Vern. Einleitung zur transſcendentalen Logik. Kant irrte nur darin, daß er meinte, man müſſe die in der gemeinen Logik gefundenen Geſetze des Denkens der transſcendent. Logik zum Grunde legen; da vielmehr umgekehrt die gemeine Logik durch die philoſophiſche begründet werden muß. Uebrigens giebt die transſc. Log. Kants im Einzelnen noch vieles zu erinnern.

ren können, welchen die Idee einer philoſophiſchen Logik entſtanden iſt; allein die Neuheit der Verſuche, welche dahin einſchlagen, und die noch nicht durchgreifende Anerkennung, die ihnen geworden iſt, legen uns billig Schweigen über ſie auf. Nur ſo viel ſei mir erlaubt zu ſagen, daß in der allgemeinen Bewegung philoſophiſcher Elemente, welche unſere neueſte Zeit charakteriſirt, ſich wohl im Allgemeinen das Streben nicht verkennen läßt, der Logik eine philoſophiſche Bedeutung zu geben. Hierzu hat ſelbſt dasjenige geführt, was am meiſten davon abzuführen ſchien, nämlich das, was man Kritik des Erkenntnißvermögens zu nennen beliebt. Denn indem man in ihr den Zweifel feſtzuhalten ſuchte, ob auch wohl der Grundſatz richtig ſei: das, was ich denken muß, muß auch ſein, ſtellte man ſich zwar der Vereinigung der formalen und der realen Seite unſeres Denkens entgegen; aber man führte auch dadurch die Ueberzeugung allmälig herbei, daß, ſobald jener Grundſatz aufgehoben werde, unſer ganzes Denken das Gegenſtändliche verliere und zu einem bloßen Zuſtande in uns ohne weitere Bedeutung werde.

Der Zweck dieſer geſchichtlichen Andeutungen iſt nur darauf gerichtet, nachzuweiſen, daß es gar nicht etwas ganz Neues und Unerhörtes ſei, wenn wir von einer philoſophiſchen Logik ſprechen, die ſich zu der gemeinen oder formalen Logik verhalten ſoll, wie die Naturphiloſophie zu der allgemeinen Naturlehre und dies ſchien mir deswegen nöthig zu ſein, weil ſich ſonſt gar leicht das Mistrauen, welches alles Neue zu bekritteln pflegt, auch hier eingefunden haben dürfte. Denn ich möchte

Ihnen, m. H., ſchwerlich die Ueberzeugung davon entreißen können, daß alles, was ganz natürlich in der geſetzmäßigen Geſtaltung der menſchlichen Wiſſenſchaft liegt, ſich auch den Blicken ſo philoſophiſcher Männer, als vor uns waren, nicht habe entziehen können, eine Ueberzeugung, welche ich am wenigſten hier antaſten möchte.

Durch dieſe Unterſuchungen haben wir denn endlich das gewonnen, was zu der Feſtſtellung eines vorläufigen Begriffes der Logik nöthig war; wir haben eingeſehen, daß es zwei Arten der Logik gebe, eine Logik des gemeinen Denkens, welche blos formal iſt und eine philoſophiſche Logik, welche das Formale mit dem Realen verbindet, woraus ſich uns denn auch der Zwieſpalt der Meinungen erklären läßt, in welchen man der Logik bald dieſe, bald jene Bedeutung und Schätzung gab, bald nämlich auf die formale, bald auf die philoſophiſche Logik ſehend. Allein, wenn wir nun weiter über die Bedeutung unſerer Wiſſenſchaft uns gemeinſchaftlich verſtändigen ſollen, ſo haben wir uns zuvor noch die Frage vorzulegen, ob wir die gemeine oder die philoſophiſche Logik künftig abhandeln und uns entwickeln ſollen. Wenn uns hierüber noch ein Zweifel obwalten ſollte, ſo können wir ihn nur aus demjenigen uns löſen, was wir ſchon über die Bedeutung beider Wiſſenſchaften erforſcht haben. Die philoſophiſche Logik muß uns nach dem Vorigen viel vollkommner erſcheinen, als die gemeine, und ſie verſpricht uns außer einer Begründung der gemeinen Logik auch noch viele andere Erkenntniſſe zu gewähren. Für die Wahl der gemeinen Logik dagegen ſpricht nichts, es müßte denn etwa die Scheu ſein, welche manche vor den philoſophiſchen Wiſſenſchaften fühlen, allem Anſcheine nach nur von den Schwierigkeiten bewegt, welche ſie in derſelben erwarten und die nur durch große geiſtige Arbeit überwunden werden könnten. Solche können wir nun theils aufmuntern, theils ermuthigen; das erſtere, indem wir ſie daran erinnern, daß alles wiſſenſchaftliche Streben uns als ein bewußtloſes, das für den beſonnenen Menſchen keinesweges ſich ſchickt, erſchienen iſt, ſobald es von der Philoſophie ſich trennt; das andere aber, indem wir ihnen vorſtellen, daß keinem wohlgebildeten und aufmerkſamen Geiſte dasjenige verſagt ſei, was zum Bewußtſein über ſich ſelbſt führt. Vorurtheile mag es zwar zuweilen zu bekämpfen geben, um zur Philoſophie zu gelangen, aber ſie verſchwinden vor dem feſten Blicke von ſelbſt. Die Philoſophie iſt nicht dunkel, denn ſie iſt es allein, welche im Wiſſenſchaftlichen Licht giebt; da, wo ſie dunkel zu ſein ſcheint, iſt es allein das lichtſcheue Auge des von Vorurtheilen getäuſchten Geiſtes, welches ſich ſelbſt das Licht der Philoſophie verbirgt, oder es iſt der noch im Unklaren ſchwebende Geiſt des werdenden Philoſophen, der noch hie und da von Phantomen in das dunkle Reich des Nichts und des Scheins verlockt wird und auch andern dieſe Dunkelheiten für philoſophiſches Licht geben möchte. Je klarer dagegen der Philoſoph in ſich ſelbſt iſt, deſto mehr Klarheit kann er auch um ſich her verbreiten und an aller Wiſſenſchaft und an dem ganzen Leben ſeine Klarheit und das Licht der Philoſophie erweiſen. Auf ſolche Weiſe hoffe ich, die Abneigung gegen die Philoſophie, wenn ja einige in Ihnen, m. H., ſein ſollte, zu beſiegen, zugleich verſprechend, ſo viel als möglich nach Klarheit der Darſtellung zu ringen, welche vor Allen dem Logiker zur Zierde gereichen dürfte, ohne daß ich damit irgend etwas der wiſſenſchaftlichen Strenge zu vergeben gedächte. Was nun aber mich ſelbſt betrifft, ſo kann es mir kein Zweifel ſein, daß ich von beiden Arten der Logik allein die philoſophiſche zu wählen habe, einen Theils, weil ich ſelbſt zum Studium der Philoſophie mich bekenne und man daher von mir etwas Philoſophiſches erwarten darf, andern Theils, weil ich in dieſen Vorleſungen die Logik zu lehren verſprochen habe und wenn dieſes Verſprechen einen Doppelſinn enthalten ſollte, es doch gewiß für mich ſchicklicher ſein wird, der Auslegung zu folgen, welche mehr, als der, welche weniger, als erwartet wurde, gewährt.

Wenn wir uns nun einen vorläufigen Begriff von der philoſophiſchen Logik machen wollen, ſo reicht das nicht hin, was wir vorher von ihrem Charakter, den ſie mit allen philoſophiſchen Wiſſenſchaften gemein hat, geſagt haben, ſondern wir müſſen auch noch anzugeben wiſſen, worin ſie ſich von andern Zweigen der Philoſophie unterſcheidet. Hierbei kann ich nur hiſtoriſch zu Werke gehn, d. h. ich kann nur einiges aufzälen, was die Logik lehrt, an einiges erinnern, was ihnen vielleicht ſchon ſonſt woher aus der allgemeinen Bildung zu Ohren gekommen ſein möchte über die Theile der Philoſophie. Wenn hierbei einiges dem einen oder dem andern unverſtändlich ſein ſollte, ſo wird dies doch nicht in die innere Geſtaltung der Logik eingreifen; es ſoll nur zu einer allgemeinen Ueberſicht über die organiſche Geſtalt der Philoſophie dienen. Was nun zuvörderſt den Inhalt der Logik betrifft, ſo haben wir ſchon früher gefunden, daß er dasjenige in ſich begreifen werde, was man mit dem Namen der Metaphyſik belegt hat, dieſes jedoch verbunden mit den Lehren der gemeinen Logik, welche auf ihren Grund zurückgeführt werden. Beide Beſtandtheile aber, die Lehren vom Sein und vom Denken, werden nicht etwa äußerlich mit einander verbunden werden, ſondern ſich wechſelsweiſe durchdringen und eine wiſſenſchaftliche Einheit in der Logik bilden. Man könnte, auf den Standpunkt, auf welchem jetzt die philoſophiſche Bildung bei einem großen Theile unſerer Zeitgenoſſen ſteht, ſehend, noch einen dritten Beſtandtheil der Logik zu dieſen beiden hinzufügen. Wenn wir nämlich die Einrichtung der Logik uns denken als hervorgehend aus der Entfaltung des Triebes zum Wiſſen, ſo werden wir in dieſer mehrere Thätigkeiten des Erkennens zu unterſcheiden vermögen, welche eine verſchiedene Natur haben; man hat dieſe Thätigkeiten auf die allgemeine Vorſtellung von verſchiedenen Erkenntnißvermögen, die dem Menſchen beiwohnen, zurückbezogen, eine Vorſtellung, die freilich nichts von der lebendigen Art hat, wie ſich der Trieb zum Wiſſen in der Einheit des Menſchen entfaltet, die aber doch vorläufig den Gedanken ausdrückt, daß man nach einem Grunde der verſchiedenen Denkacte zu ſuchen habe. Indem nun die Logik jenen Thätigkeiten des Erkennens nachforſcht, ihnen ihr verſchiedenes Verhältniß zu einander und zu der Einheit des Triebes, der ſich in ihnen ausſpricht, zutheilt und ſo einer jeden ihr Gebiet und ihre Bedeutung gewährt, könnte man dieſes Geſchäft auch wohl mit dem Namen einer Kritik des Erkenntnißvermögens belegen; allein freilich würde dieſer Name in einem andern Sinne zu faſſen ſein, als in dem, in welchem man öfters eine ſolche Kritik zu üben meinte und welcher eigentlich nur von einer verkappten und einſeitigen Zweifelſucht ausging. In dieſem dritten Beſtandtheile haben wir nun auch dasjenige ausgeſprochen, was die beiden andern Beſtandtheile mit einander verbindet; aus dem Triebe zum Wiſſen heraus erzeugt ſich die Einheit des Seins und des Denkens und ergiebt ſich die Einſicht, daß ihre Geſetze nach einem und demſelben Maaße gemeſſen werden müſſen.

Wenn wir ſodann noch der Logik ihre Stelle unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften anweiſen ſollen, ſo haben wir uns dabei auf den Begriff der Philoſophie überhaupt zurückzubeziehn. Wir konnten die Philoſophie nach dem Frühergeſagten betrachten als die reine Entfaltung des Triebes zum Wiſſen in ſeiner Sebſtſtändigkeit. Die Logik kann daher nur dadurch philoſophiſche Wiſſenſchaft ſein, daß ſie ſich auf den Trieb zum Wiſſen bezieht und nur durch ihre beſondere und eigenthümliche Beziehung auf den Trieb zum Wiſſen wird ſie auch ein beſonderer und eigenthümlicher Theil der Philoſophie ſein können. Der Trieb zum Wiſſen bezieht ſich aber entweder auf das Aeußere oder auf das Innere und dies giebt uns zwei verſchiedene Zweige der Philoſophie, die Phyſik nämlich, welche den Trieb zum Wiſſen in ſeiner Richtung auf das Aeußere entwickelt, und die Ethik, welche ſeine Beziehung auf das Innere auffaßt. Und es läßt ſich auch noch eine dritte Art der Entfaltung des Triebes zum Wiſſen denken, nämlich in ſeiner Beziehung auf ſich ſelbſt ſchlechthin, welche deswegen möglich iſt, weil der Trieb zum Wiſſen nicht nur anderes, ſondern auch ſich ſelbſt durchſchauen will und dieſe dritte Art ſeiner Entfaltung giebt uns die Wiſſenſchaft der philoſophiſchen Logik. Es muß hieraus uns zugleich klar werden, daß unſere Wiſſenſchaft der Logik die Grundlage aller philoſophiſchen Wiſſenſchaften bilde, denn vor allem muß doch das philoſophiſche Wiſſen damit beginnen, daß es ſich ſelbſt klar werde, damit es ſich ſodann auch auf dasjenige wende, was ihm als Aeußeres und Inneres in der Betrachtung ſich ſpaltet. Die Logik erkennt die Geſetze alles Wiſſens und der Wiſſenſchaft, daher müſſen die Phyſik und die Ethik auch zu einer geſetzmäßigen Entwicklung ſchon auf die Grundſätze der Logik ſich beziehn, dieſe aber ſetzen keine andere philoſophiſche Wiſſenſchaft voraus.

Da wir nach dem eben Geſagten die Logik als die Wiſſenſchaft vom Triebe zum Wiſſen erklären könnten, ſo müſſen wir noch einiges über die Art hinzufügen, wie wir den Trieb zum Wiſſen betrachtet wiſſen wollen, um dadurch einem Mißverſtändniſſe aus dem Wege zu gehn, welches ſich aus jener Erklärung einſchleichen dürfte. Wir haben früher einen Gegenſatz gefunden zwiſchen dem Allgemeinen, welches die Philoſophie ſucht und welches zugleich ein lebendiges Ganze ſein muß, und zwiſchen dem Allgemeinen, welches nur durch Abſtraction von dem Einzelnen, Lebendigen gewonnen wird und in ſich todt iſt. Indem wir nun aber die Logik als die Wiſſenſchaft vom Triebe zum Wiſſen und von dem dadurch begründeten Wiſſen betrachten, ſo ſcheinen wir doch nur etwas Abſtractes als ihren Inhalt zu bezeichnen. Denn, könnte man ſagen, der Trieb zum Wiſſen iſt doch nur im Menſchen, er macht nur eine Eigenſchaft des Menſchen aus, welche, wenn ſie beſonders für ſich betrachtet wird, auch nur durch Abſtraction gedacht werden kann, indem man andere unleugbare Eigenſchaften des Menſchen bei Seite legt und aus der Betrachtung wegläßt. Was ſollen wir hierzu ſagen? Entweder wir müſſen zugeſtehn, daß die Logik wirklich nur eine abſtracte Wiſſenſchaft ſei, oder wir müſſen leugnen, daß der Trieb zum Wiſſen und das aus ihm hervorgehende Wiſſen nur als eine Eigenſchaft im Menſchen vorkommen. Das erſtere können wir nicht, wenn wir nicht unſern ganzen Begriff von der philoſophiſchen Logik, ſo wie er uns entſtanden iſt, umſtürzen wollen, das andere aber können wir freilich auch hier noch nicht in das wahre Licht ſetzen, da die Lebendigkeit des Wiſſens, ſeine Verſchiedenheit von aller Abſtraction ſich uns erſt in der Philoſophie ſelbſt beweiſen kann. Doch möchten vielleicht folgende Betrachtungen ſchon einige Kraft für denjenigen haben, welcher ſelbſt ein lebendiges Streben nach der Wiſſenſchaft in ſich fühlt. Das Wiſſen kann man doch wohl nicht als eine von dem menſchlichen Geiſte gleichſam abtrennbare Eigenſchaft anſehn, welcher andere Eigenſchaften entgegengeſetzt wären, vielmehr ſcheint es, daß es ganz eigentlich das Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmache; denn wenn wir das Wiſſen vom menſchlichen Geiſte wegnähmen, was möchte ihm dann wohl noch geblieben ſein? Bleibt ihm aber nichts mehr übrig, ſo geht daraus hervor, daß der menſchliche Geiſt nichts anderes, als das Wiſſen ſei und alles andere, was wir dem Geiſte noch zuſchreiben möchten, nur als beſondere Art des Wiſſens betrachtet werden dürfe. Man kann daher eben ſo gut ſagen, der Menſch werde vom Wiſſen beſeſſen, als er beſitze das Wiſſen und der Trieb zum Wiſſen muß uns als die lebendige Quelle erſcheinen, aus der alle geiſtige Zuſtände fließen; er iſt der ganze Menſch ſelbſt, ſofern er als Wiſſen betrachtet wird. Man könnte uns hiergegen etwa noch einwerfen, um nur das Vornehmſte zu berühren, daß alles, was im Menſchen iſt, ja auch als ein Handeln betrachtet werden könne, und daß es ja auch etwas Religiöſes im Menſchen gebe. Gegen den erſten Einwurf haben wir aber zu erwidern, daß beides, Wiſſen und Handeln, nicht zu trennen ſei, ſondern nur zwei verſchiedene Betrachtungsweiſen einer und derſelben Thätigkeit bezeichne. Jedes Einzelne im Menſchen kann bald als Handeln, bald als Denken betrachtet werden, denn jede Handlung iſt ein Wiſſen vom Begehren in uns und vom Begehrungswerthen außer uns und jedes Wiſſen iſt auch ein Handeln und Thun unſeres Geiſtes, ein lebendiges und freies Erzeugniß unſerer Thätigkeit. Was nun aber das Religiöſe im Menſchen betrifft, das, was man mit dem Namen des religiöſen Glaubens bezeichnet, ſo wird von den Religiöſen ſelbſt zugeſtanden, daß es nur ein von der Bedürftigkeit des Menſchen ausgehendes Element des Lebens ſei, welches in ein Höheres ſich auflöſen werde, ſobald an die Stelle des Glaubens das Schauen oder das Wiſſen eintreten ſollte. Hierdurch wird alſo das Religiöſe als etwas bezeichnet, deſſen Ziel das Wiſſen ſelbſt iſt, welches alſo als ein Streben nach dem Wiſſen betrachtet werden kann und da das Streben von dem Ziele immer abhängen muß, ſo werden wir auch keinesweges das Religiöſe als etwas dem Triebe zum Wiſſen Entgegengeſetztes anſehn dürfen, es liegt vielmehr in dem Triebe zum Wiſſen ſelbſt. Dies iſt jedoch nur eine äußerliche Betrachtung des Religiöſen, welche nichts anderes, als ſeine Beziehung zum Wiſſenſchaftlichen bezeichnen ſoll; wir wollen damit nichts weniger, als ſein Weſen vollſtändig charakteriſiren.

Hiermit haben wir, ſoweit es die Grenzen unſerer Einleitung erlauben, den Begriff der Logik angegeben und es gebührt uns nun nur noch einiges über die Methode der Logik zu ſagen. Dieſe muß die Methode der Philoſophie überhaupt ſein; allein wir werden finden, daß die Methode der Philoſophie ſo innig mit der Philoſophie ſelbſt verwachſen iſt, daß ſie nur aus dem Gehalte der Philoſophie ſelbſt begriffen werden kann. Daher kann ſie auch nicht vor der Philoſophie anſchaulich gemacht werden und es bleibt uns hier nichts zu unterſuchen übrig, als wie die Methode der Philoſophie nicht beſchaffen ſein könne, woran ich noch einiges über den Vortrag der Logik, welchen ich befolgen werde, anzuknüpfen gedenke. Wir haben zuvor gefunden, daß die Logik keine abſtracte Wiſſenſchaft ſein will; aber aus dem verſchiedenen Charakter der Wiſſenſchaften geht auch ihre verſchiedene Methode hervor, alſo können wir die

Methode der abſtracten Wiſſenſchaften der Logik nicht zuſchreiben. Beſonders iſt hierbei zu bemerken, daß der Verſuch, die Methode der Philoſophie der mathematiſchen Lehrart nachzubilden, unſerer Wiſſenſchaft oft zum großen Nachtheil gereicht hat. Offenbar ging ſolches nur von einer gewiſſen Unzufriedenheit über die ſchwankenden Verſuche im Philoſophiren aus und ergab ſich aus einem gleichſam neidiſchen Hinüberblicken nach der Sicherheit, deren ſich die Mathematik erfreut. Aber eine richtige Einſicht in das Weſen der Philoſophie lag jenen Verſuchen gewiß nicht zum Grunde, wovon man ſich leicht überzeugen kann, wenn man nur daran denkt, daß die Beweisart der Mathematik von vorausgegebenen Erklärungen, von Axiomen und Poſtulaten ausgeht, alſo keinesweges, wie die Philoſophie, nichts Vorauszugegebenes anerkennt. Ebenfalls haben wir gefunden, daß die Logik nicht zu den empiriſchen Wiſſenſchaften im engern Sinne gehört; es darf daher auch nicht die Methode dieſer Wiſſenſchaften auf jene übertragen werden; die Philoſophie läßt ſich nicht wie eine reine Geſchichte behandeln. Man ſollte glauben, dies wäre an ſich klar genug, aber doch haben Theoſophen der älteſten, der neuern und der neueſten Zeit es verſucht, die Philoſophie zu einer bloßen Geſchichte der Weltentwicklung oder der Offenbarung Gottes zu machen. Die Methode der Logik kann nur aus der Entwicklung einer in uns lebendigen Idee hervorgehn, und zwar der Idee des Wiſſens. Um dieſe Idee ſich in uns entwickeln zu laſſen, haben wir uns ebenſowohl zu der Erſcheinung oder dem Werden hinzuwenden, in welchem ſich die Idee als eine zur

Wirklichkeit ſich erzeugende offenbart, als auch zu dem, was über der Erſcheinung liegt und was in ihr wirklich werden will. Indem wir uns zur Erſcheinung wenden, haben wir uns ſelbſt zu beobachten, weil in uns ſelbſt das Wiſſen erſcheint; aber wir ſollen in der Erſcheinung nicht das Einzelne und Vergängliche aufſuchen, welches empiriſche Selbſtbeobachtung oder Reflexion ſein und nur zu einer Wiſſenſchaft des gemeinen Denkens führen würde, ſondern jedes Einzelne ſollen wir in Beziehung zum ewigen Ganzen oder zur Idee zu faſſen ſuchen und dies Verfahren könnten wir ſpeculative Beobachtung nennen. Das Verfahren der Philoſophie iſt nichts anderes als eine ſich ſelbſt bewegende und in ihrer Bewegung ſich entwickelnde Idee. Damit will ich nur vorläufig die Lehrart der Logik bezeichnen.

Wenn wir der Philoſophie eine Beziehung zu der Erſcheinung geben müſſen, in welcher die Idee erblickt werden ſoll, ſo kommt es bei dem Lehren der Philoſophie darauf an, daß Thatſachen in dem Geiſte des Schülers erweckt werden, um dadurch aufzufordern, ſie in ihrer Beziehung zum Triebe zu wiſſen zu erblicken. Hierzu wird nun natürlich eine gewiſſe Kunſt verlangt, indem theils die Einbildungskraft zur Erweckung der Thatſachen in Anſpruch genommen wird und erregt ſein will, theils die ganze Haltung in der Zuſammenſtellung darauf hinwirken ſoll, daß die Einheit der Idee in ihr erkannt werde. Dieſe philoſophiſche Kunſt kann man wohl, wie in neuern Zeiten geſchehen iſt, Dialektik nennen, ein Name, der an ſich unbeſtimmt, ſich nach verſchiedenen Seiten deuten läßt. Von der andern Seite müſſen wir von dem, welcher Frucht aus irgend einer philoſophiſchen Lehre ziehen will, nothwendig verlangen, daß er ſich mit ganzer Seele der Wiſſenſchaft hingebe und von einem lebendigen Streben zum Wiſſen erfüllt ſei, nicht etwa in der Wiſſenſchaft etwas anderes ſuchend, was ihm für ſeine ſonſtigen Zwecke von Nutzen oder zu ſeinem bürgerlichen Fortkommen behülflich ſein ſolle, ſondern die Wiſſenſchaft allein ihrer ſelbſtwegen liebend. Dies iſt allein der philoſophiſche Geiſt, welchen man keinem geben kann, den ein jeder aus ſich hat, der Sinn für das Innige und das Ganze, der nicht erfüllt wird von dem ſinnlichen Genuſſe des Einzelnen. Denn auf Genuß geht doch zuletzt alles hinaus, was ſich auf den Nutzen für das Einzelne oder auf den Vortheil für den Einzelnen richtet, auf den Genuß, der in dem Momente da iſt und in demſelben Momente verſchwindet und uns nur das Gefühl unſerer Leere und unſeres Verlangens zurückläßt. Außer ſolchem philoſophiſchen Geiſte möchte es wünſchenswerth, wiewohl nicht nothwendig ſein, daß derjenige, welcher nach Unterricht in der Philoſophie verlangt, einen ſchon vorläufig in andern Wiſſenſchaften gebildeten Geiſt zu ihm hinzubringe, ſo daß ihm Geſchichte und Mathematik nicht ganz fremd ſeien; denn an ſolchen geiſtigen Erfahrungen läßt ſich am beſten die Erſcheinung der Idee zeigen. Zwar läßt ſich auch in dem Denken des gemeinen Lebens der Trieb zum Wiſſen vom Aufmerkſamen nicht verkennen, doch tritt er in ihm von den Bedürfniſſen der Zeit zu ſehr verdunkelt auf und das wiſſenſchaftliche Denken in der Mathematik und in dem geſchichtlichen

Ge-

Gebiete hat vor jenem die großen Vorzüge, daß in ihm theils die Gedanken ſchon einen beſtimmtern, feſtgeſtellten Ausdruck gewonnen haben, theils auch ſolche Lehren ſchon aus der wandelbaren Meinung geſichert ſind, welche bei jedem Wiſſenſchaftlichen als allgemein gebildete Erſcheinungen angenommen werden dürfen.

Dem Gegenſtand der Philoſophie hatten wir vorläufig mit dem Ausdrucke Trieb zum Wiſſen bezeichnet; das Wiſſen iſt aber, wie wir früher auseinander geſetzt haben, das Leben der Vernunft oder des Geiſtes. Daher können wir die Philoſophie auch erklären als das Streben ſich ſeiner ſelbſt bewußt zu werden. Wir ſehen hieraus, wie die Aufgabe der Philoſophie in das eigenthümliche Leben eines jeden eindringt und ſind daraus zu ſchließen berechtigt, daß der Standpunkt, welchen ein jeder in der Philoſophie erreicht hat, von dem Grade ſeiner Bildung für das Leben und die Wiſſenſchaft abhängt; iſt dieſer verſchieden bei verſchiedenen Menſchen, ſo muß ſich auch in ihnen eine verſchiedene Art der Philoſophie erzeugen, die bald mehr, bald weniger der vollkommenen Einſicht ſich nähert. Man kann in dieſer Rückſicht ſagen, es müſſe für jeden Menſchen, jedes Volk und jedes Zeitalter, ſobald ſie ſich zur philoſophiſchen Wiſſenſchaft erheben, eine eigene Art der Philoſophie geben. Dieſe verſchiedene Geſtaltung der Philoſophie in ihrer Erſcheinung bei einzelnen Menſchen muß natürlich auch Einfluß zeigen auf die Art, wie ſie eine künſtleriſche Darſtellung gewinnt. Da die philoſophiſche Kunſt darin beſteht, der Idee des Wiſſens eine Beziehung auf früher ſchon unklar und gleichſam inſtinktartig vollzogene Einſichten zu geben, dieſe aber nicht in allen Menſchen dieſelben ſind, ſo muß ſie für verſchiedene Menſchen verſchieden angewendet werden. Sie hat anzuknüpfen an das, was ſich gleichſam elementariſch in dem Bewußtſein der Menſchen erzeugt hat, um es zu einer geſetzmäßigen Ordnung und zu einem organiſchen Leben zu führen. Um aber dies zu können, muß derjenige, welcher die Philoſophie in andern erwecken will, wiſſen, was ſich in ihnen auf das wiſſenſchaftliche Bewußtſein Bezügliches ſchon hie und da gebildet hat und jenes Wiſſen kann er ſich nur dadurch verſchaffen, daß er mit ihnen in einen wechſelſeitigen Austauſch der Gedanken tritt, daß er bei ihnen nachforſcht, was ſie wiſſenſchaftlich beſitzen und gebildet haben, daran ſie weiter zu leiten ſucht und auf jedem Schritte vorwärts ſich davon verſichert, daß ſie das zu weitern Schritten Erforderliche auch wirklich in ihren Gedanken vollzogen haben. Hieraus ſieht man, daß eine Anleileitung zur Philoſophie nicht wohl anders allen möglichen Forderungen entſprechen könne, als wenn ſie ſich des Geſprächs zu ihrem Zwecke bedient.

Schwieriger gewiß und von weniger ſicherem Erfolge iſt der fortlaufende Vortrag einer philoſophiſchen Lehre. Wir müſſen dabei von zwei mächtigen Hinderniſſen die Störung unſrer Wirkſamkeit befürchten, indem wir eines Theils nicht wiſſen, ob wir auch immer diejenigen Einſichten entwickelt finden werden, an welche wir anzuknüpfen nicht umgehn können, andern Theils aber auch keine Sicherheit darüber haben, ob dasjenige, was wir vollkommen deutlich entwickelt zu haben meinen, auch wirklich zu einer vollkommenen Ueberzeugung geführt hat und als ſicherer Grund weiterer Entwicklung gebraucht werden kann. Um das erſtere Hinderniß ſoviel als möglich zu vermeiden, müſſen wir uns in der allgemeinſten Sphäre der Wiſſenſchaft halten und ſolche Thatſachen aufzufaſſen und zum Grunde unſerer Unterſuchungen zu machen ſuchen, von welchen vorausgeſetzt werden kann, daß ſie ſich in einem jeden nur einigermaßen wiſſenſchaftlich Gebildeten ſchon vorgefunden haben. In der Philoſophie kommt es uns zwar nicht darauf an, ſolche Thatſachen, von welchen wir ſprechen, zu erkennen, vielmehr gehn wir darauf aus, ihren Grund zu finden; allein das Finden des Grundes muß auch abhängig von der Erkenntniß der Thatſachen ſein, zwar nicht an ſich, aber doch in der Art, wie es ſich in dem menſchlichen Geiſte erzeugt. Wohl noch mehr dem Mißlingen ausgeſetzt erſcheint der fortlaufende Vortrag der Philoſophie, wenn man ihn darauf anſieht, was er uns für eine Sicherheit gewähre, daß der, welchen wir zur Philoſophie anleiten wollen, auch wirklich die Anleitung vollkommen in ſich aufgenommen habe. Wir müſſen dabei viel auf den guten Willen des Schülers rechnen, der mit aller Kraft ſeines Geiſtes dahin ſtreben werde, dem Vortrage zu folgen und den Zuſammenhang der Lehre zu begreifen. Allein auch unter dieſen Vorausſetzungen iſt noch eins zu befürchten, was wir nicht außer der Acht laſſen dürfen. Es können ſich leicht Vorurtheile, voraus angenommene Meinungen, die ſich durch Gewohnheit unſerm Geiſte tief eingeprägt haben, dem Verhältniſſe entgegenſtellen und die Aufnahme der Wahrheit entweder erſchweren oder ganz verhindern. Davor müſſen wir uns auf alle Weiſe hüten und wir können ihm nur dadurch entgegenarbeiten, daß wir auf allen Punkten, wo uns die Vermuthung aufſteigen kann, hier möchte ſich ein ſolches Vorurtheil ſtörend einmiſchen, die gangbarſten Irthümer bekämpfen. Es wird alſo eines der wichtigſten Geſchäfte des philoſophiſchen Vortrags ſein, auf die Irthümer, von welchen die Philoſophie Kenntniß genommen hat oder Kenntniß nehmen kann, die Pfeile der philoſophiſchen Kunſt zu richten und ſie wo möglich ganz aus der Seele des Philoſophirenden auszutilgen. Da jedoch der Irthum nur aus der beſondern Beſchränktheit oder Verkehrtheit eines jeden Einzelnen hervorgeht und deswegen ſich auf beſondere und eigenthümliche Weiſe zeigt, ſo können wir mit ſeiner Beſtreitung nie völlig zu Stande kommen; es iſt ein unendliches Geſchäft, die verſchiedenartigſten Köpfe von allen den kleinen oder großen Schwächen und Fehlern ihres Denkens zu befreien, die ſich der Erkenntniß der Wahrheit entgegenſetzen. Dasjenige, was wir in dieſer Beziehung zu thun im Stande ſind, beſchränkt ſich allein darauf, daß wir die Irthümer auszurotten ſuchen, welche ſich in der Philoſophie ſelbſt einige Bedeutung, vorzüglich in den neuern Zeiten gegeben haben und von denen man alſo vorausſetzen kann, daß ſie wohl entweder unmittelbar oder mittelbar irgend einem unter uns zu Ohren gekommen ſein und ihn in den Zuſtand des Zweifels verſetzen könnten.

Nur in einer Rückſicht möchte es ſcheinen, daß der fortlaufende Vortrag der Philoſophie doch einen Vorzug vor der geſprächsweiſen Anleitung zu ihr hätte. Dieſe nemlich, indem ſie ihrer Natur gemäß auf die beſondern Bedürfniſſe, ja auf die beſondern Meinungen des Einzelnen Rückſicht nimmt, wird häufig durch ſolche Abſchweifungen unterbrochen, die nicht in dem wiſſenſchaftlichen Gange der Unterſuchung liegen. Es iſt dabei nicht an ein gleichmäßiges, dem wiſſenſchaftlichen Inhalte ſich gleichſam anſchmiegendes Verfahren zu denken, ſondern bald in breiten Erörterungen, bald mehr ſprungweiſe und hierhin und dorthin ſich wendend, erzeugen ſolche Mittheilungen die Philoſophie. Der fortlaufende Vortrag dagegen kann einem geregelten Gange folgen; er kann, nur von einigen polemiſchen Seitenblicken zuweilen unterbrochen, dasjenige gewinnen, was man ein Syſtem der Philoſophie genannt hat. Daß hierin ein Vortheil liegt, kann nicht geleugnet werden; eine ſolche Zuſammenordnung gewährt über das Ganze, was ſich in einem Manne als Philoſophie ausgebildet hat, einen viel bequemern Ueberblick, als die geſprächsweiſe Darſtellung, welche auch in den treflichen Nachahmungen dieſer Lehrart, in den Geſprächen des Platon, immer etwas Ungenügendes und gleichſam etwas Zerriſſenes hat, das nur aus einem außerhalb des wiſſenſchaftlichen Inhalts liegenden Zwecke erklärt werden kann. Wenn man dies aber auch dem fortlaufenden Vortrage ſo hoch als möglich anrechnen will, ſo fällt es uns doch wieder in die Augen, wie man aus dem Syſtematiſchen im Vortrage ſo manche Nachtheile für das Studium der Philoſophie ableiten kann und, ich muß geſtehn, ich zweifle, ob nicht alles, was Vortheilhaftes in ihm liegt, durch die Kehrſeite ausgeglichen, wo nicht gar überwogen wird. Die Vorwürfe gegen die ſyſtematiſche Darſtellung der Philoſophie laſſen ſich ſo begründen: wenn wir die Philoſophie erklärt haben, als das Streben, ſich ſeiner ſelbſt bewußt zu werden, ſo hätten wir auch hinzuſetzen können, der Menſch könne ſich ſeiner ſelbſt nicht anders bewußt werden, als in dem Grunde aller Dinge und des Menſchen ſelbſt, in Gott, und alſo ſei die Philoſophie auch das Streben, ſich Gottes bewußt zu werden oder von ihm ein Wiſſen zu erlangen. Allein hiermit ſtellt ſich uns auch ſogleich die Unmöglichkeit dar, daß dem Streben der Philoſophie jemals in der Zeit vollkommenes Genüge geſchehn könne. Denn hätten wir ein vollkommenes Wiſſen von Gott, ſo wüßten wir zugleich alles, weil Gott der Grund aller Dinge iſt, weil in ihm alles, was iſt, und gewußt werden kann, liegt und alſo mit der vollkommenen Erkenntniß von ihm auch die vollkommene Erkenntniß alles einzelnen Seins und Werdens gefunden ſein würde. Zu einem ſolchen Unſinn wird ſich nun aber wohl niemand von uns verführen laſſen, zu behaupten, er wiſſe alles, denn alsdann würde er ſich auch zugleich das Leben abſprechen, deſſen Wahrheit nur in der Entwicklung neuer Wiſſensacte beſteht. Die Philoſophie iſt alſo ein Streben, dem niemals im Leben ein vollkommenes Genüge geſchieht, ein Streben in das Unendliche und eben darin, daß dieſes Streben in das Unedliche geht, iſt erſt der wahre Kern der Philoſophie ausgeſprochen. Deswegen nennt man auch dieſe Wiſſenſchaft Philoſophie, mit einem Worte anzuzeigen, daß ſie niemals zur vollkommenen Befriedigung deſſen führt, der ſie beſitzt, niemals die Wiſſenſchaft und Weisheit vom Ganzen iſt, ſondern immer nur ſtrebt, es zu werden, daß ſie immer noch eine Liebe und ein Verlangen nach demjenigen zurückläßt, was noch nicht ganz der Seele ſich entfaltet hat. Denn, um mich eines ſchönen Ausſpruchs des Platon zu bedienen, keiner der Götter philoſophirt, noch ſtrebt er weiſe zu werden, denn er iſt es; auch wenn noch ein anderer weiſe iſt, philoſophirt er nicht. Ebenſo wenig philoſophiren die Unverſtändigen oder ſtreben weiſe zu werden. Denn eben darin liegt die ſchwere Laſt des Unverſtandes, daß der, welcher nicht ſchön und gut und verſtändig iſt, ſich doch ſelbſt genügend dünkt. Der verlangt nicht, welcher nicht glaubt bedürftig zu ſein, nach dem, was er nicht zu bedürfen glaubt*).

Wenn wir nun den ſyſtematiſchen Vortrag der Philoſophie mit dieſem ihren unendlichen Streben vergleichen, ſo werden wir bald bemerken müſſen, daß er es auszudrücken nicht im Stande ſich finde. Ein jedes Syſtem muß ſich in einem endlichen Kreiſe von Sätzen bewegen, eine gewiſſe beſtimmte Zahl von Lehren enthalten; aber das Streben in das Unendliche geht über eine ſolche beſchränkte Zahl von Lehrſätzen hinaus und die ganze Philoſophie läßt ſich daher nicht in einem Syſteme gleichſam ſperren und feſthalten. Es ſoll durch dieſe Betrachtungen keineswegs das Streben nach einem Syſteme der Philoſophie verworfen werden, vielmehr liegt es ganz natürlich in unſerm Geiſte. Es führt zu ihm das Verlangen, ſeine Gedanken in Ordnung und Uebereinſtimmung zu bringen, eine Ueberſicht über ſie zu gewinnen und den durchgängigen Zuſammenhang unter ihnen einzuſehen. Hierin liegt durchaus nichts Tadelnswerthes; ein jeder, der ſo ſeine Gedanken ordnet, hat immer dabei das unendliche philoſophiſche Streben in ſich, es verbreitet Leben über ſeine Gedanken, er fühlt in ihm, daß alles, was er ſich ausſpricht, noch von unendlichen Keimen zu weiterer Entfaltung ſchwanger iſt und daher iſt jedes Abſchließen ſeines Syſtems ihm nur ein vorläufiges, über welches er in der fortſchreitenden Einwicklung ſeines Bewußtſeins hinausgehn kann und ſoll. So iſt das Syſtem in ihm von innerm geiſtigen Leben durchdrungen; aber ganz anders ſtellt es ſich dar, wenn es zur Mittheilung an andere kommt; hierbei nimmt es eine ſtarre und todte Geſtalt an, das Gefühl des lebendigen Fortſchreitens über die Grenzen des Syſtems hinaus, das Gefühl der Möglichkeit, noch immer weiter in das Unendliche ſich philoſophiſch zu entwickeln, dies Gefühl läßt ſich nicht mittheilen; es läßt ſich von einem jeden nur in ſich ſelbſt erzeugen; der abgeſchloſſene Kreis der Gedanken, welche das Syſtem bilden, geht aus der beſondern Natur des Philoſophen und aus der Bildungsſtufe, auf der er ſo eben ſteht, hervor und hat darin ſeinen genügenden Grund; aber derjenige, welchem das Syſtem mitgetheilt wird, hat eine andere beſondere Natur und ſteht auf einer andern Bildungsſtufe, welche gewiß manches geiſtige Produkt umfaßt, das außerhalb der ſyſtematiſchen Gedankenordnung liegt; er ſieht dies nicht in das Syſtem aufgenommen und er muß ſich daher, in den Kreis deſſelben gezogen, von ihm hie und da beengt fühlen, ſobald nur irgend ſich ihm eine lebendige Kraft des Gedankens erzeugt. Wenn wir daher durch die Form des fortlaufenden Vortrags genöthigt ſind, auch die ſyſtematiſche Form aufzunehmen, ſo wollen wir dadurch doch nicht das Syſtem, welches wir aufſtellen, als ein für jeden genügendes angeſehen wiſſen; wir ſehen vielmehr ein, daß es dies unmöglich ſein könne, wir wollen dadurch die über den Kreis des Syſtems hinausgehende Entwicklung der Gedanken nicht ausſchließen, wir wollen es nur hinſtellen, um durch die Ideen, die ſich in ihm ausgeſprochen, andere zum Philoſophiren anzuregen und ſie aufzufordern, ſich ein eigenes Syſtem ihrer Gedanken zu bilden, das mehr oder weniger dem unſern ähneln wird, je nachdem ihre Eigenthümlichkeit und ihre Bildungsſtufe der unſern ſich nähert oder ſich von ihr entfernt.

---

*) Sympos. p. 203. 204.

Berlin, gedruckt bei G. Hayn.

Druckfehler.

Seite 4 Zeile 5 ſt. betrachten l. beachten
- 5 - 3 ſt. Philoſophie l. der Philoſophie
- 6 - 12 ſt. uns l. un-
- - 15 ſt. Höhern. l. Höhern,
- - 20 ſt. Frage l. Fragen
- 7 - 9 ſt. ſcheinet l. ſcheinen
- 13 - 12 ſt. dee l. der
- 26 - 8 ſt. ſogar l. ſo gar
- 28 - 4 von unt. ſt. con l. von
- - 15 ſt. Einwirkuug l. Einwirkung
- 29 - 21 fehlt hinter Verſuche ein Comma
- 32 - 5 ſt. dem Streben l. dem Gegenſtande
- 34 Anm. Z. 3 ſt. aequisitionem l. acquisitionem
- 49 Zeile 3 ſt. gweonnen l. gewonnen
- 51 letzte Zeile ſt. Verhältniße l. Verſtändniß

Geſchichte

der

Pythagoriſchen Philoſophie.

Von

Dr. Heinrich Ritter,

außerordentlichem Prof. an der Univerſität zu Berlin.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1826.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Vor ſechs Jahren gab der Verfaſſer eine Geſchichte der Joniſchen Philoſophie; an dieſe ſchließt ſich die vorliegende Geſchichte der Pythagoriſchen Philoſophie unmittelbar an und nur Arbeiten anderer Art haben es verhindern können, daß ſie ihr nicht ſchneller gefolgt iſt. Denn ſchon damals war der Verf. durch die Schrift des Prof. Böckh über den Philolaos lebhaft zu dem Wunſche erregt worden, eine Geſchichte der Pythagoriſchen Philoſophie zu verfaſſen. Es mußte ſich wohl jemand dieſem Geſchäfte unterziehen, da es dem erwähnten Gelehrten nicht gefallen hatte, ſeine Forſchungen über das ganze Gebiet der Pythagoriſchen Lehre auszudehnen, welches doch durch ſein Werk in vielen Punkten bedeutendes Licht erhalten hatte. Nachdem ſo vieles klarer, ſicherer hervorgetreten war, konnte das Verlangen nicht ausbleiben, den Zuſammenhang zu ſehen, in welchem alles dieſes mit der ganzen Pythagoriſchen Lehre ſtehe. Auch haben ſolches wohl mehrere gefült, wenigſtens finde ich, daß der Profeſſor Brandis Unterſuchungen über die Pythagoreer verſprochen hat, welche er uns auch hoffentlich nicht lange vorenthalten wird; daß der Verf. aber ohne Rückſicht auf das, was man von andern erwarten dürfte, zum Werke ſchritt, davon liegt der

Grund hauptſächlich darin, daß er etwas einigermaaßen Zuſammenhängendes über die Lehre der Pythagoreer geben zu können glaubte.

Unterſuchungen, welche ſo wie dieſe in das Einzelſte eingehn, ſind mühſam und unſcheinbar, oft nur wenig lohnend; viele ſind vielleicht der Meinung, daß ſie ſich mehr als billig mit Kleinigkeiten beſchäftigen; der Verf. aber iſt mit andern überzeugt, daß nur durch Forſchungen, welche das Geringſte nicht verſchmähen, richtige Einſicht in den großen Gang der Geſchichte gewonnen werden könne. Indem er ſich nun ſeit mehr als zehn Jahren vorbereitet hat, eine allgemeine Geſchichte der Philoſophie zu ſchreiben, betrachtet er die bisher von ihm gegebenen Schriften und Schriftchen als Vorarbeiten zu dem größeren Werke; ſie mögen aber auch dazu dienen, Ueberzeugung zu gewähren von der Gewiſſenhaftigkeit, mit welcher er ſeine Quellen benutzt hat und zu benutzen denkt.

Möge es erlaubt ſein, hier einiges über das, was er beabſichtigt, zu ſagen. Er glaubt ſich jetzt durch das fortgeſetzte Studium der wichtigſten philoſophiſchen Syſteme befähigt, an die Ausarbeitung einer allgemeinen Geſchichte der Philoſophie zu gehen und iſt vorläufig wegen der Herausgabe dieſes Werkes mit dem Herrn Verleger vorliegender Schrift übereingekommen. Die Herausgabe wird jedoch erſt dann beginnen, wenn ein großer Theil des Werkes vollendet ſein und man dem Publicum etwas einigermaaßen Vollſtändiges wird darbieten können. Die Größe des Werkes ſoll nicht zu ſehr ausgedehnt werden und wird auf keinen Fall den Umfang der Tennemanniſchen Geſchichte der Philoſophie, die noch nicht einmal vollendet iſt, erreichen. Es läßt ſich auch gewiß mit mehr Kürze ebenſoviel leiſten für die Geſchichte der Philoſophie, wenn man theils nach größerer Präciſion des Stils ſtrebt, theils, an dem Begriff des Wiſſenswürdigen in der Philoſophie ſtrenger ſich haltend, vieles ausſchließt, was entweder die Entwicklung der Philoſophie nur äußerlich berührt, oder nur litterariſche Merkwürdigkeit erlangt hat, theils endlich das unverhältnißmäßige Anſchwellen kritiſcher Unterſuchungen vermeidet, welches nur die gleichmäßige Form der geſchichtlichen Darſtellung verunſtalten würde. Um dieſes letztere zu verhüten, werden kritiſche Unterſuchungen, ſo wie ſie vom Verf. bisher geliefert worden ſind, dem Werke beigegeben werden, ſowohl zur Rechtfertigung vor den Gelehrtern, als auch zum weitern Unterricht. Nicht zu einem und demſelben Zwecke wird die Geſchichte der Philoſophie geleſen; einige wollen nur das Reſultat, welches ſich daraus etwa für die jetzige Philoſophie oder auch für andere Wiſſenſchaften ergiebt; andere dagegen ſind ſelbſt mitten in den Unterſuchungen über das, woraus ſich das Reſultat ergiebt, oder haben wenigſtens Neigung zu ihnen, und dieſe wollen wiſſen, wie der Geſchichtſchreiber zu ſeiner Darſtellung gekommen; zu ihrer Befriedigung, ſo weit ſie nicht in kurzen Noten gegeben werden kann, ſollen die kritiſchen Beilagen, welche ſelbſtändige Schriften bilden werden, dienen.

Daß von Neuem an eine Geſchichte der Philoſophie gedacht wird, nachdem, Aeltere nicht zu erwähnen, Buhle und Tennemann denſelben Gegenſtand ausführlich behandelt haben, darüber werden ſich wohl nur wenige wundern. Tennemann's Werk gilt für das beſte, was wir in dieſem Fache haben, und nicht mit Unrecht; ſeine Verdienſte, ſein redliches und gründliches Quellenſtudium ſollen nicht verkannt werden. Aber keinesweges genügt dies Werk den billigen Forderungen, welche man jetzt an eine Geſchichte der Philoſophie machen darf, wie denn auch ſchon oft die Bedürfniſſe, welche es nicht befriedigt, zur Sprache gekommen ſind. Viele Gegenſtände ſehen wir jetzt in einem andern Lichte, als er, da er zu ſchreiben begann. Die Kenntniß des Alterthums hat ſich in den neuern Zeiten erweitert und ihre Früchte ſind für die Geſchichte der Philoſophie nicht ausgeblieben; wer kann ſich wohl jetzt noch mit der Darſtellung, welche er von der Platoniſchen Lehre giebt, begnügen? Auch das Mittelalter, da wir es mehr kennen gelernt haben, betrachten wir jetzt aus einem andern Geſichtspunkte und daß für die Kenntniß der Philoſophie dieſer Zeit Tennemann zwar viel geleiſtet, aber doch noch eben ſo viel zu leiſten übrig gelaſſen habe, kann keinem nur einigermaaßen Kundigen entgehen. Auch die neuern Zeiten betrachtet er aus einem einſeitigen, aus dem Kantiſchen Standpunkte, der nothwendig einſeitig ſein mußte, da er ſich aus der Polemik gegen die neuere Zeit herausbildete. Ueberhaupt, und dies trifft das Ganze des Tennemanniſchen Werks, hat die Kantiſche Anſicht der geſchichtlichen Würdigung aller philoſophiſchen Entwicklung den größeſten Schaden gethan. Zwei Anſichten ſind gleich verderblich für alle Geſchichte, die eine, daß alles Alte dasſelbe wolle, was auch das Neue, die andere, daß alles Alte etwas ganz anderes wolle, als das Neue, nur dieſes aber das Richtige. Beide heben die gerechte Würdigung der Eigenthümlichkeit in allen Beſtrebungen auf; ein Beiſpiel der erſtern Art möge man in den Neu-Platonikern ſehen, ein Beiſpiel der andern Art in der Vorſtellung, welche die Kantianer von der Geſchichte der Philoſophie geben. Denn bei dieſen herrſchte nun einmal die Meinung, Kant habe zuerſt den allein richtigen Ausgangspunkt für die Philoſophie gefunden; was daher auch immer andere vor ihm Richtiges gefunden haben möchten, das ſei doch nicht auf richtigem Wege gefunden, nicht ein geſetzmäßig Erkanntes, ſondern nur eine unphiloſophiſche Meinung. Gegen eine ſolche Neologie konnte nichts Altes ſeinen Werth behaupten. Wenn man nun noch hinzufügt, daß Kant die wichtigſten Speculationen der alten und der neuern Zeit für leere Phantasmen hielt, ſo wird man nicht leugnen können, daß es keinen unbequemern Standpunkt für einen Geſchichtſchreiber der Philoſophie geben konnte, als den Kantiſchen. In der That iſt es nur als eine Inconſequenz anzuſehn, daß die Kantianer noch von einer Geſchichte der Philoſophie ſprechen, da ſie eigentlich nur von einer Geſchichte der Vorbereitungen, welche zur Philoſophie führten, hätten ſprechen ſollen.

Wir wollen den Schatten des Mannes, der für die Philoſophie vieles, auch für uns vieles geleiſtet hat, ruhen laſſen; es verringert ſeine Verdienſte nicht, wenn man ſich geſteht, daß er die Geſchichte der Philoſophie nicht kannte und daher auch das Verhältniß ſeiner Bemühungen zu den Leiſtungen Früherer nicht beſtimmen konnte; wir würden demohngeachtet das, was uns jetzt möglich iſt, nicht erreichen können, wenn er uns nicht die Bahn gebrochen hätte. Es ſind ſeitdem andere Syſteme der Philoſophie aufgetreten, die ſich zum Theil eines großen Beifalls erfreut haben: das Fichtiſche, ebenfalls eine Neologie und der Geſchichte der Philoſophie abhold, das Schellingiſche endlich, ſcheinbar der Geſchichte der Philoſophie günſtiger, denn es erkannte mehr das Beſtreben Früherer an; aber man weiß nicht, ob die Gunſt, die es einigen philoſophiſchen Forſchern angedeihen ließ, wie dem Platon, dem Bruno, dem Spinoza und dem Leibnitz, dieſen ſelbſt, wenn ſie Zeugen derſelben ſein könnten, ſehr erfreulich ſein würde. Hier iſt Furcht vor der andern Klippe. Wie dem aber auch ſein mag, gewiß iſt es, daß auch aus dieſer Schule der Philoſophie nichts Bedeutendes für die Geſchichte der Philoſophie hervorgegangen iſt. Es bleibt uns alſo noch vieles für dieſe zu thun übrig. Möge es dem Verf. gelingen, etwas dafür zu leiſten; alles dafür zu leiſten will er ſich keinesweges unterfangen. Er denkt eine Geſchichte für ſeine Zeitgenoſſen zu ſchreiben, ausgerüſtet mit den beſten Hülfsmitteln, welche ſeine Zeit darbietet, geleitet von der Denkart der Beſſern ſeiner Zeit; möge er ſich nicht täuſchen, wenn er hofft, daß dieſe günſtiger iſt, als die frühere, für das Unternehmen, eine unparteiiſche Geſchichte zu ſchreiben. Parteien zwar ſieht er noch überall, aber eben aus der Menge der Parteien iſt den Beſſern das ernſte Streben entſtanden, ſich von aller Partei fern zu halten.

I.

Von den Lebensumſtänden des Pythagoras und der Pythagoreer.

Die geſchichtlichen Anknüpfungspunkte für die Lehre der Pythagoreer ſind auf vielfältige Weiſe verdunkelt worden und ſichere Ueberlieferungen über ſie ſind ſo wenige zu finden, gegen die Maſſe fabelhafter Erzälungen, daß die ganze Perſönlichkeit des Pythagoras und zum Theil auch ſeiner Schüler mehr in das Gebiet der Mythe, als in das einer glaubhaften Geſchichte fällt. Schon früh hat man über den Pythagoras und ſeine Freunde oder Schüler zu fabeln angefangen und, wie es zu geſchehn pflegt, das Geheimniß, das um ſeine Lehre ſchwebte, zog Leichtgläubige und Wunderſüchtige an, die auch nach einem geheimnißvollen Leben des Mannes forſchten und, was ſie ſuchten, in dem Munde des Volkes fanden, uns aber zur Verwunderung überlieferten 1). Doch den Werth ſolcher Ueberlieferungen würden wir noch einigermaaßen zu ſchätzen verſtehn, wenn uns die erſten Quellen, in welchen ſie an das Licht tra-

---

1) Vergl. Meiners Geſch. der Wiſſenſch. S. 178 f., der freilich, wie er pflegt, auch hier ausſchmückt und nicht ſelten in Uebertreibungen verfällt.

ten, zugänglich wären; da wir aber ihre Erzälungen nur in den Schriften viel ſpäterer und wenig zuverläſſiger Sammler finden, ſo bleibt uns in vielen Fällen nur das Urtheil nicht nach dem Glauben, welchen der Erzäler, ſondern welchen die Erzälung verdient; aber wie verſchieden läßt ſich über die Wahrſcheinlichkeit oder Unwahrſcheinlichkeit einer Ueberlieferung urtheilen! Noch mehr werden wir verwirrt, wenn wir widerſprechende oder ſchwer vereinbare Nachrichten finden, welches nicht ſelten der Fall iſt, ja ſo häufig vorkommt, daß ſchon die Alten [1]) zu der Vermuthung ihre Zuflucht nahmen, mehrere Perſonen mit dem Namen Pythagoras wären mit einander verwechſelt worden, eine Annahme, die durch mancherlei ähnliche Beiſpiele unterſtützt wird, aber doch immer nur mit großer Vorſicht aufgeſtellt werden ſollte.

Für den Vater des Pythagoras wird mit großer Wahrſcheinlichkeit, wenn man die Zeugniſſe vergleicht, Mneſarchos gehalten [2]), der ein Steinſchneider oder ein Kaufmann geweſen ſein ſoll [3]). Eben ſo wahrſcheinlich iſt es, daß die Inſel Samos ſein Vaterland war [4]) und daß er von den

Mnesarchos
cf. Philostr. V.A.
[illegible] p. 156
Jacobs, Philostr.
[illegible] 651 not.

---

1) Z. B. Diog. Laert. VIII, 46, 47. Man bemerke, daß der Muſiker Pythagoras nach den meiſten der Philoſoph iſt, nach einigen ein Rheginer Bildhauer und nach Ariſtoxenos, einer der beſten Quellen für die Geſchichte der Muſik, der Zakynthier. Ueber den Fauſtkämpfer Pythagoras iſt ebenfalls die Sache nicht ausgemacht.

2) Das Zeugniß des Herodot IV, 95 gilt hier allein; ſonſt werden Marmakos Diog. L. VIII, 1 ohne Gewährsmann und Demaratos Iustin. XX, 4 genannt.

Menage zu
Diog. Laert. VIII 1.

3) Diog. L. VIII, 1; Porphyr. v. P. 1.

4) Isocr. laud. Bus. p. 227 ed. Steph. etc.

Pelasgiſchen Tyrrhenern, die hie und da auf den griechiſchen Inſeln erſcheinen und die Träger eines alten Götter-Cultus waren [1]), abſtammte [2]).

Bei der Verwirrung der Chronologie in der alten Geſchichte und bei der Ungewißheit oder Unbeſtimmtheit faſt aller Angaben über das Leben des Pythagoras, dürfen wir nicht erwarten, daß man je das Geburtsjahr oder die Geburtsolympiade des Pythagoras mit Sicherheit werde angeben können, ja wir müſſen zufrieden ſein, wenn wir nur einigermaaßen die Zeitumſtände, unter denen Pythagoras lebte und lehrte, zu beſtimmen vermögen. Es iſt überdies ſchwer in einer Sache zu urtheilen, über welche ſchon ſo vieles mehr nach Wahrſcheinlichkeit, die ein jeder anders findet, als nach ſichern hiſtoriſchen Grundſätzen vorgebracht worden iſt. Nur ein alter Schriftſteller, Antilochos, hat ſein Geburtsjahr genau angegeben auf das zweite Jahr der Ol. 49 [3]), da uns aber der Schriftſteller und die Berech-

---

1) Plat. de leg. V, p. 738; Herod. II, 50. 51. 52; vergl. K. O. Müller's Geſch. Hell. St. Thl. 1. Beil. 1.; Wachsmuth's Geſch. d. R. St. S. 91 — 99.

2) Porphyr. v. P. 1. nach dem Kleanthes; Diog. L. VIII, 1; Clem. Alex. Strom. I. p. 300. ed. Sylb. nach dem Ariſtoxenos, Ariſtarchos und Theopompos. Eine Lokalſage ſcheint es geweſen zu ſein, daß Pythagoras im vierten Gliede von einem ausgewanderten Phliuſier abſtammte. Pausan. II, 13

3) Clem. Alex. Strom. I. p. 309; Meiners Geſch. d. Wiſſ. S. 360 ff. ſtimmt dieſer Angabe bei; ſeine Unterſuchungen über das Zeitalter des Pythagoras ſind ſorgfältig; aber er ſcheint mir doch die Angaben, welche er zum Grunde legt, in Rückſicht auf ihre Sicherheit zu überſchätzen. Deswegen hielt ich es für nicht überflüßig, die im Text folgenden Bemerkungen zu machen.

rung, auf welche er ſeine Angabe baute, ſonſt unbekannt ſind, ſo können wir ihr auch an ſich keinen großen Werth beilegen. Als ſichere Stützpunkte für chronologiſche Berechnungen können in den meiſten Fällen nur wichtige Staatsbegebenheiten angeſehn werden, an die ſich irgend ein anderes Ereigniß anknüpft. Von ſolchen Staatsbegebenheiten finden wir für unſern Zweck zwei oder drei hervorzuheben, die jedoch alle nur in einer zweifelhaften Verbindung mit dem Pythagoras ſtehen, nemlich die Verbindung, in welcher Pythagoras mit dem Tyrannen von Samos Polykrates ſtand, den Krieg, welchen die Krotoniaten mit den Sybariten zum Untergang der letztern führten, und die Unruhen, welche auf Veranlaſſung der Pythagoreer in den Achäiſchen Kolonien Unter-Italiens entſtanden. Mit dem Polykrates wird Pythagoras auf doppelte Weiſe in Verbindung gebracht; einmal heißt es, er habe von ihm ein Empfelungsſchreiben an den Aegyptiſchen König Amaſis erhalten [1]), dann aber wird auch der Grund ſeiner Auswanderung aus Samos darin geſucht, daß er die Tyrannei des Polykrates geflohen habe [2]). Man ſieht, daß dieſe beiden Angaben nicht gut mit einander zu ſtimmen ſcheinen, denn auf der einen Seite wird Pythagoras in ein freundſchaftliches, auf der andern in ein feindliches Verhältniß zu dem Polykrates geſetzt, welches jedoch, da es zu verſchiedenen Zeiten ſtatt gefunden haben ſoll, allenfalls zu vereinigen wäre. Auf die Erzälung, daß Pythagoras gewiſſermaaßen

---

1) Diog. L. VIII, 3. nach Antiphon.

2) Porphyr. v. P. 9 *aus Aristox.*; Diog. L. VIII, 3; Strab. XIV, 16; Plut. de plac. phil. I, 3.

die Veranlaſſung zu dem Kriege zwiſchen den Krotoniaten und Sybariten geweſen ſein ſoll, möchte ich am wenigſten Gewicht legen, denn ſie hat nur das Zeugniß des Diodoros [1]), eines in Nebenumſtänden wenig zuverläſſigen Geſchichtſchreibers, für ſich; es heißt, Pythagoras habe die Krotoniaten bewogen, die Flüchtlinge der Sybariten nicht auszuliefern, welches die Urſache zum Kriege gegeben. Alle dieſe Nachrichten über die Verbindung des Pythagoras mit dem Polykrates und dem Untergange von Sybaris ſcheinen mir nun aber keinen rein geſchichtlichen Werth zu haben, denn theils rühren ſie von ſpätern oder doch nicht ſehr genauen Schriftſtellern her [2]), theils geben ſie nur ſolche allgemeine Verhältniſſe an, welche leicht aus Vermuthungen dem Pythagoras beigelegt werden konnten. Anders iſt es aber mit dem dritten Punkte, der hier in Betrachtung kommt und der Gewißheit und hinlängliche hiſtoriſche Bedeutung hat; Polybios [3]) erzält uns, man habe in Groß-Griechenland die Verſammlungsörter der Pythagoreer verbrannt und da ſo die erſten Männer aller Städte ihren Untergang gefunden hätten, wären große politiſche Bewegungen entſtanden, die erſt durch die Vermittelung der Achäer hätten geſtillt werden können. Allein unglücklicher Weiſe iſt dieſer geſchichtliche Haltpunkt für die Beſtimmung der Zeit, in welcher Pythagoras gelebt habe, auch nicht recht brauchbar; denn theils herrſchen darüber verſchiedene Anſichten, wann dieſe Begebenheiten ſich zugetragen haben, theils wird man auch darüber in Ungewißheit geſetzt, ob man annehmen ſoll, Pythagoras ſelbſt ſei noch in dieſe Unruhen verflochten geweſen oder ſie ſeien in ſpätere Zeiten gefallen. Nach der Erzälung des Plutarchos [1] ſollen nemlich die Pythagoreer Lyſis und Philolaos dem Brande, durch welchen die Pythagoreer vernichtet werden ſollten, entflohen und nach Theben gekommen ſein, welches etwa zu den Zeiten des Sokrates geſchehen ſein müßte; in dieſen Zeiten aber konnte der viel ältere Pythagoras nicht mehr leben. Nun könnte man freilich annehmen, Plutarchos habe die Sache nicht richtig erzält, ſondern ein viel früheres Factum den Zeiten des Sokrates genähert; aber durch manche andere Umſtände wird es doch auch wieder nicht unwahrſcheinlich, daß die Pythagoreer etwa um die Zeiten des Sokrates viele Verfolgungen in Unter-Italien erdulden mußten, denn wir finden, daß die ſpätern Pythagoreer ſich faſt alle nach Griechenland zogen und theils zu Athen [2], theils zu Theben lebten, welches ſich kaum anders, als aus dem angeführten Grunde erklären läßt. Daher iſt mir die Vermuthung Böckh's [3] wahrſcheinlich, daß ſich die Unruhen, welche das

---

[1] XII, 9; ſonſt zeugen nur die unzuverläſſigen Lebensbeſchreibungen des Pythagoras dafür, die alles gern aufnehmen, was die Bedeutſamkeit ihres Helden vermehrt.

[2] Zu dieſen muß ich auch den Ariſtoxenos, den Freund der ſpätern Pythagoreer, rechnen, wenn ich ſo manche Angaben deſſelben über den Pythagoras vergleiche, z. B. b. Diog. L. VIII, 20 u. 21. Vergl. [illegible]

[3] II, 39.

---

[1] De genio Socr. 13.

[2] Sie müſſen zu Athen eine auffallende Erſcheinung geweſen ſein, welches wohl ihr Vorhandenſein in größerer Anzahl vorausſetzt, denn ſie wurden von den Komödienſchreibern zum Gegenſtande eigener Stücke gemacht. Diog. L. VIII, 37. 38. Vergl. Athen. deipn. IV, 17. 18.

[3] Philolaos S. 10.

Verderben der Pythagoreer zum Zweck hatten, in Unter-Italien mehrmals wiederholt haben. Demnach nehmen wir denn auch gern an, daß die erſte Verfolgung der Pythagoreer zu der Zeit des Pythagoras fiel und daß Pythagoras ſelbſt in ihr ſeinen Tod fand [1]). Aber dadurch kommen wir doch nicht weiter in der Beſtimmung der Zeitrechnung für das Leben des Pythagoras; denn wann die erſte Verfolgung der Pythagoreer geweſen ſei, hat man nur nach den chronologiſchen Beſtimmungen über das Leben des Pythagoras feſtzuſetzen geſucht und die Geſchichte der Griechiſchen Staaten in Italien iſt auch ſo lückenhaft und dunkel, daß man kaum erwarten kann, man werde darüber etwas Genügendes finden, wenn man nicht etwa die nur ſchwach verbürgte Sage annehmen will, daß die Pythagoriſchen Unruhen über die Vertheilung der Sybaritiſchen Beute entſtanden ſeien [2]). So wie alſo die Sachen ſtehn, können wir nur ſagen, daß die Zeitrechnung über das Leben des Pythagoras auf wenig ſichern Angaben beruhe. Man hat, ſeine Auswanderung aus Samos wegen der Tyrannei des Polykrates und ſeinen Einfluß auf die Zerſtörung von Sybaris der Berechnung zum Grunde legend, das Geburtsjahr des Pythagoras in das zweite Jahr der Ol. 49 verlegt, er würde dann in der Ol. 59, zu welcher Zeit er, wie Ariſtoxenos berichtet, 40 Jahre alt war [3]), Samos verlaſſen und in der Ol. 67 den Krotoniaten den

---

[1]) Porphyr. v. P. 56. nach dem Dikäarchos und nach den Schriftſtellern, welche Porph. die genaueren nennt; Plut. de rep. Stoic. 37.

[2]) Iambl. v. P. 255. nach dem Apollonios.

[3]) b. Porph. v. P. 9.

Rath gegeben haben, den Sybariten die Ausgewanderten nicht auszuliefern, kurz darauf würde aber auch ſein Tod fallen. Daß man ſich jedoch in dieſer Zeitrechnung wenigſtens darin nicht ſehr irren könne, daß man den Pythagoras in der Zeit zu hoch hinaufſetze, geht daraus hervor, daß ihn ſchon Xenophanes und Herakleitos in ihren Schriften erwähnten [1]); eher möchte man ihn für etwas älter halten. Nach dem, was Herodot von ihm erwähnt, muß zu deſſen Zeit der Name des Pythagoras durch ganz Griechenland berühmt geweſen ſein [2]).

Aber eben die Verbreitung ſeines Namens und die Verbindung, in welcher er mit religiöſen Orgien ſtand [3]), ſind unſtreitig als die Urſachen anzuſehn, weswegen wir ſo wenig auf die geſchichtliche Glaubwürdigkeit der Erzälungen, die über ſein Leben vorhanden ſind, geben dürfen. Viele von dieſen Erzälungen haben offenbar einen mythiſchen Charakter und wir dürfen ſie als für die Geſchichte ganz unbedeutend übergehn, denn dieſen ſpätern Mythen oder vielmehr mährchenhaften Erzälungen iſt auch nicht einmal die Bedeutung der frühern Mythen, die zum Theil poetiſche oder religiöſe Gefüle, zum Theil geſchichtliche Begebenheiten in ein allgemeines Bild zuſammenfaßten, zuzuſchreiben, ſie ſind vielmehr als phantaſtiſche Combinationen des Aberglaubens oder der willkürlichen Erklärungsſucht zu betrachten. Hierzu giebt die Erzälung, daß Zamolxis oder Zalmoxis, der Gott der Thrakiſchen Geten, ein Sklave des

---

[1]) Xenoph. ap. Diog. L. VIII, 36; Heracl. ib. 6.

[2]) II, 81; IV, 95.

[3]) Herodot. II, 81.

Pythagoras geweſen ſei und von ihm belehrt den Thrakern die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele mitgetheilt habe, den beſten Beleg ab [1]); denn mit der gröſseſten Wahrſcheinlichkeit kann man wohl annehmen, daß dieſe Erzälung nur aus dem Verſuche entſtand, zu erklären, wie die Geten zu der Lehre von der Unſterblichkeit der Seele gekommen ſein möchten. Und wie viele andere Beiſpiele könnten wir davon angeben, daß der Aberglaube an den Namen des Pythagoras die abentheuerlichſten Erzälungen angeknüpft habe, wenn es nöthig wäre, da Beiſpiele anzuführen, wo ganze Werke, wie die Lebensbeſchreibungen des Pythagoras von Porphyrios, Jamblichos und Diogenes Laertios, für die Behauptung ſprechen. Durch die Beziehung eines Namens auf vielerlei abentheuerliche Gerüchte erhält aber das Bild, welches man ſich bei ihm vorſtellt, eine ſo groſse Breite daß man dadurch leicht verführt wird, auch manche an ſich nicht unwahrſcheinliche Züge in dasſelbe aufzunehmen, welche doch blos deswegen zu ihm paſſen, weil man es nur auf das Unbeſtimmteſte verzeichnet findet. Und ſo iſt es auch dem Bilde des Pythagoras gegangen; eine Menge von Erzälungen finden wir von ſeinen Lehren, ſeinen Reiſen, ſeinen Erfindungen, ſeinen Schülern und ſeiner Wirkſamkeit auf einzelne Menſchen und ganze Staaten, die an ſich zwar glaublich ſind, die aber, wenn wir ſie alle wegen gleicher Glaubhaftigkeit für wahr halten wollten, ſeine Thätigkeit in das Ungeheure ausdehnen würden. Deswegen iſt es nur in wenigen Fällen möglich, durch innere Glaubhaftigkeit und durch äuſsere Beglaubigung eine oder die andere Erzälung vor den übrigen hervorzuheben; in den meiſten Fällen aber müſſen wir die Wahrheit des Einzelnen dahingeſtellt ſein laſſen und nur dem Allgemeinen eine größere Wahrſcheinlichkeit zuſchreiben.

---

[1] ib. IV, 94 — 96.

Bei einem jeden Philoſophen, der mit Recht oder mit Unrecht an die Spitze einer neuen Entwickelung in der Wiſſenſchaft geſtellt worden iſt, hat man ſehr emſig nach ſeinen Lehrern geforſcht oder wenigſtens nach dem, was ihn auf die Spuren ſeiner Lehre führen konnte. Man iſt aber dabei oft mit einem übel angebrachten Scharfſinn verfahren oder hat auch in der Verlegenheit zu ſolchen Verknüpfungen ſeine Zuflucht genommen, die gar nicht geſchichtlich begründet waren, weil man, wie es ſcheint, von dem Grundſatze ausging, daß alles, was ſich in einem großen Denker entwickelt zeigte, in einem weniger entwickelten Gedanken ihm überliefert ſein müſſe. Und von dieſem Grundſatze hat man einen ſehr willkürlichen Gebrauch gemacht, indem man den Begriff der Ueberlieferung in einem zu engen Sinne faßte. Mittelmäßige Köpfe, welche die Geſchichte der Philoſophie und anderer Wiſſenſchaften bearbeiteten, konnten nur nach dem Maaße ihrer Kraft auch die Kraft anderer beurtheilen, und wer nicht ſelbſt Erfinder iſt, kann es ſich auch nur ſchwer denken, daß ein anderer Erfinder geweſen. Dies führte zu kleinlichen Unterſuchungen über die erſten Spuren einer Lehre, zu Vermuthungen, die bald nachher als Gewißheit ausgeſprochen wurden, obgleich ſie ſelten da ſuchten, wo der wahre Keim aller Entwickelungen liegt. Nicht durch andere Philoſophen oder Forſcher wurden die erſten und gewichtigſten Philoſophen belehrt und zu ihren neuen Entdeckungen geführt, ſondern das Leben belehrte ſie und der ihrem Volke inwohnende Geiſt, der ſich in mannigfaltigen Vorahndungen, in Sprache und in Werken ausdrückt. Daß auch bei den Alten, nachdem der Geiſt der Erfindung von ihnen gewichen, ſolche kleinliche Anſichten zu übel angebrachten Vermuthungen führten, läßt ſich mit vielen Beiſpielen belegen. Damit nicht Sokrates ohne Lehrer auf die Bühne der Geſchichte trete, nannte man ihn einen Schüler des Archelaos, von welchem Xenophon, Platon und Ariſtoteles nichts wiſſen; aus einigen unbeſtimmten Andeutungen des Ariſtoteles wurden Hermotimos und Hipparchos zu Lehrern, jener des Anaxagoras, dieſer des Herakleitos, und mehrere ſolcher nicht weniger erweislich falſchen Angaben ließen ſich leicht nachweiſen, wenn nicht die Sache ſelbſt für jeden Verſtändigen vernehmlich genug ſpräche. Keinen ältern Philoſophen hat man aber mit einer ſolchen Fülle von Lehrern ausgeſtattet, wie den Pythagoras; aber dieſe Fülle ſelbſt muß uns zum Beweiſe dienen, daß man keinen von ihnen mit hiſtoriſcher Gewißheit als den wahren Lehrer nachweiſen konnte und ſo zu hin- und herſchwankenden Vermuthungen geführt wurde. Unter den Griechen werden zu ſeinen Lehrern gezält Kreophilos 1) und Hermodamas 2), zwei uns ſonſt ganz unbekannte Männer, außerdem nach einiger Meinung der weiſe Bias 3), Thales 4) und Anaximandros der Phyſiker 5) und

---

1) Iambl. v. Pyth. 9; Kreophilos ein Freund des Homeros Plat. de rep. X. p. 600, ſonſt auch der Lehrer des Homeros.

2) Porph. v. P. 2; Diog. L. VIII, 2, ein Abkömmling des Kreophilos Iambl. v. P. 11.

3) Iambl. l. l. 4) ibid.

5) ibid.; Porph. v. P. 2. nach d. Apollonios; Apulej. flor. II. gegen das Ende.

endlich nach der am meiſten verbreiteten Ueberlieferung Pherekydes der Mythograph [1]). Es würde Unrecht ſein, wenn wir die älteſten Zeiten der griechiſchen Philoſophie mit den ſpätern Zeiten der Sokratiſchen Schulen vergleichen wollten, ſonſt könnten wir gegen eine ſolche Menge von Lehrern es geltend machen, daß wir von den meiſten griechiſchen Philoſophen wiſſen, wie ſie nicht auf wenige Jahre ſich dem Unterrichte und dem Umgange mit ihren Lehrern ergaben, ſondern oft ein Jahrzehnt darauf verwendeten. Aber auch wenn wir dies nicht geltend machen wollen, wird es doch immer nicht ſehr glaublich ſcheinen, daß Pythagoras alle die angegebenen Männer gehört und ihrer Lehre ſich eine Zeit lang ergeben habe in einem Zeitalter nemlich, in welchem man gewiß nicht methodiſch ein ganzes Syſtem nach Art der Sophiſten und der ſpätern Philoſophen gleichſam in einem Zuge vortrug, ſondern aller Wahrſcheinlichkeit nach der Schüler nur gelegentlich und bei langem Umgange die wiſſenſchaftliche Denkart ſeines Lehrers, und das, was dieſer auf mühſamen Wege gefunden hatte, kennen lernen konnte. Wenigſtens iſt es unter dieſen Verhältniſſen wohl erlaubt da zu zweifeln, wo nur ſo ungenügende Autoritäten vorgebracht werden können, wie die ſind, welche dafür ſprechen, daß Kreophilos, Hermodamas, Bias, Thales und Anaximandros die Lehrer des Pythagoras geweſen ſeien, beſonders wenn dies auch aus andern Gründen unwahrſcheinlich ſein ſollte. Die Unterſuchung über die Frage, wer der Lehrer eines Philoſophen geweſen ſei, kann nur dann für den Geſchichtsforſcher Intereſſe haben, wenn man daraus auf irgend eine Weiſe erklären kann, wie er in der philoſophiſchen Entwickelung ſeines Geiſtes, ausgehend von ſeines Lehrers Philoſophemen, geleitet worden. Sonſt erhalten wir blos den Namen eines Lehrers ohne alle Bedeutung. Deswegen kann es uns auch ganz gleichgültig ſein, ob man annehmen will, der Lehrer des Pythagoras ſei Kreophilos oder Hermodamas oder Bias geweſen, denn von den Philoſophemen dieſer Männer, wenn ſie deren aufgeſtellt haben, wiſſen wir nichts zu ſagen. Anders aber iſt es mit der Frage, ob Thales oder Anaximandros die Lehrer des Pythagoras geweſen ſeien. Die Gewähr für dieſe Angaben genügt, wie geſagt, nicht; man muß ſich alſo nach beſtätigenden oder abweiſenden innern oder äußern Gründen dafür umſehn. Die äußern Gründe, d. h. die Lebensumſtände der Philoſophen, von deren perſönlichen Verhältniſſen es ſich handelt, ſind nicht eben dagegen, aber nur deswegen, weil die Chronologie des Pythagoras, wie wir geſehn haben, ſo gar unbeſtimmt iſt; denn wenn Pythagoras wirklich in der 49 Olympiade geboren wäre, ſo würde in ſeinem 20 Jahre, von wo er etwa zu philoſophiren begonnen haben könnte, Thales wenigſtens hoch in den ſiebziger Jahren geweſen ſein, und es läßt ſich nicht leicht denken, daß er in ſolchem Alter noch Schüler gezogen habe. Gegen die perſönliche Verbindung des Pythagoras mit dem Anaximandros iſt aus äußern Gründen weniger zu ſagen, denn Pythagoras mochte nach den gewöhnlichen Annahmen, als Anaximandros ſtarb, einige dreißig Jahre alt ſein, und beide lebten in befreundeten und benachbarten Staaten. Aber man folgere doch daraus nicht eine Wahrſcheinlichkeit, daß ſich auch beide gekannt haben müßten. Denn das Denken der erſten Griechiſchen Philoſophen war gewiß ein ſehr einſames; nur auf wenige ihrer nächſten Umgebungen konnten ſie als Philoſophen wirken, weil nur wenige ſich um die neue Wiſſenſchaft bekümmerten; in die Ferne drang ihr Ruf nur dann, wenn eine politiſche oder mit der Religion in Verbindung ſtehende Wirkſamkeit ſich an ihre philoſophiſchen Beſtrebungen anſchloß; ihre Schriften, wenn ſie ſchrieben, dienten nur für ihre Freunde und Schüler, ſie müßten denn nicht etwa blos philoſophiſche, ſondern auch gemeinnützige Lehren und Kenntniſſe enthalten haben. Was nun aber die innern Gründe, d. h. die Verhältniſſe der Lehren zu einander betrifft, ſo möchte es ſcheinen, als wenn es noch viele gäbe, welche daran zweifelten, ob überhaupt aus ſolchen Gründen etwas über das perſönliche Verhältniß zweier Philoſophen zu einander geſchloſſen werden könne 1). Und doch beruht darauf allein, wie oben

---

[1] Die wichtigſten Zeugen ſind Andron, Duris und Ariſtoxenos b. Diog. L. I, 118. 119. Cic. de divin. I, 49.

---

1) Tennemann Geſch. d. Phil. Thl. 1. S. 88 ſagt: „Zwar findet man in der Philoſophie des Pythagoras keine Spur von den Philoſophemen dieſer Männer (des Thales und des Anaxim.), allein dies iſt kein Grund gegen die Wahrheit des Factums, denn es läßt ſich gar wohl denken, daß Pythag., ohne ihre Sätze anzunehmen, durch ſie gereizt wurde, ſich einen neuen Weg zu bahnen“. Daß man noch jetzt ähnliche Grundſätze hegt, davon bin ich durch die Beurtheilungen, welche hie und da meine Geſchichte der Joniſchen Philoſophie erfahren hat, überzeugt worden; es iſt mir aber dies ein neuer Beweis von den vagen Grundſätzen der hiſtoriſchen Kritik, nach welchen man in der Geſchichte der Philoſophie verfährt. Die Recenſenten haben zum Theil die Grundſätze, nach welchen ich verfahren bin, verkannt; ſie haben noch mehr gethan, ſie haben, den

gezeigt, das Intereſſe der Unterſuchung. Daher wird es nicht unpaſſend ſein, hier in der Kürze jene Zweifel zu berühren. Wenn ein Philoſoph der Schüler eines andern Philoſophen geweſen iſt, ſo wird ihm doch dadurch nicht blos das Intereſſe für die Philoſophie erwacht ſein, denn nur durch das Intereſſe an der Philoſophie wurde er ja zu ihm geführt, und alſo war dies ſchon früher in ihm

---

innern Zuſammenhang der Geſchichte mit dem äußern verwechſelnd, meine Behauptungen verdreht, und man läßt mich z. B. ſagen, ich hielte den Anaximandros für jünger, als den Anaximenes, wovon das klare Gegentheil in meiner Schrift ſteht. Männer, die ſo wenig aufmerkſam leſen, hoffe ich nicht zu überzeugen. Dagegen möchte ich achtbaren Männern, wie dem Rec. meiner Geſchichte der Jon. Phil. in den Heidelberger Jahrbüchern, zu bedenken geben, daß die Autoritäten, auf welche ſich die gewöhnliche Zuſammenſtellung der Joniſchen Philoſophen ſtützt, ſchwach ſind, daß andere Autoritäten hie und da dagegen ſprechen, daß die alte Chronologie, wenn wir uns nicht willkürliche Abänderungen erlauben wollen, mit ihr nicht übereinſtimmt und daß es uns für den wahren Gehalt der Geſchichte der Philoſophie gar nichts hilft, wenn wir eine äußere Verbindung unter den Philoſophen annehmen, in deren Lehren wir gar keine Verbindung nachweiſen können. Je mehr man die Ueberlieferungen über die Zuſammenſtellung der älteſten Philoſophenſchulen prüft, um ſo weniger findet man ſie haltbar. Dies iſt ganz offenbar bei der Pythagoriſchen Schule, es läßt ſich aber auch bei der Eleatiſchen Schule und den Atomiſtikern nachweiſen. Der Verfaſſer wünſchte wohl eine ſchicklichere Gelegenheit zu finden, dies noch mehr in das Licht zu ſetzen. Der Begriff einer philoſophiſchen Schule iſt in dem Vor-Sokratiſchen Zeitalter ganz anders zu faſſen, als in den Zeiten nach dem Sokrates. Die ſpätern Gelehrten unter den Griechen und Römern haben dies verkannt.

erwacht; auch iſt ein Intereſſe für die Philoſophie überhaupt gar nicht ohne eine beſondere Richtung denkbar, vielmehr iſt dasjenige, was ein Philoſoph dem andern mittheilt, immer von eigenthümlicher Art und das Intereſſe für die Philoſophie, welches er erwecken kann, iſt mit der eigenthümlichen Art ſeiner Philoſophie ſo innig verwebt, daß er auf gar keine andere Art zu philoſophiſchen Unterſuchungen anreizen kann, als indem er auf die Probleme der Wiſſenſchaft die Aufmerkſamkeit hinlenkt, welche er ſelbſt zu löſen geſucht hat. Nun finden wir aber allerdings, und das Warum läßt ſich auch zur Einſicht bringen, daß der Schüler oft den Lehren des Meiſters nicht folgt, ſondern ſeinen Philoſophemen einen ganz andern Charakter giebt. Man meint alſo, in dieſem Falle bleibe gar keine Spur davon zurück, daß der Schüler den Lehrer gehört und von ſeinem Unterrichte Vortheil gezogen habe. Nun wohl, ſo wäre er auch gar nicht Schüler dieſes Mannes, Schüler wenigſtens nicht in dem Sinne, in welchem man ſo das Glied einer philoſophiſchen Schule nennt. Wir müſſen ſagen, das Verhältniß zwiſchen Lehrer und Schüler ſei nur dann vorhanden, wenn der eine wirklich lehrt und der andere wirklich lernt. Es kann aber auch etwas gelernt werden, was gar nicht von dem Lehrenden bezweckt wird. Demnach giebt es zweierlei Weiſen, wie Lehrer und Schüler zu einander ſtehn können, wobei auch die theilweiſe Vermiſchung dieſer Weiſen nicht ausgeſchloſſen iſt; entweder folgt der Schüler derſelben Richtung in der philoſophiſchen Entwickelung, welche der Lehrer angegeben hat und in welcher dieſer bis auf einen gewiſſen Punkt vorgedrungen iſt, oder er kann auch von dieſer Richtung abweichen, indem er gerade vom Lehrer die Fehler vermeiden lernt, welche dieſer begeht. In dem erſtern Falle wird er dasjenige, was der Lehrer ausgebildet hat, noch weiter fortbilden und über den Punkt, welchen dieſer erreichte, hinausſtreben, ſeine Lehre wird aber die Verwandtſchaft mit der Philoſophie ſeines Lehrers nicht verleugnen können und man wird von ihm mit Wahrheit ſagen dürfen, er gehöre zu derſelben philoſophiſchen Schule, zu der ſein Meiſter gezält wird. In dem andern Falle wird er zwar auch der Schüler ſeines Lehrers bleiben, aber doch aus ſeiner Schule heraustreten und entweder eine eigene Schule bilden oder einer andern Schule ſich anſchließen, wie man ſolche Verhältniſſe ja oft in der Geſchichte der Philoſophie, z. B. zwiſchen Plato und Ariſtoteles findet. Nun frägt es ſich aber bei einem Manne der letztern Art, an welchen innern Gründen, an welcher Wendung ſeiner Philoſophie man erkennen werde, daß er in der Schule ſeines Lehrers gebildet worden ſei. Weicht er von den Grundſätzen ſeines Lehrers ab, wendet er ſich nach einer andern Seite der philoſophiſchen Erkenntniß, ſo wird er nothwendig Gründe für dieſe Abweichungen aufſuchen müſſen; er wird zeigen müſſen, daß entweder die Grundſätze ſeines Lehrers nicht die richtigen ſeien, oder daß die Seite, nach welcher ſich deſſen Unterſuchungen wendeten, der philoſophiſchen Forſchung nicht zugänglich ſei; auf alle Weiſe alſo muß ſeine Abweichung von der Betrachtungsweiſe ſeines Lehrers ſich in Polemik äußern; denn verſchweigen läßt ſich das nicht, was einmal mit Beſtimmtheit in unſern Geſichtskreis getreten iſt. Wenn wir nun von dieſen allgemeinen Grundſätzen für den vorliegenden Fall Gebrauch machen wollen, ſo würden wir, vorausgeſetzt, daß Pythagoras aus der Schule des Thales und des Anaximandros hervorgegangen wäre, ihn doch nach allen Ueberlieferungen für den Stifter einer neuen Schule halten müßten, der alſo in polemiſchen Beziehungen zu der frühern Joniſchen Philoſophie geſtanden haben müſſe. Von ſolchen polemiſchen Beziehungen finden wir aber nichts unter den Pythagoriſchen Lehren und die Kenntniß davon iſt uns nicht etwa bloß verloren gegangen, ſondern ausdrücklich wird uns geſagt, die Pythagoreer hätten ſich gar nicht mit dem beſchäftigt, was der Hauptgegenſtand der Joniſchen Lehren war. Bei Thales und Anaximandros finden wir ſchon eine beſtimmte Beziehung ihrer phyſiſchen Unterſuchungen auf die Lehre von den vier Elementen; man ſuchte ſich die Entſtehung des einen Elements aus dem andern oder ihr wechſelſeitiges Verhältniß zu einem andern Urweſen zu erklären, von den Pythagoreern aber ſagt uns Ariſtoteles [1]), ſie hätten von dem Feuer oder der Erde oder von andern ſolchen Dingen auch nicht das Geringſte geredet. Hieraus aber kann mit großer Wahrſcheinlichkeit geſchloſſen werden, daß Pythagoras mit den Lehren des Thales und Anaximandros gar nicht bekannt war oder ſie wenigſtens nur ganz äußerlich kannte.

Wenn man nun von ſolchen Unterſuchungen kommend einiges Mißtrauen gegen dergleichen Angaben über die Leh-

---

1) Met. I, 7, es iſt hier von dem letzten Grunde der Dinge die Rede und nur in dieſer Beziehung ſoll geſagt werden, daß die Pyth. die Lehre von den Elementen vernachläſſigt haben; entgegengeſetzte Angaben, wie die beim Plut. de plac. phil. II, 6, können gegen das Anſehn des Vaters der Geſchichte der Philoſophie kein Gewicht haben.

rer alter Philoſophen gefaßt hat, ſo kann es leicht begegnen, daß man dies Mißtrauen auch auf ſolche Angaben ausdehnt, welche doch ſehr gute und alte Autoritäten für ſich zu haben ſcheinen. Von dieſer Art iſt die Ueberlieferung, daß Pherekydes der Lehrer des Pythagoras geweſen ſei. Die Zeugen dafür ſind alt, jedoch nicht ſo alt, daß ſie an ſich Gewicht hätten; ihr Zeugniß mußte ſich auf die Glaubwürdigkeit anderer, deren Ueberlieferungen ſie folgten, ſtützen und da wir ihre Quellen nicht kennen, noch auch ihre hiſtoriſche Gewiſſenhaftigkeit, ſo bleiben uns immer noch Zweifel übrig. Dieſe werden nun freilich nicht durch äußere Gründe unterſtützt; aber die innern Gründe, welche dafür angeführt werden könnten, ſind doch gegen die, welche dagegen zu ſprechen ſcheinen, nicht überwiegend. Man hat beſonders darauf Gewicht gelegt, daß die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele dem Pythagoras durch den Pherekydes ſei überliefert worden [1]; aber dieſe Lehre iſt eine ſehr alte und keinesweges dem Pherekydes eigenthümliche Lehre, und überhaupt ſollte man eher darnach forſchen, wie jemand dazu gekommen ſei, die Unſterblichkeit der Seele zu leugnen, als darnach, wie er von dieſer Lehre etwas erfahren habe. Die poſitive Lehre iſt früher und natürlicher, als die ihr entgegenſtehende negative. Dagegen finden wir manches in der Pythagoriſchen Lehre ganz anders geſtellt, als in der Lehre des Pherekydes und doch zeigt ſich von einer Polemik gegen die mythiſch-philoſophiſchen Dogmen des Pherekydes keine Spur bei den Pythagoreern. Eine ganz verſchiedene Grundanſicht muß in beiden geherrſcht haben, wenn wir den Auslegungen des Ariſtoteles trauen dürfen, denn nach ihnen ſoll Pherekydes gelehrt haben, das Beſte ſei zuerſt [1]), die Pythagoreer aber, das Schönſte und Beſte ſei nicht im Anfange [2]). Jedoch dürfte man wohl nicht berechtigt ſein, hierauf ein ſehr großes Gewicht zu legen, da dieſe Grundſätze gewiß nicht ſo beſtimmt ausgeſprochen waren in beiden Lehren, wie ſie Ariſtoteles ausſpricht. Eine andere Verſchiedenartigkeit unter ihnen tritt darin hervor, daß Pherekydes die Zeit als etwas Urſprüngliches ſetzte [3]), die Pythagoreer aber ſie als etwas Entſtandenes betrachteten [4]). Doch auch darauf wollen wir nicht zu großes Gewicht legen, vorzüglich bewogen durch die große Dunkelheit, in welcher alle Angaben über die Lehre des Pherekydes ſchweben und wir wollen uns, damit wir nicht zu kühn ſcheinen, lieber eines Urtheils darüber enthalten, ob Pherekydes der Lehrer des Pythagoras geweſen ſei oder nicht, vorzüglich weil Ariſtoteles ganz darüber ſchweigt, welches doch immer auffallend iſt, da er ſonſt wohl dergleichen geſchichtliche Beziehungen anzudeuten nicht verſchmäht.

---

[1] Cic. qu. tusc. I, 16.

Wenn wir ſchon in Rückſicht auf die Griechiſchen Lehrer des Pythagoras die Ueberlieferungen nur mit zweifelhaften Augen anſehn können, ſo iſt dies in demſelben und wohl in noch höherem Grade mit den Erzälungen von ſeinen nicht-griechiſchen Lehrern der Fall. Pythagoras, ſagt

---

1) Met. XIV, 4.

2) ib. XII, 7.

3) ap. Diog. L. I, 119.

4) Stob. ecl. phys. I. p. 380 nach dem Ariſtoteles. Vergl. Arist. phys. IV, 13.

man, habe große Reiſen gemacht; er ſei in Phönikien, Aegypten, Babylon, bei den Perſiſchen Magiern, ja ſogar in Indien geweſen, überall aus Wißbegierde, um die geheimen Lehren der Prieſter jener Gegenden kennen zu lernen. Es würde Zeitverſchwendung ſein, wenn wir alle dieſe Nachrichten, wie ſchon von Andern geſchehn iſt, im Einzelnen unterſuchen wollten. Die meiſten von ihnen tragen den Stempel der Erdichtung zu offenbar an der Stirn und es läßt ſich in mehreren Fällen die beſondere Quelle, welche zu ſolchen erdichteten Annahmen führte, nachweiſen, bei allen aber lag das Beſtreben zum Grunde, theils die philoſophiſchen Meinungen, theils die ſymboliſche Bezeichnungsart und die religiöſen Gebräuche, durch welche ſich die Pythagoreer auszeichneten, aus einer frühern Quelle abzuleiten. Auch ſind die Autoritäten, auf welche dieſe Erzälungen ſich ſtützen, zum größeſten Theile ſehr ſchwach. Nur für die Reiſe des Pythagoras nach Aegypten können etwas mehr genügende Gewährsmänner angegeben werden 1). Die einzelnen Umſtände, unter welchen er dieſe Reiſe gemacht haben ſoll, ſind freilich zum größeſten Theile fabelhaft, aber deswegen das Factum ſelbſt in Zweifel zu ziehen, würde von weniger Beſonnenheit zeigen, weil ja leicht die Nebenumſtände erſt ſpäter ausgeſchmückt werden konnten. Die Reiſe des Pythagoras nach Aegypten iſt nicht unwahrſcheinlich, denn Griechenland, beſonders Samos 2), ſtand zu ſeiner Zeit in Verkehr mit Aegypten und

---

1) Antiphon b. Porph. v. Pyth. 7; Isocrat. laud. Busir. p. 227 ed. Steph.; Cic. de fin. V, 27. etc.

2) Herod. II, 134. 135; III, 39.

wenn auch die Nachrichten des Herodotos über das, was die Griechen von den Aegyptern in Mythologien, Künſten und Wiſſenſchaften gelernt haben ſollen, in vielen Punkten zu berichtigen ſein mögen [1]), ſo iſt doch in ihnen der Beweis zu finden, daß zu Herodots Zeit und wohl ſchon viel früher die Meinung unter den Griechen ſich gebildet hatte, von den Aegyptern wäre mancherlei Weisheit zu holen und hieraus mußte denn bei wißbegierigen Männern auch wohl das Verlangen entſtehn, Aegypten zu ſehn und von den Aegyptiſchen Prieſtern zu lernen. Denn wie hätte ſonſt Herodot vor dem Helleniſchen Volke ſolche Meinungen vortragen können? Aber eben weil dieſe Meinung verbreitet war, hat man ſich doppelt zu hüten bei Prüfung ſolcher Ueberlieferungen, die einzelnen Lehren Aegyptiſchen Urſprung zuſchreiben; denn wer im Allgemeinen eine Meinung hegt, wird leicht getäuſcht, wenn er ſie auch im Beſondern wieder zu finden glaubt. Daher hat man Urſach ſehr vorſichtig zu ſein, wenn die Alten Pythagoriſche Lehren von der Aegyptiſchen Prieſter-Weisheit ableiten. Vorzüglich aus drei Punkten in der Lehre der Pythagoreer hat man ihre Rückbeziehung auf Aegypten nachweiſen wollen, aus ihrem Eifer für die Geometrie [2]), aus ihrer ſymboliſchen Ausdrucksweiſe [3]) und aus einigen beſondern Vorſchriften und Lehren, die Beziehung auf religiöſen Cultus haben. Was die geometriſchen Kenntniſſe des Pythagoras betrifft, ſo iſt ſchon Herodot [1]) der Meinung, daß von Aegypten aus die Geometrie nach Griechenland gekommen ſei; allein nach deſſen Beſchreibung bezog ſich die Geometrie der Aegypter nur auf die Vermeſſung von Ländereien und die Erfindungen in der Geometrie, welche dem Pythagoras zugeſchrieben werden, zeigen, daß zu ſeiner Zeit dieſe Wiſſenſchaft noch in der Kindheit war und daß er daher in ihr von den Aegyptiſchen Prieſtern nicht viel lernen konnte. Die ſymboliſche Ausdrucksweiſe nahm aber wohl Pythagoras ſchwerlich von den Aegyptern an, denn theils lag ſie den erſten Philoſophen ſehr nahe und ging aus der Art hervor, wie ſich die Proſa aus der dichteriſchen und gnomiſchen Redeweiſe und die Philoſophie aus den Myſterien herausbildete, theils iſt die ſymboliſche Darſtellungsweiſe der Pythagoreer ganz in ihre eigenthümliche Vorſtellungsart verwachſen, mit welcher man wohl wenig Analoges in den Aegyptiſchen Hieroglyphen finden möchte, denn ſie beruht ihrer eigenthümlichen Geſtalt nach auf der harmoniſchen Zahlenlehre, welche, ſoviel wir wiſſen, bei den Aegyptern ſich nicht fand. Daß die Pythagoreer gewiſſe Lebensregeln in bildliche Ausdrücke niederlegten, von denen uns noch viele aufbehalten worden ſind, iſt wohl ſehr wahrſcheinlich, obgleich der Sinn dieſer bildlichen Ausdrücke zweifelhaft iſt; das Seltſame und Dunkle ſolcher Ausdrücke erregte bei den Spätern Verwunderung und man bedachte nicht, daß es gar nicht unpaſſend war, eine ſittliche Vorſchrift an ein ſinnliches Bild zu knüpfen, daß aber eine ſolche Verknüpfung immer auf Phantaſie, die in eigenthümlichen Verhältniſſen auch eigenthümlich ſich geſtaltet, beruht, und daß daher das Verſtändniß ſolcher Bilder bei veränderten Verhältniſſen leicht verloren gehn könne; deswegen kam man auf die Vermuthung, ſie müßten auf eine fremde ſymboliſche Lehre ſich zurückbeziehn, welche dann bald bei den Aegyptern, bald, auf ſonderbare Weiſe, bei den Etruriern [1] geſucht wurde. Allein wenn wir die ſymboliſchen Formeln der Pythagoreer unterſuchen, ſo werden wir finden, daß ſie keinesweges etwas den Verhältniſſen Fremdes haben, unter welchen wir das Leben der Pythagoreer uns denken müſſen.

---

[1] Vergl. Otfr. Müller's Geſchichte Hell. Stämme. Bd. I. S. 101 folg.

[2] Porphyr. v. P. 6.

[3] Plut. de Is. et Osir. 10.

---

[1]) II, 109.

Eine größere und ſchwierigere Unterſuchung dürfte es verlangen, wenn man erſchöpfend allen den Beziehungen nachforſchen wollte, welche man zwiſchen dem Aegyptiſchen Cultus und den Pythagoriſchen Orgien hat finden wollen. Doch es ſchreckt uns von dieſer Unterſuchung nicht ſowohl die Maſſe des Ueberlieferten, als vielmehr die Dunkelheit zurück, in welcher das ganze Aegyptiſche Alterthum für uns liegt. Es möchte wohl kaum ein Beſonnener, wenn er auch noch ſo heimiſch in dieſem Gebiete der Forſchung ſein ſollte, leugnen können, daß bis jetzt noch nicht die Zeit gekommen ſei, in welcher eine kritiſche Bearbeitung der Aegyptiſchen Mythen und, was ſich daran anſchließt, geliefert werden könne. So lange die Griechiſchen Schriftſteller, welche uns erhalten worden ſind, die Hauptquelle für dieſe Unterſuchungen bleiben, ſo lange ſchöpfen wir aus einer trüben Quelle, die durch keine Vergleichung mit irgend einer andern gereinigt werden kann; denn die Griechen waren keineswegs ein Volk, welches mit Unbefangenheit das Fremde, das Barbariſche hätte auffaſſen können und mit den Aegyptern traten ſie überdies erſt dann in einen lebhaftern Verkehr, als ſchon der eigenthümliche Sinn jenes Volkes zu verſchwinden begann [1]). Daher wollen wir hier nur im Allgemeinen darauf aufmerkſam machen, wie unwahrſcheinlich die Annahme ſei, daß der Pythagoriſche Geheimdienſt von Aegypten herübergebracht worden ſei nach Griechenland und Italien. Und dieſes geht hervor nicht nur aus einzelnen Angaben, die in dieſem Gebiete immer zweideutig ſind, ſondern aus der Betrachtung der ganzen Zeit, in welcher Pythagoras lebte. Zu dieſer Zeit fand ſchon und noch eine ſtrenge Sonderung ſtatt zwiſchen Orientaliſchem und Griechiſchem Weſen. Es war für die Griechen die Zeit der kindiſchen Unbeſtimmtheit, welche ſich leicht und ohne Gefar für die eigenthümliche Bildung alles Fremdartige äußerlich aneignen kann, verſchwunden; es war aber auch noch nicht die Zeit eingetreten, in welcher die Griechen, die eigene Einſeitigkeit gewahr werdend, eine Sehn-

---

[1] Plut. sympos. VIII. qu. 7, 1.

---

1) Es kommen mir hierbei die Unterſuchungen Otfr. Müller's in ſeiner Geſchichte der Gr. St. über die Verbindung der Griechen mit den Aegyptern zu ſtatten. Wer ein wenig mit der Geſchichte der neuen Litteratur bekannt iſt, dem wird die Aehnlichkeit nicht leicht entgehn können, welche ſich zwiſchen den jetzigen Unterſuchungen über das Orientaliſche Leben früherer Zeit und zwiſchen der Art findet, wie man im 15 und 16 Jahrh. das Griechiſche Leben betrachtete. Die Parallele iſt leicht zu ziehen, wenn man bedenkt, wie man in dieſen Zeiten den Fabeln von der goldnen Kette der Philoſophen und allen den untergeſchobenen Schriften eines Hermes Triſmegiſtos u. ſ. w. vertraute.

ſucht empfanden, den Orientaliſchen Anſchauungslehren ſich zu nähern. Noch galten die vaterländiſchen Götter und der heimiſche Cultus über Alles und wo der Glaube an ihn in ſeiner gewöhnlichen und öffentlichen Geſtalt nicht auszureichen ſchien, da nahm man nicht zu fremden Myſterien ſeine Zuflucht, ſondern einheimiſche Myſterien und Myſtagogen kamen dem gefülten Bedürfniſſe entgegen. Dafür ſprechen die Geſchichten eines Epimenides 1) und eines Empedokles, ſo wie anderer, welche ungefähr in dieſelbe Bildungsſtufe des Griechiſchen Volkes fallen. Zu dieſer Zeit alſo trat auch noch zuweilen das Bedürfniß hervor, dem Sinne des äußerlich und politiſch geweihten Gottesdienſtes nicht etwa philoſophirend oder allegoriſirend, ſondern durch geheime Uebungen ſich zu nähern und dadurch ſich eine höhere Weihe zu geben. Aber ſolche Uebungen waren bei den Griechen volksthümlich ausgebildet und theils ſchon feſt geordnet, theils wurden ſie noch durch beſonders geweihte Männer weiter entwickelt. Zu ſolchen Männern mochte auch Pythagoras gehören, der, wie wir nach den wahrſcheinlichſten Zeugniſſen feſtgeſetzt haben, von den Tyrrheniſchen Pelasgern ſtammte, die einen eigenen geheimen Gottesdienſt bewahrten und ihn unter den Griechiſchen Stämmen verbreiteten. Wenn wir nun dieſe Analogie vor Augen haben, ſo wird es uns unwahrſcheinlich, daß Pythagoras ſeine religiöſen Lehren und Gebräuche von den Aegyptiſchen Prieſtern geholt habe; denn es läßt ſich nicht wohl denken, daß ein ſolcher fremder Gottesdienſt zu jener Zeit unter den Griechen nur einigen Glauben und Beifall

---

1) Vergl. Heinrich's Epimenides.

gefunden haben ſollte und vergebens ſehen wir uns nach ähnlichen, beſtätigenden Beiſpielen um. Auch ſind die Zeugniſſe, welche dafür ſprechen, daß die Pythagoriſchen Weihungen und geheimen Gebräuche Aegyptiſchen Urſprungs ſeien, keineswegs hinlänglich begründet. Den Herodotos könnte man zwar als den erſten anführen, der dies bezeugt habe; allein ſeine Worte ſagen es nicht beſtimmt, ja wenn man ſie ſtreng nimmt, ſo zeugen ſie eher dagegen. „Dies ſtimmt, ſagt er 1), überein mit den ſogenannten Orphiſchen und Bakchiſchen Gebräuchen, die aber Aegyptiſch ſind, und mit den Pythagoriſchen, denn auch dem, welcher an dieſen Orgien Theil hat, iſt es nicht erlaubt, in wollenen Kleidern beſtattet zu werden.“ Unterſcheidet er hier nicht die Pythagoriſchen Orgien von denen, welchen er auch wohl nur nach unzulänglichen geſchichtlichen Angaben Aegyptiſchen Urſprung zuſchreibt? Und doch, wie leicht konnte es geſchehn, daß jemand der flüchtig las, darin eine ausdrückliche Beſtätigung ſeiner Meinung fand, daß der Pythagoriſche Geheimdienſt von den Aegyptern überkommen ſei! Eine andere Stelle der Herodotiſchen Geſchichten konnte in gleicher Beziehung leicht auf den Pythagoras gedeutet werden. Denn da, wo er von der Aegyptiſchen Seelenwanderung ſpricht, ſagt er 2): „Dieſe Lehre gebrauchten einige Hellenen theils früher, theils ſpäter, als wäre ſie ihnen eigen, deren Namen ich weiß, aber nicht ſchreibe.“ Allein mag auch Herodot hiermit auf den Pythagoras zielen, ſo folgt doch aus dieſer Aehnlichkeit des Pythagoriſchen Dog-

---

1) II, 81.

2) II, 123.

was mit dem Aegyptiſchen keineswegs nothwendig, daß Pythagoras es von den Aegyptern müſſe empfangen haben, denn ſchon vorher iſt erwähnt worden, wie natürlich der Glaube an die Unſterblichkeit der Seele des Menſchen ſei und die eigenthümliche Geſtaltung deſſelben in der Lehre von der Seelenwanderung iſt auch nicht von ſo beſonderer Art, daß ſie nicht bei verſchiedenen Menſchen urſprünglich ſich erzeugen könnte, ſie iſt vielmehr die ſinnlichſte Weiſe ſich die Fortdauer der Seele zu denken. Auch iſt es wohl bemerkenswerth, daß Pythagoras die Lehre von der Seelenwanderung nicht ſo vortrug, wie ſie bei den Aegyptern galt, welches doch immer davon zeugt, daß er nicht an der geheimen Tradition feſthielt, ſondern wenn er von ihr ausgegangen ſein ſollte, doch das Bildliche in ihr vom Weſentlichen zu unterſcheiden wußte. Andere und äußerliche Gebräuche, welche man bei den Pythagoreern wie bei den Aegyptern hat finden wollen, haben ſchon mehr Eigenthümliches und ſie würden allerdings wohl eine Verbindung der Pythagoriſchen mit den Aegyptiſchen Myſterien vorausſetzen, wenn ſie nur hiſtoriſch nachgewieſen werden könnten. Hierher gehört z. B. das Enthalten vom Eſſen der Bohnen und der Fiſche, welches den Aegyptern eigen war [1]) und welches auch den Pythagoreern zugeſchrieben wird; doch die Verehrung der Pythagoreer gegen die Fiſche beruht auf unverbürgten Erzälungen [2]) und das Enthalten von dem Genuß der Bohnen wird von Ariſtoxenus, einem Manne, der mit der Pythagoriſchen Lebensweiſe doch genau bekannt ſein mußte, geleugnet [1]). Es ſcheint, daß, nachdem die Meinung überhand genommen hatte, der Pythagoriſche Geheimdienſt ſei aus dem Aegyptiſchen entſtanden, man auch den Pythagoreern Aegyptiſche Lebensart und Gebräuche zuzuſchreiben begann, ſo wie man auch nach wahrſcheinlich noch ſpäter entſtandener Meinung den ältern Pythagoreern die Verehrung Aegyptiſcher Gottheiten und Dämonen zuſchrieb, welche vielleicht bei den neuern Pythagoreern ſtattfinden mochte.

---

[1]) Herodot. II, 37.

[2]) Plut. qu. conviv. VIII, 8; Porphyr. v. P. 25; Iambl. v. P. 36.

Durch dieſe Unterſuchungen ſind wir denn am Ende nur zu dem Reſultate gekommen, daß die Lehrer des Pythagoras keineswegs mit der Gewißheit angegeben werden können, mit welcher ſie die gewöhnlichen Geſchichtsbücher der Alten und Neuern anzugeben pflegen, und wenn die Ungewißheit, in welcher wir ſind, gegen die Gewißheit Anderer uns niederſchlagen ſollte, ſo können wir uns nur dadurch tröſten, daß wir bedenken, wie wenig doch auch dieſe gewonnen hatten, wenn ſie glaubten, mit geſchichtlicher Sicherheit den Thales, den Anaximandros, den Pherekydes und die Aegypter als Lehrer des Pythagoras betrachten zu können. Denn am Ende, wenn wir uns die geſchichtliche Wirkſamkeit und Bedeutung des Pythagoras vergegenwärtigen wollen, kommt es uns doch darauf an, zu erkennen, wie aus ſeinen Beſtrebungen eine eigenthümliche Art philoſophiſcher Lehre hervorgehen konnte und wie er dabei ſich durch ſeine perſönlichen Verhältniſſe gefördert fand; daher aber wird ſoviel als gar nichts gewonnen, wenn man den ſchwankenden Ueberlieferungen der Alten traut und wir kommen eben ſo weit, wenn wir, die perſönlichen Verhältniſſe des Pythagoras zu Einzelnen ganz aus der Rechnung weglaſſend, nur auf die allgemeinen Bildungsmittel, die einem Griechen ſeiner Zeit zu Gebote ſtanden, ſehen. In dieſer Rückſicht können wir ſagen, daß durch die gnomiſche Weisheit der frühern Zeiten das Nachdenken des Pythagoras über die ſittliche Ordnung des Lebens vorbereitet war und daß auch die ſpekulative Betrachtung der Natur im Volke ſich geltend gemacht hatte. Ferner waren die religiöſen Elemente, welche in den Geheimlehren der Griechen lagen, noch lebendig im Volke und ließen eine weitere Ausbildung zu, welcher eine politiſche Tendenz nicht fern lag, da bei den Griechen alles Religiöſe auch eine politiſche Bedeutung hatte; die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele konnte aus viel verbreiteten Sagen geſchöpft werden, Gymnaſtik und Muſik galten als die vorzüglichſten Bildungsmittel der Jugend, hie und da hatte ſich unter den Griechen die Luſt an geometriſchen und arithmetiſchen Forſchungen verbreitet, mochte ſie nun von Aegypten aus angeregt worden ſein oder nicht, und auf die Betrachtung der Geſtirne und ihrer ordnungsmäßigen Bewegungen hatte ſich das wiſſenſchaftliche Nachdenken gewendet, wahrſcheinlich aufmerkſam gemacht durch die Beobachtungen in Babylon, aber mehr kühnen Combinationen der Spekulation folgend. Aus ſolchen Elementen der Bildung läßt ſich die Art, wie Pythagoras Stifter einer philoſophiſchen Schule, einer religiöſen Geheimlehre und einer eigenthümlichen Lebensweiſe wurde, in ſoweit erklären, als überhaupt die Wirkſamkeit eines ausgezeichneten Mannes aus den Elementen ſeiner Zeit erklärt werden kann.

---

[1]) Gellius noct. Att. IV, 11. Jedoch wird als Gewährsmann Ariſtoteles angeführt Diog. L. VIII, 34, wo aber die angeführte Schrift im Zweifel iſt.

Wenn man den Erzälungen über die weiten und lang dauernden Reiſen des Pythagoras Glauben ſchenken wollte, ſo würde man anzunehmen haben, daß er nur ſeine früheſte Jugend und ſpäter nur einen ſehr kurzen Zeitraum ſeines Mannesälters zu Samos zugebracht habe [1]). Dieſem aber ſcheint die glaubhaftere Erzälung des Herodotos [2]) zu widerſprechen, nach welcher es allgemeine Meinung geweſen ſein muß, daß Pythagoras ſich eine lange Zeit in Samos aufgehalten habe; auch muß man dies vorausſetzen, wenn man bedenkt, daß Herodot von den Pythagoriſchen Orgien als von einer Sache ſpricht, die in dem eigentlichen Griechenland hinlänglich bekannt und daher auch wohl verbreitet, und daß auch ſchon zum Herakleitos, der nicht viel jünger als Pythagoras iſt, der Ruf von deſſen Kenntniſſen gekommen war; denn dasjenige, was in den Italieniſchen Colonien vorging in geiſtiger Entwikkelung, konnte nicht ſo ſchnell auf das Mutterland zurückwirken [3]). Wir dürfen alſo wohl annehmen, auch ohne uns auf wenig zuverläſſigen Erzälungen [4]) zu ſtützen, daß,

---

1) Vergl. der Kürze wegen Tiedemann's Griechenlands erſte Phil., der ihn S. 246 nur ein Jahr in Samos verweilen läßt. Strabon XIV, 16 läßt ihn ſogleich wieder von Samos weggehn.

2) IV, 95.

3) So wurde auch die Rhetorik, welche ſich in Sicilien ausgebildet hatte, erſt um ein bedeutendes ſpäter nach Griechenland verpflanzt; vergl. Cic. Brut. 12 nach dem Ariſtot.

4) Antiphon b. Porph. v. P. 9; Iambl. v. P. c. 5, 18 — 29.

nachdem ſich Pythagoras zum Manne gebildet, er ſeine Wirkſamkeit als Lehrer mythiſcher und philoſophiſcher Sätze in Griechenland und in ſeinem Vaterlande Samos begonnen habe. Am meiſten möchte man nun wohl ſeinen Einfluß in Verbreitung eines geheimen Gottesdienſtes und einer damit verbundenen Lebensart zu ſuchen haben, denn was die Ausbildung philoſophiſcher Lehren betrifft, ſo wird das, was von dieſer Seite Pythagoriſch iſt, nur in Italien und von da aus ſich verbreitend gefunden und wenn wir dasjenige dahingeſtellt ſein laſſen, was Spätere dem Pythagoras unmittelbar als philoſophiſche Lehre zuſchreiben, ſo finden wir bei den genauern und ältern Schriftſtellern nichts wirklich Philoſophiſches, was dem Pythagoras ſelbſt zugeeignet würde [1]). Daß aber Pythagoras einen geheimen Gottesdienſt verbreitet habe, wird wohl von niemandem geleugnet werden, welcher die mannigfaltigen Ueberlieferungen dieſer Art geprüft hat. Denn wenn wir auch auf die Ausdrücke des Herodotos, der von Pythagoriſchen Orgien und von einer heiligen Ueberlieferung oder Formel (ἱερὸς λόγος) ſpricht, nicht zuviel Gewicht legen wollen, weil dieſe Ausdrücke auch wohl in weiterer Bedeutung genommen werden konnten, ſo ſind uns doch zu viele und zu allgemein verbreitete Sagen von einer geheimen Verbindung der Pythagoreer und von ihren Gebräuchen überliefert worden, als daß wir daran zweifeln dürften. Wenn wir auch noch ſo vorſichtig zu Werke gehn wollen in der Prüfung des Einzelnen, ſo müſſen wir doch eingeſtehn, daß alle dieſe Sagen ſich

---

1) Darüber ausführlicher weiter unten.

ſich nicht an die Perſon des Pythagoras und an den Namen ſeiner Schule hätten anknüpfen können, wenn nicht die Veranlaſſung dazu in dem prieſterlichen Charakter des Pythagoras gelegen hätte. So, um nur einiges von dem anzuführen, was am beſten beſtätigt iſt, deutet auf eine eigenthümliche Gottesverehrung das Enthalten von gewiſſen Fleiſchſpeiſen [1]), die ſchon erwähnte Vorſchrift über die Beſtattung der Todten, das Stillſchweigen der Einzuweihenden [2]) und der Pythagoreer ganze auf das Wunderbare hinweiſende Vorſtellungsart [3]). Wenn wir nach dem Vorigen es unwahrſcheinlich finden, daß die geheimen Weihungen der Pythagoreer aus Aegypten ſtammten und ihnen vielmehr einen Griechiſchen Urſprung anweiſen, ſo wird viel-

---

1) Wie verſchieden hierüber auch berichtet und wie ſehr es auch übertrieben worden iſt, darf es doch in der Hauptſache nicht geleugnet werden. Viele meinen, Pythagoras hätte das Eſſen des Fleiſches ganz verboten und verbinden dies mit der Lehre von der Seelenwanderung; Mneſimachos ap. Diog. L. VIII, 37; Porph. v. P. 7. nach dem Eudoxos; Iambl. v. P. 85. 98; Strab. XV, 65; die Quelle dieſer Sage finde ich b. Athenaeus IV, 17. 18. Ariſtoxenos ſoll geſagt haben, die Pythagoreer hätten nur den ackernden Stier und den Widder nicht eſſen dürfen; Diog. L. VIII, 20; nach dem glaubhafteſten Berichte des Ariſtoteles aßen ſie nur einige Theile der Thiere nicht; Gell. noct. att. IV, 11; Diog. L. VIII, 19. Vergl. Porph. de abstin. I, 26; Ritterh. in Porph. 36.

2) Auch über die ἐχεμυθία der Pythagoreer iſt ſehr vieles übertrieben worden; die am meiſten gemäßigte Anſicht findet ſich Gell. n. a. I, 9.

3) Aristot. ap. Apulej. de deo Socr. p. 83 ed. Lugd. 604; Xenoph. ap. Euseb pr. ev. XIV, 12.

leicht die von einem alten Zeugen 1)) überlieferte Sage Glauben finden dürfen, daß Pythagoras ſeine neuen Einrichtungen durch das Anſehn der delphiſchen Prieſterin heiligte. Denn wenn in der angeführten Stelle von ethiſchen Lehrſätzen des Pythagoras die Rede iſt, ſo hat man darunter wohl die ſittlich religiöſen Vorſchriften ſeines geheimen Cultus zu verſtehn, daß er aber nach jener Sage die meiſten ſeiner Vorſchriften von der delphiſchen Themiſtokleia empfangen haben ſoll, iſt wohl nur davon zu nehmen, daß er nach dem Beiſpiele anderer Männer des Alterthums ſeine Anordnungen von der Prieſterin beſtätigen und ſie deswegen auch als Anordnungen der Prieſterin betrachten ließ 2)). Von dem Aufenthalte des Pythagoras in andern Theilen Griechenlands, als in Samos, wird uns zwar noch

---

1) Ariſtoxenos b. Diog. L. VIII, 8. 21.

2) Was Otfr. Müller in ſeiner Geſch. d. Gr. St. und St., beſonders Dorier Thl. I. S. 365. 66. über das Verhältniß der Pythagoriſchen Philoſophie zum Apollodienſt ſagt, beruht auf zu unſichern Ueberlieferungen, als daß ich darauf Gewicht legen ſollte. Viel mehr und beſſere Autoritäten (denn Ariſtoteles Δηλίων πολιτ. b. Diog. L. VIII, 13, welcher ebendaſ. S. 324 angeführt wird, iſt nicht außer Zweifel) könnten für die Meinung, daß die Pythag. Myſterien aus Aegypten ſtammen, angeführt werden. Auch das, was Müller über die Tendenz des Pythagoriſchen Bundes (ebendaſ. Thl. II. S. 178 folg.) und über die Lebensart der Pythagoreer hie und da ſagt, iſt keinesweges ſo ſicher, als er meint. Daß er die Pythagoriſche Philoſophie für die Doriſche anſpricht, kann man ihm zugeben; aber die Gründe, welche an die Perſon des Pythag. dies anknüpfen ſollen, ſind ſehr ſchwach, und ſchwächen daher nur die etwas weiter unten folgenden beſſern Gründe. S. ebend. S. 393.

manches erzält und zwar nicht ohne Wahrſcheinlichkeit, wenn man die Erzälungen an ſich nimmt; wenn man aber die vielen Fabeln bedenkt, die ſich an den Namen des Pythagoras angeknüpft haben, und darauf Rückſicht nimmt, daß ſie gemäß dem Charakter, welchen man dem Pythagoras zuſchrieb, leicht ihm zugeſchrieben werden konnten, ſo wird man zu zweifeln mehr und mehr geneigt. Das Meiſte, was von ſeinen Reiſen in Griechenland erzält wird, ſteht mit ſeinem prieſterlichen Sinne oder mit ſeiner vermeinten Thätigkeit als Geſetzgeber in Verbindung. So ſoll er in Kreta geweſen ſein und dort nicht allein die Geſetze erforſcht [1]), ſondern auch in die Geheimniſſe der Idäiſchen Höle ſich haben einweihen laſſen [2]); in Sparta ſoll er ebenfalls die Geſetze erkundet [3]) und in Delos dem Apollon Genetor ein unblutiges Opfer gebracht haben [4]). Auch wird uns ein artiges Geſchichtchen erzält, nach welchem er ſich zu Phlius oder auch zu Sikyon den Namen eines Philoſophen gegeben haben ſoll [5]); wer aber die Glaubhaftigkeit der Anekdotenſammler kennt, wird ſolchen Angaben nicht großes Gewicht beilegen.

Wenn wir nun auch aus den angeführten Gründen berechtigt zu ſein glauben, anzunehmen, daß Pythagoras

---

1) Iambl. v. P. 25.

2) Diog. L. VIII, 3; Porph. v. P. 17.

3) Iambl. l. l

4) Diog. L. VIII, 13. Das Zeugniß des Ariſtoteles bezieht ſich wohl nur auf den Gebrauch der unblutigen Opfer an dem Altare des Apollon Genetor.

5) Cic. qu. tusc. V, 3; Diog. L. I, 12.

ſchon in ſeinem Vaterlande ſich wirkſam zeigte, ſo iſt es doch wohl ebenſo gewiß, daß ſeine Thätigkeit hier keinen weitverbreiteten Erfolg hatte; denn in dem eigentlichen Griechenlande finden wir die Schüler des Pythagoras nicht einheimiſch; alles, was von dem Erfolge ſeiner Lehre Glaubhaftes erzält wird, hat die Stätte ſeines Urſprungs in Italien und vielleicht auch in Sicilien. Ob nun aber dies, daß Pythagoras wenig Empfänglichkeit für ſeine Lehren in Samos fand 1), oder ob die Tyrannei des Polykrates 2), oder ob ſonſt ein anderer Grund 3) ihn veranlaßte, ſeinen Wohnort zu verlaſſen, bleibt für uns unentſcheidbar. So iſt uns auch keine ſichere Spur aufzufinden von der Urſache, aus welcher der im Joniſchen Griechenlande geborne und erzogene Pythagoras nach der Achäiſchen Colonie Kroton in Italien auswanderte 4). Hier aber fand er unſtreitig einen Wirkungskreis, der ſeinen Fähigkeiten angemeſſen war, wiewohl man von den fabelhaften Erzälungen und Uebertreibungen der Spätern ſehr vieles abziehen muß. Wenn wir dieſen glauben wollten, ſo würde Pythagoras durch ſeine

---

1) Iambl. v. P. 20; das Gegentheil berichtet Antiphon b. Porph. v. P. 9.

2) S. oben.

3) Iambl. v. P. 28.

4) Eine Ueberlieferung ſagt, daß Pythagoras ſchon früher in noch ſehr jungen Jahren mit ſeinem Vater in Italien geweſen ſei; Porph. v. P. 2; eine von der gewöhnlichen ganz abweichende Sage, nach welcher Pythagoras durch den Grillos, einen vornehmen Krotoniaten, aus der Gefangenſchaft bei den Perſern befreit worden wäre, findet ſich bei Apulej. flor. II. fin. Die Gründe, welche Müller (Dorier II. p. 178.) hat, ſind nur Vermuthung.

Beredtſamkeit und durch das Eindrucksvolle ſeiner Geſtalt und ſeines ganzen äußern Weſens eine plötzliche und dauernde Veränderung in den Sitten der vorher üppigen Krotoniaten hervorgebracht haben [1]; wer aber weiß, wie wenig man auf die Erzälungen von Nebenumſtänden, die eine wichtige Begebenheit begleitet haben ſollen, wenn ſie von Spätern vorgetragen und in das Unwahrſcheinliche ausgeſchmückt werden, trauen darf, der wird auch dieſen Unwahrſcheinlichkeiten ohne weitere Schwierigkeit ſeinen Glauben entziehn und nur das Allgemeine als Wahrheit feſthalten, daß Pythagoras zu großem Anſehn und zu großem Einfluß unter den Krotoniaten gelangte.

Es wird hier der Ort ſein, die Art der Wirkſamkeit, welche Pythag. ausübte, genauer zu zergliedern. Ihm wird ein großer Einfluß auf Geſetzgebung und politiſche Verfaſſung nicht nur von Kroton, ſondern auch von andern Italiſchen Staaten zugeſchrieben, indem man theils von ihm ſelbſt ſagt, daß er den Krotoniaten Geſetze gegeben habe [2], theils verſichert, daß die bedeutendſten Geſetzgeber und Staatsmänner aus ſeiner Schule hervorgegangen ſeien [3]. Was nun das Erſte betrifft, ſo iſt es gewiß unrichtig, weil Platon [1]) den Pythagoras unter die Männer rechnet, welche eine eigenthümliche Weiſe des Privatlebens einrichteten, dagegen ihn ausdrücklich von denen unterſcheidet, die auf das öffentliche Leben einen unmittelbaren Einfluß ausüben, und das zweite iſt wenigſtens ſehr übertrieben worden, denn mit offenbarem Unrecht werden auch die Geſetzgeber der Italiſch-Griechiſchen Staaten Zaleukos und Charondas, die vor dem Pythagoras lebten, zu ſeinen Schülern gerechnet [2]). Wahr aber iſt es, daß ſeine Schule Einfluß auf die Staatsverwaltung gehabt hat; denn dies geht nicht nur daraus hervor, daß mehrere ausgezeichnete Staatsmänner und Heerführer, wie Mylon und Archytas, Pythagoreer waren [3]), ſondern auch aus dem Schickſale, das nach glaubhaften Zeugniſſen den Pythagoriſchen Bund traf, erhellt dieſes. Wie weit aber das Politiſche in die ganze Wirkſamkeit des Pythagoras eingegriffen habe, läßt ſich nicht wohl beſtimmen und am wenigſten möchte ich mit Meiners [4]) annehmen, daß die vorherrſchende Tendenz des Pythagoriſchen Bundes politiſch geweſen ſei. Das Hauptſtreben des Pythagoras ging wohl darauf, eine Schule zu ſtiften, durch welche er nicht blos ſeine philoſophiſche Lehre, wenn man ihm eine ſolche zuſchreiben darf, ſondern auch ſeine Kenntniſſe und ſeine religiöſen, ſittlichen und politiſchen Anſichten verbreiten könnte, und die zu dieſen Zwecken durch eine

---

[1] Vergl. Iustin. XX, 4; Dikäarchos b. Porph. v. P. 18; Iambl. v. P. 37 sq.

[2] Diog. L. VIII, 3.

[3] Ich berufe mich hierbei am liebſten auf die Zeugniſſe des Ariſtoxenos b. Porph. v. P. 22, des Poſidonios b. Senec. ep. 90, des Cicero de orat. II, 36 und des Diodoros XII, 20, um beiläufig zu zeigen, daß ſchon ſehr früh der Pythagoriſchen Schule eine auffallend und erweislich falſche Ausdehnung gegeben wurde.

---

1) de rep. X. p. 600. Vergl. Cic. de orat. III, 15.

2) Vergl. Heyne über die Geſetze des Zaleukos und Charondas in ſeinen opusc. acad. tom. II.

3) Im Allgemeinen ſagt dies Polyb. II, 39.

4) a. a. O.

eigenthümliche Lebensart verbunden wäre. Dies ergiebt ſich aus allen dem, was wir von Ueberlieferungen über ſeine Schule mit den Zeiten in Uebereinſtimmung finden, in welchen ſie geſtiftet wurde und dauerte, aber freilich haben wir davon keine Nachricht, welche den Stempel der Genauigkeit und Wahrheit unzweideutig an ſich trüge, ſondern befinden uns in dem mißlichen Fall, uns auf den Geſammteindruck berufen zu müſſen, den eine Maſſe von dunkeln, unbeſtimmten und zerſtreuten Nachrichten, zuſammengehalten mit unſerer mangelhaften Kenntniß der Zeit- und Ort-Verhältniſſe, in uns zurückgelaſſen hat. Wir müſſen unter dem Namen ſeiner Schule und ſeines Bundes nicht blos eine philoſophiſche Schule verſtehn, ſondern ein Convolut von mancherlei Beſtrebungen, die hauptſächlich auf die geiſtige Förderung des Menſchen ausgingen. Daß Pythagoras nach einer engen Gemeinſchaft unter denen, welche ſich ihm anſchloſſen, geſtrebt habe, geht aus mehreren Nachrichten hervor. So wird uns geſagt, Pythagoras habe den Grundſatz aufgeſtellt, den Freunden ſei alles gemein 1), woraus wahrſcheinlich ſpätere Uebertreibung es gezogen hat, daß die Pythagoreer ein gemeinſchaftliches Eigenthum gehabt hätten 2); daß aber eine innige Freundſchaft unter den Pythagoreern ſtatt gefunden habe, geht auch aus der bekannten Erzälung von Damon und Phintias hervor, mögen dieſe nun mit Recht oder mit Unrecht zu den Pythagoreern gezält werden 3). Wir dürfen nun wohl dieſen

---

1) Cic. de leg. I, 12; de offic. I, 7.

2) Porph. v. P. 20; Diog. L. VIII, 10; Gell. noct. att. I, 9 etc.

3) Cic. de off. III, 10. Bei Polyänos werden ſie Euphenor und Eukritos genannt. Sonſt führen ſie noch andere Namen.

und andern Ueberlieferungen der Alten von ähnlicher Art, die uns von gemeinſchaftlichen Verſammlungsörtern[1], ja auch von dem gemeinſchaftlichen Eſſen[2] der Pythagoreer, in welchem letzteren man die Syſſitien der Spartaner hat wieder erkennen wollen, erzälen, nicht in ſo weit mistrauen, daß wir alles für Fabel hielten, was von der innigen Verbindung der Pythagoreer erzält wird, wenn wir auch ſonſt über Vieles zu zweifeln geneigt ſein ſollten. Zu der Pythagoriſchen Schule wurden auch Frauen zugelaſſen nach einer weitverbreiteten Ueberlieferung[3], die wohl nicht ohne Grund ſein mag, obwohl die Pythagoreerinnen nicht ſo tief in die Geheimniſſe der Schule eingeweiht geweſen ſein dürften, wie die Spätern glaubten. Wir werden hierdurch auf die Ueberlieferungen geführt, daß in der Schule des Pythagoras mehrere Abtheilungen und Grade, nach welchen die Schüler der Lehre theilhaftig waren, ſtattgefunden haben. Dieſe Ueberlieferungen aber halten theils an ſich nicht eine kritiſche Prüfung aus, theils ſtimmen ſie auch nicht unter ſich überein und zwar ſtehn ſie in dem Verhältniß zu einander, daß man ſchwerlich einer eine größere Glaubwürdigkeit vor der andern wird ausmitteln können. Daher bleibt uns hier, wenn wir nicht etwa alle bei Seite liegen laſſen wollen, kein anderer Ausweg übrig, als nach Wahrſcheinlichkeit aus der Vorſtellung heraus, welche wir uns von der Wirkſamkeit des Pythagoras bilden müſſen,

---

1) Polyb. l. l.

2) Iambl. v. P. 98.

3) Hermippos b. Diog. L. VIII, 41; Iambl. v. P. 267; Phot. cod. CCXLIX etc.

das Verhältniß der verſchiedenen Grade in der Pythagoriſchen Schule zu beſtimmen.

Doch hierbei müſſen wir etwas weiter ausholen. Es iſt zu bemerken, daß die Spätern die richtigen Ueberlieferungen, welche ſie von den Pythagoreern haben mochten, wohl hauptſächlich dadurch verwirrt haben, daß ſie alles, was der Pythagoriſchen Schule angehörte, auf die Philoſophie bezogen und daß ſie von der Art, wie in den älteſten Zeiten ſich die Philoſophie ausbildete, gar keinen Begriff hatten. Erſt allmälig trat Unterſcheidung in die verſchiedenen Gebiete des Wiſſens, anfangs aber, als die Wiſſenſchaft ſelbſtändig zu werden begann, waren alle Arten des Wiſſens untereinander gemiſcht und ein σοφὸς ἀνὴρ oder ein σοφιστὴς hieß derjenige, welcher mancherlei Kenntniſſe zu erwerben Gelegenheit gehabt hatte. Aus dieſem Chaos wiſſenſchaftlicher Elemente trat nun zuerſt die Philoſophie dadurch hervor, daß ſie über das geſchichtlich Gegebene, über das Sinnliche und die Tradition ſich erhob und ſo mit der Geſchichte in Gegenſatz trat. Aber keineswegs konnte dieſer Gegenſatz gleich anfangs rein aufgefaßt werden, vielmehr zeigen die erſten Verſuche in der Philoſophie von ihrem Urſprunge aus der Vermiſchung wiſſenſchaftlicher Elemente; an ihnen blieb vieles kleben von unbegründet gegebenen Begriffen, von empiriſchen Erkenntniſſen und von mythiſchen Vorſtellungsarten. So ſehen wir Naturgeſchichte, mediciniſche, anatomiſche, geographiſche, mathematiſche, aſtronomiſche Kenntniſſe, Muſik, Gymnaſtik, mythiſche Lehren mit der Philoſophie vermiſcht und wo die Grenze dieſer Kenntniſſe und der philoſophiſchen Erkenntniß ſei, das wurde gewiß nicht beſtimmt. Bei dem Pythagoras aber iſt noch beſonders darauf zu merken, daß er außer der Mittheilung ſeiner Kenntniſſe und ſeiner Wiſſenſchaft auch noch nach Verbreitung einer religiöſen Lehre und einer damit verbundenen Lebensart, ja vielleicht auch nach der Begründung einer vernünftigen Staatsverwaltung ſtrebte und daß, wenn er dieſe Zwecke in ſeiner Schule zu erreichen ſuchte, ſie ihm doch wohl nicht ſo aus einander fielen, daß er in ihnen nicht ein Ganzes erblickt hätte. Darin liegt nun hauptſächlich die Verwirrung der Spätern, daß ſie, nach ihren Zeitanſichten urtheilend, das Mythiſch-Religiöſe mit dem Philoſophiſchen ganz vermiſchten, indem ihnen das Religiöſe nichts anders war, als die höchſte Philoſophie und die Philoſophie nichts anders als die Auslegung des Religiöſen. Die Myſterien des Pythagoras betrachteten ſie deswegen als philoſophiſche Myſterien, als Enthüllungen deſſen, was in der äußern Gottesverehrung ſymboliſch oder allegoriſch angedeutet worden ſei und dadurch ſetzten ſie den Pythagoras unter die Geheimnißkrämer, welche dasjenige verhüllen, auf deſſen Kunde alle wiſſenſchaftlich Gebildeten oder Bildſamen gerechten Anſpruch haben.

Nachdem wir dieſes vorausgeſchickt haben, läßt ſich vielleicht eine haltbare Meinung über die verſchiedenen Klaſſen der pythagoriſchen Schüler gewinnen. Es iſt eine ſehr alte Ueberlieferung [1]), daß es den Pythagoreern Grundſatz geweſen ſei, nicht alles ſei allen zu verkünden. Dieſes beweiſt uns unſtreitig, daß unter den Pythagoreern eine geheime Lehre ſich fand und unter wie verſchiedenen Formen auch die Sage uns überkommen ſein mag, daß es Exoteriker und Eſoteriker unter den Schülern des Pythagoras gegeben habe, ſo wird ſie doch der Hauptſache nach dadurch beſtätigt. Gewöhnlich werden die Klaſſen in der Schule der Pythagoreer nur durch die Ausdrücke Eſoteriker und Exoteriker unterſchieden [1]), aber es iſt ſehr zweifelhaft, ob dieſe Benennungen nicht aus ſpätern Verhältniſſen in der Platoniſchen und in der Ariſtoteliſchen Schule entſtanden ſind. Ebenfalls ſcheint nicht alterthümlich, ſondern eine ſpätere Unterſcheidung die Eintheilung der Schüler in Pythagoriker, Pythagoreer und Pythagoriſten [2]) und man möchte ſich eher, wegen der Eigenthümlichkeit der Benennungen für zwei andere Namen zu entſcheiden geneigt fülen, für den der Akuſtiker [3]) oder Akusmatiker [4]) und für den der Sebaſtiker [5]), wenn man aus den verworrenen Zeugniſſen überhaupt hoffen dürfte über die Namen etwas beſtimmen zu können. Außerdem finden wir noch andere Benennungen der Schüler des Pythagoras. Es wird von Mathematikern geſprochen [6]), von Phyſikern [7]) und von Politikern 1), die erſtern ſollen ſich mit Mathematik und Aſtronomie, die andern mit der Erkenntniß der Weltordnung und die dritten mit den menſchlichen Angelegenheiten beſchäftigt haben. Allein auch dieſe Eintheilung iſt gewiß nicht als ein Inſtitut des Pythagoras anzuſehn, denn mag man ſie als eine Abſonderung der Schüler nach den verſchiedenen Richtungen ihrer Geiſter oder nach dem verſchiedenen Grade der Entwickelung ihrer Fähigkeiten anſehn, ſo bleibt ſie doch immer gleich wenig dem damaligen Zuſtande der Wiſſenſchaften entſprechend. Wie konnten die Pythagoreer den Unterricht über Mathematik und Aſtronomie von dem Unterrichte über Phyſik trennen, da dieſe Wiſſenſchaften ihnen auf das innigſte verwachſen ſind? Wie konnten die Politiker eine Klaſſe für ſich bilden, da das Leben in Staatsgeſchäften unter günſtigen Umſtänden damals faſt allen Wiſſenſchaftlichen am Herzen lag und da auch die Staatsmänner gern an der wiſſenſchaftlichen Bildung Theil nahmen, welche ſich in ihrem Vaterlande hervorzuheben begann? Daher muß man annehmen, daß dieſe Unterſcheidungen erſt ſpäter entſtanden ſind, als man die Mathematik als Vorbereitungswiſſenſchaft für die Philoſophie betrachtete, und gar erſt dann, als man die Politik oder die Beſchäftigung mit den menſchlichen Dingen als etwas Niederes der höhern Betrachtung göttlicher Dinge entgegenſetzte 2). Allein allerdings konnte man in der Pythagoriſchen Schule wohl manches finden, an welches ſich dieſe Unterſcheidungen anknüpfen ließen; denn gewiß theil-

---

[1]) Aristox. ap. Diog. L. VIII, 15; cf. Procl. in Plat. Parm. V. ed. Cous. tom. V. p. 310; Aristot. ap. Iambl. v. P. 31. ἐν τοῖς πάνυ ἀποῤῥήτοις.

---

[1] Z. B. Orig. philos. c. 2. Wer über die verſchiedenen Eintheilungen der Pythag. Schule mehr leſen will, ſehe Scheffer de nat. et const. philos. Italicae c. 11.

[2] vit. Pyth. ap. Phot. CCXLIX, 1; Iambl. v. P. 80.

[3] Gellius noct. att. I, 9.

[4] Iambl. v. P. 81.

[5] Phot. l. l. Meiners nimmt zwei Klaſſen der Pythag., μανθάνοντες und ἁρμόζοντες, nach einer nicht deutlichen Stelle b. Iambl. v. P. 95 an. S. Geſch. d. Wiſſenſch. S. 461.

[6] Gell. und Phot a. a. O.

[7] Gell. l. l.

---

1) Phot. l. l.

2) Dies liegt in der angeführten Stelle d. Phot.

ten ſich der Natur der Sache gemäß die Pythagoriſchen Schüler in ſolche, welche nach der Eigenthümlichkeit ihrer Anlagen und ihrer Entwickelung bald mehr die mathematiſchen, bald mehr die phyſiſchen oder die politiſchen Elemente in der Pythagoriſchen Schule hervorhoben und nur wenigen mochte es vergönnt ſein, ſich dieſer drei Haupttheile der Pythagoriſchen Lehre in gleichem Maaße zu verſichern.

Wenn wir nun den Pythagoras und ſeine Schule nicht unter die gemeinen Geheimnißkrämer ſetzen mögen, welche die Wahrheit verbergen zu müſſen glauben, und demnach auch nicht annehmen können, daß ſie die philoſophiſchen Lehren, die unter ihnen bekannt waren, andern vorenthielten [1]), ſo frägt es ſich, worin denn ſonſt die Geheimniſſe des Pythagoriſchen Bundes beſtanden haben möchten. Man hat gemuthmaßt [2]), daß die Geheimniſſe der Pythagoreer politiſcher Art geweſen ſeien und allerdings iſt dieſe Muthmaßung nicht ohne Wahrſcheinlichkeit. Denn aus den verſchiedenen Nachrichten, die wir über die politiſche Bedeutung des Pythagoriſchen Bundes finden, läßt es ſich ſchließen, daß in ihm mancherlei politiſche Grundſätze und auch wohl Maaßregeln überlegt wurden, und zwar ſolche, welche gegen die Richtung der Staatsentwickelung in Kroton und den übrigen Griechiſchen Staaten in Ita-

---

1) Wenn man auch dem Pythagoras etwas ſo Niedriges zuſchreiben könnte, ſo wäre es doch ſeltſam, daß auch ſeine ganze Schule bis auf den Philolaos (Diog. L. VIII, 15) oder den Hipparchos (ib. 42.) ſich dieſe Schuld hätte erlauben ſollen.

2) Meiners Geſchichte d. Wiſſenſch.

lien waren, wie dies wohl unſtreitig aus der allgemeinen Verfolgung, welche die Pythagoreer in Italien erdulden mußten, hervorgeht [1]). Auch erhält dies ſeine Beſtätigung durch einige Winke, welche wir über die politiſchen Grundſätze und Zwecke der Pythagoreer finden. Die Aufmerkſamkeit, welche Pythagoras, wie ſchon früher bemerkt, auf die Kretiſchen und Spartaniſchen Geſetze gewendet haben ſoll, ſcheint es ſchon anzudeuten, daß er einer ariſtokratiſchen Verfaſſung geneigt war; es wird auch ferner erzält, daß er mit Hülfe ſeiner Schüler eine faſt ariſtokratiſche Verwaltung eingeführt habe [2]) und daß die Pythagoreer denjenigen ſich widerſetzten, welche dem Volke eine größere Gewalt beilegen wollten [3]); aus den zerſtreuten Nachrichten aber, welche wir über die Staatsverfaſſung der Italiſchen Colonien haben, geht es hervor, daß ſie zu der Zeit des Pythagoras ſich zur Demokratie neigten [4]). Wenn aber ſolche der Volksrichtung entgegengeſetzte Grundſätze unter den Pythagoreern herrſchten, ſo mußten auch die politi-

---

1) Deswegen iſt auch der Erzälung, daß die Verfolgung gegen die Pythagoreer nur wegen der Vertheilung der Sybaritiſchen Beute entſtanden ſei, nur inſofern Glauben zu ſchenken, als ſie nur die Veranlaſſung angiebt. Eine (nach Polybios) allgemeine Verfolgung konnte nur aus allgemeinen Urſachen herrühren.

2) Diog. L. VIII, 3.

3) Iambl. v. P. 257 nach dem Apollonios, der hierin genauen Angaben folgt. Ueber die politiſche Tendenz der Pythag. vergl. Athen. XV, 13. nach Theopomp; Ariſtoxenos nach Meiners ap. Iambl. v. P. 97; Dikäarchos ap. Porph. v. P. 56; Varro ap. August. de ordine II, c. 54.

4) Vergl. Heyne's Abhandlungen über die Griechiſchen Staaten in Unter-Italien opusc. acad. tom. II.

ſchen Meinungen und Maaßregeln, die im Bunde verhandelt wurden, geheim gehalten werden. Allein ſo ſehr es mir auch wahrſcheinlich iſt, daß die Pythagoreer ihre politiſchen Geheimniſſe hatten, ſo ſcheint man mir doch nicht den Mittelpunkt der Geheimlehre der Pythagoreer getroffen zu haben, wenn man darin die ganze Bedeutung ihrer eſoteriſchen Lehren erſchöpft zu haben meint. Dieſer, glaube ich vielmehr, liegt in den Orgien der Pythagoreer oder in ihrem geheimen Gottesdienſte, von welchem die unzweideutigſten Zeugniſſe reden. Das ganze geheimnißvolle Dunkel, welches über die Perſon des Pythagoras verbreitet iſt, die Zurückführung ſeiner Abſtammung auf den Apollon oder auf den Hermes, ſeine goldene Hüfte, ſeine Erinnerung an die frühern Zuſtände, in welchen er als Menſch gelebt haben ſollte, ſein Hinabſteigen in den Hades und das ganze Heer von wunderbaren Thaten, welche ihm zugeſchrieben wurden, laſſen uns in ihm einen ſolchen Mann erkennen, welchem ſchon in den früheſten Zeiten [1]) eine übermenſchliche Kraft und Einſicht, ein genaueres und vertrauteres Verhältniß zu den Göttern zugeſchrieben wurde. Auch ſcheint der Uebertreibung der Spätern, welche viele Pythagoreerinnen der Philoſophie theilhaftig macht, die Wahrheit zum Grunde zu liegen, daß auch Weiber an den Geheimniſſen der Pythagoriſchen Schule Theil nehmen konnten, welches zwar als paſſend erſcheint, wenn dieſe Geheimniſſe in religiöſen Weihungen beſtanden, nicht aber wenn ſie politiſche

---

1) Dafür zeugen die Verſe des Xenophanes, der nicht viel jünger als Pythag. war, b. Diog. L. VIII, 36; Isocrat. laud Busir. p. 227; Aristot. ap. Aelian. v. h. II, 26.

Zwecke hatten. Ferner das berühmte αὐτὸς ἔφα [1], welches wohl bei religiöſen Mythen und Gebräuchen, aber nicht bei politiſchen oder philoſophiſchen Gegenſtänden eine vernünftige Anwendung finden konnte, das religiöſe Stillſchweigen derer, welche eingeweiht werden ſollten, die Enthaltſamkeit von gewiſſen Speiſen, die beſondere Art des Begräbniſſes, daß einem Eingeweihten, wenn er aus der Gemeinſchaft der Pythagoreer trat oder ſich eines Vergehens ſchuldig machte, ein Grabmal errichtet wurde, als wäre er geſtorben [2], daß die Einzuweihenden geprüft wurden, alles dies und vieles andere, welches wir nicht in Rechnung bringen wollen, weil es einen fabelhaften Anſtrich hat, ſcheint darauf hinzudeuten, daß die verborgenen Lehren der Pythagoreer ſich auf einen geheimen Gottesdienſt bezogen. Wenn man dies nun vorausſetzt, ſo läßt es ſich leicht erklären, warum ſich die Schule des Pythagoras in zwei oder auch in drei Klaſſen abtheilte, denn die meiſten religiöſen Weihungen wurden nicht ſogleich mitgetheilt, ſondern es gehörte eine Zeit der Vorbereitung dazu, um ihrer theilhaftig zu werden; alle nun, welche in dieſer Zeit ſtanden, konnten unter irgend einem Namen für Exoteriker, die aber, welche der Weihungen theilhaftig waren, für Eſoteriker gelten, und unter irgend einer andern Form könnte auch wohl noch ein dritter Grad zu dieſen beiden nach der beſondern Einrichtung des Bundes hinzugefügt worden ſein.

Wenn aber von ſolcher Art die Geheimniſſe der Pythagoreer waren, ſo können wir auch zu unſerm gegenwär-

---

[1] Cic. de nat. D. I, 5.

[2] Gale opusc. myth. p. 739.

tigen Zweck, der auf Erforſchung der Pythagoriſchen Philoſophie geht, den Inhalt jener gröſſeſtentheils dahingeſtellt ſein laſſen und nur das werden wir zu überlegen haben, wie ſich die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen der Pythagoreer zu ihren mythiſchen Vorſtellungen verhalten haben mögen. Um uns jedoch dieſer Frage zu nähern, müſſen wir zuerſt feſtzuſetzen ſuchen, was überhaupt mit Recht dem Pythagoras von wiſſenſchaftlichen Kenntniſſen zugeſchrieben werden möge. Es iſt allgemeine und ſehr glaubwürdige Sage, daß Pythagoras zu den ausgezeichnetſten Begründern der wiſſenſchaftlichen Mathematik gehört habe und beſonders wird uns von ſeinen geometriſchen Erfindungen manches erzält [1]), und wenn uns auch eben nichts Bedeutendes von ſeinen arithmetiſchen Lehren erwähnt wird, ſo läßt ſich doch aus der Richtung, welche ſeine Schule nahm, mit Wahrſcheinlichkeit abnehmen, daß er auch mit dieſer Wiſſenſchaft ſich beſchäftigt habe. Damit hängt zuſammen, daß er Maaß und Gewicht, wenn auch nicht zuerſt in Hellas einführte, doch vielleicht genauer zu beſtimmen ſuchte [2]); auch ſtand ihm wohl ſchon die Muſik, ſo wie ſeinen Schülern, in Verbindung mit der Arithmetik [3]), ja er wird für den Erfinder der muſicaliſchen Regeln an dem Monochorde gehalten [4]). Auch die Aſtronomie ſoll ihn beſchäftigt haben und ihm Erfindungen verdanken 1). So finden wir ihn beſchäftigt mit den Wiſſenſchaften, welche ihren Mittelpunkt in der Mathematik hatten. Aber auch die Arzneikunſt wurde von ihm geübt 2) und, wie nicht unwahrſcheinlich iſt, ſoll ſie ihm in genauer Verbindung mit der Muſik geſtanden haben 3), auch wohl mit der Gymnaſtik, welche er beide als die vorzüglichſten Bildungsmittel der Jugend übte. Außer ſolchen einzelnen Kenntniſſen, welche er haben mochte, ſoll er ſich aber auch noch eine allgemeine Erkenntniß zugeſchrieben und dieſe mit dem Namen der Philoſophie bezeichnet haben 4), und wenn wir den Zeugniſſen der Spätern über ſeine Lehren vertrauen dürften, ſo hätten wir allerdings viele Ausſagen darüber aufzuweiſen, daß er ſolche Erkenntniſſe ausgebildet habe, welche wir jetzt zur Philoſophie rechnen würden. Allein in dieſer Hinſicht ſind die Zeugniſſe der Spätern nicht von demſelben Gewichte, welches wir ihnen bei der Aufzälung ſeiner einzelnen Kennt-

---

[1]) Cic. de nat. D. III, 36; Plut. sympos. VIII, qu. 2, 4; non posse suav. v. sec. Epic. 11; Diog. L. I, 25; VIII, 12.

[2]) Aristoxen. ap. Diog. L. VIII, 14.

[3]) Xenocrates et Heraclides ap. Porph. in Ptolem. harm. p. 213.

[4]) Diog. L. VIII, 12; Nicomach. man. harm. I, 2 pag. 10 ed. Meib.; Gaudentii harm. introd. p. 13; Iambl. v. Pyth. 115; Boeth. de mus. I, 10. 11. Die Muſik fing zu den Zeiten

---

des Pythagoras an wiſſenſchaftlich bearbeitet zu werden. Suid. s. v. Λᾶσος; wenn aber von dem Pythagoras als Muſiker die Rede iſt, ſo wird der Zweifel wohl nicht oft beſeitigt werden können, ob man nicht den Samier Pythagoras mit dem Zakynthier gleiches Namens, der nach dem Ariſtoxenos (harm. elem. II. p. 36 ed. Meib.) eine Sekte der Muſiker ſtiftete, verwechſelt habe. Wer gern von Aegyptiſcher und Orphiſcher Weisheit hört, vergl. Manuel Bryenn. harm. p. 361.

1) Diog. L. VIII, 14; Plin. hist. nat. II, 8.

2) Diog. L. VIII, 12. 32.

3) Porphyr. v. P. 30; Iambl. v. P. 64. 110; Boeth. de mus. I, 1.

4) Die Angaben hierüber hängen wohl alle von dem unzuverläſſigen Herakleides Pontikos ab. Cic. qu. tusc. V, 3.

niſſe und Erfindungen zuſchreiben dürfen. Denn wenn wir auch über dieſe nicht allen einzelnen Angaben unbedingten Glauben ſchenken mögen, ſo drücken ſie doch im Allgemeinen eine durchgängig im Alterthum verbreitete Meinung über den Umfang der Kenntniſſe des Pythagoras aus; aber bei den Ueberlieferungen über die philoſophiſchen Erkenntniſſe des Pythagoras iſt es nur zu offenbar, daß ſie dasjenige, was der ganzen ſpäter ausgebildeten Schule der Pythagoreer angehört, auf deren Stifter übertragen und allzu freigebig alles, was vielen gehörte, auf dieſes eine Haupt häufen. Sollen wir uns den Pythagoras als Philoſophen denken, ſo haben wir in ihm einen der erſten Gründer der Philoſophie zu erblicken, und als ein ſolcher konnte er nur eine einfache Anſicht entwickeln und an leicht ſich darbietenden Gründen ihre Wahrheit darthun. Dagegen iſt dasjenige, was von den Spätern als ſein Eigenthum angeſprochen wird, ſchon ſehr weit ausgeſponnen und auf das Mannigfachſte mit andern Kenntniſſen verzweigt, ſo daß es durchaus nicht den erſten Anfängen des Philoſophirens gleicht. Hierzu kommt nun noch als das ſicherſte Zeichen, daß die älteſten und zuverläſſigſten Schriftſteller über ſolche Gegenſtände, Platon und Ariſtoteles, der Vater der Geſchichte der Philoſophie, vom Pythagoras als Philoſophen nichts wiſſen; der erſtere erwähnt ihn nur als den Stifter einer eigenthümlichen ſittlichen Lebensart, wie ſchon früher bemerkt, und der andere ſpricht, wenn von Philoſophemen die Rede iſt, nie vom Pythagoras, ſondern nur von Pythagoreern [1]. Woher konnten nun wohl die Spätern mehr von dem Pythagoras wiſſen, als jene frühern und genauern Schriftſteller? Ich will hier nicht auf das Zeugniß des Herakleitos ¹) mich berufen, welcher in der Weisheit des Pythagoras nur Vielwiſſerei fand, denn die Urtheile des Herakleitos über Andersmeinende waren ſcharf und bitter; aber es ſcheint doch aus der Art, wie Ariſtoteles ſpricht, hervorzugehn, daß zu ſeiner Zeit und alſo auch für die folgenden Zeiten nicht auszumitteln war, was und ob Pythagoras philoſophirt habe. Demnach halte ich es für das Beſte, ſich darüber des Urtheils zu enthalten und den Pythagoras nur als einen Mann zu betrachten, welcher durch den wiſſenſchaftlichen, religiöſen und ſittlichen Einfluß, den er auf die Gemüther der Italiſchen Griechen gewann, in ſeiner Schule auch zu philoſophiſchen Unterſuchungen erregte.

---

[1] Man wird mir doch nicht eth. magn. I, 1 entgegenſetzen wollen!

Wir kehren zu der Frage zurück, wie die Kenntniſſe des Pythagoras ſich zu den Geheimniſſen ſeiner Schule und zu der Eintheilung ſeiner Schüler verhalten haben mögen. Die Myſterien der Pythagoreer beruhten gewiß auf irgend einer religiöſen Anſchauung über das Verhältniß des Menſchlichen zum Göttlichen, denn eine ſolche, mit einer gegebenen Ueberlieferung verbunden, liegt einer jeden Gottesverehrung zum Grunde und ohne ſie kann gar keine lebendige Fortbildung des religiöſen Elements im Menſchen gedacht werden. An ſie aber ſchließt ſich auch leicht das Philoſo-

---

[1] Diog. L. VIII, 6. Auf das Wort ἱστορίη iſt nichts zu bauen, denn es wird entweder im weitern Sinne genommen (cf. Wyttenbach ad Plat. Phaed. p. 252), oder für Geometrie gebraucht, wie es Pythagoras ſelbſt gebraucht haben ſoll. Iambl. v. P. 89.

phiſche an, ſobald neben dem religiöſen Gefühle auch das wiſſenſchaftliche Streben zur Selbſtſtändigkeit erwacht. Daß aber das letztere beim Pythagoras ſtattfand, daran können wir kaum zweifeln, wenn wir ſo viele wiſſenſchaftliche Elemente auf ihn zurückgeführt ſehen. Demnach dürfen wir wohl annehmen, daß auch der philoſophiſche Keim, welcher in ihm war, ſich mit ſeinen Myſterien verband. Aber es iſt die ausgebildete philoſophiſche Lehre, welche auf ſelbſtſtändigen Gründen der Vernunft beruht, von dem philoſophiſchen Keime zu unterſcheiden. Dieſer ſofern er in der religiöſen und mit der Tradition verflochtenen Anſchauung beruhte, konnte in den Myſterien eingeſchloſſen liegen und als Geheimniß der Schule behandelt, alſo auch nur den Eingeweihten enthüllt werden; das aber, was ſich wiſſenſchaftlich entwickelt hatte, was ein jeder für ſich ſelbſt finden konnte nach vernünftiger Einſicht und was ſich behaupten ließ gegen jeden, der es mit unreiner oder reiner Abſicht anzutaſten wagte, konnte offenkundig hingelegt und auch den Nicht-Eingeweihten mitgetheilt werden. Denn was hatte wohl überhaupt die Geheimhaltung gewiſſer Gebräuche und Lehren urſprünglich für einen andern Zweck, als daß nicht dasjenige, was nur frommen und gläubigen Seelen fühlbar und heilig war, vor den Augen Ungeweihter zur leeren Poſſe und zum Spott werde! Demnach ſcheint mir die Beziehung der Pythagoriſchen Myſterien auf ihre Kenntniſſe und Philoſopheme ſich darauf beſchränkt zu haben, daß man die Verbindung verbarg, in welcher die Lehren, die Ausübung der Wiſſenſchaften und Künſte mit den myſtiſchen Gebräuchen und Mythen ſtanden, welche als Heiligthum nur den geprüften und rein befundenen Seelen mitgetheilt werden durften. Dieſe verborgene Verbindung war aber gewiß mannigfaltiger Art, denn nicht nur ſchloſſen ſich an die Mythen und Gebräuche philoſophiſche Lehren an, wie z. B. die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele an die Mythen von dem Hinabſteigen des Pythagoras in den Hades und von ſeiner Seelenwanderung, ſondern auch Muſik, Gymnaſtik, zu welcher die Tanzkunſt gerechnet wurde [1], und Arzneikunde hatten wahrſcheinlich nach der Analogie anderer Gottesverehrungen eine heilige Bedeutung; Arithmetik aber und Geometrie wurden zu einer heiligen Symbolik gebraucht und nicht weniger mag die aſtronomiſch-muſikaliſche Lehre von der Harmonie der Sphären für eine heilige Lehre gehalten worden ſein, die vielleicht mit der Lehre von der Unſterblichkeit der Seele zuſammengehangen haben mag [2]. Aber alle dieſe Beziehungen waren doch nicht rein wiſſenſchaftlichen Gehaltes, vielmehr ließen ſie ſich ganz abſondern von der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung dieſer Disciplinen, welche mithin einem jeden mitgetheilt werden konnten, ohne daß dadurch die Myſterien in Gefar gerathen wären, entheiligt zu werden. Auch wird wohl nicht leicht jemand zweifeln, daß Pythagoras ſeine geometriſchen, arithmetiſchen, muſikaliſchen und aſtronomiſchen Kenntniſſe allen mitgetheilt habe, mit welchen er in Berührung kam und welchen daran lag, zu ihrer Kenntniß zu gelangen. Wenn aber an dieſe wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ſich irgend etwas Philoſophiſches anſchloß, welches wiſſenſchaftlich begründet und durch Gründe dargethan werden konnte, ſo war auch gewiß dieſes geeignet, einem jeden mitgetheilt zu werden, welcher Faſſungskraft dafür zeigte.

---

[1] Iambl. v. P. 110.

[2] Dahin ſcheint mir die Ueberlieferung zu deuten, daß Pythagoras die Harmonie der Sphären gehört habe. Iambl. v. P. 65.

Es ſcheint, daß Pythagoras nicht blos auf Kroton ſeine Wirkſamkeit beſchränkte, ſondern ſie auch auf mehrere andre Griechiſche Kolonien in Italien ausdehnte. Die Ueberlieferungen, welche uns darauf führen, ſind freilich ſehr unbeſtimmt und wenig beglaubigt, allein die Bewegungen, welche durch die Bekämpfung des Pythagoriſchen Bundes entſtanden, ſollen doch ſehr weit ſich ausgedehnt haben und es muß demzufolge vorausgeſetzt werden, daß er in vielen Staaten Italiens Wurzel gefaßt hatte. Nun iſt freilich die Zeit dieſer Unruhen nicht genau zu beſtimmen und wenn wir auch mit den genauern Angaben annehmen, daß ſie ſchon zur Zeit des Pythagoras ausgebrochen ſeien, ſo iſt doch ihre damalige Ausdehnung damit noch nicht beſtimmt, ja es ſcheint, als wenn ſie erſt nach ſeinem Tode einen allgemeinern Charakter angenommen hätten. Durch die Verfolgungen, welche den Pythagoriſchen Bund trafen, ſoll auch der Tod des Pythagoras veranlaßt worden ſein nach den glaubhaftern Erzälungen, welche wir hier mit Uebergehung der weniger wahrſcheinlichen und weniger beglaubigten mittheilen wollen. Unter den Krotoniaten, ſagt man, hatte ſich eine Partei gegen die Pythagoreer, welche die Staatsgewalt in den Händen hatten, gebildet; an der Spitze derſelben ſtand ein gewiſſer Kylon; dieſe Gegenpartei fand Gelegenheit die Pythagoreer zu unterdrücken, als nach Beſiegung und Zerſtörung von Sybaris ſich unter dem Volke Misvergnügen über die Vertheilung der Beute verbreitet hatte, und da ſo eben die Pythagoreer ſich im Hauſe des Feldherrn Mylon verſammelt hatten, wurden ſie von jener Partei angegriffen, das Haus, in welchem ſie waren, verbrannt und nur wenige entkamen dem Feuer. Unter dieſen ſoll auch der greiſe Pythagoras geweſen ſein, der ſich nach Metapont flüchtete, wo er bald darauf ſeinen Tod fand, entweder aus Lebensüberdruß, oder von neuen Feinden umlagert durch Hunger ſein Leben endigend [1]. Die Italiener bewieſen ihm nach ſeinem Tode Ehrenbezeugungen [2]) und dem Cicero wurde noch zu Metapont der Ort gezeigt, wo Pythagoras geſtorben ſein ſollte [3]).

Noch einiges iſt nachzuholen über die Frage, ob Pythagoras ſchriftliche Denkmale ſeiner Lehren hinterlaſſen habe oder nicht [4]). Die Angaben, welche dafür ſprechen, ſind bei genauerer Prüfung alle unzulänglich. Denn das, was aus der Schrift des Herakleitos dafür angeführt wird [5]), ſagt nicht das, was es ſagen ſoll; daß er unter dem Namen des Orpheus ein Gedicht verfaßt habe, wie Jon der Chier berichtet [6]), iſt wohl nur als Vermuthung zu be-

---

1) Die Erzälung beruht größeſtentheils auf den Zeugniſſen des Dikäarchos und Ariſtoxenos; Diog. L. VIII, 39. 40; Porph. v. P. 56; Iambl. v. P. 249; Plut. de Stoic. rep. 37. Ein ruhiges Ende ſchreibt ihm zu Aristid. Quint. de mus. III. p. 116.

2) Iustin. XX, 4; Iambl. v. P. 170; Porphyr. v. P. 4. Eben ſo etwas ſcheint aus Aristot. rhet. II, 23 hervorzugehn

3) Cic. de fin. V, 2.

4) Weitläuftiger über die dem Pythagoras zugeſchriebenen Schriften handelt Fabric. bibl. Gr. II, 12. 4.

5) Diog. L. VIII, 6.

6) ibid. 8.

trachten; wenn ſchon Herodotos von einem ἱερὸς λόγος des Pythagoras ſpricht [1]), ſo iſt dieſer Ausdruck vieldeutig und nicht nothwendig von etwas Schriftlichem zu nehmen, und wenn mehrere Spätere unter dieſem Titel eine Schrift, bald in Verſen [2]), bald in Proſa [3]), kennen, ſo ſind beide Schriften in die Klaſſe derer zu ſetzen, welche wenig Glauben ſchon bei den Alten hatten, denn ſonſt würde man ſie wohl häufiger erwähnt finden. Andere Zeugniſſe, die entweder im Allgemeinen oder auch mit beſonderem Titel Schriften des Pythagoras anführen [4]), ſind von keinem beſſern Werthe. Dagegen verſichern mehrere mit größerer Wahrſcheinlichkeit, daß Pythagoras keine Schriften hinterlaſſen habe [5]), welches auch in Rückſicht auf Schriften philoſophiſchen Inhalts ſchon das Stillſchweigen des Ariſtoteles und der Ariſtoteliker hinreichend begründen würde.

Wenn wir ſchon das Leben des Pythagoras mit groſſer Dunkelheit umhüllt ſehen, ſo müſſen wir doch bekennen, daß die Fortpflanzung und Ausbreitung ſeiner Schule noch weniger zu enthüllen iſt. Bei nur wenig zuverläſſigen Schriftſtellern [6]) finden wir zwei Reihen von Nachfolgern des Pythagoras in der Leitung ſeiner Schule ange-

---

1) II, 81.

2) Heraclides Serap. ap. Diog. L. VIII, 7.

3) Iambl. v. P. 136; Syrian. in Arist. met. II. fol. 7. a; XII, fol. 71. b. etc.

4) Diog. L. VIII, 6. 7; Plin. h. n. XXIV, 17; Theol. arithm. c. 4. p. 19; Cassiod. variar. I, 45. etc. vid. Fabric. l. l.

5) Plut. de Alex. fort. or. I, 4; Porph. v. P. 57; Galen. de Hipp. et Plat. plac. V, 6; vid. Fabr. l. l.

6) Iambl. v. P. 265. 266; Diog. L. I, 15.

geben, welche an ſich viele Unwahrſcheinlichkeiten enthalten und noch weniger mit andern Angaben der Alten übereinſtimmen [1]. Die eine Reihenfolge bietet uns auch faſt nur unbekannte Namen und die andere, nach welcher die Italiſche Philoſophie zuletzt auf den Epikuros hinauslaufen ſoll, iſt noch offenbarer erſonnen. Bei dieſer Ungewißheit in der Geſchichte des Pythagoriſchen Bundes finden wir uns auch nicht ſehr gefördert durch die einzelnen Angaben oder fortlaufenden Regiſter der Männer, welche zu den Pythagoreern gezält worden ſind, denn theils ſind dieſe Angaben durchaus falſch, theils ſind doch die Nachrichten über Lehrer und andere Umſtände ungewiß oder unrichtig. In dem Verzeichniß der Pythagoreer bei Jamblichos [2], welches noch um manchen Namen vermehrt werden könnte, finden ſich als Schüler des Pythagoras Männer angegeben, welche älter ſind als Pythagoras ſelbſt, und andere, welche gar nicht zu den Pythagoreern gezält werden können, wenigſtens wenn wir auf ihre philoſophiſchen Lehren oder auf ihre ſonſtige Art und Weiſe ſehen [3]; noch andere ſind wenigſtens nicht unmittelbare Schüler geweſen; über viele iſt gar nichts zu ſagen und über bei weitem die meiſten, über welche wir mit einiger Wahrſcheinlichkeit entſcheiden können, iſt offenbar zu ſagen, daß ſie mit Unrecht den Pythagoreern zugezält werden. Wie ſolche geſchichtliche Verwirrungen entſtehn konnten, läßt ſich wohl erklären, wenn man theils die Ungenauigkeit der ſpätern Schriftſteller, theils die möglichen Veranlaſſungen zu ſolchen Irrthümern bedenkt. Die Pythagoreer ſcheinen es wie mehrere andere Sekten des Alterthums gemacht zu haben; ſie eigneten ſich zur Verherrlichung ihrer Schule viele berühmte Namen des Alterthums zu aus ungenügenden Gründen; ſo wurden Mathematiker, Muſiker und Aſtronomen Pythagoreer genannt aus keinem andern Grunde, als weil ſie in ihren Lehren einiges mit den Pythagoreern gemein haben mochten. Dann aber iſt es auch gewiß eine vielfache Quelle des Irrthums geweſen, daß man die Pythagoreer auch nur ſchlechthin Italiſche Philoſophen nannte und wieder umgekehrt da, wo man einen Italiſchen Philoſophen erwähnt fand, auf einen Pythagoreer zu ſtoßen meinte und endlich iſt auch dies nicht zu überſehn, daß man wohl mit Recht jemanden einen Pythagoreer nennen konnte, welcher nur die Pythagoriſchen Weihungen empfangen hatte, ohne doch die eigenthümlichen Philoſopheme der Pythagoreer, welche ſich daran anſchloſſen, zu kennen oder zu ſeinem Eigenthum gemacht zu haben 1).

---

[1] S. Böckh's Philolaos. S. 12 folg.

[2] v. P. 104. 267.

[3] Dahin gehören z. B. Empedokles, Epimenides, Leukippos, Alkmäon, Hippaſos.

Nachdem wir dies Zweifelhafte in der Geſchichte des Pythagoriſchen Bundes erwogen haben, wollen wir verſuchen, mit Uebergehung vieler Angaben, die uns nicht hinlänglich verbürgt zu ſein ſcheinen, das Wahrſcheinliche über die Fortpflanzung der Pythagoriſchen Schule zu erforſchen. Durch die Vertreibung der Pythagoreer aus Kroton war wohl wahrſcheinlich der Mittelpunkt ihrer Wirkſamkeit ihnen

---

1) Dieſe Bewandtniß könnte es wohl mit dem Pythagorismus des Empedokles haben.

entriſſen worden und da kurz darauf auch der Tod des Pythagoras erfolgte, ſo mochte es ihnen nicht leicht ſein, ſich zu ſammeln und ihren Gegnern die Spitze zu bieten [1]. Um ſo mehr aber iſt es zu erwarten, daß ſie, zerſtreut in den einzelnen Italiſchen Staaten, an der Verbreitung der Lehren, welche ſie gerettet hatten, im Stillen arbeiteten und da ſie dabei auch ihre politiſchen Grundſätze verbreiteten, die den Italiſchen Staaten nicht angenehm waren, ſo konnten daraus die wichtigen Unruhen entſtehn, welche, wie Polybios ſagt, über die Pythagoreer erregt, eine Zeit lang die Griechiſchen Colonien in Italien zerrütteten. Dieſe Unruhen müßten ſich jedoch ziemlich lange hin und her gewälzt haben, wenn die Ueberlieferung wahr ſein ſoll, daß Philolaos und Lyſis und wohl auch noch andere Pythagoreer, welche wir in Griechenland finden, um ihnen zu entgehn, bewogen wurden, Italien zu verlaſſen [2]. Uebrigens iſt die Geſchichte der Pythagoreer in dieſer Zeit der Unruhen an keinen einzigen etwas hervortretenden Namen geknüpft [3] und das, was man uns von ſonſt

---

1) Die Erzälung beim Plutarchos (de genio Socr. 13.) miſcht offenbar Ungehöriges zuſammen; Lyſis und Philolaos, die zu den jüngſten Pythagoreern gehören, ſollen ſchon bei der Verfolgung durch die Kyloneer, alſo doch wohl der, in welcher Pythagoras umkam, bedroht worden ſein und zwar zu Metapont.

2) S. Böckh's Philol. S. 8 folg.

3) Alkmäon, der Krotoniatiſche Arzt, wird offenbar fälſchlich den Pythagoreern zugezält. Aristot. met. I, 5. Man könnte mir den Ariſtäos, den angeblichen Nachfolger des Pythagoras, einwerfen, welchem Fabricius in ſeinem Verzeichniſſe der Pythagoreer zwei mathematiſche Schriften beilegt. Wenn man aber des Pappus math. collat. l. VII,

unbekannten Nachfolgern des Pythagoras erzält, kann füglich dahin geſtellt bleiben. Daß die Unruhen über die Pythagoreer in Italien von nicht geringer Bedeutung waren, läßt ſich aus der Erzälung des Polybios [1]) ſchließen; doch durften die Pythagoreer, nachdem die Ruhe durch Hülfe der Achäer wieder hergeſtellt war, in ihr Vaterland zurückkehren [2]) und wir finden, daß einer der berühmteſten unter ihnen, Archytas von Tarent, etwa um Platons Zeit in den bedeutendſten Staatsämtern gelebt hat [3]); allein auch noch um dieſe Zeit iſt die Geſchichte der Italiſchen Kolonien uns ſo wenig bekannt, daß über die Lebensverhältniſſe des berühmteſten Mannes, der nicht nur Staatsmann, ſondern auch Philoſoph, Mathematiker, Mechaniker und Muſiker war, nichts zuſammenhängendes geſagt werden kann. Nachher hören wir nichts mehr von Pythagoreern in Italien. Schon zur Zeit des Sokrates finden wir dagegen mehrere Pythagoreer in Griechenland, zuerſt in Theben und nachher in Athen, wo die Philoſophie einen allgemeinern Mittelpunkt fand und wo auch die letzten Pythagoreer zu den Zeiten des Ariſtoteles lebten [4]).

Aus den letzten Zeiten der Pythagoreer können wir einige Namen mit größerer Gewißheit hervorheben. Auch

---

beſonders fol. 164. b, vergleicht, ſo ſieht man wohl ein, daß dieſer Aristaeus senior nicht vor dem Eudoxos (Diog. L. VIII, 90.) gelebt haben kann.

1) II, 39; ihn hatte Strab. VII, 1 vor Augen.

2) Iambl. v. P. 263 nach Apollonios.

3) Diog. L. VIII, 79. 82; Plat. reip. ger. praec. 28; Strab. VI. p. 280 ed. Par.

4) Diog. L. VIII, 46.

ſind uns dieſe Pythagoreer deswegen von Wichtigkeit, weil die meiſten derſelben Schriftſteller geweſen ſein ſollen. Hierbei muß aber die Frage noch berührt werden, wann die Pythagoreer und wer von den Pythagoreern zuerſt angefangen habe zu ſchreiben. Es geht eine alte Sage, daß die Pythagoreer der frühern Zeit ihre Schriften verborgen hätten, allein dieſe Sage iſt mit ſo vielen fabelhaften Nebenumſtänden in Verbindung gebracht, daß man ihr höchſtens einen hiſtoriſchen Grund zuſchreiben kann, welcher darin liegen mag, daß von den älteſten Pythagoreern keine Schriften gefunden wurden [1]). Nun wird uns aber erzält, dieſes Stillſchweigen der Pythagoreer ſei in den folgenden Zeiten gebrochen worden, und wie ſehr auch hierüber die Nachrichten verſchieden ſind, ſo kommen ſie doch faſt alle darin überein, daß erſt von den ſpätern Pythagoreern, welche Zeitgenoſſen des Sokrates, oder etwas älter als dieſer waren, geſchrieben wurde [2]). Nach einer unverbürgten und unwahrſcheinlichen Erzälung ſollen Lyſis, der Lehrer des Epaminondas, und Archippos zuerſt kurze Denkmäler der Pythagoriſchen Weisheit ſchriftlich aufgeſetzt haben, welche ſpäter verbreitet worden wären [3]); allein von dieſen Schriften iſt uns weder etwas erhalten worden, noch geben uns die Alten über dieſelben irgend zuverläſſige Nachricht. Von größerer Glaubhaftigkeit iſt dagegen die Ueberlieferung, daß zuerſt Philolaos von Tarent eine philoſophiſche Schrift bekannt gemacht habe, welche von den Alten oft erwähnt wird und aus welcher wir noch ſehr ſchätzbare Ueberreſte haben. Dieſe hat Böckh in ſeiner Schrift: Philolaos des Pythagoreers Lehren, nebſt den Bruchſtücken ſeines Werkes, geſammelt und ich beziehe mich der Kürze wegen auf dieſe gelehrte und gründliche Schrift, welche ich im Verlauf meiner Unterſuchungen über die Pythagoriſche Lehre oft zu gebrauchen veranlaßt ſein werde. Man wird aus ihr ſehen können, daß über das Leben des Philolaos nur ſehr wenig mit Sicherheit geſagt werden könne, nicht mehr, als daß er ungefär zwiſchen der 70 und 95 Olympiade gelebt und theils in Italien, theils in Theben ſich aufgehalten habe.

---

[1] S. Böckh's Philol. S. 15 f.

[2] Wenn Hippaſos von ungewiſſem Zeitalter als erſter Verbreiter Pythagoriſcher Schriften angegeben wird, ſo kann man dies nach Arist. met. I, 3 und Diog. L. VIII, 84 cf. Boeth. de mus. II, 18 geradezu zurückweiſen; vielleicht verwechſelte man ihn mit dem Hipparchos oder Archippos. Vergl. das Verzeichniß der Pythagoreer b. Fabric. bibl. gr. II, 13.

[3] Porph. v. P. 57. 58; cf. Diog. L. VIII, 7.

Neben dem Philolaos ſoll Kleinias von Tarent 1) zu Heraklea gelehrt haben 2), ein Mann, welcher bei den Alten wegen ſeiner Pythagoriſchen Tugenden berühmt iſt. Wir haben mehrere wahrſcheinliche und auch zum Theil gut verbürgte Anekdoten von ſeiner großmüthigen Freundſchaft 3), ſeiner Mäßigung im Zorn 4) und ſeiner großen Gewiſſenhaftigkeit 5), ſo wie auch von einem Ausſpruche desſelben

---

1) Iambl. v. P. 239. 267; Theol. arithm. 4 p. 19.

2) Iambl. v. P. 266.

3) Iambl. v. P. 127. 239.

4) Ib. 198; Aelian. v. h. XIV, 23.

5) Basil. de leg. Gr. libr. p. 179; serm. XIII. p. 549. ed. Par.

erzählt wird, welcher eine übertriebene Aſcetik zu verrathen ſcheint [1]). Die Verbindung, in welche er mit dem Platon gebracht wird, hat weniger Wahrſcheinlichkeit und möchte wohl als Fabel verworfen werden dürfen [2]). Von den Lehren und Schriften des Kleinias wiſſen die Aeltern nichts und wenn auch die Fragmente, welche wir bei den Spätern ihm zugeſchrieben finden [3]), nichts beſonders Anſtößiges haben, ſo können ſie ihm doch auch nicht mit Sicherheit zugeſchrieben werden und würden auch, wenn ſie es könnten, für unſere Kenntniß der Pythagoriſchen Lehre von keiner großen Bedeutung ſein.

Zu den Schülern des Philolaos wird Eurytos gezählt [4]), von Kroton oder von Tarent gebürtig [5]), welcher zu Metapont mit dem Theorides gelehrt und auch, nach unſichern Zeugniſſen, den Platon unterrichtet haben ſoll [6]). Er muß nicht zu den unberühmtern Pythagoreern gehört haben, denn es werden uns von ihm noch eigenthümliche Lehren

---

1) Plut. sympos. III, qu. VI, 4.

2) Diog. L. IX, 40.

3) Theol. arithm. 4. p. 19; Stob. serm. I, 65. 66. ed. Gaisf.; Syrian. ap. Brandis de perdit. Arist. libr. p. 35. nr. 13. Die Ausdrucksweiſe ſcheint jedoch ſpätere Zeiten zu verrathen. Der Gedanke, welcher theol. ar. l. l. dem Klinias zugeſchrieben wird, findet ſich öfters den Pythagor. beigelegt, auch in den ſogenannten Kategorien des Archytas λόγ. β.

4) Iambl. v. P. 139. 148.

5) ib. 148. 267; Apulej. de dogm. Plat. init. Diog. L. VIII, 46.

6) Diog. L. III, 6 mit dem Philolaos; Apulej. de dogm. Pl. l. l. mit dem Archytas.

Lehren angeführt [1]. Ob das Fragment beim Stobäos, welches den Namen des Euryſos führt [2]), dem Eurytos zuzuſchreiben ſey, wie man vermuthet hat, bleibt zweifelhaft, da die Aeltern eine Schrift dieſes Mannes nicht kennen, ſondern nur aus Ueberlieferung von ihm ſprechen [3]) und, wenn auch die Lehre nichts, was nicht Pythagoriſch wäre enthält, doch die Ausdrücke ſpätere Zeiten zu verrathen ſcheinen. Als die Schüler des Philolaos und Eurytos werden die letzten Pythagoreer angeſehn, Xenophilos aus Chalkis in Thrakien, Phanton, Echekrates und Diokles, die drei letztern aus Phlius [4]). Dieſe lebten in Griechenland, wie auch ihr Vaterland verkündet und ſo ſcheint ſich von Italien aus hieher die Pythagoriſche Philoſophie verpflanzt zu haben, wie dies auch der Joniſchen Philoſophie erging.

In Italien finden wir faſt um dieſelbe Zeit von berühmten Pythagoreern nur den Archytas, welcher aber unter den letzten Pythagoreern den gröſseſten Ruhm erworben hat. Ueber ſeine Philoſophie hatte Ariſtoteles eine Schrift in drei Büchern verfaßt, und in einer andern Schrift des Archytas Lehrmeinungen mit dem Platoniſchen Timäos zu-

---

1) Arist. met. XIV, 5; Theophr. met. 3; Syrian. ad Arist. met. fol. 117. b, wo für Eurpius und ſpäter Euryticus Eurytus zu leſen iſt.

2) Ecl. phys. I. p. 210.

3) Theophr. l. l.

4) Diog. L. VIII, 46; Iambl. v. Pyth. 251 nach dem Ariſtoxenos, aber ſehr verwirrt. Echekrates wird übrigens auch für einen Lehrer des Platon gehalten und nach Lokri verſetzt. Cic. de fin. V, 29.

ſammengeſtellt [1]), Ariſtoxenos aber hat ſein Leben beſchrieben [2]). Er war zu Tarent geboren [3]), ein Zeitgenoſſe des jüngern Dionyſios [4]), und ſoll zu Metapont in die Pythagoriſche Lehre eingeweiht worden ſein [5]). In ſeiner Vaterſtadt lebte er in hohen Staatsämtern [6]), das Vertrauen ſeiner Mitbürger im hohen Grade genießend. Als Feldherr ſoll er nie beſiegt worden ſein [7]). Außerdem aber zeichnete er ſich als Mechaniker, Mathematiker und Muſiker [8]) aus und ſoll überdies, wenn wir dem Ariſtoxenos Glauben beimeſſen dürfen, eine philoſophiſche Schule gehalten haben; Platon wird nach einer weitverbreiteten Sage als ſein Schüler angeſehn [9]). Sein Charakter wird uns als ſanftmüthig und herablaſſend geſchildert [10]), und ſeinen Zorn wußte er auf Pythagoriſche Weiſe zu mäßigen [1]). Seinen Tod, welchen er im Meere fand, hat Horatius beſungen [2]). Ihm wurden von den Alten viele Schriften beigelegt [3]), welche aber zum Theil auch ſchon von den Alten für unecht gehalten wurden [4]) und die offenbaren Kennzeichen ſpätern Machwerks an ſich tragen [5]). Wenn man nun ſo viel Unechtes dem Archytas zuſchreiben ſieht, ſo könnte man leicht Zweifel faſſen gegen alle Fragmente, die

---

[1]) Diog. L. V, 25.

[2]) Athen. XII, 12. Das, was hier aus der Schrift des Ariſtox. angeführt wird, erregt den Verdacht, daß der Verfaſſer zu ſehr das Bild des Archytas dem Bilde Sokratiſcher Philoſophen genähert habe.

[3]) Diog. L. VIII, 79.

[4]) Aristox. ap. Athen. l. l.

[5]) Valer. Max. IV, 1.

[6]) Diog. L. l. l.; VIII, 82; Ael. v. h. VII, 14; III, 17; Strab. VI. p. 280; Demosth. ἐρωτ. p. 1415; Plut. reip. ger. praec. 28.

[7]) Aristox. ap. Diog. L. l. l.

[8]) Seine muſikaliſche Eintheilung der Tetrachorden ſetzt Ptolem. harm. I, 13 auseinander.

[9]) Cic. de fin. V, 29, wo alle Pythagoreer, welche Platon gehört haben ſoll, mit Ausnahme des Eurytos, genannt werden; cf. de senect. 12; es iſt hierin wohl viel Muthmaßung.

[10]) Athen. XII, 3; Ael. v. h. XIII, 15.

---

[1]) Cic. tusc. IV, 36; Plut. de lib. ed. 14; de sera num. vind. 5.

[2]) Od. I, 28.

[3]) S. Fabr. bibl. gr. II, 13.

[4]) Booth. arithm. II, 41.

[5]) Hierher rechne ich die Schrift περὶ τῶν καθόλου, aus welcher uns Simplikios zu den Kategorien des Ariſt. zahlreiche Fragmente giebt, deren Unechtheit nicht weiter bewieſen zu werden braucht; περὶ ἀρχῶν, aus welcher man b. Stob. ecl. ph. I. p. 710 f. und 722 f. zwei längere Fragmente findet; dieſe würden merkwürdig ſein, wenn ſie echt wären; aber die Spuren der Unechtheit ſind ſehr auffallend und das Ganze iſt durchaus unpythagoriſch; nur weniges anzuführen wird genügen; οὐσία, als Materie, wird vom Philolaos im ganz entgegengeſetzten Sinne genommen; τὰ ἁπλᾶ σώματα gegen die Pythagoriſche Lehre; ſpäterer Sprachgebrauch zeigt ſich in συστοιχία, τὸ τόδε τι εἶναι, τὸ ὑποκείμενον, ὕλη, δύναμις im Ariſtot. Sinne, δυσκίνητος, συλλογισμός, παράδειγμα im Plat. Sinne, δοξαστά, ἐπιστατά; es könnte leicht noch mehreres angeführt werden; περὶ νῶ καὶ αἰσθήσιος ap. Stob. ecl. phys. I. p. 784 f.; Iambl. ap. Villois. anecd. II. p. 119; cf. p. 189; der Platoniſche Charakter nur mit Misverſtändniſſen vermiſcht, iſt in dieſen Fragmenten vorherrſchend; die Unterſcheidung zwiſchen αἰσθατά, δοξαστά, ἐπιστατά, νοατά iſt gewiß nicht Pythagoriſch, und daß in dem zuletzt angeführten Fragmente das Mathematiſche zwiſchen dem Wahrnehmbaren und den Ideen geſetzt wird, iſt ja nach dem

---

Ariſtoteles das Unterſcheidende zwiſchen der Platoniſchen und der Pythagoriſchen Lehre; περὶ τῶ ὄντος Stob. ecl. II. p. 22 f. ſelbſt in den Ausdrücken mit der Ariſtoteliſchen Manier übereinkommend; die Fragmente aus den Ethiſchen Schriften, welche dem Archytas beim Stobäos zugeſchrieben werden, aus der Schrift περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς Stob. serm. I, 70; 71 ed. Gaisf.; in apend. p. 46, περὶ ἀνδρὸς ἀγαθῶ καὶ εὐδαίμονος ib. I, 72 — 81; III, 76; CXV, 27, περὶ νόμω καὶ δικαιοσύνης XLIII, 132 — 134; XLVI, 61; περὶ μαθημάτων, XLIII, 135; cf. Iambl. ap. Villois. aned. II. p. 202 und aus einer ungenannten Schrift XLIII, 129 ſind alle von ähnlichem Charakter; man hat in einzelnen Punkten ſchon ihre Aehnlichkeit mit Stellen der Ariſtoteliſchen Ethik bemerkt; ſ. Zell ad Arist. eth. Nic. I, 7, 5, man hätte aber in vielen Stellen die Aehnlichkeit theils mit Ariſtoteliſchen, theils mit Platoniſchen Gedanken und Ausdrücken bemerken können und nicht vom Ariſtoteles ſagen ſollen, daß er dieſe ethiſchen Schriften benutzt habe; denn ſie ſind offenbar nicht Pythagoriſch, indem ſie gar nichts haben, was an die Eigenthümlichkeit der Pythagoriſchen Lehre erinnerte und ſelbſt ſolche Lehren enthalten, welche erſt von den Stoikern im Gegenſatz gegen die Epikuriſche Lehre ausgebildet wurden; für den Kundigen bedarf dies keiner weitern Ausführung; die Fragmente aus der Schrift περὶ σοφίας b. Porphyr. in Ptol. harm. p. 215.; b. Iambl. protrept. c. 3. p. 12; 15; 17; 18 haben den Platoniſchen Charakter und verrathen ſchon in ihrer Geſchwätzigkeit ein ſpäteres Zeitalter. Ueber die ſogenannten Kategorieen des Archytas bemerke ich nur für jemand, der ſich Mühe geben möchte, die ſeltene Schrift zur Anſicht zu bekommen, daß ich ſie nach der Leipziger Ausgabe von Joachim Camerarius (8. s. a.) eingeſehn habe; ſie enthält nichts bemerkenswerthes außer etwa einigen Parallelen für die untergeſchobenen oder auch echten Fragmente der Pythagoreer und behandelt die 10 Kategounter ſeinem Namen gehn, und man wird ſich wenigſtens nicht enthalten können, ſie mit einem gewiſſen Mistrauen zu betrachten. Doch ſind ſie keinesweges insgeſammt für unecht zu halten, da auch das, was Theophraſtos und Ariſtoteles von der Lehre des Archytas ſagen, aus deſſen Schriften genommen zu ſein ſcheint [1]). Auch Spätere, wie Theon von Smyrna, Nikomachos und Porphyrios ſcheinen echte Schriften des Archytas gebraucht zu haben [2]); doch iſt

---

rien des Ariſtot. ohne Eigenthümlichkeit, gewöhnlich nur Beiſpiele und weitere Eintheilungen der einzelnen Kategorien, meiſtens ſolche, die auch ſchon von Ariſtoteles angedeutet ſind, hinzufügend. Eine Stelle läßt mich muthmaßen, daß dieſe Schrift nur Auszug iſt, vielleicht aus dem größern Werke, welches Simplikios vor ſich hatte; doch findet ſich in ihr keins von den Fragmenten, die Simplikios mittheilte.

1) Theophr. met. 3; Arist. probl. XVI, 10; rhet. III, 11; met. VIII, 2, woraus Fabricius eine eigene Schrift des Arch., ὅροι betitelt, gemacht hat.

2) Theon Smyrn. II, 49 p. 166; bei ihm geſchieht des Archytas öfters Erwähnung; I, 4 p. 27; 5 p. 30; II, 13 p. 94; Nikom. inst. ar. I. 3; das hier als Anfang der Schrift über die Harmonie mitgetheilte Fragment giebt freilich viel zu bedenken und ſieht gar nicht wie der Anfang einer Schrift aus; man vergl. jedoch Theon. Smyrn. math. I, 1 p. 7; Iambl. in Nic. p. 9. Seltſam iſt es, daß Porphyrios (in Ptolem. harm. p. 236) eine ganz ähnliche Stelle aus der Schrift des Archytas περὶ μαθηματικᾶς anführt, die jedoch in vielen Ausdrücken von dem, was Nikomachos hat, abweicht. Auch dieſes lange Fragment, welches man für echt gelten laſſen kann, enthält weniges, was zur Aufklärung der Pythagoriſchen Lehre dienen könnte. Daſſelbe gilt von einem Fragmente aus der Schrift περὶ τᾶς μωσικᾶς ib. p. 267, aus welcher auch wohl das p. 313 Angeführte genommen iſt.

das, was man von den Fragmenten unter des Archytas Namen für echt halten möchte, von keiner großen Bedeutung für unſere Einſicht in die Lehre der Pythagoreer.

Von einigen andern Männern, welche zu den ältern Pythagoreern gezält worden ſind, wie vom Alkmäon, vom Hippaſos, vom Ekphantos, vom Eudoxos, iſt ſchon theils früher Erwähnung geſchehen, theils wird noch im Folgenden ſich Gelegenheit zeigen, darzuthun, daß ſie mit Unrecht zu der philoſophiſchen Schule der Pythagoreer gerechnet werden. Es wird aber nöthig ſein, hier noch einiges über ganze Schriften und über Fragmente von Schriften, welche Pythagoreern zugeſchrieben werden, zu ſagen. Im Allgemeinen iſt zu bemerken, daß alle die Schriften und Fragmente entweder mit Unrecht bekannten Pythagoreern, deren Zeit mit einiger Wahrſcheinlichkeit beſtimmt werden kann, oder auch vielleicht mit Recht uns ganz unbekannten Männern, von welchen jedoch die meiſten nicht zu den ältern Pythagoreern gehörten, zugeſchrieben werden. Es findet ſich ein Fragment [1], welches man dem Ariſtäos, den man den Nachfolger des Pythagoras nennt [2], zuzuſchreiben geneigt geweſen iſt; aber nicht einmal der Name iſt gewiß, und einem alten Pythagoreer kann es nicht angehören [3]. Auch über den Namen des Verfaſſers eines andern Fragments [4], welches man gewöhnlich dem Areſas, einem Zeitgenoſſen des Philolaos [1]), zuſchreibt, herrſcht Ungewißheit, das Fragment trägt aber offenbare Spuren an ſich, daß es keinem alten Pythagoreer angehören kann. Wenn von dem Brontinos, der ein Zeitgenoſſe des Alkmäon geweſen ſein ſoll [2]), Syrianos [3]) ein Fragment anführt, ſo iſt darauf wenig zu bauen. Das Zeitalter eines andern Pythagoreers Euxitheos, der nach Klearchos, dem Schüler des Ariſtoteles, citirt wird [4]), iſt uns nicht bekannt, und wenn auch Kriton, Euryphamos, Hipparchos oder Archippos, Metopos, Butheros und Onatas, denen Fragmente beim Stobäos zugeſchrieben werden, zu den frühern Pythagoreern gehört zu haben ſcheinen, ſo ſind doch die Fragmente, größeſtentheils ethiſchen Inhalts, von der Art, daß ſie keinesweges von ältern Pythagoreern herſtammen können. Unter dem Namen des Timäos, der zu den Pythagoriſchen Lehrern des Platon gerechnet wird, beſitzen wir eine Schrift im doriſchen Dialekte über die Weltſeele und die Natur, welche aber mit dem Platoniſchen Timäos zu große Aehnlichkeit hat, als daß ſie für etwas anderes angeſprochen werden könnte, als für einen Auszug aus dieſem Werke des Platon. Es iſt überflüßig, ſich zu bemühen, die Spuren in dieſer Schrift nachzuweiſen, welche zeigen, daß ſie nicht von einem alten Pythagoreer herrühren könne; der unpythagoriſchen Lehren ſind zu viele in ihr. Noch eine andre ganze Schrift, welche man unter dem Titel: Okellos der Lukaner über die Natur des All, hat, wird für eine Pythagoriſche Schrift ausgegeben; ſie iſt in attiſcher Mundart geſchrieben; man hat aber noch einige Fragmente aus ihr in doriſcher Mundart [1]). Wann dieſer Okellos, oder wie er ſonſt geheißen haben mag, denn der Name wird nicht immer auf dieſelbe Weiſe geſchrieben, gelebt haben möge, iſt nicht auch nur einigermaaßen zu beſtimmen, wenn man nicht etwa ſolchen Schulübungen, wie die Briefe des Archytas und des Platon beim Diogenes Laertios [2]) ſind, trauen will. Der Mann wird ein Pythagoreer genannt, vielleicht mit nicht größerem Rechte als viele andere Italiener, denn wenigſtens in der Schrift, welche ihm zugeſchrieben wird, findet ſich gar nichts von dem, was wir nach den Ueberlieferungen des Ariſtoteles und anderer glaubwürdiger Zeugen für Pythagoriſche Eigenthümlichkeit halten müſſen, nichts von der Pythagoriſchen Zahlenlehre, nichts von aſtronomiſchen, muſikaliſchen und aſcetiſchen Unterſuchungen nach der Weiſe der Pythagoreer, wohl aber finden ſich Lehren in ihr, von welchen wir ſpäter nachweiſen werden, daß ſie dem Geiſte der Pythagoriſchen Anſicht entgegen ſind. Uebrigens wird dieſe Schrift früher erwähnt, als irgend eine andere von den Schriften, welche den Pythagoreern untergeſchoben worden ſind [3]). Auch wird noch

---

[1] Stob. ecl. I. p. 428 f.

[2] Iambl. v. P. 265.

[3] Der Begriff des πέρας wird in ihm ganz gegen den Pythagoriſchen Sinn genommen.

[4] Stob. ecl. phys. I. p. 846.

---

[1] Iambl. v. P. 266; nach Böckh's ſehr wahrſcheinlicher Vermuthung iſt er derſelbe, welcher beim Plut. de gen. Socr. 13 Arkeſos heißt.

[2] Diog. L. VIII, 83.

[3] In metaph. Arist. ap. Brandis de perdit. Ar. libr. p. 36.

[4] Athen. IV, 14 p. 157.

---

1) Stob. ecl. ph. I. p. 424 f.

2) VIII, 80.

3) Phil. de mundi incorr. p. 489 ed. Mang. Wenn es höchſt wahrſcheinlich iſt, daß die Schrift über die Weltſeele ab-

ein Fragment angeblich aus der Schrift des Okellos über das Geſetz angeführt 1), welches von zweifelhaftem Charakter iſt. Außerdem finden wir noch in den Sammlungen des Stobäos viele Fragmente, welche meiſtens ganz unbekannten Pythagoreern zugeſchrieben werden; daß dieſe jedoch ältern Pythagoreern nicht angehören können, weitläuftig auseinanderzuſetzen, würde nur Zeitverſchwendung ſein.

Woher es komme, daß ſo viele unechte Fragmente eben den Pythagoreern beigelegt werden, dies erklärt ſich uns aus der Geſchichte der Philoſophie in den ſpätern Zeiten. Es iſt bekannt, wie nach dem Untergang der Griechiſchen Freiheit in Griechenland ſelbſt, wärend Griechen und gräciſirte Makedonier im Orient herrſchten, die ſich auflöſende Eigenthümlichkeit des griechiſchen Volks mit Orientaliſcher Denkweiſe ſich vermiſchte. Dadurch iſt auch die eigenthümliche Philoſophie der Griechen untergegangen. Es bildete ſich aber, gleichſam in der Gährung entgegengeſetzter Stoffe, eine neue Denkweiſe und eine neue Philoſophie, welche auf der einen Seite an das Dunkel myſtiſcher Lehren des Orient, auf der andern Seite an frühere Philoſopheme der Griechen ſich anſchloß; daß dabei weder das eine, noch das andere Element ſich rein erhalten konnte, geht

---

ſichtlich dem Timäos untergeſchoben ſei, ſo kann ich mich dagegen nicht überreden, daß die Schrift unter des Okellos Namen ein Machwerk ſei, das man den Pythagoreern habe unterſchieben wollen. Es iſt dazu zu einfach und abſichtslos, ganz frei von der Art der Speculation, mit welcher ſich die ſpätern Pythagoreer beſchäftigten.

1) Stob. ecl. I. p. 338.

aus der Natur ſolcher Miſchlinge hervor. Es mußte hierbei überall das Streben hervortreten, Griechiſches und Orientaliſches als gleichartig darzuſtellen, welches doch nur in einer ungeſchichtlichen und vagen Auslegung das Mittel für ſeinen Zweck finden konnte. Daher überall, wo dieſe Vermiſchung eintrat, allegoriſche und, wie man meinte, tiefere Auslegung, welche ſich am leichteſten bei ſolchen Schriften halten ließ, die in bildlichen und ſymboliſchen Ausdrücken ſich bewegten. Ueberhaupt iſt einer ſolchen Geiſtesrichtung das Dunkelſte, bei welchem ſich allerlei denken und ahnden läßt, das liebſte. Von den ältern Philoſophemen der Griechen boten dieſer unbeſtimmten und ſchwankenden Denkweiſe keine andern ſo viel Stoff dar, als die Pythagoriſche und die Platoniſche Lehre, beide wenigſtens in manchen Aeußerlichkeiten mit einander verwandt und auch der Sage nach aus dem Orient ſtammend. Welche Myſterien ließen ſich nicht in den Zahlen und Bildern der Pythagoreer und des Platon ahnden. Außerdem empfal ſich den Liebhabern des Orients die aſcetiſche Richtung der Pythagoreer und ihre Neigung zu dem Wunderbaren, welche beide im Orient nie gefehlt haben. Daher das Wiederaufſuchen der alten Pythagoriſchen Schriften, daher der Betrug, der abſichtlich betrieben wurde oder in den man ſich ſelbſt hineinwarf.

Die erſte Spur von der Hinneigung zur Pythagoriſchen Zahlenlehre finden wir bei dem Juden Philon [1]), noch ſtärker aber trat ſie, etwa um dieſelbe Zeit, um die Zeit Jeſu Chriſti, bei dem Apollonios von Tyana hervor, der ſich ſelbſt einen Pythagoreer genannt haben ſoll, der die Pythagoriſche Lebensweiſe nachahmte und auch über den Pythagoras ſchrieb [1]). Seitdem ſcheint die Verehrung der Pythagoriſchen Philoſophie nicht wieder erloſchen zu ſein bis auf den Untergang aller Griechiſchen Philoſophie. Mit ihr vermiſchten ſich ſehr verſchiedenartige Elemente. Pythagoras wurde für einen Schüler der Magier gehalten und ſo wie der Name eines Magiers für gleichbedeutend genommen wurde mit dem Namen eines Zauberers, ſo wurden auch die Leute, welche geheime Künſte trieben, nicht ſelten Pythagoreer genannt. Schon P. Nigidius Figulus [2]), ein Zeitgenoſſe des Cicero, dem man geheime Kenntniſſe zuſchrieb, und Anaxilaos, der unter dem Auguſtus der Magie verdächtig war, wurden von den Spätern für Pythagoreer gehalten. Andere ſchloſſen ſich der ſittlichen Strenge des Pythagoriſchen Syſtems an und verbanden damit auch wohl einzelne Pythagoriſche Lehren, wie Quintus Sextius [3]), Sotion und Sekundos, von denen wir jedoch nicht ſagen können, wie weit ihre Denkweiſe mit der Pythagoriſchen übereinſtimmte. Die meiſten der Pythagoreer dieſer Zeit verbanden die Liebe zur Pythagoriſchen Weisheit mit der Liebe zur Platoniſchen Philoſophie, meiſtens jedoch ſo, daß aus der Vermiſchung beider Anſichten etwas ganz anderes herauskam, als in der Philoſophie jener Alten lag.

---

[1] Z. B. de decem orac. p. 183.

---

1) Porph. v. P. 2; Iambl. v. P. 234.

2) Dieſer ſcheint mir jedoch hauptſächlich wegen einer rhetoriſchen Figur des Cicero (de univ. 1.) zum Pythagoreer gemacht worden zu ſein.

3) Deſſen Lehre doch beſtimmt von der Pythagoriſchen unterſchieden wird; Senec. ep. 108. Die Sentenzen des Sekundos enthalten ſehr wenig Pythagoriſches.

Wie hätte auch unter dieſen Neulingen die alte Kraft der Philoſophie herrſchen können? Ein merkwürdiges Beiſpiel hiervon finden wir in den Philoſophemen des Numenius des Syriers [1], der zu Ende des zweiten Jahrhunderts gelebt zu haben ſcheint. Das Anſchließen ſolcher Männer an die ältern Lehren war meiſtens nur ſcheinbar und von hiſtoriſcher Kenntniß nur wenig geleitet. Andere dagegen gingen mit größerer Gelehrſamkeit zu Werke, zu denen wir den Moderatus [2], den Theon von Smyrna [3] und den Nikomachus [4] rechnen möchten. Doch auch dieſe faßten keineswegs die Pythagoriſche Lehre rein hiſtoriſch auf, woran ſie ſchon das Vorurtheil verhindern mußte, daß die Pythagoriſche Philoſophie mit der Platoniſchen auf eins hinauslaufe. Ein charakteriſtiſcher Zug ihrer Anſicht iſt, daß ſie die Zahlentheorie der Pythagoreer nur als eine bildliche Lehre betrachteten, welche mit Hülfe ſinnlicher Zeichen uns zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen erheben ſollte [5]. Von den ſpätern Philoſophen iſt die Vermiſchung verſchiedenartiger Philoſopheme noch weiter getrieben worden, z. B. vom Jamblichos und vom Syrianos, welche auch nicht einmal von Ferne nur eine Ahndung von der Eigenthümlichkeit philoſophiſcher Lehren zu haben ſcheinen, indem ſie ächte und falſche Pythagoreer, Timäos, den Empedokles, den Platon und andere in eine Klaſſe werfen.

---

[1] Euseb. praep. ev. XI, 17; 18.

[2] Porph. v. P. 48 — 52 hat ein längeres Fragment aus der Schrift des Moderatus über die Meinungen der Pythagoreer in 11 Büchern.

[3] Theonis Smyrn. Platonici eorum, quae in mathematicis ad Platonis lectionem utilia sunt expositio; ed. Bullialdus. Paris. 1644. 4.

[4] Nicom. introductio in arithmeticam. Par. 1538. 4; enchiridion harmon. ap. Meibom. antiquae music. auctores. Amstelod. 1652. 4.

[5] Moderat. ap. Porph. v. P. 48. μὴ δυνάμενοι γὰρ τὰ πρῶτα εἴδη καὶ τὰς πρώτας ἀρχὰς σαφῶς τῷ λόγῳ παραδοῦναι διά τε τὸ δυσπερινόητον αὐτῶν καὶ δυσέξοιστον, παρεγένοντο ἐπὶ τοὺς ἀριθμοὺς εὐσήμου διδασκαλίας χάριν. Juſtinus

Doch von dieſen ſpätern oder Pſeudo-Pythagoreern hier zu reden, iſt nicht unſere Abſicht. Wir erwähnen ſie nur, um zu zeigen, wie ſehr man ſich hüten müſſe, den Zeugniſſen ſolcher Männer über die Pythagoriſche Philoſophie zu trauen, wenn ſie nicht etwa durch irgend eine beſondere Beziehung ein größeres Gewicht erhalten. Bei einer falſchen Anſicht von der Philoſophie und ihrer geſchichtlichen Entwickelung, bei dem Leichtſinn, mit welchem ſie alte Lehren nach ihrer Denkweiſe umdeuteten, bei unkritiſchem Sinne, welcher durch untergeſchobene Schriften leicht getäuſcht wurde, waren ſie nicht im Stande uns ſichere Ueberlieferungen zu geben. Wenn daher die Schriftſteller nach Chriſti Geburt von Pythagoriſcher Lehre ſprechen, ſo dürfen wir ihre Ausſagen immer mit Mißtrauen betrachten und nach den Quellen fragen, aus welchen ſie ſchöpften. Die beſten Zeugen ſind die älteſten, welche ſelbſt die Py-

---

Martyr (Dial. cum Tryph. p. 109 ed. Sylb.) läßt einen unbekannten Pythagoreer, deſſen Schüler er werden wollte, fragen: τί δαί; ὡμίλησας μουσικῇ καὶ ἀστρονομίᾳ καὶ γεωμετρίᾳ; ἢ δοκεῖς κατόψεσθαί τι τῶν εἰς εὐδαιμονίαν συντεινόντων, εἰ μὴ ταῦτα διδαχθείης, ἃ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν περισπάσει καὶ τοῖς νοητοῖς αὐτὴν κατασκευάσει χρησίμην, ὥστε αὐτὸ κατιδεῖν τὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ὅ ἐστιν ἀγαθόν; cf. Theon. Smyrn. p. 17. f.

thagoreer ſahen oder ihre Schriften laſen. An der Spitze dieſer ſteht Ariſtoteles, der ſorgfältigſte Forſcher des Alterthums; ihm reihen ſich ſeine Schüler an, beſonders Theophraſtos, denn weniger zuverläſſig ſind ſchon Ariſtoxenos und Dikäarchos, die vom Pythagoras zu viel wiſſen und den letzten Pythagoreern, welche die Platoniſche und Ariſtoteliſche Lehre kennen gelernt hatten, größern Glauben geſchenkt haben mögen, als ſie bei ihren mythiſchen Ueberlieferungen vom Pythagoras und ſeiner Lehre verdient zu haben ſcheinen. Vom Herakleides Pontikos iſt es bekannt, daß er ſchon beim Alterthum keinen großen Glauben hatte. In den folgenden Zeiten entſtand bei den Stoikern 1) und den Alexandriniſchen Gelehrten Verwirrung über die Pythagoriſche Schule; man zählte zu ihr Männer, welche ihr nicht angehörten und daher wurden auch Meinungen den Pythagoreern zugeſchrieben, welche nicht für echte Pythagoriſche Lehren gelten können. Vieles über den Pythagoras und ſeine Schüler pflanzte ſich in der Sage fort und nahm in ihr eine zu allgemeine Bedeutung an, wie es zu geſchehn pflegt. Doch iſt keinesweges alles, was von den Pythagoreern die ſpätere Zeit erzält, zu verwerfen; denn noch hatte man die Schriften der Pythagoreer, beſonders des Philolaos, welche ſelbſt Stobäos benutzt zu haben ſcheint, und auch aus der Schrift des Ariſtoteles über die Meinungen der Pythagoreer geben uns der falſche Alexandros, Stobäos und Simplikios einige brauchbare Nachrichten. Auch iſt nicht zu überſehn, daß in verſchiedenen Theilen der

---

1) Vom Poſeidonios werden wir am gelegenen Orte reden. Cf. Senec. ep. 90.

Pythagoriſchen Lehre Verfälſchung oder Umdeutung theils mehr, theils weniger zu fürchten iſt; beſonders trafen dieſe die höchſten Principien ihrer Lehre, denn mit dieſer beſchäftigten ſich die Spätern am meiſten und über ſie herrſchte das größeſte Dunkel; auch ihre ethiſchen Lehren waren aus denſelben Gründen der Verfälſchung ſehr ausgeſetzt; außerdem lagen einige Lehren der Pythagoreer den Platoniſchen und den Ariſtoteliſchen Vorſtellungen ſehr nahe und leicht war daher hier bei wenig kritiſchen Schriftſtellern die Verwechslung; andere einzelne Lehren dagegen waren den Spätern gleichgültiger und über die Richtigkeit der Angaben, welche dieſe betreffen, kann daher weniger Mistrauen herſchen; endlich aber traten manche Lehren der Pythagoreer mit einer ſolchen charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeit auf, daß ſie in ſich ſelbſt und in dem Zuſammenhange mit andern zuverläſſigen Nachrichten über das Syſtem ihre Gewähr finden.

II.

Ueber die philoſophiſchen Lehren der Pythagoreer.

Unter den Lehren der Pythagoreer iſt eine, welche von jeher die Aufmerkſamkeit der Forſcher auf ſich gezogen hat, theils, und man möchte ſagen hauptſächlich, weil ſie auffallend und ſonderbar ſcheint, aber doch auch ſo manches Anklingende in der menſchlichen Seele findet, theils aber auch, weil ſie durch alle Philoſopheme der Pythagoreer hindurchläuft und ihre Grundanſicht gebildet haben ſoll. Es iſt dies ihre Zahlenlehre.

Daß man dieſe Lehre der Pythagoreer oft bei den Alten erwähnt findet und daß namentlich die ſpätern Pythagoreer oft auf ſie zurückkommen und gar Artiges von ihr zu ſagen wiſſen, erleichtert keinesweges die Mühe, welche man ſich etwa geben möchte, um das Dunkel, welches über ihr ſchwebt, zu lichten. Soll man ſich aus dem Gewirr der Nachrichten über dieſe Lehre herausfinden, ſo muß man theils das Gewicht der Zeugen und der einzelnen Zeugniſſe abzuwägen, theils auch die verſchiedenen Gründe, aus welchen dieſe Lehre abgeleitet wurde, zu würdigen verſtehn [1]. Viele von denen, welche ſie uns überliefert haben,

---

[1] Das erſte iſt bei einer jeden hiſtoriſchen Unterſuchung über

ben, ſcheinen mit der Formel, in welcher ſie ausgedrückt wurde, gar keinen Sinn verbunden zu haben, andere miſchen alles ſo unter einander, daß gar keine beſtimmte Vorſtellung von ihr übrig bleibt, welches wohl hauptſächlich dadurch geſchieht, daß ſie die Nebengründe der Pythagoreer von ihrer Grundidee nicht unterſchieden, oder auch daher rührt, daß ſie ſpätere Vorſtellungen mit ältern vermiſchten, oder endlich in ihrer eigenen ungeordneten Vorſtellungsweiſe gegründet iſt.

Die Zahl lehrten die Pythagoreer iſt die ἀρχὴ oder die ȣ̓σία der Dinge [1]. Wenn man dieſe beiden, in gleichem Sinne gebrauchten Ausdrücke vergleicht, ſo würden ihnen die ἀρχὴ und die ȣ̓σία der Dinge Gleiches bedeutet haben, aber freilich darf man wohl auf ſolche hin und her ſich wendenden Ausdrücke kein zu groſſes Gewicht legen, und wenn man gar aus ihnen ſchlieſſen wollte, daß die Pythagoreer das Wort ἀρχὴ in einem andern Sinne als die Joner und Sokratiker gebraucht hätten, ſo würde man durch ein Fragment des Philolaos [2] widerlegt werden, in welchem das Wort ἀρχὴ nichts anders als Urweſen, erſte Subſtanz bedeuten kann. Aber freilich die Formel: die Zahl iſt das Urweſen der Dinge, iſt nicht nur ſehr dunkel, ſondern kann auch in dem Sinne auf keine Weiſe genommen werden, in welchem wir die Wörter, welche

---

dunkle Gegenſtände nöthig, ohne das andere iſt aber keine Klarheit zu hoffen in philoſophiſchen Lehren, bei welchen es immer eben ſo ſehr auf die Art der Forſchung, als auf das Ergebniß ankommt.

[1] Arist. met. I, 5.

[2] Stob. ecl. ph. I. p. 460; Böckh's Philol. Nr. 4.

ſie enthält, gewöhnlich gebrauchen. Denn wie kann die Zahl, etwas, nach welchem die Dinge nur gedacht werden, für das Urweſen der Dinge gelten? Wenn nun aber der verborgene Sinn der Formel nicht in dem Worte ἀρχὴ liegt, ſo bleibt uns nichts übrig, als ihn in dem Worte Zahl, ἀριθμὸς zu ſuchen.

Doch um dies genauer zu beſtimmen, müſſen wir auf die Gründe zurückgehn, von welchen aus die Pythagoreer auf ihre Zahlenlehre kamen. Wenn man darüber die Schriften des Ariſtoteles zu Rathe zieht, aus welchen wir doch wohl die ungeſchminkteſte Darſtellung der Pythagoriſchen Lehre ziehen können, ſo ſieht man ſich zuvörderſt in einer Maſſe von verſchiedenen Anſichten verwickelt, welche kaum eine gleichartige Grundlehre zulaſſen, vielmehr uns auf die Meinung führen, daß entweder Ariſtoteles die Lehren der Pythagoreer nicht klar aufgefaßt habe, oder daß in der Pythagoriſchen Schule ſelbſt verſchiedene Grundanſichten hervorgetreten ſeien. Beides mag vielleicht zuſammengekommen ſein und die Urſache des erſtern mag darin gelegen haben, daß Ariſtoteles die Pythagoriſche Schule und was ſich ihr auch nur äußerlich anſchloß, immer als eine Geſammtheit gleichartig Denkender ohne weitere Unterſcheidung behandelte. Schon die Ausdrücke, in welche die Pythagoriſche Zahlenlehre von ihm gefaßt wird, ſind ſchwankend. So ſagt er einmal: die Zahl iſt Princip den Dingen als Materie und als Zuſtände und als Beſchaffenheiten (πάθη καὶ ἕξεις)[1], welcher Ausdruck ſchon an ſich vieles zu erörtern übrig läßt; dann ſagt er an einer andern Stelle, die Pythagoreer hielten die Zahlen für die Dinge ſelbſt [1]), und wenn man auch dieſes noch in einem gewiſſen Sinne mit jenem für Eins halten möchte, ſo weicht doch noch ein dritter Ausdruck bedeutend davon ab, der nemlich, welcher kurz vorhergeht, daß die Pythagoreer lehrten, die Dinge ſeien durch die Nachahmung der Zahlen [2]), denn das, was durch die Nachahmung eines andern iſt, iſt doch nicht das Nachgeahmte ſelbſt. Auch ſpringt die Ungleichartigkeit ſeiner Darſtellung dann hervor, wenn er bald die Zahlen, bald die Elemente der Zahlen für die Pythagoriſchen Elemente hält. Das Erſte geſchieht in den vorher angeführten Formeln, das Andere ausdrücklich da, wo er ſagt, die Pythagoreer hätten die Elemente der Zahlen für die Elemente aller Dinge angenommen [3]) und angedeutet zugleich und erläutert wird es, wenn er ſagt, das Eine an ſich ſei nach der Lehre der Pythagoreer das Weſen [4]), ſie hätten das Eine das Princip und Element der Dinge genannt [5]), und, mit dieſen Formeln ſchon wieder nicht übereinſtimmend, ſie hätten zwei Principe angenommen, das Begrenzte, das Unendliche und das Eine [6]), wobei man ſich das Eine als dasſelbe mit dem Begrenzten zu denken hat, damit die Doppelzahl der Principien herauskomme.

---

[1] Met. I, 5.

Es muß uns hier genügen, dieſe abweichenden Aus-

---

1) ib. c. 6.

2) ib.

3) met. I, 5.

4) ib. I, 6; II, 1 und 4.

5) ib. IX, 2.

6) ib. I, 5.

druckſarten über die Lehre der Pythagoreer nur anzuführen, erläutert können ſie erſt dann werden, wenn wir uns einigermaaßen über die Grundanſicht der Pythagoreer zurecht gefunden haben; hier ſollen ſie nur dazu dienen, zu erweiſen, wie ſehr Ariſtoteles ſelbſt in ſeinen Ausdrücken über die Lehre der Pythagoreer ſchwankte. Wenn wir nun aber die Gründe unterſuchen, aus welchen die Pythagoreer nach dem Ariſtoteles ihre Zahlenlehre ableiteten, ſo werden wir uns auch dabei nicht verhehlen können, daß ſie auf ganz verſchiedene Vorſtellungen von der Welt hindeuten. Im Ganzen zwar ſchiebt Ariſtoteles alles auf die Vorliebe der Pythagoreer für die Mathematik zurück, welche ſie zuerſt bearbeiteten und in deren Uebung auferzogen, ſie die mathematiſchen Principien für die Principien aller Dinge gehalten hätten [1]; aber dies erklärt doch keinesweges vollſtändig die Sache, denn es frägt ſich dabei immer noch, wie ſie darauf kommen konnten, die mathematiſchen Principien für die Principien aller Dinge zu halten und warum ſie gerade die Principien der Arithmetik, die Zahlen, für das Erſte hielten, denn das, was Ariſtoteles hinzuſetzt, die Zahlen ſeien von Natur die erſten Principien der Mathematik, iſt doch an ſich nicht klar. Daher ſieht ſich denn auch Ariſtoteles ſelbſt genöthigt, noch weiter in die Vorſtellungen der Pythagoreer einzugehn, aus welchen ſie die Beweiſe für ihre Lehre genommen haben ſollen.

Zur bequemern Ueberſicht können wir drei verſchiedene Meinungen unterſcheiden, welche Ariſtoteles in ſeiner beurtheilenden Erwähnung der Pythagoriſchen Zahlenlehre mit einander verbindet, wenn er auf die Gründe der Pythagoreer eingeht. Die eine dieſer Meinungen iſt auf die Aehnlichkeit der Dinge und Begriffe mit den Zahlen gegründet, die andere lehrt die Elemente der Geometrie in der Arithmetik finden und die dritte endlich, welche man auch noch in zwei verſchiedene Meinungen theilen könnte, bezieht die Zahlenlehre auf den Begriff der Einheit oder auf die Begriffe des Begrenzenden und des Unendlichen. Wir ſtellen hier dieſe verſchiedenen Meinungen nur auf das Gerathewohl hin, ohne eben den genaueſten Ausdruck zu ſuchen; es muß aber unſer nächſtes Geſchäft ſein, ſie näher zu beſtimmen und ihre Bedeutung für die Pythagoriſche Lehre aufzuſuchen.

---

[1] l. l.

Wir wollen zuerſt das unterſuchen, was ſich auf die Aehnlichkeit der Dinge und Begriffe mit den Zahlen bezieht. Ariſtoteles ſagt: „in den Zahlen glaubten die Pythagoreer viele Aehnlichkeiten zu erblicken mit dem Seienden und dem Werdenden, mehr als in dem Feuer, in der Erde und in dem Waſſer, weil eine ſolche Beſchaffenheit der Zahlen Gerechtigkeit, eine ſolche aber Seele und Vernunft und eine andere gelegene Zeit wäre und mit einem Worte ein jedes auf gleiche Weiſe. Und da ſie ferner die Beſchaffenheiten und Gründe der harmoniſchen Verhältniſſe in den Zahlen liegen ſahen und alles andere den Zahlen ſeiner ganzen Natur nach ähnlich gemacht zu ſein ſchien, die Zahlen aber das Erſte der ganzen Natur, ſo nahmen ſie an, daß die Elemente der Zahlen die Elemente aller Dinge ſeien und der ganze Himmel Harmonie und Zahl“ [1]). Eben dasſelbe drückt er an einer andern Stelle, wo er ſchon beſtimmter ſprechen muß, weil er die Pythagoriſche Lehre der Platoniſchen entgegenſetzt, ſo aus: „die Pythagoreer ſagen, die Dinge ſeien durch Nachahmung der Zahlen“ [1]); und auch da ſcheint er von keiner andern Anſicht auszugehn, wo er ſagt, die Pythagoreer hätten, weil ſie ſahen, daß viele Zuſtände der Zahlen den wahrnehmbaren Körpern zukämen, geſetzt, die Zahlen wären die Dinge. Wenn wir nun mit dieſen Angaben des Ariſtoteles das vergleichen, was uns theils Ariſtoteles ſelbſt, theils, und noch mehr, andere Zeugen über die Lehre der Pythagoreer von der Bedeutung einzelner Zahlen mittheilen, ſo wird ſich vielleicht daraus ein verſtändlicher Gedanke entwickeln laſſen.

---

[1]) Met. I, 5.

Die Bedeutung, welche die einzelnen Zahlen den Pythagoreern hatten, und der Gebrauch der arithmetiſchen Ausdrucksweiſe, welche bei ihnen herrſchte, können auf zwei Punkte zurückgeführt werden. Von der einen Seite ſuchten die Pythagoreer gewiſſe geſetzlich wiederkehrende Zahlenverhältniſſe in der Erſcheinung der Dinge nachzuweiſen, oder, wo ſie dies nicht konnten, da nahmen ſie doch an, daß ſie in den Erſcheinungen ſich fänden; von der andern Seite aber gebrauchten ſie die Zahlenverhältniſſe zu ihren Definitionen, welches ſich an ihre ſymboliſche Ausdrucksweiſe anſchließt. Die erſte Art, den einzelnen Zahlen eine Bedeutung für die allgemeine Betrachtung der Dinge und ihrer Erſcheinungen zu geben, iſt ohne Zweifel echt-pythagoriſch. Sie ſchließt ſich an die Vorſtellung der Pythagoreer von der muſikaliſchen Harmonie an, in welcher Beziehung auch Ariſtoteles ſie auffaßt. So iſt ihre Betrachtung des Weltſyſtems auf die Annahme gegründet, daß es zehn Weltkörper gebe, die in harmoniſchen Abſtänden von einander geordnet, ſich nach harmoniſchen Verhältniſſen um den Mittelpunkt der Welt bewegten [1]; ſo iſt auch die Tafel ihrer Urbegriffe nach der Zahl Zehn, welche ihnen eine heilige Zahl iſt, geordnet [2]; ſo bemerkten ſie, daß es 7 Vokale gebe, 7 Saiten oder Harmonieen, 7 Plejaden, daß in 7 Jahren einige Thiere die Zähne wechſeln u. ſ. w. [3]. Eine andere Bedeutung hatten die Zahlen den Pythagoreern in der Art, wie ſie durch Zahlen das Weſen oder den Begriff der Dinge auszudrücken ſuchten. Dieſer Gebrauch der Zahlen muß offenbar von jenem unterſchieden werden, denn er hat es nicht mit nachweisbaren Erſcheinungen zu thun. Daß er aber auch den ältern Pythagoreern eigen geweſen, ſagt uns Ariſtoteles in einer ſchon oben angeführten Stelle [4] und es wird durch nicht wenige glaubhafte Zeugen beſtätigt. Gewiſſe Beſchaffenheiten der Zahlen nannten ſie Gerechtigkeit, Seele und Geiſt [5]; die Gerechtigkeit iſt ihnen

---

[1] ib. c. 6.

---

[1] Arist. met. I, 5; Censorin. de die nat. c. 13.

[2] Arist. l. l.

[3] Arist. met. XIV, 6; theol. arithm. c. 7; vergl. jedoch Syrian. ad Arist. met. XIII. fol. 120. a. Auch das, was die theol. arithm. c. 8 p. 56 über die Lehre des Philolaos von den Zahlen 4 — 8 angeben, ſcheint hierher zu gehören; ſ. Böckh's Philol. Nr. 21. Es kommt hierbei nur auf die Sicherheit des Allgemeinen an, ſonſt könnte noch viel Einzelnes beigebracht werden.

[4] Met. I, 5.

[5] Arist. eth. ad Nic. V, 8; eth. magn. I, 1; theol. arithm. c. 5 p. 29.

z. B. eine gleichmal gleiche Zahl, wodurch ſie ausdrücken wollten, daß ſie in der Wiedervergeltung beſtehe. Hierher iſt auch zu ziehen, daß ſie die Bedeutung der Götter auf gewiſſe Zahlen zurückbrachten [1]) und daß ſie, wie Eurytos beſonders gethan haben ſoll, die Begriffe des Menſchen, des Pferdes und anderer Dinge durch gewiſſe Zahlen beſtimmten [2]). Dieſe beiden Arten des Gebrauchs einzelner Zahlen ſind ſehr weitläuftig ausgeführt worden und man könnte meinen, es ſei dies mehr von den neuern, als von den ältern Pythagoreern geſchehn; doch wie dem auch ſein mag, ſo wird es mir wohl niemand verargen, wenn ich die Einzelheiten hierüber nicht ſehr ſorgfältig zuſammenſuche, ſondern lieber auf ſolche Schriften, wie die Theologumenen der Arithmetik und des Meurſius Pythagoriſchen Denarius die verweiſe, welche an ſolchen Sächelchen Gefallen finden; verargen, meine ich, wird es mir niemand, wenn ich nur ſonſt im Stande bin nachzuweiſen, daß darin nicht das Echtphiloſophiſche der Pythagoriſchen Zahlenlehre liegen, ſondern daß es nur etwa als ein Beiwerk der Pythagoriſchen Darſtellungsweiſe auftreten konnte.

Dies jedoch iſt nicht ſo gar ſchwer, ſondern jedem muß es in die Augen fallen, welcher ſich nur über den Grund einer philoſophiſchen Lehre deutliche Rechenſchaft zu geben gewohnt iſt. Was zuerſt das Definiren durch Zahlen betrifft, ſo kann es doch in nichts anderem, als in einer eigenthümlichen Darſtellungsart der Pythagoreer liegen, denn wenn ſie z. B. die Gerechtigkeit die gleichmal gleiche Zahl

---

1) Plut. de Is. et Os. 10 u. a. m.

2) Arist. met. XIV, 5; Theophr. met. c. 3.

nannten, weil ſie Gleiches mit Gleichem vergelte, ſo iſt doch eben jenes nur der Ausdruck für dieſes und weswegen ſie ſich ſo, etwas ſonderbar, ausdrückten, davon kann der Grund nur in einer andern Anſicht der Dinge geſucht werden, nicht aber umgekehrt, weil ſie auf ſolche Weiſe Erklärungen der Begriffe durch Zahlen gaben, können ſie auf die Lehre gekommen ſein, daß alle Dinge Zahlen ſind. Dies wird auch ſchon daraus erhellen, daß ſie nicht nur durch Zahlen definirten, ſondern auch durch Figuren, indem ſie auf gleiche Weiſe das Weſen der Götter nach Zahlen und nach geometriſchen Figuren und auch nach Winkeln beſtimmten (1), denn wenn in ihrer Art, Erklärungen zu geben, der Grund ihrer Zahlenlehre gelegen hätte, ſo würden ſie ja durch dieſelbe eben ſo gut auf die Lehre haben kommen können, alles ſei Figur. Ueberhaupt aber kann in dem Auffinden von Aehnlichkeiten, worauf doch dieſe ganze Darſtellungsweiſe hinausläuft, niemals der Grund liegen, das Eine aus dem Andern zu erklären, denn die Aehnlichkeit iſt immer beiden mit einander verglichenen Dingen gemein und es liegt daher in ihr kein Grund, das Eine vorzugsweiſe aus dem Andern zu erklären. Eben ſo wenig aber kann die Bemerkung, welche die Pythagoreer machten, daß viele Erſcheinungen der Natur und des innern Lebens ſich auf beſtimmte, immer wiederkehrende Zahlenverhältniſſe zurückführen laſſen, der Grund ihrer Zahlenlehre ſein, wiewohl dies ſchon eher ſcheinbar gemacht werden könnte. Dieſe Scheinbarkeit würde etwa darin liegen, daß die Pythagoreer, nachdem ſie jene Bemerkung bei Beobachtung der

---

(1) Plut. de Is. et Os. 30; Böckh's Philol. Nr. 20.

Erſcheinungen gemacht hätten, dazu verleitet worden wären, das, was in den Erſcheinungen als ein beharrliches Geſetz vorkommt, für den Grund der Erſcheinungen zu halten. Allein eine ſolche Verwechſelung würde ſchon an ſich nicht ſehr philoſophiſch ſein, auch iſt der Weg der Beobachtung wohl am wenigſten der geweſen, welchem die Pythagoreer folgten, und dann iſt doch endlich die geſetzliche Wiederkehr der Zahlen, welche die Pythagoreer wirklich durch Beobachtung gefunden haben, nicht ſo gar feſtgegründet, nicht ſo allgemein und nicht ſo auffallend, daß von ihr ausgehend ſie hätten vermocht werden können, ſie zum Grunde ihrer ganzen Lehre zu machen, vielmehr iſt das, was Ariſtoteles dafür anführt, theils ſehr unbedeutend, wie das, was von der Zahl 7 oben angezogen worden iſt, theils iſt es offenbar aus der Zahlentheorie erſt gefloſſen und ihr zu Gunſten erſonnen, kann alſo nicht der Zahlenlehre zum Grunde gedient haben. Von dieſer Art iſt die Zahl der zehn Weltkörper und das Meiſte, was uns ſonſt noch über die einzelnen Zahlen nach Pythagoriſcher Lehre geſagt wird, z. B. das von der großen Tetraktys, welche ſie mit der Welt oder Natur identificirten [1]) und gewiß, wenn Ariſtoteles bedeutendere und zuverläſſigere Beobachtungen der Pythagoreer vorgefunden hätte, ſo würde er ſie uns wohl nicht vorenthalten haben. Daß nun auch dieſer Philoſoph wenig Nachdruck auf ſolche Beobachtungen der Pythagoreer legte und in ihnen keinesweges den erſten Grund ihrer Lehre ſuchte, dies erhellt wohl ſelbſt aus den Ausdrücken, in welchen er ſie faßt. Denn wenn, wie er ſagt, die Dinge nur durch Nachahmung der Zahlen ſind oder nur Aehnlichkeit mit den Zahlen haben 1)), ſo muß doch noch etwas ſchon vorhanden ſein, das nachahmen und die Aehnlichkeit in ſich aufnehmen kann, und dieſes mußten die Pythagoreer aufſuchen, wenn ſie ſonſt als Philoſophen, wie uns alles überreden will, nach den erſten Gründen der Dinge forſchten. Demnach ſehen wir uns auf alle Art durch die Betrachtung deſſen, was uns von den Pythagoreern überliefert worden iſt, veranlaßt, das, was ſie von der Aehnlichkeit und der Nachahmung der Zahlen ſagten, nicht als den Grund ihrer Zahlentheorie zu betrachten, ſondern nur als ein Beiwerk, das ſich erzeugte, nachdem die Theorie ſchon gefunden war, und welches in ſpätern Zeiten wohl erſt recht ausgebildet wurde und eine um ſo breitere Ausführung fand, je mehr man von der wahren Grundlage der Zahlenlehre die Bedeutung vergeſſen hatte. Es giebt und gab immer Männer, welche in dem Dunkeln, das nicht aufzuhellen iſt, weil es keinen Sinn hat, tiefe Weisheit ſuchten; ſolche Männer bemächtigten ſich der Pythagoriſchen Zahlentheorie und haben ſie in eine geſtaltloſe Breite ausgezerrt, immer nur die Art im Auge habend, wie ſich, ſcheinbar willkürlich und doch wohl einer beſtimmten Ordnung folgend, die Zahlen in den Dingen zeigen. Daß aber bei dieſer ſpätern Ausbildung der Zahlenlehre kein beſtimmtes Princip befolgt wurde, das zeigen alle Angaben, welche, in den Schriften der neuern Pythagoreer und Platoniker zerſtreut, beſonders zu prüfen nur ein Geſchäft verdrüßlicher und ver-

---

[1]) Carmen aur. v. 47 sq.; Plut. de Is. et Os. 75; de anim. procr. 30.

---

1) Arist. met. I, 5.

geblicher Mühe ſein würde, ſo zuſammengewürfelt und wie vom Winde herbeigeweht ſind die Analogien. Wenn ſich aber auch wirklich auf augenfällige Weiſe erwieſen hätte, daß die Erſcheinungen der Dinge an ein beſtimmtes Zahlenverhältniß gebunden wären, ſo würde ſich daraus doch nicht einem nur mittelmäßig denkenden Kopfe die Folgerung ergeben haben, der Grund aller Dinge ſeien die Zahlen, ſondern nur die Frage würde ihm entſtanden ſein, aus welchem Grunde die Erſcheinungen der Dinge einem ſolchen Zahlenverhältniſſe folgten.

Ganz übergehn dürfen wir doch hierbei wohl nicht, daß auch ſchon ältere Liebhaber der Pythagoriſchen Lehre auf ähnliche Weiſe geurtheilt haben über die Bedeutung der unterſuchten Analogien für die Grundlage der Anſicht, wiewohl wir auch nicht in Abrede ſtellen wollen, daß an ſich ihr Urtheil keine hiſtoriſche Glaubwürdigkeit habe. Man unterſcheidet nemlich die Lehre der Eſoteriker von der des Hippaſos und der Akusmatiker, eine Unterſcheidung, in welche wir aus ſchon angegebenen Gründen nicht mit übereinſtimmen können 1); das aber, worauf es hier ankommt, kön-

---

1) Die Stellen, auf welche ſich das im Text Enthaltene bezieht, finden ſich Iambl. in Nicom. p. 11; Syrian. in Arist. met. XII. fol. 71. b; fol. 85. b. Hippaſos wird auch nach Iambl. v. P. 81 und b. Villoison anecd. II. p. 216 für den Stifter der Sekte der Akusmatiker gehalten. Ich halte ihn für gar keinen Pythagoreer, wie ſchon oben bemerkt; als einen Metapontiner oder Sybariten oder Krotoniaten mag man ihn, freigebig mit dem Titel, einen Pythagoreer genannt haben. Auf dieſelbe Weiſe, wie es hier dem Hippaſos zugeſchrieben wird, erklärt auch ein angebliches Fragment der Theano die Pythagoriſche Zahlenlehre. Stob. ecl. phys. I. pag. 302.

nen wir allerdings mit unterſchreiben. Der Unterſchied zwiſchen beiden Lehren ſoll der geweſen ſein, daß Pythagoras und die Eſoteriker die Zahl für den Begründer und Erzeuger aller Dinge hielten, wärend Hippaſos und die Akusmatiker meinten, die Zahl ſei nur das beurtheilende Werkzeug Gottes, indem er die Welt geſtaltete, und das erſte Vorbild der Weltbildung. Daß dieſe Lehre, welche für exoteriſch gilt, mit dem Verfahren derer übereinſtimmte, welche die Aehnlichkeit der Dinge mit den Zahlen aufſuchten und die Dinge für Nachbildungen der Zahlen hielten, ſieht jeder leicht ein; auch hatte man ganz Recht, wenn man ſie nicht in gleiche Reihe mit der tiefern Anſicht der echten Pythagoreer ſetzen wollte, welche die Zahl für das lebendige Weſen und für den Grund der Welt hielten; der Irrthum in jener Feſtſtellung des Verhältniſſes zwiſchen beiden Lehren iſt alſo nur hiſtoriſch und beſteht darin, daß man das, was bei denſelben Pythagoreern ſich vermiſcht hatte, der Grund der Welt in den Zahlen und die Aehnlichkeit der Welt mit den Zahlen, unter zwei verſchiedene Zweige der Pythagoriſchen Schule vertheilte.

Was nun ferner Ariſtoteles ſagt, daß die Pythagoreer daraus ihre Zahlenlehre genommen hätten, daß die Zahlen von Natur das Erſte von den Gegenſtänden der Mathematik wären, bedarf gewiß noch einer weitern Auseinanderſetzung. Denn was ſoll dies heißen: die Zahlen ſind von den Gegenſtänden der Mathematik (τὰ μαθηματικὰ) das Erſte? — Wenn dieſer Satz nicht etwa eine Folgerung aus der Lehre der Pythagoreer, daß die Zahlen Principien aller Dinge, ſein, ſondern die Lehre ſelbſt begründen ſoll, ſo müſſen ſie dies doch auf irgend eine Weiſe erklärt oder bewieſen haben. Nun finden wir allerdings eine ſolche Erklärung den Pythagoreern zugeſchrieben, theils bei den Erklärern des Ariſtoteles, theils bei Andern, Ariſtoteles aber ſelbſt erwähnt dieſe Erklärung zwar auch, jedoch ſetzt er nie den Namen der Pythagoreer hinzu. So ſagt er [1]: „Einigen ſcheinen die Grenzen des Körpers, wie die Fläche und die Linie und der Punkt und die Einheit Subſtanzen zu ſein und zwar mehr als der Körper;" und was dies bedeuten ſolle, ſetzt noch mehr ſein Ausleger Alexandros von Aphrodiſia auseinander, indem er dieſe Lehre nicht weniger dem Platon, als dem Pythagoras zuſchreibt. Denn ſo ſpricht er [2]: „Für Principien der Dinge hielten Platon und die Pythagoreer die Zahlen, weil ihnen das Erſte und Nicht-Zuſammengeſetzte Princip zu ſein ſchien; das Erſte der Körper aber wären die Flächen (denn das Einfachſte und Nicht-Zuſammengefaßte wäre das Erſte von Natur), das Erſte der Flächen die Linien nach demſelben Grunde, der Linien die Punkte, welche ſie Einheiten nannten und welche durchaus unzuſammengeſetzt ſind und nichts Früheres haben. Die Einheiten aber ſind Zahlen und die Zahlen alſo das Erſte der Dinge." Auf dieſelbe Weiſe, nur noch weitläuſtiger, erklärt die Zahlenlehre der Pythagoreer Sextos der Empiriker, in einer Weiſe jedoch, welche durchaus auf Zuverläſſigkeit keinen Anſpruch machen kann [3].

---

[1] Met. VII, 2; vergl. met. III, 1; XIII, 9.

[2] Zur Metaph. d. Ariſt. I, 6 bei Brandis de perditis Arist. libris de ideis et de bono p. 30.

[3] Pyrrh. hyp. III, 152 sq.; adv. math. X, 249 sq.; das Raiſonnement, welches er den Pythagoreern zuſchreibt, iſt zu-

Dieſe Geſellſchaft, in welcher der Commentator des Ariſtoteles erſcheint, dürfte ſeine Meinung etwas verdächtig machen. Wenn, wie wir nicht ungeneigt ſind anzunehmen und wie wir ſpäter wahrſcheinlich zu machen ſuchen werden, Männer, die ſich auch Pythagoreer nannten oder nennen ließen, auf ſolche Weiſe die Pythagoriſche Zahlenlehre erklärten, ſo konnte es auch leicht geſchehn, daß Alexandros dadurch verführt wurde, ſie in dieſem Sinne den alten Pythagoreern zuzuſchreiben, um ſo mehr als er in einigen Stellen des Ariſtoteles dafür die Gewähr zu finden glaubte. Aber eben dies macht ſeine Ausſage nur noch mehr verdächtig; denn da, wo die Ausleger des Ariſtoteles ſich auf nicht ganz beſtimmte Stellen ihres Textes beziehen und ihnen eine größere Beſtimmtheit zu geben ſuchen, da ſind ſie aus begreiflichen Gründen am wenigſten in Ordnung, wie man an vielen Stellen zeigen könnte. Es kommt alſo wohl immer bei dieſer Sache darauf an, daß man ſich

---

ſammengeſetzt aus ſeinen eigenen Definitionen (hyp. Pyrrh. III, 152; cf. ib. III, 39), aus Polemik gegen viel ſpätere Philoſophen (adv. math. X, 249 sq.) und aus Meinungen, die Ariſtoteles ausdrücklich den Pythagoreern abſpricht, wie die Meinung, daß die Zahlen nicht körperlich ſind (Pyrrh. hyp. III, 152). Man kann hiermit auch vergleichen Arist. Quintil. de mus. III. p. 122 ed. Meibom., wo jedoch auch der Name der Pythagoreer fehlt: „Die Vierheit nannten ſie den Körper, denn wenn man von dem Punkte anfängt und der Reihe nach die Zwiſchenräume vermehrt, wird als das vierte der Körper gefunden.“ Boeth. arithm. II, 4 ſetzt am genaueſten auseinander, wie die Alten das Geometriſche auf das Arithmetiſche zurückführten. Vergl. auch Theon. Smyrn. I, 7. p. 34; II, 31. p. 131.

entſcheiden könne, ob Ariſtoteles den Pythagoreern die bezeichnete Vorſtellungsart zugeſchrieben habe, oder nicht.

Die meiſte Schwierigkeit bei dieſer Unterſuchung würde es machen, daß Ariſtoteles immer die Lehre der Pythagoreer mit den Lehren anderer Philoſophen über die Zahlen, des Platon vorzüglich und ſeiner hierin zum Theil von ihm abweichenden Schüler, zuſammenſtellt, ohne ſie, was uns wünſchenswerth ſein müßte, genau und namentlich zu unterſcheiden. Der wichtigſte Unterſchied aber, welchen er zwiſchen der Lehre der Pythagoreer und zwiſchen der Lehre der Platoniker macht, iſt der, daß jene die Zahlen als nicht trennbar ſetzen, Platon aber als trennbar [1]). Doch dieſer Ausdruck möchte einer Erläuterung bedürfen. Die Zahlen des Platon ſind nichts anderes, als die Ideen, und ſie ſind trennbar, heißt dem Ariſtoteles ſoviel, als ſie haben ein Sein für ſich, geſondert von dem Sein der wahrnehmbaren Dinge [2]); daher hat denn auch umgekehrt die Formel des Ariſtoteles, daß die Pythagoreer die Zahlen für nicht trennbar angeſehn hätten, keinen andern Sinn, als daß die Zahlen nach der Lehre der Pythagoreer nicht von den wahrnehmbaren Dingen getrennt werden könnten. Nicht ohne Grund ſage ich: die Formel des Ariſtoteles; denn niemand wird doch wohl glauben, die Pythagoreer hätten ſelbſt in dieſer Form ihre Lehre ausgeſprochen, welches ſchon deswegen nicht angenommen werden kann, weil die negative Form des Ausdrucks erſt entſtehen konnte, nachdem ſchon das Gegentheil ausgeſprochen worden war. Doch geht auch aus der

---

1) Met. XIII, 6; 8.

2) Met. I, 6; XIII, 9.

der ganzen Darſtellung des Ariſtoteles hervor, daß er nur durch einen Schluß aus der Art, wie die Pythagoreer ſich über die Welt erklärten, zu jener unterſcheidenden Formel gelangte. Er ſagt nemlich, die Principien der Pythagoreer gehörten nicht zu dem Wahrnehmbaren, denn das Mathematiſche ſei nicht wahrnehmbar, und doch ließen ſie daraus den Himmel und ſeine Theile entſtehen und verwendeten die Principien zu ihrer Entſtehung, als wären ſie mit den andern Phyſiologen einig, daß alles Seiende wahrnehmbar ſei und vom Himmel umfaßt werde[1]. Von dieſer Unterſcheidung des Ariſtoteles ausgehend, werden wir nun zuerſt im Stande ſein, genauer zu beſtimmen, wo Ariſtoteles von der Zahlenlehre der Pythagoreer und wo er von der des Platon und der Platoniker ſpricht. Hierbei tritt uns nun ſogleich eine Stelle entgegen, in welcher Ariſtoteles ſehr deutlich auf die Weiſe hindeutet, wie Alexandros und Sextos Empirikos und außer ihnen viele Andere die Pythagoriſche Zahlenlehre erklären. Nachdem er nemlich ſich darüber beklagt hat, daß man die Mathematik mit den allgemeinen Begriffen verwechſelt habe, fügt er hinzu, man habe, der Mathematik folgend, das Eins und das Princip als Punkt geſetzt und man ſetze demnach in dieſer Lehre das Seiende aus dem Kleinſten zuſammen, wie auch Andere gethan hätten[2], womit er wohl auf die Atomiſten zielt. Allein, wenn wir den Zuſammenhang dieſer Stelle bedenken wollen, ſo werden wir finden, daß ſie nicht auf die Pythagoreer bezogen werden darf, denn indem er hier mancherlei

---

[1] Met. I, 7; XIII, 6.

[2] Met. XIII, 8.

Zweifel gegen die Zahlenlehre zuſammenhäufen will, leitet er in dem Frühern ſie ſo ein: „Ferner wenn die Zahl trennbar iſt“, und unterſcheidet dadurch ſeiner Weiſe gemäß die Lehre, gegen welche er ſtreitet, hinlänglich von der Pythagoriſchen. Darauf alſo dürfen wir nichts bauen. Aber wenn auch ſonſt Ariſtoteles nicht auf gleich deutliche Weiſe den Pythagoreern eine ähnliche Lehre zuſchreibt, ſo finden ſich doch bei ihm Andeutungen genug, die wohl dahin zielen möchten. Denn ſchon in der oben angezogenen Stelle [1], die doch ziemlich deutlich iſt, ſcheint er mir ohne Zweideutigkeit die Pythagoreer zu bezeichnen, obgleich der Name fehlt, ſowohl durch die gewöhnliche Stellung vor dem Platon, als auch durch die ſogleich darauf folgende Unterſcheidung der Meinung derer, welche die Urgründe nicht von dem Sinnlichen trennen, von der Meinung der Andern, welche ſie außer dem Sinnlichen ſuchen. Auch weiß ich nicht, wie man ſonſt es erklären will, daß Ariſtoteles ſagt, den Pythagoreern ſei die Zahl die Materie der Dinge oder ſie ſchienen ihre Elemente zu der Gattung der Materie zu zälen [2]) und wie es anders zu verſtehen ſei, daß die Zahlen unter den Gegenſtänden der Mathematik das Erſte ſeien. Ferner aber deuten auch folgende Ausdrücke, wie mir ſcheint, ganz beſtimmt auf die Vorſtellung hin, welche Alexandros und Sextos den Pythagoreern zuſchreiben: das Sinnlich-Wahrnehmbare ſei aus darin enthaltenen Zahlen [3]) und aus der nicht getrennten Zahl beſtehen die ſinnlich wahrnehmbaren Subſtanzen, jedoch nicht aus einheitlichen Zahlen ſei der Himmel zuſammengeſetzt, ſondern die Einheiten hätten Größe [1]), welches Ariſtoteles ſogar noch einmal ausdrücklich wiederholt und außerdem erklärt, daß er den Pythagoreern die Annahme von Einheiten, die untheilbare Größen wären, zuſchreibt [2]). Hierbei iſt wohl auf den Ausdruck einheitliche Zahlen aufmerkſam zu machen, welchen Ariſtoteles auf eine etwas befremdende Weiſe gebraucht, indem er zugleich hinzuſetzt, die Einheiten, nemlich der Zahlen, hätten Größe; es ſcheint aber doch in dieſem Ausdrucke nichts anderes zu liegen, als nur die Anſicht des Ariſtoteles, daß keine Größe eine Einheit ſein könne [3]) und daß alſo, wenn der Pythagoreer Zahlen Größe hätten, ſie keine wahre Einheiten wären; denn auf dieſe Auslegung führt der Zuſammenhang, wenn ſie auch ſonſt nicht aus der Lehre des Ariſtoteles hervorginge.

---

[1] Met. VII, 2. Auch Brandis im Index zu ſ. Ausg. der Metaphyſik bezieht dieſe Stelle auf die Pythagoreer.

[2] Beides met. I, 5.

[3] Met. XIII, 6 ὡς ἐκ τῶν ἀριθμῶν ἐνυπαρχόντων ὄντα τὰ αἰσθητά.

Wie jedoch alle die eben angeführten Ausdrücke des Ariſtoteles mit der Erklärung der Pythagoriſchen Zahlenlehre, von der wir reden, zuſammenhängen, das möchte einer nähern Auseinanderſetzung bedürfen, da ſie keineswegs ganz in dem wörtlichen Sinne genommen zu ihr paſſen. Es wird ſich dies, wie ich meine, am leichteſten auseinanderſetzen laſſen, wenn wir zwei Lehren unterſcheiden, welche beide in den angegebenen Stellen zu liegen ſcheinen könn-

---

1) Ib.

2) Met. XIII, 8.

3) L. l. ὅτι γὰρ ἄτομα μεγέθη λέγειν ἀληθὲς, εἴθ' ὅτι μάλιστα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, οὐχ αἵ γε μονάδες μέγεθος ἔχουσι. Ariſt. erklärt ſich hierüber weitläuftiger in der Phyſik

ten, welche aber doch weſentlich von einander verſchieden ſind. Ariſtoteles ſelbſt vergleicht an einer ſchon angezogenen Stelle, die, wiewohl ſie ſich nicht auf die Pythagoriſche Lehre bezieht, doch eine verwandte Lehre bezeichnet, die Einheiten oder Zahlen mit dem Kleinſten oder mit den Atomen oder Homöomerien alter Philoſophen. Man könnte dadurch verleitet werden, anzunehmen, die Einheiten der Pythagoreer wären Atome oder kleine Körperchen geweſen und ſie hätten aus körperlichen Punkten (wenn ſo zu ſagen erlaubt iſt) körperliche Linien, aus körperlichen Linien körperliche Flächen und aus körperlichen Flächen den geometriſchen Körper zuſammengeſetzt. So ſcheint ſich wenigſtens der Syrakuſier Ekphantos, der auch zu den Pythagoreern gezählt wird, die Sache gedacht zu haben [1]; aber ihm wird auch zugeſchrieben, daß er zuerſt die Pythagoriſchen Zahlen für körperlich gehalten habe [2], woraus folgen würde, daß dies nicht echt-Pythagoriſche Lehre geweſen ſei. Wie dem aber auch ſei, denn auf ſo ſchwache Zeugen viel zu trauen, iſt nicht rathſam, in der Ariſtoteliſchen Darſtellungsweiſe liegt vieles, was uns verführen möchte, dieſe Meinung von den untheilbaren Körperchen den Pythagoreern beizulegen, welche er vor Augen hatte; denn ſagt er nicht ſelbſt, ſie nähmen untheilbare Größen an und ihre Zahlen wären materiell und aus ihnen beſtände das Sinnlich-Wahrnehmbare? welches letztere doch wohl nichts anderes heißen ſoll, als die theilbaren Körper wären zuſammengeſetzt aus untheilbaren Körpern. Aber ehe man für dieſe Meinung ſich entſcheidet, wird es doch billig ſein zu ſehen, auf welche andere Weiſe man noch die vom Ariſtoteles angedeutete Lehre faſſen könnte. Auf eine mathematiſchere Weiſe wohl auf jeden Fall; denn wenig mathematiſch iſt doch die Annahme einer endlichen Theilung der Körper in untheilbare Körper und mathematiſcher dagegen die Betrachtung der Fläche als der Grenze des Körpers, der Linie als der Grenze der Fläche und endlich des Punktes als der Grenze der Linie, wie ſie in den Stellen, welche wir zuerſt bei dieſer Unterſuchung betrachteten, beim Ariſtoteles, Ariſteides Quintilianus und Boethius ohne den Namen der Pythagoreer, beim Alexandros aber und Sextos mit ihrem Namen, vorgetragen wird. Und ſollte es nicht ſcheinen, als wenn ſo mathematiſche Männer, wie die Pythagoreer waren, eher auf dieſe Vorſtellungsweiſe, als auf jene unmathematiſche hätten kommen müſſen?

---

[1] Stob. ecl. phys. I. pag. 308; Orig. philos. c. 15; Theodoret. de aff. cur. IV p. 795 ed. Hal.

[2] Stob. l. l.

Doch es wird nöthig ſein, ehe wir darüber etwas entſcheiden, die angedeutete Vorſtellungsweiſe nach dem Boethius, der darüber am ausführlichſten iſt, näher zu erörtern. Nachdem Boethius [1] einiges, was hiermit nicht in rechtmäßigem Zuſammenhange ſteht, angeführt hat, führt er dem Weſentlichen nach fort: „Die Einheit alſo, welche die Stelle des Punktes vertritt, iſt das Princip des Zwiſchenraums (intervalli; διάστημα beim Ariſteides) und der Länge, ſie ſelbſt aber umfaßt weder Zwiſchenraum, noch Länge, ſo wie der Punkt zwar Princip der Linie iſt und des Zwiſchenraums, ſelbſt aber weder Zwiſchenraum, noch

---

[1] De arithm. II, 4.

Linie. Denn auch ein Punkt zum Punkte geſetzt, macht keinen Zwiſchenraum, als wenn man nichts mit nichts verbände. Aus dieſem Princip alſo, d. h. aus der erſten Einheit erwächſt alle Länge, welche vom Princip der Zahl zwei ſich über alle Zahlen entfaltet, weil der erſte Zwiſchenraum die Linie iſt; zwei Intervalle aber ſind die Länge und die Breite, d. h. die Linie und die Fläche. Drei Zwiſchenräume alſo ſind die Länge, die Breite und die Dicke, d. h. die Linie, die Fläche und der Körper (soliditas). Außer dieſen aber können keine Zwiſchenräume gefunden werden. Daraus gehn die ſechs Arten der Bewegung hervor; denn jeder Zwiſchenraum enthält zwei Arten der Bewegung. Wenn alſo der Punkt um einen Zwiſchenraum von der Linie überſchritten und von der Fläche um zwei, von dem Körper aber um drei Dimenſionen des Zwiſchenraums überragt wird, ſo iſt es klar, daß der Punkt ſelbſt ohne irgend eine Größe des Körpers oder Dimenſion des Zwiſchenraums, da er ohne Länge, Breite und Dicke iſt, das Princip aller Zwiſchenräume ſei und von Natur untheilbar, welches die Griechen ein ἄτομον nennen, d. h. ſo verringert und ſo klein, daß man keinen Theil desſelben finden kann. Es iſt alſo der Punkt das Princip des erſten Intervalls und der Anfang der Linie, aber noch nicht eine Linie; ſo wie auch die Linie das Princip der Fläche iſt, aber ſelbſt nicht Fläche, und der Anfang des zweiten Intervalls, aber ſelbſt nicht das zweite Intervall enthält. Dasſelbe trifft auch den Begriff der Fläche, welche auch der natürliche Anfang des feſten Körpers und des dreifachen Intervalls iſt, ſelbſt aber weder durch die dreifache Dimenſion des Intervalls ausgedehnt, noch durch irgend eine Dicke zum Körper wird.“

Was nun zuerſt die Berechtigung betrifft, dieſe Stelle hier mit in die Unterſuchung zu ziehen, ſo glaube ich, daß ihre Beziehung auf die Pythagoriſche Zahlenlehre außer Zweifel iſt, denn offenbar hat ſie die größeſte Aehnlichkeit mit der Lehre der Pythagoreer von den Intervallen, welche in ihrer Arithmetik, Geometrie, Muſik und Aſtronomie die wichtigſte Rolle ſpielte und ſie hat zur Gewähr dafür, daß ſie nicht blos der neuern Pythagoreer Vorſtellungsweiſe vorbringt, ſowohl ihren eigenen beſonnenen Inhalt, als auch die Uebereinſtimmung mit den Angaben des Ariſtoteles, welche ſie im Weſentlichen nur vollſtändiger wiedergiebt. Die Pythagoreer würden nach der Art, wie Boethius darüber ſpricht, etwa ſo gelehrt haben: das Princip des nach drei Dimenſionen ausgedehnten Körpers iſt die Fläche, denn der Körper beſteht aus in verſchiedenen Intervallen zuſammengeſetzten Flächen; aber die Fläche iſt nicht ſelbſt der Körper, denn ſie iſt nur nach zwei Dimenſionen ausgedehnt; das Princip der nach zwei Maaßen ausgedehnten Fläche iſt die Linie, denn die Fläche beſteht aus in verſchiedenen Intervallen zuſammengeſetzten Linien, aber die Linie iſt nicht ſelbſt die Fläche, denn ſie iſt nur nach einer Dimenſion ausgedehnt; das Princip endlich der nach einer Dimenſion ausgedehnten Linie iſt der Punkt, denn die Linie beſteht aus Punkten, die in einem beſtimmten Intervall zu einander geſetzt ſind; aber der Punkt iſt nicht ſelbſt die Linie, denn er iſt nicht ausgedehnt nach einer Dimenſion oder er hat kein Intervall, er iſt eine wahre Einheit; und wenn wir mehrere Puntte oder Einheiten in verſchiedenen Intervallen zuſammenſetzen, ſo erhalten wir erſt einen Körper. Nach dieſer Vorſtellungsart iſt es klar, wie Ariſtoteles ſagen konnte, die Zahlen wären den Pythagoreern das Erſte unter den mathematiſchen Gegenſtänden, weil ſie nemlich auf eine freilich nicht eben löbliche Weiſe mit den Punkten identificirt wurden; eben ſo klar aber iſt es auch, wie die Formeln des Ariſtoteles, das Wahrnehmbare wäre aus darin enthaltenen Zahlen und aus den nicht getrennten Zahlen beſtänden die wahrnehmbaren Subſtanzen, d. h. die Körper, auf dieſe Vorſtellungsweiſe paſſen. Auch von untheilbaren Einheiten konnte ihr gemäß geſprochen werden, wie Ariſtoteles thut und wie ſelbſt Boethius angiebt; denn der Punkt oder die Einheit iſt ja darnach dasjenige, welches kein Intervall hat und daher nicht durch Intervalle getrennt werden kann, ohne ſein Weſen zu verlieren. Ferner ſieht man ein, wie Ariſtoteles die Einheiten der Pythagoreer materiell nennen konnte, wenn man nur nicht etwa die moderne Vorſtellung von der Materie zu dieſem Ausdruck hinzubringt, denn die Einheiten ſind ja der Stoff alles Wahrnehmbaren. Nur das iſt allerdings zu bezweifeln, ob man mit dieſer Vorſtellungsweiſe auch die Annahme untheilbarer Größen vereinigen könne, welche doch Ariſtoteles den Pythagoreern zuſchreibt, jedoch vielleicht nur durch die Conſequenz getrieben, daß alles, was Größe hat, nur aus Größen zuſammengeſetzt ſein könne, und nicht von eigenen Ausdrücken der Pythagoreer ausgehend. Denn von dieſen iſt es wohl zu bezweifeln, ob ſie geſagt haben, die Einheiten oder Punkte hätten Größe, beſonders da uns von Boethius geſagt wird, ſie hätten Größe und Menge unterſchieden 1), d. h. continuirliche und diſcrete Quantität, und

---

1) De music. II, 3.

zwar auf eine Weiſe, die ganz alt-Pythagoriſch zu ſein ſcheint. Doch konnte auch hierüber Verſchiedenheit der Sprache ſtattfinden und einige konnten wohl die Einheit als Princip der Größe ſelbſt eine Größe nennen, wenn ſie darauf ſahn, wie in dem Grunde ſchon das Begründete liege, nur daß alsdann doch die Polemik des Ariſtoteles gegen die Pythagoriſche Vorſtellungsweiſe in dieſem Punkte nicht eigentlich ihre Denkart, ſondern nur ihre Ausdrucksweiſe treffen würde.

Bisher wollten wir zwar nur die beiden möglichen Weiſen, die Vorſtellungsart der Pythagoreer zu erklären, neben einander ſtellen, ohne zwiſchen ihnen zu entſcheiden, aber es ließ ſich dabei doch nicht ganz die Neigung verhehlen, die eine derſelben für richtig, die andere aber für falſch zu halten. Daß ſich dieſe Neigung für die letztere Anſicht vom Pythagorismus entſcheidet, mag wohl aus den Gründen klar geworden ſein. Gegen ſie ſpricht nichts in der Darſtellungsweiſe des Ariſtoteles, der uns nun einmal die letzte Inſtanz iſt; dagegen ſpricht in ihr gar vieles gegen die Anſicht, daß die Pythagoriſche Zahlenlehre auf Atomiſtik hinauslaufe. Denn von den Atomiſtikern kann doch gar nicht geſagt werden, was Ariſtoteles von den Pythagoreern ſagt, ihnen ſchienen die Grenzen des Körpers, wie die Fläche und die Linie und der Punkt und die Einheit Subſtanzen zu ſein und zwar mehr als der Körper, ſondern der, welcher körperliche Atome annimmt als Urweſen, müßte ſagen, mehr als der zuſammengeſetzte und theilbare größere Körper ſei der kleinere und untheilbare Körper Subſtanz. Und ferner, wenn Ariſtoteles die Pythagoreer für Atomiſten gehalten hätte, würde er ſie dann nicht in ſeinen Unterſuchungen über philoſophiſche Meinungen mit dem Leukippos und Demokritos zuſammen geſtellt haben, aber nicht mit dem Platon und den Platonikern? Endlich aber, und dies iſt doch wohl das Entſcheidendſte, wie ſtimmt mit einer ſolchen atomiſtiſchen Anſicht von der Welt das zuſammen, was wir von der übrigen Lehre der Pythagoreer wiſſen? Scheinen nicht vielmehr ihre ſittlichen Anſichten, ihr aſtronomiſches Syſtem, das überall auf inneres Leben und innere Einheit dringt, ihre pſychologiſchen Bemerkungen [1]) dem atomiſtiſchen Syſtem zu widerſprechen? Und läßt ſich ein ſolcher Widerſpruch der Meinungen in einer philoſophiſchen Schule denken, die durch eine ziemlich lange Reihe von Männern ausgebildet wurde?

---

1) Hier könnte man uns die Lehre einiger Pythagoreer (Arist. de anima I, 2) entgegenſtellen, daß die Seele die Sonnenſtäubchen in der Luft wären, doch über dieſe Lehre ſpäter. Es ſoll jedoch keinesweges geleugnet werden, daß ſich an die Pythagoriſche Zahlenlehre auch Atomiſtik ſcheinbar anſchließen konnte; aber dies konnte nur durch eine Auflöſung der echten Pythagoriſchen Lehre geſchehn. Von dieſer Art ſcheint die Lehre des Ekphantos, eines Syrakuſaners von ungewiſſer Zeit, der auch ein Pythagoreer heißt, geweſen zu ſein. S. Orig. philos. c. 15; Stob. ecl. phys. I. p. 308; 448; Theodoret. de cur. aff. IV. p. 795 ed. Hal., wo für Dioph. Ekphant. geleſen werden muß. Aber Ekphantos wird für einen unechten Pyth. gehalten. Aehnliches lehrte Eudoxos, der als Schüler des Archytas (Diog. L. VIII, 86.) für einen Pythagoreer gehalten wird, aber nach Arist. met. I, 7; XIII, 5 mit dem Anaxagoras in der Annahme von qualitativen Beſtandtheilen der Dinge, die er für Atome halten mochte, und mit dem Demokrit oder Ariſtipp in den ſittlichen Principien übereinkam. Diog. L. VIII, 88; Arist. ethic. ad Nic. X, 2.

Doch es giebt einen Punkt in der Lehre der Pythagoreer, in welchem ſie mit der Lehre der Atomiſten einzuſtimmen ſcheinen und dieſen möchten wir daher hier noch zu berückſichtigen haben, obwohl er ſonſt zu einem Begriffsgebiete gehört, das erſt ſpäter ganz in das Klare geſetzt werden kann. Ariſtoteles ſagt in ſeiner Phyſik [1]): „Auch die Pythagoreer ſagen, es gebe ein Leeres und dasſelbe trete in den Himmel aus dem unendlichen Hauch, als wenn der Himmel auch das Leere einathmete, welches die Naturen trennt, indem das Leere eine Scheidung des Stetigen und des Begrenzten wäre; und dies finde zuerſt bei den Zahlen ſtatt, denn das Leere trenne ihre Natur“. Und in der verlorenen Schrift des Ariſtoteles über die Philoſophie des Pythagoras [2]) ſoll geſtanden haben, „der Himmel ſei Eins, er ziehe aber aus dem Unendlichen die Zeit und den Athem in ſich ein und das Leere, welches die Arten aller Dinge immer trennt“. Es käme doch alſo auch darin, könnte man meinen, die Lehre der Pythagoreer mit der Lehre der Atomiſten überein, daß ſie neben den Zahlen, die man als Atome betrachten könnte, noch ein Leeres annähme, durch welches die Atome geſchieden wären und in welchen ſie Bewegung haben könnten. Allein zuerſt iſt zu bemerken, daß ſchon darin ſich eine Verſchiedenheit der Pythagoriſchen Lehre von dem Atomismus zeigt, daß jene nicht eine urſprüngliche Trennung der Einheiten annimmt, ſondern eine durch das Einathmen des Himmels erſt gewordene; dann ſcheinen auch die Pythagoreer ſich des Begriffes des unendlichen Leeren nicht ſo bedient zu haben, wie die Atomiſten, um nemlich zu zeigen, wie die Bewegung möglich ſei; denn Ariſtoteles ſagt [1]), ſie hätten ſich nicht darüber erklärt, wie die Bewegung aus ihren Principien entſtünde, und endlich zeigt doch auch wohl die ganze Art, wie ſie den Himmel oder, nach unſerer Ausdrucksweiſe, die Welt [2]) als eine Einheit, welche athmet, betrachten, daß die Pythagoriſche Lehre von ganz andern Principien ausging, als von denen der Atomiſtik.

---

[1]) IV, 6. Die vulg. hat viele Schwierigkeiten, beſonders wenn man ſie mit Stob. ecl. ph. I. p. 380 vergleicht; ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος iſt nicht ganz klar, doch iſt die Abtheilung, welche Heeren hat noch weniger ſtatthaft; πνεῦμα für πνεύματος mit Tennemann zu leſen, ſcheint mir nicht nothwendig; ich vermuthete ſonſt, daß man τῆς vor διορίσεως tilgen müßte, doch ſcheint mir auch dies nicht nothwendig zu ſein, wenn man τῶν ἐφεξῆς auf die Zeit und τῆς διορίσεως auf den Raum bezieht. Indeß will ich meine Ueberſetzung nicht für genügend ausgeben.

[2]) Stob. ecl. ph. I. p. 380. Vergl. p. 386; Plut. de pl. ph. II, 9. Der Titel der Schrift ſcheint mir nicht genau angegeben zu ſein, da Ariſtoteles immer nur von der Philoſophie der Pythagoreer handelt. Vergl. Diog. L. V, 25; Theon. Smyrn. I, 5 p. 30.

Wie ſteht nun aber die Lehre vom Himmel und von dem Leeren in Verbindung mit der Lehre von den Einheiten und den Intervallen, welche wir für Pythagoriſch zu halten geneigt ſind? Der Himmel iſt das, was das Leere in ſich aufnimmt durch das Athmen, worunter ſich die Pythagoreer wohl den ganzen Lebensproceß gedacht haben mögen; dadurch iſt alsdann das Leere ſelbſt im Himmel, oder es entſteht in ihm die Trennung durch den Zwiſchenraum, durch das Intervall; dadurch aber iſt die Vielheit der Einheiten oder Punkte geſetzt, welche Linien, Flächen und Körper begrenzen. Zuerſt aber finde dies bei den Zahlen ſtatt, lehrten die Pythagoreer, indem ſie offenbar meinten, daß nachher erſt das Weſen der einzelnen Dinge durch das Leere getrennt werde; aber wahrſcheinlich nahmen ſie dies Zuerſt und Nachher nicht zeitlich, ſondern meinten nur, daß die Trennung der Zahlen nothwendig der Trennung der Dinge zum Grunde liege, weil ohne Zahl keine Vielheit der Dinge gedacht werden könne. Daß dieſe Erklärung der Pythagoriſchen Lehre vom Leeren die richtige ſei, wird hinlänglich durch andere Stellen, in welchen Ariſtoteles auf ſie anſpielt, beſtätigt. So ſagt er in der Phyſik [1]: „Die Pythagoreer nannten das Unendliche (d. h. nach dem Vorigen das Leere) das Grade, denn dieſes eingenommen und von dem Ungraden (d. h. von den Einheiten) begrenzt, gewähre den Dingen die Unendlichkeit, d. h. wohl die Eigenſchaft der ſtetigen Größen, daß ſie in das Unendliche getheilt, und die Eigenſchaft der diſcreten Größen, daß ſie in das Unendliche vermehrt werden können [2]). Und auf eine noch unzweideutigere Weiſe berichtet derſelbe gültige Zeuge, ſie ſagten ganz deutlich, daß nachdem das

---

[1]) Met. I, 7.

[2]) Stob. ecl. phys. I. p. 388 und Plut. de pl. phil. II, 9 ſetzen auch, nicht genau den Ausdruck der Pythagoreer wiedergebend, für Himmel ſchlechthin Welt.

---

[1] III, 4.

[2] In dieſer Auslegung habe ich vor Augen Theon Smyrn. I, 4. Plut. de plac. ph. I, 16 und Boëthius de mus. II, 3; Ioann. Philop. ad Arist. phys. l. l. τὸ δὲ ἄρτιον τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς αἴτιον εἶναι.

Eins geweſen ſei, ſogleich die nächſten Theile des Unendlichen (d. h. des Leeren) angezogen und begrenzt wurden durch das Begrenzende (τὸ πέρας)[1]. Unzweideutig zeigt dieſe Stelle die ganze Lehre von den Intervallen, wie wir ſie in Beziehung auf die Lehre vom Leeren dargeſtellt haben, ſobald man ſich nur daran erinnert, daß die Pythagoreer die Einheit das Begrenzende nannten[2]; die Einheit alſo umfaßt das Leere und begrenzt es, wodurch ſie ſelbſt, nach der vorhergegangenen Stelle, des Unendlichen theilhaftig oder eine diſcrete und ſtetige Größe, oder auch, wie die Pythagoreer geſagt zu haben ſcheinen, zeitlich[3]) und, wie ſie hätten ſagen können, räumlich wird. Dies iſt aber gerade das Umgekehrte von der atomiſtiſchen Lehre, denn dieſe behauptet, das Volle, oder die Atome, würde durch das Leere begrenzt, wärend die Pythagoreer ſagten, das Leere werde durch das Volle begrenzt[4]. Es liegt dieſe Lehre von den Intervallen ſchon darin, daß die Pythagoreer die Einheit das Begrenzende nannten; denn aus welchem andern Grunde konnten ſie es ſo nennen, als weil ſie in der Einheit dasjenige fanden, welches die Grenze des Unendlichen bildet oder räumlich die Intervallen begrenzt?

---

[1] Met. XIV, 3; συσταθέντος habe ich "geweſen" überſetzt, freilich nicht wörtlich, aber es bezieht ſich der Ausdruck des Ariſtoteles nur auf einen Punkt ſeiner Polemik gegen die Pythagoreer, welche ich weiter unten weitläuftiger zu erklären geſonnen bin.

[2] Vergl. Böckh's Philol. S. 50 f. Es liegt dies der ganzen Darſtellung der Pythagoriſchen Lehre beim Ariſtot. zum Grunde. Von der Einheit als ἀρτιοπέριττος ſpäter.

[3] Arist. ap. Stob. l. l.

[4] Wegen der ſcheinbaren Aehnlichkeit und weſentlichen Verſchiedenheit der atomiſtiſchen und Pythagor. Lehre in dieſem Punkte iſt die letztere oft falſch gedeutet worden. So ſagt z. B. Tennemann (Geſch. der Phil. Bd. I. S. 109): „Jedes Ding in dem Raume iſt von dem andern getrennt und von dem Leeren umgeben, wodurch es ſeine beſtimmte Geſtalt bekommt" und (ebend. S. 119): „wodurch in

Doch mit dieſer letztern Unterſuchung berühren wir ſchon das benachbarte Gebiet der Frage, wie das zu verſtehn ſei, was Ariſtoteles ſagt, daß die Zahlenlehre der Pythagoreer alles auf die Begriffe der Einheit und des Begrenzenden und Unbegrenzten zurückführe. Ehe wir jedoch in dies Gebiet ſelbſt hinüberſchreiten, müſſen wir uns noch kurz die Reſultate, welche wir bisher gewonnen haben, zur Ueberſicht bringen und uns fragen, wie weit in ihnen die Zahlenlehre der Pythagoreer erſchöpft ſei. Wenn die Pythagoreer ſagten: die Zahlen ſind der Grund aller Dinge, ſo verſtanden ſie unter den Zahlen die Einheiten, welche

---

dem leeren Raume Körper begrenzt werden“. Wenn er die hieher gehörige Stelle Arist. met. XIV, 3 genauer angeſehn hätte, ſo würde er nicht ſo haben ſprechen können. Es ſollte mich nicht eben wundern, wenn auch ſchon bei den Alten die Pythagoriſche Lehre anders gedeutet würde, wiewohl mir jetzt keine beſtimmte Spur davon einfällt. Uebrigens bemerke ich mit Vergnügen, daß auch Tennemann (S. 124) dieſelbe Erklärung der Pythag. Zahlenlehre, welche ich oben ausgeführt habe, ſo weit ſie ſich auf die Zurückführung der geometriſchen auf die arithmetiſche Größe bezieht, billigt. Er hat es nur unterlaſſen zu zeigen, in wie weit die unzuverläſſige Darſtellung des Sextos, auf welche er ſich beruft, Glauben verdient, und mit den übrigen Aeußerungen der Alten, die ich zu Hülfe gerufen habe, übereinſtimmt.

unkörperlich ſind, und welche, wie ſich von ſelbſt verſteht, theils alle discreten Größen begründen, theils auch alle continuirlichen Größen, indem nur durch die Beziehung der einen Einheit auf eine andere, von ihr durch einen Zwiſchenraum getrennte Einheit die Linie und ſofort auch die übrigen Dimenſionen des räumlichen oder körperlichen Daſeins entſtänden. Es wird hierbei die Vorausſetzung gemacht, daß die Qualität aller Dinge in der Quantität und in den Verhältniſſen, die in der Quantität gedacht werden können, beſtehe und daß alſo das, was die Quantität begründe, auch zugleich der Grund der Qualität ſei, mögen ſich nun die Pythagoreer dieſe Vorausſetzung ſelbſt klar gemacht haben oder nicht. Sie wurden hierauf vielleicht nur durch ihre Vorliebe für die Mathematik und die mit ihr zuſammenhängenden Wiſſenſchaften geführt, und indem ſie alles nach Maaß und Zahl zu erkennen ſuchten, glaubten ſie in den Gründen des Maaßes und der Zahl auch die Gründe aller Dinge zu erkennen, eine Meinung, über welche man ſich nicht wundern darf, da ſie auf einer gewiſſen Stufe der Bildung nicht ſelten hervorgetreten iſt. Jedoch ſo weit iſt die Lehre der Pythagoreer nur eine Ableitung der räumlichen Größe aus der vorausgeſetzten Vielheit der Einheiten und aus der Möglichkeit ſie äußerlich auf einander zu beziehen. Mag nun dieſe Ableitung richtig oder unrichtig ſein, ſo liegt doch darin nicht die Beantwortung der Frage, woraus die Vielheit der Einheiten zu erklären ſei und ihre mögliche Beziehung auf einander. Dieſe Frage war den alten Philoſophen von großer Bedeutung, wie einem jeden bekannt ſein muß, der auch nur etwa die Schriften des Platon und Ariſtoteles durchblättert hat; daß aber auch die Pythagoreer ſie nicht vernachläſſigten, muß aus dem vorigen ſchon klar ſein, denn wir ſahen ja, daß die Pythagoreer das Werden der Vielheit ſich zu erklären ſuchten aus der Exiſtenz einer urſprünglichen begränzenden Einheit und eines unendlichen Leeren. Daher müſſen wir nun wohl unterſuchen, wie ſie den Grund der Vielheit ſich vorſtellig machten, wenn wir in das wahre und letzte Verſtändniß der Pythagoriſchen Zahlenlehre eingehen wollen und dies wird vielleicht mit der Frage nach der dritten Art, wie Ariſtoteles die Gründe der Pythagoreer erwähnt, zuſammenhängen.

Wir wollen erſt die Frage noch feſter ſtellen. Die Pythagoreer forſchten nach dem Grunde der Vielheit, durch deren Zuſammenfaſſung die Zahl iſt. Nun nannten ſie aber den Grund der Vielheit und aller Dinge ſelbſt wieder die Zahl (ὁ ἀριθμὸς ἀρχὴ τῶν ὄντων). Dasſelbe ſcheint auch darin zu liegen, daß die Pythagoreer das erſte Eins (τὸ πρῶτον ἕν) von den abgeleiteten Einheiten unterſchieden [1]); denn was ſoll der Begriff des erſten Eins anders bedeuten, als eben das, was allen übrigen Einheiten zum Grunde liegt und mithin aller Zahl? So läßt ferner Ariſtoteles die Pythagoreer ſagen, die Elemente der Zahlen ſeien auch die Elemente der Dinge und die Zahl entſpringe aus dem Eins [2]), das Eins ſei Subſtanz und nichts anderes und die Zahlen ſeien Urſach der Subſtanz der andern Dinge [3]), worin deutlich die Unterſcheidung liegt zwiſchen der Art, wie die Zahlen ſelbſt zuerſt in dem Eins begründet ſind und alsdann wieder die übrigen Dinge begründen. Nicht weniger liegt derſelbe Gedanke darin, daß Ariſtoteles von den Pythagoreern ſagt, ſie ſchienen darüber ungewiß zu ſein, wie das erſte Eins, welches Größe hat, ſich gebildet habe (συνέστη)[1] und von einer andern Seite bezeichnete er es auch wieder als das erſte Princip der Pythagoreer, indem er ſagt, dem Ungraden, d. h. dem Eins legten ſie keine Entſtehung bei[2], welches doch wohl heißt, ſie ſähen es als den Grund an, aus welchem alles entſtanden ſei.

---

[1] Arist. met. XIII, 6.

[2] Met. I, 5.

[3] Ib. I, 6; X, 2; XIV, 1 ohne Namen.

Hierin liegt nun auch ſchon zum Theil die Antwort auf die Frage; es erſcheint nemlich darnach das erſte Eins als das oberſte Princip, von welchem die Pythagoreer alles ableiteten. Wenn ſie aber dies thaten, ſo läßt es ſich auch leicht erklären, wie ſie damit die Formel verbinden konnten, der Grund aller Dinge ſei die Zahl, denn das Eins erſchien ihnen ſelbſt als die erſte Zahl und als der Anfang und der Grund aller Zahlen, welcher in ſofern als aus ihm alle Zahlen hervorgehn, auch wohl die Zahl ſchlechthin genannt werden kann. Daß darin ein willkürlicher und verwirrender Sprachgebrauch liege, indem in ihm Grund und Begründetes, Urſprüngliches und Abgeleitetes unter eine

---

[1] ib. XIII, 6. Am deutlichſten würde ſich Ariſtoteles da ausdrücken, wo er (Met. XIII, 8) von ſolchen ſpricht, welche die Zahlen als das Erſte unter den Dingen anſehn und ihr Urweſen in dem Eins ſuchen; ich wage jedoch nicht dieſe Stelle auf die Pythagoreer zu beziehn, obwohl manches dafür ſpricht.

[2] ib. XIV, 4.

Benennung zuſammengefaßt werden, wer wird dies leugnen wollen? Aber daß ein ſolcher Sprachgebrauch ſich leicht erzeugen konnte, wenn man vorausſetzt, daß die Pythagoreer, überhaupt an ſymboliſche Ausdrücke gewöhnt, eine Neigung zur arithmetiſchen Bezeichnungsart hatten, das wird auch wohl niemandem entgehn.

Doch iſt hierbei noch manches zu bedenken und theils andere Darſtellungsarten der Pythagoriſchen Lehre, die ſich nicht weniger beim Ariſtoteles finden, mit der ſchon angegebenen zu vergleichen, theils auch, wenn ſie jener ſchon gegebenen nicht widerſprechen ſollten, noch die Bedeutung des erſten Eins in der Pythagoriſchen Lehre tiefer zu erforſchen, ehe wir ein letztes Reſultat abſchließen dürfen. Was zuerſt das Erſte betrifft, ſo liegt darin offenbar eine Verſchiedenartigkeit der Darſtellung, daß Ariſtoteles theils das Eins als den Grund der Zahlen angiebt, theils die Zahlen auf zwei Principien zurückführt, bald auf das Grade und Ungrade, bald auf das Begrenzte und Unendliche, bald auf das Eins und das Unendliche, bald endlich auf das Begrenzende und das Unendliche [1]. Ariſtoteles will ganz unzweideutig in allen dieſen Formeln nur eine Lehre darſtellen und wenn wir deswegen die Verſchiedenartigkeiten in der Darſtellung ausgleichen müſſen, ſo wird es uns am bequemſten fallen, damit bei den geringſten Schwierigkeiten zu beginnen, welche in der Vergleichung der Formeln liegen, die den Pythagoreern zwei Principe beilegen, wärend die bedeutendſte Abweichung offenbar unter den Formeln zu ſuchen iſt, von welchen die einen den Pythagoreern nur ein Princip, die andern aber ihnen zwei Principe zuſchreiben. Die Pythagoriſche Darſtellungsweiſe zeigt ſich uns überall ſinnbildlich, aber die Art und Weiſe der ſinnbildlichen Darſtellung iſt es eben, daß ſie nicht an einer Form gebunden iſt, ſondern mehrere Ausdrucksweiſen zuläßt und ſo erklärt es ſich uns leicht, daß die Formeln, das Ungrade und das Grade und dagegen das Begrenzende und das Unendliche ſeien Principien der Dinge ihnen denſelben Sinn hatten 1). Daß nun an der Stelle des Ungraden oder des Begrenzenden in die Formel auch das Eins geſetzt wird, verdeckt zwar einigermaaßen den Gegenſatz; allein es erklärt ſich leicht daraus, daß, wie ſchon früher erwähnt, das Eins von den Pythagoreern für das Begrenzende angeſehn, und als die erſte ungrade Zahl ſchlechthin das Ungrade genannt wurde. Von größerer Bedeutung mag aber wohl die Verſchiedenheit des Ausdrucks ſein, welche das Begrenzende und das Begrenzte unter einander verwechſelt 2). Beim

---

[1] S. d. oben angef. Stellen. Das Begrenzte (τὸ πεπερασμένον); das Begrenzende (τὸ πέρας).

---

1) Met. I, 7; phys. III, 4. Der Pythagoriſche Beweis, welchen Ariſtoteles hat, iſt dunkel ausgedrückt; aber Tennemann (Geſch. der Phil. S. 106) ſcheint das Richtige angenommen zu haben.

2) Ich muß hierbei bedauern, daß Böckh über den Philol. S. 47 nicht mehr auf die Art eingegangen iſt, wie Ariſtot. τὸ πεπερασμένον und τὸ πέρας in gleichem Sinne gebraucht. Zwar ſcheint er (S. 55. 56) anzudeuten, daß Ariſtoteles das Begrenzte nur für ein Entſtandenes halte; aber Ariſt. ſagt ganz beſtimmt met. I, 5: die Pythagoreer nehmen zwei Principe an und ſetzen dies ihnen Eigenthümliche hinzu, daß ſie das Begrenzte und Unendliche u. ſ. w., wo er doch offenbar beide als Principien betrachtet und ebenſo betrachtet er doch das Grade und Ungrade als Principien, ſagt

erſten Anblick möchte man nun wohl geneigt ſein, die Pythagoriſche Ausdrucksweiſe in dem Gegenſatze zwiſchen Begrenztem und Unendlichem zu finden, denn dieſer Gegenſatz iſt klar; aber der weniger klare Gegenſatz zwiſchen dem Begrenzenden und dem Unendlichen zeigt ſich doch bei genauerer Betrachtung als der echt-Pythagoriſche. Das Unbegrenzte iſt, wie wir geſehn haben, das Leere, welches außer dem Himmel, der Grenze aller Dinge, iſt; es war ihnen das, was in das Unendliche ſich ausdehnt; hieraus alſo ergiebt ſich ganz natürlich der Gegenſatz zwiſchen dem Unbegrenzten und dem Begrenzenden, ſofern ſie als Principe angeſehn werden, ein Gegenſatz, der nicht weniger auch in den abgeleiteten Dingen offenbar iſt nach Pythagoriſchen Grundſätzen, wenn wir auf die von uns früher entwickelte Lehre von den Intervallen zurückſehn. Denn die Intervallen bildet ja das Leere oder das Unbegrenzte, welches durch die Einheiten umfaßt wird; die Einheiten alſo werden dadurch das Begrenzende. So möchte ſich der Gegenſatz zwiſchen dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten als Pythagoriſch erweiſen, wenn wir auch nicht das beſte Zeugniß dafür in den Bruchſtücken des Philolaiſchen Werks fänden [1]). Nun ließe ſich aber fragen, wie Ariſtoteles doch dazu gekommen ſei, das Begrenzte als Princip neben das Unbegrenzte zu ſtellen und ob er vielleicht darin den eige-

---

aber bald, jenes ſei das Begrenzende, bald es ſei das Begrenzte. τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον. Vergl. eth. Nic. II, 5. Auch aus ſeiner Polemik könnte man dies beweiſen.

1) Böckh's Philol. Fragm. 1; 4; 18.

nen Ausdrücken der Pythagoreer gefolgt ſei. Hierüber möchte ſich ſchwerlich etwas Sicheres ermitteln laſſen; denn zwar konnte man wohl das Begrenzende, ſofern es doch auch wieder vom Leeren umfaßt wird, ein Begrenztes nennen, ob aber dies die Pythagoreer hervorhoben und ob ſie darnach auch ihren Ausdruck ordneten, dies möchte kaum zu beſtimmen ſein. Vielleicht iſt es jemandem wahrſcheinlicher, daß Ariſtoteles nur von dem näher liegenden Gegenſatze zwiſchen dem Unbegrenzten und dem Begrenzten zu jener abweichenden Aufſtellung der Principe geführt wurde, ſo wie er ſie denn auch nicht ſo oft gebraucht, als die andere, aber doch dadurch Spätere häufig zum Irrthum verführt hat.

Wichtiger als dieſe Unterſuchungen über die abweichenden Ausdrücke iſt aber die Beantwortung der Frage, ob die Pythagoreer überhaupt entgegengeſetzte Principien angenommen haben, oder vielmehr nur von einem Principe in ihrer Philoſophie ausgingen. Daß nun hierüber Ariſtoteles ſich nicht beſtimmt genug ausgedrückt hat, darüber darf man wohl gewiß mit Recht klagen, ja es möchte wohl vielen ganz ſeltſam ſcheinen, daß es ſo iſt, indem uns allerdings dieſe Frage von der größeſten Wichtigkeit ſein muß, da wir gewohnt ſind, unſern Monotheismus allen dualiſtiſchen Vorſtellungsweiſen ſtreng entgegenzuſetzen; den Alten aber hatte dieſe Frage nicht dieſelbe Bedeutung, indem ſie, wenn ſie nicht alle Vielheit leugnen wollten, nach ihren kosmiſchen Betrachtungen genöthigt zu ſein glaubten, doch irgend wie auch eine Vielheit in das oberſte Princip aufnehmen zu müſſen [1]). Dem aber mag ſein, wie ihm will, uns müſſen immer die Fragen von der größeſten Wichtigkeit ſein, ob die Pythagoreer nur ein Princip annahmen oder zwei, und wenn ſie doch nach der Art, wie Ariſtoteles hierüber ſich ausdrückt, in beiden Formen ihre Lehre darſtellten, bald von zwei, bald nur von einem Princip ſprechend, wie ſich dieſe beiden Darſtellungsarten zu einander verhielten und welches Verhältniß ſie zwiſchen den zwei Principien und dem einen Princip annahmen.

---

[1]) Nur erinnert ſoll hier daran werden, wie der Begriff der

Bei der Unterſuchung über den letztern Punkt ſind zwei Möglichkeiten zu unterſcheiden. Denn wenn die Pythagoreer auf der einen Seite zwei Principien der Dinge angaben, auf der andern aber nur eins, ſo können ſie dies eine Princip entweder als etwas betrachtet haben, welches über jenen beiden andern, die nur abgeleitete Principien ſein würden, ſtände, oder ſie können es auch in einem jener beiden ſelbſt geſucht haben, als wenn nemlich das andere nur eine untergeordnete Bedeutung hätte. Für beide Annahmen aber finden wir Zeugniſſe aus dem Alterthume. Für die erſte ſpricht am ausdrücklichſten Syrianos, welcher ſagt [1], die Pythagoreer hätten nicht von entgegengeſetzten Dingen den Anfang hergeleitet, ſondern auch das gekannt, was hö-

---

ὕλη von den Alten behandelt wurde, wie ihn auch Platon in dem Timäos andeutet und wie er im Staate Gott zwar als ὑπερούσιος bezeichnet, aber doch ihn wieder den νοῦν und die ἰδέαν nennt. Es hängt dies genau mit dem Polytheismus der Alten zuſammen, welches auseinanderzuſetzen hier nicht der Ort iſt.

[1] Comm. in Arist. met. lib. XIII. fol. 102; cf. l. II. fol. 7. a; das Griechiſche Original findet ſich b. Brandis de perdit. Arist. libr. p. 35. 36.

her ſtehe, und dies beſtätigt er durch einige Worte des Philolaos und des Archytas [1]), die nicht eben zweideutig zu ſein ſcheinen. Philolaos ſoll geſagt haben, Gott habe die Grenze und die Unbegrenztheit geſetzt (constituisse) und die einige Urſach vor den beiden Principien ſei das Princip aller Dinge; dem Archytas aber wird der Ausdruck zugeſchrieben, die einige Urſach ſei die Urſach vor der Urſach, mit welchem eben nicht zu deutlichen Ausdrucke er wohl ſagen wollte, die eine Urſach ſei vor dem wechſelſeitigen Verhältniſſe, welches nur zwiſchen zwei entgegengeſetzten Dingen ſtattfinden könne. Was nun die Glaubhaftigkeit des Syrianos betrifft, ſo iſt ſie wohl nicht größer als überhaupt in hiſtoriſchen Angaben die Glaubhaftigkeit der alle Eigenthümlichkeit verkennenden Synkretiſten und beſonders in Erklärung der Pythagoriſchen Lehre iſt ihr wenig zu trauen, da er nicht nur auf die heilige Schrift des Pythagoras und auf andere muthmaßlich untergeſchobene Schriften ſich beruft [2]), ſondern auch gar keinen Unterſchied macht zwiſchen Pythagoriſcher, Orphiſcher, Eleatiſcher und Platoniſcher Lehre [3]); aber das werden wir doch nicht ſagen wollen, daß er geradezu Worte des Philolaos und des Archytas erdichtet habe und daher hat denn auch wohl in dem vorliegenden Falle ſeine Angabe einiges Gewicht, beſonders da wir nach Böckh's ſiegreicher Vertheidigung der Philolaiſchen Fragmente es nicht wahrſcheinlich machen können, daß er ſich untergeſchobener Schriften bedient habe. Aber wenn wir die Worte des Philolaos und des Archytas, auf welche er ſich beruft, recht bedenken, ſo ſind wir dennoch nicht berechtigt, ſie für ganz unzweideutig zu halten; denn aus der Mitte herausgeriſſen, können ſie in dem Zuſammenhange, in welchem ſie geſtanden haben mögen, wohl etwas ganz anders bedeutet haben, als ſie nach Syrianos ſagen ſollen. Die Formel, welche dem Archytas zugeſchrieben wird, iſt, wie ſchon geſagt, nicht ganz deutlich, und wenn Philolaos von einer einigen Urſach vor den beiden Principien ſprach, ſo hätte er darunter auch wohl das Eins ſelbſt verſtehen können. Nur die eine Ausdrucksweiſe, nach welcher Gott Grenze und Unbegrenztheit geſetzt haben ſoll, ſcheint beſtimmt auf das zu deuten, was Syrianos beweiſen will, wenn er nur nicht ſelbſt ihre Bedeutung dadurch wieder zweifelhaft machte, daß er hinzufügt, Philolaos habe unter der Grenze die dem Eins verwandtere Ordnung verſtanden, unter der Unbegrenztheit aber die untergeordnete. Durch dieſen Zuſatz nemlich ſcheint nichts anderes angedeutet werden zu können, als daß in der Grenze das ausgedrückt iſt, welches dem Höchſten am nächſten kommt, aber doch nicht gleich iſt, wärend in der Unbegrenztheit das weniger Vollkommene oder die Unvollkommenheit ausgedrückt liegt; das Höchſte aber wird hier unter dem Begriff des Eins dargeſtellt und es würde daher in dem Begriffe des Eins etwas zu denken ſein, was nicht verwechſelt werden dürfte mit dem Begriffe der Grenze, ſondern vollkommner iſt, als die Grenze, was alſo doch wohl mit dem erſten Principe für gleich gehalten werden dürfte. Darnach erſcheint alſo wieder das Eins als das erſte Princip, welches doch auch im Gegenſatz gegen die Menge von den Pythagoreern gedacht wurde, es erſcheint auf der einen Seite als Gott und als das oberſte Princip und auf der andern Seite als eins der entgegengeſetzten Principe, als zugleich über dem Gegenſatz ſtehend und auch wieder in den Gegenſatz eingehend. Dies wird um ſo einleuchtender, je mehr wir darauf zurückblicken, wie die Pythagoreer das Eins als die Grenze betrachteten und jemehr wir auch ſonſt die Darſtellungsweiſe, welche Syrianos den Pythagoreern beilegt, berückſichtigen. Denn ſo ſtreben offenbar nach demſelben Ziele die Sätze, das Ungleiche ſei vollkommner als das Gleiche [1]), die Einheit vertrete die Stelle des Princips und entſpreche dem Göttlichen [2]), ſie ſei unerzeugt [3]) und das Ungleiche müſſe den Göttern zugeeignet werden und ſei ungeworden [4]). Und wenn wir ferner die Fragmente der Philolaiſchen Schrift unterſuchen, ſo finden wir auch hier wieder manches Beſtätigende; denn außerdem daß in ihnen überall die Einheit vor allem hervorgehoben wird, ſagt Philolaos ausdrücklich, das Eins ſei der Anfang aller Dinge [5]) und Eins und Gott ſind ihm nicht unterſchieden [6]).

---

[1]) So glaube ich für Archenetos mit Böckh ſetzen zu dürfen. Die Mſſ. haben Archänetos nach Brandis l. l.

[2]) z. B. fol. 71. b. wonach auch die Formen und Ideen dem Pythagoras angehören würden.

[3]) fol. 7. a; 8. b; 20. a.

Aus dieſen Unterſuchungen wird nun wohl hervorgehn, daß die Pythagoriſche Lehre zwar von einem oberſten Princip ausging, aber dieſes doch nicht ſtreng von den abgeleiteten Principien, die im Gegenſatz mit einander ſtehn, unterſchied, ſondern das eine Glied des Gegenſatzes als das oberſte Princip betrachtete, welches zugleich ſich ſelbſt und das ihm entgegenſtehende Glied in ſich enthielte. Aus dieſem Reſultate laſſen ſich nun auch noch einige Aeußerungen über die Pythagoriſche Lehre beſtimmter erklären. So die Aeußerung des Ariſtoteles, von welcher ſchon früher die Rede war und nach welcher es ſchien, als wenn die Pythagoreer ſogar drei Principe angenommen hätten, nemlich das Unbegrenzte, die Grenze und das Eins 1)), welches auch inſofern ganz richtig iſt, als ſie zwei abgeleitete Principien annahmen und ein höchſtes Princip, welches über jenen beiden ſtände, nemlich das Eins. Dies ſteht auch mit ihrer Zahlenſymbolik in der genaueſten Verbindung; ſie drückten das Verbundenſein der Gegenſätze in dem Eins dadurch aus, daß ſie es das Grade-Ungrade nannten 2)) und dem gemäß drei Arten der Zahl annahmen, das Eins, die grade und die ungrade Zahl 3)). Weswegen ſie das Eins das Grade-Ungrade nannten, das läßt ſich leicht einſehn, wenn man vorausſetzt, daß ſie es als das Princip

---

[1]) l. II, fol. 26. b.

[2]) l. XII, fol. 91. a.

[3]) XIII, fol. 104. a.

[4]) fol. 113. a.

[5]) Iambl. ad Nic. arithm. p. 109.

[6]) Vergl. Böckh's Fragm. des Phil. Nr. 19.

---

1) Met. I, 5.

2) Arist. met. I, 5. Später ſcheint mir die Theorie über den ἀρτιοπέριττος zu ſein, welche Nicom. introd. ar. c. 9 hat. Das Eins wurde auch männlich weiblich genannt. Theol. arithm. c. 1. Die Verſchiedenheit (τὸ ἕτερον) iſt durch die Einheit nur dem Vermögen nach ([illegible]) Verſchiedenheit. Nicom. instit. arithm. I, 17. p. 56.

3) Philol. ap. Stob. ecl. phys. I p. 456; Archytas et Arist. ap. Theon. Smyrn. c. 5. p. 30; Nicom. inst. I. 1.

aller Zahl betrachteten; daß ſie aber noch einen nicht eben paſſenden Beweis dafür gaben, indem ſie ſich darauf beriefen, daß es zum Ungraden hinzugeſetzt das Grade, und zum Graden hinzugeſetzt das Ungrade entſtehen laſſe [1], das kann uns bei ihrer zuweilen ſchielenden Zahlenſymbolik nicht wundern.

Daß nun in dieſer Art, wie die Pythagoreer das Eins theils als einziges und oberſtes Princip betrachteten, theils es der Menge (τὸ πλῆθος) entgegenſetzten, eine Verwirrung ihrer Dialektik lag, iſt ſchon oben angedeutet worden; wie aber dieſe Verwirrung ihnen entſtehen konnte, das verlangt gewiß um ſo mehr Berückſichtigung, je mehr ſich darin das ganze Weſen der Pythagoriſchen Betrachtungsart enthüllen muß, da doch nur von einer ihnen eigenthümlichen Vorſtellungsart aus eine ſolche Verirrung entſtehen konnte. Dieſe Unterſuchung iſt jedoch um ſo verwickelter, je mehr ſie die Mitte der Pythagoriſchen Lehre trifft und das eigentlich Philoſophiſche in ihr an das Licht zu ziehen hat und es wird daher auch nicht befremdend ſein, wenn wir um ſie einzuleiten, alle Fäden, die in dem Umkreis der Pythagoriſchen Lehre nur irgend auf die erſten Grundſätze hindeuten, zuſammenzufaſſen ſuchen. Dies läßt ſich nun wohl dadurch am beſten thun, daß wir, die Zahlenſymbolik der Pythagoreer eine zeitlang aus den Augen ſetzend, ihre Grundbegriffe überhaupt in Ueberlegung nehmen. „Einige der Pythagoreer, ſagt Ariſtoteles [2], geben zehn Principe an, welche nach der Reihe ſo benannt werden:

---

[1] Theon Smyrn. I. 1; Alex. Aphrod. ad Arist. met. I. fol. 11. a. ed. Venet. 1536.

[2] Met. I, 5. Plutarchos hat dieſe entgegengeſetzten Begriffe

die Grenze und das Unbegrenzte,
die ungerade und die gerade Zahl,
das Eins und die Menge,
das Rechte und das Linke,
das Männliche und das Weibliche,
das Ruhende und das Bewegte,
die grade und die krumme Linie,
das Licht und die Finſterniß,
das Gute und das Böſe,
das Quadrat und das ungleichſeitige Viereck."

Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß dieſe Reihe von Gegenſätzen ſich erſt in der ſpätern Zeit der Pythagoriſchen Schule ausgebildet habe [1]); aber wenn auch Ariſtoteles nicht allen Pythagoreern ſie zuſchreibt, ſo enthält ſie doch unſtreitig

---

de Isid. et Os. 48 in anderer Ordnung anführt, hat das Männliche und Weibliche vergeſſen, welches er aber qu. rom. 102 angiebt; für die Menge hat er die Zweiheit, wahrſcheinlich nach ſpäterer Ausdrucksart und für die Grenze das Begrenzte nach der Verwechſelung, welche wir ſchon beim Ariſtot. gefunden haben; einige andere Abweichungen ſind weniger bedeutend. Themiſtius zur Phyſik des Ariſtot. hat ſtatt des Guten und Böſen die Vernunft und die Meinung; dies gehört offenbar ſpäteren Pythagoreern zu, denn wenn auch Vernunft und Meinung auch den ältern Pythagoreern wichtige Begriffe waren, ſo iſt doch gewiß die Reihe der Gegenſätze beim Ariſt. die ächte.

1) Es iſt zu bemerken, daß man aus der Art, wie im folgenden Ariſtoteles den Pythagoras mit dem Alkmäon zuſammenſtellt, ſchließen könnte, Ariſtoteles wolle dem Pythagoras ſelbſt die Reihe entgegengeſetzter Begriffe zuſchreiben; aber es liegt dies nur in der unbeſtimmteren Ausdrucksweiſe, von welcher Ariſtoteles nicht immer frei iſt. Unbegreiflich iſt es mir, wie Buhle (Lehrbuch der Geſch. d.

Begriffe, deren Bedeutſamkeit von allen Pythagoreern anerkannt wurde, denn gar zu oft werden wir auf dieſe Begriffe in ihrer Lehre zurückgeführt. Die ganze Tafel der Gegenſätze oder der Kategorien, wie man ſie auch genannt hat, trägt aber ſo manches Auffallende an ſich und ſelbſt die Art, wie ſie eingeführt wird, bedarf noch einer Anmerkung. Denn unmöglich kann es doch wohl, wie Ariſtoteles ſagt, die Meinung der Pythagoreer geweſen ſein, daß es 10 oder gar 20 Principien der Dinge gebe, denn dadurch würden ſie ja von der Art, wie ſie die Gründe der Dinge ſonſt betrachteten, ganz abgewichen ſein. Man muß daher und noch aus andern Gründen annehmen, daß ſie mit jenen Gegenſätzen nur zwei Principien bezeichnen wollten, welche aber, nach verſchiedenen Rückſichten betrachtet, verſchieden benannt werden könnten. So haben wir ja ſchon gefunden, daß die Grenze, das Ungrade und das Eins den Pythagoreern daſſelbe bedeuteten, ſo wie die ihnen entgegengeſetzten Begriffe auch in gleicher Bedeutung genommen wurden. In der äußern Geſtaltung der Tafel der Gegenſätze iſt ferner das Auffallendſte, daß ſie nach der Zahl Zehn geordnet iſt, welches unſtreitig daher rührt, daß die Pythagoreer dieſer Zahl eine große Bedeutung beilegten und ſie, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt[1]), für die vollkommene Zahl hielten. Man kann daher auch leicht bemerken, daß ein ſolches außerweſentliches Moment die Entſcheidung gab bei der Anordnung der Tafel; denn ſowohl iſt es in

---

Phil. I. S. 247.) dem Alkmäon dieſe Kategorientafel zuſchreiben konnte, da er doch ſelbſt bemerkt, Ariſtoteles lege dem Alkmäon eine andere Kategorientafel bei.

[1]) l. l.

die Augen fallend, daß ſie aus keiner innern Grundanſchauung heraus ſich geſtaltete, ſo ſehr ſind mathematiſche, ethiſche, phyſiſche und metaphyſiſche Begriffe in ihr gemiſcht, als auch läßt es ſich nachweiſen, daß ſie für den Begriffsumfang der Pythagoriſchen Lehre nicht vollſtändig iſt. Denn ſchon oben haben wir zwei entgegengeſetzte Begriffe bemerkt, welche für die Pythagoriſche Lehre von der größeſten Bedeutung ſein mußten, welche aber doch in jene Tafel nicht mit aufgenommen worden ſind, nemlich die Begriffe des Leeren und des Vollen; und da die Pythagoreer auch die verſchiedenen relativen Richtungen in der Bewegung nach der rechten und der linken Seite mit in ihre Kategorientafel aufnahmen, ſo muß es natürlich uns verwundern, daß ſie nicht auch den andern Richtungen eine Stelle vergönnten, ſowohl dem Oben und dem Unten, als auch dem Vorwärts und Rückwärts und beſonders auffallend iſt dies deswegen, weil ſie wenigſtens dem Gegenſatze zwiſchen Oben und Unten auch eine kosmiſche Bedeutung gaben und ein Oben und Unten des Himmels annahmen [1]; noch auffallender iſt es, daß in der Tafel kein muſikaliſcher Gegenſatz vorkommt. Von dieſer Seite alſo werden wir in der Tafel keine philoſophiſche Conſtruction erwarten dürfen; es ſpricht ſich in ihr zwar das Streben nach Vollſtändigkeit aus, welches aber durch ein äußerliches Moment der Zahlenlehre misleitet wurde.

Von größerer Bedeutung iſt unſtreitig eine Bemerkung, welche bei der Betrachtung jener Tafel der Gegenſätze uns entſtehen muß, wenn wir ſie in Beziehung zu den oberſten Principien der Pythagoreer auffaſſen. Wenn wir nemlich den Gegenſatz zwiſchen der Grenze und dem Unbegrenzten oder Unendlichen ſo nehmen, wie wir ihn oben bezeichnet haben, daß uns das erſte Glied dieſes Gegenſatzes die Einheit bezeichnet, welche durch das Aufnehmen der Intervallen oder des Unbegrenzten in ſich erſt zur Größe und des Unbegrenzten theilhaftig wird, ſo wird dadurch die Vorſtellung erregt, daß der Gegenſatz ſelbſt den Pythagoreern nur durch die Thätigkeit und aus der Kraft der Einheit entſtehe und daß ſich mithin das, was der Einheit und der Grenze entgegenſteht, nur negativ dagegen verhalte. Denn das Leere iſt doch nur ein Negatives, es iſt die völlige Vereinung des Raum- und Zeit-Erfüllenden, und dazu, daß die Raum und Zeit erfüllende Größe wird, ſoll es ſich auch ganz leidend verhalten nach den Pythagoreern, es ſoll nicht etwa eindringen in die Einheit, ſondern die Einheit ſoll es ſelbſt in ſich einziehn oder einathmen und es ſo erſt zu einem Factor der Größe machen. Nach dieſer Vorſtellungsweiſe ſcheint es nun ganz leicht erklärbar zu ſein, wie die Pythagoreer theils das Eins als das einzige Princip anſehn, theils ihm noch ein anderes Princip, die Menge, das Unendliche oder das Leere, beiordnen konnten; denn dieſes würde ihnen nichts Wirkendes, ſondern nur etwas rein Bewirktes und in der Wirkſamkeit des Eins Begründetes bedeuten. Die Lehre der Pythagoreer ſo genommen, erhielte auch der Ausdruck, das Eins ſei das Gradungrade ſeine Bedeutung dahin, daß in der Thätigkeit des Eins ganz allein der Grund liege, aus dem alle Vielheit hervor-

---

[1] Arist. de coel. II, 2; Stob. ecl. ph. I. p. 358. Darauf ſcheint mir auch zu deuten Arist. met. I, 7. μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν etc. Doch darüber weiter unten weitläuftiger.

ginge,

ginge, indem es das Negative oder ſeine eigene Begrenzung an ſich ſelbſt hervorbrächte.

Die Beſtätigung dieſer Anſicht von der Pythagoriſchen Lehre könnte man auch noch in andern der entgegengeſetzten Begriffe finden, wie in dem Gegenſatz zwiſchen dem Ruhenden und dem Bewegten, wenn man das Ruhende zugleich als das Bewegende denkt, welches dem Bewegten erſt ſeine Art und Weiſe zu ſein giebt. So ſcheint auch der Gegenſatz zwiſchen Licht und Finſterniß von der Art zu ſein, daß in ihm das zweite Glied nur die Negation des erſten anzeigt, welche nicht ohne die Poſition gedacht werden kann und nach der Anſicht vieler würde auch wohl der Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem auf gleiche Weiſe genommen werden müſſen. Aber man könnte auch gegen die ausgeſprochene Anſicht die Bedeutung anderer Gegenſätze, die mit jenen in gleicher Reihe auftreten, geltend machen und vom Rechten und Linken, vom Männlichen und Weiblichen, vom Graden und Krummen, endlich vom gleichſeitigen und ungleichſeitigen Viereck behaupten, daß in dieſen Gegenſätzen keinesweges das eine Glied allein etwas Bejahendes und Thuendes, das andere aber blos etwas Verneintes und Leidendes bedeute. Freilich könnte man gegen dieſe Behauptung auch wohl noch manches erinnern, welches jedoch weniger auf ſichern Thatſachen, als vielmehr nur auf Mangel an zuverläſſigen Angaben beruhn würde; denn ſoviel iſt richtig, daß gerade die Gegenſätze, auf welche ſich jener Einwurf beruft, auch die ſind, welche uns nach ihrer Bedeutung für die Pythagoriſche Lehre am wenigſten zur klaren Einſicht gebracht werden können. Man könnte nun ſagen, ſo wie überhaupt die ſymboliſche Darſtellungsweiſe bei den Pythagoreern geherrſcht habe, ſo müſſe ſie auch hier angenommen werden und ſchwerlich möchte das Männliche und Weibliche ihnen blos das bedeutet haben, was wir gewöhnlich unter dieſen Namen verſtehn; dafür ſpreche auch die kosmiſche Bedeutung, welche ſie den Begriffen des Rechten und Linken gaben[1]; wären uns alſo dieſe Gegenſätze nicht recht klar, ſo könnte es doch wohl ſein, daß auch in ihnen das eine Glied nur etwas Verneintes und Leidendes bedeute. Doch wenn man die Sache genau betrachtet, ſo möchte dieſer Einwand nicht ausreichen. Soweit kann man ihm freilich ſeinen Beifall nicht verſagen, als auf die ſymboliſche Bedeutung der Gegenſätze aufmerkſam gemacht wird; aber wenn man auch dieſe nicht leugnen darf, ſo wird doch auch von der andern Seite jeder Billige zugeben, daß die gewählten Symbole immer Einfluß ausüben auf die Vorſtellung von dem damit Bezeichneten, und wenn daher die Pythagoreer ſolche Symbole gebrauchten, welche nicht blos Verneintes und Leidendes ausdrücken, ſo mag dieſes auch wohl nicht ohne Einfluß auf ihre Vorſtellungsweiſe geweſen ſein. Zu dieſer allgemeinen Bemerkung kommt aber auch noch im beſondern, daß dasjenige, was die Pythagoreer die linke Seite der Welt nannten, keinesweges etwas bloß Negatives iſt, wenn anders Ariſtoteles den Sinn dieſer Lehre der Pythagoreer richtig angegeben hat; nicht weniger aber iſt auch das Bewegte in der Welt, wie wir ſpäter ſehen werden, nach Pythagoriſcher Lehre für etwas Poſitives zu halten.

Aber nicht zu verkennen iſt es, was die Alten ſchon bemerkt haben[1], daß in der einen und zwar in der vorderſten Reihe der Gegenſätze nach Pythagoriſcher Denkart etwas Vollkommneres wenigſtens nach ihrer Vorſtellung bezeichnet wurde, als in der zweiten Reihe. Die Grenze iſt ihnen vollkommner als das Unbegrenzte, das Ungrade vollkommner als das Grade, das Eins beſſer als die Menge, das Männliche mehr als das Weibliche, das Licht und das Gute vorzüglicher als die Finſterniß und das Böſe und ſo durch alle die Gegenſätze hindurch. Es liegt alſo überhaupt der Reihe der Gegenſätze der Gedanke zum Grunde, daß in den Dingen ein Vollkommneres und ein Unvollkommneres zu unterſcheiden ſei, wenn auch nicht grade dieſer Gedanke bei der ethiſchen Betrachtung der Dinge nach dem Gegenſatze zwiſchen Gutem und Böſem, wie einige der Alten andeuten[2], ihnen entſtanden ſein ſollte.

---

[1] Arist. de coelo II, 2.

Wenn wir nun aber die ganze Reihe der Gegenſätze betrachten, ſo läßt ſich die Frage nicht abweiſen, wie wohl überhaupt den Pythagoreern der Gedanke entſtanden ſein möge, daß nach ſolchen Gegenſätzen alle Dinge betrachtet werden könnten und wenn wir auch vielleicht dieſe Frage nach unſerer mangelhaften Kenntniß der Pythagoriſchen Lehre nicht ganz genügend beantworten können, ſo läßt ſie ſich doch nicht übergehn, da es nur zu augenſcheinlich iſt, daß davon ein wichtiger Aufſchluß über die ganze Lehre abhängt. Am natürlichſten, könnte man nun meinen, würde die Annahme ſein, daß den Pythagoreern ihre Anſicht von den

---

[1] Z. B. Syrian. ad Arist. met. fol. 26. b.

[2] Arist. eth. Nic. I, 5; Plut. de Is. et Os. 48; Procl. in Plat. Alcib. p. 272 ed. Cous.

Gegenſätzen auf dialektiſchem Wege entſtanden wäre, indem ſie nemlich eingeſehn hätten, daß ſobald eine Vielheit der Dinge in der Einheit der Welt anzunehmen ſei, daraus auch nothwendig der Gegenſatz entſtehn müßte. Allein dieſe Einſicht würde doch wohl eine größere Ausbildung der Dialektik vorausſetzen, als wir den Pythagoreern nach unſern ſonſtigen Nachrichten zuſchreiben dürfen; auch iſt ja die Aufſtellung der Tafel, wie wir geſehn haben, ohne ein dialektiſches Princip. Allein das Finden der Gegenſätze mußte doch gewiß zuerſt an einem beſtimmten Gegenſatze geſchehn, aus welchem ſich die Vermuthung ergab, daß dieſer weitverbreitete Gegenſatz wohl überall ſeine Anwendung finden dürfe und daß mit ihm verbunden noch andere Gegenſätze in gleicher oder ähnlicher Bedeutung das Weſen der Dinge conſtituiren möchten. Denn ſchwerlich fand der umgekehrte Weg ſtatt, daß nemlich erſt nach dem Auffinden aller der aufgezälten Gegenſätze den Pythagoreern die Ueberzeugung entſtanden wäre, alles ſei aus Gegenſätzen zu erklären. Wenn nun aber an einen beſondern Gegenſatz ſich die Lehre der Pythagoreer anknüpfte, ſo war es nothwendig, daß dieſer Gegenſatz in ihrer Lehre die wichtigſte Rolle ſpielte und ihrer Beweisführung zum Grunde gelegt wurde; denn bei einer einfachen Conſtruction der philoſophiſchen Lehre, welche doch in den Anfängen der Philoſophie immer vorausgeſetzt werden muß, konnte nicht anders verfahren werden, als ſo, daß man die gefundene Lehre auch in demſelben Wege darſtellte, auf welchem ſie gefunden worden war. Von den Gegenſätzen aber, die von den Pythagoreern aufgeſtellt wurden, finden wir beſonders zwei hervorgehoben, nemlich den Gegenſatz zwiſchen der Grenze und dem Unbegrenzten und den Gegenſatz zwiſchen dem Guten und Böſen, wenn wir nicht etwa noch einen dritten dazu rechnen ſollen, nemlich den zwiſchen der Einheit und der Menge oder, wie einige ſonſt ſagen, der unbeſtimmten Zweiheit. Doch von dieſem letztern können wir billig ſchweigen, indem es offenbar iſt, daß er erſt von den Spätern, welche die Pythagoriſche Lehre mit der Platoniſchen vermiſchten, ſeine Bedeutſamkeit erhielt, und indem auch der letzte Ausdruck für die Menge, wenn er auch Pythagoriſch ſein ſollte [1]), wieder auf das Unbegrenzte, welches den Pythagoreern das Unbeſtimmte iſt, hindeutet und auch das Eins, wie oben gezeigt, mit dem Begriffe der Grenze oder des Begrenzenden zuſammenfließt. Es bleibt uns alſo nur übrig, die beiden andern Gegenſätze in Ueberlegung zu nehmen. Der Gegenſatz zwiſchen dem Guten und Böſen iſt offenbar ethiſcher Art, und es hätte ſich derſelbe alſo leicht an das anſchließen können, was in der Betrachtungsweiſe der Pythagoreer Ethiſches lag, wovon wir außer den unzweideutigen Zeugniſſen des Ariſtoteles und der Ariſtoteliker [2]) noch mancherlei Spuren nachweiſen können. Für dieſen Urſprung der Lehre von den Gegenſätzen ſpricht Ariſtoteles, wenn er ſagt, die Pythagoreer hätten das Eins zu der Reihe der guten Dinge gerechnet [1]), und Plutarchos, indem er alle Gegenſätze der Pythagoreer für verſchiedene Bezeichnungsarten des Guten und des Böſen ausgiebt [2]); allein dieſe Zeugniſſe können uns von keinem entſcheidenden Moment ſein, da die Art und Weiſe, wie Plutarchos alte Philoſopheme zu behandeln pflegt, eben kein Vertrauen erweckt und da Ariſtoteles auch gerade das Gegentheil ſagt, daß nemlich das Böſe zur Reihe des Unbegrenzten, das Gute aber zur Reihe des Begrenzten oder richtiger zur Reihe der Grenze gehöre [3]). Wenn wir aber den Gedanken verfolgen wollten, daß die Pythagoreer von der Betrachtung aus, wie in allen Dingen Gutes und Böſes ſei, zur Aufſtellung ihrer Gegenſätze gekommen wären, ſo würde ſich daraus ergeben, daß ihre ganze Betrachtung der Welt eine ethiſche hätte werden müſſen, welches doch wohl, da wir in der Reihe der Gegenſätze nur jenen einen ethiſchen finden, nicht geſagt werden kann. Dagegen ſpricht ſehr vieles dafür, daß die Pythagoreer ihre Lehre von dem Gegenſatz zwiſchen der Grenze und dem Unbegrenzten angefangen haben; denn nicht nur ſtellten ſie nach dem Ariſtoteles dieſen Gegenſatz allen andern voran, welches doch auch von Bedeutung iſt, ſondern auch bezieht ſich Ariſtoteles faſt immer, wenn er von den Gründen der Pythagoriſchen Lehre handelt, auf dieſen Gegenſatz allein, und wenn wir die Fragmente der Philolaiſchen Schrift als die echteſten Ur-

---

[1]) Daran zweifelt mit Recht Brandis de perditis Arist. libris p. 27. Ariſtoteles ſagt ausdrücklich, daß es dem Platon eigenthümlich ſei, für das ἄπειρον die δυὰς zu ſetzen. Met. I, 6. τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι καὶ τὸ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον sc. τῷ Πλάτωνι so ſagt auch Theon Smyrn. I, 4 p. 26. οἱ μὲν ὕστερόν φασι τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα· οἱ δὲ ἀπὸ Πυθαγόρου etc.

[2]) Eth. magn. I, 1.

---

1) Eth. ad Nic. I, 4; cf. Met. XIV, 4, wo freilich nicht die Pythagoreer allein gemeint ſind.

2) De Is. et Os. 48.

3) Eth. Nic. II, 5.

kunden aller Pythagoriſchen Philoſophie betrachten dürfen, ſo iſt es aus ihnen klar, daß ſie von keinem andern Gegenſatze in ihrer Lehre ausgingen [1]). Philolaos nemlich nach der mir durchaus einleuchtenden Zuſammenſtellung des Anfangs ſeiner Schrift, wie ſie Böckh nachgewieſen hat, geht von dem Satze aus, alles müſſe entweder begrenzend oder unbegrenzt oder zugleich begrenzend und unbegrenzt ſein, und nachdem er nun aus Gründen, welche wir für jetzt übergehn wollen, gezeigt hat, daß die Dinge weder allein begrenzend, noch allein unbegrenzt ſein könnten, ſchloß er, daß ſie zugleich begrenzend und unbegrenzt ſein müßten. Dieſer Beweis aus der Unmöglichkeit des Gegentheils zeigt uns nun wohl nicht eben den Gedankengang der Pythagoreer, denn keine Art der Philoſophie iſt eigentlich aus der Widerlegung entgegenſtehender Irrthümer entſtanden, ſondern eine poſitive Idee hat ihr immer zuerſt zum Grunde gelegen und ihre Polemik zeigt immer eine ſolche Periode der Entwickelung an, in welcher ſie mit entgegenſtehenden Anſichten in Berührung gerieth. Auch die ſonſtige Beweisart des Philolaos ſcheint nicht auf die erſte Quelle der Lehre hinzuzeigen; denn wiewohl ſie uns nur ſehr unvollſtändig bekannt iſt, ſo ſehen wir doch, daß er ſich auf den Begriff des Erkennens bezog, denn er ſagte, wenn alles unbegrenzt wäre, ſo würde zu Anfang nicht das Erkennbare ſein [2]), und wie er dies auch verſtanden haben mag, ob nach Ariſtoteliſchem Grundſatze oder ſonſt wie, ſo muß man doch darin eine beſtimmte dialektiſche Beziehung erkennen, welche von der Forderung ausgeht, daß uns das Sein der Dinge erkennbar ſein müſſe. Nach dieſer Art der Beweisführung würde der oberſte Grundſatz der Pythagoreer geweſen ſein: das Sein der Dinge iſt ein erkennbares Sein, und daraus würden ſie gefolgert haben, daß in ihm der Gegenſatz zwiſchen Begrenzendem und Unbegrenztem liegen müſſe. Doch dieſes angenommen, würde die Entwicklung der Pythagoriſchen Lehre eine rein dialektiſche geweſen ſein, welches doch auch nicht mit dem übereinſtimmt, was wir von den Hauptpunkten ihrer Lehre wiſſen, weswegen es denn wohl am ſicherſten ſein wird, die ſo eben angegebene Beweisführung des Philolaos für eine ſolche zu halten, welche nicht aus der Grundanſicht ſeiner Schule hervorging. Dadurch aber darf es uns nicht zweifelhaft werden, daß die Stellung des Gegenſatzes zwiſchen dem Unbegrenzten und Begrenzenden oder der Grenze[1]) an der Spitze aller Gegenſätze echt und alterthümlich Pythagoriſch ſei, denn hätte in dieſem Punkte Philolaos die Lehrweiſe der Pythagoreer zu verändern ſich erlaubt, ſo würde daraus eine gänzliche Umänderung des Syſtems haben erfolgen müſſen, wärend es eine nur unbedeutende Veränderung war, daß er auf einem ihm eigenen und neuen Wege den erſten Gegenſatz ſelbſt nachzuweiſen und gegen entgegenſtehende Anſichten anderer zu ſichern ſuchte.

---

[1]) S. Böckh's Fragm. des Philol. Nr. 1. Daß der Anfang von dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten gemacht wurde, iſt klar aus Diog. L. VIII, 85; cf. Stob. ecl. ph. I. pag. 298; 454; Nicom. arithm. II, 18 p. 59. τὰν πρώταν διαίρεσιν.

[2]) Böckh a. a. O.

Wenn wir nun auf dasjenige zurückblicken, was wir früher von der Bedeutung dieſes Gegenſatzes für die Zahlenlehre der Pythagoreer geſagt haben, ſo wird ſich auch daraus die Art erklären laſſen, wie die Pythagoreer zu der Aufſtellung ihrer Gegenſätze kamen. Das Begrenzende oder die Grenze war ihnen die Einheit oder, geometriſch gefaßt, der Punkt, welcher einer Vielheit fähig iſt, indem er das Unbegrenzte oder das Intervall in ſich aufnehmen kann, woraus dann erſt eine räumliche und in das Unendliche theilbare Größe entſteht. Wenn man demnach die Wirklichkeit der Vielheit vorausſetzt, welches die Pythagoreer gethan zu haben ſcheinen, ſo ergiebt ſich uns daraus der Gegenſatz zwiſchen dem, was die Einheit in ihr bildet, denn ohne Einheit iſt keine Vielheit, und zwiſchen dem, was die Vielheit macht oder was die Trennung der Einheiten bedingt, jenes iſt die Grenze oder das Begrenzende, dieſes dagegen das Unbegrenzte; aus beiden entſteht erſt die Zahl. Wenn ich ſagte, die Pythagoreer ſchienen die Wirklichkeit der Vielheit vorausgeſetzt zu haben, ſo iſt dies wohl etwas, was durch die ganze Lehre der Pythagoreer gerechtfertigt wird; denn ſie ging ja eben von dem Begriffe der Zahl aus und Zahl iſt nicht ohne Vielheit zu denken. Daß ſie aber die Wirklichkeit der Vielheit oder der Zahl vorausſetzen zu dürfen glaubten, das kann uns eben nicht ſehr befremden; es wurde ihnen gerechtfertigt durch ihre ganze Betrachtung der Welt und es iſt wohl kaum anzunehmen, daß ſie dafür noch Gründe beibrachten in den älteſten Zeiten ihrer Lehre, obwohl Philolaos nach der mehr dialektiſchen Wendung ſeiner Lehre auch ſolche Gründe aufzuſuchen nicht verſchmäht zu haben ſcheint. Denn ſo ſagt er: „Alles, was erkannt wird, hat Zahl, denn es iſt nicht möglich, irgend etwas zu erkennen oder zu denken ohne ſie [1]); nichts wäre irgend einem weder von den Dingen für ſich, noch von den Dingen in Verhältniß zu einander erkennbar, wenn nicht die Zahl wäre und ihr Weſen" [2]); und eben deswegen preiſt er auch die Natur der Zahl und die Harmonie, deren Bedeutung wir ſpäter darlegen werden, als das, was keine Lüge aufnimmt [3]). Gehn wir nun von dieſer Betrachtung der Dinge aus, ſo erhalten wir auch damit die Erklärung der drei Gegenſätze, welche die Pythagoreer obenan ſtellten in ihrer Reihe, denn zuerſt mußten ſie natürlich den Gegenſatz zwiſchen der Grenze und dem Unbegrenzten ſtellen, weil ihnen aus dieſem Gegenſatz die Zahl entſteht, dann aber trat ihnen der Gegenſatz hervor, welcher in der Zahl ſelbſt allgemein iſt, der Gegenſatz zwiſchen dem Graden und Ungraden, und endlich ordneten ſie dieſem noch den Gegenſatz zwiſchen dem Eins und der Menge bei, weil nach ihren Vorſtellungen das Eins durch die Grenze oder das Begrenzende gemacht wird, eine Zahl aber erſt dadurch entſteht, daß die Einheit in der Menge als wiederholbar geſetzt wird. Daß dieſe Gegenſätze allen übrigen vorausgeſetzt werden, iſt demnach keineswegs als zufällig, ſondern als eine verſtändige Anordnung zu betrachten. Daß aber die Pythagoreer mit dieſen Gegenſätzen noch andere verbanden, welche ſie mit jenen für gleichartig hielten, dies zeigt, daß ſie unter ihren Principien, dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten, noch etwas anderes verſtanden, als das, was blos in dem Begriff des Grundes der Zahl liegt, wie dies denn auch ſchon daraus klar iſt, daß ſie das Grade auch das Leere und das Ungrade den Himmel nannten. Es geht uns aber wohl hieraus unſtreitig hervor, daß die Darſtellungs- und Betrachtungsweiſe der Pythagoreer in ihrer Vorliebe für die Mathematik wurzelte, wie Ariſtoteles ſagt, oder, um beſtimmter zu ſprechen, daß ſie von den mathematiſchen Wiſſenſchaften zuerſt angeregt, über das Weſen der ganzen Welt nachzudenken anfingen und da ſie fanden, daß auf alle Dinge die mathematiſchen Begriffe angewendet werden können, dieſe Begriffe aber nicht ohne Gegenſatz denkbar ſind, auch berechtigt zu ſein glaubten, zu lehren, daß in allen Dingen der Gegenſatz ſei oder daß, wie Philolaos ſagt [1]), die Welt aus Begrenzendem und Begrenztem beſtehe.

---

[1]) Πέρας und περαίνοντα waren den Pythagoreern wohl eben ſo wenig unterſchieden, als μονὰς und ἕν. Theon. Smyrn. plat. math. I, 4 p. 27.

---

[1] Stob. ecl. ph. I. p. 456. Böckh's Philol. Nr. 2.

[2] Stob. ecl. ph. I. p. 8. Böckh's Philol. Nr. 18.

[3] ib.; conf. Sext. Emp. contr. Math. VII, 92.

Nun war aber bei dieſer Vorſtellungsweiſe die Frage gar nicht zu vermeiden, wie die Gegenſätze zuſammenkämen und in Verbindung träten oder in Verbindung zu denken wären, denn ſobald ſich die Pythagoreer einmal zu der philoſophiſchen Betrachtung des All oder der Welt erhoben hatten, mußten ſie doch auch das Begrenzende und das Unbegrenzte, welche beide in der Welt ſind, in ihr als verbunden denken. Hierbei war nun aber theils die Natur des Entgegengeſetzten zu berückſichtigen, theils die Natur der Einheit, welche die Gegenſätze verbinden ſollte. Die Entgegengeſetzten ſcheinen ſich der Verbindung zu entziehen, wenn alſo die Einheit die Entgegengeſetzten verbinden ſoll, ſo muß ſie von der Art ſein, daß ſie fähig iſt, den Wi-

---

1) Stob. ecl. phys. I. p. 458.

derſtreit Entgegengeſetzter aufzuheben und es mußte alſo der Begriff der Einheit von den Pythagoreern nothwendig ſo gefaßt werden, daß er in ſich ſchon das Vermögen ausdrückt, Entgegengeſetztes zu vereinigen. Daher nannten die Pythagoreer die Einheit der Welt die Harmonie, indem ihnen der Begriff der Harmonie eben die Vereinigung und Zuſammenſtimmung verſchiedenartiger und entgegengeſetzter Dinge bedeutet [1]). Am beſtimmteſten finden wir den Zuſammenhang dieſer Lehre in einem Bruchſtücke des Philolaos, welches ſich ſo darüber ausdrückt: „Da nun die Gründe der Dinge weder ähnlich noch gleichartig waren, war es auch unmöglich, daß ſie geordnet wurden, wenn nicht Harmonie dazu getreten wäre, auf welche Weiſe es auch geſchehn mochte. Aehnliche und gleichartige Dinge würden zwar der Harmonie keinesweges bedurft haben, unähnliche Dinge aber und weder gleichartige, noch gleichmäßige, ſolcherlei Dinge mußten nothwendig durch Harmonie zuſammengefaßt werden, wenn ſie in Ordnung enthalten ſein ſollten" [2]). Daß nun dieſe Lehre von der Harmonie nicht etwa blos dem Philolaos eigenthümlich ſei, dafür ſpricht, wenn auch Ariſtoteles ſich nicht ganz deutlich erklärt [3]), doch die übereinſtimmende Ueberlieferung des Alterthums. So wird die Erfindung des Wortes κόσμος, um damit die Zuſammenordnung der Welt auszudrücken,

---

1) Nicom. arithm. II, 19; Theon Smyrn. math. I, 1. p. 15. Vergl. Böckh's Philol. Nr. 3.

2) Stob. ecl. ph. I. 1. Bei Böckh Nr. 4.

3) Er ſagt nur Met. I, 5, der ganze Himmel ſei eine Harmonie und Zahl, welches man auch blos auf ihre beſondere Lehre von der Harmonie der Sphären beziehen könnte.

dem Pythagoras zugeſchrieben [1]), welches freilich wohl nicht im ſtrengen Sinn zu nehmen iſt, ſondern nur ſoviel ſagen will, daß Pythagoras zuerſt von allen Philoſophen darauf aufmerkſam gemacht habe, daß die Welt ein harmoniſch geordnetes Ganzes ſei. So werden wir überall auf den Begriff der Harmonie in der Pythagoriſchen Lehre verwieſen, indem man ihm eine kosmiſche Bedeutung giebt [2]) und dahin deutet doch auch wohl die Annahme, daß die Weltkörper zuſammen eine Harmonie bilden [3]). Nun wird man ſich aber auch nicht ſehr wundern, wenn man die ganze Lehre der Pythagoreer dabei vor Augen hat, daß ſie die Harmonie in der Welt mit ihrem Begriffe von der muſikaliſchen Harmonie in Verbindung brachten [4]), welches allerdings nicht ohne Verwirrung der Begriffe abgehn konnte, aber doch ganz der ſymboliſchen Manier der Pythagoreer gemäß war. Nachdem ſie nemlich eingeſehn zu haben glaubten, daß alles in der Welt in Harmonie ſei, mußte es ihnen natürlich darauf ankommen, nachzuweiſen, wie dieſe Harmonie beſchaffen ſein werde, und zu dieſem Zwecke griffen ſie das Bild der muſikaliſchen Harmonie oder, was ihnen daſſelbe war, das Verhältniß der Töne in der Octave auf und fanden in ihm eine Regel für die Beſtimmung aller harmoniſchen Verhältniſſe in der Welt. Dies war um ſo natürlicher, je mehr ſie ſelbſt in der Auf-

---

1) Plut. plac. ph. II, 1; Stob. ecl. phys. I. p. 450; de vita Pyth. ap. Phot. 14 etc.

2) Diog. L. VIII, 33 etc.

3) Arist. de coelo II, 9.

4) Böckh's Philol. Fragm. Nr. 5; Censorin. de die nat. c. 13; Nicom. harm. man. I. p. 6. ed. Meibom.; Plut. de mus. 44.

findung der muſikaliſchen Regeln ihre Erfindungsgabe übten und je mehr ſie alſo auch Intereſſe an den muſikaliſchen Verhältniſſen nahmen. Wenn der Begriff der Harmonie ihnen nicht ganz leer und ohne Anwendbarkeit auf ihre Betrachtung der Welt ſein ſollte, ſo mußten ſie nothwendig ein Maaß für die Harmonie überhaupt finden und daß ſie zu dieſem Zweck auf das Maaß der muſikaliſchen Harmonie fielen, lag in der Eigenthümlichkeit ihrer Bildungsweiſe. Doch muß man nicht ſagen, daß die Harmonie der Welt nach ihren Begriffen die muſikaliſche Harmonie geweſen ſei, ſondern nur, daß ſie in dem Maaße der muſikaliſchen Harmonie auch das Maaß der Weltharmonie gefunden haben; denn zur muſikaliſchen Harmonie gehört der Ton, den ſie nun freilich auch in den Bewegungen aller Weltkörper finden wollten, aber in andern ethiſchen und phyſiſchen Erſcheinungen fanden ſie doch gewiß die Harmonie nicht im Tone, ſondern in ähnlichen Verhältniſſen der Zuſammenſetzung, wie die in der muſikaliſchen Harmonie ſind, ja die muſikaliſche Harmonie ſelbſt wollten ſie nicht von dem Ohre gemeſſen wiſſen, ſondern nach Regeln der Vernunft durch die Zahl [1]). Hieraus ſieht man zugleich, wie ihre Lehre von der Harmonie genau mit ihrer Zahlenlehre in Verbindung ſtand.

Daß von dem Mathematiſchen aus, mit dem ſich das Muſikaliſche verband, die Philoſophie der Pythagoreer begann, dies ſpricht ſich in den Fragmenten des Philolaos

---

1) Boëthius de musica I, 9. Harmonie iſt ihnen der allgemeine Begriff für jedes geſetzmäßige Verhältniß; ſo wird Symmetrie auch für Harmonie genommen. Plut. de plac. ph. I, 3.

am deutlichſten aus. „Keine Lüge, ſagt er, nimmt auf die Natur der Zahl, noch die Harmonie; denn nicht eigen iſt ſie ihnen; der unbegrenzten und unvernünftigen Natur aber wohnt ſie bei; ſie iſt feindlich der Natur der Zahl; die Wahrheit aber iſt eigenthümlich und naturgemäß dem Geſchlechte der Zahl 1). Darin zeigt ſich wohl deutlich, daß die Pythagoreer deswegen von der Zahl ausgingen, weil ſie ihnen das urſprünglich gewiſſe war, das erſte Princip, von welchem aus ſie mit Sicherheit forſchen zu können meinten. Es iſt aber zu bemerken, daß in dieſem Bruchſtücke der Philolaiſchen Schrift und ſonſt auch in andern Stellen derſelben 2) von der Natur und von dem Weſen (οὐσία) der Zahl geſprochen und zwar mit Nachdruck eben das Weſen der Zahl bezeichnet wird, woraus man wohl ſieht, daß er damit etwas anderes, als die bloße allgemeine Vorſtellung der Zahl ausdrücken will, ich meine nemlich das, was der Grund oder das Princip aller Zahl iſt. Dies war aber den Pythagoreern zuweilen die Dekas, zuweilen und gewiß in einem mehr eigentlichen Sinne das erſte Eins, von welchem auch Philolaos ſagte, daß es das Princip aller Dinge ſei 3) und von welchem Ariſtoteles überhaupt den Pythagoreern die Lehre zuſchreibt, daß es Princip, Subſtanz und Element von allem ſei 4).

---

1) Stob. ecl. phys. I. p. 10. Böckh's Phil. Nr. 18; ich habe hier zwei nach Böckh getrennte Fragmente in eins zuſammengezogen.

2) Stob. ecl. ph. I. p. 8.

3) Iambl. ad Nic. p. 109.

4) Met. XIII, 6. οἱ λέγοντες τὸ ἓν ἀρχὴν εἶναι καὶ οὐσίαν καὶ στοιχεῖον πάντων (welches ſich nach dem Folgenden auf die

Indem ihnen dies Princip der Zahl auch nur ſchlechthin die Zahl hieß, finden wir dasſelbe ausgeſprochen, was ſchon früher angedeutet worden iſt, nemlich daß der Begriff der Zahl ihnen eine doppelte Bedeutung hatte, indem er theils das Begründende, theils das Begründete ihnen darſtellte. Das Begründende wird als Zahl gedacht, weil es der Zahl zum Grunde liegt; daher erklärte Philolaos die Zahl als die herrſchende und aus ſich ſelbſt geborene Zuſammenfaſſung des ewigen Bleibens der Welt [1]) und nach dem Ariſtoteles drückt ſich dies in den Formeln aus: die Zahl des Ganzen und die einzige Zahl, aus welcher die Welt zuſammengeſetzt iſt [2]).

Nun iſt aber auch aus dem Vorigen ſehr klar, daß die Pythagoreer ihr Princip nur als Eins betrachteten, welches über dem Gegenſatz ſtehe, welches aber doch den Gegenſatz in ſich aufnehmen könne. Denn mochten ſie nun von dem Begriffe der Harmonie oder der Zahl ausgehn, oder mochten ſie auf denſelben erſt dadurch kommen, daß ſie den Gegenſatz in den Dingen gefunden hatten und demnach einen

---

Pythagoreer bezieht) καὶ ἐν τούτῳ καὶ ἄλλῳ τινὸς εἶναι τὸν ἀριθμὸν bezieht ſich auf die Zweiheit der Principien; im Folgenden iſt: ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν ἐοίκασιν, ein polemiſcher Zuſatz des Ariſt., der nicht etwa ſagen ſoll, die Pythagoreer hätten noch gefragt, wie das erſte Eins entſtanden ſei, hätten aber nichts darüber entſchieden. Vergl. Met. XIV, 3.

[1]) Iambl. ad Nic. p. 11; Syrian. ad Arist. met. XII. fol. 71. b; 85. b. Die Worte ſind ſchwerlich Philolaiſch.

[2]) De coelo I, 1; Met. I, 7. Dies wird wieder auf die Dekas bezogen; Probl. XV, 3.

einen Grund der Vereinigung Entgegengeſetzter in dem Begriffe der Zahl und der Harmonie ſuchten, ſo bleibt es doch immer gleich nothwendig, daß ihnen entweder das erſte Eins oder die Harmonie als die Einheit erſchien, welche alle Dinge umfaſſe. Dies finden wir wieder am deutlichſten in den Philolaiſchen Bruchſtücken ausgeſprochen, wiewohl es auch ſchon in der Darſtellung der Pythagoriſchen Lehre beim Ariſtoteles liegt. Philolaos ſpricht ganz beſtimmt von einem ewigen Weſen der Dinge und von der Natur ſelbſt als von einer Einheit [1], ja er nennt dieſe Einheit, welche alles regiert, Gott [2] und ſagt von der Welt, daß ſie Eins ſeiend von einem verwandten, mächtigſten und höchſten Weſen gelenkt werde [3]. Wenn wir aber dieſe Vorſtellungsart der Pythagoreer ganz feſtſtellen wollen, ſo müſſen wir noch eine Anſicht derſelben in Erwägung ziehen, welche nicht nur bei den Neuern, ſondern auch bei den Alten oft aufgetreten iſt und welche um ſo mehr Berückſichtigung verdient, je mehr ſie in die allgemeine Anſicht von der Griechiſchen Philoſophie eingreift. Sobald man nemlich von zwei erſten Principien alles Seins hört, ſo iſt man gewohnt, in dem einen das bildende oder formende, in dem andern das materielle Princip der Dinge zu ſuchen und ſo hat man denn auch in der Grenze oder dem Begrenzenden der Pythagoreer oder in ihrer erſten Einheit das bildende Princip, in dem Unbegrenzten aber, welches man auch die erſte unbeſtimmte Zweiheit nannte, die

---

[1] Stob. ecl. phys. I. p. 458. V. Böckh Nr. 4.

[2] Böckh's Philol. S. 151.

[3] Stob. ecl. ph. I. p. 420.

Materie erkennen wollen[1]). Es iſt jedoch wohl einleuchtend, wie leicht hierbei die Vermiſchung der Pythagoriſchen Lehre mit der Platoniſchen war, welche ja auch durch die Parallele, die Ariſtoteles zwiſchen beiden zu ziehen ſuchte, befördert wurde und welche um ſo leichter entſtehen konnte, je mehr die ſpätern Platoniker, ja auch ſchon die unmittelbaren Nachfolger des Platon ſich mit der Zahlenlehre zu ſchaffen machten und geneigt ſein mochten, die Pythagoriſche Lehre mit der Platoniſchen zu verbinden. Um ſo wachſamer müſſen wir daher in dieſem Punkte ſein, daß uns die Angaben der Spätern nicht täuſchen[2]). In den Bruchſtücken des Philolaiſchen Werkes finden wir keine ſichern Spuren davon, daß die Pythagoreer den Gegenſatz zwiſchen der Grenze und dem Unbegrenzten auf den Gegenſatz zwiſchen Form und Materie zurückgeführt haben und es wird uns daher nur übrig bleiben, in der Darſtellung der Pythagoriſchen Lehre beim Ariſtoteles darnach zu forſchen. Dasjenige, was in dieſer dafür angeführt werden kann, daß die Pythagoreer das Unbegrenzte für die Materie angeſehn hätten und die Grenze für die bildende Form, findet ſich am beſtimmteſten ausgedrückt in der Stelle der Metaphyſik [1]), wo er nach Betrachtung der ältern Philoſopheme bis zu ſeiner Zeit herab zu zeigen ſucht, daß alle Philoſophen bisher Form und Materie als Principe angenommen hätten; hier ſagt er nun mit beſtimmtem Ausdrucke, die Italiener hätten das Unendliche als das materielle Princip betrachtet, und wenn die Spätern auf dieſe Stelle blickten, ſo läßt es ſich leicht erklären, wie ſie darauf kamen, nun auch das andere Glied des Pythagoriſchen Gegenſatzes,

---

[1]) Beweisſtellen findet man überall. Ich bemerke hierbei, daß Tiedemann Geiſt der ſpeculativen Philoſ. I. S. 114 aus Ariſt. phys. I, 6 beweiſen will, die Pythagoreer hätten umgekehrt das Eins für die leidende Materie, die Zweiheit aber für die thätige Kraft gehalten. Auch Tennemann Geſch. d. Phil. I. S. 118 iſt geneigt, dieſe Stelle auf die Pythagoreer zu beziehn, nimmt aber ebendaſ. S. 120 dieſe Meinung zurück. Aus dem Zuſammenhange der Ariſtoteliſchen Stelle ſieht man, daß die ἀρχαῖοι die Jonier und ſonſtigen Phyſiologen ſind, welche Ariſtoteles von den Pythagoreern oft unterſcheidet, z. B. Met. I, 7. Das, was Ariſt. in der angeführten Stelle meint, ſieht man deutlicher aus Met. IV, 2 und aus der Erklärung zu dieſer Stelle d. Alex. Aphrod. fol. 68 a; cf. Arist. de generat. et corr. II, 3.

[2]) Wie ſehr die Lehren der Pythagoreer mit den Lehren der Platoniker vermiſcht werden, ſieht man aus Theophr. met. 3 und 9. Beide Stellen ſind ſehr dunkel und bieten auch wegen abweichender Lesart Zweifel in Menge dar. Daher möchte ich vorzüglich auf die erſtere nicht viel bauen, denn ſie iſt theils ſehr dunkel, theils ſcheint ſie die Lehre ſpäterer Pythagoreer vor Augen zu haben. Ob χρόνου δ' ἅμα bis ποιεῖν Gloſſem iſt, oder ob nicht darin noch ein an-

---

deren Fehler liegt? Jetzt kann man nur durch eine ſehr harte Conſtruction die Stelle mit der Pythagoriſchen Lehre ausgleichen. Auch der Zuſatz τὸν δ' οὐρανὸν ὅλον u. ſ. w. paßt nicht recht auf die Pythagoreer. Ebenſo iſt es auffallend, daß hier das ἄπειρον als abgeleitet aus der unbeſtimmten Zweiheit betrachtet, den Zahlen aber, welche der Einheit gleichgeſetzt werden, entgegengeſetzt wird. Der Ausdruck ἀόριστος δυάς wird in beiden Stellen den Pythagoreern beigelegt. Alles dies führt mich auf die Vermuthung, daß Theophraſtus von den Pythagoreern ſeiner Zeit ſpricht, welche, wie ſehr wahrſcheinlich iſt, einen Einfluß der Sokratiſchen Entwicklung auf ihre Philoſophie erfahren haben mochten.

[1]) I, 6.

die Grenze, für die Form zu halten, beſonders wenn ſie auch das beobachten, was Ariſtoteles etwas früher geſagt hatte, daß die Pythagoreer auf gleiche Weiſe, wie einige frühere, zwei Urſachen oder Principe angenommen hätten. An der bemerkten Stelle ſagt er nun aber nichts von der wirkenden Urſache der Italiener oder Pythagoreer, ſondern es ſcheint, als wenn er gar nichts von einer ſolchen gewußt hätte und wenigſtens ſoviel möchte man aus dieſem Stillſchweigen ſchließen, daß nicht ſo beſtimmt die Pythagoreer ſich darüber ausgedrückt haben, was ihnen die bewegende Urſache ſei, wie z. B. ein Empedokles oder Anaxagoras. Die Art, wie ſich Ariſtoteles in andern Stellen ausdrückt, giebt uns eben ſo wenig Auskunft über das formende oder bewegende Princip der Dinge, vielmehr macht er eben dies den Pythagoreern zum Vorwurf, daß ſie gar nicht geſagt hätten, wie Bewegung entſtehe, wenn blos Grenze und Unbegrenztes, Ungrades und Grades den Dingen zum Grunde liege¹); wie hätte er aber dies thun können, wenn die Pythagoreer geſagt hätten, das Eins ſei die bewegende und bildende Form? Alsdann würde er vielmehr die Schwierigkeit darin gefunden haben, wie die Einheit als Zahl die bewegende Form ſein könne. Wenn man daher die zuerſt angeführte Stelle des Ariſtoteles mit ſeiner ganzen Anſicht von der Pythagoriſchen Lehre vergleicht, ſo ſieht man wohl, daß er in ihr nur beſtimmter ſich erklärte über die Art des Unendlichen, als die Pythagoreer ſelbſt es gethan hatten, und zwar zu Gunſten ſeiner Theorie über die Principien, und gewiß auch nur ſehr undeutlich in der

---

1) Met. I, 7.

Pythagoriſchen Lehre der Gegenſatz zwiſchen der Materie und der Form gelegen haben, da Ariſtoteles ſelbſt an andern Orten und mehr als einmal ſagt, die Pythagoreer ſchienen ihre Principe oder Elemente zum Geſchlechte der Materie zu zählen [1], welches freilich vom Ariſtoteles auch nur daraus geſchloſſen wird, daß die Pythagoreer ſagten, die Dinge und der ganze Himmel beſtänden aus Zahlen und welches zu paralleliſiren iſt mit der Art, wie Ariſtoteles zu der Behauptung kam, die Pythagoreer müßten den Zahlen Größe beigelegt haben. Man ſieht aus dieſen Beiſpielen ſehr deutlich, wie es nur zu ſchielenden Urtheilen führt, wenn man eine eigenthümliche Form der Weltanſicht auf eine andere zurückführen will, und deswegen wollen wir auch lieber die Begriffe der Materie und der Form als ſolche, die den Pythagoreern gar nicht klar hervorgetreten waren, aus unſerer Unterſuchung ganz weglaſſen und dasjenige, weswegen wir dieſe abſchweifende Unterſuchung anſtellten, noch einmal auch in dieſer Beziehung wiederholen, nemlich daß die Pythagoreer von einer Einheit ausgingen, in welcher ſie alle Gegenſätze in der Welt gegründet fanden.

Aber es bleibt uns hier noch die Frage übrig, welche zwar oben ſchon berührt, jedoch noch nicht erſchöpft worden iſt, wie nemlich der Schein in der Pythagoriſchen Lehre entſtehen konnte, daß ſie zwei Principien annähmen, wärend ſie doch nur Eins als den Grund aller Dinge betrachteten, ein Schein, der doch ziemlich tief in ihrer Lehre gelegen haben muß, da ſelbſt Ariſtoteles ſich darüber nicht ganz beſtimmt ausdrückte. Nach den früheren Unterſuchungen haben wir uns die Sache ſo zu denken: In den entgegengeſetzten Principien iſt auf der einen Seite das Vollkommene, auf der andern Seite das Unvollkommene dargeſtellt, wenn daher die Pythagoreer beide von einem höhern Principe ableiteten, ſo mußten ſie in ihm ſowohl den Grund des Vollkommenen, als auch den Grund des Unvollkommenen erkennen, und inſofern er das Letztere iſt, mußte er ihnen ſelbſt als etwas Unvollkommenes erſcheinen. Dieſes ſagt uns auch Ariſtoteles auf das beſtimmteſte, indem er die Pythagoreer zu denen zählt, welche annehmen, das Schönſte und Beſte ſei nicht im Anfange, ſondern es entwickle ſich erſt das Schönere und Beſſere aus dem weniger Schönen und Guten [1]. Dieſe Angabe wirft ein bedeutendes Licht auf das Dunkel Pythagoriſcher Lehren und es wird daher rathſam ſein, es ſo weit als möglich zu verfolgen. Theophraſtos, dies wollen wir jedoch zuvor noch bemerken, ſpielt ebenfalls auf dieſe Lehre der Pythagoreer an, und die Art und Weiſe, wie er ſie faßt, zeigt uns, wie ſie mit der Lehre der Pythagoreer von den Urgründen in Verbindung ſteht. In der unbeſtimmten Zweiheit oder in dem Unendlichen, ſagt er, liege das Ungeordnete und mit einem Worte alle Formloſigkeit und deswegen könne auch nicht einmal Gott, wenn man Gott die Urſach zuſchreibe, alles zum Beſten führen, ſondern nur ſo weit es möglich iſt; und er würde es auch nicht wollen, indem die Subſtanz aller Dinge dadurch aufgehoben werden würde, welche aus Entgegengeſetztem und für Entgegengeſetztes iſt [1]).

---

[1] Met. I, 5; cf. [illegible] Pyth. 15, 32.

---

[1] Arist. met. XII, 7; cf. met. XIV, 4 u. 5; die Analogie, welche dafür angeführt wird, möchte den Pythagoreern wohl nicht angehören, auch wird ſie ihnen vom Ariſt. nicht beſtimmt zugeſchrieben.

Wenn wir die Lehre, das Vollkommene ſei nicht zuerſt, in ihrer allgemeinen Bedeutung faſſen; ſo iſt es offenbar, daß wir den Pythagoreern nicht eine ſolche Lehre von Gott zuſchreiben können, wie ſie ſpäter von den Chriſtlichen Philoſophen iſt ausgebildet worden; denn nach dieſer ſteht es doch feſt, daß zu Anfang Gott war, ein durchaus vollkommenes Weſen. Wenn alſo die Pythagoreer auch von Gott ſprechen, einem einigen Weſen, welches die ganze Welt regiert, ſo haben ſie dieſen Begriff gewiß anders gefaßt, als wir ihn zu faſſen pflegen. Und wie ſie ihn faßten, das iſt aus dem Vorigen auch wohl klar, wenn wir uns daran erinnern, daß Gott oder der Grund aller Dinge die Einheit iſt, welche als das Gradungrade gedacht werden ſoll. Denn als ſolches gedacht, iſt ja in Gott auch der Grund des Ungraden oder deſſen geſetzt, was von den Pythagoreern als das Unvollkommene oder, wenn man will, als das Negative betrachtet wird und der Grund des Unvollkommenen muß ja doch auf irgend eine Weiſe ſelbſt als unvollkommen gedacht werden. Da nun aber die Pythagoreer annahmen, daß aus dem Unvollkommenen ſich das Vollkommene entwickele, ſo mußte ihnen der Grund aller Entwicklung ein lebendiger Grund oder Keim der Entwicklung ſein, welcher in der Ausbildung der Entwicklungen ſelbſt mit fortſchreitet. Hiermit ſtimmen die meiſten und ſicherſten Angaben über den Begriff Gottes nach Pythagoriſcher Lehre überein und wenn hie und da von einem ewigen und bleibenden Gott der Pythagoreer geſprochen wird [1]), ſo ſind ſolche Ausdrücke gewiß in keiner andern Bedeutung zu faſſen, als ſo, daß ſie zwar die bleibende Identität der Subſtanz ſetzen, aber keineswegs die zeitliche Entwicklung derſelben aufheben. Dafür ſpricht ſchon die Vermiſchung der einzelnen Weltkräfte höherer Art mit dem Göttlichen, welche auf ähnliche Weiſe, wie beim Platon, als erzeugte oder gewordene Götter betrachtet werden [2]), eine Vermiſchung, welche nicht undeutlich darauf hinweiſt, daß ihnen das Göttliche überhaupt die Lebenskraft bedeutete [3]) oder daß ſie Gott als den allgemeinen Geiſt betrachteten, der durch alle Dinge verbreitet iſt und die ganze Natur durchwaltet [4]). So betrachtete denn auch Philolaos die Welt als etwas dem höchſten Weſen Verwandtes [5]) und man könnte aus den Bruchſtücken ſeines Werkes noch manches auf ähnliche Weiſe dahin Deutendes zuſammenfinden, wenn es nicht aus den Worten des Ariſtoteles und des Theophraſtos ſchon hinreichend deutlich wäre, daß die Pythagoreer nicht ein auf alle Weiſe vollkommenes Weſen als den Grund aller Dinge angenommen hätten. Es bleibt aber hier noch die Frage zu unterſuchen, wie denn doch bei dieſer Anſicht noch unterſchieden

---

[1] Met. 9

---

1) Z. B. Plut. de pl. ph. IV, 6; Philol. ap. Stob. ecl. ph. I. p. 458, das ewige Weſen der Dinge. Iambl. ap. Stob. ecl. ph. I. p. 802.

2) Stob. ecl. ph. I. p. 488; Diog. L. VIII, 27.

3) Diog. L. l. l.

4) Cic. de nat. D. I, 11; de senect. 21; Sext. Emp. adv. math. IX, 127.

5) Stob. ecl. ph. I. p. 420.

werden konnte zwiſchen Gott und der Welt, welcher Unterſchied ſchon darin liegt, daß Philolaos Gott als das der Welt verwandte bezeichnete und welches auch in vielen andern, wiewohl weniger gegen Zweifel geſicherten Angaben über die Pythagoriſche Lehre gefunden werden könnte [1]. Das Wort κόσμος wurde von den Pythagoreern, wenn wir in dieſem Punkte von dem Philolaos auf die ganze Schule ſchließen dürfen, in zwei Bedeutungen genommen, in einer weitern und in einer engern, von welchen die erſtere mit der Bedeutung, in welcher wir das Wort gewöhnlich nehmen, übereinſtimmt, die andere aber nur einen Theil der ganzen Welt, welcher dem Himmel und dem Olymp entgegengeſetzt wird, bezeichnet [2]. Dieſe Eintheilung und die damit zuſammenhängende Beſtimmung des Worts iſt ſo eigenthümlich, daß man nicht daran zweifeln kann, ſie ſei den Pythagoreern zuzuſchreiben. Es könnte nun wohl jemand meinen, Gott werde von dem Kosmos nur dann unterſchieden, wenn dieſer im letztern, eingeſchränktern Sinne gedacht werde; allein die Art, wie Philolaos den Unterſchied einführt, ſpricht für das Gegentheil, denn daß er in ihm von der ganzen Welt ſpricht, geht theils daraus hervor, daß er ohne weitere Auseinanderſetzung als ausgemacht ſetzt, daß keine gewaltigere Kraft, welche ſie zerſtören könnte, außer ihr ſei, theils erhellt es auch im Folgenden daraus, daß er das Veränderliche, welches nach jener engern Bedeutung des Wortes nicht zur Welt gehören würde, doch mit zu der Welt ziehe, die er von dem Weltregierenden unterſchieden hat. Wir können uns aber auch, wenn wir das Ganze der Pythagoriſchen Lehre vor Augen haben, leicht die Art erklären, wie in ihr ein Unterſchied zwiſchen der Welt und Gott ſich ergeben mußte. Denn ſo trat ihnen ja auch der Unterſchied hervor zwiſchen dem Grunde der Zahl oder dem erſten Eins und den Zahlen überhaupt, und dieſer Gegenſatz bedeutet nichts anders, als auch der Gegenſatz zwiſchen Gott und Welt, und wird auf ganz ähnliche Weiſe, was nicht immer bei ihren verſchiedenen bildlichen Bezeichnungen der Fall iſt, von ihnen gefaßt. Den Grund der Dinge bezeichneten ſie durch das, was er begründet, durch die Zahl, denn der Grund muß dem Begründeten verwandt ſein, und ſo dachten ſie ihn ſich gewiß auch als etwas Aehnliches; auf ganz gleiche Weiſe aber erſcheint ihnen die Welt, die Geſammtheit aller Kräfte und Erſcheinungen, gegründet in einem ihr Aehnlichen, welches, ſo wie die Welt ſich zu größerer Vollkommenheit entwickelt in einer Mannichfaltigkeit von Zahlen, ſo auch in ſeiner Einheit ein zum Vollkommneren ſich empor arbeitendes Leben führt. Es iſt dies daſſelbe, wofür auch Böckh ſich entſchieden hat, daß nemlich den Pythagoreern der Begriff Gottes mit dem zuſammengefallen ſei, was die Spätern ſich unter dem Begriff der Weltſeele dachten [1]). In dieſer Anſicht von der Pythagoriſchen Lehre über Gott und Welt werden wir auf alle Weiſe beſtärkt, wenn wir auf die einzelnen Winke ſehen, welche uns in

---

[1] Plut. de pl. phil. I, 11; II, 3.

[2] Stob. ecl. phys. I. p. 422 nach der Lesart Böckh's. Eine andere Art, wie die Pythagoreer von vielen Welten geſprochen haben ſollen, giebt Plut. de pl. ph. II, 13 an.

---

1) Philol. S. 151.

dieſer Hinſicht noch mit nächſter Beziehung auf Pythagoriſche Schriften gegeben werden, wogegen die entfernten Angaben der Spätern, welche die Pythagoriſche Lehre im Allgemeinen faſſen, uns von keinerlei Art von Gebrauch oder Nutzen für dieſen Punkt ſein können, indem gerade hierin ſich am leichteſten fremdartige Anſichten einſchleichen konnten. So ſagt ausdrücklich ein Bruchſtück des Philolaos, daß das ewige Weſen der Dinge in den Dingen, aus welchen die Welt beſtehe, ſelbſt ſein müſſe, ſowohl in dem Begrenzenden, als in dem Unbegrenzten [1]) und mit Beziehung auf den Archytas und Philolaos ſagt Theon [2]), daß die Zahl Zehn alle Natur in ſich enthält, des Graden und Ungraden, des Bewegten und Unbewegten, des Guten und Böſen, welches doch nichts anderes bedeuten kann, als daß der Grund aller Dinge ſelbſt in das Entgegengeſetzte eingehe und desſelben theilhaftig iſt; ſelbſt das Böſe und alle Arten des Unvollkommenen ſollen nicht ausgeſchloſſen ſein, ſondern enthalten im Weſen der Dinge.

Hiermit, ſcheint es mir, ſind wir auf einem Punkt angekommen, von wo aus wir die Lehre der Pythagoreer in ihrem Grunde und nach allen ihren wichtigſten Verzweigungen überſchauen können und da ſo manche kritiſche Bedenklichkeiten die Unterſuchung mehr in die Breite gezogen haben, als es für einen leicht faßlichen Ueberblick wünſchenswerth iſt, ſo ſcheint es nicht unpaſſend, noch einmal um ſeinen Mittelpunkt das zu ſammeln, was uns in vereinzelten Punkten als Pythagoriſche Anſicht erſchienen iſt,

---

1) Stob. ecl. phys. I. p. 460; b. Böckh Nr. 4.

2) Plat. math. II, 49. p. 166, cf. Böckh's Phil. Nr. 18.

wobei es uns jedoch unbenommen ſein ſoll, manches mit einzuflechten, was bisher ſeine Stelle noch nicht hat finden können.

Als die Grundanſicht der Pythagoreer müſſen wir den Gedanken anſehn, daß alles in einer Einheit begründet und aus einer Einheit entſprungen ſei, welche als Einheit betrachtet, eine Zahl ſei und zwar die erſte Zahl oder die erſte Einheit, weil alle Dinge und alle Zahlen in ihr liegen 1) und an ihr Theil nehmend dadurch auch der Einheit theilhaftig oder Zahlen werden. Nun war es ihnen aber auch gewiß, und dies iſt als ein anderer Grund ihrer Lehre anzuſehn, daß es eine Mehrheit der Dinge gebe, die unter einander ſich beſchränken müſſen und im Gegenſatz gegen einander ſtehn, die aber eben deswegen, weil ſie als von einander geſonderte Einheiten zu betrachten ſind, an der Einheit Theil haben und nur dadurch an der Einheit Theil haben können, weil in ihnen die erſte Einheit iſt. Dadurch ferner, daß die erſte Einheit in allen Dingen iſt, ſind auch dieſe Dinge, welche zuſammen die ganze Welt ausmachen, mit einander verbunden und die Einheit erſcheint als das gemeinſame Band aller Dinge 2), als das Subſtrat aller Erſcheinungen in der Welt. Weil nun aber die Vielheit der Dinge oder die Zahl nicht ohne Gegenſatz gedacht werden kann, ſo iſt Entgegengeſetztes in allen Din-

---

1) Dies drückt Ariſt. am beſtimmteſten dadurch aus, daß er ſagt, die Pythagoreer lehrten, außer der Zahl, aus welcher die Welt beſtehe, ſei keine andere Zahl; ſ. Met. I, 7.

2) Iambl. in Nic. ar. p. 11. Φιλόλαος δὲ φησιν, ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστεύουσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν.

gen, aber ſo daß es auch durch die erſte Einheit verbunden iſt und da Entgegengeſetztes nur durch Harmonie verbunden werden kann, ſo iſt auch die erſte Einheit als die Harmonie zu denken, welche in der ganzen Welt iſt. Hierin alſo liegt die Verbindung ihrer arithmetiſchen und muſikaliſchen Anſicht von der Welt. Die Zahl und die Harmonie iſt die ewige und über alles waltende Verbindung des Weltganzen [1]). Ferner iſt auch wegen der Wirklichkeit des Gegenſatzes in der Welt der Grund des Gegenſatzes in der erſten Einheit oder in den Grund der Dinge ſelbſt geſetzt und wenn man den Gegenſatz in der Vielheit der Dinge, die als Zahl betrachtet werden, überhaupt auf den Gegenſatz zwiſchen Gradem und Ungradem zurückbringen kann, ſo iſt die erſte Einheit als das Gradungrade zu denken. Da aber die Zahl nur denkbar iſt durch die Begrenzung und dieſe den Gegenſatz zwiſchen Begrenzendem und dem an ſich Unbegrenzten, welches durch das Begrenzende begrenzt wird, vorausſetzt, ſo wird auch die erſte Einheit als Begrenzendes und Unbegrenztes in ſich umfaſſend gedacht werden müſſen. So ergaben ſich den Pythagoreern die erſten drei Gegenſätze in ihrer Tafel, mit welchen ſich aus andern, zum Theil ſpäter noch zu entwickelnden Vorſtellungsarten noch andere Gegenſätze verbanden. Bei dieſer Vorſtellungsweiſe von dem Grunde der Dinge lief nun aber eine andere Anſicht der Pythagoreer nebenher, welche ſich leicht mit ihr verbinden konnte, von der es aber ſchwer ſein möchte, zu entſcheiden, ob ſie ihren Urſprung genommen haben möchte aus der Lehre von den Gegenſätzen, oder umgekehrt dieſe aus jener, denn beide haben auf gleiche Allgemeinheit Anſpruch und daß Philolaos den erſten Weg in der Darſtellung ſeiner Lehre genommen hat, kann nicht füglich über das Verfahren und die Denkweiſe aller Pythagoreer entſcheiden. Doch wollen wir hier zum Behuf der Darſtellung annehmen, daß die Pythagoreer, ausgehend von ihrer Lehre von den Gegenſätzen, zu der Lehre gekommen ſeien, das Beſte ſei nicht zuerſt. Wie dies geſchehn konnte, iſt leicht einzuſehn, denn eben daß ſie in der erſten Einheit den Grund der Vielheit ſahen und gleichſam dem Keime nach die Vielheit in ihr ſelbſt liegend fanden, das konnte ſich ihnen nicht anders darſtellen, als ſo, daß die erſte Einheit ſelbſt als eine nicht vollkommene Einheit angeſehn werden müſſe. Und hierbei kam noch vieles Andere derſelben Vorſtellungsart entgegen; das Unbegrenzte und das Grade und die Menge erſchienen den Pythagoreern als etwas Unvollkommenes und die Einheit daher, welche auch dieſe Glieder des Gegenſatzes in ſich umfaßt, mußte ihnen als ſelbſt das Unvollkommene nicht geradezu ausſchließend erſcheinen; ſie hat ſelbſt den Keim des Unvollkommenen in ſich. Hieraus aber iſt es auch klar, wie die Pythagoreer in der Darſtellung ihrer Lehre bald ſo ſprechen konnten, als wenn ſie nur von einem Principe ausgingen, bald aber auch wieder, als wenn es zwei Principien der Dinge gäbe, denn das eine Princip läßt eine doppelte Betrachtung zu, es iſt theils anzuſehn als der Grund des Vollkommenen in der Welt, theils aber auch als der Grund des Unvollkommenen, oder es iſt zugleich das Gute und das Böſe, denn zwiſchen Vollkommenem und Gutem unterſchieden die Pythagoreer wohl nicht. Wenn nun hiernach die erſte Einheit oder Gott als das eine Subſtrat aller Erſcheinung betrachtet wird, welches durch alles Werden, durch alle Entwicklung hindurch immer dasſelbe bleibt, wiewohl die veränderliche Entwicklung ſein Leben ausdrückt, ſo konnte wohl von den Pythagoreern geſagt werden, Gott ſei das durchaus Bleibende und Unbewegliche, das Weſen der Dinge, es konnte aber auch von einem Werden des Göttlichen und des Vollkommenen nach derſelben Vorſtellungsweiſe geſprochen werden.

---

[1]) Iambl. l. l.; Syrian. ad Arist. met. XII. fol. 71. b; Stob. ecl. ph. I. p. 460, alle drei nach Philolaos.

Hierin ſind nun die wichtigſten Grundlagen der Pythagoriſchen Lehre gegeben; es ſchloß ſich aber daran ſo mancherlei an, was weniger ſpeculativen Gehalts war, was aber doch von uns hier erwähnt werden muß, da es einen nicht geringen Einfluß auf die ganze Wendung ihrer Gedanken hatte. Vor allem iſt zu berückſichtigen, wie ſich ihre Begriffe von der Zahl, von der Figur und von der Harmonie der Welt im Einzelnen geſtalteten. So wie in allen Syſtemen, welche eine Vielheit der Dinge in einem Urweſen begründet finden, und die Philoſophie in Erforſchung dieſes Urweſens ſetzen, ſo war es auch in dem Pythagoriſchen Syſteme nöthig, daß ein Uebergang gefunden werde aus der überſinnlichen Einheit zur ſinnlichen Mannichfaltigkeit; es mußten daher ſinnlich darſtellbare Begriffe von den Pythagoreern mit ihrem Begriffe von der erſten Einheit verknüpft werden und es lagen ihrer Denkart keine andern Begriffe näher, als die der Zahl, der Figur und der Harmonie. Unter dieſen Formen ſtellten ſie daher das Göttliche ſich dar und es entſtand ihnen daraus eine Symbolik, welche unſerer Vorſtellungsart nach ſehr ſeltſam und vorkommen muß und die auch, je weiter ſie ſich von ihrem allgemeinen Princip entfernte, um ſo willkürlicher wurde nach der Art einer jeden Symbolik. Hierher gehört, um nur einiges zu erwähnen, denn alles zu erſchöpfen iſt unſerm Zwecke nicht gemäß, ihre Verehrung der Zehnzahl und der heiligen Tetraktys, ihre Bezeichnung der einzelnen Götter, deren Namen ſie auch in ſymboliſchem Sinne gedeutet zu haben ſcheinen, durch beſtimmte Zahlen und Figuren. Damit verband ſich das Aufſuchen von Aehnlichkeiten zwiſchen den Zahlen und den Erſcheinungen der Dinge. Einige von den Symbolen, deren ſie ſich bedienten, ſind einfach und ergaben ſich wohl faſt ungeſucht aus der Verwunderung darüber, daß gewiſſe Zahlen theils in der Natur der Dinge, theils in der Zahlenlehre eine ganz ausgezeichnete Rolle ſpielen; nachdem man ſich aber einmal dieſen Betrachtungen überlaſſen hatte und der grübelnde Verſtand immer mehr das Geheimniß der Zahlen zu erforſchen ſuchte, mußte man natürlich auch immer mehr auf entlegene Aehnlichkeiten geführt werden und ſo entſtand denn wohl ein Aggregat von verſchiedenen Symbolen in Zahlen, Figuren und muſikaliſchen Verhältniſſen, in welchen man vergeblich nach einer durchgreifenden Anſicht forſchen würde, weil es eben nicht von Einem und nach einem Princip gefunden wurde, ſondern allmälig in der Schule ſich zuſammenſetzte und von dem einen Theile derſelben als heilige Ueberlieferung feſtgehalten, von dem andern aber wohl ſeinem wahren Werthe nach nur als äußere Form der Lehre geſchätzt wurde. Pythagoras ſelbſt ſoll ſchon dieſe Symbolik gepflegt haben, wenn man den Verſen trauen darf, die ihn als den Erfinder der Tetraktys, der Quelle der ganzen Natur,

Natur, feiern; aber der erſte Anfang war gewiß einfach, wie auch die erſten Ueberlieferungen uns nicht zu viele Analogien auf einmal und in einem Symbole aufzufaſſen anmuthen; ſpäter wurde die Sache verwickelter und wohl erſt dann recht verwickelt, als man ſchon das richtige Verſtändniß der Pythagoriſchen Lehre, welche jener Symbolik zum Grunde lag, verloren hatte. Eine ſolche Symbolik, wie ſie in den arithmetiſchen Theologumenen herrſcht, konnte nur das Erzeugniß einer Zeit ſein, in welcher witzelnde Phantaſie für Tiefe des Geiſtes galt, Strenge der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung aber nirgends gefunden wurde.

Zugleich aber war darin auch die Intervallenlehre der Pythagoreer begründet, daß ſie von der Vielheit der Dinge, welche doch in einer Einheit verbunden iſt, ausgingen. Denn ſie nahmen an, wie wir dieſe Annahme bei den älteſten Philoſophen nicht ſelten finden, daß eine Verbindung zweier von einander getrennter Dinge nur unter der Vorſtellung eines Intervalls zwiſchen beiden gedacht werden könnte, und da es nur drei Intervalle nach den drei verſchiedenen Richtungen der Bewegung geben könne, ſo meinten ſie, hieraus den Begriff des geometriſchen Körpers ableiten zu können. Es iſt dieſe Intervallenlehre der Pythagoreer nichts geringeres, als das, was wir jetzt eine Conſtruction der drei Dimenſionen des Raums nennen würden, nur freilich nicht ganz rein, denn die Nothwendigkeit, nur drei Intervalle anzunehmen, wird dabei vorausgeſetzt [1]).

---

[1]) Da den Pythagoreern der Begriff des Räumlichen nicht etwas Urſprüngliches, ſondern etwas Entſtandenes bedeutete, ſo könnte man ſich verſucht fühlen, nach unſerer Ausdrucksweiſe die Anſicht der Pythagoreer für eine idealiſti-

Es iſt aber hierbei noch eine Bemerkung zu machen, welche erſt recht den Zuſammenhang der Intervallenlehre mit der ganzen Anſicht der Pythagoreer zeigt. In der Intervallenlehre liegt immer eine doppelte Vorausſetzung, nemlich zuerſt, daß es mehrere Einheiten giebt, und dann, daß dieſe Einheiten auf einander zu beziehn und als mit einander verbunden zu betrachten ſind; der Grund beider Vorausſetzungen wird aber von den Pythagoreern in dem Begriffe der erſten Einheit geſucht, die ja überhaupt Grund aller Dinge iſt, denn auf der einen Seite wird die erſte Einheit ſelbſt als in die Vielheit ſich ſpaltend gedacht durch die Aufnahme des Leeren, und von der andern Seite iſt ſie eben deswegen, weil ſie die Vielheit in ſich hat, auch das Band zwiſchen den vielen Dingen. Man darf daher auch nicht ſagen, die Pythagoreer hätten allein aus der Vielheit der Dinge das räumliche Daſein derſelben abgeleitet, die Intervallenlehre vielmehr zeigt ſich als eine ſolche, welche allein unter der Vorausſetzung einer urſprünglichen Einheit in der Vielheit der Dinge begreiflich iſt und alſo von dem oberſten Princip der Pythagoreer abhängt. Wir müſſen aber hierbei wieder eine Zweideutigkeit in dem Sprach-

---

ſche zu halten. Doch ſolche allgemeine Benennungen, welche in der neuern Philoſophie entſtanden ſind, miſchen den eigenthümlichen Syſtemen der Alten nur etwas Fremdartiges bei. Das Princip der Pythagoreer iſt eine Einheit, welche zugleich die Vielheit in ſich hat, und eben dadurch räumlich und zeitlich erſcheint, ſo daß auch wieder die räumliche und zeitliche Erſcheinung urſprünglich in ihm liegt und nur der Folge der Gedanken nach aus ſeinem Begriffe abgeleitet werden kann, aber nicht als ein Hinzukommendes zu dem Frühervorhandenen betrachtet werden darf.

gebrauche der Pythagoreer bemerken, welche leicht zu Verwirrungen Veranlaſſung geben konnte und wohl auch gegeben hat. Denn nach dem angegebenen Verhältniſſe der Intervallenlehre zu der Lehre von der oberſten Einheit, konnte eigentlich nur dieſe auf den Namen des Princips Anſpruch machen, der Punkt aber an ſich oder die einzelne Einheit durfte nicht als Princip angeſehn werden, da die Vielheit in der erſten Einheit gegründet iſt. Demohngeachtet lehrt die oben angeführte Stelle des Boethius [1] den Punkt als das Princip der Linie, ſo wie die Linie als das Princip der Fläche und die Fläche als das Princip des feſten Körpers anſehn und damit ſtimmt auch Alexandros von Aphrodiſia [2] überein, indem er den Punkt als erſte Einheit und als Princip nach Pythagoriſcher Lehre ſetzt, und wenn wir dieſe Stelle mit dem Ariſtoteles vergleichen, nach welchem die Grenzen des Körpers Subſtanzen ſein ſollen und zwar mehr, als der Körper [3], ſo kann man wohl kaum daran zweifeln, daß in jenen Angaben Pythagoriſche Lehre in Pythagoriſcher Form dargeſtellt ſei. Demnach müſſen die Pythagoreer den Ausdruck Princip (ἀρχή) in verſchiedener Bedeutung genommen haben, indem ſie darunter theils die erſte Einheit, ſofern ſie der Grund der Vielheit iſt, verſtanden, theils aber auch die Vielheit der einzelnen Dinge, welche allerdings als Theil der Einheit auch Theil des Princips iſt und Princip der räumlichen und zeitlichen Exiſtenz wird.

---

1) Arithm. II, 2.

2) S. oben; bei Brandis de perd. Ar. libr. p. 30. 31

3) Met. VI, 2.

In dieſen drei Beziehungen der Zahlen theils auf das oberſte Princip, theils auf die ſymboliſche Darſtellungsweiſe, theils auf die Erklärung des Räumlichen aus den Intervallen, ſcheint mir nun die ganze Pythagoriſche Lehre von den Zahlen ihren Grundzügen nach erſchöpft zu ſein und um dieſes nachweiſen zu können, wollen wir uns noch einmal an die verſchiedenen Ausdrucksweiſen, in welche Ariſtoteles ſie faßt, erinnern [1]). Auf das oberſte Princip ſind alle die Ausdrücke zu beziehn, in welchen von der Zahl überhaupt geſprochen wird oder von den Elementen der Zahl, denn unter dieſen ſind das Grade und Ungrade zu verſtehn, oder von dem Eins, dem erſten Eins und dem Eins an ſich. Hierüber iſt am klarſten und unzweideutigſten die Stelle, in welcher Ariſtoteles nach ſeinen eignen Worten die ganze Lehre der Pythagoreer ihrem oberſten Principe nach zuſammenfaſſen will und welche deswegen auch hier eine Stelle finden mag, weil ſie zeigt, wie unſere Erklärung der Zahlenlehre nur aus der Ariſtoteliſchen Darſtellung hervorgegangen iſt. „Weswegen ich aber hierauf komme, ſagt Ariſtoteles, dieſes iſt, daß wir auch von dieſen erfahren, welche Principien ſie ſetzen, und wie ſie auf die genannten Urſachen kommen; es ſcheinen alſo auch dieſe zu meinen, die Zahl ſei Princip ſowohl als Materie der Dinge, als auch als Zuſtände und Beſchaffenheiten; der Zahl Elemente aber ſeien das Grade und das Ungrade, von welchen das eine begrenzt, das andere unbegrenzt, das Eins aber ſei aus dieſen beiden, denn es ſei ſowohl grade, als ungrade, die Zahl aber ſei aus dem Eins“ 1). Von gleicher Geltung iſt auch der Ausdruck, das Eins ſei Subſtanz 2). In demſelben Sinne müſſen aber auch alle die Stellen erklärt werden, welche von zwei Principien der Pythagoreer, dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten, dem Einen und dem Unbegrenzten, dem Graden und dem Ungraden ſprechen, wie dies ſchon aus der angeführten Stelle hervorgeht, und wie in dem Frühern weitläuftig auseinander geſetzt iſt, daß die Art, wie die Pythagoreer von zwei entgegengeſetzten Principien ſprechen, ſich nur auf die verſchiedenen Seiten bezieht, welche ſie in dem erſten Principe ſelbſt zu finden glaubten. Etwas anderes aber ſcheinen die Ausdrücke anzudeuten, welche nicht die Zahl, ſondern die Zahlen als Principien der Dinge angeben, wie wenn Ariſtoteles ſagt, aus den Zahlen beſtände die Subſtanz, als wenn ſie in ihr wären 3), und die Zahlen wären die Dinge ſelbſt 4); denn in ſolchen Ausdrücken ſcheinen die Zahlen die getrennten Einheiten zu bedeuten, die Grenzen der durch Intervalle geſchiedenen körperlichen Dinge 5), und mithin dürften dieſe Bezeichnungsweiſen für die Pythagoriſche Lehre auf ihre Betrachtung des räumlichen Daſeins bezogen werden. Was endlich die Stellen des Ariſtoteles betrifft, welche die Pythagoriſche Lehre in die Formel faſſen, die Dinge

---

[1]) S. oben S. 82. 83.

---

1) Met. I, 5; cf. I, 6; VI, 11; IX, 2; XIII, 6; XIV, 3; Phys. III, 4; ap. Theon. Smyrn. I, 5 p. 30.

2) Met. I, 6; II, 1 u. 4.

3) Met. I, 5; probl. XV, 3.

4) Met. I, 6; cf. XIII, 6; XIV, 3; de coelo III, 1.

5) Met. VI, 2.

ſeien durch Nachahmung der Zahlen, oder welche ſich überhaupt auf die Aehnlichkeit der Zahlen mit den Dingen beziehn, ſo iſt es nicht zu bezweifeln, daß ſie die ſymboliſche Darſtellung der Pythagoreer im Auge haben, welche wieder mit der Vorausſetzung und Beobachtung in Verbindung ſteht, daß gewiſſe Zahlenverhältniſſe in den Erſcheinungen der Dinge geſetzmäßig wiederkehren. Daß Ariſtoteles dieſe drei Beſtandtheile der Pythagoriſchen Lehre unter einander gemiſcht hat, macht ſeine Ueberlieferung dunkel, aber eben, daß ſie nicht von ihm geſondert worden ſind, ſpricht auch für die Treue ſeiner Darſtellung, und einen Vorwurf kann man ihm nicht wegen jener Verwirrung machen, da ſie höchſt wahrſcheinlich auch in den Schriften der Pythagoreer herrſchte. Die erſten Anfänge der philoſophiſchen Darſtellung ſind gewöhnlich nicht die klarſten und über die Dunkelheit der Pythagoriſchen Schriften iſt ja nicht ſelten geklagt worden; am ſchwierigſten aber bleibt es für eine jede philoſophiſche Darſtellung, dasjenige hervorzuheben, was den Kern der Lehre bildet; denn dieſer ſchließt ſich überall an die individuelle Geſinnung des Philoſophirenden an, kann aber in dieſer Verbindung nur durch ein künſtleriſches Verfahren zur Anſchauung gebracht werden, welches jedoch nur wenigen Philoſophen in einiger Vollkommenheit zu leiſten gelungen iſt. Auch bei den Pythagoreern ſcheinen die Nebenwerke ihrer Darſtellung nicht ſelten mehr hervorgetreten zu ſein, als für das Hervortreten ihrer Grundlehren vortheilhaft war; indem ſie ihre Ueberzeugung, daß alles in einer Einheit gegründet ſei, die ſich in eine ihr ähnliche Vielheit ſpalte, die alſo auch als Zahl betrachtet werden könnte, zu beweiſen ſuchten, nahmen ſie wohl ihre Zuflucht zu der Lehre von den Intervallen und von der Anordnung der Erſcheinungen nach Zahlenverhältniſſen, welche nur in einer oberſten Zahl begründet ſein könnte. So mochte ſich das in ihrer Darſtellung nicht ſelten als Grund geltend machen, welches doch eigentlich nur Folgerung aus ihrer allgemeinen Anſicht war, eine Verwechſelung der Bedeutung einzelner Lehren für das ganze Syſtem, welche niemanden auffallend ſein kann, der nur einigermaaßen mit der geſchichtlichen Entwicklung philoſophiſcher Syſteme bekannt iſt. Betrachten wir in dieſem Lichte das Pythagoriſche Syſtem, ſo verliert die Art, wie Ariſtoteles dasſelbe behandelt, alles Seltſame; ſie erſcheint durchaus als zuverläſſig und in der Pythagoreer eigenen Vorſtellungs- und Ausdrucks-Weiſen gegründet, nichts anderes wiedergebend, als dieſe ſelbſt, nur mit Ausnahme einiger wenigen Conſequenzen, die dem Ariſtoteles ganz nahe lagen und ihm nothwendig aus dem Syſteme zu fließen ſchienen, die jedoch dem Kundigen ſich leicht kennbar machen.

Auſſer dieſen allgemeinen Grundſätzen für ihre wiſſenſchaftliche Betrachtung der Dinge haben nun auch nach gemeiner Ueberlieferung die Pythagoreer phyſiſche und ethiſche Lehren vorgetragen. Indem wir aber zu dieſem Theile ihrer Denkweiſe übergehn, haben wir zuvor die Mangelhaftigkeit und Unzuverläſſigkeit der Nachrichten zu beklagen. Ariſtoteles verläßt uns hier in den meiſten Fällen, und ſo entbehren wir des ſicherſten Führers. Er betrachtet offenbar die Pythagoreer als ſolche, welche ſich in ihren Speculationen mehr mit dem reinen Sein, als mit dem Phyſiſchen und Ethiſchen beſchäftigt haben. Daher erwähnt er auch die Lehren der Pythagoreer nur ſelten in der Phyſik und in der Ethik, in den metaphyſiſchen Büchern aber behandelt er ſie ausführlich; er ſagt von ihnen, ſie hätten nicht das Wahrnehmbare allein, ſondern auch das Nicht-Wahrnehmbare betrachtet, und wenn ſie auch ſo ſprächen, als wenn ihnen das Wahrnehmbare das Sein wäre, ſo brächten ſie doch Principien vor, welche geſchickt wären, zu dem Höhern hinaufzuſteigen; ja was das Phyſiſche betrifft, ſo ſpricht er ihnen geradezu ab, daß ſie etwas Eigenthümliches über das Wahrnehmbare in dieſer Rückſicht vorgebracht hätten [1]), und die ethiſchen Betrachtungen der Pythagoreer ſcheint er auch nur als zerſtreute Bemerkungen angeſehn zu haben [2]). Die Spätern geben uns zwar reichhaltigere Nachrichten, aber oft auch widerſprechende, und wo wir ſie nicht auf ältere Quellen zurückführen können, iſt ihnen wenig zu trauen. Wenn wir nun auch einzelne Punkte feſtſtellen können, ſo bleibt uns doch oft ihr Zuſammenhang untereinander und mit ihrer Grundanſicht dabei verborgen, ein Aggregat vereinzelter Lehren kann uns aber nicht aufklären über ihren philoſophiſchen Charakter und wenn wir es daher nicht aufgeben wollen, den philoſophiſchen Gehalt dieſer einzelnen Lehren zu erforſchen, ſo wird es nöthig ſein, die Lücken in den Ueberlieferungen durch Aufklärung verſteckter Andeutungen zu ergänzen, und hie und da zu Vermuthungen unſere Zuflucht zu nehmen.

Wenn wir aber zuerſt den ganzen Charakter der Pythagoriſchen Phyſik zu beſtimmen ſuchen ſollen, ſo müſſen wir vor allen Dingen uns darüber aufzuklären ſuchen, wie

---

1) Met. I, 7.

2) Eth. magn. I, 1.

die phyſiſche Anſicht mit den oberſten Grundſätzen der Pythagoreer, d. h. mit ihrer Zahlenlehre in Verbindung ſtand. Darüber geben am beſten die Fragmente der Philolaiſchen Schrift Aufſchluß. Das Weſen der Dinge, ſagt Philolaos, welches ewig iſt, und die Natur ſelbſt iſt nur göttlicher, nicht menſchlicher Erkenntniß zugänglich, außer nur ſoweit, daß es nicht möglich wäre für irgend ein Ding und Erkanntes, von uns erkannt zu werden, wenn nicht das Weſen ſelbſt (die Wahrheit?) in den Dingen wäre, aus welchen die Welt beſtehe [1]. Das Weſen der Dinge iſt aber nach dem Vorigen die Zahl und es mußten alſo den Pythagoreern die Dinge nur deswegen als erkennbar erſcheinen, weil in ihnen die Zahl iſt, wie denn auch gar oft erwähnt und wiederholt wird, daß die Dinge nur durch die Zahl erkennbar ſind [2]. Demnach war auch die Erkenntniß der phyſiſchen Dinge den Pythagoreern abhängig von der Erkenntniß der Zahl und der ganzen Anlage ihrer Denkart gemäß mußten ſie dahin ſtreben, die Gründe der Phyſik in der Zahlenlehre zu finden, was ja auch ſchon beſtimmt genug in der Formel ausgedrückt wird: die ganze Welt iſt eine Zahl. Deswegen ſoll auch Philolaos ausdrücklich bemerkt haben, der durch die Mathematik geübte Verſtand (λόγος) ſei das Werkzeug, durch welches wir die Wahrheit erkennen, und weil er die Natur aller Dinge zu erkennen beſtimmt ſei, habe er eine Verwandtſchaft mit dieſer, indem das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde [3].

---

[1] Stob. ecl. ph. I. p. 458.

[2] Philol. ap. Stob. ecl. ph. I. p. 8; p. 436; Böckh's Philol. Nr. 2; 8.

[3] Sext. Emp. adv. Math. VII, 92.

Aber eben ſo richtig wird auch das Verhältniß umgekehrt geſtellt werden können; die Natur muß verwandt ſein dem mathematiſchen Verſtande, d. h. nach Pythagoriſchem Sinne, ſie muß ihr Weſen haben in der Anordnung der Zahlen. Dies wird auch im Beſondern in Beziehung auf die Empfindung geſagt: die Zahl macht nach dem Philolaos durch die Empfindung alle Dinge erkennbar und einander befreundet, ſie der Seele anpaſſend [1], womit wohl nichts anders angedeutet werden kann, als daß auch die empfindbaren Eigenſchaften der Dinge und alſo ihre phyſiſchen Erſcheinungen aus Zahlenverhältniſſen hervorgehn.

In der Zahlenlehre der Pythagoreer gab es nun aber drei verſchiedene Anknüpfungspunkte für die Lehren der Phyſik nach den drei verſchiedenen Elementen, welche wir überhaupt in ihr gefunden haben. Von dieſen aber kann natürlich die ſymboliſche Bezeichnungsweiſe und die damit verbundene Aufſuchung gewiſſer, geſetzlich wiederkehrender Zahlenverhältniſſe am wenigſten Intereſſe für uns haben; ſo wie uns denn auch hierüber nur ſehr unvollſtändige und zum großen Theil unzuverläſſige Nachrichten zugekommen ſind. Symboliſche Ausdrücke ſuchten die Pythagoreer ohne Zweifel auch in ihren phyſiſchen Lehren und zwar nicht blos durch Zahlen, ſondern auch durch mythiſche Bilder, und in den letztern beſonders ſpricht ſich eine groſſe Lebendigkeit ihrer Phantaſie aus, mit welcher ſie die Natur belebten. Von dieſer Art ſind die Ausdrücke: das Haus des Zeus, der Herd des All; ſo nannten ſie ferner das Meer die Thräne des Kronos [2], die Polarſterne die Hunde der Rhea, das Siebengeſtirn die Lyra der Muſen, die Planeten die Hunde der Perſephone und den Ton des geſchlagenen Erzes die Stimme der Dämonen [1]); ſo war ihnen der Donner zur Drohung der Bewohner des Tartaros [2]) und in dem, was ſie von der Milchſtraße lehrten, ſchloſſen ſie ſich an die Mythe vom Phaeton an [3]). Aber wenn auch dies von der Regſamkeit ihrer Phantaſie bei der Naturbetrachtung und von ihrem Streben nach Anknüpfungspunkten für das religiöſe Gefühl zeugt, ſo giebt es doch kein Zeugniß von ihrer wiſſenſchaftlichen Lehre und ein Verfahren dieſer Art konnte immer nur zur poetiſchen Ausſchmükkung dienen und nur Einzelnes ergreifen. Auf Einzelnes konnte ſich auch nur die Aufweiſung analoger Zahlenverhältniſſe in der Natur beziehn, wovon früher ſchon Einiges erwähnt worden iſt; denn es war doch gewiß unmöglich, das allgemeine Geſetz der Natur in irgend einer beſtimmten arithmetiſchen Formel darzuſtellen, und alſo war auch gewiß dieſer Theil ihrer Phyſik nicht der eigentlich wiſſenſchaftliche, ſondern man hob ihn wohl nur da hervor, wo ſich eine paſſende Gelegenheit darbot, ohne dabei ein beſtimmtes Syſtem und geſchloſſenen Zuſammenhang zu ſuchen.

---

[1] Stob. ecl. ph. I. p. 8.

[2] Plut. de Is. et Os. 32; Arist. ap. Porph. de v. P. 41.

Ganz anders aber iſt es mit der Art, wie die Pythagoreer in der Zahl das Princip aller Dinge ſahen und wie ſich damit ihre Lehre von den Intervallen verband. Wir werden in dem Folgenden zu zeigen ſuchen, wie ſich aus

---

1) Arist. ap. Porph. l. l.

2) Arist. anal. post. II, 11.

3) Arist. meteorol. I, 8; Plut. de pl. ph. III, 1.

dieſen zwei Elementen ihrer Zahlenlehre die wichtigſten Momente ihrer Phyſik entwickeln konnten, und zwar mit demjenigen beginnen, was ſich an ihre Anſicht von der Zahl als Princip anſchließt. Die Zahl als Princip umfaßt in ſich, wie früher entwickelt worden iſt, alle Gegenſätze, vor allem die Gegenſätze zwiſchen Unbegrenztem und Begrenzendem, Gradem und Ungradem, Menge und Einheit, ſie durch Harmonie und Ebenmaaß verbindend und auch wieder nach Ebenmaaß trennend [1]). Nun iſt aber unter dieſen Gegenſätzen ſchon der Gegenſatz zwiſchen dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten den Pythagoreern von entſchieden phyſiſchem Gehalt, denn er bedeutet ihnen auch den Gegenſatz zwiſchen Vollem und Leerem oder Uranos und äußerem Raume [2]). Es iſt hierin eine ſehr einfache Vorſtellungsart zu erkennen und nichts Tieferes dahinter zu ſuchen, als etwa in der gewöhnlichen Denkweiſe des Volkes liegt, daß über den Grenzen der Welt hinaus noch ein unbegrenzter Raum ſei, nicht mit beſtimmtem Daſein erfüllt, ſondern nur der Ort für ein mögliches Daſein. Die Nothwendigkeit einer ſolchen Annahme ſoll Archytas dadurch zu beweiſen geſucht haben, daß er fragte, wenn jemand an der Grenze des Himmels wäre, ob er die Hand oder einen Stab ausſtrecken könnte; wenn dies aber zugegeben würde, ſo würde außer dem Himmel ein Ort ſein, der einen Körper aufnehmen könnte; daraus aber würde ferner folgen,

---

1) Philol. ap. Stob. ecl. ph. I. p. 10. σχίζων τὼς λόγως χωρὶς ἑκάστως τῶν πραγμάτων, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων.

2) Arist. phys. III, 4.

daß der Ort unbegrenzt ſei, weil man bei einer jeden gegebenen Grenze daſſelbe fragen könnte; zu ſagen aber, die Hand könne nicht ausgeſtreckt werden, ſei abgeſchmackt; denn was könnte es wohl verhindern?[1]) Sobald man ſich dieſes Verhältniß der Gegenſätze nicht als ein Werdendes, ſondern als ein von jeher Beſtehendes denkt, ſo findet dabei für die Vorſtellung keine Schwierigkeit ſtatt, welche allerdings dann ſtattfinden würde, wenn man das erſte Eins im Anfange als eine Verbindung des Vollen und Leeren, in welcher doch beide von einander räumlich geſondert wä-

---

1) Ich finde dieſe nicht unwichtige Angabe in den Noten eines mir unbekannten Gelehrten zur Paraphraſe des Themiſtios zur Phyſik des Ariſtot. nach der Lateiniſchen Ueberſetzung des Hermolaus Barbarus p. 105 ed. Venet. 1542. Die Quelle iſt allerdings nicht ganz ſicher, doch beruft ſich der Notenſchreiber auf den Eudemos und zeigt auch ſonſt ſich als einen gelehrten Kenner der Commentatoren des Ariſtoteles. Der ganze Inhalt ſcheint mir für die Richtigkeit der Angabe zu ſprechen, wenn man einige Accommodation an den Text bei der Stellung der Argumentation annimmt; ich habe hierauf beim Gebrauch der Stelle Rückſicht genommen, will aber eben deswegen mein Original, welches doch vielleicht Ueberſetzung iſt, beifügen: Pythagoricus Archytas, ut Eudemus retulit, extra coelum esse corpus infinitum probabat hoc argumento: interrogabat enim, si quis in extremo coelo esset, posset necne manum extendere baculumve; si posset, erit igitur vel locus vel corpus ibi. Si locus, et corpus, quia locus potest corpus recipere et in aeternis posse et esse eandem habent rationem (dieſes ſteht im Text des Themiſtios); hoc deinde concesso infinitum illud esse contendebat, quia quocunque fine dato idem ipse interrogabat; non posse autem manum ponere absurdum videtur; quid enim hoc prohibeat?

ren, ſich zu denken verſuchen wollte; das wahre Sein würde bei einem ſolchen Verſuch immer als das Volle erſcheinen. So iſt denn auch der eben gegebene Beweis des Archytas zu verſtehn, nicht als eine Nachweiſung, daß Volles und Leeres, Himmel und äußerer Raum wirklich von einander getrennt exiſtiren, ſondern daß beide in einem beſtändigen Zuſammenwerden zu denken ſind, indem in einem jeden Augenblicke die Möglichkeit vorhanden iſt, daß der äußere Raum von dem Himmel aus umfaßt und zu einem begrenzten Raum gemacht oder, wie Ariſtoteles 1) ſagt, von dem Ungraden aufgenommen und begrenzt werde. Daß ein ſolches beſtändiges Zuſammenwerden beider Gegenſätze in der ganzen Welt zu denken ſei, dies haben auch die Alten in der Formel ausgeſprochen, daß die Welt nach Pythagoriſcher Lehre nicht der Zeit, ſondern nur der menſchlichen Denkweiſe nach geworden ſei 2), welchem Satze auch ſogleich die Ergänzung beizufügen iſt, daß die Welt unvergänglich ſei, da nichts Mächtigeres außer ihr oder in ihr gefunden werden könnte, welches im Stande wäre, ſie zu zerſtören 3). Damit tritt denn auch der Einwurf des Ariſtoteles 4) in ſein gehöriges Licht, daß die Pythagoreer nicht ſagten, wie die Bewegung, die Form des Werdens nach alterthümlicher Vorſtellung, entſtehen könne, wenn Grenze und Unbegrenztes oder Ungrades und Grades die Gründe der Welt ſind. Die Bewegung nemlich iſt den Pythago-

---

1) Phys. l. l.

2) Stob. ecl. ph. I. p. 450.

3) Philol. ap. Stob. ecl. ph. I. p. 418.

4) Met. I, 7.

reern ewig, ſo wie die Welt ewig iſt. In allen Lehren der Pythagoreer tritt immer derſelbe Gedanke hervor, daß alles ein Beſtimmtes ſei, welches Anfang, Mitte und Ende habe [1]), eine Verbindung der Einheit mit der Menge zur beſtimmten Dreiheit, und eben deswegen iſt ihnen das Unbegrenzte nicht ohne die Grenze denkbar und dieſe nicht ohne jenes, wie denn ſchon der Begriff der Grenze gar nicht ohne das, welches von ihr begrenzt wird, aber an und für ſich unbegrenzt iſt, gedacht werden kann.

Sobald nun aber die Pythagoreer die Natur-Erſcheinungen aus ihren Principien erklären wollten, ſo mußten ſie den beſondern Antheil, den ein jedes Glied des Gegenſatzes an der Bildung der Erſcheinungen habe, zu beſtimmen ſuchen, und hierbei konnten ſie nicht anders verfahren, als ſo, daß ſie von der Vorſtellung eines urſprünglichen Getrenntſeins beider Glieder ausgingen, um nachzuweiſen, wie durch das Hinzukommen des einen zu dem andern das Ganze werde. Sie mußten zur genetiſchen Erklärung der Naturerſcheinungen die Welt ſich als geworden denken, welches die Alten, wie ſchon erwähnt, dadurch ausdrücken, daß ſie den Pythagoreern die Lehre beilegten, die Welt ſei der menſchlichen Vorſtellungsart nach (κατ' ἐπίνοιαν) geworden. Die Vorſtellung, unter welcher die Pythagoreer das Werden der Welt auffaßten, bezieht ſich nach allen Ueberlieferungen auf den Begriff des Lebens; denn das Unendliche um den Himmel herum ſcheinen ſie als die Atmoſphäre des Himmels gedacht zu haben [2]) und offenbar dachten ſie ſich das thätige Verhältniß der Grenze zum Unbegrenzten unter dem ſinnlichen Bilde des Athmens; die Welt oder der Uranos, d. h. in dieſer Beziehung auf das Princip alles Werdens, die Grenze, athmet die Atmoſphäre oder das Leere, d. h. das Unbegrenzte, ein und aus [1]. Auch in dieſer Vorſtellungsart zeigt ſich wieder, daß den Pythagoreern das Unendliche und die Grenze zu einer Einheit gehörten, denn der Proceß des Athmens kann ja nicht ohne den Gegenſatz des Athmenden und des Ein- und Ausgeathmeten gedacht werden und den Pythagoreern war die Verbindung beider Gegenſätze in der Welt die Einheit eines lebendigen Weſens und alles Werden erſchien ihnen als hervorgehend aus dem Leben der Welt. Ihre Naturanſicht war demnach dynamiſch und anhebend von dem Gedanken, daß ein allgemeines Leben den einzelnen Erſcheinungen in der Natur zum Grunde liege. Wenn man nun dieſes allgemeine Leben in dem Begriffe der Weltſeele ſich darſtellen will, ſo kann auf keine Weiſe gezweifelt werden, daß dieſer Begriff echt-Pythagoriſch ſei [2]; wollte man dagegen den Begriff der Weltſeele im Gegenſatz gegen ein

---

[1] Arist. de coelo I, 1.

[2] Den dunkeln Ausdruck ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος bei Arist. phys. IV, 6 glaube ich ſo erklären zu dürfen.

Ma-

---

[1] Arist. met. XIV, 3; phys. III, 4; IV, 6; ap. Stob. ecl. phys. I. p. 380. 82; Stob. ib. p. 388; Plut. de plac. ph. II, 9.

[2] Vergl. Sext. adv. Math. IX, 127; Plut. de plac. phil. IV, 7; Iambl. ap. Stob. ecl. ph. I. p. 874; 892; Cic. de nat. D. I, 11; de senect. 21. Dahin kann auch gezogen werden τὸ ἡγεμονικὸν nach einem Auszuge aus dem Philol. b. Stob. ecl. ph. I. p. 453. Die Widerlegung der Pythagoriſchen Lehre über das Weltſyſtem b. Ariſtot. de coelo II, 13 ſetzt auch voraus, daß die Pythagoreer ſich die Welt als ein ζῶον dachten.

materielles oder gegen ein körperliches Princip auffaſſen, ſo muß man ſogleich das Unpaſſende in einer ſolchen Vorſtellungsart einſehn, wenn man bedenkt, daß man die Materie nur in dem Unbegrenzten der Pythagoreer finden würde. Aus dieſer Lehre der Pythagoreer iſt es auch klar, daß ſie die Grenze ſich als das Thätige, das Unbegrenzte dagegen als das Leidende dachten, denn die Grenze athmet die unbegrenzte Atmoſphäre ein und athmet ſie aus, nimmt ſie auf und ſcheidet ſie von ſich ab und hierin ſcheint auch der Grund zu liegen, weswegen Ariſtoteles das Unbegrenzte der Pythagoreer mit der Materie vergleicht [1]), welches doch allerdings die Anſicht der Pythagoreer nicht ganz paſſend wiedergiebt, wie denn überhaupt nur ſelten oder nie es gelingt, die eigenthümliche Vorſtellungsweiſe einer philoſophiſchen Schule in die Form eines andern Syſtems umzugießen, ohne ihr das Beſte, was ſie hat, ihr eigenes Leben, zu nehmen.

Wir haben nun nach dieſer allgemeinen Anſicht der Pythagoreer zu ſehn, wie ſich ihnen daraus eine Mannigfaltigkeit von Begriffen ergab, und wir werden hierbei erkennen, wie ſich ihre Lehre von den Intervallen auf das natürlichſte an ihre Anſicht von den erſten Principien anſchloß. Zuerſt, lehrten die Pythagoreer, entſtehe durch das Aufnehmen des Unbegrenzten in den Himmel das Leere, welches die Dinge trennt, und dadurch würden erſt die Zahlen [1]), denn das Leere trenne ihre Natur. Hierin haben wir wohl nichts andres zu erblicken, als den genetiſchen Ausdruck dafür, daß die Zahlen diſcrete Größen ſind, welche immer vorausſetzen, daß eine Trennung und mithin ein Trennendes gedacht werden könne. Der Begriff des Leeren iſt den Pythagoreern der Ausdruck für das Trennende. Hierin aber liegt auch ſchon der Anfang ihrer Intervallenlehre. Ferner ließen die Pythagoreer daraus die Zeit und den Athem und endlich auch das Leere, ſofern es den Ort eines jeden Dinges beſtimmt, entſtehn [2]). In allem dieſen iſt der Gedanke ausgedrückt, daß zeitliche und räumliche Erſcheinung nicht denkbar ſind ohne Vielheit. Die Zeit iſt nicht denkbar ohne Vielheit, denn ſie kann nur durch die Unterſcheidung der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vorgeſtellt werden [3]), und es muß alſo die ſtetige Aufeinanderfolge der Erſcheinungen unterbrochen und durch ein Trennendes gleichſam auseinander gehalten werden, damit es zur Anſchauung der Zeit komme. Durch den Begriff der Zeit iſt aber auch erſt das Leben denkbar, denn es kann nur in einer zeitlichen Aufeinanderfolge der Lebensacte gedacht werden und dies ſcheinen die Pythagoreer dadurch angedeutet zu haben, daß ſie ſagten, der Athem entſtehe durch das Eingehn des Unbegrenzten in das Begrenzende, denn der Athem (πνοή) mochte ihnen das Sinnbild des Lebens

---

[1]) Met. I, 6. Die Wandelbarkeit der Materie, wie ſie Plut. de plac. phil. I, 9 angegeben wird, iſt den Pythagoreern gewiß nicht zuzuſchreiben, da Ariſt. nirgends ſagt, daß ſie den Begriff der Materie unzweideutig ausgeſprochen haben, ſondern vielmehr ihn bald in dem Unbegrenzten, bald in dem Eins finden will.

---

1) Arist. phys. IV, 6.

2) Arist. ap. Stob. ecl. ph. I. p. 380. 82.

3) ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς. Arist. phys. IV, 6.

ſein. Das Leere bedeutete ihnen ſodann auch den Raum, welcher allen Dingen ihren Ort beſtimmt [1]), denn im Räumlichen wird aller Erſcheinung nur dadurch ein beſtimmtes Daſein zugeſichert, daß ſie ſich von den übrigen räumlichen Erſcheinungen ſondert und abſcheidet als zu einer Einheit gehörig [2]). Derſelbe Gedanke ſcheint auch in einem Fragmente des Philolaos ausgedrückt zu ſein, in welchem geſagt wird, die Zahl mache die Dinge erkennbar, indem ſie dieſelben zu Körpern bilde und alle Begriffe (λόγους) der Dinge von einander trenne [3]). So ſuchten die Pythagoreer aus ihrer erſten Einheit, welche Begrenzendes und Unbegrenztes in ſich umfaſſe, die zeitliche und räumliche Erſcheinung und das Leben von einander getrennter Dinge abzuleiten.

Wir wollen an dieſe allgemeinen Anſichten von der Natur noch einige Ausdrucksweiſen, welche den Pythagoreern mit weniger Zuverläſſigkeit zugeſchrieben werden, anreihen, weil ſie doch nicht als in ſich unwahrſcheinlich ver-

---

1) Arist. ap. Stob. l. l.

2) Arist. phys. l. l. τῆς διορίσεως vom räumlich getrennten Daſein genommen, wie ich oben angegeben habe.

3) Stob. ecl. phys. I. p. 8. 10. Böckh's Philol. Nr. 18. Ich bin der Lesart Böckh's gefolgt, habe aber in der Erklärung des λόγος einen andern Weg eingeſchlagen, welchen ich nicht für den einzig richtigen ausgeben will. Mag übrigens λόγος für Verhältniß oder für Begriff genommen werden, ſo bleibt doch der Sinn derſelbe. Uebrigens wird dabei die Lehre von den Gnomonen erwähnt, welche ich ganz aus dem Spiele gelaſſen habe, weil ſie mir auch nach der von Tennemann und Böckh gegebenen Erklärung noch dunkel bleibt, wenn ich damit das vergleiche, was Arist. phys. III, 4 darüber ſagt.

worfen werden können. Ein Ausſpruch, welcher dem Pythagoras zugeſchrieben wird, zeigt, daß ihm der Begriff der Zeit mit dem Begriffe des allgemeinen Lebens der Welt in der genaueſten Verbindung ſtand. Er ſoll nemlich auf die Frage, was die Zeit ſei, geantwortet haben: „die Seele des Uranos.“ In dieſem Ausſpruche wird die Zeit nicht blos als Form der Erſcheinung genommen, ſondern als zugleich das Beſondere aller Entwicklung mit in ſich umfaſſend, und die Seele auch nicht als das bloße Princip des Lebens, ſondern als das Leben ſelbſt. Dies zeigt allerdings nicht von einer großen Genauigkeit im Ausdruck, aber doch von dem eigenthümlichen Leben des Gedankens, welches gewiß in den erſten Philoſophen ſein mußte, denen Philoſophie nicht angebildet war, ſondern aus ihrer innerſten Seele entſprungen. Auf eine ähnliche Weiſe könnte man die Erklärung nehmen, welche dem Pythagoras ebenfalls zugeſchrieben wird, die Zeit ſei die Sphäre des Himmels 1), wenn man nicht etwa annehmen will, daß ſie denſelben Gedanken ausdrücke, welchen Platon 2) über die Entſtehung der Zeit aufſtellt, wobei es einem jeden überlaſſen ſein mag, zu muthmaßen, entweder Platon habe dieſe Erklärung der Zeit von den frühern Pythagoreern, oder die ſpätern Pythagoreer haben ſie von dem Platon entnommen. Noch eine dritte Erklärung jener Ueberlieferung giebt uns Simplikios 3) zugleich mit einer andern Definition, indem er ſagt, man habe vielleicht den Archytas misverſtanden,

---

1) Plut. de pl. ph. I, 21.

2) Tim. p. 37.

3) Ad phys. Arist. fol. 165.

welcher die Zeit überhaupt das Intervall der ganzen Natur nenne. Wenn es nun auch nicht zu leugnen iſt, daß Simplikios eine untergeſchobene Schrift dem Archytas zuſchrieb, ſo wird zwar daraus auch dieſes Fragment verdächtig, aber es folgt doch nicht nothwendig daraus, daß es aus jener untergeſchobenen Schrift und nicht aus einer andern Ueberlieferung genommen ſei, und wenn man es an ſich betrachtet, ſo giebt es einen Pythagoriſchen Gedanken in vollkommen paſſender Form wieder, indem der Sinn deſſelben kein anderer ſein kann, als daß die ganze Zeit in ſich die harmoniſche Sonderung und Entwicklung der Natur umfaſſe.

Auf die allgemeine Vorſtellung der Pythagoreer vom Raum muß man auch ihre Lehre beziehn, daß die Welt die Geſtalt einer Kugel habe [1]), eine Vorſtellungsart, die bei den Alten ſehr verbreitet war, die aber auch der Pythagoriſchen Denkweiſe ſehr nahe lag; denn da ſie überall in der Welt nach harmoniſchen Verhältniſſen ſuchten, ſo mußten ihnen dieſe auch wohl in der Betrachtung der ganzen Welt hervortreten. Dies giebt uns nun aber auch wieder die Vorſtellung einer begrenzten Welt, worin das Streben, alles in einer beſtimmten Exiſtenz ſich zu denken, ausgedrückt iſt. Wie aber damit doch ihre Vorſtellung von dem Unbegrenzten als im Princip liegend vereinbar war, dies möchte noch einer Auseinanderſetzung bedürfen, beſonders wenn wir uns an den oben erwähnten Beweis des Archytas für das Daſein des Unbegrenzten erinnern. Es tritt aber hier am ſtärkſten die Nothwendigkeit hervor, den Begriff des Unbegrenzten bei den Pythagoreern nur in negativer Bedeutung zu faſſen, welches ſich auch ſchon aus allem dem, was über das Unbegrenzte als Princip geſagt wird, auf das deutlichſte ergiebt. In dieſer Rückſicht tritt ſogar den Pythagoreern oft ein Gegenſatz zwiſchen dem Unbegrenzten und der Zahl, ſofern dieſe als das poſitive Princip der Natur angeſehn wird, hervor, obgleich im Gegentheil, wie wir oben geſehn haben, die Zahl nur durch das Unbegrenzte iſt; ſo ſagt Philolaos: „keine Lüge nimmt auf die Natur der Zahl, noch die Harmonie; denn nicht eigenthümlich iſt ſie ihnen; der unbegrenzten und unverſtändigen und unvernünftigen Natur aber wohnen Lüge und Neid bei“ [1]); und auf eine ganz ähnliche Weiſe erklärt ſich Theophraſtos über das zweite Princip der Pythagoreer [2]), das Ungeordnete und alle Geſtaltloſigkeit ihm beilegend. Zu einer poſitiven Bedeutung kommt aber das Unbegrenzte erſt durch ſeine Verbindung mit der Grenze und das in die Welt eingegangene Unbegrenzte hat Bedeutung für das einzelne Sein, indem es die Unvollkommenheit der einzelnen Dinge bezeichnet [3]), für das Ganze aber hat es ſeine Bedeutung, indem es die Unvollkommenheit des Ganzen bedingt. Dieſe Betrachtungsart der Welt von ihrer negativen Seite drückt ſich auch in der Lehre aus, daß nothwendig das Vollkommene mit dem Unvollkommenen verbunden ſein müſſe, weil nur durch Entgegengeſetztes das Weſen der

---

[1]) Plut. de plac. phil. II, 6; Diog. L. IX, 25; Stob. ecl. ph. I. p. 452 nach Heeren's Emendation; vergl. Arist. de coelo II, 13.

---

1) Stob. ecl. ph. I. p. 10.

2) Met. 9.

3) Theophr. l. l.

Dinge erhalten werden könne [1]), und auf ganz alterthümliche Weiſe verbindet ſie ſich mit der Lehre von der Nothwendigkeit, durch welche alles umfaßt wird. Daher ſcheint mir auch die Formel eigenthümlich Pythagoriſch zu ſein, daß die Nothwendigkeit die Welt umſchließe (περικεῖσθαι) [2]), worin man wieder erkennen muß, wie nach den Pythagoreern das Unbegrenzte die Welt umſchließt, ſie zu einer begrenzten macht und ihr die Unvollkommenheit ertheilt, weswegen auch Theophraſtos von den Pythagoreern ſagt, alle, welche der Gottheit die Urſach beilegten, lehrten, ſie könne doch nicht alles zum Beſten führen, ſondern nur ſoweit es möglich iſt, welches doch wohl nichts anderes ausdrücken will, als die alterthümliche Anſicht der Dinge, nach welcher die Götter ſelbſt dem Schickſal unterworfen ſind. Nach dieſer Vorſtellungsart muß man auch die Formel erklären, welche dem Philolaos beigelegt wird, daß alles nach Harmonie und nach Nothwendigkeit geſchehe [3]); hier ſind nemlich Nothwendigkeit und Harmonie nicht als gleichbedeutend zu denken, ſondern die Harmonie ſteht der Nothwendigkeit entgegen, jene als Urſach der Vollkommenheit dieſer als der Urſach der Unvollkommenheit in der Welt. Daß aber beide auch wieder nicht von einander zu trennen, ſondern in dem höchſten Princip verbunden ſind, geht theils aus der allgemeinen Anſicht der Pythagoreer hervor, theils findet es ſeine Beſtätigung in einem Fragmente des Ariſtoxenos über die Lehren der Pythagoreer [4]), in welchem

---

1) Theophr. l. l.

2) Plut. de pl. ph. I, 25; Stob. ecl. ph. I. p. 158

3) Diog. L. VIII, 85.

4) Stob. ecl. ph. I. p. 206. 208

ſowohl das gute, als das böſe Geſchick auf das dämoniſche Princip zurückgeführt, dabei aber auch noch etwas den einzelnen Menſchen Eigenthümliches in der Beſtimmung ſeiner Schickſale übrig gelaſſen wird; doch ſoll auch dieſes von ſeiner angeborenen Natur abhängen und es wird alſo auch darin wieder die Abhängigkeit des Einzelnen vom Allgemeinen anerkannt.

Aus der Art, wie die Pythagoreer die Natur betrachteten, aus den Zahlen Linien, aus den Linien Flächen und aus den Flächen Körper zuſammenſetzend vermittelſt ihrer Intervallenlehre mußte der Verſuch entſtehn, die ſinnliche Beſchaffenheit der Dinge und die ganze Anordnung der Welt aus mathematiſchen Verhältniſſen zu erklären, womit ſich ihnen aber auch ihre mathematiſche Betrachtung der muſikaliſchen Verhältniſſe verband. Dies beſtätigt ſich durch die Ueberlieferungen, welche wir, wenn auch nur ſehr unzureichend, von ihrer Naturlehre im Einzelnen haben, und es zeigt ſich auf gleich auffallende Weiſe ſowohl in der Betrachtung der Beſtandtheile, aus welchen ſie die Welt zuſammenſetzten, als auch in der Lehre über die Zuſammenordnung der größern Weltkörper, aus welchen das ganze Weltſyſtem beſteht.

Wir wollen zuerſt nachzuweiſen ſuchen, wie die Pythagoreer die Beſtandtheile der Welt aus ihren mathematiſchen Vorſtellungen zu erklären ſtrebten. Die mathematiſche Betrachtung der Natur hat wiederholt auf den Verſuch geführt, alle Beſchaffenheit auf Verhältniſſe der Größe zurückzuführen; und natürlich, denn es iſt einer jeden einſeitigen Richtung eigen, daß ſie auch dasjenige, was außer ihrem Kreiſe liegt, in ihr Beſitzthum zu verwandeln ſtrebt und da die Mathematik es blos mit den Verhältniſſen der Größe zu thun hat, ſo möchte ſie in einſeitiger Anwendung auf die Phyſik auch gar die ſinnliche Beſchaffenheit zu reinen Verhältniſſen der Größe machen. Daß im Allgemeinen bei den Pythagoreern ein ſolches Streben ſtatt fand, iſt wohl keinem Zweifel unterworfen, da es ganz homogen iſt der Art, wie die Pythagoreer die geometriſche Größe auf die arithmetiſche zurückführten, und da wir bei den Alten es ſowohl im Allgemeinen bemerkt, als im Beſondern viele Angaben der Art finden. So ſagt Simplikios [1]), ſie hätten die geometriſchen Größen zum Grunde des Phyſiſchen gemacht, in der Zahlenlehre des Philolaos aber folgte auf die Vier, welche den Körper repräſentirt, die Fünf als Repräſentantin der Beſchaffenheit und der Farbe [2]). Es zeigt ſich uns in dieſer Angabe eine noch einfache Conſtruction der Zahlenlehre. Die Pythagoreer gingen von dem Einfachſten aus und bildeten mit dem Fortſchritt der Zahlen daraus die zuſammengeſetztern Elemente der Natur. Die Einheit war ihnen der Punkt, die Zweiheit die Linie, die Dreiheit die Fläche, die Vierheit der geometriſche Körper, die Fünfheit aber der phyſiſche Körper mit ſeinen ſinnlichen Beſchaffenheiten [3]). Im Einzelnen wird dieſe Zurück-

---

1) In Arist. de anim. fol. 7. a.

2) Theol. arithm. 8. p. 56. Die Conjectur Aſt's ἐπιδεξαμένης iſt mir ſehr annehmlich; die Natur nimmt die Qualität und die Farbe in der Fünfzahl auf. Schon das beiſtehende χρῶσιν macht darauf aufmerkſam, daß ποιότητα nicht eigenthümlicher Ausdruck des Philolaos iſt.

3) In der angezogenen Stelle geht die Conſtruction der Zahlentheorie noch weiter; die Sechs iſt der phyſiſche belebte

führung des Phyſiſchen auf das Mathematiſche zwar nicht durchgängig durch alle ſinnlichen Beſchaffenheiten hindurch, aber doch in einigen weſentlichen Punkten beſtätigt. Die Farbe fanden ſie in der Oberfläche der Körper gegründet [1]) und den Ton in der Oberfläche der Luft [2]), wie uns denn auch beſonders vom Archytas geſagt wird, daß er bei ſeinen muſikaliſchen Unterſuchungen die ſinnliche Wahrnehmung durch das Ohr vernachläſſigt und alles von der Vernunft, d. h. von mathematiſchen Gründen abgeleitet habe [3]). Von den Beſchaffenheiten der Dinge, welche uns durch die übrigen Sinne zur Erkenntniß kommen, finden wir nach Pythagoriſcher Lehre nichts weiter verzeichnet.

Es drängte ſich aber die Lehre von den ſinnlichen Beſchaffenheiten des phyſiſchen Körpers den Alten überhaupt um die Frage nach den vier oder fünf Elementen zuſammen und es muß uns daher auch die Frage entſtehn, was die Pythagoreer von den Elementen gelehrt haben. Doch

---

Körper (der Organismus); die Sieben die Vernunft und die Acht die alles zuſammenhaltende Liebe. Man könnte hieraus weitgreifende Folgerungen ziehn, wovon mich aber zwei Gründe abhalten; 1) fehlt es an beſtätigenden und weiter entwickelnden Stellen, ohne welche jede Folgerung Kühnheit ſein würde, und 2) giebt die Stelle nach meiner Meinung nicht die eigenthümlichen Ausdrücke des Philolaos wieder.

[1]) Arist. de sensu et sens. 3; Plut. de pl. ph. I, 15; theol. arithm. c. 4. p. 19.

[2]) Plut. de plac. ph. IV, 20.

[3]) Boeth. de mus. V, 16. cf. Theon Smyrn. II, 13. p. 94. Heraclid. ap. Porphyr. in harm. Ptol. c. 3. p. 213. Ueber den Zuſammenhang mit der Intervallenlehre ſ. Nicom. harm. man. I. p. 3 ed. Meibom.

es iſt hierbei die Bemerkung nicht zu übergehn, welche Ariſtoteles in der Metaphyſik [1] macht, daß die Pythagoreer über Feuer und Erde und die übrigen Dinge der Art nicht das Geringſte geſprochen hätten, indem ſie, wie er glaube, nichts Eigenthümliches über das Wahrnehmbare ſagten. Allein dieſe Aeußerung kann nicht im ſtrengſten Sinne genommen werden, nemlich ſo, daß die Pythagoreer in ihrer Lehre die Elemente gar nicht erwähnt hätten, vielmehr verbietet dies ſchon der Zuſatz, daß ſie über das Wahrnehmbare nichts Eigenthümliches ſagten, welches doch vorausſetzt, daß ſie nicht ganz darüber ſchwiegen, wie denn auch aus dem Frühern ſchon hervorgeht. Daher will in ihr Ariſtoteles wohl nur ſagen, daß ſie die Elemente in ihrer Lehre von den Gründen alles Seins gar nicht erwähnten. Wie aber überhaupt die Lehre von den Elementen ſich bei den Pythagoreern geſtalten mußte, das können wir ſchon aus dem Vorigen einigermaaßen abnehmen. Denn auf jeden Fall müſſen die Pythagoreer die ſinnlichen Beſchaffenheiten der Elemente aus ihrer mathematiſchen Form abgeleitet haben, wenn ſie irgend nach Uebereinſtimmung dieſer Lehre mit ihren Principien ſtrebten. Dieſes deutet auch Ariſtoteles an, wenn er ſagt: „nach dem, was ſie vorausſetzen und ſagen, ſprechen ſie nicht mehr von den mathematiſchen, als von den wahrnehmbaren Körpern“ [2]), und es geht auch daraus hervor, daß er die Lehre der Pythagoreer von den Elementen mit der Lehre des Platon über denſelben Gegenſtand zuſammenſtellt [3]), ja es gar nicht für nöthig erachtet, jene noch beſonders zu erwähnen, nachdem er dieſe wiederlegt hat [1]), worin man einen Beweis finden kann, daß die Pythagoriſche Lehre von der Platoniſchen nicht weſentlich verſchieden war, ſobald man nemlich das Weſentliche der Platoniſchen Lehre darin findet, daß ſie die Verſchiedenheit der Elemente von ihrer verſchiedenen Figur ableitete. Hiermit ſtimmen denn auch diejenigen Zeugniſſe überein, welche den meiſten Glauben verdienen. Allgemein wird den Pythagoreern die Meinung zugeſchrieben, daß in der verſchiedenen Figur der Körper ihre elementariſche Beſchaffenheit gegründet ſei [2]) und wenn auch hierbei über die Art und Weiſe Abweichungen ſtattfinden [3]), ſo kann dies doch das Ganze der Lehre nicht in Zweifel ſetzen, denn der Gegenſtand der Lehre ließ ſolche Abweichungen leicht zu, indem es bei ihm auf Annahmen ankam, die nicht allgemein wiſſenſchaftlich begründet werden konnten, ſondern eine Verſchiedenheit der Meinungen verſtatteten [4]).

---

[1] I, 7.

[2] Met. I, 7.

[3] De coelo III, 1.

---

1) De coelo III, 7 fin. et 8. Die Polemik des Ariſtot. geht überhaupt in dieſem Punkte nicht ſehr in das Einzelne ein und daher darf man ſich nicht wundern, daß er die Pythagoreer nur ganz obenhin in der vorher angeführten Stelle erwähnt, ſonſt aber immer die Platoniſche Lehre vor Augen hat.

2) Plut. de pl. ph. I, 14; II, 6; cf. Wyttenbach ad Plat. Phaed. p. 304. f.; Theol. arithm. p. 27.

3) Wenigſtens iſt nicht abzuſehn, wie man Plut. de pl. ph. I, 4; 14 u. II, 6 in Uebereinſtimmung bringen könne.

4) Vergl. Böckh's Philol. Nr. 21. Es kann für die Kenntniß der Pythagoriſchen Philoſophie gleichgültig ſein, ob man die mathematiſche Anſicht von den Elementen ſo oder ſo ſtellt. Es ſcheint mir jedoch, als wenn die Angaben, welche den Pythagoreern die Lehre von den 5 regelmäßi-

Da die Meinung der Pythagoreer von den Elementen nicht urſprünglich von den ſinnlichen Beſchaffenheiten, ſondern von mathematiſchen Grundſätzen ausging, ſo konnten ſie auch am leichteſten auf die Annahme eines fünften Elements kommen, wie denn überhaupt ihre Lehre das Sinnliche ziemlich willkürlich behandelte und mathematiſchen Analogien unterordnete. Auch ſollen die Pythagoreer die fünf Sinne auf die fünf Elemente zurückgebracht haben [1]), welche

---

gen Körpern zuſchreiben, ihre alterthümliche Vorſtellung in ein neues Gewand bringen. Das fünfte Element iſt dem Philolaos ἁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς Stob. ecl. ph. I. p. 10; damit ſtimmt im Ausdruck überein Plut. de pl. ph. II, 6 ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν; wie das Dodekaeder mit der Kugel zuſammenhängt, darüber ſehe man Iambl. v. P. 247. Ein fünftes Element ſcheinen die Pythagoreer allerdings angenommen zu haben, aber ſchwerlich haben ſie darunter den Aether nach Ariſtot. Vorſtellung verſtanden. So iſt auch die Tradition ſehr auffallend, daß die Pythagoreer den Anfang der Weltbildung hergeleitet hätten ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου. Plut. l. l. cf. Stob. ecl. phys. I. p. 468; 488. Man geräth hierdurch in Verſuchung ſich das fünfte Element als das ἄπειρον zu denken. Ferner iſt in der zuletzt angegebenen Stelle der Ausdruck εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων, welche Böckh Philol. S. 98 auf das ἄπειρον bezieht, merkwürdig. Man könnte auf einen Zuſammenhang mit der σφαῖρα des Empedokles muthmaßen. Auch ſcheint es der gewöhnlichen Vorſtellungsart nicht gemäß, daß dem Feuer in der Mitte der Welt die Kubusgeſtalt beigelegt wird, wärend das Feuer als Element die Geſtalt der Pyramide haben ſoll. In Sachen, über welche ſo wenig ſichere Angaben vorhanden ſind, thut man am beſten ſein Urtheil zurückzuhalten, bis man etwa anderswoher mehr Licht darüber erhält.

1) Stob. ecl. ph. I. p. 1104; theol. arithm. 5. p. 27; Aristid. Quint. III. p. 122.

ches freilich eine Ueberlieferung iſt, die wegen der Aehnlichkeit und doch nicht bemerkten Verſchiedenheit mit der Platoniſchen Lehre nicht ganz ſicher ſteht, wiewohl ſie der innern Wahrſcheinlichkeit nicht entbehrt.

Von den Elementen hatte den Pythagoreern offenbar die höchſte Bedeutung das Feuer, in welchem ſie ſich das belebende Princip gedacht zu haben ſcheinen [1]). Der Vorzug des Feuers vor allen übrigen Elementen drückte ſich ihnen darin aus, daß ſie es als dasjenige anſahn, von welchem die Weltbildung beginnt [2]), daß nach ihrer Vorſtellung das Feuer die Mitte der Welt einnimmt und auch wieder die äußerſte Grenze der Welt umfaßt [3]) und daß ſie es endlich als dasjenige bezeichneten, welches der ganzen Weltentwicklung vorſteht [4]). Es liegt in dieſer Lehre der einfache Ausdruck für das Gefül der vielen Wohlthaten, welche wir der Quelle des Lichts und der Wärme verdanken. Der Gegenſatz zwiſchen Licht und Finſterniß hatte den Pythagoreern eine ſehr große Bedeutung, ſo wie derſelbe überhaupt eine große Rolle in der älteſten Phyſik ſpielt; daher iſt er ſelbſt in ihre Kategorientafel mit eingegangen und das Licht ſteht ihnen auf der Seite des Vollkommenen, die Finſterniß aber auf der Seite des Unvollkommenen.

---

[1]) Diog. L. VIII, 27. Das, was Diogenes Laertios über die Meinungen der Pythagoreer nach dem Alexandros Polyhiſtor berichtet, und (ſeltſam genug!) auch nach dem Ariſtoteles, iſt freilich keinesweges rein von Verwirrungen, doch auch nicht ohne viele Spuren der Richtigkeit einzelner Angaben. Das Feuer als das Princip des Lebens konnte den Pythagoreern auch als die Grenze erſcheinen, wie weiter unten bemerkt wird, woraus denn der Gegenſatz zwiſchen ihm und dem fünften Elemente, wenn dieſes als das Unendliche gedacht wird, ſich ergeben würde, wie früher angedeutet.

[2]) Plut. de pl. ph. II, 6; Stob. ecl. ph. I. p. 360; 468; 488.

[3]) Arist. de coelo II, 13; Stob. ecl. ph. ll. ll. et p. 452.

[4]) τὸ ἡγεμονικόν, nach ſpäterer Ausdrucksweiſe Stob. ecl. ph. I. p. 452.

Mit dieſer Anſicht vom Feuer ſteht den Pythagoreern ihre Lehre vom Weltall und der Zuſammenordnung der Weltkörper in der genaueſten Verbindung. Nach allen und zwar den glaubwürdigſten Nachrichten zeigte ſich in dieſer die Kühnheit der Pythagoriſchen Speculation am meiſten und gleichſam im Großen. Denn nicht nach den Erſcheinungen, wie Ariſtoteles ſagt [1]), ſuchten ſie die Geſetze, ſondern nach gewiſſen allgemeinen Geſetzen ſuchten ſie die Erſcheinungen zu beſtimmen, und ſo kamen ſie denn zu Behauptungen, welche den Alten, wie es ſcheint, ſo ſeltſam dünkten, daß ſie ſelbſt daran zweifeln mochten, ob dies auch die Meinung der Pythagoreer geweſen ſei [2]), obgleich ſie uns jetzt in einigen Punkten auf das Richtige gefallen zu ſein ſcheinen. Da, wo Ariſtoteles über die Ordnung der Weltkörper nach Pythagoriſchen Grundſätzen ſpricht, führt er drei Gründe an, welche die Pythagoreer für ihre Meinung, daß ein feuriger Körper die Mitte der Welt einnehme, aufſtellten; einer von dieſen Gründen ſteht in enger Verbindung mit der Zahlenlehre der Pythagoreer, die andern beiden ſind mehr allgemeiner Art. Wir wollen zuerſt die letzteren berückſichtigen. Da die Pythagoreer das Feuer als das Lebensprincip betrachteten, ſo war es ihnen der vornehmſte Theil der Welt (τὸ κυριώτατον τοῦ παντός), und daraus ſchloſſen ſie, daß es ſeiner Wichtigkeit wegen auch am meiſten geſchützt ſein müſſe, welches nur dann der Fall ſein könne, wenn es in der Mitte ſeine Stelle habe, wo es von allen übrigen Dingen gleichſam umlagert und gedeckt werde. Dieſer Vorſtellungsart gemäß nannten ſie auch das mittlere Feuer in einem mythiſchen Ausdrucke die Wache des Zeus (Διὸς φυλακή) oder

---

[1]) De coelo II, 13. Ueber das aſtronomiſche Syſtem der Pythagoreer vergl. Böckh's Philol. 13 — 16, wo das Wichtigſte zuſammengeſtellt iſt, weswegen ich mich auch einer weitläuftigern Auseinanderſetzung enthalten habe.

[2]) Ich ſchließe dies daraus, daß man die Lehre, welche Ariſtoteles den Pythagoreern überhaupt beilegt, in ſpätern Zeiten nur dem Philolaos hat zuſchreiben wollen und daß auch die ſpätern Pythagoreer dieſe Lehre nicht angenommen haben. Vergl. Anonym. ap. Phot. de v. P.; Censorin. de die nat. 13; Diog. L. VIII, 25; Plin. hist. nat. II, 22 etc. Dem Philolaos wird allein das im Text angegebene Weltſyſtem zugeſchrieben b. Plut. de pl. ph. III, 7; nach Diog. L. VIII, 85 ſoll er es zuerſt vorgetragen haben. Ariſtoteles a. a. O. ſchreibt es den Pythagoreern überhaupt zu und es läßt

auch

ſich nicht wohl denken, daß er nicht genauer in der hiſtoriſchen Bezeichnung geweſen ſein ſollte, wenn es dem Philolaos allein angehört hätte. Die ganze Anlage des Syſtems ſpricht ebenfalls dafür, daß es aus der allgemeinen Zahlenlehre der Pythagoreer hervorging; auch beruht ja auf ihm die Lehre von der Harmonie der Sphären. Ueber das Pythag. Weltſyſtem vergl. Ideler über das Verhältniß des Copernicus zum Alterthum, im Muſeum der Alterthumswiſſenſch. 1 Bd. S. 396 — 414; Boeckh de Plat. syst. coel. glob. et de vera indole astron. Philolaicae p. XIV sq. Die Anſicht, nach welcher das Weltfeuer als Weltſeele in der Mitte der Erde geſucht wurde, ſcheint mir erſt durch den Platon entſtanden zu ſein.

auch die Feſtung des Zeus (Ζηνὸς πύργος)[1]. Man kann hierin dasſelbe wiedererkennen, was nach dem Frühern Philolaos zu beweiſen ſuchte, daß nemlich die Weltordnung ewig dauern werde, weil keine ſtärkere Macht ſie bedrohen könne, denn ſo ſuchten auch in der Ordnung der Welt die Pythagoreer deren Feſtigkeit für ewige Dauer ſich vorſtellbar zu machen. Einen andern Grund nahmen ſie daher, daß in der Welt das Vornehmſte auch den vornehmſten Platz einnehmen müſſe; in der Weltkugel aber ſei das Feuer das Vornehmſte und der Mittelpunkt der vornehmſte Ort. Hieran ſchloß ſich aber auch der Grund an, welcher auf ihre Zahlenlehre zurückdeutet. Vornehmer, lehrten die Pythagoreer, ſei die Grenze (τὸ πέρας), als das in der Mitte Liegende, das Intervall; die Grenze in der Kugel aber ſei die Mitte und die Kugelfläche (τὸ ἔσχατον), woraus ſich denn für ihre Vorſtellung von der Zuſammenordnung der Weltkörper noch etwas mehr ergab, als das ſo eben Berührte, nemlich daß ſie nicht nur in der Mitte der Welt einen feurigen Körper annahmen, ſondern auch die äußerſte Grenze der Welt ſich als einen feurigen Körper dachten, welches auch ſonſt ausdrücklich erwähnt wird[2]. Hierin iſt nun ihre auf die Anſchauung des Ganzen ausgehende Philoſophie nicht zu verkennen; das mittlere und das oberſte, die Welt umfaſſende Feuer, faßten ſie in den Begriff der Grenze zuſammen und dachten ſich darin die lebendige und alles Leben in der Welt ausſpendende Einheit, welche zugleich das Vollkommene in der Welt iſt,

---

1) Arist. ap. Simpl. de coelo fol. 124. b.

2) Philol. ap. Stob. ecl. phys. I. p. 488.

wärend das, was zwiſchen beiden Extremen in der Mitte liegt, durch das Feuer umfaßt und eben dadurch zur Welteinheit verbunden wird, das Unvollkommene iſt. Es iſt hierin daſſelbe auf phyſiſchem Wege ausgeſprochen, was die Pythagoreer im allgemeinen Sinne durch ihre Vorſtellung von der gradungraden Zahl ausdrückten und man wird wohl kaum leugnen können, daß dieſe phyſiſche Vorſtellung von der Welt eine lebendigere Anſchauung gab, als in irgend einem der ſpätern Syſteme alter Philoſophen gefunden wird.

An den Begriff des Feuers, welches von der Mitte der Weltkugel aus waltet und welches im Gegenſatz gegen die übrigen Weltkörper, die um die Mitte herumgelagert ſind, gedacht wird, ſchloß ſich den Pythagoreern der Begriff des Bleibenden an [1]; das Feuer ruht in der Mitte der Welt, denn in ihm iſt die bleibende Welteinheit ausgedrückt [2]; es iſt aber auch zugleich das Princip des veränderlichen Lebens in der Welt und es bewegt daher die Weltkörper, welche in den mittlern Sphären ihre Stelle haben, ſo daß hieraus der Gegenſatz zwiſchen dem Ruhenden und dem Bewegten entſteht, welchen die Pythagoreer auch in ihre Kategorientafel mit aufnahmen und in welchem ihnen das Ruhende das Vollkommene, das Bewegte aber das Unvollkommene bedeutet. Hierin ſcheint auch der Grund gelegen zu haben, weswegen ſie dem Feuer die Figur des Würfels zuſchrieben [3]; aber zugleich, ſo wie ſolche analoge Betrachtungsweiſen gewöhnlich mehrere Anknüpfungspunkte verſtatten, verknüpfte ſich ihnen damit wohl auch die Vorliebe für quadratiſche und cubiſche Zahlen; auch ſtehn mit dieſer Vorſtellungsweiſe noch mehrere ſymboliſche Ausdrücke der Pythagoreer in Verbindung; ſo nannten ſie das Weltfeuer den Heerd und den Altar das All [1]), gewiß dabei auf ſeine kubiſche Geſtalt Rückſicht nehmend. Wie ſie dagegen das von außen umgebende Feuer ſich gedacht haben, darüber finden wir weniger Aufſchluß [2]). Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß ſie es mit dem Fixſternhimmel identificirten. Vielleicht dachten ſie es ſich auch nicht eben in einer beſtimmten Geſtalt, ſondern nur als die durch die ganze Welt gehende und alles begrenzende Kraft des Centralfeuers. Der um das Centralfeuer ſich bewegenden Körper ſind zehn, die Gegenerde, welche von uns nicht geſehn wird, weil ſie immer einen der Erde entgegengeſetzten Stand hat, die Erde, der Mond, die Sonne, die fünf Planeten und der Fixſternhimmel.

---

[1] Arist. l. l.; Philol. l. l.

[2] Plut. vit. Num. 11.

[3] Theol. arithm. p. 8.

Daß die Pythagoreer den einzelnen Weltkörpern, welche ſich um den Mittelpunkt der Welt herumbewegen, nach harmoniſchen Zahlen beſtimmte Abſtände zuſchrieben [3]), liegt in der Verbindung, in welcher ſie den Begriff der harmoniſchen Ordnung mit der muſikaliſchen Harmonie ſich dachten. Eben deswegen behaupteten ſie auch, daß die Weltkörper in regelmäßigen kreisförmigen Schwingungen ſich be-

---

1) Philol. l. 1.; Plut. vit. Num. 11. etc.

2) Plut. de pl. ph. I, 14, worüber ich nichts zu ſagen weiß.

3) Nicom. harm. I. p. 6 ed. Meibom.; Plut. de anim. procr. 31 etc.

wegten und dadurch die Harmonie der Sphären bewirkten, welche aber von uns überhört würde, weil uns ſchon von der Geburt an das Hören dieſer Harmonie beiwohnte und wir jeden Ton nur gegen die entgegengeſetzte Stille unterſcheiden könnten [1], oder weil die Harmonie des All wegen der Größe der Töne unſer Vermögen zu hören überſteige [2]. Die kreisförmige Bewegung ſcheint überhaupt von den Pythagoreern für die vollkommene Bewegung gehalten worden zu ſein, weil ſie in ſich zurückkehrt, weswegen ſie auch unter der analogen Bewegung, nach der ſich alles bewegen ſoll, vom Archytas verſtanden wurde [3]. Räthſelhaft iſt es übrigens, daß bei der geſchloſſenen Anſicht vom Planetenſyſtem, welches die Lehre von der Harmonie der Sphären vorausſetzt und welches auch in der Lehre von den zehn Weltkörpern liegt, doch von den Pythagoreern behauptet werden konnte, die Kometen wären alle ein Planet, welcher aber nur ſelten erſchiene, weil er ſich nur wenig über unſere Atmoſphäre erhebe [4]. Haben die Pythagoreer vielleicht auch an eine mehrſtimmige Harmonie der Sphären gedacht? Nicht weniger räthſelhaft in derſelben Beziehung iſt auch ihre Anſicht von der Milchſtraße, welche vorausſetzt, daß entweder die Sonne oder irgend ein anderer beweglicher Himmelskörper einmal eine andere Bahn gehabt haben könne, als die jetzige [5]. Man wird geneigt, bei dieſen Angaben Verſchiedenheiten der Anſicht in der Pythagoriſchen Schule anzunehmen, bei welchen aber doch wohl der Hauptgedanke feſtgehalten wurde, daß auch in den regelloſen Naturerſcheinungen, zu welchen doch die Kometen zu gehören ſchienen, ein beſtimmtes ordnendes Geſetz angenommen werden müſſe [1].

---

[1] Arist. de coelo II, 9.

[2] Porph. in Ptol. harm. p. 237.

[3] Arist. probl. XVI, 10.

[4] Arist. meteorol. I, 6; cf. Plut. de pl. ph. III, 2; Stob. ecl. ph. I. p. 576.

[5] Arist. meteor. I, 8. Uebrigens findet man eine andere Er-

Daß die Pythagoreer Sonne, Mond und Planeten für Weltkörper hielten, die unſerer Erde gleichen, liegt ſchon in ihrer ganzen aſtronomiſchen Anſicht [2]. Die Erſcheinungen hatten bei der Art ihrer Unterſuchungen nur einen untergeordneten Einfluß auf ihre Vorſtellungen, wie auch Ariſtoteles bei der Angabe ihrer Lehre über die Gegenerde bemerkt [3], doch konnten ſie denſelben natürlich nicht allen Einfluß nehmen und ſchloſſen ſich ihnen gewiß auch gern an, wo ſie darin eine Beſtätigung ihrer Meinungen fanden, oder wo wenigſtens eine Verbindung ihrer Speculationen mit den Erſcheinungen nicht zu fern lag. So erklärten ſie das Licht und die Wärme der Sonne aus ihrer glasartigen Spiegelfläche, welche das Licht des Centralfeuers auffange und uns zuſende [4]. Eine ähnliche Beſchaffenheit ſchrieben ſie aber auch dem Monde zu [5], der doch auch nach ihrer Meinung erdartig iſt und bewohnt wird

---

klärung der Milchſtraße und ihrer Benennung ſ. Porph. de antr. Nymph. c. 28.

[1] Dies liegt wenigſtens in den angeführten Stellen v. Plutarch und Stobäos.

[2] Plut. de pl. ph. II, 13, Stob. ecl. ph. I p. 514

[3] Met. I, 5.

[4] Plut. de pl. ph. II, 20, ſ. Böckh's Philol. 14

[5] Ib. II, 25.

und zwar von vollkommnern und reinern lebendigen Weſen, als die Erde [1]), welches im beſondern von der größern Bahn des Mondes um das Centralfeuer abgeleitet wurde, im Allgemeinen aber mit dem Streben der Pythagoreer zuſammenhängt, die Ordnung und Vollkommenheit in der Welt ſich größer vorzuſtellen, als ſie auf der Erde erſcheint. Dieſes Streben drückt ſich auf das beſtimmteſte in einer andern Lehre der Pythagoreer aus, welche ſpäter vom Ariſtoteles aufgenommen wurde und deswegen uns auch in einer Form überliefert worden iſt, welche gegen das Einzelne viele Einwendungen zuläßt, ohne daß uns doch deswegen das Allgemeine zweifelhaft erſcheinen darf. Das Allgemeine beruht aber darauf, daß ein Unterſchied gemacht ward zwiſchen dem Irdiſchen oder dem, was unter dem Monde, und zwiſchen dem, was außer der Erde iſt, und zwar ſo, daß auf der Erde das Vergängliche und die Unordnung, über der Erde aber das Bleibende und die Ordnung ſich findet [2]). Hiermit ſteht eine Unterſcheidung in Verbindung, welche dem Philolaos beſonders zugeſchrieben wird, nemlich die Unterſcheidung zwiſchen dem Olympos, dem Kosmos und dem Uranos; dieſe hat zwar in ihrer Eigenthümlichkeit die ſicherſte Gewähr für ihre Echtheit, aber doch bietet ſie ſchon an ſich manche Schwierigkeiten dar, noch mehrere aber in der Vergleichung mit andern Ausdrucksweiſen der Pythagoreer. Denn von den Wörtern Kosmos und Uranos wiſſen wir, daß ſie von den Pythagoreern auch in anderer, allgemeinerer Bedeutung, theils um die ganze Welt damit zu bezeichnen, theils um die begrenzende Einheit im Gegenſatz gegen das unbegrenzte Leere darzuſtellen, genommen wurden. Wenn man aber ferner den Olympos, worunter wohl mit Gewißheit die Wohnung der ſeligen Götter zu verſtehn iſt, als die äußere Grenze des Kosmos, welcher die Planeten, die Sonne und den Mond umfaßt, ſich denken ſoll, ſo entſteht auf der einen Seite die Frage, ob denn die Pythagoreer Sonne, Mond und Planeten nicht auch als göttliche Kräfte betrachteten, und auf der andern Seite drängt ſich noch mehr die Frage auf, wie denn damit die Vorſtellung ſich vereinigen laſſe, daß der in der Mitte der ganzen Welt ruhende Herd des All die Quelle alles Göttlichen ſei. Um wenigſtens die letztere Schwierigkeit aus dem Wege zu räumen, möchte man ſich geneigt fühlen, zu vermuthen, der Olympos ſei überhaupt als die umfaſſende Einheit zu denken und alſo ſowohl als die äußere, als auch als die innere Grenze des All, ſo daß er auch den Heerd des All mit in ſich ſchließe. So müſſen wir uns ja nach dem Ariſtoteles, wie früher gezeigt worden iſt, das bleibende Feuer als Grenze der Welt denken. Aber noch andere Schwierigkeiten müſſen wir hier erwähnen, welche uns die Mangelhaftigkeit unſerer Nachrichten fühlbar machen. Die Gegenerde wird in dieſer Eintheilung der Welt gar nicht erwähnt und wenn wir das ganze Syſtem der Weltordnung nach Pythagoriſcher Lehre uns zur Anſchauung bringen wollen, ſo iſt doch die Frage von entſchiedener Bedeutung, ob die ganze obere Region der Welt die geordnete Beſtändigkeit für ſich allein habe, die niedere Region aber von der Erde bis zur Heſtia, in welcher Region auch die Gegenerde liegt, an ungeordneter Veränderlichkeit leide, und um ſo weniger kann dieſe Frage umgangen werden, je bedeutender der Gegenſatz zwiſchen dem Oben und Unten in der Weltordnung den Pythagoreern iſt. Auch dies iſt nicht zu übergehn, daß im ſtrengen Sinne die Veränderung auch vom Gebiete des Kosmos nicht ausgeſchloſſen ſein kann, da die himmliſchen Körper des Mondes, der Sonne und der Planeten ſich um die Heſtia bewegen und da doch wenigſtens auf dem Monde lebendige Weſen angenommen werden, welche nicht ohne Veränderung denkbar ſind. Wenn man nun den Begriff der Veränderung, welche von der obern Region des Weltſyſtems geleugnet wird, auf die ungeordnete Veränderung beſchränkt 1), ſo entſteht dagegen wieder die Frage, ob man nicht der Erde als Weltkörper doch auch im Pythagoriſchen Sinne eine geordnete Veränderung zuſchreiben müſſe, da ſie wie die übrigen Planeten eine ordnungsmäßige Kreisbewegung um die Heſtia beſchreibt; alsdann aber würde nur den einzelnen Weſen, welche auf der Erde leben, die ungeordnete, dem Zufall überlaſſene Veränderung zugeſchrieben werden. Es verlaſſen uns hier die hiſtoriſchen Angaben der Alten und wir dürfen daher zu Vermuthungen unſere Zuflucht nehmen, welche, wenn ſie für das anerkannt werden, was ſie ſind, der geſchichtlichen Sicherheit keinen Abbruch thun können. Die Pythagoreer ſcheinen mir bei ihrem Streben überall Maaß und Ordnung nach Zahl als den Ausdruck des göttlichen Waltens in der Welt zu erblicken, Anſtoß genommen zu haben an der Regelloſigkeit, in welcher der Verlauf der irdiſchen Erſcheinungen ſich un-

---

[1]) Ib. II, 30; ſ. Böckh's Philol. 15.

[2]) Vita Pyth. ap. Phot. 10; 11; Stob. ecl. I. p. 420; 490.

---

1) S. die oben angeführten Stellen beim Photius.

ſerer Berechnung entzieht; ſie konnten ſich dies nicht verleugnen, aber ſuchten doch die Regelloſigkeit ſich ſo beſchränkt zu denken, als möglich; deswegen mochten ſie annehmen, daß nur in den Erſcheinungen der einzelnen Dinge auf Erden ſie ſtattfinde, daß aber die größern Naturerſcheinungen in den Weltkörpern und auch das Leben der einzelnen Dinge auf den übrigen Weltkörpern außer nur auf der Erde ordnungsmäßig und nach beſtimmten Geſetzen verlaufe [1]). Dies ſoll Philolaos auch ſo ausgedrückt haben, daß in dem ordnungsmäßigen Verlauf des Kosmiſchen die Weisheit, welche vollkommen iſt, in der Unordnung des Irdiſchen aber die Tugend, welche unvollkommen iſt, ſich zeige [2]). Hieran konnte ſich auch ihre Vorſtellung vom Zufall anſchließen [3]), wie früher ſchon erwähnt worden iſt. Nimmt man dies an, ſo ordnete ſich den Pythagoreern die ganze Welt in drei nicht concentriſche Sphären, von welchen die mittelſte, die Erdſphäre oder der Uranos, umſchloſſen wird von der Sphäre der übrigen Planeten, dem Kosmos, dieſe aber wieder enthalten iſt in der begrenzenden Sphäre des Olympos, welche von der Heſtia bis zur äußern Grenze des All reicht.

Es wird ſich dieſe Vorſtellung der Pythagoreer von der Welt noch in einigen Punkten aufhellen laſſen, welche mit ihren Begriffen von dem Oben und Unten, dem Rechten und Linken in der Welt in Verbindung ſtehen; wenigſtens laſſen ſich Vermuthungen hierüber aufſtellen, welche einige Wahrſcheinlichkeit haben. Der Gegenſatz zwiſchen Rechts und Links findet ſich ſchon in der Kategorientafel der Pythagoreer und mußte ihnen daher von großer Bedeutung ſein; dagegen der Gegenſatz zwiſchen oben und unten hat in ihr keine Stelle gefunden und Ariſtoteles tadelt ſie deswegen, ſo wie auch darüber, daß ſie nicht auch den Gegenſatz zwiſchen vorn und hinten in der Betrachtung der Urgründe berückſichtigt haben ¹). Doch ſchloſſen ſie nicht ganz dieſe Gegenſätze von ihrer Unterſuchung über die Welt aus, wie Ariſtoteles ſelbſt erwähnt, vielmehr ſollen ſie die Gegenſätze zwiſchen oben und unten und vorn und hinten mit dem Gegenſatze zwiſchen rechts und links identificirt haben, indem in ihnen immer nur der Gegenſatz zwiſchen dem Vollkommenen und Unvollkommenen ausgedrückt wäre ²).

---

[1]) Böckh's Philol. S. 102. „Allen Geſtirnen komme als göttlichen Körpern ein unveränderliches Daſein zu, welches denn auch von der Erde als einem Ganzen gilt; innerhalb dieſes einzelnen Weſens, wohl aber nur innerhalb der Erdbahn und des Erdgebietes, von welchem allein die Erfahrung es darbot, ſei die veränderliche Natur.“

[2]) Stob. ecl. I. p. 490.

[3]) Vit. Pyth. ap. Phot. 11; Aristoxen. ap. Stob. ecl. I. p. 206.

---

1) De coel. II, 2. διὸ καὶ τῶν Πυθαγορείων ἄν τις θαυμάσειεν, ὅτι δύο μόνας ταύτας ἀρχὰς ἔλεγον, τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν, τὰς δὲ τέτταρας παρέλιπον οὐδὲν ἧττον κυρίας οὔσας. Auf die Kategorientafel deutet ſchon ἀρχάς; daß aber von dieſer nur die Rede iſt, geht auch aus dem Folgenden hervor, in welchem Ariſtoteles den Pythagoreern nicht überhaupt die Erwähnung des Gegenſatzes zwiſchen oben und unten abſpricht. So erklärt auch Simplikios. Merkwürdig iſt übrigens hierbei, daß Ariſtoteles in ſeiner Polemik gegen die Pythagoreer vorausſetzt, daß die Welt ein ζῶον iſt.

2) Arist. ap. Simpl. de coel. II. fol. 94. a; 95. b. Die letzte Stelle iſt ſehr verderben.

Das jedoch, was Ariſtoteles über die Lehre der Pythagoreer vom Rechts und Links, Oben und Unten in dem Weltſyſtem uns ſagt, iſt zu ſehr mit ſeiner eigenen Vorſtellungsweiſe verwebt, als daß es uns über die Meinung der Pythagoreer genügende Auskunft geben ſollte. Er ſagt nemlich, die Pythagoreer hätten gelehrt, wir wären oben und auf der rechten Seite der Welt, die am unſichtbaren oder ſüdlichen Pol Wohnenden wären dagegen unten und auf der linken Seite; die Vorſtellungsart des Ariſtoteles von den Polen ſcheint aber zu der Anſicht der Pythagoreer von der Bewegung der Weltkörper um das mittlere Feuer nicht zu paſſen, denn durch dieſe Bewegung bekommen ja alle Weltkörper und alle Bewohner derſelben nach einander eine verſchiedene Stellung zu dem Unbeweglichen, dem Herd des Weltalls. Dieſes ſcheint mir auch in einem räthſelhaften Auszuge aus dem Philolaiſchen Werke [1]) ausgedrückt zu werden, aus welchem ich nur ſoviel ziehen zu dürfen glaube, daß die untern Regionen der Welt von denſelben Weltkörpern erfüllt werden, wie die obern Regionen. Der ganze Unterſchied zwiſchen oben und unten nach Pythagoriſcher Anſicht ſcheint mir nemlich nur darin zu liegen, daß ihnen die eine Hälfte der Erdbahn, in welcher wir Tag haben, nach oben, die andere aber, in welcher wir Nacht haben, nach unten zu liegen ſchien. Hierin liegt eine Verbindung mit der Idee des Vollkommenen, welche ihnen in der obern

---

[1]) Stob. ecl. phys. I. p. 360; ſ. Böckh's Philol. Nr. 10; für τὰ ἀνωτάτω (vulg. τῷ ἀν.) möchte ich leſen τοῖς ἀνωτάτω oder noch lieber τοῖς ἄνω; der Sinn würde alsdann ſein, daß immer das mittlere Feuer den Dingen als unten erſchiene.

Region der Welt ausgeſprochen war, denn das Licht iſt das Vollkommene. Dieſelbe Bedeutung hatte ihnen aber auch der Unterſchied zwiſchen der rechten und der linken Seite der Welt, wenn wir nur eine Auslegung der Ueberlieferungen annehmen wollen, welche die Meinung der Pythagoreer von der mit ihr vermiſchten Meinung des Ariſtoteles über dieſen Punkt ſcheidet. Die Pythagoreer ſollen die Morgenſeite die rechte, die Abendſeite aber die linke Seite der Welt genannt haben [1]), wohl nicht, wie Ariſtoteles, weil von jener Seite die Bewegung kommt, denn das Bewegte iſt ihnen ja das Unvollkommene, ſondern weil von jener Seite das Licht kommt und auf dieſer Seite verſchwindet. Wenn man nun aber annimmt, daß die Pythagoreer ſich die Welt in zwei Hemiſphären, von welchen die eine zugleich die rechte und auch die obere, und wohl auch die vordere Seite, die andere aber die linke, die untere und die hintere Seite der Welt bildet, abtheilten, ſo mußte nach ihrer Anſicht die rechte Region ſich vom Morgen bis Abend erſtrecken, die linke aber von Abend bis Morgen. Hiermit ſcheint mir auch die Eintheilung der Himmelszonen zuſammenzuhängen [2]), von welchen nur fünf angegeben werden, die aber nach den beiden Hemiſphären abgetheilt, die heilige Zehnzahl, welche man hier erwarten muß, bilden.

Noch eine andere Bedeutung des Verhältniſſes zwiſchen oben und unten finden wir nach Pythagoriſcher Lehre erwähnt und dieſe muß uns deswegen beſonders von Wich-

---

1) Plut. de pl. ph. II, 10; Stob. ecl. I. p. 358.

2) Plut. de pl. ph. II, 12; III, 14; Stob. ecl. I. p. 502.

tigkeit ſein, weil ſie uns auf der einen Seite die genaue Verbindung des kosmiſchen Syſtems der Pythagoreer mit dem Symboliſchen ihrer Zahlenlehre anſchaulich macht, von der andern Seite aber auch zeigt, wie zugleich ethiſche Begriffe ſich damit verbanden. Von dem Letztern iſt uns ſchon ein Beweis das Verhältniß, welches Philolaos zwiſchen dem Uranos und der Tugend, dem Kosmos und der Weisheit ſetzte. Auch werden wir weiter unten anführen, wie ſich ſittliche Begriffe in Zahlenverhältniſſen ihnen darſtellten. So vereinzelt nun, wie die Notizen hierüber ſich finden, hat ſich gewiß die Ausbildung ihrer Theorie nicht gezeigt und wir müſſen daher begierig eine jede Spur auffaſſen, welche uns Licht über den Zuſammenhang ihrer Lehre hierüber zu geben verſpricht. Eine ſolche Spur finden wir in der Metaphyſik des Ariſtoteles 1); nachdem er nemlich geſagt hat, daß nach den Pythagoreern die Beſchaffenheiten der Zahl und die Zahl ſelbſt Urſachen des Seienden und Werdenden am Himmel ſind, erwähnt er auch, wie ſie in den einen Theil der Welt Meinung und ſchickliche Gelegenheit (καιρός) verſetzen, etwas tiefer oder höher aber Ungerechtigkeit und Scheidung oder Miſchung. So räthſelhaft dies klingt, ſo ſehr ſtimmt es doch mit der eben erwähnten Lehre des Philolaos überein, denn nach dieſer konnten die Pythagoreer auch ſagen, wenn ſie von dem Mittelpunkte der Welt aus nach der äußern Umgrenzung zu zählten, tiefer ſei die Tugend, höher aber die Weisheit. Die eben angezogene Stelle des Ariſtoteles wird aber von ſeinem Ausleger auf eine Weiſe commentirt, welche uns

---

1) I, 7.

das Räthſelhafte in dieſer Anſicht auf eine befriedigende Weiſe löſt. Diejenigen nemlich, ſagt er, welche die Dinge für Zahlen hielten, hätten auch die Dinge nach derſelben Ordnung am Himmel geſetzt, nach welcher ſie die Zahlen beſtimmten, weil ſie nemlich die Zahlen die Dinge ſelbſt nannten; z. B. dieſelbe Ordnung, welche ſie der Zwei beilegten, dieſelbe ſchrieben ſie auch der Meinung in der Welt zu, weil ihnen die Zwei die Meinung war, und ferner dieſelbe Ordnung, welche die Zahl ſieben inne hätte, dieſelbe legten ſie auch der ſchicklichen Gelegenheit bei, ebenfalls weil ſie dieſe Zahl für die ſchickliche Gelegenheit hielten[1]. Wenn wir nun dieſes mit der Ordnung der Geſtirne, welche die Pythagoreer annahmen, und mit den mancherlei Zahlenſymbolen, welche den Pythagoreern zugeſchrieben werden, vergleichen, ſo bietet es uns zu vielerlei Betrachtungen Veranlaſſung dar, von welchen wir aber die meiſten unterdrücken wollen wegen der Unſicherheit der meiſten Angaben, welche die Zahlenſymbolik der Pythagoreer betreffen. Nur ſoviel ſcheint mir größere Wahrſcheinlichkeit zu gewähren: von allen den Zahlen in der Dekade werden allein der Zwei mancherlei unrühmliche Symbole beigelegt, weil ſie der Repräſentant der Vielheit iſt und mithin des Unbegrenzten; ſo heißt ſie der Zwiſt und die Verwegenheit (ἔρις καὶ τόλμα) [1]) und auch der Begriff der Meinung ſoll wohl nicht etwas Gutes ausſagen. Nun iſt aber die Zwei unter den Geſtirnen, wenn man von der Mitte aus zählt, die Erde und hierin konnten die Pythagoreer den Grund finden, weswegen das einzelne Leben gerade auf dieſem Geſtirn am wenigſten dem Begriffe der Ordnung entſpreche, welchen ſie in der Welt finden zu müſſen meinten. Die Unvollkommenheit der Erde ſcheint ſich ihnen auch darin ausgeſprochen zu haben, daß auf ihr Nahrung nöthig ſei und das Vergehn der einzelnen Dinge ſtattfinde, welches ſie aus gewiſſen Urſachen, die außer der Erde liegen, abzuleiten ſuchten. Doch iſt ihre Vorſtellungsart hierüber aus den mangelhaften Ueberlieferungen ſchwer zu entwickeln [2]). Hierdurch, will ich nur noch bemerken, wird auch die Meinung beſtätigt, daß die Gegenrede nicht mit zu dem Gebiete des Unvollkommenen, zu dem Uranos, gezählt werden kann, denn ſie iſt in der Welt das Eins, alſo das Vollkommene. Dies hat man auch vielleicht in einem übri-

---

[1] Alex. Aphr. in Ar. met. fol. 14. a. Da unmittelbar vor dieſer Notiz geſagt wird, daß Ariſt. im 2 Buche über die Meinung der Pythag. die Ordnung der Zahlen am Himmel erwähnt habe, ſo zweifle ich nicht, daß das im Text Angeführte auch aus dieſer Schrift genommen iſt. Vergl. Alex. in Ar. met. I, 5, wo er ſich ebenfalls auf die Schrift des Ariſt. über die Meinungen der Pythag. bezieht. Nach dieſer Stelle würde die Sieben die Sonne ſein, weil ſie die Früchte zeitigt; es ſetzt dies voraus, daß die Pythagoreer verſchiedene Arten, die Geſtirne zu zählen, hatten, bald von der mittlern, bald von der äußern Grenze aus. Dies iſt mir nicht unwahrſcheinlich; denn die Zahlenſymbolik mußte auf verſchiedenartige Wendungen führen; auch wird es durch manche Analogien beſtätigt.

---

1) Plut. de Is. et Os. 75; den Pythagoriſchen Symbolen, welche Plutarch anführt, lege ich etwas mehr Gewicht bei, als andern, weil er ſich (ib. 30.) auf den Eudoxos beruft; cf. Theol. arithm. c. 2.

2) Plut. de pl. ph. II, 5; Stob. ecl. phys. I. p. 418; ſ. Böckh's Philol. S. 110 f.

gens gewiß nicht Pythagoriſchen Ausdrucke, der die Gegenerde die ätheriſche Erde nennt [1], andeuten wollen.

Mit der Betrachtung der einzelnen Naturerſcheinungen ſcheinen ſich die Pythagoreer nicht ſehr beſchäftigt zu haben, denn wir finden in Vergleich mit den Ueberlieferungen über andere philoſophiſche Schulen der älteren Zeit überaus wenige Angaben dieſer Art von der Pythagoriſchen Lehre. Das, was ſich hierauf bezieht, ſteht überall in Verbindung theils mit dem Weltſyſteme, theils mit dem Begriffe der Seele, ſo daß man annehmen darf, daß um dieſe Punkte ſich ihre ganze Naturbetrachtung herumgedreht habe. Wir werden daher, da wir ſchon die Vorſtellungen der Pythagoreer vom Weltſyſtem auseinandergeſetzt haben, hier nur noch ihre Vorſtellung von der Seele, ſofern ſie Princip des einzelnen Lebens iſt, zu entwickeln ſuchen. Doch werden wir hierbei größere Schwierigkeiten finden, als bei der Betrachtung der Pythagoriſchen Lehre vom Weltſyſtem, da uns bei dieſer doch die Verbindung mit der Zahlenlehre als das beſte Kriterion der Echtheit Pythagoriſcher Lehren noch ſehr deutlich hervortrat, dies aber weniger bei der Lehre von der Seele der Fall iſt. Daß die Pythagoreer die Lehre von der Seele mit ihrer Zahlentheorie in Verbindung brachten, iſt wohl keinem Zweifel unterworfen [2], allein es iſt ſchwer zu beſtimmen, welchen Zuſammenhang ſie zwiſchen

bei-

---

[1] Simplic. in Arist. de coel. fol. 124. b. Clem. Alex. Strom. V. fin. ſagt, die Pythagoreer hätten die Gegenerde den Himmel genannt, wohl nicht im Sinne des Philolaos.

[2] Cf. Claud. Mamert. de stat. anim. II, 7. Der dritte Theil der Schrift des Philol. führt die Ueberſchrift περὶ ψυχῆς, wie Böckh S. 28 f. wahrſcheinlich macht.

beiden Lehren fanden. Schon früher iſt der Begriff der Weltſeele, inwiefern er den Pythagoreern zuzuſchreiben ſei oder nicht, erwähnt worden; es iſt aber wenigſtens ſoviel daraus klar, daß die einzelnen Seelen von den Pythagoreern für beſondere Aeußerungen des allgemeinen Lebens gehalten wurden. Wenn ſie nun die ganze Welt als eine Zahl betrachteten, ſo iſt es nothwendig, daß ſie auch der einzelnen Seele ein Verhältniß zu dieſer Zahl, alſo ein Zahlenverhältniß, zuſchrieben. Es dürfte nun leicht jemand muthmaßen, daß die Seele als Princip des einzelnen Lebens und mithin als Einheit den Pythagoreern für die einheitliche Zahl oder für die Monade gegolten habe, welche keine Ausdehnung hat, und eine Beſtätigung dieſer Meinung könnte er finden in den Ueberlieferungen, daß ſie die Seele eine Zahl oder auch eine ſich ſelbſt bewegende Zahl genannt [1]) und daß ſie, wie behauptet wird, die Seele, weil ſie nach dem Muſter der Einheit gebildet ſei, für unkörperlich gehalten hätten [2]). Allein alle dieſe Angaben ſind, um es kurz zu ſagen, ungewiß oder nicht hinlänglich beweiſend [3]); denn wenn es auch kaum zu bezweifeln iſt, daß die Pythagoreer die Seele eine Zahl nannten, ſo liegt darin doch gar nichts näher Beſtimmendes, vielmehr nur das Allgemeinſte, was in der Zahlenſymbolik der Pythagoreer ausgedrückt werden konnte. Gegen die Anſicht aber, daß die Pythagoreer die Seele für unkörperlich gehalten hätten, kann die Ueberlieferung angeführt werden, daß nach ihrer Lehre die Seele vom Herzen bis zum Gehirn reiche [1]), eine Ueberlieferung, die ich freilich nicht für durchaus gewiß ausgeben mag, die aber doch auch in dem Zuſammenhange, in welchem ſie ſteht, mir nicht ohne Wahrſcheinlichkeit iſt; wenigſtens ſoviel, glaube ich, dürfen wir mit Gewißheit annehmen, daß die Pythagoreer bei der Seele, ſo wie bei allen Dingen, eine beſtimmte Umgrenzung annahmen, einen Anfang, eine Mitte und ein Ende, und daß ſie demnach von einer unkörperlichen Seele nicht ſprechen konnten, außer etwa nur in dem Sinne, um dadurch das Leben einer Seele außer dem thieriſchen Körper zu bezeichnen.

---

[1]) Iambl. ap. Stob. ecl. I. p. 862; Plut. de pl. ph. IV, 2; de anim. procr. 1; 2.

[2]) Claud. Mam. de stat. anim. II, 7.

[3]) Ueber die Angabe des Claudianus Mamertus vergl. Böckh's Philol. S. 31; die Schrift de rerum natura iſt dem Archytas untergeſchoben und was die übrigen Pythagoreer, welche angeführt werden, betrifft, ſo iſt nicht viel darauf zu geben; über die Angabe b. Plut. de pl. ph. l. l. ſ. Tennemann's Geſch. der Phil. Bd. I. p. 131 not. 37 und Carus Geſch. der Pſychol. S. 176 Anm.

Räthſelhaft ſteht das da, was Ariſtoteles über die Meinungen der Pythagoreer von der Seele ſagt, daß nemlich einige von ihnen die in der Luft ſchwebenden Sonnenſtäubchen, andere dagegen das, was dieſe in Bewegung ſetzt, für die Seele gehalten hätten [2]). Man findet beim Ariſtoteles und bei den glaubhaftern Schriftſtellern über die Pythagoriſche Lehre hierüber ſo wenig Aufſchluß, daß man ſchon zu weniger zuverläſſigen Berichten und zu Muthmaßungen ſeine Zuflucht nehmen muß. Auch ſonſt wird uns berichtet, daß die Pythagoreer der Meinung geweſen ſeien,

---

1) Diog. L. VIII, 30; cf. Philol. in Theol. arithm. p. 56; ein Fragment welches zur Beſtätigung, aber auch zur Correction der Ueberlieferung beim Diogenes dienen möchte.

2) De anim. I, 2.

die Luft ſei ganz von Seelen erfüllt [1]), und nicht unwahrſcheinlich iſt dieſer Bericht, da er mit den mythiſchen Erzälungen der Pythagoreer in Verbindung ſteht. Sie ſollen erzält haben, die Seele werde auf die Erde ausgeworfen und irre in der Luft umher, dem Körper ähnlich, von dem Hermes geführt, und die reinen Seelen würden in die höhern Regionen geleitet, die unreinen aber dürften ſich weder jenen, noch eine der andern nähern, ſondern wären mit unzerbrechlichen Banden von den Erinnyen gefeſſelt. Die in der Luft ſchwebenden Seelen würden aber für Dämonen und Heroen gehalten und von ihnen würden den Menſchen die Träume und Anzeichen der Krankheit und der Geſundheit geſendet; auf ſie endlich bezögen ſich die Reinigungen und Sühnopfer, die ganze Weisſagekunſt, die vorbedeutenden Stimmen und dergleichen [2]). Alle dieſe Erzälungen ſtimmen ſehr gut zu dem prieſterlichen Charakter der Pythagoriſchen Schule und ſie werden auch durch nicht wenige Angaben, die, wenigſtens zum Theil, beſſer verbürgt ſind, beſtätigt. So wird auch ſonſt von Dämonen und Heroen, böſen und guten, nach Pythagoriſcher Lehre geſprochen [3]), und nach dem Ariſtoteles berichtet uns Apulejus [4]), die Pythagoreer hätten ſich gewundert, wenn jemand ſagte, daß er keinen Dämon geſehn hätte, Cicero aber ſagt, Pythagoras habe nicht nur der Weisſagung überhaupt, ſondern beſonders der Weisſagung durch den Traum großes Anſehn

---

1) Diog. L. VIII, 32.

2) Diog. L. VIII. 31; 32; cf. Porphyr. ap. Stob. ecl. I. p. 1044; Iambl. v. P. 139.

3) Plut. de Is. et Os. 25; de plac. ph. I, 8.

4) De deo Socr. p. 83. ed. Lugd. 1604.

beigelegt [1]). Nicht weniger ſtimmt hiermit überein eine Angabe des Porphyrios [2]), welcher ſagt, nach dem Pythagoras wären die Seelen ein Volk von Träumen, welche in der Milchſtraße zuſammengeführt würden. Wenn wir nun aber dieſe Ueberlieferungen mit den Ariſtoteliſchen in Verbindung bringen wollen, ſo frägt es ſich beſonders, woher denn die Seele ausgeworfen werde, welche als Dämon in der Luft umherirrt. Von der einen Seite wird uns berichtet, die Dämonen und Heroen wären die vom thieriſchen Leibe getrennten Seelen; allein dies ſcheint doch nur auf einen ſpätern Bildungsproceß der Dämonen hinzudeuten und es iſt wohl außerdem auch ein erſter Bildungsproceß derſelben anzunehmen, ein urſprüngliches Hervortreten des Dämoniſchen aus der Quelle alles Lebens. Nun muß man ſich daran erinnern, daß die Pythagoreer das Feuer als das allgemeine Princip des Lebens betrachteten und überall das Einzelne auf das Allgemeine zurückzuführen ſtrebten; es läßt ſich alſo auch hier wohl vorausſetzen, daß ſie das einzelne Sein der Dämonen oder Seelen ſich aus dem allgemeinen Feuer, aus dem Mittelpunkt der Welt abgeleitet haben. Darauf deuten viele, zum Theil verworrene Angaben, die aber doch das Richtige durchſchimmern laſſen. Allgemein wird es als Lehre der Pythagoreer anerkannt, daß die Seele in den Körper eingehe von außen und ausgehe von der Seele des All [3]); hiermit aber verbindet ſich die Lehre, daß die Seele, ausgehend von der Sonne, welche nach der Pythagoriſchen Anſicht die Vermittelung zwiſchen dem Centralfeuer und den Erderſcheinungen bildet, feuriger Natur ſei und daß alles Leben auf der Erde von der Sonne abhänge 1). Die Verbindung zwiſchen dieſer Lehre und dem, was Ariſtoteles ſagt, iſt leicht zu finden; beide Meinungen, welche Ariſtoteles den Pythagoreern zuſchreibt, konnten ſich mit ihr vereinigen, indem man auf der einen Seite die Sonnenſtäubchen für ſinnlich wahrnehmbare Erſcheinung der abgeriſſenen Theilchen des Feuers, wie ſie auf die Erde ſich gleichſam niederſenken, halten, auf der andern Seite ſie auch nur als die Träger des Seelenlebens anſehn konnte, die Seele aber als die lebendige Kraft, welche die Sonnenſtäubchen bewegt.

---

[1] De divin. I, 3; II, 58.

[2] De antr. nymph. c. 28.

[3] Arist. de anim. I, 3; Cic. de nat. D. I, 11; Plut. de pl. ph. IV, 7; Stob. ecl. phys. I. p. 790; Iambl. ap. Stob. ecl. I. p. 874.

Ein anderer Ausdruck, welchen die Pythagoreer für den Begriff der Seele fanden, liegt in ihrer muſikaliſchen Anſicht der Dinge. Sie nannten die Seele eine Harmonie 2). Dieſer Ausdruck iſt aber wieder ſo allgemein, daß man darin nichts Eigenthümliches finden kann; denn nach ihrer Anſicht konnten ſie alle Dinge eine Harmonie nennen.

Was nun das Verhältniß der Seele zum Leibe betrifft, ſo ſind die Ueberlieferungen über dieſen Punkt der Pythagoriſchen Lehre ſehr ungenügend. Die meiſten Nachrichten über die Art, wie die Pythagoreer ſich das Leibliche dachten, finden wir beim Diogenes Laertios und es iſt ſchon mehrmahls davon die Rede geweſen, wie unſicher das

---

1) Diog. L. VIII, 27; 28.

2) Iambl. ap. Stob. ecl. I. p. 864; nach dem Philol. Macrob. somn. Scip. I, 14; Claud. Mamert. II, 7. cf. Arist. de anim. I, 4; Polit. VIII, 5 fin.

iſt, was dieſer Sammler uns für Pythagoriſche Lehre ausgiebt [1]. Wenn wir ihm folgen wollten, ſo müßten wir annehmen, die Pythagoreer hätten ihre Lehre, daß in dem mittlern Feuer das Princip der ganzen Weltentwicklung liege, dahin ausgedehnt, daß ſie überall, wo Wärme iſt, auch Leben vorausſetzten; ſie hätten aber einen Unterſchied zwiſchen Leben und Seele gemacht, ſo daß ſie nicht allen Dingen Seele zugeſchrieben hätten, welche lebendig wären [2], und zwar macht es die Stellung, in welcher dieſe Lehren vorgetragen werden, wahrſcheinlich, daß unter dem Belebten, welches keine Seele hat, die Pflanzen verſtanden werden. Doch werden dieſe wohl nur als Repräſentanten der nicht thieriſchen Schöpfung gedacht, denn nach einer andern Ueberlieferung und in Uebereinſtimmung mit der Grundanſicht der Pythagoreer verbreitete ſich ihnen das Leben über die ganze Natur. Nach der Lehre des Philolaos [3] nemlich wird von einem vierfachen Princip des vernünftigen Lebens geſprochen nach der Analogie mit vier verſchiedenen Theilen des menſchlichen Leibes, dem Gehirn, dem Herzen, dem Nabel und den Geſchlechtstheilen; dem Kopf entſpreche die Vernunft, dem Herzen die Seele und die Empfindung, dem Nabel das erſte Antwurzeln und Emporwachſen und den Geſchlechtstheilen der Auswurf des Saamens und die Erzeugung; das Gehirn ſei daher Princip des Menſchen, das Herz, des Thieres, der Nabel, der Pflanze und die Geſchlechtstheile, aller Dinge. Hieraus ſcheint nun nicht nur hervorzugehn, daß die Pythagoreer die allgemeine Belebung der Natur ſich im Einzelnen anſchaulich zu machen ſuchten, ſondern auch, daß ſie die Verſchiedenheit unter den Dingen nur in einer ſtufenweiſen Ausbildung der allgemeinen Lebenskraft gegründet fanden. Dies mußte um ſo mehr ihnen hervortreten, als ja die ganze Welt ſich ihnen aus der urſprünglich belebten Einheit entwickelt und geſonderte Einheiten nur dadurch in der Welt hervortreten, daß durch das allgemeine Leben der Welt das Leere, welches die Zahlen und die Dinge trennt, in die Natur eingeht. Daher bezeichnet auch Jamblichos richtig nach Pythagoriſcher Lehre das Leben der einzelnen Seele, welche im Körper iſt, nur als ein anderes Leben desſelben Dinges, welches auch in dem allgemeinen Leben der Welt iſt [1]).

---

[1] Vieles, was den Pythagoreern von Meinungen über Gegenſtände der Phyſik zugeſchrieben wird, ſcheint mir dem Phyſiker Alkmäon anzugehören; ſo offenbar die Lehre vom thieriſchen Saamen; vergl. Diog. L. VIII, 28; Plut. de pl. phil. V, 3. Vielleicht nahm Alkmäon manches von der Pythagoriſchen Lehre an, oder auch die Pythag. von ihm, werüber ſelbſt Ariſtot. in Zweifel iſt.

[2] Diog. L. VIII, 28.

[3] Theol. arithm. p. 22; ſ. Böckh's Philol. Nr. 21.

Einige Schwierigkeit möchte es haben, hiermit die Lehre der Pythagoreer von der Seelenwanderung auszugleichen [2]). Denn wenn wir ſehen, daß ſich die Vorſtellung der Pythagoreer von der Verſchiedenheit der Seelen nach der Verſchiedenheit der Leiber, in denen die Seelen ſind, richtete, ſo iſt auch das nicht ſtreng richtig, was Ariſtoteles 1) ſagt, daß jede beliebige Seele in jeden beliebigen Körper eingehe, vielmehr kann nur die paſſende Seele in dem paſſenden Körper wohnen. Ariſtoteles wollte alſo wohl nur ſagen, die Pythagoreer hätten angenommen, eine Seele könne mehrere Körper bewohnen, bald einen menſchlichen, bald einen andern menſchlichen oder auch thieriſchen Körper. Dies ließe ſich nun wohl ſo mit der Meinung des Philolaos vereinigen, daß man annähme, eine jede Seele gehe durch mehrere Bildungsſtufen hindurch und ſei demnach bald eine menſchliche, bald eine thieriſche, je nachdem die Vernunft in ihr ſei oder nur die empfindende Seele als Princip des thieriſchen Lebens 2), mag er nun bei dieſer Vorausſetzung meinen, daß dieſe Stufe der Ausbildung von der Entwicklung, welche wir unſerer Vernunft geben oder nicht geben, abhängig ſei, oder ſie von dem Schickſal, das uns beſtimmt iſt, herleiten. Es iſt nicht unwichtig, hierbei zu bemerken, daß die Ueberlieferungen, welche von der Pythagoriſchen Seelenwanderung ſprechen, immer nur eine Seelenwanderung durch verſchiedene Arten der Thiere erwähnen 3), alſo eine andere, als die, welche Empedokles im Sinn hatte, der das Eingehn des Dämon auch

---

[1]) Stob. ecl. I. p. 874.

[2]) S. Xenophan. ap. Diog. L. VIII, 36; Arist. de anim. I, 3. Ueber die verſchiedenen Ueberlieferungen von der Seelenwanderung des Pythagoras ſ. Irhov. de palingenesia veterum I, 2. §. 14.

---

1) L. l.

2) Man wird hiergegen nicht Stellen anführen wollen, wie Plut. de plac. phil. IV, 7, welche ohne Zweifel ſpätere Vorſtellungen dem Pythagoras beilegen.

3) Selbſt Lukianos im Hahn dichtet dem Pythagoras keine andere Verwandlung als in thieriſche Geſtalten an. So viel ich weiß, findet ſich nur beim Theodoret haer. fabul. V, 20, eine Angabe anderer Art.

in Pflanzen ſich als möglich dachte [1]). Es ſcheint dies darin zu liegen, daß die Pythagoreer den Pflanzen zwar Leben, aber nicht Seele und Empfindung, wie Philolaos ſagt, zuſchrieben. Wenn man hiervon den Grund in ihrer ſittlichen Anſicht von der Weltentwicklung ſuchen will, ſo wüßte ich dagegen nichts Erhebliches einzuwenden.

Nun ſind uns aber auch einige Ueberlieferungen überkommen, welche Zweifel erregen möchten gegen die Allgemeinheit, in welcher die Lehre von der Seelenwanderung den Pythagoreern gegolten haben ſoll. Zuerſt, um von dem weniger Beglaubigten anzufangen, erinnern wir uns, daß Eurytos die Stimme des Philolaos an ſeinem Grabmale erkannt haben wollte [2]), welches eine ähnliche Vorſtellung giebt, wie die, von welcher Platon an einer Stelle des Phädon dichtet [3]); alsdann müſſen wir auch nicht vergeſſen, daß die Seelen nach Pythagoriſcher Lehre in der Luft ſchweben, wie die Sonnenſtäubchen, wenn wir dem Berichte des Ariſtoteles trauen dürfen, und zwar, wie es ſcheint, nicht blos die noch nicht in thieriſche Leiber eingegangenen Seelen, ſondern auch die, welche von den Körpern wieder geſchieden ſind [4]). Es ſcheint alſo, wir müſſen die Allgemeinheit der Seelenwanderung etwas beſchränken, und es möchte alsdann etwa eine ähnliche Vorſtellungsart ſich als die wahrſcheinliche ergeben, wie die, welche

---

[1]) Diog. L. VIII, 77; bei Sturz v. 362. 63.

[2]) Iambl. v. P. 139; 148.

[3]) P. 81.

[4]) Diog. L. VIII, 31; cf. Plut. qu. Graec. 39. Eine ähnliche Vorſtellung giebt auch die Lehre, welche früher nach dem Porphyr. de antr. nymph. 28 angeführt worden iſt.

Platon im Phädon von der Seelenwanderung giebt, daß nemlich nicht ſogleich und unmittelbar nach dem Austreten der Seele aus einem Leibe ſie wieder in einen andern übergeht 1), ſondern zwiſchen ihren verſchiedenen Einwanderungen in verſchiedene Körper ein körperloſes Leben führt. Nur iſt es auch hierbei wieder ſeltſam, wie die Vorſtellungsweiſe des Philolaos und gewiß nicht dieſes Pythagoreers allein, denn Aehnliches wird von allen Pythagoreern geſagt 2), ich meine die Vorſtellungsweiſe, daß die Seele an gewiſſe Organe des Leibes geknüpft ſei, gar nicht recht mit der Vorſtellung von einem körperloſen Leben der Seele übereinſtimmen will.

Doch man wird vielleicht geneigt ſein, die Pythagoriſche Lehre von der Seelenwanderung überhaupt nur für eine exoteriſche Einkleidung der Lehre von der Unſterblichkeit der Seele anzuſehn. Das mythiſche Gewand, in welchem ſie ſich darſtellt, die verſchiedenen Ausdrucksweiſen, in welchen die Fortdauer der Seele nach dem Tode gefaßt wird, endlich die ſcheinbare Disharmonie, in welcher ſie mit andern Lehren der Pythagoreer von der Seele ſteht, laſſen ſie dafür erkennen. Am meiſten zeigt es ſich, daß eine Lehre nur im bildlichen Sinne genommen ſein wolle, wenn verſchiedene Darſtellungsweiſen über denſelben Gegenſtand in einem philoſophiſchen Syſteme ſtattfinden. Damit man nun nicht zweifele, daß dies in der Lehre der Pythagoreer über die Fortdauer der Seele nach dem Tode ſtattgefunden habe, will ich dafür noch eine entſcheidende Stelle aus dem Ari-

---

1) So meinten ſpätere Pythagoreer Senec. ep. 108.

2) Diog. L. VIII, 30; Plut. de pl. ph. IV, 5.

ſtoteles anführen. Dieſer ſagt, die Pythagoreer hätten dafür gehalten, der Donner ſei zur Drohung derer, welche im Tartaros ſind [1]); wenn man nun auch annehmen wollte, der Zuſtand der Seelen im Tartaros oder auch in der Luft ſei nur ein Zwiſchenzuſtand, welcher dem fernern Eingehn der Seelen in andere Leiber vorhergehe, ſo iſt doch auch daraus ſchon klar, daß die Pythagoreer das Leben der Seele nicht als abhängig ſetzen konnten von der Verbindung der Seele mit einem thieriſchen Körper, wie ſehr dies auch in ihren phyſiſchen Lehren hervortreten mochte. Wenn aber zwiſchen dieſen und den Vorſtellungen, welche die Pythagoreer von dem Leben der Seele nach dem Tode geben, eine Differenz ſtattfand, ſo folgt daraus von ſelbſt, daß dieſe Vorſtellungen nur bildlich genommen werden konnten.

Daß aber dieſe Bilder noch etwas mehr ſagen wollten, als bloß, daß die Seele unſterblich ſei, geht aus der Faſſung derſelben hervor. Die Vorſtellung vom Tartaros zeigt auf eine Strafe der irdiſchen Unreinheit hin, denn die Furcht iſt Strafe; in demſelben Sinne wird von dem Leben der Seelen in der Luft geſprochen und auch die Lehre von der Seelenwanderung wird von den Alten, hauptſächlich vom Platon, der ſich wohl auch hierin den Pythagoreern anſchloß, in ſittlicher Beziehung genommen. So tritt auch überall die Lehre der Pythagoreer von der Verbindung der Seele mit dem Körper hervor, denn die Seele erſcheint ihnen als gebunden im Körper und wegen einer Strafe gleichſam in der Gefangenſchaft des Körpers gehalten [1], woraus denn auch die Verwerflichkeit des Selbſtmordes gefolgert wurde. Hierin ſcheint mir nun eben der Kern der Pythagoriſchen Lehre von dem Leben nach dem Tode gelegen zu haben, daß ſie nemlich nur dies dabei feſthalten wollten, der Zuſtand der Seele nach dem Tode ſei ein ſolcher, der Strafe und Vergeltung des frühern Lebens mit ſich führe, wie aber dieſe Strafe und Vergeltung zu denken ſei, darüber ſich nur in Bildern und Wahrſcheinlichkeiten ausſprachen, erkennend daß dies als in der Zukunft liegend von der menſchlichen Einſicht nicht mit Gewißheit beſtimmt werden könne. Von dem, was die Belohnung guter Thaten berückſichtigt, finden wir freilich nur unzuverläſſige Nachrichten [2], aber man muß doch wohl annehmen, daß die Pythagoreer Belohnungen der Guten, welche den Strafen der Böſen entſprechen, ſich gedacht haben.

---

[1]) Analyt. post. II, 11; cf. Themist. ad h. l. II, 14: ut sontibus, qui in tartaro sunt, formidinem afferat (sc. tonitru). Die Vorſtellung ſchließt ſich an die Volksſage an; ſo nannte man auch das Knacken im Feuer die Drohung des Hephäſtos oder der Heſtia. Arist. meteorol. II, 9. Wie ganz anders betrachtet Ovidius (metam. XV, 153 f.) die Lehre von der Seelenwanderung!

Schon früher iſt erwähnt worden, daß die Pythagoreer gewiſſe Stufen in dem Leben annahmen, und zwar das Verhältniß derſelben zu einander ſo beſtimmten, daß in der höhern Stufe auch die niedere Stufe enthalten ſein müſſe. Das Leben der Dinge, in der Erzeugung gegründet, iſt auch in dem Leben der Pflanze, und das Leben der Pflanze auch in dem Seelenleben aller Thiere, endlich aber das empfindende Seelenleben aller Thiere iſt auch in dem vernünftigen Seelenleben des Menſchen. Hierin iſt nun ſchon eine beſtimmte Unterſcheidung verſchiedener Functionen der vernünftigen Seele ausgedrückt, über welche uns die Alten auch noch ſonſt manches berichtet haben. Das Seelenleben ſoll den Pythagoreern in zwei Theile zerfallen ſein, in das vernünftige und in das unvernünftige [1]; zu dem letztern würden nach dem Philolaos die Empfindungen gehören, ſonſt aber werden dazu auch die ſtürmiſchen Begierden, welche nach Luſt ſtreben, gerechnet [2]. Beides läßt ſich leicht vereinigen, denn es findet ſeinen Mittelpunkt in dem Begriffe der Sinnlichkeit, wie ſich dieſe theils in unſern Erkenntniſſen, theils in unſern Beſtrebungen zeigt. Nun finden wir aber, daß den Pythagoreern auch eine dreigliedrige Eintheilung der Seele zugeſchrieben wird, die neben jener zweigliedrigen einhergelaufen ſein ſoll; aber die Berichte hierüber ſind von verſchiedenem Inhalt. Wenn wir die Zeugniſſe nach der Zahl meſſen wollten, ſo würden wir uns dafür zu entſcheiden haben, daß die Pythagoreer ſchon ganz dieſelbe dreifache Eintheilung der Seele gehabt hätten, welche gemeiniglich für eine Erfindung des Platon gehalten wird, die Eintheilung nemlich in νῦς, θυμὸς und ἐπιθυμία, von welchen nur der νῦς der vernünftige, die beiden andern aber die unvernünftigen Theile der Seele wären. Dafür nemlich entſcheiden ſich außer vielen Fragmenten, welche Pythagoreern beigelegt werden, auch andere Berichterſtatter [1]) und es ſcheint dies faſt in die allgemeine Meinung der ſpätern Zeiten übergegangen zu ſein. Die erſte Veranlaſſung hierzu mag Poſeidonios gegeben haben, von welchem Galenos ſagt [2]), daß er aus den Schriften der Pythagoreer geſchloſſen habe, Pythagoras habe zuerſt die Lehre von dem Seelenvermögen vorgetragen, welche nachher Platon weiter ausgebildet habe. Daß nun die Lehre des Platon über die Eintheilung des Seelenvermögens eine andere ſei, als die Pythagoriſche, muß uns daraus klar ſein, daß Platon den Sitz der ἐπιθυμία unter dem Zwergfell beſtimmt, da doch nach dem Philolaos die ſinnliche Empfindung in dem Herzen ihren Sitz hat, dagegen der Nabel bis wohin ſich der Sitz der Begierde nach dem Platon erſtrecken würde, von den Pythagoreern nicht zum Organ der thieriſchen Seele gezogen worden zu ſein ſcheint, denn der Nabel entſpricht dem Pflanzenleben nach dem Philolaos und die Pflanzen habe keine Seele, ſondern nur Leben, die Seele vielmehr erſtreckt ſich nur von dem Gehirn bis zum Herzen [3]). Ueberhaupt ſcheint der Sprachgebrauch, welcher in dieſer Eintheilung herrſcht, ſich mehr der Joniſchen und der daraus erwachſenen Attiſchen Bezeichnungsweiſe anzuſchließen, als man erwarten ſollte bei den doriſchen Philoſophen, wenn man bedenkt, daß der philoſophiſche Sprachgebrauch über die Eintheilung der Seele ſich aus den verſchiedenartigſten Bezeichnungsweiſen herausbeſtimmen mußte [1]). Von dieſer Seite möchte ſich eine andere dreifache Eintheilung des Seelenvermögens, welche den Pythagoreern beim Diogenes Laertios [2]) beigelegt wird, mehr empfehlen; aber auch ſie giebt uns gar manches zu bedenken. Es ſollen nemlich von den Pythagoreern unterſchieden worden ſein νοῦς, φρένες und θυμός; allein über die Bedeutung dieſer Wörter herrſcht beim Diogenes ſelbſt Verwirrung. Denn auf der einen Seite ſollen die φρένες allein das Eigenthum des Menſchen ſein, die beiden andern aber den Thieren überhaupt zukommen; auf der andern Seite aber ſoll der θυμός allein ſeinen Sitz im Herzen haben, die φρένες dagegen und der νοῦς in dem Gehirne, welches doch nach dem Philolaos das Eigenthümliche des Menſchen bezeichnet [3]). Außerdem

---

[1] Plat. Phaed. p. 61; 62; Clem. Alex. Strom. III. p. 433 ed. Sylb.; Athen. IV, 14; cf. Böckh's Philol. S. 178 f.

[2] Diog. L. VIII. 31. καὶ ἄγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς (sc. ψυχάς) ἐπὶ τὸν ὕψιστον· τὰς δὲ ἀκαθάρτους μήτε ἐκείναις πελάζειν μήτε ἀλλήλαις. Auch Plut. non posse suav. v. sec. Epic. 28 ſpricht nach Pythagor. Lehre vom Zuſammenleben der guten Seelen nach dem Tode. Der τόπος ὕψιστος iſt zu vergleichen mit der καθαρὰ οἴκησις Plat. Phaed. p. 114.

---

[1] Galen. de Hippocr. et Plat. plac. IV, 7 p. 153 ed. Chart. nach dem Stoiker Poſeidonios; Cic. qu. tusc. IV, 5; Plut. de pl. ph. IV, 4; 5; 7.

[2] Posidon. ap. Galen. l. l.; Cicero l. l.

---

[1]) Plut. de pl. ph. IV, 4; Iambl. ap. Stob. ecl. I. p. 878; vita P. ap. Phot. 15 etc.

[2]) De Hippocr. et Plat. plac. IV, 7; V, 6. p. 171. Poſeidonios ſuchte überhaupt den Urſprung ſpäterer Philoſopheme in frühern Meinungen und wohl nicht immer mit hiſtoriſcher Genauigkeit; vergl. Sext. Empiric. adv. Math. IX, 363.

[3]) Diog. L. VIII, 28; 30.

---

1) Ueber den verſchiedenen Sprachgebrauch, welcher ſich auf die Begriffe der Seelenvermögen bezieht, ſ. Carus Geſch. der Pſychol. S. 99 f.

2) VIII, 30.

3) Ueber die Willkür, mit welcher Rixner in ſeinem Handbuche der Geſch. d. Phil. I. S. 93 die angeführte Stelle verſetzt, und, ohne auch nur ein Wort darüber zu ſagen, ſtatt: νοῦν μὲν οὖν εἶναι καὶ θυμὸν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις, φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ, abdrucken läßt: θυμὸν μὲν οὖν εἶναι καὶ ἐν ἄλλοις ζώοις, φρένας δὲ καὶ νοῦν μόνον ἐν ἀνθρώπῳ, wird man nur dann ſich nicht wundern, wenn man die oberflächliche und gewaltſame Manier dieſes Mannes kennt. Ich bemerke dies nur, um vor dem, was Rixner Text nennt, zu warnen.

aber iſt es auch dieſer Abtheilung entgegen, daß nach ihr die φρένες das Vollkommenſte ſein würden, da doch dem Philolaos der νοῦς das iſt, was den Menſchen charakteriſirt. Vielleicht, und dies iſt mir das Wahrſcheinlichſte, fand bei den Pythagoreern noch gar nicht ein feſtgeſtellter Sprachgebrauch über die Vermögen der Seele ſtatt und nur dies mochten ſie feſthalten, daß in der Seele etwas Vernünftiges und etwas Unvernünftiges ſei, welches letztere ſie wahrſcheinlich aus der Verbindung der Seele mit dem Körper ableiteten [1]). Dies ſtimmt auch mit ihren höchſten Principien überein, nach welchen ſie die zweigliedrige Eintheilung überall ſuchen und alles aus dem Vollkommenen und Unvollkommenen zuſammenſetzen mußten. Wenn aber die Pythagoreer nach dem Philolaos die Empfindung als das Unvernünftige oder Thieriſche anſahn, ſo muß man dabei doch auch nicht zu bemerken vergeſſen, daß ſie deswegen nicht die Empfindung als etwas ganz Unbrauchbares für die Vernunft betrachteten, denn derſelbe Philolaos lehrte, der Körper werde von der Seele geliebt, weil ſie ohne denſelben keine Sinne haben würde [2]), und etwas Aehnliches ſcheint in der Lehre ausgedrückt zu ſein, daß der Dämon in uns der Götter außer uns bedürfe [3]). Hieraus muß die Behauptung des Sextos

---

1) Vergl. Plut. de pl. ph. V, 20, wonach die Pythagor. der Meinung geweſen ſein ſollen, daß die unvernünftigen Thiere nur wegen der unverhältnißmäßigen Miſchung ihres Körpers und wegen ihrer Sprachloſigkeit zu keiner vernünftigen Thätigkeit kommen.

2) Claud. Mam. de stat. anim. II, 7.

3) Plut. qu. Rom. 10.

tos [1], daß die Pythagoreer nur den mathematiſchen Verſtand für das Kriterion der Wahrheit angeſehn hätten, weil er eine Verwandtſchaft mit der Natur des All habe und nur das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde, ihre Beſchränkung finden. Das Verhältniß zwiſchen Verſtand und ſinnlicher Empfindung in unſern Erkenntniſſen haben ſie ſich gewiß nicht genau entwickelt [2].

Es wird uns nun noch übrig bleiben, etwas über die Sittenlehre der Pythagoreer zu ſagen. Aus dem Vorigen muß es klar ſein, daß die ganze Lehre der Pythagoreer eine ethiſche Beziehung hatte; wie denn dies auch von dem Ariſtoteles anerkannt wird, wenn er das Eins und das Begrenzende auf den Begriff des Guten und das Unbegrenzte dagegen auf den Begriff des Böſen zurückführt [3]; es liegt dies nicht weniger in der Lehre, welche doch als die Baſis ihrer Weltanſicht betrachtet werden könnte, daß nicht zuerſt das Gute ſei, und in ihrer ganzen Vorſtellung von dem Weltgebäude, welches ihnen eine beſtimmte Ordnung nach ethiſchen Begriffen hat, es liegt auch in der Betrachtung des Seelenlebens, wie dies zur Strafe gebannt iſt in den thieriſchen Leib und nach dem Tode des Leibes entweder in andern thieriſchen Leibern oder auf ſonſt eine Weiſe gemäß dem ſittlichen Werth des frühern Lebens fort-

---

1) Adv. math. VII, 92; ähnliche Angaben kommen öfters vor, z. B. Porphyr. in Ptol. harm. p. 193, ſcheinen aber mehr aus der Praxis, als aus der Theorie der Pythagoreer gezogen zu ſein; cf. Ptolem. harm. I, 3.

2) Cf. Boëth. de mus. I, 9; V, 16; Porph. in Ptol. harm. p. 208 aus einer Schrift des Ptolemais.

3) Eth. Nic. I, 4; II, 5.

dauern ſoll. Allein daraus würde nicht nothwendig folgen, daß die Pythagoreer die Ethik wiſſenſchaftlich ausgebildet hätten, denn es kann ſehr wohl ſein, daß jemand in allen ſeinen Gedanken eine ſittliche Geſinnung beurkundet, ohne daß er doch über das ſittliche Leben des Menſchen ſich eine wiſſenſchaftliche Lehre ausgebildet hätte. Wenn jedoch das wiſſenſchaftliche Streben in einem ſolchen lebendig iſt, ſo wird er auch den Trieb in ſich fülen müſſen, ſeine Gedanken über die Sittlichkeit der Handlungen zu ordnen, und ſo ſcheinen auch die Pythagoreer nicht blos bei einer allgemeinen Anſicht von dem Ethiſchen ſtehn geblieben zu ſein, ſondern auch einzelne ethiſche Lehren ſich entwickelt zu haben. So wird uns von dem Verfaſſer der ſogenannten großen Ethik, welche unter den Werken des Ariſtoteles ſteht, berichtet [1]), Pythagoras habe zuerſt unternommen über die Tugenden zu reden und, was uns nicht wundern darf, die Tugenden auf die Zahlen zurückzubringen. Nun waren die Spätern gewohnt, wenn von ſittlichen Vorſchriften die Rede war, nach den höchſten Grundſätzen für das ſittliche Leben oder nach dem höchſten Gut, dem Zweck des ſittlichen Lebens, zu forſchen, und dies haben ſie auch bei der Pythagoriſchen Lehre gethan. Aber in verſchiedenen Formeln wird der Pythagoriſche Begriff des höchſten Guts gefaßt; ſo wird uns erzält, Pythagoras habe für den Zweck des Lebens erkannt die Aehnlichkeit mit Gott [2]), oder geſagt: folge Gott [3]), und als er gefragt wurde, was die Menſchen den

---

1) I, 1.

2) Stob. ecl. II. p. 64.

3) Ib. p. 66.

Göttern Aehnliches thäten, ſoll er geantwortet haben: wenn ſie wahr ſind [1]). Soviel wird nun wohl in dieſen nicht ſehr zuverläſſigen Nachrichten richtig ausgedrückt, daß den Pythagoreern das Sittliche in der engſten Verbindung mit dem Religiöſen ſtand, welches auch in dem Spruche, der oft dem Pythagoras beigelegt wird, ſich vernehmen läßt, daß wir beſſer werden, indem wir zu den Göttern gehn [2]). Auch wird als Zweck des Pythagoriſchen Lebens angegeben die reinſte Liebe und die Vereinigung mit dem All [3]) und etwas Entſprechendes dafür könnte man wohl in dem genauen Freundſchaftsbande, welches unter den Pythagoreern ſtattgefunden haben ſoll, und in dem Charakter ihrer Philoſophie, die überall auf Einheit drang, finden; doch möchte es kaum glaublich ſein, daß die Pythagoreer, Männer, welche dem thätigen und politiſchen Leben großentheils ergeben waren, ſich zu dieſem hyperethiſchen Grundſatze emporgeſchwungen haben ſollten. Noch auf eine andere Weiſe beſtimmte Herakleides Pontikos das höchſte Gut nach dem Pythagoras als die Glückſeligkeit der Seele, welche in der Wiſſenſchaft der Vollkommenheit der Tugenden beſtehe [4]). Dieſe verſchiedenen Angaben über das, was die Pythagoreer für das höchſte Gut gehalten hätten, machen es wohl

---

1) Stob. serm. XI, 25.

2) Plut. de def. orac. 7; de superst. 9.

3) Procl. in Plat. Alcib. prim. III, p. 72; in Plat. Parm. II, p. 78; 112 ed. Cous.; Clem. Alex. Str. IV, p. 535; Iambl. v. P. 137.

4) Clem. Alex. strom. II, p. 417. τὴν ἐπιστήμην τῆς τελειότητος τῶν ἀρετῶν τῆς ψυχῆς τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι.

höchſt wahrſcheinlich, daß in ihnen uns keine ſichere Kunde erhalten worden iſt.

So wie von dem höchſten Gute, ſo wiſſen auch von der Tugend die Spätern vieles nach Pythagoriſchen Grundſätzen zu ſprechen, und die ethiſchen Fragmente der ſpätern oder auch erdichteter Pythagoreer ſind voll von Eintheilungen der Tugend, bald nach Platoniſcher, bald nach Ariſtoteliſcher Weiſe. Doch ſtehen wir hier auf etwas feſterem Boden, da wir wenigſtens ſo viel wiſſen, daß der Begriff der Tugend den Pythagoreern für die irdiſchen Angelegenheiten von entſchiedener Bedeutung war. Da ſie die Tugend nach dem Philolaiſchen Fragmente 1) für etwas Unvollkommenes hielten, ſo müſſen ſie in ihr nur das Mittel für das Vollkommene, die Weisheit, welche als oberſter Zweck gedacht werden könnte, geſehen haben. Nicht unwahrſcheinlich iſt nun die Ueberlieferung, daß ihnen die Tugend Harmonie war 2), ſo wie alles Gute, aber, wie ſchon früher erwähnt, dies giebt keine beſtimmte Vorſtellung, und man muß ſich fragen, worin denn die beſondere und eigenthümliche Harmonie der Tugend nach den Pythagoreern beſtehn ſollte. Hier liegt nun die Meinung ſehr nahe, daß die Tugend den Pythagoreern in der Harmonie zwiſchen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen in der Seele beſtanden habe 3). Hiermit ſtimmt auch die Beſchwichti-

---

1) Stob. ecl. I. p. 490.

2) Diog. L. VIII, 33.

3) Vergl. Böckh's Philol. Nr. 24, wo Plat. Gorg. p. 493 auf den Philol. bezogen wird, eine Vermuthung, die mir nicht ganz einleuchtend iſt. Daß Philol. ſagte: εἶναί τινας λό-

gung der unvernünftigen Leidenſchaften, welche die Pythagoreer durch den Einfluß der Muſik auf das menſchliche Gemüth zu befördern ſuchten, überein [1]. Aber auch der Gedanke liegt nicht fern, daß ſie die Tugend des Menſchen als Harmonie in der Uebereinſtimmung ſeines Lebens geſucht hätten, woran die beſtändige Ueberlegung des Vergangenen und des Zukünftigen, welche ſie ſehr empfahlen, erinnert [2].

Von wiſſenſchaftlichen Beſtimmungen der Pythagoreer über einzelne Tugenden finden wir nur wenig Zuverläſſiges verzeichnet. Nur über den Begriff der Gerechtigkeit wird uns eine Pythagoriſche Formel angegeben, welche ſich an ihre ſymboliſche Ausdrucksweiſe anſchließt. Sie nannten die Gerechtigkeit eine gleichmal gleiche Zahl [3], wodurch ſie ausdrücken wollten, es ſei gerecht, daß jeder das, was er gethan habe, wieder erleide [4]. Dies zeugt eben nicht von einer tiefen Auffaſſung des ſittlichen Lebens.

Von den ältern Griechiſchen Sittenlehren, wenn ſie nicht etwa in einer ganz einſeitigen Richtung befangen waren, ſind wir gewohnt, zu finden, daß ſie ſich ſehr eng an das Politiſche anſchließen, wie ja bei den Alten, ſo lange

---

γους κρείττους ἡμῶν (Arist. eth. Eud. II, 8) zeigt jedoch hinlänglich ſeine Berückſichtigung der unvernünftigen Begierde bei der Betrachtung des Sittlichen.

[1] Porph. v. P. 30; Iambl. v. P. 64; Plut. de Is. et Os. 81; de virt. mor. 3; de mus. 37 etc.

[2] Carm. aur. v. 40 sq.; Cic. de senect. 11; Porph. v. P. 40; Iambl v. P. 165.

[3] Arist. eth. magn. I, 1.

[4] Arist. eth. Nic. V, 5; eth. magn. I, 34; mildernd iſt die Auslegung theol. arithm. 5 p. 29.

ihre Verfaſſungen blühten, das Sittliche in der genaueſten Verbindung mit der Idee des Staats ſtand. Um ſo mehr dürfen wir dies von der Pythagoriſchen Ethik erwarten, als die Pythagoreer nach allen Ueberlieferungen eine bedeutende politiſche Rolle in den Angelegenheiten Unter-Italiens ſpielten. Aber das, was uns von den politiſchen Grundſätzen der Pythagoreer überliefert worden iſt, zeigt ſich theils als ſehr unbedeutend, theils als ſehr wenig beglaubigt. Man könnte die Urſache darin ſuchen, daß die Pythagoreer dieſe Lehren verheimlicht hätten, weil ſie mit den ausgeſprochenen Grundſätzen der Staatsverwaltung nicht übereinſtimmten. Wenn man die Philoſophie der Pythagoreer als doriſche Philoſophie betrachtet, ſo iſt man geneigt ihr ariſtokratiſche Grundſätze zuzuſchreiben [1]), auch ſtimmen dafür die bedeutenden Aemter, welche mehrere Pythagoreer, vor allen Mylon und Archytas, im Staate verwalteten, ihr Anſchließen an die alten Religionsgebräuche und die Staatsumwälzung, durch welche das Anſehn der Pythagoreer erſchüttert wurde; doch muß ich bemerken, daß nirgends nur leidlich verbürgte Angaben über die ariſtokratiſche Geſinnung der Pythagoreer mir bemerklich geworden ſind [2]).

Alles Sittliche war den Alten mit der vaterländiſchen Religion im engſten Verbande und bei den religiöſen Py-

---

1) Vergl. Müller's Dorier II. S. 178 f.

2) Unzuverläſſig ſind die Angaben b. Diog. L. VIII, 3; Iambl. v. P. 257. Auch was Müller a. a. O. anführt, hat nur wenig Gewicht. Größeres würde ich auf Theon. Smyrn. I. I. p. 15 legen, wenn mir nicht wahrſcheinlich wäre, daß φυσιν für φασιν geleſen werden müſſe. Boeth. arithm. II, 35 ſcheint mehr der demokratiſchen Regierungsform das Wort zu reden.

thagoreern dürfen wir gewiß annehmen, daß von ihnen dieſe Stütze der alten Staaten und der Sittlichkeit nicht vernachläſſigt wurde, wie wir ja auch ſchon früher manches berührt haben, was uns die Verbindung des Sittlichen mit dem Religiöſen in der Pythagoriſchen Denkweiſe bekundet. Spuren hiervon finden wir noch in mehreren einzelnen Sätzen; ſo ſagte Archytas, dasſelbe ſei der Schiedsrichter und der Altar, denn zu beiden nimmt der, welchem Unrecht geſchah, ſeine Zuflucht [1]; ſo lehrten auch die Pythagoreer, das allgemeine Geſetz gebiete, die Ehefrauen nicht zu beleidigen, denn ſie würden als Schutzflehende vom Altar weggeführt [2].

Wenn wir ſo nur wenig wiſſenſchaftlich Beſtimmtes von der Ethik der Pythagoreer angeben können, ſo ſind uns dagegen deſto mehr Gemeinſprüche ethiſchen Gehalts, welche theils dem Pythagoras ſelbſt, theils ſeinen Schülern zugeſchrieben werden, überliefert worden. Obgleich nun dieſe an ſich keinen wiſſenſchaftlichen Werth haben, ſo dürfte doch aus denen, welchen größere Beglaubigung nicht abgeſprochen werden kann, manches zu ziehen ſein, was zur Charakteriſirung der Pythagoriſchen Geſinnung und mithin auch zur Erläuterung Pythagoriſcher Philoſophie dienlich iſt. Es iſt ſchon früher gezeigt worden, daß die Pythagoriſche Lehre auf einer ethiſchen Anſicht der Welt ſich gründete, und die wenigen Bruchſtücke ihrer ethiſchen Lehre mögen wohl nur aus dieſer allgemeinen Anſicht ſich ergeben und nur als Beiwerk der metaphyſiſchen und phyſiſchen Lehren hervorgetreten ſein. Allein in dem Zuſammenleben der Pythagoreer und in dem Einfluß auf andere Menſchen, nach welchem ſie ſtrebten, nahmen ihre ethiſchen Lehren einen ſelbſtändigern Charakter an; ſie traten als Lebensregeln hervor, und indem in der Gemeinſchaft der Pythagoreer auf die Beobachtung dieſer Lebensregeln gedrungen wurde, erzeugten ſie eine gewiſſe Aſcetik, welche mit dem Namen des Pythagoriſchen Lebens bezeichnet wurde [1]). Hiermit ſteht auch im Zuſammenhang, daß die Pythagoreer große Bedeutung auf alles dasjenige legten, was mit der Erziehung der Menſchen nach Griechiſchen Begriffen in der nächſten Verbindung ſtand, wie auf die Gymnaſtik und die damit verbundene Orcheſtik, auf die Muſik und auf die Uebung in den Wiſſenſchaften [2]). Die Muſik diente ihnen beſonders zur Beſänftigung der Leidenſchaften, weswegen ſie auch nur gewiſſe Arten der Muſik gebraucht, andere aber verworfen haben ſollen [3]); ſie ſollte ihnen aber auch, wie es ſcheint, zur Erregung der Thatkraft dienen. Die Gymnaſtik dagegen hatte ihnen den Zweck, zur Ertragung der Beſchwerden zu gewöhnen und den Menſchen gleichſam abzurichten zur Tüchtigkeit in den Arbeiten [4]). Zur Aſcetik der Pythagoreer gehörte ferner eine gewiſſe Enthaltſamkeit und Mäßigung im Genuß, eine einfache Lebensweiſe [5]), welche in ſpätern Zeiten zu übertriebenen

---

[1] Arist. rhet. III, 11.

[2] Arist. oeconom. I, 4; Iambl. v. P. 84.

---

1) Plat. de rep. X. p. 600.

2) Aristoxen. ap. Stob. serm. XLIII, 49; Plut. de virt. moral. 3; Porphyr. v. P. 30; 32; Iambl. v. P. 64; 97; 110 f.

3) Iambl. v. P. 111.

4) Porphyr. v. P. 15.

5) Vergl. das, was Cicero dem Archytas in den Mund legt de senect. 12.

denen Vorſtellungen Veranlaſſung gegeben hat. Die Aſcetik der Pythagoreer ſprach ſich in vielen Lebensregeln aus, welche ſymboliſch ausgedrückt wurden; um die Bedeutung derſelben zu beſtimmen, hat man verſchiedene Auslegungen verſucht [1]), doch läßt ſich über den Sinn der meiſten wohl keine Gewißheit erlangen, welches nicht zu verwundern iſt, da die ſymboliſche Bezeichnungsweiſe in den eigenthümlichen Verhältniſſen der Pythagoreer wurzelte. Es ſcheint ſich in dieſen Wahlſprüchen beſonders das Dringen auf Abhärtung [2]), die Ehrfurcht vor dem Heiligen und das Gebot der Mäßigung in den ſinnlichen Begierden und Leidenſchaften hervorzuheben.

---

1) Iambl. protrept. 21. p. 131 f.; Plut. de liber. educ. 17; qu. Rom. 95; 112; sympos. VII, qu. IV, 6; VIII, qu. VII, 1; 4; Diog. L. VIII, 17; 18; Porph. v. P. 42. c. not. Ritterh.

2) Plut. sympos. VIII, qu. VII, 4; Stob. serm. XVII, 8.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Neue Verlagsbücher bei Friedrich Perthes in Hamburg.

Böhmer, Wilh., Bemerkungen zu den von dem Prof. Ullmann aufgeſtellten Anſichten über den Urſprung und den Charakter der Hypſiſtarier. 8.

Criminaliſtiſche Beiträge, herausg. von Dr. **Hudtwalker** und Dr. **Trummer**. 1r Bd. 4s und 2r Bd. 1s Stück. 8.

Ebel, Joh. Wilh., über gedeihliche Erziehung, für Eltern und Erzieher. gr. 8.

Floresta de Rimas antiquas Castellanas orden. por Don Böhl de Faber. Vol. 3. 8 maj.

Hugo, G. W., Jahrbücher der Geſchichte 1815 bis 1825. gr. 8.

Kühner, Raph., M. T. Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita. 8 maj.

Die **Lehre** von der Sünde und vom Erlöſer, oder die wahre Weihe des Zweiflers. Zweite umgearbeitete Auflage. gr. 8.

Leo, Heinr., Entwickelung der Verfaſſung der Lombardiſchen Städte bis zu der Ankunft K. Friedrich I. in Italien. gr. 8.

Luther, Dr. Martin, Werke, in einer das Bedürfniß der Zeit berückſichtigenden Auswahl. 10 Theile. 16.

Neander, Dr. Aug., allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. 1r u. 2r Bd. gr. 8. 4 Thlr.

Olshauſen, Herrm., die bibliſche Schriftauslegung; noch ein Wort über tiefern Schriftſinn. gr. 8.

Polſtorf, Ludw., Blicke in die letzten Lebenstage unſers Herrn. Für häusliche Erbauung. Wohlfeile Ausgabe. 8.

— chriſtliches Troſt- und Stärkungsbüchlein. Wohlf. Ausg. 8.

Scoresby, Will., Tagebuch einer Reiſe auf den Wallfiſchfang, verbunden mit Unterſuchungen und Entdeckungen an der Oſtküſte von Grönland. A. d. Engliſchen mit Zuſätzen vom Prof. **Kries**. gr. 8.

Stolberg, der Brüder Chriſtian und Friedrich Leopold Grafen zu, geſammelte Werke. 16r bis 20r Theil. gr. 8. (in verſchiedenen Ausgaben, nun vollſtändig.)

Stolberg, Friedr. Leopold Graf zu, Geſchichte der Religion Jeſu Chriſti. Univerſal- Real- Perſonal- und Geographiſches Regiſter dazu vom Prof. J. Moritz. 2 Theile. gr. 8.

Taciti, C. Corn., de vita et moribus Cn. Iulii Agricolae libellus. Textum recens. et ad fidem Cod. Vatic. emendavit, notasque adspersit U. I. A. Becker. 8 maj.

Tweſten, A. D. Ch., Vorleſungen über die Dogmatik der Evangeliſch-Lutheriſchen Kirche nach de Wettes Dogmatik. 1r Theil. gr. 8.

Voght, des Freiherrn von, Sammlung landwirthſchaftlicher Schriften. 1r Bd.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Die

Halb-Kantianer

und

der Pantheismus.

Eine Streitſchrift,

veranlaßt durch Meinungen der Zeit und
bei Gelegenheit von Jäſche's Schrift
über den Pantheismus.

Von

Dr. Heinrich Ritter,

außerordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Berlin.

Berlin,
bei T. Trautwein.
1827.

229. = B.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Ein Geſpräch,

ſtatt der Vorrede.

A. Sie nannte ihn liebenswürdig? — Wollte ſie ihn ſchelten, oder loben?

B. Welche ſeltſame Frage! Seit wann iſt liebenswürdig ein Scheltwort geworden?

A. Seit wann, kann ich ſo genau nicht ſagen; daß es mir aber jetzt oft ſo klingt, habe ich mehrmals erfahren.

B. Und ſonſt war es von beſſerem Klange?

A. O wohl! Sonſt war es ein Lob.

B. Wie konnte es ſo ſeine Bedeutung verändern, aus einem Lobe ein Scheltwort werden!

A. Sprichſt Du doch, als wärſt Du ein Neuling in der Welt. Als wenn es ſo ſchwer wäre, einen guten Ruf zu vernichten.

B. Ja, aber ich ſehe nur noch nicht, wer ihm ſeinen Ruf genommen?

A. Haſt Du nicht oft ſchon gehört, daß man in der guten Geſellſchaft (auch ein heruntergekommenes Wort) den einen liebenswürdigen Mann nannte, der geſchickt zu ſchmeicheln verſtand, Stadtgeſchichten erzählte, in der Mode Thorheiten und Laſtern erfahren war, und vor allen Dingen über das Tiefſte und Höchſte mit dem Scheine des Wiſſens anmuthig zu ſprechen wußte?

B. Freilich; Du erinnerſt mich an viele liebenswürdige Geſellſchafter. Aber der Mißbrauch hebt den Gebrauch nicht auf. Kann Dich das Beiſpiel der Schlechten ſchrecken?

A. Zuweilen. Ich mag nicht gern auch nur den Namen mit ihnen gemein haben. Viele Wörter haben ſie mir verleidet.

B. Sei nicht zu karg. Welche, wenn es beliebt?

A. Den ſchönſten Wörtern hat man einen Makel angehängt und faſt immer ſind ſie dadurch entweiht worden, daß ſolche ſie ſich aneigneten, denen ſie nicht gebührten. Weißt Du, wen die Leute in Frankreich einen Philoſophen nennen?

B. Einen Atheiſten, denke ich. Dort iſt man freilich leicht in der Philoſophie.

A. O, bei uns geht es eben nicht viel beſſer. Meinſt Du nicht, ein Gotteslehrer ſei ein guter Name? Was man aber unter Deiſten verſteht, weißt Du.

B. Ja wohl; auch wie man die Deiſten von den Theiſten unterſcheidet, faſt 'noch ſchöner, als den Begriff von der Idee.

A. Man könnte an dieſem Faden von den Verwandlungen der Wörter eine ganze Geſchichte unſerer Litteratur ſchreiben. Kennſt Du eine beſſere Benennung, als die eines richtig Meinenden?

B. Wenn ſie nicht die beſte iſt in allen Gebieten des Denkens, ſo doch in vielen. Sie iſt aber doch wohl nicht ein Vorwurf bei Dir?

A. Bei mir? Nein, aber bei den Meiſten; denn es ſind wohl die Meiſten, welche von den Orthodoxen nichts wiſſen wollen.

B. Ja ſo! Ich glaube faſt. Aber, ſo viel ich weiß, brachten dieſen Namen nicht die ſchlechten

Orthodoxen in Verruf, ſondern die ſchlechten Heterodoxen.

A. Darüber ließe ſich viel ſtreiten. Doch nicht ganz Unrecht haſt Du; deswegen liegt aber auch bei Verſtändigen kein ſolcher Schimpf in ihm, als wenn ſich die Heterodoxen ſo genannt hätten. Was ſagſt Du nun zu der Aufklärung und den Aufklärern?

B. Da iſt freilich ein guter Ruf zu Grunde gegangen durch den ſchlechten Umgang, in welchen er gerathen.

A. Und kam nicht dabei auch der geſunde Menſchenverſtand gewaltig in die Enge?

B. Ach leider! haben ihn Nicolai und ſeine Freunde nicht wenig verſchrien, und ich erinnere mich noch, wie ihm Fichte eine traurige Parentation gehalten hat.

A. Ja, ſeitdem iſt er nicht wieder zu Ehren gekommen. Die Philoſophen haben ihn überall verfolgt, und es wäre von Glück zu ſagen, wenn man aus ihren Händen nur erſt den kahlen, nackten Verſtand gerettet hätte. Doch dazu ſehe ich allmählig einige Hoffnung durchſchimmern.

B. Meinſt Du, wird der Verſtand wieder zu Ehren kommen? Sobald wenigſtens, ſollte ich kaum hoffen. Man verwirft ja jetzt mehr als je, und recht gründlich den kalten Verſtand, der nur rechnen kann und nicht über Verhältniſſe hinauskommt, und will nur von Vernunft, ja auch dies klingt faſt zu gering, von begeiſterter Vernunft, Enthuſiasmus, von Gemüth und Ekſtaſe etwas hören.

A. Eben dies macht mir Hoffnung. Man überfliegt ſich und wird bald vom geträumten Himmel ſtürzen. Gott gebe, daß der Sturz gnädig ſei. Bemerkſt Du nicht, wie ſchon die Wörter: Begeiſterung, Enthuſiasmus, Gemüth, einen zweideutigen Klang erhalten haben?

B. Schon einigemal habe ich Dich und einige Andere dabei lächeln ſehen. Aber muß man nicht darüber trauern, daß ſelbſt das Edelſte gemein gemacht wird?

A. Von jeher haben die Schwätzer das Vorrecht gehabt, Wörter zu gebrauchen, deren Sinn ſie nicht ahndeten. Aber ſie reichen nur an die Wörter; für Echtes und Unechtes giebt es einen Prüfſtein, den die Edeln in ihrem Buſen tragen. Soll ich Dir noch mehr Beiſpiele nennen?

B. Mir fallen ſchon von ſelbſt genug ein. Welcher heilloſe Mißbrauch iſt mit den Wörtern: Genie, Genialität, Empfindſamkeit getrieben worden! Auch umgekehrt haben Wörter übler Bedeutung nachher guten Ruf gewonnen. Aber ſage mir, ſoll man es dulden, wenn Unverſchämte oder eitle Wichte und der Nachbeter breite Schaar ſich die Maske hoher und edler Worte verſtecken? Kann man nicht enttäuſchen, wenn man nicht getäuſcht ward?

A. Vielleicht! Doch die Zeit thut das beſte.

I.

Perſönliches oder die Halb-Kantianer gegen den Pantheismus.

Qui s'excuse, s'accuse. — Doch ich bin ſchon angeklagt genug. Denn hat man nicht ſchon bei'm Erſcheinen meines Buches über die Geſchichte der Joniſchen Philoſophie mich einen Anhänger der neuern Naturphiloſophie genannt und des Pantheismus beſchuldigt, wie es ſcheint, allein deswegen, weil ich den Anaxagoras wegen ſeines Dualismus nicht zu loben fand? *) Hat man nicht wieder bei'm Erſcheinen meines Abriſſes der philoſophiſchen Logik die Anklage erneuert, ich weiß nicht recht aus welchem Grunde, und ſich gar ſehr darüber gewundert, daß ich demungeachtet mich zuweilen rechtgläubiger Formeln bedienen könne? **) Alſo werde ich, meinem Rufe zu ſchaden, nicht eben befürchten dürfen, wenn ich den Vorwurf des Pantheismus, welchen man nur mit Vorſicht machen ſollte, aber nur zu oft leichtſinnig vorbringt, von mir abzulehnen ſuche.

Mit mir, dies weiß jeder, trifft viele Andere dieſelbe Verdammniß. Ein Troſt den Elenden! Es ſei mir erlaubt, nur ein Beiſpiel anzuführen, weil es mir am paſſendſten ſcheint, den Umfang zu zeigen, in welchem die Anklagen gelten. Marheinicke in ſeinem Lehrbuche des chriſtlichen Glaubens ſpricht davon, daß Gott kraft ſeines Geiſtes in dem Menſchen ſei und wirke; hierzu aber macht ein Recenſent *) die Bemerkung: „Ganz dem neumodigen Pantheismus entſprechend.“

---

*) S. Gött. gel. Anz. 1822. St. 122.

**) S. Leipz. Litt. Zeit. 1825. Nr. 192.

Als ich dieſes las, konnte ich mich der Verwunderung, ja faſt der Entrüſtung nicht enthalten. Wie, dachte ich, ſollte dies nicht allgemeine chriſtliche Kirchenlehre ſein, dies nicht eine Lehre, welche ein jeder annehmen muß, ſowahr er chriſtlicher Geſinnung iſt, eine Lehre, ohne deren Einſicht — ſoll ich es ſagen? — niemand der ewigen Seeligkeit theilhaftig werden kann?

Wahrlich, dachte ich weiter, wenn die, welche ſo vom Pantheismus ſprechen, die Schriften des Origenes, des heiligen Athanaſius, des heiligen Auguſtinus, des heiligen Anſelmus und wie die Pfeiler der Kirche weiter heißen, ja wenn ſie die Bibel ſelbſt ohne Vorurtheil läſen, würden ſie nicht auch die Verfaſſer des Pantheismus beſchuldigen?

Auguſtinus, übrigens auch ſonſt ſchon ein bei Vielen übel berüchtigter Mann, wird wohl am allerwenigſten der Anklage entgehen können, er, welcher ſagt: „Deus est, supra quem, extra quem et sine quo nihil est, sed sub quo, in quo et cum quo omne est, quod est.“ **) Und, um nicht zu weitläuftig zu werden, in der heiligen Schrift ***) findet ſich geſchrieben: „Der Herr iſt nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und ſind wir; ein Gott und Vater aller, der da iſt über euch alle und durch euch alle und in euch allen; und der Herr ſelbſt ſpricht: an demſelbigen Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch; denn ſehet, das Reich Gottes iſt inwendig in euch.“ Iſt in allen dieſen Gedanken nicht das Thema durchgeführt: Gott iſt in uns und wir ſind in ihm? Und doch ſoll dieſes das Thema des Pantheismus ſein.

---

*) S. Jen. Litt. Zeit. 1824. Nr. 21.

**) Soliloqu. I. 3.

***) Apoſtelg. 17, 27 u. 28; Epheſ. 4, 6; Joh. 14, 20; Luc. 17, 21.

Nun griff ich zu der Schrift des Herrn Profeſſor Jäſche:

> „Der Pantheismus nach ſeinen verſchiedenen Hauptformen, ſeinem Urſprung und Fortgange, ſeinem ſpeculativen und praktiſchen Werth und Gehalt. — Ein Beitrag zur Geſchichte und Kritik dieſer Lehre in alter und neuer Philoſophie.“

mit großem Verlangen und großer Erwartung. Aus geſchichtlich-kritiſchem Geſichtspunkte, dachte ich, wird ſich am ſicherſten und beſten, am wenigſten parteiiſch darthun laſſen, was eigentlich Pantheismus iſt, was er will und wie leicht ganz richtige Beſtrebungen mit ihm verwechſelt werden können. Wenn es auch dem Menſchen wohl kaum vergönnt iſt, ſich von aller Partei fern zu halten, ſo erhebt doch die Anſchauung der ganzen Geſchichte über den engen Raum der eben jetzt gährenden Tendenzen; es tritt uns dadurch die Wurzel, von welcher eine Richtung des Geiſtes beginnt, und der ganze Umfang, über welchen ſie ſich verbreiten kann, vor die Augen; wir lernen billig ſein, indem wir erforſchen, was der Menſch will und wie es ihm ſo leicht geſchieht, daß ſein Ziel im Fortſchreiten ihm ſelbſt ſich verrückt. — Ich las und fand mich getäuſcht.

Warum hatte ich ſo überſpannte Hoffnungen! Wußte ich nicht, daß Vielen, ja den Meiſten die Geſchichte nicht zur Belehrung dient, ſondern nur zur Beſchönigung ihrer Abſichten oder Anſichten? — Ich wußte es wohl; aber ich wollte das Schlimmſte oder weniger Gute nicht vorausſetzen.

Und in der That, das Schlimmſte iſt in dieſem Falle nicht vorhanden. Es fehlt nur der wahre Geiſt der geſchichtlichen Lehre. Unſere deutſche Philoſophie iſt ſo neu, daß ſie ihre Jugend nicht verleugnen kann. Seit Kant, denn von ihm datirt ſich die wahre deutſche Philoſophie, haben wir einen neuen Lauf begonnen; damals fing an der Kampf nicht nur gegen die ausländiſchen Meinungen der Franzoſen und Engländer, ſondern auch gegen das Fremdartige einer philoſophiſchen Schule, welche ſich unter den Gelehrten Europa's gebildet hatte. Mit Recht verwarf Kant die empiriſche Manier und die Methode der Dogmatiker; er ging ſeinen eigenen Gang; um ihn ruhig und ſicher gehn zu können, ſah er wenig nach dem, was vor ihm Andere geforſcht und erforſcht hatten; kann man ſich verwundern, daß er dabei zu wenig, zu gering ſchätzte, was vor ihm als Philoſophie gegolten hatte? — So iſt eine Philoſophie unter uns entſtanden, welche mit Verachtung auf das Alte blickte und bald auch auf das Neue, weil es ſich dem Alten zu nähern ſchien. Es ſind Neulinge, welche auf den alten Adel ſchmähen, weil ſie ihn nicht beſitzen. Was dem Lehrer vergönnt war, das geziemt nicht in gleichem Grade den Schülern. Wenn eingeriſſen worden, ja zu einem Neuen der Grund gelegt, dann ſoll man nicht die vom zerſtörten Gebäude übrig gebliebenen Bauſtücke weiter zerſtören oder verwittern laſſen, ſondern freudigen Muthes ſie zu einem neuen Bau verwenden. Nun hat ſich aber in der Kantiſchen Schule eine Anzahl von Männern gebildet, welche ihre Schule immer nur im grellſten Contraſte mit andern Schulen erblickt, hie und da ſich erlaubt, Neueres ſich anzueignen, wie es ſich eben ſchickt, aber das Alte immer nur in der Meinung betrachtet, daß es durch die Kantiſche Lehre nicht nur in ſeiner Zuſammenſetzung, ſondern auch in ſeinen einzelſten Stücken längſt widerlegt ſei; wie kann bei dieſen Männern eine ruhige, gerechte, ich will nicht ſagen, billige Schätzung früherer Lehren ſtattfinden? — Daß Herr Profeſſor Jäſche zu ihnen gehört, darüber möge er ſelbſt ſprechen: „Auch wir behaupten, wie Fichte, der Wiſſenſchaftslehrer, wiewohl in einem ganz andern, von dem ſeinigen gar ſehr verſchiedenen Sinne, daß es allerdings nur zwei völlig conſequente Syſteme gebe: das kritiſche, welches diejenige Grenze anerkennt, welche ein für allemal und auf immer der menſchlichen Forſchbegierde durch den Organismus der menſchlichen Erkenntnißkraft geſetzt iſt, und ein dieſem echten, innerhalb der Grenzen der menſchlichen Vernunft durchgeführten Kriticismus gerade entgegengeſetztes tranſſcendentes Syſtem, welches nach der Weiſe und dogmatiſchen Methode des Spinoziſchen dieſe Grenze überſpringt und daher auch am Ziele eines über dieſe Grenze hinausgegangenen Strebens nach Erweiterung des Wiſſens bis zur Vollſtändigkeit einer vollendeten Wiſſenſchaft des Alls — der abſoluten Einheit und Allheit — gleich dem Spinoziſchen, bei irgend einer pantheiſtiſchen Weltanſicht anlangen muß.“ *)

In der That, dieſe Neuheit in der Welt grenzt an das Naive, und nur die Gewohnheit, ähnliche Behauptungen zu hören, mag das Auffallende in ihnen mäßigen. Geſetzt wir hätten irgend eine Grenze der menſchlichen Wiſſenſchaft anzuerkennen, ſo würde uns doch wohl über dieſe Grenze hinaus die wiſſenſchaftliche Vernunft nicht mehr Führerin ſein können; nun frage ich: was wird uns leiten auf dieſem dunkeln Pfade, auf welchem die Vernunft uns oder wir die Vernunft verlaſſen haben? Keine andere Antwort finde ich, als dieſe: entweder die Phantaſie oder das individuelle Gefühl. Wie können aber dieſe leiten auf gleiche Weiſe nach einem und demſelben Ziele, da ſie in einem jeden Menſchen nach ſeiner Eigenthümlichkeit geſetzt ſind? Nehmen wir an, die Phantaſie leite uns über jene Grenze hinaus, ſo iſt es offenbar, wie ſie nach entgegengeſetzten Punkten hinſchweifen kann, denn kein allgemeines Geſetz iſt ihr gegeben, außer etwa in dem künſtleriſchen Beſtreben, eine Einheit der Form oder der Darſtellung zu finden. Auch ſcheint es die Meinung zu ſein, daß doch der Pantheismus, welcher als allein mög-

---

*) S. 46.

liches Syſtem dem Kriticismus entgegengeſtellt wird, verſchiedener Richtungen fähig ſei, alſo nicht ein Syſtem ſei, ſondern nur ein allgemeiner Name für viele Syſteme, die vielleicht ſehr verſchiedener, ja entgegengeſetzter Natur ſeyn können. Und wie könnte es auch wohl anders ſein, da wir uns ja wohl, wenn wir das Gebiet der wiſſenſchaftlichen Vernunft verlaſſen haben, das aber, was wir außer ihm finden, für Wahrheit halten, auf das Feld des Irrthums verſetzt ſehen, des vielgeſtaltigen, gar nicht genugſam zu bezeichnenden? — Die Wahrheit iſt nur eine; der Irrthümer ſind unendliche möglich.

Hiernach ſcheint nun die Vorſtellung nicht haltbar, daß man, ſobald über die Grenze der Vernunft hinausgegangen werde, nothwendig auf eine pantheiſtiſche Anſicht verfallen müſſe. Worin ſollte die Nothwendigkeit liegen? — In dem Gefühle? In der Phantaſie? Schwerlich; denn beide erkennen keine allgemeine Nothwendigkeit des Geſetzes an. Doch wir überſehen vielleicht etwas, das uns gereuen könnte, überſehen zu haben. Dürften nicht die Kantianer und wer ſonſt mit ihnen in dem von uns beſtrittenen Punkte einig iſt, meinen, wenn wir die Grenze der Vernunft verlaſſen hätten, dann leite noch der Verſtand ſeinen nothwendigen Geſetzen nach, ſie mißbrauchend, indem er über den Kreis ſeines Urtheils hinaus zu urtheilen wage? — Aber, ihr Guten, daß ihr nur nicht ein Wort an die Stelle einer Sache ſetzet. Der Verſtand, ſo erklärt man ſich ja wohl über ihn, iſt ein combinatoriſches Vermögen, geſchickt zu ſcheiden und zu verbinden nach gewiſſen Formen, deren Anwendung er zu finden ſucht; aber den Stoff für dieſe Formen kann er nicht erſinnen oder erdenken, ſondern er erhält ihn von den Sinnen oder der Einbildungskraft. So lange er nun in dem ſinnlichen Gebiete ſich ergeht, geſteht man ihm ja auch wohl zu, daß er an einem wahren Stoffe Wahrheit, wenn auch nur ſinnliche, zu finden vermöge; wenn er aber aus dem Gebiete des Empfundenen herausfällt, wohin wird er alsdann gerathen? Ein Stoff muß ihm gegeben werden, damit er unterſcheiden und verbinden könne, und wenn ihn die ſinnliche Empfindung nicht giebt, ſo wird ihn wohl die Einbildungskraft hergeben müſſen. Wie in einem jeden Gebiete der Kunſt auch der Verſtand walte, das iſt ja wohl bekannt genug; aber dabei entſtehen immer nur willkührliche Gebilde der Phantaſie, ſo daß wir gar nicht finden können, wie daraus eine Nothwendigkeit der Denkart entſpringen werde, möge ſie eine pantheiſtiſche oder eine andere ſein. Solche Verbindungen der Verſtandesformen mit Phantaſiegebilden kennen wir ja auch wohl, wie ſie in das Gebiet der Wiſſenſchaft eingedrungen ſind; ſie werden Hypotheſen genannt und mit ihnen läßt ſich gar anmuthiges oder auch düſteres Spiel treiben, je nachdem die Phantaſie in freundlichen oder ſchreckhaften Bildern ſich gefällt. Daß ſie auch innerhalb eines Syſtems, welches von den Forderungen der Vernunft hie oder da abſieht, conſequent ausgeführt werden können, davon zeugen faſt weniger pantheiſtiſche Lehren, als atomiſtiſche Syſteme und Moralphiloſophien, welche auf kategoriſchen Imperativen erbaut ſind, nicht minder Staatslehren, welche alles andere mehr berückſichtigen, als die menſchliche Natur.

Wenn ich nun hin und her überlege, was wohl meinen Gegnern für eine Vorſtellung vorſchweben möge, wenn ſie keine andere wiſſenſchaftliche Denkart zulaſſen wollen, als entweder ihre kritiſche oder die pantheiſtiſche, ſo fällt mir kein anderes Mittel, mich mit ihnen einigermaaßen wiſſenſchaftlich zu verſtändigen, ein, als auf das zurückzugehn, was Kant und Jacobi, zwei Männer ihrer Verehrung, über mögliche transſcendente Vorſtellungsweiſen geſagt haben, beide auf den Verſtand blickend und die Möglichkeit, ihn über die Grenze ſeiner wiſſenſchaftlichen Anwendbarkeit hinauszutreiben. Die Summe deſſen, was Jacobi darüber lehrt, läuft etwa auf folgendes hinaus: ein jedes wiſſenſchaftliches Verfahren ſei

Demonſtration oder Zurückführung des Erkannten auf ſeine Gründe, aus denen es nothwendig fließe; alles laufe demnach in der Wiſſenſchaft auf Erkenntniß des Natürlichen, d. h. des Nothwendigen hinaus. Nun ſei es aber auch klar, daß es einen letzten Grund geben müſſe, ein Uebernatürliches, welches ſeinem Begriffe nach anders zu betrachten ſei, als die natürlichen Dinge. Erkenne hier der demonſtrirende Verſtand ſeine Grenze nicht an und wolle er das Uebernatürliche natürlich begreifen, ſo werde er, zum Widerſpruche mit ſich ſelbſt geführt, den erſten Grund aus Gründen abzuleiten, mithin als ein Natürliches und Nothwendiges zu ſetzen verſuchen; daher nehme alle conſequente Demonſtration ihren Ausgang in Fatalismus. *) Auf etwas Aehnliches geht nun auch die Lehre Kant's hinaus, wenn ſie uns eine Welt der Erſcheinungen und eine Welt der Dinge an ſich — Jacobi ſagt, ein Natürliches und ein Uebernatürliches — unterſcheiden lehrt, und wegen dieſer Verwandtſchaft Kant's mit Jacobi haben Viele, zu welchen auch Jäſche zu gehören ſcheint, beider Lehren mit einander zu vereinen geſucht. Worauf es uns für die Lehre Kant's ankommt, iſt im Weſentlichen dieſes: die Welt der Dinge an ſich werde immer von uns vorausgeſetzt, wenn wir Erſcheinungen ſetzen, da keine Erſcheinung ohne Ding, welches erſcheine, ſein könne; die Welt der Erſcheinungen ſei aber die, welche wir nach den Formen des Verſtandes dächten, nach Formen, welche wir nicht in den Dingen und nicht in den Affectionen, welche ſie uns erregten, fänden, welche uns alſo auch keine Erkenntniß der Dinge und ihrer Art, auf uns zu wirken, gewähren könnten. Wenn wir nun die Verſchiedenheit dieſer beiden Welten nicht bemerkten, ſondern die Verſtandesformen, welche nur auf die Welt der Erſcheinungen anwendbar ſeien, auf die Dinge an ſich bezögen, dann würden wir in eine rathloſe Verlegenheit

---

*) S. beſonders Jacobi über die Lehre des Spinoza. Beil. VII.

kommen. Dies offenbare ſich beſonders an gewiſſen, einander widerſprechenden Sätzen — den Kantiſchen Antinomien —, von welchen die Metaphyſik, jenes Gegenſatzes unkundig, voll ſei. Wolle der Verſtand das überſinnliche Ding an ſich begreifen, ſo werde er transſcendent und verfalle in eine Lehre, welche ſcheinbar ſei, aber nicht wahr; die dogmatiſche oder demonſtrative Philoſophie ſei nothwendig dieſen Irrthümern unterworfen; nur die kritiſche, der transſcendentale Idealismus, könne vor ihnen bewahren.

Wie viel von dieſen Anſichten Jacobi's und Kant's ſcheinbar ſei, aber nicht wahr, zu unterſuchen, iſt gegenwärtigen Ortes nicht; aber zu bemerken iſt, daß ſie wohl in einigen Worten und Formeln mit der Lehre, alle nicht kritiſche Philoſophie ſei, conſequent ausgeführt, Pantheismus, übereinſtimmen, die wahre Sache derſelben aber eine ganz andere iſt. Wenn nämlich Jacobi das unrichtige Verfahren des Verſtandes darin ſucht, daß er ſeine natürliche Erklärungsweiſe auch auf die Betrachtung des Uebernatürlichen anwenden wolle und ſomit den Unterſchied zwiſchen Natürlichem und Uebernatürlichem überſehe, ſo giebt er damit zu verſtehen, daß ein Syſtem, welches aus dieſem Verfahren entſpringe, durchaus nicht conſequent ſei, ſondern in ſeinen erſten Anfängen im Widerſpruche mit ſich ſelbſt. Nun iſt auch ferner nicht der Pantheismus, ſondern der Fatalismus ihm Ausgang nicht einer jeden nicht kritiſchen, ſondern nur der demonſtrativen Philoſophie, und wie ſehr er ſich ſelbſt vor der kritiſchen Philoſophie verwahrt hat, das iſt ja wohl noch in Aller Andenken. Hier ſind nun zweierlei Dinge auf einmal ganz anders geſetzt, als ſie von Jäſche geſetzt werden, denn Fatalismus und Pantheismus ſind doch wohl zu unterſcheiden, und es giebt auch wohl noch andere Manieren zu philoſophiren außer der demonſtrativen und der kritiſchen, wie ja die neuere Philoſophie durchaus andern Manieren gefolgt iſt.

Alſo mit Jacobi können wir das nicht vereinen, was

Jäſche lehrt; aber auch nicht mit Kant. Denn Kant will keinesweges behaupten, die alte Metaphyſik oder transſcendente Philoſophie müſſe, conſequent durchgeführt, den Pantheismus erzeugen, ſondern ſein ganzes Streben iſt eben darauf gerichtet, den Widerſtreit der Principien in der Metaphyſik hervorzuheben und einem jeden in der transſcendenten Richtung Irrenden nachzuweiſen, wie er in verſchiedenen Richtungen ſich bewegen könne und nimmermehr, ſeinen Principien folgend, den Ausgang finden werde aus dem Irrſal ſich bekämpfender Meinungen. Oder iſt etwa ſeine ganze theoretiſche Philoſophie nicht daraus hervorgegangen, daß er ſah, wie die Metaphyſik ſchwanke, während Logik und Mathematik, ja ſelbſt die allgemeine Phyſik ſichern Boden gefunden hätten; daß auch nicht einmal die mathematiſche Methode, die man zu größerem Schutze vor Irrthum ihr angezwängt hatte, ihr habe aufhelfen können, und ſind nicht von dieſer Vorſtellung alle ſeine Schriften, ſeine ganze Seele voll? Wenn man es läugnen wollte, ſo dürften wir nur auf ſeine Antinomien, auf ſeine Dialektik der reinen Vernunft verweiſen; er läßt es dem Metaphyſiker ganz frei, ob er Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, unendliche Theilbarkeit des Räumlichen oder Atome, Freiheit oder durchgängige Nothwendigkeit, ein Unbedingtes oder eine unendliche Reihe bedingter Urſachen annehmen wolle, und nur dem, welcher praktiſche Nöthigungen fühle, möchte ſich ein ſicherer Haltpunkt auch für ſeine wiſſenſchaftlichen Ueberzeugungen ergeben. Bei ihm alſo iſt von keinem Müſſen in der transſcendenten Metaphyſik die Rede, von welchem Jäſche ſpricht; in den Irrthümern der Methaphyſik iſt nach ihm keine Uebereinſtimmung, kein conſequentes Syſtem, wenn man nicht ſeinen Verſtand dem einen oder dem andern Beweiſe verſchließe.

Allein, was kümmert uns Kant; was kümmert uns Jacobi? Jäſche folgt beiden wohl nur in dem, was ſie Richtiges gelehrt; das Falſche nimmt er von ihnen nicht an; er verbeſſert ſie. Wenn wir nur irgendwo aus ſeinem Buche erſehen könnten, warum nothwendig der Irrthum der nicht kritiſchen Philoſophie auf Pantheismus führen müſſe. Er hat wohl gewiß Gründe, er hat ſie uns nur nicht mitgetheilt, oder wenigſtens nur ſo winkend mitgetheilt, daß ein Oedip dazu gehört, ſie zu errathen. Wir wollen doch einen Verſuch machen, und dabei finden wir uns ſogleich wieder bei Kant und Jacobi, die uns um ſo mehr Fingerzeige geben mögen, als er ſie doch offenbar ſehr verehrt. Beide haben große Aehnlichkeit, wenn ſie die Irrthümer der Metaphyſik beſtreiten; beide gehören ja einer Zeit an. Nun betrachteten ſie jene Irrthümer als etwas Naturgemäßes; in ſie waren ja ſo viele ausgezeichnete Männer verfallen; ſchwer alſo mußte es ſein, ihnen zu entgehen; wenn ſie nun ferner bemerkten, was bei einer etwas oberflächlichen Betrachtung der Geſchichte der Philoſophie nicht zu vermeiden war, daß oft ſich dieſelben Irrthümer wieder erzeugt hätten, ſo wurden ſie geneigt, ſolche nicht aus den eigenthümlichen Neigungen und Gemüthsrichtungen der Menſchen, ſondern aus einem allgemeinen Hange der menſchlichen Natur, der, ſo wie er überwiegend geworden, den Menſchen mit ſich fortreiße, abzuleiten. Beide ſuchten dieſen Hang vornehmlich in der Luſt, Sinnliches und Ueberſinnliches zu vermiſchen, wie ja auch ſchon Auguſtinus ſagt: „videre spiritualia et intelligere carnalia"; allerdings eine reichhaltige Quelle philoſophiſcher Irrthümer und religiöſen Aberglaubens, wenn auch nicht die einzige. Werde nun der Menſch von dieſem Hange getrieben, ſo irre er nothwendig und er habe es nur zum Theil in ſeiner Gewalt, ſeinen Irrthümern die Richtung zu geben. Habe er in ſich das Streben nach Erkenntniß, ſo werde er das Ueberſinnliche, welches eigentlich nicht zu erkennen ſei, wie ein Sinnliches nach den Geſetzen des Verſtandes, welche nur für das Sinnliche ſeien, behandeln und beurtheilen. Hierdurch ſei ihm nun ein beſtimmter Gang in ſeinen Irrthümern vorgeſchrieben; denn als wiſſenſchaftlich Strebender werde er nicht die Geſetze des Verſtandes verlaſſen wollen. Dies ſcheint nun auch Jäſche mit Jacobi und Kant zu meinen; daß er aber ſo auf Pantheismus kommen müſſe, dies iſt ihm eigen; doch wohl nicht ihm allein, ſondern vielen mit ihm; Jacobi in ſeinen ſpätern Zeiten hat ſchon den Weg gebahnt; viele ſind ihm gefolgt. Sonſt ſagte Jacobi, man werde auf dieſer Bahn des Irrthums in mechaniſchen Fatalismus und Atheismus gerathen, denn dieſe waren damals zu fürchten; Kant fürchtete das Irrſal der Metaphyſik; dieſes ſetzte er als das Ziel des Weges; jetzt fürchtet man den Pantheismus; alſo wird es dieſer ſein, die unausbleibliche Folge der Vermiſchung des Sinnlichen mit dem Ueberſinnlichen.

Wie iſt der Menſch zu beklagen, welcher, ſobald er nur das lebendige Streben fühlt, von dem Ueberſinnlichen zu wiſſen, ſogleich in ſo grobe Irrthümer verfallen muß! Und iſt denn dieſe Wißbegierde ſo ſehr zu verdammen, die Begierde, von dem zu wiſſen, welchem er allein wahren Werth beilegen kann, was ihm allein wahrhaft frommt? Was hülfe es dem Menſchen, und wüßte er alles Sinnliche und wüßte doch nichts von dem Ewigen? Was hülfe es dem Menſchen, und gewönne er tauſend Schätze und vergäße dabei ſein ewiges Theil? Was mich betrifft, ich möchte nicht leben, wenn ich nicht von dem Ewigen zu wiſſen hoffen dürfte. Doch Mitleiden zu erregen dem menſchlichen Geſchlecht mit ſich ſelbſt, geziemt dem Trauerſpiel-Dichter mehr, als dem Philoſophen. Hier frägt es ſich: wie iſt das menſchliche Leben? Darnach kann man fragen: iſt ein ſolches Leben lebenswerth?

Es ſcheint, wie geſagt, Furcht bewegte die Männer, als ſie das eine oder das andere als nothwendiges Ziel der falſchen Philoſophie ſetzten; Furcht aber vergrößert; mich nun treibt vielleicht auch eine Furcht, aber eine andere; denn jene

Schreckbilder fürchte ich nicht; vielleicht iſt es die Furcht vor der pſeudokritiſchen Philoſophie, welche ihre Sachen halb mit Kantiſcher, halb mit Jacobiſcher Waare treibt, ohne den Preis der einen oder der andern zu kennen. Mit ihr iſt ein beſchwerlicher Handel; allein ſie verdirbt ſich den Preis ſelbſt, indem ſie bald das eine, bald das andere als das Höchſte ausbietet; ich fürchte ſie nicht ſonderlich. Nun kann ich aber deswegen nicht ſagen, daß ich ſo viel tapferer ſei, als jene Männer; denn anſtatt, wie jene, eins zu fürchten, fürchte ich ſehr vieles. Es iſt ſonderbar, wie die Furcht iſt, eine große heilt viele kleine; mir ſcheint der menſchlichen Natur auf dem ſchlüpfrigen Wege der Philoſophie, den wohl nur ein ſtarker Mann ſicher und ohne Furcht wandeln mag, vieles furchtbar; andern, weil ſie eins recht ſehr fürchten, verſchwindet die Furcht vor allem übrigen.

Doch über meine Furcht muß ich mich wohl näher erklären: ich fürchte etwas den Pantheismus, etwas den Atheismus und die mechaniſchen Vorſtellungen, etwas mehr noch die ſchwankenden Meinungen der Metaphyſik und noch vieles andere, um aber alles zuſammenzufaſſen, ich fürchte die einſeitigen Neigungen der menſchlichen Seele, eine ganze Schaar von der verſchiedenſten Art. Und warum ich ſie fürchte, ſcheint mir darin zu liegen, daß ich ſehe, wie die ſcharfſinnigſten Menſchen, die, welche an ſtrenge Gedankenfolge gewöhnt ſind, plötzlich abgewendet werden von ihrem Wege, ſobald irgend eine beſondere Neigung ſich ihrer bemächtigt; denn die Neigung iſt wie ein Nagel, ſie heftet den Menſchen feſt an dem Gegenſtande, auf welchen ſie geht. *) So ſehe ich auch, wie die, welche pantheiſtiſche Richtungen einſchlagen, doch von ihrem Nagel feſtgehalten und dadurch von ihrer Richtung abgewendet werden; darüber aber verſchüttet ſich ihnen alles und ſie bemerken gar nicht, wie ihre Richtung

---

*) S. Platon's Phädon.

weder die eine, noch die andere iſt, ſondern hin und her ſchwankt; ſie thäten beſſer, in ihrer pantheiſtiſchen Richtung immer geradeaus zu gehn und alsdann würden ſie bemerken, daß ſie nur einen Verſuch machten zu denken, was nicht zu denken iſt. Auch die kritiſchen Philoſophen haben ihren Nagel und überhaupt alle, welche von der Wahrheit fern bleiben. Nun iſt es mir immer auffallend geweſen bei denen, welche ich hier beſtreite, daß ſie in einem ſolchen unbeſtändigen Dinge, wie die beſondere Neigung der Menſchen iſt, Conſequenz haben finden wollen. Eine jede Neigung bildet ſich Phantaſien, ſie mahlt ſich das auf das ſchönſte aus, worauf ſie gerichtet iſt, und wenn ſie einmal vom geraden Wege abgeleitet hat, ſo ſieht man nicht ein, warum ſie nicht tauſendmal von ihm ableiten könne.

Wir wollen wieder näher auf den eigentlichen Streitpunkt eingehn. Vorausgeſetzt, was von unſern Gegnern vorausgeſetzt wird, alle Sophiſtik oder falſche Philoſophie entſpringe daraus, daß man Natürliches und Uebernatürliches, Sinnliches und Ueberſinnliches nicht genug auseinanderhalte, und ſo das, was die Vernunft fordert, verkenne; ſo ſcheint es mir leicht zu ſein, daß ein Verſtand, der nicht ſoweit bei ſich iſt, Begründetes vom Grunde, Bedingtes vom Unbedingten zu unterſcheiden, ſich auch in andern Dingen irre. Syſteme laſſen ſich bilden, wie Kunſtwerke; man vertieft ſich in ſie und ſieht von allem andern ab, was ihnen nicht gemäß iſt, oder nicht gemäß zu ſein ſcheint. In ihnen ſelbſt kann man ſie ganz übereinſtimmend ausſpinnen, von wie vielem man auch abblicken mag; aber ſie ſtimmen, wenn ſie einſeitig ſind, nicht mit dem übrigen Leben des Menſchen überein, und wenn in dem Syſtem auch der Menſch lebt, ſo offenbart ſich die Incongruenz des Syſtems mit dem Leben an gelegentlichen Aeußerungen des Menſchen. Um nicht bloß im Allgemeinen zu ſprechen, ich ſehe nicht ein, warum ein abſoluter Dualismus, wie der des Anaxagoras, nicht conſequent ausgebildet werden könnte, wenn man abblickt von der Forderung der Vernunft, daß alles in einem begründet ſei; warum nicht auch ein Syſtem von Atomen ohne Widerſpruch in ſich aufgeſtellt werden könne, wenn man den Atomen nur aus ſeiner Phantaſie allerlei ihrer Natur gemäße Eigenſchaften andichtet, welche zur Erklärung der Erſcheinungen geſchickt ſind. Bei allen dieſen Syſtemen blickt man aber ab von dem, was die Vernunft fordert, und darin ſind ſie den pantheiſtiſchen Syſtemen ganz gleich; aber überdies möchte ich von dieſen ſagen, daß ihre Lehre, eben indem ſie auf das Höchſte, auf die Erkenntniß des Uebernatürlichen, ausgeht, wenn ſie es mit dem Natürlichen vermiſcht, am wenigſten mit ſich in Einklang ſein kann; in ihr bewegt ſich der ganze Menſch zu ſehr, als daß nicht der ſyſtematiſche Künſtler zuweilen von ihm übermannt werden ſollte.

Aber eben hierüber iſt Jäſche mit mir in Streit. Schon früher hatte ich gelegentlich *) meine Meinung dahin abgegeben, daß es keinen conſequenten Pantheiſten, ja nicht einmal ein conſequentes Syſtem falſcher Philoſophie geben könne, es müßte ſich denn etwa in ihm nicht die Denkart des Menſchen, ſondern nur ein kurzer Verſuch, in einer Richtung fortzudenken, offenbaren; alle Sektennamen in der Philoſophie, wenn ſie nicht von Perſonen ausgingen, ſondern auf Perſonen übertragen würden, ſeien illuſoriſch und ſollten eigentlich nur „das Extrem bezeichnen, zu welchem irgend ein Keim des Unrichtigen führen würde, wenn er rein für ſich ausgebildet werden könnte.“ Hiergegen erklärt ſich nun Jäſche an mehreren Stellen ſeiner Schrift! **) Er meint nämlich, es käme erſtlich bei Bezeichnung eines Syſtems nicht darauf an, wie es ſich entwickelt hätte, ſondern nur auf das Princip, von welchem es ausgehe, und auf den Grundgedanken, aus welchem es ſich entwickele. *) Allein, bemerke ich dagegen, wenn es ſich nun träfe, daß ein ſolches Syſtem, wie z. B. die Ethik des Spinoza, von verſchiedenen Principien oder Grundgedanken ausginge, wie würden wir es dann charakteriſiren können? Daß eine ſolche Vermiſchung verſchiedener Principien in einem unvollkommenen, d. h. in einem Syſteme, welches Wahres und Falſches enthält, vorkomme, iſt doch wohl möglich, ja daß ſie wirklich in allen unvollkommenen Syſtemen, welche den Menſchen durchſchimmern laſſen, vorkommen müſſe, iſt eben meine Behauptung. Aber zweitens über dieſe Behauptung verwundert ſich Jäſche am meiſten, nur daß freilich ſeine Verwunderung nichts beweiſt; wir können ihr unſere Verwunderung entgegenſetzen, daß er eine ſo einleuchtende Behauptung nicht einſehen wolle oder könne. Aber er führt auch Beiſpiele an und meint, die Geſchichte der Speculation enthalte deren genug. „Wie rein und vollſtändig,“ ſagt er, **) „hat ſich nicht der Keim der Irrthümer des Materialismus, des Naturalismus und des Fatalismus, die in dem Princip des in ſeiner Conſequenz durchgeführten Empirismus liegen, in mehreren wirklich vorhandenen alten und neuen Syſtemen deſſelben, z. B. des Hobbes, Helvetius, der Franzöſiſchen Encyclopädiſten, dem systeme de la nature u. a. m. ausgebildet!“ und gleich darauf führt er auch das Syſtem des Spinoza als Beweis eines conſequenten Pantheismus an.

---

*) S. meinen Abriß der phil. Logik S. IX. f.

**) S. beſonders S. 34—38.

Wie

---

*) S. 36, 37: „Daß übrigens in ſo manchen einzelnen, wirklich vorhandenen Syſtemen einer gewiſſen Art der Keim des Irrthums, der in ihrem Princip liegt, nicht vollſtändig ſich entwickelt und darum auch nicht zu dem Extrem geführt hat, zu welchem es, wenn dieſer Keim ſich rein und vollſtändig ausgebildet, unvermeidlich hätte führen müſſen, das kann wohl in der allgemeinen Charakteriſtik des Syſtems an ſich ſelbſt nichts ändern und auf die Beurtheilung ſeiner Wahrheit oder Falſchheit, ſeines Werthes oder Unwerthes (?) von keinem Einfluſſe ſein.“

**) S. 37.

Wie iſt es nun wohl mit dieſen Beiſpielen conſequenter Irrthumslehren beſchaffen? Keiner meiner Leſer, glaube ich, wird ſein, welcher nicht über die Wahl der Beiſpiele ſich einigermaaßen wundern ſollte, ſo wenig ſind ſie in Einklang gewählt mit der Aeußerung, die früher aus Jäſche's Schrift angeführt worden. Nach dieſer wollte ja offenbar Jäſche nur zwei völlig conſequente Syſteme der Philoſophie anerkennen, das kritiſche und das pantheiſtiſche; jetzt aber hören wir auch von einem mit Conſequenz durchgeführten Empirismus, der doch weder mit dem Kriticismus, noch mit dem Pantheismus unter einen Hut wird gebracht werden können. Wirklich der Kriticismus ſcheint hier ſeine Conſequenz eben nicht zur Schau tragen zu wollen. Bei ſo handgreiflicher Verwirrung ſchien es uns zwar gerathen, nach einem Auskunftsmittel zu ſuchen, allein es wollte uns nichts einfallen, als ein gar nicht paſſendes. Nämlich wir meinten, der Herr Profeſſor Jäſche werde vielleicht den conſequenten Empirismus für kein philoſophiſches, ſondern nur für ein antiphiloſophiſches Syſtem anerkennen; allein von philoſophiſchen Syſtemen, bedachten wir gleich nachher, war doch unter uns die Rede, und es wurden uns Beiſpiele aus der Geſchichte der Speculation verſprochen. Alſo die Uebereinſtimmung unſeres Schriftſtellers mit ſich ſelbſt blieb uns in ſeinen allgemeinen Sätzen ungerettet. Aber leider wurde uns auch ſeine kritiſche Kenntniß der Geſchichte an den angeführten Beiſpielen ſehr verdächtig. Niemand erwarte hier eine gelehrte Erörterung der Inconſequenz in den genannten Syſtemen; dieſe würde hier ganz unerwartet und unerwünſcht kommen; aber glücklicher Weiſe überhebt uns derſelben auch die Natur der Beiſpiele. Nur wenige Worte: zuerſt wollen wir die leichtfüßigern Franzoſen, welche erwähnt werden, der Schau unterwerfen. Wer erſtaunt nicht, die Verfaſſer der Encyclopädie unter die conſequenten Männer eingeordnet zu erblicken, Männer von ſehr verſchiedener Art und Geiſt, zwar einer gewiſſen allgemeinen Richtung ihrer Zeit und ihres Volkes folgend, aber ſo zerriſſen in ihrem Innern, wie ihr Volk zu ihrer Zeit? Man blättere nur ein wenig, denn eine ernſthafte Durchſicht verdient das Werk nicht, in d'Alembert's Discours preliminaire de l'encyclopédie, und man wird das Urtheil Tennemanns, *) daß er „als Philoſoph in Frankreich einen großen Namen ohne wahren philoſophiſchen Geiſt und ohne bedeutende Verdienſte erhalten habe", nur ſehr gerecht finden. Iſt denn Helvetius beſſer? Ich finde nur ein verworrenes, leidenſchaftliches Reden bei ihm, der die Leidenſchaft zur Quelle alles Großen macht, und die Quelle ſeiner Wiſſenſchaft iſt ſie wirklich, aber groß möchte ich dieſe nicht nennen, noch auch conſequent, wie ja wohl jeder einſehen wird, daß, wenn ſeine Lehre auf Leidenſchaft beruht, ſie nicht conſequent ſein könne, wenn aber nicht auf Leidenſchaft, ſie ſeiner Lehre von der Leidenſchaft widerſpreche. Und nun das gefürchtete Syſtem der Natur. Worin findet man es conſequent, als nur in den Verneinungen deſſen, was in ſeine Vorſtellungen nicht eingeht? Liegt etwa ſeine Conſequenz darin, daß es alle Erkenntniß von den Sinnen ableitet und doch überall durch die Sinne nicht wahrgenommene Materien vorausſetzt? Man braucht nur Tennemanns Geſchichte nachzuleſen, um die unzähligen Inconſequenzen dieſes Syſtems ſich anſchaulich zu machen. Aber der etwas ſchwerfälligere Engländer, der überdies eine gewiſſe mathematiſche Genauigkeit und Folgerechtigkeit in der Darſtellung behauptet, iſt vielleicht zum Gipfel der Conſequenz gelangt. In der That hat Hobbes die Conſequenz des Senſualismus weit genug getrieben, um einzuſehen, daß nach ihr alle Allgemeinheit der Sätze nur aus der Uebereinkunft im Gebrauche der Wörter entſtehe. Wenn er nun aber gleich an die Spitze ſeiner Lehre über den Menſchen

---

*) Geſch. d. Phil. Bd. 11. S. 317.

den Satz ſtellt: kein Begriff iſt in der Seele, der nicht zuvor in dem Sinne war, ſo ſcheint er das vergeſſen zu haben, was er ſpäter von den allgemeinen Sätzen ſagen wollte; denn jenen allgemeinen Satz ſtellt er ja wohl ſo hin, als wenn er nicht bloß durch Uebereinkunft der Sprache wahr ſei; und ſo offenbart es ſich, daß alle ſeine allgemeinen Sätze ſeiner Theorie von den allgemeinen Sätzen widerſprechen. Wenn es nun eine conſequente Folgerung des Senſualismus iſt, daß allgemeine Wahrheiten nur durch Uebereinkunft der Rede entſtehen, dies aber dem Grundſatze des Senſualismus widerſpricht, ſo iſt es ja wol unleugbar, daß es keinen conſequenten Senſualismus geben könne.

Es bleibt uns alſo der conſequente Pantheismus allein übrig von den Beiſpielen, welche von conſequenten Irrlehren angegeben werden und hier, hoffen wir doch, wird Herr Profeſſor Jäſche nicht bloß in den Wind hinein geredet haben, denn er will ja die Geſchichte des Pantheismus in ſeinem Buche auseinander ſetzen und hat alſo gewiß ſorgſam überlegt, welche Syſteme des Pantheismus conſequent verfahren ſind und welche ſich etwa einiger Inconſequenz ſchuldig gemacht haben. Wir können uns jedoch nicht auf das Hiſtoriſche der Schrift, deren erſter Theil bis jetzt erſt erſchienen iſt, einlaſſen, ohne zu weitläuftig zu werden; daher wollen wir uns nur an das Beiſpiel halten, welches in der angeführten Stelle gebraucht wird. Spinoza gilt nicht nur bei Herrn Jäſche, ſondern bei vielen Andern für einen reinen, durchaus conſequenten Pantheiſten und vorbeigehen bei dieſem Stein des Anſtoßes läßt ſich wohl nicht füglich. Aber tief einzugehen in die Lehre dieſes ſonderbaren Mannes verſtattet auch nicht die Natur gegenwärtiger Unterſuchung. Daher ſieht ſich der Verfaſſer, beſonders Herrn Jäſche gegenüber, hier in einiger Verlegenheit. Denn dieſer ſcheint ziemlich ſchnell fertig geworden zu ſein mit ſeiner Meinung über die Lehre des Spinoza; das, was Herder und Schelling für den Spinoza geſagt haben, genügt ihm nicht; *) der Auslegung Jacobi's aber ſtimmt er völlig bei. **) Nun muß aber der Verfaſſer ein doppeltes Bekenntniß thun, zuerſt, daß er weder mit Jacobi's anklagender, noch mit Herder's mildernder Auslegung ſich begnügen kann, und dann, daß er ſich ſtets gewundert hat, wie man doch die Conſequenz eines Mannes, der ſo viele Räthſel durch ſeine Lehre erregt, ohne uns zur Löſung zu verhelfen, ſo ſehr hat preiſen können. Einen Mann, welcher, wie Spinoza, ſeine Worte mit mathematiſcher Genauigkeit mißt, iſt es ſchwer, an ſeinen Worten zu faſſen; auch, wenn man ſeine Gedanken über Gott und ſeine unendlichen Attribute betrachtet, wird man darin etwas Unzuſammenhängendes nicht leicht ausſpüren können; wenn man ihn aber nach des Menſchen Leben und Tod frägt, ſo iſt es freilich hierin ihm ſchwerer, ſich ſeinen allgemeinen Principien gemäß zu erklären. Nur auf eines will ich aufmerkſam machen: Spinoza ſetzt eine ewige Exiſtenz des menſchlichen Geiſtes und des menſchlichen Körpers ſowohl vor, als nach dieſem irdiſchen Leben, ſofern nämlich, wie er ſich ausdrückt, der Geiſt und der Körper unter der Geſtalt der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) gedacht werden. ***) Dieſer Vorſtellung gemäß ſagt nun Spinoza, unſer unſterblicher Geiſt, ſofern er erkennt, ſei ein ewiger Modus des Denkens, welcher von einem andern ewigen Modus des Denkens beſtimmt wird, und dieſer wieder von einem andern und ſo in das Unendliche, ſo daß alle zuſammen Gottes ewigen und unendlichen Verſtand bilden. †) Dies ſtimmt auch ganz mit der Art überein, wie er den Theil des menſchlichen Geiſtes, welcher des ewigen Lebens theilhaftig ſein ſoll, bei'm Weiſen und bei'm unverſtändigen Menſchen mißt, und wie er den menſchlichen Verſtand einen Theil des unendlichen Verſtandes Gottes nennt; *) nicht aber ſtimmt es mit der Art überein, wie er zeigt, Gott als unendliche Subſtanz ſei untheilbar und könne kein Attribut haben, welchem Theile zugeſchrieben werden könnten, und es ſei abſurd, ſich eine abſolute Größe zu denken, welche meßbar ſei und aus endlichen Theilen zuſammengeſetzt. **) Von jeher, um etwas mehr im Allgemeinen zu reden, iſt es dem Verfaſſer ſehr auffallend geweſen, wie der Mann, welcher doch ſonſt unbeſtimmte Dauer und unendliche Ewigkeit nach Carteſianiſcher Weiſe wohl zu unterſcheiden weiß, ***) von einer unendlichen Reihe endlicher Urſachen in ſeinem bekannten achtundzwanzigſten Satze und von einem unendlichen Verſtande, der doch zur natura naturata gehört, ſprechen konnte, und daß ſich hinter dieſer Verwirrung zweier ihrer Art nach ganz verſchiedenen Begriffe der Zwieſpalt ſeiner Lehre ſich ihm verborgen halte, läßt ſich wohl kaum verkennen. Begreiflicher iſt dies freilich bei den entſchiedenen Richtungen des tiefſinnigen, aber von Vorurtheilen ſeiner Zeit und ſeiner Natur nicht freien Geiſtes, als die blinde Verehrung, welche man ſeiner Conſequenz gezollt hat, wenn man bedenkt, wie wohl ein Syſtem, *welches ſo wenig Aufſchluß giebt über das wahre Weſen der Dinge und über die Art, wie es erkannt werde*, mit dem durchgängigen Streben, dieſes zu enthüllen, in Uebereinſtimmung ſtehen könne. Verehrungswürdig erſcheint uns wohl Spinoza in ſeinem Streben und in der Reſignation, mit welcher er ſich dieſem hingiebt, aber daß er bei entſchiedenen Irrthümern und bei zwei vorwaltenden Tendenzen, deren ſcheinbaren Streit er nicht zu ſchlichten wußte, nicht habe conſequent verfahren können, iſt gewiß. Jäſche wird hiervon wohl nicht überzeugt werden, da er von dem Spinoziſchen Syſtem als bekannt vorausſetzt, daß es keinen wahren Unterſchied zwiſchen Guten und Böſen gelten laſſe *) und die Freiheit nicht nur des Menſchen, ſondern auch Gottes leugne; **) alles dieſes ſei demnach für Andere geſagt, welche den Spinoza mehr aus ſich ſelbſt, als aus Schriften polemiſcher Tendenz zu erkennen beſtrebt ſind.

---

*) S. 16, 17.

**) S. 22.

***) Spin. Eth. V. 22, 23 c. schol.; 29, 30.

†) Eth. V. 40. schol.

---

*) Eth. II. coroll. prop. 11.

**) Eth. I. 12, 13; schol. prop. 15.

***) Eth. II. def. 5.

Vielleicht hätte ſich der Verfaſſer dieſer etwas weitläufigen Beweiſe überheben können, denn er findet, ganz unerwartet freilich, daß auch der Herr Profeſſor Jäſche, obgleich er ſonſt die durchgängige Conſequenz pantheiſtiſcher Syſteme behauptet, doch zugleich zugiebt, der Pantheismus wolle Unvereinbares vereinen, die Vorſtellungen des Ueber und doch zugleich In der Welt, der Dependenz und der Immanenz; ***) allein der Verfaſſer weiß recht gut, daß man oft im Allgemeinen etwas zugiebt und es doch im Beſondern leugnet, wie der Menſchen Art iſt, und überdies kann er ſich auch des Widerſpruchs, welchen Herr Jäſche in dem Pantheismus glücklicher Weiſe doch noch gefunden hat, nicht bedienen. Aber wohl darf er hier fragen: was bleibt nun dem Herrn Profeſſor Jäſche von allen den Behauptungen, welche er aufgeſtellt hat? Zuerſt ſoll es nur zwei gänzlich conſequente Syſteme geben, den Kriticismus und den Pantheismus; dann findet ſich, daß es auch noch einen conſequenten Empiricismus gebe; nun iſt dieſer zwar uns wieder unter den Händen zerronnen, aber dem Herrn Profeſſor ſteht er doch vielleicht noch feſt; zuletzt aber findet derſelbe Mann auch, gar nicht von uns abweichend, ſelbſt der Pantheismus liege an einem unheilbaren Widerſpruche darnieder, derſelbe Pantheismus, welcher der äußerſten Conſequenz fähig iſt. Hat nun der Verfaſſer Unrecht, wenn er behauptet, der Pantheismus könne nicht conſequent ausgebildet werden, oder muß er künftig Conſequenz da einräumen, wo ein Widerſpruch vorhanden iſt? — Mir ſcheint von den Behauptungen des Herrn Jäſche nichts übrig zu bleiben, als nur dieſes: das kritiſche Syſtem ſei allein conſequent; für dieſes, ſo, wie er es freilich ein wenig mit Jacobiſcher Philoſophie verſetzt hat, iſt er ein Held; ſeine entſchiedenen Gegner greift er am kräftigſten an; hie und da giebt er nun allerdings eine Blöße, aber man weiß nicht, ob es vielleicht nur geſchah, um die Gegner in einen Hinterhalt zu locken; polemiſcher Art iſt dieſe Schrift, und wir meinten, ſie ſollte hiſtoriſcher ſein!

---

*) S. 11

**) S. 12. 26.

***) S. 33.

Bisher iſt nun immer von Pantheismus die Rede geweſen und wir haben uns noch gar nicht über den Begriff des Pantheismus verſtändigt. Als wenn es ſo leicht wäre, dieſen Proteus, wie ihn Jäſche zu nennen liebt, zu faſſen, und als wenn wir uns verbergen könnten, daß wir mit Jäſche über ihn gar nicht zuſammenſtimmen. Doch wenn wir auf unſere Differenzen hierüber kommen, fürchte nur niemand, es werde ſich dadurch etwas von dem Vorigen verrücken; denn unſer Streit war ja eigentlich nicht über den Pantheismus, ſondern nur, ob ein Syſtem, welches auf Irrthum beruhe, conſequent ſein könne oder nicht. Jetzt aber wird es Zeit ſein, den zweiten und letzten perſönlichen Streitpunkt zwiſchen Herrn Jäſche und mir zu erörtern. Er nämlich wirft mir vor, ich hätte den Begriff des Pantheismus ganz falſch gefaßt, und ſo muß es auch wohl ſein, wenn wir — ich, der ich den Pantheismus ganz offenbar beſtritten zu haben glaube, und Andere, welche ich auch nicht für Pantheiſten halte — mit Recht des Pantheismus beſchuldigt werden, und wenn ich fälſchlich behaupte, es gebe gar keine wahren und reinen Pantheiſten, ſondern nur hie und da eine Richtung der Denkart, welche ſich dem, was man Pantheismus mit Recht nennt, nähere. Dieſer letzte Satz ſtützt ſich auf einen allgemeinern, nämlich daß es keinen reinen, durch das ganze Leben hindurchgeführten Irrthum geben könne; vorausgeſetzt nun, dieſer allgemeinere Satz ſei wahr, wie ich ihn denn immer noch für wahr halte, und ferner vorausgeſetzt, Herr Profeſſor Jäſche hätte Recht, daß es nach ſeinem Begriffe vom Pantheismus keine Pantheiſten gebe, ſo ließe ſich ja wohl ſchließen, die Lehre, welche er Pantheismus nennt, ſei kein Irrthum, ſondern Lehre der reinen Wahrheit.

Pantheismus, hat der Verfaſſer ganz einfältiglich gemeint, iſt die Lehre: Alles ſei Gott, verſteht ſich alles ſeinem wahren Weſen nach, nicht mit dem Schein behaftet, welcher uns das Göttliche in ihm verbirgt. Der Klang des Wortes ſchien ihm hiermit ganz gut zuſammenzuſtimmen. Nun bemerkte er aber auch, daß der Sinn des Wortes Gott nicht von Allen, welche es gebrauchen, auf gleiche Weiſe genommen werde; denn Einige ſchienen ihm darunter nur eine ſich entwickelnde Weltkraft, die alles umfaſſe und über alles walte, zu verſtehen; Andere aber ein wahrhaft vollkommenes, ſich durchaus gleich bleibendes Weſen, welches zwar als der Grund dieſer Weltkraft, aber nicht als dieſe Weltkraft ſelbſt gedacht werden könnte. Deswegen ſpaltete er den Pantheismus in zwei gleiche Theile, von welchem der eine das Wahrhafte ohne allen Schein für eine ſtets lebendige, ſich entwickelnde Kraft halte, der andere aber daſſelbe für ein ſtets ſich gleich Bleibendes, für ein Vollkommenes anſehe; den erſten Theil nennte er die Evolutionslehre, welche mit der Emanationslehre, wie Herr Jäſche thut, nicht zu verwechſeln, und von dieſem behauptete er, daß derſelbe eigentlich nur von einer Welt wiſſe; den andern Theil nannte er die Lehre der Immanenz, welche zwar einen vollkommenen Gott anerkenne, aber nicht einen Schöpfer und eine Welt. Nun ſuchte er ferner zu zeigen, daß beide Lehren nicht folgerecht durchzuführen, daß aber wohl das Streben vorhanden ſein könne, die eine oder die andere Vorſtellungsart feſtzuhalten, und daß nicht ſelten beide von verworrenen Köpfen unter einander gemiſcht würden, möchte auch nicht zu leugnen ſein, wovon hier nur als Beiſpiel ſtehen mag Giordano Bruno, ein ſehr verworrener leidenſchaftlicher Mann, welchen Herr Profeſſor Jäſche, wenn er deſſen Pantheismus auseinander ſetzen ſollte, hoffentlich beſſer kennen gelernt haben wird, als er ihn bisher zu kennen ſcheint. *) Der wiſſenſchaftlichen Polemik aber, ſuchte ich endlich zu zeigen, müſſe es darum zu thun ſein, beide Vorſtellungsarten ſtreng auseinander zu halten, um zu zeigen, wie aller Pantheismus eigentlich nur ein Verſuch ſei, ſich in einer einſeitigen Richtung fortzubewegen, in welcher man ſich nicht bis an das Ende erhalten könne. **)

Hieran habe ich nun ſehr Unrecht gethan, wie Jäſche meint; der vielgeſtaltige Proteus iſt nicht in ſo einfältigen Beſtimmungen zu faſſen; ich meinte zwar, mit den Verwandlungen des Proteus hätte ich es gar nicht zu thun, wenn ich den Begriff, das allgemein Bleibende des Pantheismus aufzufaſſen ſuchte; allein wenn ich eines Beſſern belehrt werde, muß ich ja wohl nachgeben und mich obenein bedanken. Die Sache aber, welche Jäſche verficht, ſcheint mir nicht von der Art zu ſein, daß ſie uns überzeugen müßte. Wie ſchon geſagt, es iſt der etwas modificirte Kriticismus Kant's, welcher allein ſeine Billigung findet. Wir werden ſehen, wie er dieſen dem Pantheismus entgegenſetzt, und ob wir genöthigt ſind, alles für Pantheismus zu halten, was nicht eine ſonderbare Miſchung Kantiſcher und Jacobiſcher Lehren zu ſeiner Richtſchnur macht.

---

*) Er preiſt ihn wegen ſeiner wiſſenſchaftlichen Ausbildung des Immanenzſyſtems S. 23, S. 97; zuweilen allerdings finden ſich bei ihm Aeußerungen, die auf das Immanenzſyſtem deuten, aber auch ebenſo entgegengeſetzte Meinungen. Und wiſſenſchaftliche Ausbildung in ſeiner Zeit? und bei einem Manne, welcher die Lulliſche Kunſt pries und trieb?

**) Dies iſt weſentlich das, was ich in meinen Abriß der phil. Logik S. 258 f. geſagt habe.

Zweierlei Dinge ſind es, welche Jäſche dem Pantheismus zuſchreibt, und welche nach ihm ſein Weſen bilden; das eine wollen wir ſogleich näher betrachten; es iſt, daß der Pantheiſt annimmt, das Ueberſinnliche könne gewußt werden, wogegen der Halb-Kantianer beweiſt, es könne nicht gewußt, ſondern nur geglaubt werden mit einem rein vernünftigen Glauben, d. h., wie er mit Fries ſagt, mit innerſter, rein vernünftiger Ueberzeugung im ſittlichen Selbſtvertrauen. *) Hier tritt nun das Glauben dem Wiſſen entgegen, und nicht gern möchte ich ſcheinen, dem Wiſſen auf Koſten des Glaubens das Wort reden zu wollen, da ich wohl weiß, wie viel das Menſchengeſchlecht dem Glauben verdankt, und auch nicht minder fühle, wie der Glaube an das Sittliche, welchen Kant und Jacobi, freilich nicht ganz einig unter ſich, zum Stern ihres Laufs machten, von ihrem edeln, ſittlichen Gemüth Zeugniß ablegt. Allein jedem das Seine. Wenn wir als Philoſophen das Wiſſen ſuchen, ſo müſſen wir deswegen nicht als Menſchen den Glauben vernichten. Auch weiß man ja wohl, daß der Glaube, welcher mit dem ſittlichen Selbſtvertrauen eins iſt, von Einigen nicht für den einzigen, von Andern für gar keinen Beſtandtheil des wahren Glaubens gehalten wird, ſo daß man wohl den Jäſcheſchen Glauben immerhin einiger Cenſur unterwerfen kann, ohne deswegen nothwendig für einen Ungläubigen zu gelten.

Doch wozu die Winkelzüge? — Jedem Vernünftigen iſt es ja wohl klar, daß der Glaube, welcher nicht ewig dauert, wie die Liebe, welcher geringer iſt, als das Schauen,

---

*) S. 46 f.

auch geringer ſein müſſe, als das Wiſſen von der ewigen Wahrheit. Der alſo würde uns wohl keinesweges in einen troſtloſen Zuſtand verſetzen, welcher uns zeigte, es ſei ein Wiſſen des Ueberſinnlichen, des Ewigen möglich, nicht allein ein Glauben. Allein eben hierum dreht ſich der Streit, ob es möglich ſei oder nicht. Da ſich die, welche nur vom Glauben wiſſen wollen, auf Kant und Jacobi berufen, ſo müſſen wir wohl beider Männer Lehren vom Nichtwiſſen und vom Glauben etwas näher unterſuchen.

Die Gründe Kant's, das müſſen wir geſtehen, haben einige Scheinbarkeit, denn ſie ſcheinen uns in einer genauen Analyſe darzuthun, daß alles das, was wir für ewige Wahrheit anſehen möchten, in Mathematik, Phyſik und Metaphyſik, doch nur auf Formen der Erſcheinung, alſo nur auf Vergängliches und Sinnliches ſich beziehe, und in ihm alſo kein Wiſſen von der überſinnlichen Welt uns gegeben werde. Allein als etwas Sonderbares iſt es uns aufgefallen, daß die Kantianer nicht auch das, was wir in der Kritik der reinen Vernunft zu erfahren bekommen, mit in dieſe Kritik verflechten; wir erfahren etwa ſoviel darin, daß alles menſchliche Denken nur Sinnliches betreffe und daß ſich der Menſch beſinnen könne, wie ſein Forſchen nicht das Ueberſinnliche zu erforſchen vermöge. Sollte nun nicht, meinen wir, das Verfahren weiter fortgeſetzt und gezeigt werden, daß auch dieſe Erkenntniß nur für den Menſchen wahr ſei, aber nicht für Gott gelte? Soll alle menſchliche Erkenntniß nur für den Menſchen während ſeines zeitlichen Lebens gelten, aber keine ewige Wahrheit ſein, ſo, dächte ich, müßte dies auch von der kritiſchen Erkenntniß geſagt ſein. Oder ſoll dieſe allein eine Ausnahme von der Regel machen? — Wir wollen es zugeben; der Menſch in ſeinem irdiſchen Leben mag vor Gott, wie vor ſich ſelbſt, nur Erſcheinungen erkennen, ſo iſt ja eben dieſe Erkenntniß von ſeiner Lage eine Erkenntniß, die ebenſo in Gott iſt, wie in ihm, mithin eine überſinnliche Erkenntniß, und nicht wahr iſt es, was die Kantianer ſagen, wir wüßten nichts von dem Ueberſinnlichen. Was ſie ſelbſt von dieſer Inconvenienz ihrer Lehre halten mögen, weiß ich nicht; mir aber kommt ſie vor, wie die Meinung derer, welche dafür halten, im Leben ſolle man keinen allgemeinen Grundſätzen folgen und davon nur den einzigen Grundſatz ausnehmen, daß man keinen allgemeinen Grundſätzen folgen ſolle, oder auch wie die Meinung der Skeptiker, daß der Menſch nichts wiſſen könne, außer nur, daß er nichts wiſſen könne. In der That, mit der Skepſis hat die Meinung der Kantianer die größeſte Verwandtſchaft; denn nimmt man an, das Reſultat der Kantiſchen Kritik ſei nicht eine ewige Wahrheit und nicht in Gott, ſo heißt ja dies nichts anderes, als auch dies ſei ungewiß, daß der Menſch bloß ſinnliche Erſcheinungen zu erkennen vermöge.

Ziehen wir nun die Theorie Jäſche's vom Glauben in Betrachtung. Sie beruht weſentlich auf dem ſogenannten Primat der praktiſchen vor der theoretiſchen Vernunft; aber was mich betrifft, ich ſehe in derſelben nichts, als eine ziemlich augenſcheinliche Verwechslung der Begriffe. Halten wir uns zuerſt an die Frieſiſche Formel: es werde geglaubt mit innerſter, rein vernünftiger Ueberzeugung im ſittlichen Selbſtvertrauen, ſo iſt nicht abzuſehen, warum die rein vernünftige Ueberzeugung, welche wir von unſerer Freiheit haben, nicht eine Ueberzeugung des Wiſſens ſein ſoll, ſondern eine Ueberzeugung des Glaubens. Die Freiheit des Willens kann ein Gegenſtand meines Denkens werden; überzeuge ich mich nun, ſei es an Thatſachen meines Selbſtbewußtſeins oder aus dem Begriff meines Ich, daß ich mir Freiheit zuſchreiben müſſe, genöthigt durch das geſetzmäßige Verfahren meiner Vernunft, ſo erhalte ich eine Ueberzeugung des vernünftigen Denkens, welche ich nicht anders, als ein Wiſſen nennen kann, in dem erſten Fall ein empiriſches, in dem andern ein ſpeculatives Wiſſen. Ebenſo iſt es mit dem Primat der praktiſchen vor der theoretiſchen Vernunft. Wenn es für einen jeden ſittlich Geſinnten gewiß ſein ſoll, daß er frei iſt und unſterblich, auch daß eine höchſte Intelligenz iſt, ſo heißt ja dies wohl nur, ein jeder vernünftige Menſch müſſe dies erkennen als ewige Wahrheit, wenn er nicht etwa durch ſeine unſittlichen Neigungen abgewendet werden ſollte von der Erkenntniß des Wahren; alſo nicht die praktiſche Vernunft entſcheidet hierbei, ſondern die theoretiſche erkennt ſie als einen Gegenſtand ihres Denkens, wobei ſie auf keine andere Weiſe von ihr abhängig iſt, als von jedem ihrer Gegenſtände, und wenn verkehrte Neigung ſie dabei verwirren kann, ſo iſt auch dieſes nichts beſonderes oder auffallendes, denn ſo geſchieht es uns ja bei allen unſern Irrthümern, ſo beurtheilen wir auch, von Neigung beſtochen, den Freund milder, als den uns Fremden.

Eine ganz andere Lehre vom Glauben iſt die Jacobi's, ihren erſten Principien nach ſehr alt und von ſo unwiſſenſchaftlichen Männern vorgetragen, daß ich mich ihre Namen zu nennen ſcheue. Sie iſt auch dieſen erſten Grundſätzen nach ſo oft widerlegt worden, daß man mit wenigen Worten an ihr vorübergehen kann; aber freilich verknüpft ſich bei Jacobi manches mit dieſen Principien, was einen beſſern Grund hat und eine beſſere Ausführung verdient hätte, als es in der kranken Geſellſchaft, in welcher es ſich zeigt, erfahren konnte. Doch wir ſprechen hier nur von den Grundſätzen. Dieſe, finde ich, ſind doppelter Art; ſie beruhen theils auf dem Zweifel an der Wahrheit der Außenwelt, weswegen Jacobi will, wir könnten an ihr Daſein nur glauben, theils auf der Verwechslung des Wiſſens mit dem bewieſenen oder abgeleiteten Wiſſen; an die Grundſätze, an das nicht abgeleitete Wiſſen könne man nur glauben. Was den erſten Grund Jacobi's betrifft, ſo hat er ihn ſelbſt genug herabgeſetzt, um vieles Reden dagegen überflüſſig zu machen, und er ſchlägt auch in die gegenwärtige Unterſuchung nicht ein, da hier nur von dem Glauben an das Ueberſinnliche die Rede ſein ſoll. Aber wie? das ſoll nur ein Wiſſen ſein, was bewieſen werden könne, die Erkenntniß der Grundſätze dagegen, welche beweiſen, ein Nicht-Wiſſen? So würde ja das Wiſſen aus dem Nicht-Wiſſen folgen. Und welchen Glauben erhielten wir alsdann? Einen Glauben an das Sinnliche ſo gut, wie an das Nicht-Sinnliche, einen Glauben an die logiſchen und mathematiſchen Grundſätze, und dieſes alles müßte in eine Kategorie geworfen werden mit dem Glauben an Autorität, an Vermuthungen, endlich mit dem religiöſen Glauben. Wie kann man ſo das Verſchiedenartigſte vermiſchen! Der, welcher ſeinen religiöſen Glauben feſtſtellen und gegen Zweifel ſichern will, wird gewiß nicht damit zufrieden ſein, wenn ihm bewieſen wird, Glaube ſei nöthig, denn wir müßten doch daran glauben, daß jedes Ding und jede Größe ſich ſelbſt gleich ſei. Wenn man von einem Glauben an Ueberlieferung, an Autorität, ja an ſeine eigene Vermuthung, die zur Autorität wird, hört, dann ſieht man noch die Verwandtſchaft mit dem religiöſen Glauben, dem kindlichen Glauben der Kinder an ihren Vater, hindurch ſchimmern; wenn aber von einem Glauben an die Grundſätze geſprochen wird, welche aus keinem andern Grunde geglaubt werden ſollen, als weil ſie nicht bewieſen worden ſind, ſo hört alle Aehnlichkeit des Bezeichneten auf; man kann ſich die Nacktheit des gemachten Wortſpiels nicht verhüllen.

Doch wir haben hiermit nur gezeigt, daß weder die Jacobiſche Lehre vom Glauben recht tüchtige Gründe uns biete, noch die Kantiſche Lehre vom Nicht-Wiſſen ganz gut mit ſich ſelbſt zuſammenſtimme; aber die Meinung iſt zu ſehr verbreitet, daß unſer Erkennen allein im Sinnlichen wurzele und allein Sinnliches zu unſerm Bewußtſein bringe, durchaus aber nichts Ueberſinnliches, und ſie ſtützt ſich nicht allein auf Kantiſche und Jacobiſche Gründe, ſondern mehr noch auf den Augenſchein, als daß wir nicht auch denen, welche ſich vom Geſchrei der Menge einſchüchtern laſſen oder doch nicht ſogleich wiſſen, wie ſie von den überläſtigen Redereien ſich losmachen ſollen, unſere Gründe für das Gegentheil darbieten müßten. Es ſoll dies auch gar keine neue Lehre ſein, ſondern nur das alte Lied, welches ſchon oft geſungen, immer wieder von Neuem den wahrhaften Menſchen ergötzt, und auch hier hoffentlich keinem Menſchen ohne Falſch zum Aergerniß gereichen wird, wenn es auch in einer etwas andern Manier vorgetragen werden ſollte. Jedermann muß ſich wohl darüber entſetzen, wenn er redlich geforſcht hat und glaubt, in der Wiſſenſchaft etwas weiter gekommen zu ſein, als er früher war, wenn ihm nun geſagt wird, er wiſſe nur Sinnliches, nur von Erſcheinungen, gar nichts aber vom Ueberſinnlichen, außer etwa, daß es iſt; und wenn er dann bedenkt, daß doch das Ueberſinnliche allein das Wahre ſei, das Sinnliche dagegen nur ſcheinbar, ſoweit es ſinnlich. *) Denn ſoviel kann ja auch der wiſſen, welcher in den Wiſſenſchaften gar nicht viel geforſcht hat; und jeden muß fortan ein Ekel anwandeln vor dem weitern Forſchen in der Geſchichte der Natur und des Geiſtes und wie die Wiſſenſchaften ſonſt heißen, wenn er einmal weiß, er könne nur Scheinbares erforſchen. Ihr tödtet alle Luſt an der Wiſſenſchaft, die ihr ſagt, es ſei kein Wiſſen vom Ueberſinnlichen.

Nun ſoll aber keineswegs geleugnet werden, unſer Erkennen wurzele im Sinnlichen, oder gehe von ihm aus; ſondern nur, es könne über daſſelbe hinausgehen. Bemerken wir nämlich, daß alle ſinnliche Empfindung eine Wirkung iſt, welche zwiſchen zwei oder mehrern ineinander greifenden Thätigkeiten geſchieht, den Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen. Soweit nun das Geſchehen allein aufgefaßt wird, ſoweit iſt auch nur Sinnliches in unſerer Erkenntniß. Allein alsbald geſellt ſich auch die Thätigkeit des

---

*) So erklärt ſich auch Jäſche über die ſinnliche Welt S. 92.

Verſtandes zu dem ſinnlichen Bewußtſein vom Geſchehen und ſondernd greift ſie ein in daſſelbe. Zuvörderſt frägt ſie: Was iſt in dem Geſchehen die Thätigkeit des einen, was die des andern der zuſammenwirkenden Dinge? Daß dieſe der Verſtand zu unterſcheiden vermöge, das wird niemand leugnen wollen, welcher jemals in den Wiſſenſchaften nach Urſache und Wirkung, und welchem Dinge die eine oder die andere zuzuſchreiben ſei, geforſcht hat, und leben läßt ſich gar nicht ohne dieſe Forſchung. Nun behaupte ich: iſt erkannt worden durch die verſtändige Unterſcheidung die Thätigkeit eines Dinges, durch welche es Grund eines Geſchehens wird, ſo iſt dies die Erkenntniß eines Nicht-Sinnlichen; denn eine jede ſinnliche Empfindung iſt ein Geſchehen, aber nicht der Grund eines Geſchehens; aus jener Thätigkeit in ihrem Zuſammentreffen mit einer andern ſetzt ſich die ſinnliche Empfindung zuſammen und ſie iſt eben deswegen ein nicht-ſinnlicher Beſtandtheil der ſinnlichen Empfindung; durch keinen Sinn läßt ſie ſich entdecken, denn die ſinnliche Empfindung ſetzt ſich aus empfindender und empfundener Thätigkeit zuſammen. Nun iſt aber dieſe Erkenntniß des Unſinnlichen auch eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen; denn aus den beiden oder aus allen zuſammen eingreifenden Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen wird die ſinnliche Empfindung erklärt und das Erklärende iſt der Grund des Erklärten und ſteht über dieſem, alſo iſt auch die nicht-ſinnliche Erkenntniß der Thätigkeiten, aus welchen die ſinnliche Empfindung entſteht, die Erkenntniß eines Ueberſinnlichen.

Oder iſt man damit nicht zufrieden, daß wir eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen haben, weil man vielleicht in ihm nicht das finden möchte, was man in ihm zu finden gehofft hatte, ich weiß nicht was, und ſollte man deswegen nun weiter verlangen, wir ſollten auch zeigen, daß wir das Uebernatürliche zu erkennen vermöchten, ſo könnten wir uns zwar darauf berufen, daß ein jedes Ueberſinnliche auch ein

Uebernatürliches ſei; allein wir wollen keinesweges damit der Forderung ausweichen, vielmehr kommt ſie uns ganz gelegen, um unſerer Behauptung größere Anſchaulichkeit zu geben. Wir wollen uns deswegen an die Betrachtung des Menſchlichen wenden, an welchem uns ja das Höchſte, was wir begreifen, anſchaulich wird. Eine jede in das ſinnlich erkennbare Geſchehen eingreifende Thätigkeit des Menſchen iſt eine freie Thätigkeit; daß aber das Freie ein Ueberſinnliches und Uebernatürliches ſei, das wird ja auch von denen anerkannt, deren Meinung wir hier beſtreiten; ſie ſind nur, ihrem Führer Kant folgend, ſehr in Sorge deswegen, man möge, das Freie zu erkennen, nicht dem menſchlichen Verſtande zumuthen können; an das Freie, ja an die Freiheit werde nur geglaubt, oder es ſei wenigſtens nur ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, daß wir frei ſind. Dem ließe ſich zwar vieles entgegenſetzen, allein wir müſſen uns hier engere Grenzen ziehen, damit wir nicht von Allem auf Alles kommen. Nur ſoviel ſei erlaubt, zu erwähnen: Kant lehrt, der Menſch ſei frei, aber nur als Glied der überſinnlichen Welt, in der ſinnlichen Welt komme keine freie That zur Erſcheinung. Wenn er damit meint, die Erſcheinung ſei nicht frei, ſo müſſen wir ihm beiſtimmen, denn auch uns iſt das ſinnliche Geſchehen nur ein Product aus ſich durchkreuzenden und wechſelſeitig bedingenden Thätigkeiten; wenn aber er oder ſeine Schüler damit ausdrücken wollten, daß in der Welt der Erſcheinungen keine Freiheit ſei, ſo wiſſen wir uns in dieſe Vorſtellung nicht zu finden. Denn die Handlungen des Menſchen ſind doch wohl in der Sinnenwelt und in der überſinnlichen Welt, welche man ſich als eine Welt der Vollendung, des Weſens, der Unveränderlichkeit zu denken pflegt, können keine Handlungen vorkommen; wie kann nun der Menſch frei ſein, ohne daß er freie Handlungen, Thaten oder wie man es nennen will, weder in der Sinnenwelt, in welcher er unfrei handelt, noch in der überſinnlichen Welt, in welcher er gar nicht handelt, haben ſoll? Dieſen Widerſpruch zu heben, iſt der Verfaſſer nicht im Stande; die Lehre, daß in der Welt der Erſcheinungen keine Freiheit ſei, ſcheint ihm allen Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem in dieſer Welt, alle Möglichkeit der Bekehrung, der Beſſerung oder Verſchlechterung der Sitten, mit einem Worte, alle philoſophiſche und religiöſe Sittenlehre für dieſes Leben aufzuheben. Kant hat ferner daran gezweifelt, ob man im Stande ſei, auch nur eine That als eine freie That zu erkennen. Dieſer Zweifel, welcher auf das Geſchichtliche geht, mag zu entſchuldigen ſein, denn er zeugt von dem ſittlichen Ernſte des Mannes, welcher freilich mit ſeinem negativen Verfahren in der Sittenlehre zuſammenhängt, aber ſich gut ausnimmt gegen die Laxität Anderer; und gewiß iſt auch das Unternehmen auf nichts Leichtes gerichtet, zu entſcheiden, was in den Begebenheiten des Menſchenlebens eine freie That ſei, und was unfreiwillig geſchehe. Allein die Schwierigkeit der Unterſuchung ſoll uns von ihr nicht abſchrecken; daß niemand ſich von ihr abſchrecken laſſe, wenn er in den Fall kommt, über böſen oder guten Willen entſcheiden zu müſſen, zeigt das Leben aller Menſchen. Wir wollen es uns nicht verhehlen: es iſt möglich, das Urtheil mißlingt; in vielen oder allen Fällen entſcheiden wir mehr nach Meinung, als nach wiſſenſchaftlicher Einſicht; Neigung, Gefühl, genug individuelle Anſicht miſchen ſich in unſer Urtheil ein; allein daß ſie ſich nur einmiſchen, daß wir dahin ſtreben ſollen, alle individuellen Beweggründe zum Urtheil abzuhalten und, ſoviel als möglich, der allgemeinen Urtheilskraft allein die Entſcheidung zu überlaſſen, dies entſcheidet, dies zeigt hinlänglich, daß dem Verſtande ein Urtheil zukomme über das Freie, das Ueberſinnliche, das Uebernatürliche; freilich einem ganz andern Verſtande, als dem, welchen man in dem ärmlichen Schließen nach allgemeinen Grundſätzen beſchloſſen wähnt, einem Verſtande, der zu unterſcheiden weiß, was Umſtände auf den Menſchen wirken und was von ihm ſelbſt als freie That ausgeht, der auch ſchließt, aber ſchließt aus den Erſcheinungen auf ihren Grund, auf die Kraft, auf den Charakter und die Thätigkeit der Dinge.

Doch alles dies ſcheint vielleicht Manchem hier ſehr unpaſſend zu ſtehen, wo es ſich eigentlich von der Streitfrage handelt, ob Gott zu erkennen ſei oder nicht. Bedenkt man es aber näher, ſo wird man einen Zuſammenhang finden Setzt man nämlich, was doch auch von unſern Gegnern geſetzt wird, Gott ſchaffe das Ueberſinnliche, die überſinnliche Welt ſei im göttlichen Verſtande, *) ſo iſt ja auch die Erkenntniß des Ueberſinnlichen eine Erkenntniß Gottes, wenn auch nicht ſeiner vollendeten Herrlichkeit nach, doch irgend ein Poſitives in ihm auffaſſend. Dieſes wird vielleicht durch das Folgende noch deutlicher werden. Wenn wir dem Verſtande oder, um nicht über Worte zu ſtreiten, der Vernunft das Recht zugeſtehen müſſen, über das Freie in dem menſchlichen Leben ein Urtheil abzugeben, ſo wird man auch nicht in Abrede ſtellen, daß wir das Gute zu erkennen vermögen in irgend einer Weiſe ſeiner Erſcheinung, denn unter den Erſcheinungen, in welcher das Freie iſt, kommen doch auch Erſcheinungen, in welchen das Gute iſt, vor. Nun iſt aber wohl kaum irgend etwas ſicherer, als daß Gott das wahrhaft Gute ſei und daß mithin in allem Guten auch zugleich das Weſen Gottes erkannt werde, und ſo glauben wir vollſtändig bewieſen zu haben, daß kein Menſch ſeinem beſtändig ſich ihm erzeugenden Denken nach ſich von der Ueberzeugung losmachen könne, es ſei etwas von Gott zu erkennen.

Wir ſetzen aber freilich hierbei etwas voraus, was der Herr Profeſſor Jäſche auf das äußerſte, eben als Kennzeichen des Pantheismus, bekämpft hat, nämlich daß Gott nicht bloß über der Welt, ſondern auch in der Welt iſt. Dies iſt der

---

*) S. 88.

zweite Punkt, an welchem er den Pantheismus von der richtigen Lehre von Gott und der Welt unterſcheidet. Wir haben ſchon früher geſehen, wie er darin den Widerſpruch des Pantheismus findet, daß er das Ueber mit dem In der Welt vereinigen wolle. Er ſpricht ſich aber auch hierüber ſpäter genauer aus: nicht eigentlich über, auch nicht außer der Welt ſei Gott, ſondern er ſei prätermundan; *) es ſei Lehre des Pantheismus, daß Gott der Grund oder die Subſtanz der Welt ſei, wahre Lehre aber, Gott ſei überſinnliche Urſache der Welt durch Freiheit. **) In allen dieſen Ausdrücken finden wir nun im Weſentlichen immer wieder Kantiſche und Jacobiſche Lehre. Daß nun dieſe etwas Wahres lehre, ſoll keinesweges geleugnet werden; das Falſche, welches aber auch darin iſt, beſteht nicht ſowohl in dem, was ſie ausſagt, als in dem, was ſie leugnet. Wir wollen uns zuerſt an einige Ausdrücke halten, welche, wie es mir ſcheint, über das Kantiſche Maaß hinausgehen; ich ſage, wie es mir ſcheint, denn ich ſehe wohl ein, daß man alle Aeußerungen Kant's über Gott und Welt im Gedächtniß haben müßte, wenn man mit völliger Gewißheit ſprechen wollte, da Kant ſelbſt in ſeiner Lehre über Gott ſich vielfältig hin und her wendet. Doch es kommt nichts darauf an, ob Jäſche mit Kant oder für ſich irrt. Zuerſt iſt mir aufgefallen, daß zur richtigen Lehre gerechnet wird, eine *Art* von Daſein der Dinge in Gott vor ihrer wirklichen Exiſtenz anzunehmen und eine urſprüngliche Immanenz des Seins und Weſens derſelben im göttlichen Urweſen und Urſein; ***) der Ausdruck „eine Art von Daſein" ſchien mir ſehr zweideutig; nachher glaubte ich ihn mir aus der Aeußerung, nach der richtigen Schöpfungslehre exiſtire die Welt *nur* als Gedanke in Gott, †) erklären zu dürfen, beſonders wenn ich es mit dem verglich, was in der ſo eben angeführten Stelle gelehrt wird, daß auch die dualiſtiſche Lehre, welche Gott zum bloßen Architekten der Welt macht, ein urſprüngliches Sein der Dinge in Gott ihrer Form nach annehme; allein ſogleich wurde mir dieſe Erklärung wieder ſchwankend, als ich weiter las und fand, daß Jäſche auch eine ewige Immanenz der Welt im Gedanken Gottes annimmt; *) denn wenn die Dinge urſprünglich allein in Gott ſind, nachher aber aufhören ſollen, allein in Gott zu ſein, jedoch in Gottes Gedanken ſind und ewig bleiben, ſo muß doch wohl ihre urſprüngliche Exiſtenz in Gott noch eine andere ſein, als die nur in ſeinem Gedanken. Darin beſtätigte mich auch dies, daß der ſtrenge Pantheismus erheiſchen ſoll nicht nur eine urſprüngliche Exiſtenz, ſondern ein immerwährendes Sein und Leben der Dinge in Gott; **) denn, dachte ich, dieſer falſchen Lehre muß doch wohl entgegengeſetzt werden die richtige, daß, nachdem die Dinge ihre urſprüngliche Exiſtenz in Gott gehabt, ſie mit der Schöpfung angefangen, eine Exiſtenz außer Gott zu haben, ganz gleich jener Exiſtenz, welche ſie früher in Gott hatten; wenn nun jetzt die Dinge eine Exiſtenz der Subſtanz und der Selbſtändigkeit nach außer Gott haben, ſo werden ſie wohl vor der Schöpfung eine Exiſtenz der Subſtanz und der Selbſtändigkeit nach in Gott gehabt haben, alſo nicht nur dem Gedanken nach in ihm geweſen ſein. Hiermit ſchienen mir auch die vorher angeführten Ausdrücke zu ſtimmen, daß eine urſprüngliche Immanenz des Seins und Weſens der Dinge in Gott angenommen werden müſſe. Allein nun wußte ich nicht zu finden, wie alsdann die Dinge aufhören könnten, auf dieſelbe Art in Gott zu ſein, wie ſie vor der Schöpfung waren, denn ſie waren ja auch ſchon der Subſtanz und der

---

*) S. 92 f.; S. 102.

**) S. 47; S. 88.

***) S. 54.

†) S. 88.

---

*) A. a. O.

**) S. 71.

Selbſtändigkeit nach in Gott, noch auch, wie ſie dadurch, daß ſie anfingen, der Selbſtändigkeit und der Subſtanz nach außer Gott zu exiſtiren, eine andere Exiſtenz empfingen, als da ſie in Gott der Subſtanz und der Selbſtändigkeit nach exiſtirten. Genug, ich finde mich hier in einiger Verlegenheit über die Meinung des Herrn Profeſſor Jäſche; ein ſchärfer ſehender Oedip mag das Räthſel löſen. Nur ſoviel meine ich zu ſehen, daß er ſich bei dieſen Unterſuchungen in ein Feld verirrt hat, welches er ſeiner Anſicht nach gar nicht hätte betreten ſollen. Denn wenn er ausgeht von dem Glauben an eine unbegreifliche Schöpfung, ſo ſollte er doch wohl über das Unbegreifliche nichts weiter zu beſtimmen ſuchen. Man bemerke aber, wie der Mann, welcher ſo ſtreng ſeine Lehre dem Pantheismus entgegenzuſtellen ſtrebt, doch unvermerkt in ein Unternehmen hineingezogen wird, aus welchem ſeiner Meinung nach der Pantheismus entſteht. Sollte dies nicht für die Vernünftigkeit, ja Nothwendigkeit des Unternehmens ein Zeugniß geben?

Wenn wir aber auch über das Sein der Dinge in Gott vor der Schöpfung keine ſichere Auskunft bei Jäſche finden, ſo doch vielleicht von ihrem Sein außer Gott und wie ſich daſſelbe zu Gott verhalte. Im Ganzen liegt das Beſtreben zum Grunde, den Dingen in der Welt wahre Selbſtändigkeit und Freiheit zu retten, welche ihm gefährdet ſcheinen, wenn man zugebe, Gott ſei in der Welt, nicht prätermundan. Wer möchte dieſes Beſtreben tadeln? Aber es frägt ſich, ob durch das Sein Gottes in der Welt die Freiheit und Selbſtändigkeit der vernünftigen Weſen aufgehoben werde. Doch davon ſpäter. Hier iſt nun zu bemerken, daß die Freiheit der Dinge in der Welt nach kritiſcher Lehre als eine Freiheit der Dinge in der überſinnlichen Welt genommen wird. Nun muß ich geſtehen, niemals mir von einer ſolchen Freiheit einen rechten Begriff bilden zu können. Denn angenommen, die überſinnliche Welt ſei eine durchaus vollkommene, aller ſinnlichen Hemmungen und Beſchränkungen frei und ledig, worin beſteht alsdann ihre Freiheit, als in der negativen Feſſelloſigkeit? Was mich betrifft, ich habe immer die Freiheit mir gedacht als ein Vermögen zur That; Thaten aber können nicht da ſein, wo die Vollendung iſt und wo es nichts zu thun giebt. Wir wollen Herrn Jäſche ſelbſt ſprechen laſſen: „Eine durch den göttlichen Willen, als das Werk ſeiner freien Wahl geſchaffene Welt muß darum aber auch als mit einem Male in einem Augenblicke ganz vollendet, dem Daſein ihrer Subſtanzen nach, gedacht werden, da der von Zeitbeſtimmungen ſchlechterdings unabhängige göttliche Schöpfungsact einer freien Cauſſalität nur ein einziger unendlicher ſein kann.“ *) Alſo eine auf einmal vollendete Welt durch Gottes Schöpfung; zwar findet man beſchränkend hinzugeſetzt: „dem Daſein ihrer Subſtanzen nach“, aber dies kann wohl nicht viel bedeuten, da eben aus dem einzigen unendlichen Schöpfungsact das Ganze gewiß auch ganz hervorgehen ſoll. Wie mag ſich nun wohl die Schöpfung noch vollenden durch freie Thaten, welche Wiſſenſchaft und Sittlichkeit und alles Gute erringen, wenn ſie ſchon vollendet aus der Hand des Meiſters hervorgegangen iſt? — Wollen wir doch gewiß, wenn wir über unſere Freiheit unterrichtet zu werden wünſchen, davon hören, wie unſere Thaten in dieſer ſinnlichen Welt frei aus uns hervorgehen, damit wir ſie loben oder tadeln dürfen, und daher wird uns eine Lehre nicht genügen können, welche uns Freiheit nur in einer überſinnlichen Welt, von welcher wir nicht einmal etwas wiſſen ſollen, zugeſteht.

Wenn nun durch dieſe Lehre keinesweges das gerettet wird, was Bedürfniß unſeres vernünftigen Lebens iſt, ſo ſind auch die Formeln, in welchen das Verhältniß der Welt zu Gott dargeſtellt werden ſoll, ganz ungeſchickt, den Zwecken zu entſprechen, zu welchen ſie aufgeſtellt werden. Jäſche wirft

---

*) S. 88.

den Pantheiſten unter andern nach Kantiſcher Weiſe vor, ſie gebrauchten den Begriff der Subſtanz in einem Gebiete, in welches er nicht gehöre, in dem überſinnlichen nämlich, da er nur für die Erkenntniß der Erſcheinungen ſeine Bedeutung habe; *) aber ſagt er doch ſelbſt, Gott habe die Dinge der Subſtanz nach geſchaffen, und dieſe Schöpfung denkt er ſich als Schöpfung der überſinnlichen Dinge. Es iſt ja wohl ſchon von Jacobi und ſpäter von Andern hinlänglich nachgewieſen worden, daß der Begriff der Subſtanz, nachdem er von Kant aus dem Gebiete des Ueberſinnlichen ausgeſtoßen worden, unter einer andern Benennung, unter dem Namen des Dinges an ſich, wieder in daſſelbe eingeführt wurde. Denſelben Vorwurf aber, welchen Jäſche den Pantheiſten macht, kann man ihm auch und mit größerem Rechte zurückgeben; denn von ihm wird der Begriff der Urſache gebraucht, um das Verhältniß zwiſchen Gott und den überſinnlichen Dingen zu bezeichnen, ein Begriff, welcher nach Kant auch nur auf dem Gebiete des Sinnlichen ſeine Anwendung findet. Es kann als ein wahrer Gewinn der Kantiſchen und Jacobiſchen Unterſuchungen über den Begriff der Urſache angeſehen werden, daß man das Verhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung genauer beſtimmt hat. Ehe dieſer Begriff ſo genau beſtimmt war, durfte es nicht geradezu getadelt werden, daß z. B. ein Spinoza von einer causa sui ſprach, denn der philoſophiſche Sprachgebrauch war in dieſem Punkte noch nicht beſtimmt; jetzt aber, da man darüber einig iſt, wenigſtens ſind mir keine erheblichen Bedenklichkeiten dagegen aufgeſtoßen, daß Urſache und Wirkung zu einer Zeit ſind, und daß urſachliche Verbindung nur zwiſchen ſchon vorhandenen Dingen und auch nicht ohne Wechſelwirkung ſtattfinden könne, ſollte man doch nicht mehr ſagen, Gott ſei in der Schöpfung Urſache der vor ihr noch nicht vorhandenen Dinge, er, der

---

*) S. 47 und ſonſt.

keine Rückwirkung von den Dingen erfahren kann. Wenn nun ferner Jäſche von einer überſinnlichen Cauſſalität durch Freiheit ſpricht, ſo finde ich darin durchaus keinen Sinn; ſind nämlich die Dinge, welche geſchaffen werden, vernünftige Dinge, ſo iſt eine jede Wirkung, welche auf ſie geſchieht, als eine ſinnliche Empfindung ihnen gegeben, und das, was auf ſie wirkt und Urſache für ſie wird, erſcheint ihnen ſinnlich. Endlich aber bietet das urſachliche Verhältniß noch eine Seite dar, welche es durchaus ungeſchickt macht zur Bezeichnung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und den geſchaffenen Dingen. Jäſche ſagt ſelbſt: „Nach dem Princip der Creation iſt ſie (die Welt) ein Product der Cauſſalität Gottes durch Freiheit.“ *) Ein Product iſt allerdings ein jedes, was aus einer Urſache hervorgeht; allein wenn die Welt ein Product iſt, ſo iſt ſie auch wohl nothwendig ſo, wie ſie producirt wird; dabei iſt keine eigene Selbſtbeſtimmung des Products durch Freiheit möglich; wenn auch die Urſache frei iſt, ſo iſt doch die Wirkung nothwendig; in der Welt iſt alsdann kein freies und ſelbſtändiges Weſen. Nur auf eine Weiſe können wir das, was Jäſche meint, gegen das, was er ſagt, vertheidigen, nämlich dadurch, daß wir annehmen, er wolle den Begriff der urſachlichen Verbindung zwiſchen Gott und zwiſchen Welt in einem ganz andern Sinne genommen haben, als in dem, in welchem man ſonſt von urſachlicher Verbindung ſpricht. Dies ſoll es auch wohl ſagen, wenn er dieſe Cauſſalität eine überſinnliche nennt; allein beſſer würde er alsdann geſagt haben, Gott ſei nicht der Welt Urſache, ſondern irgend etwas anderes. Von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt müſſen wir doch wohl ſprechen und, wenn wir von ihm ſprechen, dabei auch etwas denken; allein das, was Herr Jäſche von ihm zu ſprechen räth, genügt keinesweges den Forderungen, die man an einen genauen Ausdruck

---

*) S. 88.

zu machen hat. Am wenigſten ſind ſeine Formeln geſchickt, den Unterſchied zwiſchen wahrer Lehre und Pantheismus zu zeigen.

Es bleibt uns jedoch noch eine Formel, die er als charakteriſtiſch für die Unterſcheidung zwiſchen Pantheismus und Theismus empfiehlt, zu betrachten übrig. Gott, ſagt er, iſt prätermundan, nicht in der Welt. Auch der Verfaſſer ſpricht gern von einem außerweltlichen Gott, wie er anderswo gezeigt hat. Wenn er dieſen Ausdruck gebraucht, ſo geſchieht es, weil er ſich geſtehen muß, daß in dieſer Welt die Fülle der Seeligkeit noch nicht iſt, welche in Gott, und daß daher in der Welt noch nicht alles zur Wirklichkeit gekommen, was in Gott von uns angenommen werden muß. Aber damit findet er es nicht unvereinbar, daß Gott in der Welt iſt. Herr Profeſſor Jäſche meint, daß der Pantheismus das Ueber und das In der Welt vereinen wolle, ſei ſein urſprünglicher Widerſpruch; ein Widerſpruch würde es ſein, wenn das Ueber und das In räumlich zu nehmen wären. Sonſt findet der Verfaſſer viele Beiſpiele, daß ſich beide mit einander vereinigen laſſen. Das Geſetz iſt über den Bürgern des Staats und in ihnen; das Geſetz der Natur iſt in den natürlichen Dingen und über ihnen; das Geſetz der Guten über dieſen und in ihrer Bruſt; der Grund eines Gedankens über ihm und in ihm, und wie auch das Ueberſinnliche über der Erſcheinung und in ihr ſei, iſt früher gezeigt worden.

Wir glauben hier an die wahre Quelle des Streits zwiſchen Herrn Jäſche und dem Pantheismus gekommen zu ſein. Wenn jener anerkennt, daß in den pantheiſtiſchen Lehren etwas Vernunftmäßiges ſei, *) ſo wäre es wohl ganz beſonders ſein Geſchäft geweſen, dies an das Tageslicht zu ziehen; daß er es nicht gefunden hat, erklärt ſich leicht, wenn man bemerkt, daß es in ganz entgegengeſetzter Richtung von dem

---

*) S. 94.

liegt, auf welches Jäſche und die, welche mit ihm gleicher Geſinnung ſind, hinſteuern. Das, was Jäſche's Theologie von der pantheiſtiſchen unterſcheidet, iſt allerdings, daß die Pantheiſten nicht anders können, als Gott in der Welt oder die Welt in Gott erblicken, er dagegen die Welt außer Gott ſetzt und Gott außer der Welt, oder, wie er ſonſt ſagt, daß er beide von einander getrennt ſetzt. *) Daß ſich aber hiergegen das fromme Gefühl empört, das läßt ſich ohne Schwierigkeit nachweiſen, denn dies beruht eben auf dem Glauben, daß wir in Gott leben, weben und ſind; in allen Tugenden des Menſchen erkennt es den Athem Gottes, in allen Schickſalen ſeinen Finger; demüthig ſchreibt es ſich nichts zu, denn alles iſt Gabe Gottes; die Freiheit des Menſchen iſt nur ſein Leben in Gott.

Nun giebt es zwei Vorſtellungsarten, vor denen das fromme Gemüth innerlich Schauder empfindet; die eine iſt die atheiſtiſche, eine frevelhafte Empörung gegen Gott; die andere die Epikuriſche, daß die Götter oder auch Gott außer den Welten oder außer der Welt leben, um der Menſchen Thun und Treiben unbekümmert; dies iſt die kalte Geſinnung, welche Gott zwar nicht zu leugnen wagt, aber mehr ihr Tagewerk, als die Ewigkeit des Heils bedenkt. Mit dieſer haben wir es hier zu thun; ſie iſt vieler Grade fähig, denn zuletzt kann doch niemand gründlich gegen Gott erkalten; unter andern gehört zu ihr auch folgende Vorſtellungsweiſe: Gott habe zwar die Welt geſchaffen und ſo ſei ihr erſtes Daſein von ſeiner Hand abhängig geweſen; nachdem ſie aber geworden, exiſtire ſie getrennt von ihm, ſei weder in Gott, noch Gott in ihr, **) nicht nur ein von Gott verſchiedenes, ſondern auch geſchiedenes und abgeſondertes Sein. ***)

---

*) S. 73. 74 und ſonſt.

**) S. 93.

***) S. 94.

Zwar ſei in ihr Alles abhängig von dem göttlichen Weltplan, aber doch nur ſo, daß nach ihm zuerſt die Welt entſtehe und auch ſpäter, ſoweit ſie aus natürlichen Dingen beſtehe, ſich entwickle; die vernünftigen Menſchen aber lebten nach dem Gutdünken aus ſich ſelbſt handelnder Weſen. *) Dies anzunehmen, zwinge die ſittliche Beſtimmung des Menſchen, denn wenn man Gott irgend wie in dem Menſchen oder den Menſchen in Gott ſich denken wollte, ſo würde dadurch die Selbſtändigkeit und Freiheit des Menſchen aufgehoben werden. Wie Gott ſich trennen könne von der Welt, indem er ſie ſchaffe, dies könne freilich niemand begreifen; zu glauben aber, daß es ſo geſchehen, fordere die ſittliche Vernunft auf. **)

Wie, wenn nun dieſer kalten Lehre, welche zwar nicht den Anfang, aber den Fortgang und das Ende unſeres Lebens abreißt von Gott und ſo uns Gott entfremdet, der ſchlichte, fromme Sinn entgegnete, daß er von keiner andern Freiheit und Sittlichkeit hören möge, als von der, welche das ergreift, was Gott uns biete, von keiner Güte, als von der, welche das beſitzt, was in Gott iſt, daß ihm die Sittlichkeit, welche etwas ohne Gott eigens für ſich zu thun oder zu haben begehre, nur ein eiteler Hochmuth, ein Frevel gegen Gott ſei, was möchte ihm wohl der Theologe, den wir redend eingeführt haben, entgegnen? Etwa, daß eine Freiheit und Sittlichkeit des Menſchen in Gott undenkbar ſei? Davon würde wohl jener nicht bewegt werden. Denn wenn ſie undenkbar wäre, ſo wäre ſie nicht mehr undenkbar, als die Trennung des Schöpfers von ſeinem Geſchöpfe, von welcher unſer Theolog eingeſteht, daß ſie auch nicht gewußt, ſondern nur geglaubt werden könne; alſo der fromme Sinn würde nur auffordern, *mehr zu glauben*. Und hierbei würde er ſich mit Recht berufen auf die Vorſehung Gottes, welche die Welt nicht getrennt ſein laſſe von Gott, ſondern fort und fort walte in den natürlichen Erſcheinungen und in den freien Weſen. Wie mögt ihr, würde er ſagen, eingeſtehen, daß Gottes Vorſehung über Alles walte, und doch in der That ſie leugnen, wenn ihr annehmt, über die Handlungen der Menſchen walte ſie nicht, die Menſchen möchten nach ihrem Gutdünken weiden, wie eine Heerde ohne Hirten? Kalt läßt eure Lehre gegen Gott, denn nach eurer Rede hangen der Menſchen Schickſale und inneres Leben fortan nicht ab von Gott, ſondern von der Menſchen Willen und dem Naturgeſetz; eure Religion läßt uns gegen Gott kein anderes Gefühl übrig, als den Dank, welchen wir ihm darbringen mögen dafür, daß er uns in das Leben geſetzt und in die Mitte der Dinge geſtellt habe, welche wir zu unſerm Leben gebrauchen mögen nach ihrer Natur, einen zweifelhaften Dank, denn wenn uns Gottes Leitung nicht zum Ziel führt, ſo wiſſen wir nicht, ob uns das Leben zum Guten oder zum Böſen ausſchlagen werde.

---

*) S. 103.

**) S. 104 und ſonſt.

Alſo kalt iſt dieſe Geſinnung, aus welcher dieſe Lehre ſtammt. — Doch vielleicht täuſchen wir uns; vielleicht iſt auch dieſe Lehre nicht ein unbedingtes Zeugniß von der kalten Religioſität der Männer, welche ſie lehren; vielleicht iſt ihre Geſinnung beſſer, als ihre Lehren. — Nun wohl, in dieſem beſten Fall, welchen wir gern annehmen, ſtimmt ihre Lehre nicht mit ihrer Geſinnung überein und eben dies muß als das Zeugniß gelten, daß ihre Lehre hohl iſt und ohne wahres Leben.

Weswegen nun dies hier ausgeführt wurde, iſt allein, um zu zeigen, daß ſich wohl etwas findet, an welchem der wahrhaft nach Gottes Gefühl und Gottes Erkenntniß Strebende ſich halten kann, wenn er von der antipantheiſtiſchen Lehre Jäſche's ſich abwendet. Von dieſen richtigen polemiſchen Beſtrebungen mochten Viele ausgehen, welche darüber in eine pantheiſtiſche Richtung hineingerathen ſind. Unter denen, welche für Pantheiſten gehalten werden, finden ſich wahrhaft fromme Männer, ſelbſt chriſtlich Geſinnte, deren Irrthümer mehr der Theorie, als ihrem innerſten Leben angehören; wir ſehen, wie ſie ſich der kalten Betrachtung, nach welcher Gottes Leben und Weſen nirgends in der Welt erkannt wird, entgegenſetzten, und wie ſie in dieſer Richtung vielleicht zu weit getrieben wurden. So etwas läßt ſich an einigen Zügen der Eleaten, beſonders des Xenophanes, auch an den Lehren des Heraklit wohl erkennen; bemerkbarer tritt es bei den Stoikern in ihrer Bekämpfung des Epikurismus, ja auch in dem Gegenſatze ihrer Lehre gegen die Ariſtoteliſche und Platoniſche Philoſophie hervor; auch bei den Neu-Platonikern iſt nicht weniger dieſelbe Polemik herrſchend. Ueberall iſt derſelbe Gang der Geſchichte erkennbar; wenn jene kalte Geſinnung oder die frevelhafte Lehre des Atheismus ſich einigermaaßen herrſchend gemacht hat, dann tritt wieder das Bedürfniß um ſo lebhafter hervor, in Geſchichte und Natur Gott zu erkennen, und führt auch wohl auf Abwege; Spinoza und einige ſeiner Zeitgenoſſen ſtehen ſo ihrer Zeit gegenüber, welche der mechaniſchen Betrachtung der Natur, ohne in ihr Gottes Kraft zu erkennen, nur zu einſeitig zugewendet war. Daß auch in unſerer Zeit pantheiſtiſche Richtungen ſich geltend gemacht haben, hat man der gegen Gott kalten Philoſophie und Theologie, welche lange Zeit unſere Litteratur beherrſchten, zu danken. Vergeblich bekämpft man den Pantheismus aus einer Anſicht, welche ihn hervorruft.

Hiermit glauben wir die perſönlichen Differenzen, welche zwiſchen dem Herrn Profeſſor Jäſche und uns herrſchen, hinlänglich bezeichnet zu haben. In der That hätten ſie uns wohl kaum wichtig genug geſchienen, um darüber ein Wort zu verlieren, wenn uns nicht deutlich geweſen wäre, daß Jäſche nicht für ſich redet, ſondern als Wortführer einer Geſinnung und wiſſenſchaftlichen Anſicht, welche nicht ohne zahlreiche Anhänger iſt. Wir müſſen unſerm Gegner Gerechtigkeit widerfahren laſſen; es iſt kaum irgend eine der Aeußerungen, welche uns als unwiſſenſchaftlich, als leere, nicht durchzuführende Formeln, als Zeugniſſe kalter Geſinnung gegen Gott, wenn ſie in des Menſchen Gemüth wurzeln ſollten, erſchienen ſind, ihm eigenthümlich; er kann ſich auf die Autoritäten Kant's, Jacobi's, auf das, was Fries und Andere oft genug wiederholt haben, ſtützen; allein er wird ſolche Stützen verſchmähen, welche gegen die Rede der Wahrheit, gegen das Zeugniß der Vernunft ſchwach ſind alleſammt. Daß ich aber dies perſönlich durchgeführt habe, iſt mir daraus hervorgegangen, daß wirklich der Streit der Halb-Kantianer gegen den Pantheismus nur ein perſönlicher iſt und eines allgemeinen Princips ermangelt. Dies wird denen einleuchten, welche ſich erinnern, daß Kant nicht gegen den Pantheismus polemiſirte und auch Jacobi anfangs nicht, ſondern gegen den Atheismus und die mechaniſchen Naturlehren. Daß ich aber eben Herrn Jäſche zum Gegenſtande meiner Polemik gewählt habe, da doch viele Andere ihm gleich ſind, rühret daher, daß ich nirgends die Elemente der Polemik unſerer Zeitphiloſophen gegen die vermeinten Pantheiſten ſo vollſtändig zuſammen fand, als bei ihm.

Was mich betrifft, ich kann mich nicht überzeugen, daß die kritiſche Anſicht von Gott und der Welt geeignet ſei, den Pantheismus zu widerlegen, noch daß die Lehre, welche Gott in der Welt und die Welt in Gott erblickt, Pantheismus ſei. Wenn aber hierin der Pantheismus nicht liegt, ſo bleiben wir bei unſerer alten Meinung, er liege nur in der Aufhebung des Unterſchieds zwiſchen Gott und der Welt, ſo daß entweder Gott zur Welt oder die Welt zu Gott gemacht werde, alſo in der That entweder Gott allein oder die Welt allein ſei.

Nachdem nun dieſes Perſönliche beſeitigt, können wir zur rein wiſſenſchaftlichen Unterſuchung des Pantheismus übergehen.

II.

Wiſſenſchaftliches oder der Pantheismus.

Wie ſchon oben bemerkt, der Pantheismus iſt nichts anderes, als ein Verſuch, eine gewiſſe einſeitige Richtung unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens durchzuführen und ſeine Widerlegung beſteht in nichts anderem, als darzuthun, daß dieſe Richtung einſeitig ſei und alſo nicht durchgeführt werden könne. Den Pantheismus zu widerlegen, hat daher auch nur ein ſehr beſchränktes Verdienſt.

So wie bei einer jeden wiſſenſchaftlichen Polemik, ſo iſt auch hierbei zweierlei zu thun: zuerſt die vernunftmäßige Richtung zu verfolgen, von welcher der Irrthum ausgeht, und zu bemerken, wie ſie in Widerſprüchen endet, ſobald nicht erkannt wird, daß ſie mit einer andern vernünftigen Richtung in ſcheinbarem Streit, aber wahrer Uebereinſtimmung ſteht; zuletzt zu zeigen, daß die Gründe, welche dem Irrthum dienen ſollen, nicht für dieſen, ſondern nur für die Wahrheit ſprechen.

Wir können uns nicht verleugnen, unſer Denken beginnt mit einem entſchiedenen Uebergewichte des Sinnlichen; der Menſch iſt bei'm Beginn ſeines Lebens faſt ganz gefangen durch die ſinnlichen Eindrücke, welche von allen Seiten ſeine Aufmerkſamkeit, ſo wie ſein Begehren, ſo ſein Erkennen in Anſpruch nehmen. Sobald er aber ſich ſelbſt zu beſinnen anfängt, der wahre Anfang der Philoſophie, wird er bemerken müſſen, daß jeder ſinnliche Eindruck etwas Unfreiwilliges für ſeine Vernunft mit ſich führt, daß dieſe nicht weiß, wie und warum ihr derſelbe geſchiehe und deswegen nach

nach ſeinen Gründen forſcht; denn mit dem, was ihr geſchieht, ohne daß ſie weiß warum, kann ſich die Vernunft nicht befriedigen. Sie will ein Darum erkennen, welches kein weiteres Warum zuläßt.

Alſo die Vernunft fragt ſich: warum ſind die ſinnlichen Eindrücke, welche du empfängſt? Anfangs, wenn ſie umherſchaut nach der Antwort auf dieſe Frage, mag ſie es verſuchen, eine ſinnliche Erſcheinung aus der andern zu erklären, d. h. eins, was ihr geſchieht, aus einem andern, was ihr geſchieht; allein wenn ſie ſich erſt gründlich beſonnen hat, daß alles, was ihr geſchieht oder was ſie ſinnlich erfährt, eine Erklärung verlangt, wird ſie nicht mehr ſo von einem Zu-Erklärenden auf ein anderes Zu-Erklärendes ſich führen laſſen; ſie wird einſehen, daß ſie nicht Geſchehen aus Geſchehen, Wirkung aus Urſach, welche wieder Wirkung iſt, Sinnliches aus Sinnlichem erklären ſolle, ſondern Sinnliches aus Unſinnlichem; die genügende Erklärung des Sinnlichen ſoll ihr ein Grund geben, der nicht mehr ſinnlich iſt, ſondern ein Ueberſinnliches.

Die Vernunft und der Menſch, welchen die Vernunft trägt, ſtreben ihrem Weſen gemäß nach einem letzten, einem vollkommenen Verſtändniß, welches nur erhalten werden kann in der Erkenntniß eines ſich ſelbſt Genügenden, einer Idee, welche ihre eigene Erklärung iſt und keiner Erklärung außer ſich bedarf. Ein Vollkommenes für den Verſtand oder die Vernunft, nicht für den Sinn, iſt das Ziel der vernünftigen Forſchung; es fragt ſich, wie es ſei und wie es erkannt werden könne.

Soweit, hoffe ich, wird jedermann, der gründlich über das Weſen der Vernunft nachgedacht hat, mit mir übereinſtimmen, am gewiſſeſten die, welchen eine Neigung zum Pantheismus Schuld gegeben wird, denn eben dieſe treiben ihr Weſen am meiſten im Gebiete des Ueberſinnlichen, des ſich ſelbſt Genügenden. Hierin können wir die vernünftige Richtung, von welcher ihr Streben ausgeht, ſehen. Wenn nun aber geforſcht wird nach dem, was das Ueberſinnliche, für die Vernunft Vollkommene ſei, ſo läßt ſich ein doppelter Weg, zu ſeiner Erkenntniß zu gelangen, denken; entweder man ſucht es zu erkennen an ſich, oder man forſcht nach ihm von dem Sinnlichen ausgehend, weil es doch als der Grund des Sinnlichen auch dem Sinnlichen gemäß ſein müſſe, ein Grund, genügend, das Sinnliche zu erklären. Die, welche das Letztere thun, haben den Ariſtoteles für ſich, welcher empfiehlt, nicht von dem an ſich Bekanntern, von dem Grunde, ſondern von dem für uns Bekanntern, von dem Begründeten, die Forſchung anzufangen.

Wir müſſen beide Wege, wie ſie ſich von einander trennen, betrachten; aber verhehlen wollen wir es nicht, daß auch noch ein dritter Weg möglich ſcheint, der nämlich, welcher beide vereint, zugleich auf das An-ſich des Ueberſinnlichen und auf ſeine Begründung des Sinnlichen uns blicken lehrend. Doch dieſer Weg bleibe uns hier im Hintergrunde ſtehen; zuerſt wollen wir ſehen, ob nicht einer von den beiden getrennten Wegen genüge.

Wir beginnen mit dem, welcher das Ueberſinnliche an ſich zu erforſchen bereitet iſt. Ob man es als ein Unendliches oder als ein ſich ſelbſt noch Maaß Setzendes ſich denke, kann uns hier gleichgültig ſein, da beide Arten zu denken doch nur der Ausdruck dafür ſind, daß es ſich ſelbſt genüge, nicht von einem Andern beſtimmt oder begrenzt ſein, noch auch ein in ſich unbeſtimmtes Sein haben könne. Auch können wir uns nicht auf die Verſchiedenheit der Meinungen einlaſſen, welche darüber ſtreiten, ob das Sich-ſelbſt-genügende ein Sein an ſich oder ein Wiſſen an ſich ſei, ein Reales oder ein Ideales, denn dieſe ſind nur aus einſeitigen Vorſtellungsarten entſprungen, welche mit der Unterſuchung des vollkommenen Grundes an ſich nichts zu thun haben und ſich zuletzt in die Einſicht auflöſen müſſen, das Vollkommene ſei das, was alles wahrhaft Seiende und Denkbare in ſich vereint. Unſere Unterſuchung, wenn ſie rein geführt werden ſoll, muß ſich allein an der Idee des für die Vernunft Vollkommenen halten.

Das Vollkommene für die Vernunft iſt nothwendig auch das Vollkommene an ſich; denn wäre es nicht das Vollkommene an ſich, ſo müßte ihm irgend eine Vollkommenheit mangeln; dieſer Mangel könnte aber nicht aus ihm ſelbſt erklärt werden, da das Setzen des Mangels zugleich ein den Mangel Setzendes in ſich ſchließt; könnte aber der Mangel nicht aus ihm ſelbſt erklärt werden, ſo wäre es auch das für die Vernunft Unvollkommene, welches gegen ſeinen Begriff iſt. Alſo das für die Vernunft Vollkommene iſt auch das Vollkommene an ſich. Außer dem Vollkommenen kann nun nichts ſein; denn wäre etwas außer ihm, ſo müßte dies auch eine Vollkommenheit haben; eine Vollkommenheit aber, welche außer dem Vollkommenen, wäre auch eine Vollkommenheit, die dem Vollkommenen mangelte; da nun aber dem Vollkommenen nichts mangeln kann, ſo kann auch nichts außer ihm ſein. Auch läßt das Vollkommene keine Mannigfaltigkeit in ſich zu; denn wäre z. B. zweies in ihm, Wiſſen und Sein, ſo würde das Sein dem Wiſſen und das Wiſſen dem Sein mangeln, beide alſo wären unvollkommen und das Vollkommene beſtände aus unvollkommenen Theilen; zwei unvollkommene Theile können aber nicht ein vollkommenes Ganzes bilden und mithin kann das Vollkommene keine Mannigfaltigkeit in ſich enthalten. Da nun weder außer dem Vollkommenen irgend etwas, noch in dem Vollkommenen eine Mannigfaltigkeit iſt, ſo giebt es überhaupt keine Mannigfaltigkeit, ſondern Alles, was iſt, iſt nur das eine Vollkommene. Endlich kann auch das Vollkommene ſich nicht verändern; denn veränderte es ſich, ſo würde es entweder vollkommener oder unvollkommener oder gleich vollkommen; aber vollkommener kann es nicht werden, als es iſt, noch auch weniger vollkommen, denn ſonſt trüge es den Keim des

Schlechtern in ſich und wäre alſo nicht vollkommen, noch endlich auch gleich vollkommen kann es werden, denn ſonſt mangelte ihm jetzt die Vollkommenheit, welche es noch bekommen ſollte; mithin iſt das Vollkommene als ein Unveränderliches zu denken. Faſſen wir Alles zuſammen, ſo müſſen wir lehren: das Vollkommene für die Vernunft iſt auch an ſich vollkommen, außer ihm iſt nichts und auch in ihm nichts, welches unterſchieden werden könnte; mithin iſt keine Mannigfaltigkeit; es giebt nur Eins, keine Vielheit weder des Beharrlichen, noch des Veränderlichen.

Hiermit nun ſcheinen wir nur erkannt zu haben, was das Vollkommene nicht iſt, ohne nachzuweiſen, was das Vollkommene iſt. Denn nur geſagt iſt, das Vollkommene ſei nicht das, was anderes außer ſich habe, noch eine Vielheit in ſich enthalte, weder eine Vielheit des Beharrlichen, noch eine Vielheit des Veränderlichen. Dies iſt auch klar aus den Beweiſen, welche ſämmtlich von der Unmöglichkeit des Gegentheils ausgehen. Alſo erkannt, könnte man ſagen, haben wir hiermit das Vollkommene nicht, und verlangen könnte man, zu wiſſen, was es ſei und wie es erkannt werde. Allein wiſſen wir denn auch wohl, was wir thun, wenn wir fragen: was iſt das Vollkommene? Fragen wir nicht damit nach ſeinen Eigenſchaften oder nach ſeiner Eigenſchaft? Man könnte auf jene Frage antworten, das Vollkommene ſei der Geiſt oder die Vernunft oder das Wiſſende. Gleichviel. Denn in allen dieſen Sätzen würde man Irriges ausſagen, indem man die Vernunft oder den Geiſt oder, was man ſonſt will, als Eigenſchaft dem Vollkommenen als dem Weſen beilegte, alſo Eigenſchaft und Weſen, Prädicat und Subject von einander unterſcheide, da doch kein Unterſchied iſt in dem Vollkommenen. Am allerverwerflichſten aber ſind die Vorſtellungsweiſen, welche dem Vollkommenen mehrere Prädicate beilegen, als bezeichneten ſie ſein Weſen, denn, wie geſagt, ſie unterſcheiden da, wo nichts zu unterſcheiden iſt. Alſo der, welcher frägt: was iſt das Vollkommene? was iſt Gott? iſt nur zu ermahnen, daß er vor allen Dingen, wenn er Gott erkennen wolle, alle die Unterſcheidungen ablege, welche er in ſeinem ſinnlichen Denken aufgenommen habe, die Unterſcheidungen beſonders zwiſchen dem, an welchem etwas iſt oder erſcheint, und zwiſchen dem, was an ihm iſt oder erſcheint. Nicht durch Merkmale, wie wir Menſchen ſie uns zu machen pflegen zur Unterſcheidung des einen von dem andern, wird Gott erkannt, er, in dem kein Unterſchied iſt, weil er eben nicht zu merken iſt für einen andern oder von einem andern.

Eigentlich, würde man nun fortfahren müſſen in der gegebenen Reihe der Gedanken, eigentlich wird gar niemand fragen, was Gott ſei und wie er erkannt werde, denn man erkennt ihn oder Gott erkennt ſich und ſchweigt. Die Fragen, was Gott ſei und wie er erkannt werden könne? gehen von den falſchen Vorausſetzungen aus, daß Gott etwas anderes ſei, als Gott, und wieder ein anderes außer oder in Gott, welches auf dieſelbe Weiſe Gott zu erkennen ſtreben möchte, wie wir ſonſt durch den Verſtand die ſinnlichen Dinge zu erkennen glauben. Allein dieſe Vorurtheile muß man ein- für alle-mal abthun, bezwungen durch die Wahrheit, daß nur Gott iſt, ein ſchlechthin Einfaches, aber gar keine Mannigfaltigkeit der Dinge, gar keine Welt. Hier bemerken wir nun wohl, daß wir auf dem Wege des Pantheismus ſind und zwar der Art des Pantheismus, welche man das Syſtem der Immanenz nennt. Wir wollen dieſes ruhig ausſprechen laſſen, nachher aber ſehen, wie wir auf ſeinen Weg gerathen.

Die Philoſophie, d. h. die Erkenntniß der Wahrheit, lehrt nichts Neues; ſie befreit nur von einem Vorurtheile, nämlich von dem, daß es eine Mannigfaltigkeit des Seins oder des Werdens gebe. Dies läßt ſich auch ſelbſt dem Verſtande darthun, denn dieſer zeigt ſich als ein Vermögen, welches ſeiner eigenen Nichtigkeit ſich ſelbſt bewußt werden kann, indem es in endloſen Widerſprüchen ſich ſelbſt vernichtet. Ein jedes Ding, muß der Verſtand ſagen, welches ein beſtimmtes, im Gegenſatz gegen ein anderes ſtehendes Daſein hat, iſt eben nur ſo beſtimmt durch eine Verneinung ſeines Daſeins oder dadurch, daß wir erkennen: es iſt nicht das andere. Nun muß aber ein jedes, welches iſt, doch auch ein Bejahtes ſein, ſo weit es iſt; ſo weit es alſo iſt, iſt es nicht durch eine Verneinung und mithin auch nicht ein beſtimmtes Ding in irgend einem Gegenſatze gegen ein anderes. Demnach müſſen wir ſagen: ſeinem wahrhaften Sein nach iſt kein Ding im Gegenſatz gegen ein anderes, d. h. es giebt kein Ding, welches irgend einem andern entgegengeſetzt wäre; ein jedes Ding iſt Alles, unbeſchränkt, vollkommen. Omnis determinatio est negatio.

Daſſelbe; nur in einem beſchränkteren Kreiſe der Betrachtung, ergiebt ſich dem Verſtande, wenn er ſich ſelbſt als ein beſchränkt Erkennendes auffaßt. Das unvollkommene Erkennen beruht auf dem Gegenſatz zwiſchen dem Denkenden und dem Gegenſtande des Denkens; ſobald beide als unterſchieden geſetzt werden, iſt das Denken dem Gedachten nicht gleich und mithin das Denken kein Wiſſen. Nun iſt aber das Denkende das Ich und das Gedachte das Nicht-Ich; es beruht alſo das unvollkommene Erkennen auf dem Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Nicht-Ich. Allein dieſer Gegenſatz iſt nichtig, denn er entſteht nur daraus, daß ein Ich geſetzt wird, woraus alsdann erſt das Nicht-Ich als das Gegentheil von jenem hervorgeht. Das Ich aber wird nur dadurch, daß ich es denke; denn dächte ich es nicht, ſo ſetzte ich es nicht; ſetzte ich es nicht, ſo wäre es nicht, denn nur das Ich kann das Ich ſetzen. Wenn aber das Ich bloß dadurch iſt, daß ich es denke, ſo iſt es ein bloßes Gedankending, nicht wahrhaft wirklich, ſondern nur in meinem Denken wirklich; ich brauche es alſo nur nicht zu denken, ſo iſt es auch nicht und ſo iſt auch das unvollkommene Erkennen nicht. Es bleibt dann nur übrig das vollkommene Erkennen. Ein jedes Denkendes, ſobald es nur den Gegenſatz zwiſchen Ich und Nicht-Ich fallen läßt, iſt ein unbeſchränkt Denkendes, ein vollkommen Wiſſendes.

Dies ſind negative Gründe, welche nur die Nichtigkeit deſſen, was man das Endliche im Sein und Denken nennt, dem Verſtande nachweiſen; den beſten, den poſitiven Grund ſparen wir uns bis zuletzt auf. Wenn nicht eine Erkenntniß des Wahren möglich wäre, ſo wäre auch jedes Streben der Vernunft nach Erkenntniß ein thöriges, unvernünftiges Streben. Nun läßt ſich aber das Wahre, das Unvermittelte, Gott nicht durch eine vermittelte Erkenntniß erreichen, nicht durch einen Beweis darthun; alſo es muß eine unvermittelte Erkenntniß Gottes geben. Gott aber kann nicht erkannt werden etwa theilweiſe, denn Gott hat keine Theile, noch auch annäherungsweiſe, durch eine geringere endliche Erkenntniß aufſteigend; denn wenn Endliches zu Endlichem kommt, wird daraus nie ein Unbeſchränktes und kein Endliches iſt näher dem Unbeſchränkten, als ein anderes Endliches, da zwiſchen Endlichem und Unendlichem kein Grundunterſchied liegt; alſo nur ganz und vollkommen kann das Vollkommene erkannt werden und unmittelbar iſt ſeine Erkenntniß vorhanden. Sie wohnt uns bei, wie man ſagen mag, durch eine vollkommene Anſchauung; wenn wir unſere Seele nur gereinigt haben von den früher nachgewieſenen Vorurtheilen, werden wir dieſe Anſchauung Gottes in uns finden und in uns ohne alle Störung mit vollkommener Ruhe des Gemüths genießen.

Wie nun dieſe Lehre in zwei Theile zerfällt, das ſieht jeder; der eine iſt der bejahende, welcher ausſagt, daß nur Eins iſt und nur Eins weiß, beides vollkommen und unmittelbar, beides in Einem, denn das Sein und das Wiſſen ſollen nicht von einander unterſchieden werden; der andere Theil iſt verneinend; er lehrt uns die Vorurtheile verwerfen, daß wir für uns ſeien und für uns denken im Gegenſatz gegen irgend ein anderes, daß es mehrere Dinge gebe, daß endlich ein Werden ſei des Seins oder des Wiſſens. Daß nun irgend jemand ſtreng ſo gelehrt oder gedacht habe, dies behaupte ich nicht, vielmehr, wenn ich auf das Perſönliche ſehen wollte, ſo würde ich verneinen müſſen, daß jemand ſo fortdenken könne, ohne von den Bedürfniſſen ſeiner Vernunft geſtört und nach einer andern Seite gezogen zu werden. Daß aber jeder, welcher den bezeichneten Weg eingeſchlagen habe und von dem Punkte an, wo er geſetzt hat, in Gott ſei eine Mannigfaltigkeit undenkbar, folgerecht fortdenken wolle, ſo oder auf eine ähnliche Weiſe denken müſſe, dies iſt meine Behauptung. Und dieſe ſtützt ſich darauf, daß eigentlich das weitere Fortdenken nichts iſt, als eine Wiederholung des ſchon Geſetzten in mehreren Beziehungen, alſo nicht eine weitere Fortbildung des Irrthums in das Vage der Phantaſie hinaus, ſondern nur ein ferneres Feſthalten deſſelben. Jeder, ſagte ich, welcher dieſen Weg verfolgt, werde ſo oder auf eine ähnliche Weiſe denken müſſen; daß nur eine Aehnlichkeit der Denkweiſe hier geſucht werden könne, liegt darin, daß die Beweiſe, welche angeführt worden ſind, auf verſchiedene Weiſe verſucht werden können, das Reſultat aber immer daſſelbe ſein muß; die Beweiſe können auf verſchiedene Weiſe verſucht werden, weil die Schlüſſe, in welchen ſie geführt werden, nicht ſchließen, wie ſogleich dargethan werden ſoll; die Reſultate aber müſſen dieſelben ſein, weil ſie immer auf daſſelbe hinauslaufen, daß die Vielheit und das Werden nicht ſind, ſondern nur zu ſein ſcheinen.

Es wird Zeit ſein, die Beweiſe zu prüfen. Am auffallendſten wird wohl jedem ſein, was die pantheiſtiſche Lehre von der Immanenz alles Seienden in Gott als Beweis gegen die Verſtandes-Anſicht von der Vielheit der Dinge vorbringt. Und doch iſt es ſcheinbar genug geſagt. Nur das Eine können wir uns nicht verhehlen, was nicht die Beweiſe, ſondern das Reſultat trifft, daß nämlich gegen die Verſtandes-

Anſicht polemiſirt wird, als wäre ſie wirklich vorhanden und wohl gar vom Verſtande geſagt wird, er hebe ſich ſelbſt auf, das widerſinnige Ding, als wenn er nämlich vorhanden wäre und irgend eine Kraft hätte, ſich ſelbſt aufzuheben. Wollten wir aber dies zugeben und ſetzen, der Verſtand oder die Verſtandes-Anſicht ſei etwas anderes, als die lautere Vernunft, ſo ſetzten wir ja doch hiermit zweies als wirklich und nicht nur eins, ganz gegen das Reſultat aller Beweiſe. Man merke doch dies: jede Lehre, welche eine andere bloßen Schein nennt und ſie doch widerlegen will, widerſpricht ſich ſelbſt, indem ſie das, was ſie Schein nennt, als wirklich ſetzt. Auch läßt ſich der reine Schein nicht erklären, denn er iſt nicht wirklich, und nur das, was wirklich iſt, läßt eine Erklärung zu.

Aber, wie geſagt, dies trifft nur das Reſultat, nicht die Beweiſe; dieſe müſſen aber ſelbſt widerlegt werden, wenn der Irrthum entfliehen ſoll, welchen ſie erregen. Nun giebt ſich allerdings der eine Beweis, der vom Ich, eine gar tiefſinnige und tapfere Miene, allein geſtehen muß ich, daß es mir ſcheint, als wolle er dahinter nur ſeine Oberflächlichkeit und innere Zaghaftigkeit verſtecken. Denn was kann wohl oberflächlicher und weniger im Sinn der tiefſinnigen Männer, welche ihr Syſtem dadurch vertheidigen wollen, geſagt werden, als: wenn das Ich nur durch das Denken ſeiner ſelbſt ſei, ſo ſei es nur ein Gedankending, ein Nichts, mit dem ſich nur die vom Verſtande erregte Einbildung befruchte, und welches auch ebenſo vernichtet werden könne, wie es entſtehe? Denn dies Entſtehen und Vernichten paßt ja ſchon gar nicht in ihr Syſtem. Aber auch das, was vom Verſtandesdinge oder von der Einbildung geſagt wird, will durchaus nicht Stich halten, wenn man es zu einem ernſten Zwiegeſpräche herausfordert. Denn zuerſt, daß Gedankending und Einbildung ein Nichts ſeien, dies verſchwindet uns, mit Platon zu reden, in die Dunkelheit des Nicht-Seienden, wo der

Sophiſt ſeine Behauſung hat; von beiden möchte wohl geſagt werden können, ſie ſeien nichts für die Erkenntniß, aber nicht, ſie ſeien nichts überhaupt, und daß ſie etwas ſind für irgend ein anderes, als die Erkenntniß, dies genügt uns ſchon, den Beweis für erſchlichen zu erkennen; denn ſind ſie nur in irgend einer Beziehung etwas, ſo iſt auch das Ich etwas und mit ihm die ungenügende Erkenntniß. Aber weiter, ſogar dies iſt nicht richtig geſetzt, das Ich, weil es nur durch das Denken ſei, ſei auch nur ein Gedankending, vielmehr wenn es nur richtig durch das Denken geſetzt iſt, ſo iſt es auch ein wahres Ding, ſonſt möchte man ja auch wohl von dem Wiſſen und der Wahrheit ſagen, weil ſie nur durch das Denken ſind, ſeien ſie nur leere Einbildungen. Ein jedes Ding, ſelbſt Gott, iſt nur dadurch, daß es ſich ſelbſt ſetzt, ſein eigenes Daſein ergreift und im wahrhaften Denken hat; wie ja auch keiner der Männer, welche das Syſtem der Immanenz verfolgt haben, ſich geſcheut hat, Gott ein Sein zuzuſchreiben, welches durch ihn ſelbſt iſt, ein bewußtes Sein von ſich ſelbſt, eine Wiſſenſchaft oder Erkenntniß ſeiner ſelbſt, oder wie ſie ſonſt darüber ſich auszudrücken beliebten.

Mit einer etwas größern Scheinbarkeit tritt der allgemeinere Beweis dafür auf, daß alles beſtimmte oder beſondere Sein wahrhaft nicht ſei; aber die größere Scheinbarkeit möchte wohl nur daher ſtammen, daß er ſich allgemeiner hält und in das wahre Weſen des beſondern Seins nicht eingeht. Ein jedes beſondere beſtimmte Ding, ſagt man, welches im Gegenſatze ſteht gegen irgend ein anderes oder unterſchieden wird von einem andern, iſt dies beſondere beſtimmte Ding nur durch eine Verneinung; darauf beruht der ganze Beweis, welcher für die Nichtigkeit des beſondern Daſeins geführt werden ſoll. Nun hat allerdings dieſer Satz eine gewiſſe Wahrheit, welche hier jedoch nicht weiter ausgeführt werden kann, wo es uns nur darauf ankommt, die Gültigkeit deſſelben für den aufgeſtellten Beweis zu prüfen. Wenn wir uns denken, daß jemand dieſen Satz gebrauchte, welcher auf das äußerliche Daſein der Dinge beſonders ſeine Aufmerkſamkeit gerichtet hat, ſo können wir uns wohl vorſtellen, wie er dadurch auf den Irrthum geführt werden müſſe, welchen das Reſultat des Beweiſes enthält; denn ſeinen äußerlichen Verhältniſſen nach iſt ein jedes beſondere Ding nur dadurch, daß es begrenzt wird von einem andern oder verneint iſt in irgend einem Punkte des Daſeins; woraus denn nothwendig folgen würde, ein jedes ſei nur, ſofern es nicht iſt, ein beſonderes Ding. In dieſem Sinne finden wir nun auch den Satz bei den ältern Philoſophen, welche ihn gebraucht haben, ohne ihn auszuſprechen, oder welche ihn auch wirklich aufgeſtellt haben, angewendet. Die Neuern aber, welche ihre Lehre vornehmlich gegründet haben auf den Begriff des Ich, alſo auf die Betrachtung des innern Seins, können keine Entſchuldigung in der Beſchränktheit ihres Geſichtskreiſes finden, wenn ſie den Satz auf die angegebene Weiſe geltend machen. Denn wenn man ſich frägt: worin iſt das beſondere Daſein der Dinge gegründet, nicht das blos ſcheinbare, welches wir ſetzen, indem wir willkührlich das eine von dem andern trennen, ſondern das, welches dem Weſen der Dinge ſelbſt gemäß iſt? ſo werden wir finden, daß es allein auf dem Für-ſich-ſein der Dinge ſelbſt beruhen könne. Das Sein der Dinge für ſich iſt nur dadurch, daß ſie ſich ſelbſt als für ſich ſeiend ſetzen; dieſes Sich-ſelbſt-ſetzen iſt eine reflexive That der Dinge, ein Zurückbeziehen ihrer Thätigkeit auf ſich ſelbſt und alſo beruht jedes beſondere Sein der Dinge auf das Setzen ihres Ich. Ich bin ein beſonderes für mich nur dadurch, daß ich mich ſelbſt ſetze. Dies aber iſt keineswegs eine bloße Verneinung, ſondern eine Bejahung meiner ſelbſt, und wir könnten daher wohl dem einſeitigen Satze: jede Beſtimmung iſt eine Verneinung, den andern eben ſo einſeitigen Satz entgegenſtellen: jede Beſtimmung iſt eine Bejahung, wenn wir es nicht gerathener fänden, beide Sätze in Eins zu ſchmelzen und zu ſagen: jedes Ding, indem es ſich ſelbſt ſetzt, bejaht ſein Daſein, indem es ſich aber andern Dingen entgegenſetzt, verneint es ſein Daſein. Wir können es nun ruhig abwarten, wie man dieſen Satz anwenden werde; denn es iſt hiernach klar, daß ein jedes beſondere Ding nicht dadurch ein beſonderes iſt, daß es ſich andern Dingen entgegenſetzt, ſondern dadurch, daß es ſich ſelbſt ſetzt. Dieſes Geſetztſein iſt unabhängig von dem Gegenſatze, in welchem es ſich gegen andere Dinge ſetzen mag, denn es könnte auch wohl alle Tugend und Kraft, welche in andern Dingen geſetzt ſind, in ſich ſelbſt ſetzen und alſo nichts verneinen, was in den andern Dingen iſt, ohne darum aufzuhören, ein beſonderes Sein für ſich zu haben.

Nun ſcheint es aber wohl faſt nur wie im Scherz geſagt, daß, wenn man nur das Vorurtheil fallen laſſe, es ſei ein Ich und ein beſonderes Ding, dadurch ſogleich das vollkommene Wiſſen hervortauchen würde aus dem Meere der Vorurtheile. Denn läßt man das Ich fallen, ſo läßt man auch das fallen, was wir von wahrhaftem Sein in uns ſetzen und haben. Das Ich iſt ſo wenig ein bloß Verneintes, daß vielmehr unſer ganzes Sein auf ihm beruht; das Wiſſen iſt nicht ohne das wiſſende Ich, das Sein nicht ohne das Seiende. Doch wozu ſollen wir das weiter ausführen, was ſich doch niemand wahrhaft verleugnen kann? — Wenn wir aber hier der Lehre, welche von uns beſtritten wird, Schritt vor Schritt folgen, ſo dürfen wir das nicht überſehen, was unabhängig von dieſem negativen Verfahren gegen den Verſtand beigebracht wird, um die vollkommene Anſchauung des Vollkommenen zu begründen. Man ſollte zwar glauben, ſie brauchte gar nicht begründet zu werden, wenn ſie nur da wäre, denn alsbald würde ſie, wie das Licht, alle Finſterniß durchbrechen; allein dem muß doch wohl nicht ſo ſein, und wenn die Gründe nur gut ſind, ſo müſſen wir ja wohl ihnen Folge leiſten.

Das, was zuerſt geſagt wird, über die Nothwendigkeit, ein Erkennen des Wahren anzunehmen, alſo auch Gottes, denn nichts ich doch wahr ohne ihn, dem müſſen wir unſere unbedingte Zuſtimmung geben; auch daß ein unvermitteltes theilweiſes Erkennen Gottes unmöglich ſei und eine Annäherung an das Wahre, iſt ſo wahr, wie die Wahrheit ſelbſt, wenn man nur die Ausdrücke im Sinne derer, welche ſie gebrauchen, richtig auffaßt. Alſo die Frage dreht ſich nur darum, ob eine vermittelte Erkenntniß Gottes, oder eine unmittelbare angenommen werden müſſe. Die Gründe, welche man für das letztere anführt, beruhen zuerſt darauf, daß kein Beweis für das Daſein Gottes möglich ſei; doch dies rührt vielleicht nur daher, daß kein Beweis für das Daſein Gottes nöthig iſt. Allein, möchte man ſagen, ſo iſt auch die Einſicht von dem Daſein Gottes eine unmittelbare; und wie möchten wir dies leugnen? Doch iſt zu unterſcheiden die Einſicht von dem Daſein Gottes und die Einſicht in das Weſen oder die Idee Gottes, oder wie man ſonſt ſagen will; denn jene iſt nur die abſtracte Erkenntniß, daß Gott oder das Vollkommene iſt, aber die lebendige oder concrete Erkenntniß von Gott gewährt ſie uns nicht. Man möge uns hier nicht vorwerfen, daß wir fälſchlich unterſcheiden zwiſchen Gottes Sein oder Daſein und ſeinem Weſen; denn daß ſo nicht unterſchieden werden könne, ſagt man zwar und ſucht man zu beweiſen; aber wir werden ſpäter ſehen, ob die Beweiſe richtig ſind. Ferner führt man an, das Unvermittelte könne nur auf eine unvermittelte Weiſe erkannt werden; aber wir unterſcheiden hier wieder Erkenntnißgrund und Grund des Seins; wenn auch Gott keinen Grund des Seins außer ſich hat, ſo hat er doch vielleicht einen Grund der Erkenntniß für uns. Genug, die Gründe dafür, daß Gott nur unmittelbar durch Anſchauung erkannt werden könne, wollen uns nicht genügen. Die Gründe für unſere Meinung, daß er mittelbar erkannt werde, laſſen ſich hier nicht ausführen; *) aber es ſei uns erlaubt, nun auch einmal negativ zu verfahren und zu ſehen, wie ſich denn die Anſchauung Gottes ausnimmt in dem Syſtem der Immanenz und in den Philoſophen, welche es vortragen. Von einer jeden philoſophiſchen Lehre müſſen wir vor allen Dingen verlangen, daß ſie conſequent durchgeführt werden könne, und zwar nicht bloß in ihren Schranken, d. h. im Zuſammenhange einiger Sätze, ſondern auch ſonſt im Denken, im Reden und im Leben. Denn was hilft die Conſequenz des Syſtems an ſich, wenn doch der, welcher es hat, ſich beſtändig in ſeinem Thun widerſpricht? Die Conſequenz in der Lehre, welche nicht mit der Conſequenz im Leben verbunden, iſt nur inſofern zu ſchätzen, als ſie einen Verſuch, nach einer Richtung hin ſeine Gedanken zu verfolgen, rein durchführt. Nun iſt aber weder in dem Leben, noch in der Lehre Conſequenz denkbar bei der Annahme, daß eine vollkommene, adäquate Anſchauung Gottes für uns vorhanden; nicht im Leben, denn mit der vollkommenen Anſchauung Gottes müßte auch die höchſte Seligkeit verbunden ſein, eine Seligkeit, welche keinen Wunſch, kein Verlangen noch in uns aufkommen ließe; und warum ſollten wir uns dann noch mühen, warum noch nach etwas ſtreben, worin doch eben das menſchliche Leben beſteht? Etwa, um den Schein aufzuheben, der doch wirklich nicht iſt? Oder um das wirklich zu machen, was doch ſchon wirklich iſt? — Denn wir ſprechen ja hier von dem, was in dem Syſteme der Immanenz ſeine Stelle finden kann. Noch auch in der Lehre iſt dabei Conſequenz möglich; denn das Syſtem der Immanenz läßt ja keine andere Wahrheit zu, als die, welche in der vollkommenen Anſchauung Gottes liegt; in dieſer aber iſt Alles auf einmal; es findet keine Unterſcheidung ſtatt; der, welcher unterſcheidet, tritt aus der wahren Anſchauung

---

*) Etwas davon kann man oben finden, wo von der Erkenntniß des Freien die Rede iſt. S. 32. f.

heraus, und in dem Gebiete des Scheins befindet er ſich. Nun mögen ſie lehren ohne Unterſcheidung, wenn ſie können. Auch iſt ja eine jede Erkenntniß, welche durch das Lehren hervorgebracht wird, eine vermittelte Erkenntniß; das Lehren alſo unnütz, wenn es keine vermittelte Erkenntniß der Wahrheit geben kann.

Allein mit allem dieſem, daß wir das früher Betrachtete als nicht bewieſen zurückweiſen konnten, haben wir nichts gethan, wenn wir das erſte und letzte Bollwerk der Lehre von der Immanenz müſſen unangetaſtet laſſen. Denn nur die Außenwerke haben wir bisher berührt und — ſo Gott will — als unhaltbar dargethan durch die That; allein alle dieſe Außenwerke ſtützen ſich auf die eine für unangreifbar gehaltene Burg, daß in Gott nichts und nichts außer ihm unterſchieden werden könne, und wenn dieſe ſich hält, dann werden wir uns auch bald aus den Außenwerken wieder vertrieben ſehen, denn ein jeder ſieht, wie genau dieſe mit jenen zuſammenhängen. Iſt jenes wahr, ſo kann kein beſonderes Ding ſein, kein Ich, kein für ſich darſtellbarer Gedanke, kein Werden des Wiſſens, und mithin kein Lehren, ſondern, wenn noch ein Wiſſen iſt, ſo iſt es allein in der abſoluten Anſchauung.

Alſo hierher müſſen wir uns wenden. Es iſt aber zweies, was uns entgegenſteht, der Satz: es iſt nichts außer Gott, und der Satz: es iſt nichts in Gott zu unterſcheiden. Der erſte Satz möchte kaum beſtritten werden können; denn wenn Gott das Vollkommene iſt, ſo möchte doch wohl nichts außer ihm ſein, da ein jedes Sein außer ihm eine Beraubung ſeines Seins, ſeiner Vollkommenheit ſein würde. So wird ja auch der Begriff Gottes ſchon in den gewöhnlichſten Vorſtellungen aufgefaßt. Halten wir uns nur an den Begriff des Allmächtigen; kann geläugnet werden, daß in ihm das dargeſtellt wird, welches alle Macht umfaßt und in ſich enthält, ſchlechterdings aber keine andere Macht außer ſich zuläßt? — Aber Viele giebt es wohl, welche jetzt ſagen: er iſt allmächtig! und in dem folgenden Augenblicke vergeſſen haben, was ſie geſagt, einem Andern eine Macht zuſchreibend, die nicht in Gott iſt. Soll ſich der Philoſoph, der niemals vergeſſen ſollte, was er gedacht und geſagt, jenen Vielen zugeſellen? — Alſo von dieſem Satze müſſen wir die Hände zurückhalten.

Aber der andere: es läßt ſich nichts in Gott unterſcheiden, ſcheint nicht weniger ſicher. Man betrachte nur die Gründe, welche für ihn angegeben werden: wenn in Gott etwas unterſchieden werden könnte von einem Andern, ſo wäre eine Mannigfaltigkeit in ihm; wäre aber eine Mannigfaltigkeit in ihm, ſo wären Theile in ihm geſetzt, von welchen keiner das Ganze wäre, alſo ein jeder geringer, als das Ganze, mithin unvollkommene Theile; Gott demnach wäre ein Ganzes, welches aus unvollkommenen Theilen beſtände; ein Ganzes, aus unvollkommenen Theilen beſtehend, kann aber nicht vollkommen ſein und mithin wäre Gott nicht vollkommen, welches gegen ſeinen Begriff iſt. Die Vorausſetzung iſt alſo falſch; Gott beſteht nicht aus Theilen und in Gott kann nichts unterſchieden werden.

Dieſer Beweis, ich kann es nicht leugnen, ſetzt mich in einige Verlegenheit; aber nicht deswegen, weil ich nicht nachzuweiſen wüßte, worin das Irrige in ihm liegt, ſondern nur, weil ich die Schwierigkeit erkenne, in der Gedankenreihe, in welcher wir uns hier befinden, allen Ausflüchten, welche gegen die richtige Lehre gemacht werden könnten, zu begegnen. Doch kann die Widerlegung dieſes Beweiſes nicht umgangen werden; weil, wenn er beſteht, niemand ſich vor dem Syſtem der Immanenz retten könnte, er müßte denn ſagen wollen, das Denken wolle er lieber aufgeben, als ſo denken. Dies wäre aber nur eine andere Art der Verzweiflung an der Vernunft, als die, welche im Gefolge des Syſtems der Immanenz geht. Darauf nämlich, daß wir ſagen, es laſſe ſich

etwas

etwas in Gott unterſcheiden, es ſei alſo gewiſſermaaßen in ihm eine Vielheit, beruht es, wenn wir annehmen, Gott ſei etwas für ſich und etwas für die Welt, und auch, wenn wir lehren, Gott ſei in der Welt zu erkennen oder offenbare ſich in derſelben, denn die Welt wird doch nur durch richtige Unterſcheidung erkannt. Alſo wir werden uns ſchon entſchließen müſſen, einen Verſuch zu machen, um nachzuweiſen, daß wohl eine Unterſcheidung in Gott möglich ſei.

Was iſt es nun, daß wir nur bei wenigen, welche eine Tendenz zum Syſtem der Immanenz hatten, den Beweis, welchen wir eben in ſeinen allgemeinen Umriſſen entworfen haben, benutzt finden? — Spinoza wenigſtens hat ihn nicht; er vielmehr denkt es ſich als möglich, daß die Subſtanz oder Gott mehrere Attribute habe und ſogar unendlich viele, welche aber nicht als endliche Theile Gottes, ſondern als unendliche Attribute geſetzt ſeien, denn ein Attribut begrenze das andere nicht; von Plotinos ſchweige ich, denn bei ihm finden ſich entgegengeſetzte Tendenzen; nur bei den Eleaten läßt ſich dieſer Beweis in ſeiner Reinheit finden und bei einigen Neuern, doch nur wie zum Verſuch, aber nicht feſtgehalten. Es ſcheint mir, daß die Verſtändigern eingeſehen haben, in dem Weſen, in welchem die Fülle aller Kraft iſt, könne wohl etwas unterſchieden werden, wenn auch nicht als Theil, der beſchränkt iſt durch einen andern, doch als ein wahrhaft Unendliches, welches ein anderes Unendliches in demſelben Weſen nicht ausſchließe. Aus einer Summe beſchränkter Theile, dies können wir nicht leugnen, wird kein Unendliches oder durchaus Vollkommenes. Worauf beruht denn aber auch die Meinung, daß ein jedes, welches unterſchieden werden könne in einem Dinge, ein Theil dieſes Ganzen ſein müſſe? Sie beruht auf der Meinung, daß alles, was iſt, eine Größe ſei; der Begriff der Größe aber beruht auf dem Begriff der Erſcheinung, denn ſie iſt entweder eine Größe des Inhalts oder der Form des ſinnlich Wahrgenommenen. Nun hat aber doch eine jede vernünftige Gotteslehre immer dagegen angekämpft, ſinnliche Vorſtellungen auf den Begriff Gottes zu übertragen; alſo werden wir uns auch wohl davor zu hüten haben, das, was in Gott unterſchieden werden möchte, für den Theil einer Größe zu halten. Streitet man daher gegen die Unterſcheidung in Gott, weil man ſie für eine Theilung hält, ſo ſchiebt man jenem Begriff nur dieſen unter, ob mit Recht oder Unrecht, hängt davon ab, ob man darthun könne, daß jede Unterſcheidung eine Theilung ſei. Daß nun in dem Gebiete des Sinnlichen keine andere Unterſcheidung gefunden werden könne, als eine ſolche, welche zugleich Theilung iſt, leuchtet ein, denn alles Sinnliche unterliegt ſeinen Formen, und ſofern nun der Verſtand Antheil nimmt an der Sinnlichkeit, wird er bei ſeinen Unterſcheidungen auch wieder dem Begriff der Größe und ihrer Theilung nicht entfliehen können. Um dies ſich anſchaulich zu machen, blicke man auf die organiſche Zuſammenſetzung der Welt, ſo wie ſie erſcheint; unterſcheiden wir in dieſer etwa nach der beliebten Weiſe die Natur und die Vernunft oder das Reale und das Ideale, ſo haben wir auch eine Eintheilung und Theile der ganzen Weltkraft treten uns dabei hervor, deren ein jeder eine gewiſſe Größe der Kraft gegen den andern hat, aber beſchränkt iſt durch die entgegengeſetzte Kraft, indem ſich, nach jenem Beiſpiele, die Vernunft der Natur und die Natur der Vernunft fügen muß. Allein zugegeben, daß wir in dieſen Unterſcheidungen des Verſtandes, ſo weit ſie am Sinnlichen Theil haben, in einer jeden eine Theilung finden, ſo können wir doch auch wohl nicht leugnen, daß wenn jemand dieſe Unterſcheidungen nur recht in das Auge faſſen wolle, er darin noch etwas mehr als eine bloße Theilung finden werde. Um dies anſchaulich zu machen, denn auf Vollſtändigkeit des Begriffs kann hier kein Anſpruch gemacht werden, wollen wir uns nur auf das Beiſpiel an einem Begriff, der uns billig am nächſten liegt, berufen; ich meine den Begriff des Menſchen. Der Verſtand unterſcheidet in der ganzen Menſchenart verſchiedene Individuen, welche unter ihr umfaßt ſind. Nun geſtehen wir wohl, daß der einzelne Menſch ſeiner Erſcheinung nach nicht dieſelbe Kraft beſitzt, welche die ganze Menſchheit, ſondern daß die menſchliche Kraft überhaupt an verſchiedene Menſchen verſchieden vertheilt iſt; allein geſetzt, die Kraft und Fähigkeit des einen Menſchen würde größer, er nähme zu an Einſicht und Tugend, würden wir daraus folgern müſſen, zugleich müßte die Kraft der übrigen Menſchen in demſelben Maaße kleiner werden, ſie müßten an Einſicht und Tugend abnehmen, ſo wie der Theil einer ganzen Zahl abnehmen muß, wenn ich den übrigen Theilen etwas zulege? Ganz das Gegentheil glaubt unſer Verſtand zu erkennen; er meint, wenn wahrhaft große Männer in der Menſchheit aufſtehen, daß an ihrem Beiſpiel und an ihrer Lehre auch Andere zu kräftiger That und tüchtiger Einſicht ſich erheben können. Nehmen wir nun an — und vielleicht iſt die Annahme ſo ungereimt nicht — es könne ſich ein einzelner Menſch zum vollen Beſitz ſeiner menſchlichen Vernunft erheben, wird er dann nicht vollkommen ſein in ſeiner Art und wird er dadurch alle übrigen Menſchen abhalten, an derſelben Vernunft, die er hat, Theil zu nehmen? Wir werden wohl ſo ſagen müſſen: er wird die ganze menſchliche Vollkommenheit haben und die Andern können ſie zugleich mit ihm beſitzen. Aber eben hierum handelt es ſich, nur daß wir hier in einem andern Gebiete das nachgewieſen haben, was früher im Gebiete des Göttlichen in Frage geſtellt wurde. Eins kann die Vollkommenheit beſitzen, ohne deswegen die Vollkommenheit des Andern zu ſchmälern. Es iſt eine Unterſcheidung möglich, die nicht auf Theilung der Kräfte oder Vollkommenheiten beruht, und ſo werden wir auch geruhig dabei beharren können, auch in Gott könne unterſchieden werden, nicht Theile ſeiner Vollkommenheit, denn in ihm iſt Alles vollkommen, ſondern eine Mehrheit von Vollkommenheiten.

Man muß ſich erinnern, daß wir hier keinesweges eine poſitive Lehre aufſtellen wollen, ſondern nur die Gründe, auf welche ſich das Syſtem der Immanenz beruft, abzulehnen, unſer Zweck iſt. Daher würden wir auch nicht genöthigt ſein, hier darzuthun, was in Gott, ſondern nur, daß etwas in ihm unterſchieden werden könne, wenn uns nicht die Gründe des Syſtems gegen die Möglichkeit des Werdens noch etwas weiter führeten. Das Vollkommene, ſagt man, kann nicht werden oder ſich verändern, und die Gründe, welche angeführt werden, laſſen ſich wohl nicht widerlegen; denn wenn wir der Vernunft das Recht zugeſtehen, überall, wo ſie ein Werden findet, den Grund deſſelben zu ſuchen und zu fragen, warum es vernünftiger Weiſe ſei, wenn aber ein Werden vernünftiger Weiſe nur einer Vollkommenheit wegen oder, um uns anders auszudrücken, nur aus einem Streben nach dem Guten iſt, ſo werden wir wohl Gott kein Werden zuſchreiben können, denn da er das Vollkommene oder das Gute iſt, ſo kann er nicht mehr nach einer Vollkommenheit oder nach dem Guten ſtreben.

Allein nun müſſen wir uns erinnern, daß in der Reihe der Beweiſe, welche wir oben angeführt haben, ein Beweis obenan ſteht, welcher im Folgenden von uns vergeſſen zu ſein ſcheint. Es ward nämlich zuerſt ein für die Vernunft Vollkommenes geſetzt und nachher gezeigt, daß dies auch ein an und für ſich Vollkommenes ſein müſſe. Hier iſt nun doch die Unterſcheidung nicht zu verkennen zwiſchen dem an und für ſich Vollkommenen und dem für die Vernunft Vollkommenen; beide ſind zwar eines Weſens, aber doch im Begriff auseinander zu halten. Es ergiebt ſich nun ferner, wenn wir dieſe Unterſcheidung weiter verfolgen, daß wir das Vollkommene für die Vernunft eigentlich ſuchen und begreifen wollen, wie es mit dem Vollkommenen an ſich eins iſt. Dies ſetzt aber voraus, daß es für die Vernunft eigentlich nur wird, zwar an und für ſich iſt, aber von der Vernunft und für die Vernunft geſucht wird. Es iſt ihr Gut, nach ihm ſtrebt ſie und nur durch ihr Werden kann ſie es erlangen. Nun liegt hierin allerdings noch eine Schwierigkeit; denn, könnte man fragen, wenn Gott für die Vernunft wird, iſt er alsdann nicht, inwiefern er für die Vernunft iſt, unvollkommen? Allein dieſe Frage dürfte eines andern Gebiets ſein, als das iſt, auf welchem wir uns hier befinden; denn wir erinnern uns daran, daß wir hier zuerſt nur von dem Beſtreben, das Ueberſinnliche an ſich zu erforſchen, handeln wollten, nicht aber die Gedankenreihe zu verfolgen geſonnen waren, welche vom Sinnlichen, d. h. dem werdenden, ausgehend, den Grund des Sinnlichen ſucht. Wenn aber das Ueberſinnliche allein an und für ſich betrachtet wird, ſo kann freilich die Einſeitigkeit in ſeiner Betrachtung nicht vermieden werden, vorausgeſetzt, daß es auch eine Betrachtung des Ueberſinnlichen, wie es für die Vernunft iſt, geben müſſe. Dies zu bemerken, war eigentlich der Zweck, auf welchen alle unſere früheren Unterſuchungen hinarbeiteten. Das Syſtem der Immanenz oder vielmehr die wiſſenſchaftlichen Verſuche, welche nach demſelben hinſtreben, ſind in einer einſeitigen Anſicht von dem Ueberſinnlichen oder Vollkommenen befangen, indem ſie nur die Seite deſſelben hervorheben, welche ſein An-und-für-ſich betrifft, dagegen das Sein deſſelben für die Vernunft, welches ebenfalls zu ſeiner Vollkommenheit gehört, unerörtert laſſen. Uebrigens mag es hier als andeutender Wink ſtehen, die angeregte Schwierigkeit möge wohl nur darin liegen, daß nicht unterſchieden worden zwiſchen dem Vollkommenen, wie es für die vollendete und wie es für die ſich entwickelnde Vernunft iſt.

Nun haben wir noch das Geſchäft vor uns, die andere Seite der Forſchung zu betrachten, welche ausgeht vom Sinnlichen, um den überſinnlichen Grund zu finden. Dieſe Forſchung würde ſich etwa auf folgende Art entwickeln: es iſt etwas Sinnliches vorhanden, welches als ein der Vernunft

Gegebenes, als ein Datum der Erfahrung ſeine Erklärung verlangt. Jedes Sinnliche in unſerm Bewußtſein ſetzt aber eine Empfindung, einen ſinnlichen Eindruck oder eine Affection der Vernunft, oder wie man ſich ſonſt darüber ausdrücken möge, voraus. Die Empfindung läßt ſich aber nur erklären aus einer Wechſelwirkung, welche zwiſchen dem Empfindenden und dem Empfundenen ſtattfindet; Innen-Welt und Außen-Welt wirken in ihr zuſammen und ihr gemeinſames Product iſt die Empfindung. Wenn ich nun erkannt hätte das Weſen des Empfindenden und das Weſen des Empfundenen, ferner das gemeinſame Band, welches ſie vereinigt, und zwar alles dies erkannt hätte in einer reinen, unſinnlichen Erkenntniß der Vernunft, ſo würde ich eine genügende Erklärung des Sinnlichen haben. Das Band aber, welches Empfindendes und Empfundenes, Innen-Welt und Außen-Welt verknüpft, iſt die Welt. Die Welt muß als eine innere Einheit gedacht werden, nicht bloß als ein äußerliches Zuſammenſein, als ein Aggregat mehrerer Dinge. Denn ſind die Dinge in ihr urſachlich verbunden, ſo ſetzt dies eine höhere Kraft voraus, welche ſie verbunden hält, und das eine von den andern abhängig macht in ſeinen Thätigkeiten. Ferner zeigt ſich auch, daß ein jedes Ding in der Welt ſeinem Weſen nach beſtimmt iſt durch eine höhere Kraft; kein Ding in der Welt giebt ſich ſelbſt ſein Weſen und das davon abhängige Vermögen zu wirken, ſondern ſein Vermögen iſt ihm gegeben und ſetzt daher eine höhere Kraft voraus, welche es ihm gab. Wer wird nun verkennen, daß dieſe höhere Kraft die ſei, welche auch das Band bildet zwiſchen den einzelnen Kräften, alſo die allgemeine Kraft der Welt? Denn wir müſſen annehmen, daß die Dinge ihrem Weſen und Vermögen nach ſo geſetzt ſind, daß ſie untereinander wirken müſſen, und in dieſem So-Geſetztſein beſteht eben das Band, welches ſie zuſammen hält. Das Band alſo muß auch ihr Weſen ſetzen und zwar ihr ganzes Weſen, denn wäre etwas in ihrem Weſen, was nicht im Bande läge oder nicht von ihm geſetzt würde, ſo wäre es auch nicht in Verbindung geſetzt mit den übrigen Dingen. Da nun aber das Band, welches Alles zuſammenhält, die Welt iſt, ſo muß auch von der Welt das Weſen und Vermögen aller Dinge geſetzt ſein. Die Welt erſcheint uns alſo als eine allgemeine Kraft, welche ſich aber in mehrere entgegengeſetzte Kräfte, wie in Glieder, ſpaltet und dadurch ſich in Wechſelwirkung ihrer einzelnen Kräfte ſetzt. Aus dieſer allgemeinen Kraft nun wird alle ſinnliche Erſcheinung ſich erklären laſſen, ſie iſt ſich ſelbſt genügend und vollkommen, denn es iſt keine andere Kraft außer ihr, welche ſie erregen könnte; ſie iſt daher auch eine überſinnliche Kraft, welche nur von der reinen Vernunft begriffen, aber nicht durch eine ſinnliche Affection aufgefaßt werden kann; ſie iſt der genügende Grund aller Dinge und aller Erſcheinungen. Nun iſt aber zu bemerken, daß ſie in ihren Erſcheinungen zwar wechſelt, ihrem Grunde nach aber immer dieſelbe Weltkraft bleibe; daher kommt ihr eine doppelte Seite zu, eine erſcheinende oder ſinnliche und eine der Erſcheinung zum Grunde liegende, überſinnliche. Wenn man ſie allein von der erſcheinenden Seite betrachtet, wird ſie eigentlich und mit Recht Welt genannt; ſieht man ſie aber von ihrer überſinnlichen Seite an, ſo heißt ſie Gott, das Vollkommene, die bleibende Einheit. Doch muß man ſich an Ausdrücke nicht ſtoßen; man könnte Gott als Grund der ſinnlichen Erſcheinungen auch wohl die überſinnliche Welt nennen. Dies iſt aber weſentlich zu bemerken, daß Gott in den Erſcheinungen der Welt von uns erkannt wird.

So wollen wir denn betrachten, wie ſich nach dieſer Anſicht von dem Ueberſinnlichen dieſes ſelbſt in dem Sinnlichen darſtelle. Das Sinnliche erzeugt ſich in der Wechſelwirkung zwiſchen den einzelnen, untergeordneten Kräften, welche von beſtimmtem Vermögen und beſtimmter Erſcheinung ſind, indem ſie ſich wechſelſeitig beſtimmen. Hierbei iſt immer etwas geſetzt, welches der einen und der andern Kraft eigenthümlich angehört, aber auch etwas anderes, welches aus der entgegengeſetzten Kraft herſtammt und als Wirkung in der andern geſetzt iſt; dies letztere wird mit Recht das Nothwendige, das erſtere aber das Freie genannt werden; denn die Thätigkeit, welche aus der Kraft ſelbſt hervorgeht und ihr eigen iſt, kann nur als eine freie Thätigkeit betrachtet werden. Wenn nun aber die Wechſelwirkung unter den Kräften beſtändig geſetzt iſt, ſo muß auch ihre Veränderung eine beſtändige oder ſtetige ſein und eine jede einzelne Kraft iſt und bleibt eigentlich nie etwas, ſondern immer wird ſie. Dies iſt nun das ſtetige Leben der erſcheinenden Kräfte, ein unvollkommenes Leben; denn es entwickelt ſich nicht aus der eigenen Kraft des einen Dinges allein, ſondern immer zugleich aus den nothwendigen Verhältniſſen, in welchen es ſich findet; in dieſen erleidet es eine Hemmung; es iſt ein Leben aus Leiden und Thun zuſammengeſetzt; ſofern ein Thun in ihm geſetzt, oder ſofern das Leben frei iſt, findet ſich eine Vollkommenheit in ihm; ſofern aber ein Leiden darin, eine nothwendige Beſtimmung durch ein anderes, inſofern muß ihm eine Unvollkommenheit zugeſchrieben werden.

Die überſinnliche Welt dagegen, die allgemeine Kraft, welche alle Kräfte in ſich vereinigt, iſt keiner Wechſelwirkung mit einer andern Kraft fähig; in ihr iſt daher auch kein Leiden, ſondern reines Thun; das Nothwendige fällt in ihr weg, das freie Leben bleibt ihr allein übrig. Daher iſt aus ihrem freien Leben Alles zu erklären; jede Unvollkommenheit des Lebens löſt ſich in dem Leben des Ueberſinnlichen auf; es iſt ein vollkommenes und ſeliges Leben. In dieſer Idee des vollkommenen Lebens iſt die höchſte Idee ausgeſprochen; nichts iſt höher, als der wahrhaft lebendige Gott; alles andere würde der Tod ſein, die reine Verneinung des Seins; denn, was nicht lebt, iſt nicht. In dem unvollkommenen Leben der weltlichen Kräfte iſt Tod und Leben zuſammen, weil in ihm Hemmung und Leiden ſich findet; da, wo dieſe aufhören, iſt das wahre Leben und mit ihm Alles.

Bis hierher möchte ſich alles in dieſer Vorſtellungsart ſo entwickeln, daß erhebliche Verſchiedenheiten der Anſicht kaum hervortreten dürften. Jedoch iſt man ſoweit vorgeſchritten, ſo läßt ſich eine Frage nicht umgehen, welche verſchieden aufgefaßt werden kann und, je nachdem ſie beantwortet wird, der ganzen Lehre eine verſchiedene Wendung giebt. Die Frage iſt dieſe: wie läßt ſich ein Lebendiges als ein Vollkommenes denken? und auf dieſe Frage kann man entweder antworten: vollkommen iſt es nur, ſofern ſeine Kraft immer gleich und bleibend geſetzt iſt, oder man kann ſagen: eben deswegen iſt es vollkommen, weil es in einem ſtetigen Leben immer neu ſich erzeugt, nicht als ein Bleibendes, d. h. als ein Todtes, ſondern als ein unaufhörlich ſich Entwickelndes.

Wir wollen die erſte Antwort zuerſt unterſuchen. Wenn man annimmt, die lebendige Kraft, welche man Gott nennt, bleibe immer dieſelbe, obgleich ihr Leben und die ihr untergeordneten Kräfte, die Welt, ſich beſtändig verändern, ſo trennt dies wohl offenbar das Leben auf eine ungehörige Weiſe von dem Lebendigen. Denn jenes ſoll doch in dieſem ſeinen Grund und ſeine Erklärung finden, es muß alſo aus dieſem und nicht aus jenem eingeſehen werden können, warum etwas wird und ſich im Leben entwickelt. Setzen wir nun aber die lebendige Kraft Gottes immer als eins und daſſelbe, ſo kann darin gar kein Grund für die Veränderung gefunden werden. Man könnte zwar ſagen, die Veränderlichkeit der einzelnen Dinge ſei nur deswegen, damit ſich in einem jeden einzelnen die geſammte Kraft des Göttlichen in ſtetiger Aufeinanderfolge gebrochener Momente, wie es allein ſein könne, ausdrücke; allein damit würde man ſetzen, der Grund der Veränderung läge nicht in der göttlichen Kraft, ſondern in den einzelnen Dingen. Ueberhaupt aber iſt die Vorſtellung von der bleibenden lebendigen Kraft, während ihr Leben ſich verändert, eine bloß abſtracte Vorſtellung, ſo wie die der Einerleiheit der Perſon durch alle veränderlichen Entwickelungen ihres Lebens hindurch; wollen wir uns einen concreten Begriff von einem lebendigen Dinge bilden, ſo können wir ihn nicht ohne die lebendige Entwickelung ſeiner Kräfte und Fähigkeiten denken. Wie kann des Menſchen Perſönlichkeit ohne die Entwickelung ſeines ſittlichen Charakters, ſeiner wiſſenſchaftlichen Einſicht, ſeiner Religioſität gedacht werden? Und entſtehen nicht alle dieſe erſt in ſeinem Leben und doch wohl nicht als Schein, ſondern als das Wahrſte, welches ihm angehört? So werden wir nun auch die höchſte lebendige Kraft der Welt nicht trennen dürfen von ihrer Entwickelung und ihrem Leben, wenn wir nicht bloß ein abſtractes Schemen, ein kraft- und ſaftloſes Daſein ihr übrig laſſen wollen; entwickelt ſich etwas in ihr und durch ſie, ſo entwickelt es ſich auch für ſie; ſie ſelbſt wird in ihm, empfängt und erhält die Fülle ihres Seins aus ihrem Leben und ihrer Entwickelung.

Wenn wir alſo nicht mit der nackten Einerleiheit der Kraft für den Begriff Gottes uns begnügen können, ſo bleibt nach der Vorſtellungsweiſe, von welcher wir hier handeln, nur übrig, zu unterſuchen, ob die andere Meinung, welche in Gott das Vollkommene ſieht, weil er in einem ſtetigen Leben begriffen ſich ſelbſt ſtets neu erzeugt und entwickelt, uns genügen dürfe. Hierbei tritt uns zwar der Beweis entgegen, welcher dem Vollkommenen alles Werden abſpricht, weil es weder vollkommener, noch weniger, noch auch gleich vollkommen werden könne; dieſem Beweiſe haben wir früher nachgegeben, doch vielleicht gereut es uns, wenn wir die Rede derer anhören, welche ein vollkommen Lebendiges ſich vorſtellen. Soll ein Lebendiges vollkommen ſein, ſagt man, ſo muß es auch ein vollkommenes Leben führen. Daß nun das Leben Gottes in der Welt ein vollkommenes ſei, geht daraus hervor, daß es ein ganz freies Leben iſt, von keiner äußern

Einwirkung geſtört oder gehemmt; da nichts außer ihm ſei, meint man, ſo mangele ihm auch keine Vollkommenheit, welche wirklich ſei, und mithin ſei es auch immer ein Vollkommenes geweſen und werde auch immer ein Vollkommenes ſein.

Wenn man nun auf dieſe Gründe ſieht, ſo dürfte es uns faſt verwundern, wie diejenigen, welche auch das Leben Gottes in der Welt zum Hauptgegenſtand ihrer Speculation gemacht haben und faſt am conſequenteſten in deſſen Betrachtung lebten, den Heraklit und die Stoiker meine ich, doch einer entgegengeſetzten Vorſtellung gefolgt ſind; denn ein in der Vollkommenheit ſich immer gleich bleibendes Abfließen des göttlichen Lebens wollten ſie in unſern weltlichen Zuſtänden nicht erkennen, ſondern nahmen lieber an, es ſtrebe das göttliche Leben nach einem Ziele des Vollkommenen, welches ſie unter dem Bilde der Weltverbrennung ſich dachten. Die Gründe jedoch, welche ſie hierzu beſtimmten, laſſen ſich auch nicht verkennen. Mit ihnen wollen wir unſern Blick darauf richten, daß in den einzelnen Kräften der Welt, wie zugegeben wird, doch nur ein unvollkommenes Leben ſich findet, eine Hemmung ihres Lebens durch das Leben anderer Dinge; nur die Wechſelwirkung zwiſchen den einzelnen Kräften und mithin ihr gegenſeitiges Leiden und Thun erhält das Leben jeder einzelnen gleichſam im Fluß. Mit einem Worte, das Daſein des Uebels in dieſer Welt hielt jene Philoſophen davon ab, das Leben der Welt, wie es iſt, für ein vollkommenes Leben zu halten; ſie meinten, einer Welt, in deren Leben das Uebel iſt, könne nicht ein vollkommenes Leben zugeſchrieben werden. Denn ſo ſchloſſen ſie: die einzelnen Dinge haben nur ein unvollkommenes Leben; aus der Summe der Lebensacte aller einzelnen Dinge beſteht aber das ganze Leben der Welt; die Summe vieler unvollkommenen Lebensacte kann aber nicht ein vollkommenes Leben bilden, folglich kann auch das Leben der ganzen Welt nicht ein vollkommenes Leben ſein.

Was man dieſem Schluſſe entgegnen könnte, würde etwa auf folgende Weiſe ſich darſtellen laſſen: Wenn eine Unvollkommenheit in dem Leben der einzelnen Dinge iſt, ſo rührt dies nur aus den Hemmungen her, welche ihr Leben erleidet. Allein dieſe Hemmungen ſtammen insgeſammt aus dem Leben anderer Dinge, welches ebenfalls zu dem Geſammtleben der höchſten Kraft gehört, und eine jede Hemmung in dem Leben der einzelnen Dinge findet alſo ihre Ergänzung in dem Leben der hemmenden Dinge, ſo daß, wenn wir das Leben aller Dinge zuſammenrechnen, daraus ſich ein ganzes Leben ergiebt, welches keiner weitern Ergänzung bedarf oder auch nur fähig iſt. Allein ſchwerlich dürfte dieſe Erörterung befriedigen; denn ſie umgeht nur den eigentlichen Punkt der Streitfrage, daß nämlich die Hemmung, welche im unvollkommenen Leben der einzelnen Theile vorhanden iſt, mit dem vollkommenen Leben des Ganzen nicht verträglich gefunden wird. Umgangen wird dieſer Punkt dadurch, daß nicht gezeigt wird, wie die Hemmung ein Theil des vollkommenen Lebens ſein könne, ſondern nur, wie ſie eine andere Vollkommenheit des Lebens vorausſetze, eine Thätigkeit des Hemmenden; man wendet alſo unſern Blick nur ab von der Unvollkommenheit des Lebens. Um dies deutlicher zu machen, wollen wir den Begriff der hemmenden Thätigkeit näher betrachten. Daß in der hemmenden Thätigkeit eine Vollkommenheit liege, iſt keine Frage; allein ſie liegt darin, ſofern ſie eine Thätigkeit des Lebens, nicht aber, ſofern ſie eine hemmende Thätigkeit iſt; dadurch vielmehr ſetzt ſie eine Unvollkommenheit in der Zuſammenſetzung des ganzen Lebens voraus, nämlich die gehemmte Thätigkeit in dem andern Theile. Wir müſſen eingeſtehen, eben deswegen, weil das Leben des Ganzen ſo geſetzt ſei, daß die einzelnen Lebensacte ſich einander wechſelſeitig hemmen, könne ihm kein vollkommenes Leben zugeſchrieben werden; vollkommener würde offenbar das Leben ſein, in welchem gar kein ſolcher Zwieſpalt unter den Lebensacten wäre, durch welchen das eine leiden müſſe, was das andere thue. Iſt es denn nothwendig, daß in einer Geſammtheit lebendiger Kräfte ein ſolcher Mißton, wie die Hemmung der Thätigkeiten unter einander iſt, eintrete? Ich finde es nicht nothwendig; es zeigt ſich uns dieſer Mißton nicht da, wo ein wahrhaftes Zuſammenſtimmen der Thätigkeiten zum gemeinſamen Leben ſtattfindet, wo die Geiſter in wahrer Liebe und Förderung ihrer höchſten Intereſſen zuſammenklingen. Da klagen wir nicht über das Uebel in dieſem Leben, wo von Andern uns Belehrung wird oder Ermahnung und Beiſpiel zum Sittlichen; unſere Klagen und unſere Hoffnung auf eine zukünftige Löſung des vorhandenen Widerſtreits beginnen erſt da, wo die einzelnen lebendigen Kräfte in ihrem blinden Wirken ſich einander nicht verſtehen und nicht in Einklang ſich auflöſen, ſondern ſich an einander abarbeiten ohne Erfolg für die eine und andere. Und nun betrachte man, ob man in ſolchen Fällen von einer Ergänzung der einen Thätigkeit durch die andere ſprechen könne; wenn die Menſchen z. B. mit einander hadern und zwiſten, ſie wiſſen nicht warum, wenn die Unſittlichkeit in dem Einen den Zorn und den Unwillen, überhaupt ein leidenſchaftliches Treiben in dem Andern gebiert, nirgends aber die Ruhe gleichmäßiger Beſtrebungen unter ihnen hervortritt. Kann wohl der Mangel an Einſicht und an ſittlicher Faſſung in dem Einen durch irgend etwas in den übrigen Thätigkeiten des Weltlebens ergänzt werden? Wenn er es könnte, ſo wäre das Loos des Menſchen wahrhaft zu beklagen, daß er eben nur im Widerſpruche mit andern Kräften zu leben beſtimmt ſei.

Wer ſieht nun nicht die Nichtigkeit der Gründe, aus welchen nach dem Obigen die Vollkommenheit des ganzen Lebens der Welt erhellen ſoll? Daraus, daß alles, was wirklich iſt, in dem Leben der Welt ſich jederzeit finde, folgt nicht, daß auch alles, was wirklich ſein kann, in ihm vorhanden; vielmehr, wenn eine wirkliche Veränderung im Leben ſtattfindet, ſo iſt in dem einen Zeitmomente anderes, als im andern, und mithin iſt in einem jeden nicht alles, was wahrhaft ſein kann; das aber iſt allein das Vollkommene, welches alles iſt, was wahrhaft ſein kann. Ferner die Freiheit des weltlichen Lebens, welche zum Beweiſe ſeiner Vollkommenheit dienen ſoll, wird nur im negativen Sinne genommen, wenn ſie daraus abgeleitet wird, daß die Welt in ihrem Leben durchaus frei ſei, weil ſie in keiner urſachlichen Verbindung mit einem andern ſtehe, alſo nicht beſtimmt werde in ihren Thätigkeiten. Dieſe äußere Freiheit genügt nicht zum vollkommenen Leben, denn ſo lange, als die Welt in ihren Entwickelungen ſich nicht frei machen kann von ihren innern Hemmungen, wird ſie doch nicht als in einem wahrhaft freien und vollkommenen Leben begriffen gedacht werden können. Ueberhaupt läßt ſich der Begriff des Lebens nicht ohne ein Streben von einem Anfangspunkte nach einem Ziele denken, und wenn das Ziel das Vollkommene oder Gute bezeichnet, ſo muß das Streben darnach nothwendig ein unvollkommenes ſein.

Dieſes anerkennend haben die vollkommenſten Syſteme, welchen der Begriff des Lebens der höchſte war, angenommen, das unvollkommene Leben in dieſer Welt getrübter und entgegengeſetzter Dinge ſtrebe nach einem vollkommenen Leben und das Ueberſinnliche oder Vollkommene ſei nicht ſchon vorhanden, ſondern werde nur angeſtrebt. Dies ſind die wahrhaften Evolutionsſyſteme. Dabei kann aber noch die Verſchiedenheit der Meinungen ſtattfinden, daß man entweder ſetzt, das vollkommene Leben ſei wirklich erreichbar, oder es ſei immer nur in der Annäherung vorhanden. Die letzte Meinung hat jedoch die wichtigſten Gründe gegen ſich. Sie kann ſich nur darauf ſtützen, daß uns die wirkliche Erreichung des Ziels als unmöglich erſcheine, ein Grund, der in ſich ſelbſt zuſammenfällt, denn iſt das Ziel zu erreichen unmöglich, ſo iſt es ebenſo unmöglich, ſich ihm zu nähern; ſind wir abſolut von ihm getrennt, ſo findet auch nur eine ſcheinbare Annäherung an daſſelbe ſtatt, denn wir bleiben immer abſolut von ihm entfernt. Und wäre alsdann nicht das Ueberſinnliche, welches uns doch allein zur Erkenntniß verhelfen kann, ein bloßes Ideal, ausgeheckt in unſern träumeriſchen Köpfen, ein Unmögliches, ein Nichts? Alſo vor dieſer Meinung mögen wir uns hüten; ſie zerſtört uns alle Wahrheit des Lebens, denn das Leben iſt nichts ohne das Streben, und das Streben nichts ohne das Ziel.

Ganz anders ſteht es mit der Meinung, welche das Ziel des vollkommenen Lebens erreichbar findet. Sie ſcheint alle Aufgaben, welche uns die Wiſſenſchaft giebt, zu löſen. Dieſe Aufgaben ſind in der einen umfaßt: das Sinnliche, welches uns ohne Einſicht des Grundes gegeben iſt, aus ſeinem überſinnlichen Grunde zu erklären. Die Löſung dieſer Aufgabe ſtellt ſich aber dem Evolutionsſyſteme ſo dar: das Sinnliche iſt geſetzt nur für die niedern Entwickelungen des Lebens, in welchen noch nicht das vollkommene Leben iſt; es iſt eine unvollkommene Aeußerung des Lebens. Denn indem dieſes im Gegenſatz gegen eine andere Lebensthätigkeit ſich entwickelt, fühlt es ſich gehemmt. Da die einzelnen Kräfte ſich zum vollkommenen Leben entwickeln möchten, in ihrem Gegenſatz gegen einander aber ſich hemmen, kommt zwiſchen ihnen ein mittleres Produkt zu Stande, welches weder das vollkommene Leben, noch der gänzliche Tod iſt, ſondern eine unvollkommene Lebensäußerung. So kann die Entſtehung der ſinnlichen Empfindung erklärt werden, aber nicht nur ihre Entſtehung in der Vernunft, ſondern auch ihre Bedeutung für die Vernunft iſt zu erkennen. Nun iſt aber zu bemerken, daß eine jede Entwickelung, in welcher eine Hemmung, nur inſofern Daſein hat, als ſie ſogleich mit ihrem Entſtehen das Streben erregt, die Hemmung aufzuheben und dadurch in eine andere Entwickelung überzugehen; ein jeder gehemmte Lebensact iſt alſo nur als ein Durchgangspunkt anzuſehen; ſeine

Bedeutung liegt in der Zukunft; ſie iſt darin zu ſuchen, daß durch ihn hindurchgeſchritten werden ſoll zu dem höchſten Ziele des Lebens. Das Lebendige erreicht gleichſam in dem beſtändigen Ueben der lebendigen, wiewohl beſchränkten Kraft, eine immer größere Fertigkeit im Leben, und die niedern Stufen des Lebens ſind darin nothwendig gegründet, daß ſie das Leben zur Vollendung bringen ſollen; in dem vollkommenen Leben alſo liegt die Erklärung des unvollkommenen Lebens ſeiner Bedeutung nach. Das vollkommene Leben bedarf aber keiner weitern Erklärung, denn es iſt das Unſinnliche, das Aufgehobenſein aller Hemmung; es iſt die vollkommene Vernunft und die Erklärung ſeiner ſelbſt; daher iſt auch das Verlangen der Vernunft wahrhaft in ihm befriedigt.

Was iſt es nun, wird derjenige fragen, welcher die Syſteme der Evolution alter und neuer Zeit kennt, daß eben diejenigen unter ihnen, welche ſich am meiſten einer wiſſenſchaftlichen Ordnung befliſſen haben, doch einſtimmig die Meinung in ſich aufnahmen, die höchſte Entwickelung und das Ziel des Lebens, in welchem das Verlangen der Vernunft ſich wahrhaft befriedige, werde nicht ewig dauern oder ſein, ſondern, ſobald ſie erreicht, kehre auch der alte Gang der Entwickelung wieder zurück und der Weltverbrennung oder der Auflöſung des individuellen und unvollkommenen Lebens folge eine neue Weltordnung mit der vorigen Unvollkommenheit? — Man ſollte meinen, ſobald das Verlangen der Vernunft wahrhaft befriedigt, ſo werde ſie bei dem beharren, was ſie beſitze, und es nicht fahren laſſen, wenn ſie nicht irgend eine Nothwendigkeit dränge. Es iſt aber wirklich eine alte Ueberlieferung, daß eine ſolche Nothwendigkeit, ein uraltes Verhängniß die Götter beherrſche. Doch, wer von uns Chriſten möchte ihr glauben? Es iſt das leere Phantom des Heidenthums, erzeugt durch die Schrecken des gegenwärtigen Uebels, durch die Klagen über das Elend, in welchem wir ſchmachten, wenn wir nicht den zuverſichtlichen Glauben an

die

die göttliche Vorſehung haben, welche alles zum Beſten kehren werde, und welcher die Noth und Angſt des Augenblicks nur als Mittel zum herrlichſten und ewigen Gewinn dienen. Von dieſem Phantom leerer Nothwendigkeit, die an keiner nöthigenden Kraft haftet, wollen wir uns alſo nicht ſchrecken laſſen. Allein ein anderes iſt das, worauf ſich die Meinung ſtützt, daß aus der Entwickelung des höchſten Lebens doch wieder heruntergeſchritten werden müſſe zu einem weniger vollkommenen Leben; denn, ſagt man, die Idee des Lebens ſelbſt verlangt, daß immer Neues und Neues wechſelnd geſetzt werden müſſe; und iſt nun der Gipfelpunkt des Lebens erreicht, dann iſt freilich nichts anderes möglich, als daß von ihm wieder heruntergeſchritten werde. Nun wohl! wenn dem ſo iſt, ſo iſt auch das, was ihr das vollkommene Leben nennt, nicht wirklich das Vollkommene, denn es trägt den Keim des minder Vollkommenen in ſich; es iſt ein zum Schlechtern Veränderliches. Dadurch, daß ihr ſagt, das Lebendige ſei genöthigt durch die Form des Lebens, wechſelnde Zuſtände in ſich aufzunehmen, unterwerft ihr es der Noth und bekennt eben nur, daß kein vollkommenes Leben von der Art, wie ihr euch das Leben denkt, möglich ſei; die Vernunft kann ſich in einem ſolchen wechſelnden Leben niemals befriedigen, denn ſie ſtrebt ja in ihm aus jedem Gewonnenen in ein anderes noch zu Gewinnendes hinüber. Und bemerkt ihr nicht, daß ihr mit der Vorſtellung des Wechſels auch die Vorſtellung der Zeit in eure Idee des vollkommenen Lebens aufnehmt? — Zweies ſei euch zur Wahl vorgelegt: entweder bekennt, daß ein Lebendiges, weil es den Wechſel ſeiner Entwickelungen mit in ſich ſchließe, niemals die vollkommene Wirklichkeit ſein könne; oder reinigt euren Begriff des Lebendigen von der Vorſtellung des Wechſels und der Zeit, und gebt zu, daß es ein Lebendiges geben könne in einem wahrhaft vollkommenen Leben, ohne Folge der Zeit, in gleicher Seligkeit ewig beharrend. Wollt ihr dabei bleiben, daß Leben nicht möglich ſei ohne Wechſel der That, ſo geſteht auch, daß die Begriffe des Lebens und des Vollkommenen ſich einander widerſprechen und muthet uns nicht zu, daß wir einen ſolchen Widerſpruch in dem Begriff des vollkommenen Lebens vereinen ſollen. Damit euch dies nicht zu ſchwer werde, indem ihr meinen dürftet, damit gehe uns der Begriff des Vollkommenen gänzlich zu Grunde, bemerket, daß euer Gegenſatz zwiſchen dem Leben und dem Tode, als wenn kein Drittes möglich wäre, gar nicht richtig geſetzt iſt; denn das Leben liegt zwiſchen Anfang und Ende, dieſe beiden aber ſind ſich entgegengeſetzt, und wenn der Anfang das Entſtehen aus dem Nichtſein des Lebendigen, aus dem wahren Tode iſt, ſo dürfte das Ende die Vollendung des Lebens, das rein vernünftige Bewußtſein, das wahrhaft Wirkliche der Vernunft ſein, das Leben aber, zwiſchen beiden liegend, eine Miſchung aus beiden, die Erſcheinung, das Mögliche und Wirkliche der Vernunft in einander.

Doch wir wollen noch einmal wiſſenſchaftlich das betrachten, was von dem vollkommenen Leben geſagt wird, in ihm ſei die Erklärung alles unvollkommenen Lebens gefunden, mithin auch aller ſinnlichen Vorſtellung. Das unvollkommene Leben erſcheint darnach als ein Durchgangspunkt zur Erreichung des Ziels; es iſt nur dazu vorhanden, daß aus ihm das vollkommene Leben werde. Allein, dürfte man fragen, warum iſt denn nicht urſprünglich das vollkommene Leben vorhanden? Was als Antwort auf dieſe Frage gegeben werden könnte, müßte nothwendig von der Annahme einer urſprünglichen Unvollkommenheit des Lebendigen ausgehen, von einem unentwickelten Leben, aus welchem das entwickelte werden ſolle, oder wie man ſich darüber ausdrücken möge. Nach demſelben Gedanken ſtrebt auch die Vorſtellungsweiſe, welche das ſinnliche Leben als einen Durchgangspunkt zum überſinnlichen Leben anſieht; denn der Durchgangspunkt ſetzt einen Ausgangspunkt voraus. Woraus ſoll aber die urſprüngliche Unvollkommenheit des Lebens erklärt werden? Woher der Urzuſtand oder der Ausgangspunkt? Erklärt kann er doch nicht werden aus dem vollkommenen Leben; denn dies würde eine Erklärung im Cirkel ſein; und einer Erklärung bedarf er doch, denn er iſt ja nicht das Vollkommene für die Vernunft, welches keiner Erklärung bedarf. Aber geſetzt auch, er bedürfte keiner Erklärung, ſo wäre es doch gewiß, daß aus dem vollkommenen Leben das unvollkommene Leben nicht genügend erklärt werden könnte, denn jenes als Durchgangspunkt, als Entwickelung eines Unentwickelten, wäre nur zu erklären aus dem Anfangspunkte, dem Unentwickelten, zugleich mit dem Ausgangspunkte, dem vollkommen entwickelten Leben. Dies iſt der Punkt, der oben ſchon angedeutet wurde; für die Erklärung des ſinnlichen Lebens iſt zweierlei nöthig, die Erklärung ſeiner Bedeutung, welche im überſinnlichen Leben, dem Ziele der Kreatur, gefunden wird, und die Erklärung ſeiner Entſtehung, welche in dem unvollkommenen, unentwickelten Urzuſtande der Welt gelegen iſt. So zeigt es ſich alſo auch hier wieder: das vollkommene Leben, der Scheitelpunkt der Weltentwickelung, wie man ſich ihn im Evolutionsſyſtem denkt, iſt nicht das wahrhaft Vollkommene, aus welchem etwas erklärt werden kann, was in dieſem ſinnlichen Leben als Aufgabe der Vernunft hervortritt. Der Urzuſtand dieſer Welt, ihr Beginnen und Anheben von einem unentwickelten Vermögen, für ſich zu leben und zu ſein, wird den tiefern Denker, welcher nach dem Grunde aller Dinge fragt, zwingen, zu ſeiner Freude darin den Finger des ſchaffenden Gottes, des wahrhaft Vollkommenen, zu erblicken.

So zeigt ſich alſo auch dieſer Weg, das Ueberſinnliche aus dem Sinnlichen zu erkennen, als ungenügend. Es möge erlaubt ſein, noch einen Punkt hier zu erwähnen, ob wohl das Geſagte hinreichen dürfte, die Unhaltbarkeit der Evolutionslehre darzuthun. Wenn wir nach dieſer ein lebendig zur Vollkommenheit ſich entwickelndes Weſen annehmen, ein Vollkommenes im Werden, ſo müſſen wir uns vorſtellig zu machen ſuchen, wie aus einer Anlage zum Vollkommenen ein Vollkommenes werden könne. Wenn wir nun die einzelnen Dinge in der Welt für ſich betrachten und uns fragen, durch welche Mittel ſie wohl zu ihrer Beſtimmung gelangen können, ſo wird uns die Verwirrung groß; denn wir ſehen ſie in einer ziemlich tiefen Rathloſigkeit über den Weg zu ihrem Heile, und wenn nicht ein jedes dennoch ſein Heil erreicht, ſo kann auch das Ganze nicht zu ſeiner Vollendung gelangen. Klar aber möchte es ſein, daß, wenn jemand mit ſeinen Anlagen ſchaltet, blind und auf das Gerathewohl, ſo dürfte er ſich mehr verwirren, als fördern, und deshalb ſieht ſich denn auch wohl jeder Einzelne, wenn er klug iſt, zuerſt nach Aufklärung über ſeine Beſtimmung um; aber er wird dabei bald bemerken, wenn er es redlich mit ſich ſelbſt meint, daß er nur wie durch einen Nebel das ſieht, was ihm für die Zukunſt zu leiſten bevorſteht. Woran ſoll er ſich nun halten? wie Hoffnung und Vertrauen zu ſich ſelbſt faſſen? Und ohne Hoffnung und Vertrauen wird ihm nur der Muth ſinken und nichts Bedeutendes von ihm geleiſtet werden. Er ſieht ſich deswegen nach einer höhern Hülfe, nach einer Leitung ſeiner Handlungen, gleichſam nach einer Erziehung ſeiner Anlagen um, welche von einem Einſichtsvollern, ſeiner Beſtimmung Kundigen ihm kommen ſoll. Nun werden die, welche nichts Höheres kennen, als das lebendige All, ſagen müſſen, ſeine Hülfe und Erziehung habe der Einzelne von dem Ganzen zu erwarten, und damit haben ſie auch wohl nicht etwas ganz Thöriges geſagt; denn dieſes, einſichtsvoll, wie wir es uns nun einmal denken müſſen, blickt gewiß weiter als wir; es kennt die Verknüpfung der einzelnen Glieder, welche uns im Widerſtreit mit einander erſcheinen, zu einer Richtiges bezweckenden Eintracht. Allein es iſt die Frage, ob dieſe Hülfe ausreichen werde; und mir ſteht dies ſehr im Zweifel, wenn ich bedenke, daß auch das lebendige Ganze, eben weil es ſelbſt in der Entwickelung ſeiner Anlage iſt, ſeine eigene Beſtimmung, die Wirklichkeit ſeines Vermögens, nicht vollſtändig erkannt haben könne. Somit müßten wir befürchten, einen blinden Führer dem Blinden erwählt zu haben. Wenn auch das All nicht ganz ſo blind ſein ſollte, als wir ſind, ſo ſieht es doch das nicht, was es eben ſehen müßte, um ein rechter Führer zu ſein; indem es auf das Ziel hinwandert, kennt es das wahre Ziel und den richtigen Weg nicht. Sollen wir es ſeinem blinden Triebe, ſeinem Inſtinkte überlaſſen, oder ſollen wir einer klügern Leitung, einer allein weiſen Vorſehung vertrauen? Ich glaube wohl, wir werden das Letztere wählen müſſen, wenn wir anders mit freudiger Zuverſicht, ohne welche alles nur ſchlecht gelingt und das Größeſte gewiß gar nicht, unſer Werk zu vollführen gedenken.

Dieſes mag genügen, um die Unhaltbarkeit der Meinung, das wahrhaft Vollkommene ſei ein ſich Entwickelndes, das Weſen ſelbſt, welches ſich uns ſinnlich in einzelnen Kräften darſtelle, nachzuweiſen. Auch hat niemand dieſe Meinung in ſtrengem Sinne gehegt, ſo daß er nicht auch hinüber geblickt hätte auf die entgegengeſetzte Meinung, das Vollkommene, welches wahrhaft iſt, ſei außer allem Werden, ein Ewiges, an und für ſich ſelbſt durchaus nicht in wechſelnden Zuſtänden. Dies zeigt ſich bei Vielen, welche ſonſt der Evolutionslehre nicht abgeneigt ſind, in verſchiedenen Anſichten, am meiſten vielleicht darin, wenigſtens unter uns Neuern, daß man dem Lebendigen die wahre Einſicht, welche als Vorſehung waltet, beizulegen immer geneigt geweſen iſt. Und auf eine ähnliche Weiſe iſt es auch mit den Lehren, welche zum Syſtem der Immanenz ſich neigen, wie ſchon früher an Beiſpielen von uns dargethan worden iſt. Warum ſtreite ich nun aber gegen Meinungen, welche doch niemand wirklich gehabt hat, von welchen ich bekenne, daß ich ſie mir nur in meinem Kopfe zuſammenſetze? Es ſind zwei Gründe, welche ein ſolches Unternehmen für den Philoſophen räthlich machen, ja von ihm verlangen; der eine iſt, daß die Verſuche, theils das Leben der Welt aus ſich ſelbſt zu erklären, theils Gott an ſich ſelbſt zu erkennen, natürlich ſind und, wenn ſie unternommen werden, auch mit aller Strenge ausgeführt ſein wollen, damit aus ihnen ſelbſt erhelle, ob ſie gelingen können oder nicht; der andere aber liegt darin, daß es zu vielen oder allen Zeiten, und die unſrigen möchte ich am wenigſten ausnehmen, Menſchen gab, welche, mit einigem Geſchmack am Philoſophiren ausgerüſtet, doch ſchwer dahin zu bringen ſind, auf dem Wege ruhiger und das vorgelegte Problem erſchöpfender Forſchung ihre Gedanken zu entwickeln; ſolche nun fahren leidenſchaftlich in den philoſophiſchen Begriffen umher; ihre Neigung wirft ſie auf irgend einen Punkt; an dieſem kleben ſie nicht eigentlich feſt, ſondern nur immer wieder kehren ſie auf ihn zurück, wenn ſie eine Zeit lang es über ſich gewonnen hatten, die nothwendigen Ergänzungen zu betrachten; in dem Punkte aber, welchem ſie ihre unordentliche Liebe geſchenkt haben, ſehen ſie den Mittelpunkt alles philoſophiſchen Strebens, die Löſung aller Räthſel. Wenn man ſie nun darauf aufmerkſam machen will, daß doch nicht wirklich alles aus jenem Punkte gelöſt werde, ſo wenden ſie ſich zu dem Entgegengeſetzten, aber nicht, um es feſtzuhalten und dadurch ihre blinde Liebe zur allgemeinen Einſicht zu ſteigern, ſondern nur, um ſich vorzuſpiegeln, daß doch auch dieſe entgegengeſetzte Wahrheit mit ihrer alten Neigung vereinbar ſei, darauf aber dieſer ſich ganz zu überlaſſen; vereinbar nämlich nennen ſie das, was ſich in ihrem Kopfe zuſammenfindet. Dann aber fühlen ſie ſich am glücklichſten, wenn ſie durch Phantaſien und ſcheinbare Beweiſe die Lücken, welche ſich in ihrer Lieblingsmeinung zeigen, ausfüllen oder abſtreiten können. Solche Menſchen nun können ſich wohl ein Syſtem, deſſen Neigung pantheiſtiſch iſt, zuſammenzimmern, aufgebaut aus einigen Elementen einſeitiger Wahrheit und verbunden durch den ſchlechten Kitt phantaſtiſcher Vorſtellungen. Neigen ſie ſich zum Syſteme der Immanenz, ſo erregen ſie die Vorſtellung von der Nichtigkeit aller zeitlichen Entwickelung, und möchten uns überreden, es ſei alle Erſcheinung nur Schein, alle Vielheit Betrug der Sinne; wenn ſie aber darauf aufmerkſam gemacht werden, daß ſie dadurch den Boden zerſtören dürften, aus welchem alle Sittlichkeit, Wiſſenſchaft und Frömmigkeit erwachſe, ſo meinen ſie, ſo ſei es mit der Nichtigkeit der Erſcheinung und der Wirklichkeit nicht gemeint, und plötzlich ſpringen ſie uns zu den Vorſtellungen von der Evolution des Vollkommenen über; aber wir dürfen nicht hoffen, daß ſie dadurch zur Ergänzung ihrer Einſeitigkeit kommen werden; denn Beſtändigkeit des Denkens und ihrer Seele iſt ihnen nicht gegeben; ſie finden ſich alsbald wieder in ihrer alten Vorſtellungsweiſe und bemerken nicht, wie ſie nur von dem Winde, der eben weht, getrieben werden. Ebenſo geht es den Andern, welche ſich zu den Vorſtellungen des Evolutionsſyſtems neigen; wenn dieſe, von der Vorſtellung eines lebendigen Vollkommenen ausgehend, uns darauf aufmerkſam gemacht haben, daß die bleibende Subſtanz, welche man ſich gemeinhin als Gott denke, nur eine kahle Abſtraction ſei, ſobald ſie vom Leben getrennt werde, dann aber ſich doch einmal erinnern, daß die ewige Weisheit, welche alle Entwickelung leitet, nur als eine immer gleiche Weisheit gedacht werden könne, ſiedeln ſie ſich in dieſem Gedanken einen Augenblick an, aber, ich weiß nicht durch welche Phantaſie, ſcheint es ihnen doch wieder, daß auch die ewige Weisheit nur das werdende oder lebendige Vollkommene ſein möchte. So drehen ſie ſich im Kreiſe; ihnen wird ſchwindelnd und, wahrlich! auch dem möchte ſchwindelnd werden, der zu beobachten verdammt wäre, wie ſie ſich immer herum drehen, wie die Kreiſel; ein Symptom des Schwindels faßt wenigſtens den Verſtändigen, welcher ihnen zuſieht; es iſt der Ekel. Solche Menſchen ſind meiſtens, nach menſchlichem Ermeſſen, unheilbar. An ſie wollen wir unſere Worte nicht verſchwenden; aber heilſam dürfte es ſein, denen, welche ſich einer ſolchen ungeſunden Beweglichkeit des Geiſtes noch nicht hingegeben haben, den Spiegel vorzuhalten, in welchem ſie Jener Treiben erblicken können, und ihnen die Scheinbeweiſe aufzudecken, durch welche jene verführt worden ſind oder ſich haben verführen laſſen. Gegen ſolche Scheinbeweiſe, welche aus mangelhafter Einſicht in das wiſſenſchaftliche Denken hervorgehen, war deswegen unſer Kampf gerichtet; wir wollten nicht die ganze Anſicht bekämpfen, denn da kann eigentlich von einer Anſicht nicht die Rede ſein, wo ein Wechſel der Standpunkte immer wiederkehrt, ſondern die einzelnen Lehren, welche von gewiſſen einſeitigen Anſichten ausgehen; und man wird hoffentlich finden, daß die einzelnen Lehren nicht von uns erſonnen ſind, ſondern wirklich von Alten und Neuen erfunden und benutzt, nur daß wir ſie nicht eben in der individuellen Geſtalt, in welcher ſie oft mangelhaft ſich ausdrücken, vorgetragen, ſondern einen allgemeineren Ausdruck für ſie zu finden geſtrebt haben.

Wir können es uns nicht verhehlen, viele ſind in dem unregelmäßigen Treiben, welches ich geſchildert habe, untergegangen und noch jetzt befangen. Woher ſtammt es? Eine weitläuftige Unterſuchung müßten wir beginnen, wenn wir dieſe Frage genügend beantworten wollten. Auch würden wir dabei keinesweges auf nichts, als nur auf unerfreuliche Zeichen der geiſtigen Regſamkeit ſtoßen, denn das Verfehlte in den menſchlichen Beſtrebungen knüpft ſich immer an eine wahre und echte Triebfeder des Guten an, und eben erſt dadurch

durch erhält es die Kraft, die Gemüther der Menſchen zu bewegen. Die Männer, welche ihre Zeit erregt haben, verdienen unſere Achtung und Verehrung trotz ihrer Schwächen; ſie haben nicht umſonſt für uns gelebt. Allein auch auf vieles, was zur Schattenſeite des menſchlichen Lebens gehört, würden wir unſern Blick zu richten haben, und da würden wir in den Tiefen des menſchlichen Herzens, wie es in unſerer Zeit ſich gebildet, manches Unerfreuliche ſehen, geiſtigen Hochmuth, innere Zerriſſenheit und Verzagtheit, Unzufriedenheit mit ſich und dem menſchlichen Schickſal, einen ſonderbaren Unglauben, gepaart, wie er es immer iſt, mit dem Aberglauben des Sinnes und des Verſtandes. Nur auf eins möge mir vergönnt ſein, hier zu deuten, auf etwas, welches der Wiſſenſchaft näher liegt, als anderes, ich meine die Vernachläſſigung der Methode. Wodurch wird eine Wiſſenſchaft, als durch die Methode, nach welcher ſie ſich bildet? Nun hat aber in die neuere Deutſche Philoſophie ein gewiſſes unmethodiſches Verfahren Eingang gefunden, welches im Weſentlichen daraus entſprungen iſt, daß man genial ſein wollte. Die falſche Genialität, welche auch andere Zweige der Deutſchen Litteratur heimgeſucht hat, die, welche die Ordnung der Vernunft ſcheut, hat auch die Philoſophie ergriffen. Daher ſtammt die Verachtung der Logik, des verſtändigen Denkens; man wollte ſich zwanglos, d. h. willkührlich bewegen. Daher ſtammt aber auch die Mißachtung, in welche die Deutſche Philoſophie gerathen, ſowohl bei fremden Völkern, welche uns nicht ohne Grund der Phantaſterei anklagen, als auch bei unſern wiſſenſchaftlichen Landsleuten, welche mit Recht die ſchwärmende Vernunft ſcheuen. Nun iſt es merkwürdig zu ſehen, wie dieſelben, welche die ſogenannte dogmatiſche Lehr- und Denkweiſe auf das tiefſte zu verachten ſich anſtellten, welche nichts vom Schluß und der Erklärung, nichts vom Satze des Widerſpruchs hören wollten, alles aber von der lebendigen Anſchauung der Wahrheit und von innerer Erleuchtung der Vernunft erwarteten, wie dieſelben doch, ſobald ſie nur konnten, im Reden und Schreiben nach Erklärungen und Beweiſen in allen Formen des Schluſſes begierig haſchten; und ſie konnten ja nicht anders, die Armen, ſich ſelbſt auf jeder Seite Widerlegenden, wenn ſie irgend wie ſich verſtändlich machen wollten. Und doch hat ihre Rede gefruchtet, wir ſehen es leider! Denn woher kommt wohl dieſe Unbeholfenheit in der wiſſenſchaftlichen Darſtellung, dieſer Mangel an jeder Kunſt des Definirens, des Eintheilens, des Verknüpfens, welche wir in Schriften und mündlichem Nachforſchen jetzt täglich an unſerer Jugend bemerken, als eben von der Verachtung, welche man ihr gegen die ärmlichen Mittel des Verſtandes eingeflößt hat? Sie verachten, was ſie nicht kennen, und finden es bequem, ſich in dieſer überlieferten Verachtung dahingehen zu laſſen. Kaum weiß jemand unſerer Schüler der Weisheit zu ſagen, wie eine richtige Definition beſchaffen ſein müſſe; ich habe viele gefragt und ſie wußten nicht zu antworten, oder ſie gaben eine Antwort, die ſchlimmer war, als keine. Nun will ich nicht ſagen, daß in dieſen Lehren über die Methode, welche freilich die Anwendung nicht ſchaffen, alle Weisheit erſchöpft ſei; aber dies iſt gewiß, wer das Geringe nicht achtet, der wird des Größern nicht gewürdigt werden. Auch will ich die Zeiten nicht zurückwünſchen, in welchen man alles durch Grundſätze, Definitionen und Schlüſſe erzwingen wollte und die Unmittelbarkeit des vernünftigen Gedankens nicht anerkannte; allein man möge ſich erinnern, daß alles in der Erſcheinung des Gedankens ſich vermittelt und daß, wer die Erſcheinung nicht begriffen hat, unmöglich die Wahrheit erkennen kann. Laſſet euch alſo herab zu dieſen Studien, welche ihr für kleinlich haltet, nicht bedenkend, daß in der Wiſſenſchaft alles gleich groß ſei, wenn es nur wahrhaft ſeine Stelle in ihr hat; ich will überdies verſprechen, wenn ihr nur recht gründlich forſcht, ihr werdet bald das Kleinliche groß finden, und es dürfte euch auf ähnliche Weiſe ergehen, wie den beſten Sokratikern, welche in dem Aufſuchen der wahren Definition die Aufgabe der Wiſſenſchaft fanden. Aber darin, daß man den Himmel erſteigen will ohne Leitern und die Alten und Neuern verachtet, welche uns doch erſt bis zu dieſer Stufe gebracht, auf welcher wir jetzt ſtehen, darin liegt manches Gebrechen unſerer Zeit. Ein Beſſerer wird die Krümmen, welche wir menſchlicher Weiſe erblicken, einrichten; ihm vertrauen wir, ihm, der in das Deutſche Volk den Keim ehrlicher und treuer Forſchung nicht umſonſt gelegt hat. Wir haben gefehlt; wir büßen; wir werden das Feld im Schweiße unſeres Angeſichts bauen.

Berlin, gedruckt bei A. W. Hayn.

Geſchichte der Philoſophie alter Zeit

von

Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Berlin.

Erſter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1829.

Geſchichte
der
Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Berlin.

Erſter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1829.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Es gab eine Zeit, in welcher man der Meinung war, daß der Philoſoph nur wenig oder gar nicht der Gelehrſamkeit bedürfe, denn er habe Alles aus ſich zu ſchöpfen. Dies iſt die Meinung der Zeit, in welcher man mehr auf die Ausrottung alter Vorurtheile, alter Lehren, und auch alter Rechte und Ordnungen, bedacht war, als auf die Erhaltung und Verbeſſerung des Alten. Es hegte dieſe Meinung ein erdgebornes Geſchlecht, welches die Voreltern zu kennen oder zu ehren verſchmähte und klug ſein wollte nach neuer Art. Wie weit dies Geſchlecht gekommen, das ſehen wir, doch kaum verſtehen wir es recht. Was jedoch uns betrifft, wir verſchmähen nicht die Unterweiſung unſerer Vorfahren, wir verſchmähen alſo auch das nicht, was jene Neuerungsſüchtigen für uns gedacht, gethan und geſorgt haben. Wir rühmen uns, die

Lehren, welche Jahrtauſende gaben, empfangen zu haben. Und wer hat von ihnen nicht empfangen? Empfing er von ihnen nicht unmittelbar, ſo kam ihr Unterricht ihm auf weiterem Wege zu.

Warum eifern wir alſo gegen ſolche, welche der Lehren der Vorzeit nicht achten wollen und doch, ſo wie wir, von der Vorzeit belehrt werden? Es iſt, weil es eine doppelte Belehrung durch die Vergangenheit giebt, eine gründliche und eine ungründliche. Die ungründliche geſchieht in den gewöhnlichen Arten der Mittheilung, durch der Amme Geſchwätz und in den feinen Kreiſen der geſellſchaftlichen Unterhaltung, durch das, was man in Staat und Kirche abſichtlich und beiläufig hört oder eingerichtet findet, ohne große Mühe, ſelbſt durch die Kenntniß der gebildeten Sprache, welche für uns dichtet und denkt. Da erfährt man denn wohl an ſich ſelbſt, daß man nicht unter den Wilden geboren iſt oder tauſend Jahre vor Chriſti Geburt lebt, ſondern von den Anſtrengungen einer in Künſten und Wiſſenſchaften eifrigen Vorwelt getragen wird.

Wem aber ſo fern her durch das Mittel vieler, nicht ſehr lauterer Kanäle der friſche Quell der Alten zuſtrömt, dem will er ſelten munden. Da hört man vom Alten wie vom Veralteten ſprechen. Wie lange will man dieſen Wuſt des Wiſſens immer noch als Ballaſt mit ſich fortſchleppen?

Es müſſen wunderliche Menſchen geweſen ſein, dieſe Alten, daß ſie mit etwas ſo ganz Anderem ſich beſchäftigt haben, als was uns wichtig erſcheint.

Und doch möchte man bedenken, daß keine gewöhnliche Gewalt der Stimme dazu gehört, um durch Jahrtauſende oder auch nur durch Jahrhunderte hindurchzudringen. Die Meiſten ſterben jung dahin; es gehört Kraft des Lebens dazu, um alt zu werden. Ich geſtehe, meiſtens bei denen, welche die Zeit ſchon geſichtet hat, mehr Nahrung gefunden zu haben, als bei denen, welche die Welle unſerer Zeit hebt und bald auch ſinken läßt. Doch ſoll von mir dem Aberglauben, welchem das Alte, weil es alt iſt, ehrwürdig erſcheint, das Wort nicht geredet werden. Nicht alles, was uns erhalten worden, iſt vortrefflich. Vieles iſt uns nur überliefert worden, um auch die Schattenſeite kennen zu lernen, oder um den Kampf des Guten gegen das Schlechte zu gewahren. Dazu muß man auch das Schlechte kennen.

Eine gründliche Belehrung durch das Alterthum erhalten wir nur, wenn wir uns entſchließen, von Zeit zu Zeit von dem Leben mit der Gegenwart uns zurückzuziehn und das Alterthum bei ſich ſelbſt aufzuſuchen. Dieſe Enthaltſamkeit von dem Gegenwärtigen führt allein zum gründlichen Leben mit der Gegenwart. Die Erfahrenheit unſerer Zeit wird nur dadurch gewonnen, daß wir dieſelben Erfahrungen in unſerm Innern durchleben, durch welche unſere Zeit geworden iſt; ſchneller durchleben wir ſie, als die Menſchheit ſie durchlebt hat, weil dieſe die Hemmungen der Natur zu überwinden hatte, wir aber nur dieſelben Hemmungen in der Vorſtellung. Dies iſt überhaupt die Art des Unterrichts, daß er auf kürzerem Wege uns das durchlaufen läßt, was die Erfinder auf längerem Wege gewinnen mußten. Daher je älter die Zeit wird, um ſo mehr bedürfen wir des Unterrichts und der Gelehrſamkeit.

So ſind nun auch die in einem leeren Wahne befangen, welche der Philoſophie förderlich zu ſein denken, ohne zu wiſſen, was vor ihnen philoſophirt worden. Wollen ſie zu Andern vernehmlich ſprechen, ſo müſſen ſie ihre Sprache kennen, wie ſie durch Jahrtauſende iſt ausgebildet worden; die Sprache aber lernt ſich nur mit den Gedanken. Jeder wahre Philoſoph hat zwar Manches in der Sprache zu neuern gefunden, denn neue Gedanken erzeugen neue Rede; wer aber willkürlich die Sprache ändert, der erzeugt nur ſich und Andern Misverſtändniß und Verwirrung. Es gehört gewiß keine geringe Kenntniß der Sprache dazu, wenn man in ihrem Geiſte Bildungen erzeugen will, welche Beſtand haben. Faſt lächerlich aber erſcheinen die

Neuerungsſüchtigen, wenn ſie uns etwas als neu und von entſchiedener Wirkſamkeit für die wiſſenſchaftliche Verſtändigung verkaufen wollen, von welchem wir doch wiſſen, daß es ſchon lange vor ihnen gewußt oder gemeint wurde, ja daß es ſchon durch die Entwicklung früherer Zeiten ſeine Ergänzung oder Berichtigung gefunden.

Solche und ähnliche Gedanken haben den Verfaſſer früh zur Erforſchung der Geſchichte ſeiner Wiſſenſchaft geführt. Einen Theil ſeiner Forſchungen gedachte er in dieſes Werk niederzulegen. Die Grundſätze, nach welchen er forſchte, und dieſe Geſchichte als Ergebniß geſchichtlicher Forſchung verfaßte, ſind in der Einleitung zu dieſem Werke im Allgemeinen, ſo weit es nöthig ſchien, verzeichnet worden. Hier wird daher nur noch Einiges im Beſondern zu bemerken ſein.

Zuvörderſt muß der Verfaſſer geſtehn, daß er nach einer ſolchen Vollendung ſeines Werks nicht geſtrebt hat, welche alle Bedürfniſſe in Rückſicht, ſowohl auf die Auffaſſung, als auf die Darſtellung befriedige. Sonſt würde er die Anfertigung dieſes Werks weit hinaus haben verſchieben müſſen, oder vielmehr es würde nie erſchienen ſein. Denn er hat es ſich nie verleugnen mögen, daß er mancherlei Beſchränkungen ſeiner Fähigkeiten und ſeiner Fertigkeiten unterliegt. Ihn beruhigte hierbei, daß er fand, wie ſolche Werke, welche in Form und Inhalt auf gleiche Rundung und Vollkommenheit Anſpruch machen, nicht immer die größeſte Wirkung gehabt haben. Sein Beſtreben ging nur dahin, ein brauchbares und belehrendes Werk zu ſchreiben; aber nicht das belehrendſte; denn er iſt davon überzeugt, daß man in den Quellen, aus welchen er geſchöpft, mehr Belehrung finden könne, als bei ihm. Sein Verdienſt möchte er darauf beſchränken, daß er denen, welche nicht alle Quellen der Geſchichte ſogleich ſelbſt einſehen oder vollſtändig überblicken können, dieſe zugänglicher und die Ueberlieferungen verſtändlicher machte. Es ſind nicht Urkunden, welche wir ſchreiben; Geſchichte wird nur für die geſchrieben, welche die Urkunden nicht ſelbſt hinlänglich erforſchen können. Eigene Anſichten, ſcharfſinnige Verknüpfungen und Vermuthungen des Geſchichtſchreibers ſind nur ein Nothbehelf da, wo uns die Quellen verlaſſen. Schließen wir an die Begebenheiten unſer Urtheil an, ſo muß doch ein Jeder unſer Urtheil prüfen; liegt unſer Urtheil in der Zuſammenſtellung der Thatſachen, ſo hat ein Jeder ſich zu fragen, ob auch die Thatſachen in dieſer Ordnung zu begreifen ſind.

Wer unſere Werke über die Geſchichte der Philoſophie kennt, der weiß auch, daß ſie mehr Unterſuchungen über die Geſchichte, als Geſchichte enthalten. Dies gilt beſonders von den Theilen, welche von Philoſophen handeln, deren Lehren uns meiſtens nur aus der Ueberlieferung Anderer bekannt ſind. Auch das vorliegende Werk hat dieſem Uebelſtande nicht abhelfen können. Er iſt in der Natur der philoſophiſchen Mittheilung gegründet. Denn ſo wie dieſe zuweilen zweideutig, zuweilen dunkel oder undeutlich, immer nicht völlig genügend erſcheint, ſo verlangt ſie auch ergänzende oder erläuternde Unterſuchungen, und daß dieſe von der Geſchichte ſelbſt nicht getrennt werden können, ergiebt ſich aus dem Schwankenden aller ſolchen Unterſuchungen, deren Ergebniſſe ſich nie rein abſchließen wollen. In dem erſten Theile unſerer Geſchichte tritt die Nothwendigkeit, die Forſchung mit der Geſchichte zu verbinden, beſonders hervor, da theils die Ueberlieferungen über ihn ſehr unvollſtändig und ungenau, theils auch die erſten Verſuche in der Wiſſenſchaft ſchon an ſich immer das Unklarſte in ihr ſind. Wegen der Nothwendigkeit ſolcher Unterſuchungen hat es dem Verfaſſer auch rathſam geſchienen, einen großen Theil der Ueberlieferungen, auf welche ſich ſeine Anſicht von den Meinungen alter Philoſophen ſtützt, in Anmerkungen unter dem Text wörtlich auszuſchreiben.

Die Arbeiten ſeiner Vorgänger hat derſelbe öfter benutzt, als angeführt. Er hofft, daß ihm dies nicht als gelehrter Diebſtahl werde angerechnet werden; denn in der That einem Jeden das Seine zu geben, wäre ein Werk zu großer Mühe geweſen. So hat der Verfaſſer auch öfter ſtillſchweigend, als ausdrücklich, die Meinungen Anderer berichtigt. Daß er die vor Kurzem erſchienenen gelehrten Anmerkungen Wendt's zu Tennemann's Geſchichte der Philoſophie nur beim Abdrucke der zweiten Hälfte dieſes Theiles hie und da hat benutzen und berückſichtigen können, thut ihm aufrichtig leid. Uebrigens wird wohl jeder dieſer Schrift anſehn, daß ſie aus ſelbſtſtändiger Forſchung hervorgegangen iſt. Leider! muß der Verfaſſer bekennen, ſchon in dieſem Theile von der gewöhnlichen Meinung über Zuſammenhang und Fortſchritt dieſer Geſchichte öfter abgewichen zu ſein, als ihm verziehen werden wird.

Ein Paar Worte müſſen noch hinzugefügt werden, um den doppelten Titel des Werks zu rechtfertigen. Es ſoll in zwei Abſchnitte zerfallen, von welchen der erſte der alten Philoſophie, der andere der neuern oder der chriſtlichen Philoſophie gewidmet iſt, und jeder dieſer Abſchnitte ſoll als ein beſonderes Werk verkäuflich ſein. Dieſe Einrichtung iſt nur zur Bequemlichkeit der Käufer getroffen worden. Wir ſahen dabei darauf, daß die Kenntniß des griechiſchen und römiſchen Alterthums bei uns zu einer eigenen Wiſſenſchaft geworden, welche auch ihre beſondern Verehrer hat. Solchen wird es vielleicht willkommen ſein, ein Werk über die Philoſophie der alten Völker zu beſitzen, wärend ihnen die Kenntniß der neuern Philoſophie entbehrlich ſcheinen dürfte, oder, wenn dies auch nicht der Fall ſein ſollte, wärend ſie nicht in der Lage ſich befinden, ein Werk, welches in den Kreis ihrer wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen nicht unmittelbar eingreift, ſich anſchaffen zu können. Bei uns ſind Gelehrſamkeit und genügende Mittel zur Vervollſtändigung derſelben nicht unzertrennliche Gefährten. Die Trennbarkeit der zwei Theile unſerer Geſchichte wird vielleicht auch unbemittelten Theologen zu ſtatten kommen, denen genauere Kenntniß der chriſtlichen Philoſophie nothwendig iſt, wärend ſie mit einer entferntern Kenntniß der alten Philoſophie ſich begnügen können. Uebrigens wird dieſe äußere Einrichtung keinen Einfluß auf die Behandlung unſerer Aufgabe haben.

Zum Schluß muß ich mich wegen des Verſuches entſchuldigen, die Verſe des Xenophanes, Parmenides und Empedokles in Verſen wiederzugeben. Gern wäre ich dieſer Arbeit, welche dem Ungeübten keine Luſt iſt, überhoben geweſen; aber die Ueberſetzungen, welche ich vorfand, ſind zu ungenau und zu ungefügig, als daß ich ſie hätte gebrauchen können; ſie zu übertreffen, war nicht ſchwer; der Gedanke, die Verſe mit Proſa zu vertauſchen, iſt mir wohl in den Sinn gekommen; bei genauerer Anſicht aber fand ich es meinem Zwecke nicht gemäß. Denn die dichteriſchen Ausdrücke und Wendungen würden ſich, in Proſa nachgeahmt, ſchlecht ausgenommen haben, hätte ich ſie aber ganz unterdrücken wollen, ſo würde mit ihnen die Farbe der Gedanken verloren gegangen ſein. Es war nothwendig zu zeigen, wie der älteſten Dialektik das dichteriſche Gewand Träger zugleich und unbequeme Feſſel war. Wenn daher auch meine Verſe Vieles zu wünſchen übrig laſſen, wie ja auch die Verſe des Xenophanes und Parmenides nicht die beſten ſind, ſo hoffe ich doch, daß ſie meinen Zweck nicht ganz verfehlen werden, die Eigenthümlichkeit der alten dichtenden Philoſophen in der Uebertragung einigermaßen wiedererkennen zu laſſen.

Inhalt.

Erſtes Buch.

Einleitung, Ueberſicht und Eintheilung.

Erſtes Kapitel. Einleitung. S. 3 — 34.
Zweites Kapitel. Ueberſicht und Eintheilung. S. 35 — 42.

Zweites Buch.

Der alten Philoſophie Vorgeſchichtliches und Eintheilung.

Erſtes Kapitel. Vorgeſchichtliches. Von einigen orientaliſchen Völkerſchaften überhaupt. S. 45 — 57.

Sinn und Zweck dieſer Unterſuchungen. 45. Beſchränkung ihres Gebiets. Aegypter. Phöniker. Chaldäer. 48. Hebräer. Perſer und Meder. Der Zend-Aveſta. 49. Ueber das Analoge in der Entwicklung orientaliſcher Völker. 53. Schwierigkeiten der Zeitrechnung. 55. Chineſen. Ihre Geſchichte. 55. Die Linien des Fu-chi. Confucius. Mencius. Lao-tſeu. 56.

Zweites Kapitel. Von der indiſchen Philoſophie. Vorgeſchichtliches. S. 58 — 137.

Keine Geſchichte. 58. Beweiſe für das hohe Alter der indiſchen Bildung. 59. Wir lernen ſie nicht aus den griechiſchen Schriftſtellern kennen. Schwierigkeiten der Kritik. 66. Vier Abſchnitte der indiſchen Literatur. 68. Periode der Weda's. Die Weda's. 70. Philoſophiſche Lehren in ihnen. 74. Manu's Geſetzſammlung. 76. Philoſophie in ihr. 79. Periode der Itihaſa's. Die Purana's. 80. Die Itihaſa's. 82. Der Ramajana. 83. Der Maha-Bharata. 84. Vieles in dieſen Gedichten nicht aus den Zeiten der ältern Bildung der Inder 85. Das Zeitalter des Wikramaditja. 86. Die Aera deſſelben. 87. Die vollkommenſte Ausbildung der indiſchen Literatur nicht im höchſten Alterthum. 89. Die Inder bildeten ſich wahrſcheinlich langſam aus. 90. Auffallendes in den Ueberlieferungen über die Zeit der höchſten Bildung bei den Indern. 92.

Die unmittelbaren Beweiſe für das hohe Alterthum der indiſchen Philoſophie ſind nicht genügend. 95. Entwicklung der indiſchen Philoſophie in genauer Verbindung mit der Entwicklung der indiſchen Religion. 98. Lehre der Weda's. 98. Der Itihaſa's. 100. Des Buddhismus und Dſchinismus. 102. Der Purana's. 103. Die Philoſophie ſchwerlich in den zwei erſten Perioden entſtanden. 105. Ihre Entſtehung wahrſcheinlich durch die Verbreitung des Buddhismus und Dſchinismus bedingt. 107. Zeitbeſtimmungen über die Entſtehung dieſer Lehren. 112. Erſt nach dieſer der Urſprung der indiſchen Philoſophie. 113. Vor welchem Zeitpunkte dieſer zu ſetzen ſei? 114. Die erſten Verſuche in der Philoſophie von der ausgebildeten Philoſophie zu unterſcheiden. 115. Verſuch, die Zeit der letztern bei den Indern zu beſtimmen. 116. Welche Stelle der indiſchen Philoſophie in unſerer Geſchichte gebühre? 122.

Vermuthungen über die erſten Verſuche in der indiſchen Philoſophie. 125. Principien, welche uns dabei leiten. 126. Verſchiedene Meinungen über den natürlichen Grund der Dinge. 127. Brahm die allgemeine Seele. 128. Meinungen über die Entſtehung der Welt. 130. Ueber das Vergehen der Welt. 133. Seelenwanderung und Befreiung von ihr. 134.

Drittes Kapitel. Von dem Urſprunge der griechiſchen Philoſophie. S. 137 — 174.

Die religiöſen Vorſtellungen als Anknüpfungspunkt für die Philoſophie. 138. Geſchichtlicher Gang in der Entwicklung der griechiſchen Mythologie. 140. Wie die öffentliche Gottesverehrung die Entwicklung der Philoſophie begünſtigte. 143. Myſterien und ihr Verhältniß zur Philoſophie. 145. Dichtkunſt 151. Lebensregeln der ſieben Weiſen. 152. Wiſſenſchaftliche Bildung. Naturkunde. 152. Geſchichte. 153.

Ob Fremde Lehrer der Griechen in der Philoſophie geweſen? 155. Einiges über die Verhältniſſe der Griechen zu den Orientalen überhaupt. 155. Schwierigkeiten, welche der Annahme entgegenſtehn, daß Griechen Philoſophie von den Orientalen gelernt. 159. Ueberlieferungen hierüber im Allgemeinen. 160. Thales. 162. Pythagoras. 163. Die Atomiſten. 167. Spätere griechiſche Philoſophen. 168. Neuere Vermuthungen. 169. Ueber die pantheiſtiſchen Richtungen in der älteſten griechiſchen Philoſophie. 171. Die Anfänge der griechiſchen Phi-

Philoſophie verrathen ihrer ganzen Art nach nichts von orientaliſcher Ueberlieferung. 173.

Viertes Kapitel. Eintheilung der Geſchichte der alten Philoſophie. S. 174 — 186.

Ungeſtörter und naturgemäßer Gang der griechiſchen Bildung. 175. Drei Zeiträume der philoſophiſchen Entwicklung. 175. Beziehung derſelben zur Entwicklung des griechiſchen Volks überhaupt. 176. Ihr Verhältniß zur Entwicklung der griechiſchen Dichtkunſt. 177. Die drei Bildungsſtufen der griechiſchen Philoſophie in Rückſicht auf die Eintheilung der Philoſophie. 178. Chronologiſche Beſtimmung der drei Perioden. 180. Beſtätigung dieſer Abtheilung aus der Verſchiedenheit des Entwicklungsganges in den drei Perioden. 181. Aus den Uebergangsbildungen. 184.

Drittes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie Eintheilung und erſte Abtheilung. Die ioniſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel. Eintheilung. S. 189 — 197.

Charakter dieſer Periode. 189. Einfluß der Stammverſchiedenheit. Ioniſche und doriſche Philoſophie. 189. Oertliche Einflüſſe. Eleatiſche Philoſophie. 191. Zuſammengehören dieſer drei Schulen ihrem innern Charakter nach. 193. Ihre Richtung auf das Gegenſtändliche. 194. Sophiſtik als Uebergang zur folgenden Periode. 195. Richtige Anordnung der vier Entwicklungen der Philoſophie in dieſer Periode. 196. Betrachtung über das örtliche Verhältniß derſelben zur attiſchen Philoſophie. 196.

Zweites Kapitel. Die Schule der ioniſch. Philoſophie. S. 197—202.

Sie bildet weniger ein zuſammenhängendes Ganzes, als die übrigen Schulen. 197. Die gewöhnliche Meinung über die Folge der ioniſchen Philoſophen iſt unhaltbar. 198. Die Chronologie ſtreitet dagegen. 199. Noch mehr der Charakter der Lehren. 200. Dynamiſche und mechaniſche Anſicht müſſen getrennt werden. 202.

Erſter Abſchnitt der Geſchichte der ioniſchen Philoſophie. Dynamiſche Phyſik.

Drittes Kapitel. Thales von Miletos. S. 203 — 210.

Seine Geſchichte berührt noch das Gebiet der Sage. 203. Sein Leben. 204. Das Sagenhafte in den Ueberlieferungen

über ſeine Philoſophie. 206. Das Waſſer iſt Urweſen; die lebendige Kraft durchdringt die Welt. 207.

Alterthümliches dieſer Vorſtellungsweiſe ihrem Weſen nach. Hippon. 209.

Viertes Kapitel. Anaximenes von Miletos. S. 211 — 217.

Anaximandros nicht zwiſchen den Thales und Anaximenes zu ſtellen. 211. Das Leben des Anaximenes. 212. Die Luft als Urweſen iſt die beſeelende Kraft der Welt. 213. Gegenſatz zwiſchen dem Urweſen und den abgeleiteten Dingen. 214. Verwandlungen des Urweſens. 215. Die Erde der Mittelpunkt der Welt. 217.

Fünftes Kapitel. Diogenes von Apollonia. S. 217 — 235.

Sein Leben. 218. Alles nur aus Einem. 219. Die Luft als Urweſen iſt die beſeelende Kraft der Welt. 220. Sie iſt Vernunft. 221. Sie verwandelt ſich in die verſchiedenſten Zuſtände. 223. Sie iſt warme Luft. 224. Alles iſt beſeelt 226. Gegenſatz zwiſchen dem Urweſen und den abgeleiteten Dingen 227. Unendliche Verſchiedenheit der Dinge. 228. Anſicht vom Weltſyſtem. 230. Von den unvernünftigen Weſen. 231. Vom Leben der einzelnen Dinge. 231.

Ueberſicht über die Reihe der dynamiſchen Phyſiker. 233.

Sechstes Kapitel. Herakleitos von Epheſos. S. 235 — 272.

Sein Leben und Charakter. 236. Das vernünftige Feuer als Grund aller Dinge. 240. Das Leben des Feuers das einzige Beſtehende in den Dingen. 242. Alles iſt im Fluſſe. 243. Weswegen die Dinge zu beharren ſcheinen? 244. Verwandlungen des Feuers. 245. Weg nach oben und nach unten. 247. Drei Elemente oder Verwandlungsſtufen. 248. Zuſammentreffen entgegengeſetzter Richtungen in der Bewegung. Der Krieg Vater aller Dinge. 449. Geſetz in dieſem Zuſammentreffen. Das Verhängniß. 252. Rückkehr der Dinge in das Feuer. 253. Unvollkommene Erkenntniß des Menſchen. 255. Die allgemeine Vernunft. 256. Verachtung des Menſchlichen. 257. Das Körperliche. 258. Würdigung der Wahrnehmung. 259. Die menſchliche Erkenntniß überhaupt. 260. Einzelne Naturerſcheinungen. 263. Das Sittliche im Staate. 264. Die Zufriedenheit mit dem, was iſt. 265. Griechiſcher Charakter der Herakleitiſchen Philoſophie. 266.

Herakleiteer. 269.

Ueberblick. 270.

Zweiter Abſchnitt der Geſchichte der ioniſchen Philoſophie. Mechaniſche Phyſik.

Siebentes Kapitel. Anaximandros von Miletos. S. 273 — 289.

Ueber das Gleichzeitige in der Entwicklung der früheſten griechiſchen Philoſophie. 273. Leben des Anaximandros. 274 Die unendliche Einheit der Elemente iſt Urgrund. 275. Die bewegende Kraft im Unendlichen ſelbſt. 277. Miſchung und Entmiſchung Grund des Werdens. 278. Weltbildung. 279. Gegenſatz zwiſchen Welt und Himmel. 280. Bildung der Erde und der lebendigen Dinge auf ihr. 283. Rückkehr der Dinge in ihren Urgrund. 286.

Uebergang von der Lehre des Anaximandros zu andern mechaniſchen Naturerklärungen. 288.

Achtes Kapitel. Anaxagoras von Klazomenä. S. 289 — 328.

Sein Leben. 289. Grundſatz der mechaniſchen Naturerklärung. 293. Alle Dinge zuſammen. Unendlich kleine Urbeſtandtheile. 294. Einheit der bewegten Maſſe. Kein leerer Raum. Alles iſt in Allem. 296. Kein Urbeſtandtheil gleicht dem andern. Der Geiſt die bewegende Kraft. 298. Dualismus. 300. Gegenſatz zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem. 301. Beſchränkte, nur ordnende Thätigkeit des Geiſtes. 304. Bewegung und Ordnung der Dinge pflanzen ſich durch den Stoß fort. 306. Unendliches Fortſchreiten und unendlicher Anfang der Bewegung. 307. Die phyſiſchen Erklärungen des Anaxagoras nehmen wenig Rückſicht auf den Geiſt. 309. Nur eine Welt. Weltbildung. 310. Die Sonderung der Dinge iſt nicht rein. 312. Die reinen Urbeſtandtheile. 313. Erklärung der organiſchen Dinge. 315. Einfluß dieſer Lehre auf die Vorſtellung vom Geiſt. 316. Entſtehung der lebendigen Weſen. 319. Große Weltveränderungen. 320. Streben, das Gebiet des Geiſtes auszudehnen. 321. Periodiſches Schwanken in der Weltentwicklung. 322. Nur eine Weltbildung. 323. Die Erkenntniß des Menſchen 324. Fortſchritt in der Methode des Forſchens. 327.

Neuntes Kapitel. Archelaos der Phyſiker. S. 328 — 333.

Sein Leben. 328. Seine Lehre ſchließt ſich an die des Anaxagoras an. 329. Entſtehung der Thiere und der Menſchen. 330. Ethiſche Lehre. 332. Ueberſicht über die mechaniſche Phyſik der Joner. 333.

Viertes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie zweite Abtheilung. Die Pythagoriſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel. Pythagoras und die Pythagoreer. S. 339 — 370.

Frühe Bildung der griechiſchen Kolonien in Italien. 339. Die Philoſophie hier von einem Joner angeregt. 340. Pythagoras, ſeine Zeit, ſeine Abſtammung, ſeine Kenntniſſe. 340. Sagenkreis über ihn deutet auf einen geheimen Gottesdienſt. 343. Ueberlieferungen über ſeine Lehrer. 344. Aegypter. 346. Pherekydes. 348. Seine Bildung im Zuſammenhange mit den Beſtrebungen ſeiner Zeit und ſeines Volks. 349. Geheime Lehre des Pythagoras. 350. Pythagoras in Kroton. Politiſche Richtung. 351. Geheime Weihungen und Bund der Pythagoreer. 352. Hauptgegenſtände des wiſſenſchaftlichen Strebens der Pythagoreer. 354. Exoteriſche und eſoteriſche Philoſophie. 355. Schickſale der Pythagoreer in Italien. 357. Fortpflanzung der Pythagoriſchen Schule. 358. Die falſchen Ueberlieferungen über die Pythagoreer. Untergeſchobene Schriften. 359. Pythagoreer um die Zeit des Sokrates. 360. Fragmente des Philolaos. 362. Archytas. 363. Ausbreitung der Pythagoriſchen Philoſophie in ihren letzten Zeiten. 364. Abergläubiſche Ausartung der Pythagoriſchen Orgien. 365. Eine Reihe von Ausbildungen der Philoſophie bei den Pythagoreern. 366. Verſchiedene philoſophiſche Richtungen bei Gleichartigkeit der Grundanſicht. 367.

Zweites Kapitel. Die Lehre der Pythagoreer. S. 370 — 436.

Schwierigkeiten der Forſchung. 370. Die Zahl iſt das Weſen oder der Urgrund aller Dinge. 371. Das Weſen der Zahl, das Geradungerade, das erſte Eins, Gott. 373. Die Zehnheit. 374. Die große Tetraktys, die Dreiheit. 376. Die Elemente der Zahl; Tafel der entgegengeſetzten Begriffe. 377. Das Eins und die Gründe der Dinge in verſchiedener Bedeutung. 378. Die entgegengeſetzten Begriffe bezeichnen das Vollkommene und das Unvollkommene in den Dingen. 379. Zwei Gründe der Dinge in verſchiedener Rückſicht verſchieden benannt. 380. Die Gründe der Dinge in den Dingen ſelbſt. 381. Gott, der durch alle Dinge verbreitete Geiſt. Grund, nicht nur des Vollkommenen, ſondern auch des Unvollkommenen. 383. Das Schönſte und Beſte nicht zuerſt. 384. Gott kann nicht Alles zum Beſten führen. 385. Weswegen der erſte Grund Zahl ſei? 386. Grenze und Unbegrenztes als Gründe der Dinge. 387. Die Grenzen ſind Punkte. 388. Das Unbegrenzte iſt der Zwiſchenraum. 391. Durch Punkte und Zwiſchenraum bildet ſich die räumliche Größe. 392. Der Zwiſchenraum iſt das Leere. 394. Die Vielheit bildet ſich in dem Eins durch den Zwiſchenraum. 397. Das Leben der Welt. 400. Ueberſicht der Zahlenlehre. 401.

Verſchiedenheit der Dinge nach der Verbindung der Punkte durch die Zwiſchenräume. 402. Harmonie. 403. Die Harmonie nach Zahlen geordnet. 404. Die Octave. 406. Die phyſiſchen Körper aus den mathematiſchen Verhältniſſen erklärt. 407. Fünf Elemente. Das Feuer Princip des Lebens in der Welt. 408. Zehn Weltkörper und das Centralfeuer. 409 Harmonie der Sphären. 410. Die übrigen Himmelskörper der Erde ähnlich, doch vollkommener. 411. Eintheilung der Welt. 412. Beſtimmung der Weltregionen nach allgemeinen Begriffen. 414. Fortſchritt in der Weltbildung. 416. Leben durch die ganze Welt verbreitet nach verſchiedenen Stufen. 417. Vermuthung über dieſe Stufen. 419. Die Seele eine Zahl oder eine Harmonie. 420. Seelen außer dem organiſchen Körper. 422. Seelenwanderung. 423. Vergeltung und Strafe. 424. Eintheilung der Seelenvermögen. 426. Erkenntniß der Seele. 428.

Sittenlehre. Tugend. 430. Lebensregeln. 432. Aſcetik. Erziehung. 433. Sittliche Anſicht der Welt mit der mathematiſchen Naturbetrachtung verbunden. 434.

Fünftes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie dritte Abtheilung.

Die eleatiſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel. Allgemeines. S. 439 — 442.

Verhältniß der eleatiſchen Philoſophie zu der ioniſchen und Pythagoriſchen. 439. Die Eleaten. Elea. 440. Einfluß der frühern Philoſopheme auf die Polemik der Eleaten. 442.

Zweites Kapitel. Xenophanes von Kolophon. S. 443 — 462.

Sein Leben. 443. Der Begriff Gottes und die Verneinung des Werdens. 447. Keine Vielheit der Dinge. 448. Beſtreitung des Polytheismus. 449. Beſtreitung der philoſophiſchen Vorſtellungen vom Göttlichen. Gott iſt weder bewegt noch unbewegt. 451. Gott iſt weder begrenzt noch unbegrenzt, hat keine Theile, iſt durchaus Vernunft und allmächtig. 452. Gott eine leidenloſe Kugel. 453. Das Seiende in verſchiedenen Erſcheinungen bewegt ſich nicht. Gegenſatz zwiſchen der Erkenntniß der Erſcheinungen und der wahren Erkenntniß. 454. Naturlehre. 455. Mechaniſche Erklärungsweiſe. 457. Geologie. 458. Verhältniß der Naturlehre zur Erkenntniß der Wahrheit. 459. Klagen über die geringe Erkenntniß des Menſchen. 460.

Drittes Kapitel. Parmenides der Eleat. S. 462 — 487.

Sein Leben. 462. Allegoriſche Einleitung. Zwei Theile ſeiner Philoſophie. 465. Meinung und Gewißheit. Sein und Nichtſein. 466. Das Seiende iſt ungeworden und unveränderlich. Aufhebung der räumlichen Beſtimmungen. 468. Kein Leeres, keine Bewegung. 469. Das Seiende hat ſeine Grenze in ſich ſelbſt und iſt eine Kugel. 470. Das Seiende iſt Gedanke. 471. Der Begriff Gottes tritt bei Parmenides zurück. 472. Naturlehre. Sinnliche Erkenntniß und ihr Verhältniß zur Wahrheit. 474. Zwei Gründe der Natur, von welchen der eine nicht iſt. 477. Alles aus Licht und Finſterniß zuſammengeſetzt. 478. Mechaniſche Erklärungsweiſe. 479. Bewegende Kräfte. 480. Vorſtellungen vom Weltſyſtem. 481. Entſtehung des Menſchen. 482. Körperliches und Denken eins. 484. Klagen über den Zuſtand des Menſchen. 485.

Viertes Kapitel. Zenon der Eleat. S. 487 — 498.

Sein Leben. 487. Beweiſe, daß nicht Vieles ſei. 489. Wenn Vieles wäre, würde Jedes gleich und ungleich ſein. 490. Wenn Vieles wäre, würde Jedes Eins und Vieles ſein. 491. Wenn Vieles wäre, würde Jedes groß und klein ſein. 492. Beweiſe gegen die Wirklichkeit der Bewegung. 494. Das Eins die Erklärung aller Dinge. 496. Naturlehre. 497.

Fünftes Kapitel. Meliſſos von Samos. S. 498 — 505.

Sein Leben. 498. Seine Beweiſe vom Begriffe des Seienden aus. 499. Das Seiende iſt unendlich. 500. Beſtreitung der Phyſiker. Keine Bewegung, keine Veränderung. 501. Keine Theilung, kein Körper. 502. Die Sinne gewähren keine Erkenntniß. Das Bejahende in ſeiner Lehre. 504. Naturlehre. 505.

Sechstes Kapitel. Empedokles von Akragas. S. 506 — 539.

Seine Naturlehre ſchließt ſich an die der Eleaten an. Sein Leben und ſein Charakter. 506. Epiſcher Anfang eines Gedichts. 511. Gegenſatz zwiſchen menſchlicher und göttlicher Weisheit. 512. Beſtreitung des Anthropomorphismus. 514. Alles Wahre iſt Eins. Der Sphäros. Die Liebe. 515. Die Nothwendigkeit. Erkenntniß der Liebe nicht durch die Sinne. 516.

Vereinigung durch die Liebe. 517. Die Einheit durch Schuld getrennt. 518. Der Haß in den Dingen. Einheit des Bewegenden und des Bewegten. Mechaniſche Naturlehre. 519. Die vier Elemente. 520. Sie werden auf zwei zurückgeführt, von welchen das eine nicht iſt. 521. Verſchiedene Abſchnitte in der Weltbildung. 522. Gegenſatz der bewegenden Kräfte. 523. Der Sphäros neben der Welt. 525. Vollkommene Herrſchaft der Liebe. 527. Erklärung der einzelnen Dinge von der Herrſchaft des Haſſes aus. Weltbildung. 528. Allmälige Ausbildung des Organiſchen. 529. Verſchiedenes Verhältniß der Elementartheile in der Miſchung. 531. Prieſterliche Anſicht des Lebens. 532. Unſeliges Leben. 533. Seelenwanderung. 534. Sinnliche Vorſtellung. 535. Erkenntniß des Wahren durch die Vernunft. Heiliger Wahnſinn. 537. Ueberblick über die eleatiſche Lehre. 538.

Sechstes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie vierte Abtheilung. Die Sophiſten. Schluß.

Erſtes Kapitel. Allgemeines. S. 543 — 558.

Die Einſeitigkeit der frühern philoſophiſchen Schulen führte zu ſophiſtiſchen Lehren. 543. Zuſammenhang dieſer mit der Umbildung des griechiſchen Lebens. 544. Veränderung der Redekunſt. 545. Rhetoriſche Schulen der Sophiſten. Neue Erziehungsweiſe. Zuſammenhang dieſer Veränderungen mit der Geſchichte der Philoſophie. 546. Streit unter den verſchiedenen Meinungen der frühern Schulen. Auflöſung der alten Religioſität. 547. Die ſittlichen Grundſätze werden ſchwankend. 548. Kein Recht von Natur, ſondern nur durch Satzung. 549. Der dogmatiſche Skepticismus iſt Charakter der Sophiſtik. 550. Begriff der Alten vom Sophiſten hier erweitert. 551. Eingreifen der Sophiſtik in die Ausbildung der Philoſophie. 552. Fortbildung der philoſophiſchen Darſtellung. 553. Erweiterung der einzelnen Wiſſenſchaften. 554. Verhältniß der philoſophirenden Sophiſten zu den frühern Philoſophenſchulen. 556. Folge der ſophiſtiſchen Lehren. 558.

Zweites Kapitel. Die Atomiſten. Leukippos und Demokritos. S. 559 — 586.

Ueberlieferungen über den Leukippos. 559. Ueber ſeine Lehre. 560. Das Leben des Demokritos. 561. Mathematiſche Anſicht der Natur in der Atomenlehre. 564. Unendlich viele und unendlich kleine Atome. 567. Kreisbewegung. Aehnliches geſellt ſich zu Aehnlichem. Verbindung der Körper und der Welten. 571. Alle Beſchaffenheit aus der Figur erklärt. 573. Materialismus. 574. Keine Welt, kein Gott. Erkenntnißarten. 576. Sinnliche Erkenntniß. 577. Echte Erkenntniß. 579. Der Menſch iſt der wahren Erkenntniß beraubt. 580. Antiphiloſophiſches in der Lehre des Demokritos. Zuſammenhang derſelben mit ſeiner Geſinnung. 581. Seine Lebensregeln. 582. Streben nach Luſt im Gleichmuth. 583. Furcht vor Störungen der Luſt. Luſt am Forſchen. 584. Die Beſtrebungen des Menſchen aus äußern Urſachen. 585.

Drittes Kapitel. Protagoras. S. 586 — 592.

Sein Leben 586. Nichts Gegenſtändliches wird in unſerm Denken erkannt. Alles im Werden. 588. Der Menſch das Maaß aller Dinge. Keine allgemein gültige Wahrheit. 589. Alles Denken kömmt auf die ſinnliche Empfindung zurück. 590. Zuſammenhang ſeiner Lehre mit ſeinen rhetoriſchen Beſtrebungen. 591.

Viertes Kapitel. Gorgias. Euthydemos. S. 592 — 602.

Die Sophiſten werden allmälig kecker und leerer. 592. Das Leben des Gorgias. 593. Anordnung ſeiner Beweiſe. 595. Es iſt nichts. 596. Wenn etwas iſt, ſo iſt es unerkennbar. 597. Wenn auch etwas erkennbar iſt, ſo iſt es doch nicht ausſprechbar. 598. Bedeutung dieſer ſophiſtiſchen Lehre. 599.

Euthydemos. 600.

Fünftes Kapitel. Schluß. S. 602 — 614.

Ueberſicht über die philoſophiſche Entwicklung in dieſer Periode.

Erſtes Buch.

Einleitung. Ueberſicht und Eintheilung.

Erſtes Kapitel.

Einleitung.

Die meiſten, welche Geſchichten allgemeinen Umfangs ſchreiben, laſſen ihnen Unterſuchungen vorausgehen, in welchen ſie ſich weitläuftig über Begriff, Methode, Literatur, und was ſonſt noch zur Einleitung paßt, auslaſſen. Dies iſt beſonders bei Geſchichten der Philoſophie üblich, und faſt bis zum Uebermaaß getrieben worden; denn Philoſophen, und ſolche ſollten doch allein die Geſchichte ihrer Wiſſenſchaft ſchreiben, ergehen ſich gern in allgemeinen Betrachtungen. Was aber mich betrifft, ich wäre gern dieſer Pflicht überhoben, denn ich finde, daß ſolche Einleitungen am wenigſten geleſen werden. Vielleicht ſind ſie auch nicht ganz paſſend geſchrieben worden, indem ſie alles erſchöpfen ſollten, was zum Begriff der Geſchichte und der Philoſophie und ihrer Methoden gehört, wärend doch wohl dem, welcher ſolche Werke lieſt, vieles oder das meiſte anderswoher bekannt ſein muß, wo es ſchicklicher geſagt wird. Aber allerdings iſt es mit der Geſchichte der Philoſophie ein eigenes Ding; ſie iſt auf ſo verſchiedene Weiſen behandelt worden und ſo verſchiedenartige Anforderungen werden an ſie gemacht, beſonders unter uns Deutſchen, daß man einige vorbereitende Betrachtungen nicht umgehen kann. Um nun nicht ein Buch vor dem Buche zu ſchreiben, will ich nur kurz meine Meinung, nach welcher ich dieſe Geſchichte verfaſſen will, auseinanderſetzen.

Zuvörderſt müſſen wir uns hier erinnern, daß wir in der Geſchichte der Philoſophie nicht das Ganze, welches geſchehen iſt, vor Augen haben, auch nicht einmal das Ganze, welches in und mit der Menſchheit geſchehen iſt, ſondern nur einen kleinen Theil dieſes Ganzen, einen Theil der Geſchichte der Wiſſenſchaften, ſo weit dieſe uns überliefert worden iſt. Da nun der Theil immer abhängig vom Ganzen iſt, ſo werden wir auch nothwendig in dem Kreiſe unſerer Wiſſenſchaft vieles vorausſetzen müſſen, was anderswoher erborgt iſt. Die Entwicklung der Philoſophie iſt vielfach abhängig von der Entwicklung anderer Wiſſenſchaften und der religiöſen Geſinnung in der ganzen Menſchheit, von dem Verkehre der Völker untereinander, mit welchem ihr Aufblühen und ihr Verfall zuſammenhängt, von dem Einzelleben der Völker, unter welchen ſie ſich entwikkelt hat, im Familienweſen, in den Staatseinrichtungen, in der Kunſt, endlich ſelbſt von den Lebensverhältniſſen der einzelnen Männer, welche Einfluß auf die Ausbildung der Philoſophie gehabt haben. Alles dieſes kann die Geſchichte der Philoſophie nicht verfolgen; ſie muß es als bekannt vorausſetzen, und kann nur hie und da Andeutungen geben, wie es mit der Entwicklung der Philoſophie in Verbindung geſtanden haben möge. In dieſer Rückſicht iſt es nicht nur räthlich, ſondern nothwendig, über das äußere

Leben der Philoſophen Auskunft zu geben, ſie in Verhältniß zu ihrer Zeit zu ſtellen, bei den wichtigern Epochen auch auf die politiſche, künſtleriſche und religiöſe Geſchichte der Völker und der Menſchheit einen Blick zu werfen, und beſonders nicht außer Augen zu laſſen, welche Art der Entwicklung einzelner Wiſſenſchaften der philoſophiſchen Ausbildung zur Seite gegangen ſei. Wir haben es mit einem Bruchſtücke aus der Geſchichte der Menſchheit zu thun, aber wir müſſen uns fragen, wo dieſes Bruchſtück ſeine Stelle im ganzen Werke habe.

Die größeſte Schwierigkeit iſt nun, die Geſchichte der Philoſophie aus der Geſchichte der Menſchheit ſo herauszuſondern, daß nicht etwa ſolches mit in ſie überfließe, was ihr nicht angehört, noch auch etwas von ihr ausgeſchloſſen werde, was in ihr nicht vermißt werden ſollte. Dieſe Aufgabe in ihrer ganzen Strenge iſt unauflöslich, wie jeder bekennen wird, welcher ſich mit Gewiſſenhaftigkeit an das Einzelne fragend gewendet hat; wir finden uns auf eine Annäherung an die Löſung beſchränkt, bei welcher nur möglichſte Genauigkeit verlangt werden kann. Die Beſtimmung der Grenzen dieſer Geſchichte iſt aber abhängig von dem Begriffe der Philoſophie, welchen der Geſchichtſchreiber hat; denn nur nach dieſem kann er beſtimmen, ob etwas philoſophiſch ſei oder nicht, und ob es Werth habe für die Entwicklung der Philoſophie oder ob es als weniger bedeutend übergangen werden könne. Mehrmals hat man zwar von ſolchen, welche die Einſeitigkeit in der Beſtimmung der Grenzen, noch mehr aber in der Beurtheilung vor Augen hatten, die Forderung vernommen, daß gar kein beſtimmter Begriff der Philoſophie ihrer Geſchichte zum Grunde gelegt werden ſollte; allein dieſe Forderung verlangt Unmögliches in doppelter Art, indem einerſeits, was zur Philoſophie gehört, nur nach ihrem Begriffe entſchieden werden kann, andererſeits es unmöglich iſt, daß der Geſchichtſchreiber ſich ſeiner perſönlichen Ueberzeugung entkleide.

Nur ſo viel iſt zuzugeben, daß die Grenzen deſſen, was in die Geſchichte der Philoſophie gehört, nicht nach einer für alle Zeiten gleich bleibenden Norm gemeſſen werden können; ſie werden theils enger, theils weiter im Verlauf der Zeiten genommen werden müſſen. Enger, indem vieles, was für die erſten Zeiten als ein Verſuch für die Philoſophie oder als eine neue Entwicklung der philoſophiſchen Idee betrachtet werden muß, in den folgenden Zeiten durch Ueberlieferung feſtgehalten, nicht mehr der Geſchichte der Philoſophie angehört; denn die Geſchichte der Philoſophie hat es hauptſächlich mit der Entwicklung und dem Fortſchreiten der philoſophiſchen Gedanken zu thun, das Fortbeſtehen derſelben aber in der Menſchheit kann nur als die Grundlage der weitern Ausbildung betrachtet werden, und tritt in den Hintergrund der Geſchichte zurück, ſo daß es zwar nicht ganz vernachläſſigt wird, denn der Fortſchritt deutet ja immer auf das früher Gewonnene zurück, aber doch nur wie eine Vorausſetzung aus dem Vorigen erſcheint. Dieſes iſt um ſo nothwendiger feſtzuhalten, als es bei überlieferten Gedanken, wenn ſie nicht eine weitere Begründung in dem Gebiete der Wiſſenſchaft erhalten, ſchwer zu entſcheiden iſt, ob ſie bloß aus Ueberlieferung fortbeſtehen und alſo nicht philoſophiſch ſind, oder ob ſie aus eigener, zu den letzten Gründen zurückgehender Unterſuchung ſich philoſophiſch gebildet haben. Weiter werden dagegen die Grenzen der Geſchichte der Philoſophie, indem vieles, was früher nur als Ergebniß der einzelnen Kenntniß und des handelnden Lebens hervorgetreten war, ſpäter zu einem Ergebniß des freien Forſchens wird; denn die Grenzen zwiſchen der Philoſophie und zwiſchen den einzelnen Wiſſenſchaften und den Meinungen des Lebens ſind nirgends feſt abgeſteckt, vielmehr iſt die Philoſophie beſtändig bemüht, alles, was aus der Erfahrung ſich ergiebt, zur Einſicht der Vernunft zu bringen und zu ihrem Eigenthume zu machen, und das, was früher nur als Meinung vorhanden war, durch das Richtmaaß der Vernunft zum feſten Ergebniß der Wiſſenſchaft umzugeſtalten.

Dieſes beruht nun darauf, daß ſich das philoſophiſche Wiſſen von andern Gedanken, Vorſtellungen oder Meinungen nicht durch den Inhalt, ſondern nur durch die Art, wie es in der menſchlichen Seele iſt, unterſcheidet, d. h. durch die Form der Verknüpfung, welche es in dem Geſammtleben des menſchlichen Geiſtes annimmt. Es iſt freilich nicht allgemein anerkannt, daß die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſei, aber wenn ſie auch einige als eine Kunſt, andere als ein unmittelbares Auffaſſen einzelner Vernunftideen betrachten mögen, ſo kann dies doch unſere Ueberzeugung nicht ſtören, um ſo weniger, als wir in der Geſchichte der Philoſophie überall das Streben nach Wiſſenſchaft finden, vielmehr haben wir in jenen Meinungen nur den Ausdruck des Streits gegen misglückte Verſuche, die Philoſophie als Wiſſenſchaft feſtzuſtellen, zu ſehen. Wenn nun aber die Philoſophie eine Wiſſenſchaft iſt, ſo wird auch alles, was auf den Namen eines philoſophiſchen Erzeugniſſes Anſpruch hat, nur in ſeinem beſtimmten Zuſammenhange als philoſophiſch erkannt werden können. Der philoſophiſche Zuſammenhang iſt aber ferner ein anderer, als der Zuſammenhang, welchen andere Gedanken und Vorſtellungen untereinander haben. Er iſt zunächſt ein wiſſenſchaftlicher Zuſammenhang, d. h. ein ſolcher, welcher nach einer allgemeinen und nothwendigen Methode gebildet iſt, und endlich auch noch von dem Zuſammenhange, welcher in einzelnen Wiſſenſchaften geſucht wird, dadurch unterſchieden, daß er ſich nicht in einem begrenzten Gebiete des Denkens hält, ſondern geleitet wird von der Einſicht, daß er ſich über das ganze Gebiet des Wiſſens erſtrecken müſſe. Dieſes ſchließt zugleich mit in ſich, daß er nicht von irgend einem angenommenen Punkte ausgehn könne; denn dieſer möchte vielleicht nicht das letzte Ende oder der erſte Anfang ſein, ſondern zu ermitteln ſucht, daß er auf den letzten Grund des Wiſſens, auf die Vernunft, zurückgekommen ſei. Dieſes möchte etwa dazu genügen, im Allgemeinen das Philoſophiſche vom Nicht-Philoſophiſchen zu unterſcheiden, wiewohl nicht geleugnet werden ſoll, daß im Beſondern immer die genaueſte Kenntniß des Geſchichtſchreibers entſcheiden müſſe, ob etwas in die Geſchichte der Philoſophie gehöre oder nicht.

Wir wollen nun aber noch im Beſondern die Grenzen des Philoſophiſchen gegen andere Erzeugniſſe des menſchlichen Geiſtes näher zu beſtimmen ſuchen. Die meiſte Verwandtſchaft haben die Erzeugniſſe der Philoſophie mit denen der Religion, mit der Poeſie und mit allgemeinen Betrachtungen, welche in der Ausbildung der einzelnen Wiſſenſchaften und des handelnden Lebens ihre erſte Wurzel haben. Eine jede Religion hat den Zug zum Allgemeinen, ſelbſt der roheſte Fetiſchismus, und das Allgemeine ſucht ſie auch mit dem Beſondern zu verknüpfen, darin iſt kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen ihr und der Philoſophie. Wenn nun das Religiöſe einen beſtimmten Ausdruck in der Sprache gewinnt und ſomit als Lehre auftritt, ſo liegt die Möglichkeit nahe, es mit dem Philoſophiſchen zu verwechſeln. Der Unterſchied zwiſchen beiden liegt aber darin, daß alles Religiöſe als ein durch Offenbarung Beſtimmtes, welches in ſeinem unmittelbaren Auftreten auf Glauben Anſpruch habe, ſich darbietet, daher es ſich denn auch an die perſönliche Ueberzeugung der Gläubigen wendet, wärend die Philoſophie ihre überzeugende Kraft aus Gründen der Vernunft ableitet, und ein jedes Ergebniß in ſeiner Verbindung mit dem allgemeinen Streben der Vernunft nach Erkenntniß überhaupt aufzufaſſen beſtrebt iſt. In dieſem unterſcheidenden Kennzeichen liegt auch dies, daß die Beziehung des Beſondern auf das Allgemeine in der Religion immer eine perſönliche iſt, wärend ſie in der Philoſophie auf eine allgemeine Weiſe nach der Art des Erkennens gefaßt wird; am meiſten tritt dies hervor in den Religionen, welche bloß örtliche oder auch Volks-Religionen ſind; aber auch in der Chriſtlichen und in andern Religionen allgemeinerer Art erſcheint doch das Verhältniß zwiſchen dem Göttlichen und den einzelnen Weſen, in welchem die Religion eigentlich beſtehen ſoll, als ein perſönliches. Nun wird nicht geleugnet werden können, daß an das Religiöſe, ſobald es eine Allgemeinheit des Ausdrucks im Gedanken ſucht, das Philoſophiſche ſich anſchließen könne, wovon uns ein Beiſpiel an den erſten chriſtlichen

Dogmatikern ſehr nahe liegt; aber erſt dann wird der philoſophiſche Gedanke in der Umgebung religiöſer Eingebungen erkannt werden können, wenn er in einem geordneten Zuſammenhange, in einer fortlaufenden Reihe wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen ſich ausſpricht. So lange dagegen das Religiöſe ſich in einzelnen Symbolen oder aſcetiſchen Vorſchriften uns darſtellt, deren Zuſammenhang zu ſuchen uns überlaſſen bleibt, können wir zwar den philoſophiſchen Trieb darin vermuthen, aber erkennbar iſt die Wirklichkeit des philoſophiſchen Gedankens darin nicht.

Auch der Dichtkunſt iſt der Gedanke eigen, nicht bloß der auf das Beſondere, ſondern auch der auf das Allgemeine gerichtete; denn kein wahrer Dichter iſt ohne eine ihm eigenthümliche Weltanſicht; nur durch dieſe erhebt er ſich zu dem, was man das Ideale in der Kunſt genannt hat. Allein der Gedanke dient dem Dichter nur zum Mittel, um die eigenthümliche Verknüpfung der Elemente ſeiner Geſammtbildung, wie ſich dieſelbe in ſeiner Phantaſie abbildet, zur Darſtellung zu bringen, ſo wie dies in andern Künſten durch andere Mittel geſchieht. Darum nimmt auch der allgemeine Gedanke beim Dichter immer eine beſondere, eine anſchauliche Geſtalt an. Dem Philoſophen dagegen iſt der Gedanke nicht Mittel, ſondern Zweck; er iſt ihm zugleich Erkenntniß. An ſich aber kann der einzelne Gedanke nicht darthun, ob er als Zweck oder als Mittel da ſei und ſo iſt auch nur aus dem Zuſammenhange der Gedanken zu urtheilen, ob ein einzelner Gedanke der Philoſophie oder der Dichtung angehöre. Wie dies nun im Zuſammenhange erkannt werden könne, iſt aus dem Weſen beider geiſtigen Thätigkeiten zu beſtimmen. Der Zuſammenhang der Dichtung geht aus der Phantaſie des Dichters hervor, und iſt daher an keine allgemeine Geſetze gebunden, ſondern allein von der Eigenthümlichkeit des Dichters abhängig; dagegen der Zuſammenhang philoſophiſcher Gedanken folgt einer allgemeinen Regel des Verſtandes, und ſtellt ſich daher in einer Folge dar, deren inneres Geſetz von jedem auf gleiche Weiſe aufgefaßt werden kann. Das, was über den Unterſchied des Philoſophiſchen und des Dichteriſchen geſagt iſt, gilt auf ähnliche Weiſe auch vom Unterſchiede zwiſchen dem Philoſophiſchen und dem Redneriſchen. Auch können einer Dichtung wahrhaft philoſophiſche Gedanken zum Grunde liegen; wenn ſie aber nicht vereinzelt oder doch nur gruppenweiſe in der Seele des Dichters ſtehn, ſo werden ſie auch immer eine zuſammenhängende Form anzunehmen ſtreben. Und umgekehrt kann auch in einer philoſophiſchen Darſtellung ein Zuſammenhang vorkommen, welcher nur aus der Phantaſie ſtammt; allein vorherrſchend darf dies nicht ſein, wenn nicht das Werk den philoſophiſchen Charakter verlieren ſoll. In ſolchen Fällen ſind wir in der mislichen Lage, nach dem Mehr oder Minder urtheilen zu müſſen.

Wenn nun die Vermiſchung der Philoſophie mit dem Religiöſen und Dichteriſchen zwar auch jetzt noch vorkommt, aber doch nur ſo, daß ſie geringe Aufmerkſamkeit des Geſchichtſchreibers erregt, weil er darin weniger die Fortbildung als die Ueberlieferung finden kann, dieſelbe aber in der früheſten Zeit der Geſchichte am meiſten der Beobachtung werth erſcheint, ſo müſſen wir dagegen das Verhältniß unſerer Wiſſenſchaft zu den einzelnen Erkenntniſſen und zur Entwicklung des handelnden Lebens in einem andern

Lichte erblicken. Denn heute, wie immer, ſehen wir zwiſchen dieſen und der Philoſophie den lebhafteſten Verkehr, und wie ſich bald von der einen Seite ein Theil losarbeitet, um ſich umgeſtaltend dem andern anzufügen, bald der umgekehrte Prozeß ſich ereignet. Wir dürfen an ganz neue Thatſachen erinnern: die neuern Erfindungen in der Naturlehre haben einen ſo einleuchtenden Einfluß auf die neueſte Philoſophie gehabt, daß ihn hier weiter zu beweiſen Worte verlieren hieße; daſſelbe iſt geſchehen, als die Kritik der Kunſt, anfangs auf der Grenze zwiſchen einzelner Bemerkung und philoſophiſchem Gedanken, die Aeſthetik gebahr, und wie die Ausbildung gewiſſer Theorien über den Staat in die Ideen unſerer Philoſophen eingegriffen hat, das liegt vor jedermanns Augen. Hier iſt nun nicht bloß von einem äußern Einfluſſe die Rede, ſondern von einem wahren Eindringen beider Gebiete in einander. Denn wenn man den Umbildungsprozeß aus der einzelnen Erkenntniß oder Lebensregel in das Philoſophiſche betrachtet, ſo iſt es ſchwer zu ſagen, wo jene aufhöre und dieſes beginne; ja es iſt nicht eigentlich eine Umbildung, ſondern ein Sein des Einen in dem Andern. Auch wären die Beiſpiele nicht eben fern herzuholen, durch welche man zeigen könnte, daß nicht Weniges in der Geſchichte der Philoſophie ſeine Stelle erhalten habe, an welchem doch bei genauerer Unterſuchung der philoſophiſche Charakter noch nicht ausgeprägt ſich finden dürfte. Um ſo nöthiger iſt es, ſichere Unterſcheidungslinien zwiſchen dieſen angrenzenden Gebieten zu ziehen. Dieſe ſind aber darin zu finden, daß die Allgemeinheit eines Gedankens nicht genüge, um ihn für philoſophiſch zu halten, denn ſie findet ſich auch in den einzelnen Wiſſenſchaften und in den Meinungen des Lebens, noch auch daß der Inhalt des Gedankens, wenn er etwa auf ein von der Philoſophie ſchon in Anſpruch genommenes Gebiet gehen ſollte, dazu hinreichend ſei, denn keine Wiſſenſchaft und kein Gedanke iſt der Philoſophie durchaus fremd: ſondern hauptſächlich iſt darauf zu ſehn, daß der allgemeine Gedanke ſich losgewunden habe von der Abhängigkeit von einzelnen vorgefundenen Erkenntniſſen oder Thatſachen, und ſo frei geworden als ein reines Erzeugniß der Vernunft ſich darſtelle, daß er dagegen ſeine beſtimmte Stelle in der Wiſſenſchaft von der Welt und vom Leben gefunden habe. Alſo auch hierbei iſt wieder erſte Bedingung, unter welcher allein das Philoſophiſche ausgeſchieden werden kann aus verwandten Beſtrebungen, daß geſehen werde auf die Verbindung, in welcher die einzelne Lehre erſcheint und auf die Form, welche ſie in dieſer Verbindung annimmt. –

Wenn wir nun das Ganze der Bildung einer Zeit oder eines Mannes einigermaaßen vollſtändig vor Augen haben, ſo iſt es nicht eben ſchwer, zu unterſcheiden, ob ſie der Philoſophie angehört, oder einem der verwandten Zweige menſchlicher Bildung. Denn iſt der Gedanke auf dichteriſchem oder religiöſem Wege entſtanden, ſo wird er nur ſehr zerſtreut unter allerlei Fremdartigem erſcheinen, und das Ziel, welches verfolgend der Menſch ihn erzeugt hat, wird ſich in dem Zwecke des Ganzen offenbar machen; ſollte er ſich aber von den Meinungen des handelnden Lebens oder von den einzelnen Erkenntniſſen noch nicht losgemacht haben, ſo wird auch dieſes in der Stellung, welche er unter ſeinen Umgebungen einnimmt, ſich nicht leicht verkennen laſſen. Aber bei weitem ſchwieriger iſt die Sache, wenn uns aus einer Zeit und von einem Manne nur Fragmente übrig geblieben ſind, deren urſprüngliche Umgebungen uns nur vermuthungsweiſe zugänglich werden. In ſolchen Fällen, und ſie ſind nur zu häufig, kann man den gewöhnlichen Weg der Geſchichte, aus dem Kleinen und den Theilen das Große und das Ganze zu erkennen, nicht gehn, ſondern man muß ſich entſchließen, die Sache mehr im Großen zu beurtheilen, aus großen Perioden auf kleinere Zeitabſchnitte und einzelne Entwicklungen, aus großen Völkermaſſen auf einzelne Völker und einzelne Männer zu ſchließen. Dies iſt das Leiden des wahrhaftigen Geſchichtſchreibers, die Luſt derer, welche Räthſel löſend ihren Scharfſinn zu zeigen lieben. Aber auch dieſe unangenehme Arbeit iſt nicht ganz aufzugeben, denn den Zuſammenhang mit dem Frühern oder Spätern muß doch der Geſchichtforſcher ſuchen und auch fabelnden Träumen ſichtend zu begegnen iſt ſchon einiger Gewinn.

Es ſcheint aber hiernach, als wollten wir das unterſcheidende Kennzeichen des Philoſophiſchen allein in dem, was man ſyſtematiſchen Zuſammenhang der Lehre genannt hat, ſetzen, welches doch nur mit Einſchränkung der Fall iſt. Allerdings wird am deutlichſten das Philoſophiſche in ſyſtematiſcher Form erſcheinen, in welcher ſich der wiſſenſchaftliche Zuſammenhang einer Lehre über das Ganze am bequemſten ausſprechen läßt; denn es darf nicht überſehen werden, daß auch andere Arten der philoſophiſchen Darſtellung möglich ſind, indem man entweder die ſyſtematiſche Form verſchmäht, weil man, nach außerhalb der Philoſophie liegenden Zwecken ſtrebend, das Philoſophiſche nur als Grundlage dieſer Beſtrebungen gebrauchen will und es daher nur an paſſenden Stellen benutzt; oder indem man, noch mit Vorarbeiten zum Syſteme beſchäftigt, in einzelnen Unterſuchungen das Entſtehen des Syſtems abwartet und nur Anknüpfungspunkte für daſſelbe darbietet; oder auch endlich, indem man zwar ein Syſtem philoſophiſcher Erkenntniſſe vorausſetzt und darauf dringt, daß der Philoſoph es beſitzen ſolle, aber doch die ſyſtematiſche Darſtellung nicht durchaus für geeignet hält, die Philoſophie mitzutheilen oder in andern zu erwecken, ſondern in ſeinen Mittheilungen den Weg abzubilden vorzieht, auf welchem der Menſch zur Philoſophie gelangt; denn die Philoſophie, wenn ſie einigermaaßen fertig iſt, ſtellt ſich zwar in einem Syſteme dar, wenn ſie aber wird, geht ſie einen bei weitem verſchlungenern und vielfältig ſich hin und her windenden Gang in der menſchlichen Seele. Das Geſagte wird vielleicht anſchaulicher werden, wenn wir an die Beiſpiele eines Auguſtinus, eines Jacobi und eines Platon erinnern, denen niemand, welcher ſie kennt, eine Stelle in der Geſchichte der Philoſophie verweigern wird, obgleich ſie nur ſelten den ſyſtematiſchen Weg verfolgen. Wir ſetzen alſo drei Arten der nicht-ſyſtematiſchen Darſtellung, welche doch zur Darſtellung der Philoſophie gehören; die erſtere hängt ab von einem äußern Zwecke, welcher dem philoſophiſchen Gedanken gegeben werden kann, die andere zeigt uns das Werden des Syſtems ohne ſeine Vollendung, die dritte ahmt dieſem Werden nach, ſetzt aber, wie dies bei einer ihrer ſich bewußten Nachahmung nothwendig iſt, die Vollendung des Syſtems in dem Darſtellenden voraus. Wenn jedoch bei der erſten Art es erkennbar ſein ſoll, daß in ihr der allgemeine Gedanke nicht bloß in der Ueberlieferung oder gar nicht als philoſophiſch ſich finde, ſo wird es nöthig ſein, daß die philoſophiſchen Gedanken wenigſtens gruppenweiſe nebeneinander ſtehen und einer den andern zu ſtützen beſtimmt ſei; bei den beiden andern Arten dagegen iſt es zu befürchten, daß wir etwas, was von dem handelnden Leben oder der einzelnen Wiſſenſchaft ſich noch nicht losgelöſt hat, mit dem Philoſophiſchen verwechſeln, und auch hierüber wird das einzige ſichere Kennzeichen ſein, daß ſich das philoſophiſche Beſtreben nicht bloß in einzelnen Gedanken, ſondern in größern Zuſammenordnungen offenbart.

Wenn wir nun aber auch für unſere Geſchichte den geeigneten Stoff aus der Mannigfaltigkeit des übrigen geiſtigen Lebens glücklich herausgeſondert haben ſollten, ſo frägt ſich noch, wie wir ihm eine Geſtalt geben ſollen, welche dem wahren Weſen der Geſchichte gemäß iſt. Zwei äußerſte Puncte kann man bezeichnen, zu welchen die falſche Behandlung geſchichtlicher Stoffe führen müßte, wenn die unrichtige Anſicht von der Verfahrungsweiſe jemals über die Gewalt, welche die Gegenſtände der Behandlung über uns ausüben, völlig Herr werden könnte. So aber, da jeden in ſolcher Meinung Befangenen die Gegenſtände bewältigen, kann man nur ſagen, daß der Eine ſich mehr der einen, der Andere der andern Ausſchweifung nähere. Der eine Irrthum würde der ſein, wenn jemand in der Geſchichte allein die überlieferte Mannigfaltigkeit ohne die innere Einheit, durch welche es zuſammengehalten wird und welche nicht überliefert werden kann, erkennen und mittheilen wollte; das Gegentheil aber würde von dem angeſtrebt werden, welcher in der Einſicht über die innere Ein=

Einheit der Geſchichte ihr ganzes Weſen ergreifen und darſtellen wollte, um die Mannigfaltigkeit des Ueberlieferten wenig bekümmert. So wie dieſe Irrthümer entgegengeſetzter Art ſind, ſo finden ſie ſich auch bei Menſchen entgegengeſetzten Charakters; wer Fleiß und Kenntniſſe beſitzt ohne Geiſt, ergiebt ſich dem erſtern; wer Geiſt ohne Kenntniſſe, neigt ſich zum zweiten. Da nun in unſerer Zeit nichts mehr geſchätzt wird, als geiſtreiches Reden, und jeder Geiſt zu beſitzen wenigſtens die Miene ſich geben muß, ſo ſind wir vor dem erſten Irrthume ziemlich ſicher, dem andern aber um ſo mehr ausgeſetzt. Auch kann nichts einleuchtender ſein, als daß, wenigſtens für die Geſchichte der Philoſophie, der erſtere Irrthum durchaus zerſtörend iſt, indem es in ihr nicht mit Einzelheiten von Notizen gethan ſein kann, da, wie ich zu zeigen geſucht habe, das Philoſophiſche erſt im Zuſammenhange hervortritt. Daher wird uns auch in der Theorie dieſer Irrthum nicht leicht entgegen treten; aber in der Ausführung iſt es freilich nicht ſo leicht, den Zuſammenhang des Syſtems und der Syſteme zu finden. Wer ihn jedoch nicht zu finden weiß, dem iſt nicht zu helfen; ihm iſt nichts anderes zu rathen, als daß er uns mittheile, was er gefunden habe; nur möge er das Gefundene nicht für eine Geſchichte der Philoſophie ausgeben.

Bei dem zweiten Irrthum, weil er unſerer Zeit gemäßer iſt, müſſen wir wohl etwas länger verweilen. Er läuft auf das hinaus, was man unter uns die Conſtruction der Geſchichte genannt hat. Dieſe Form geſchichtlicher Darſtellung, denn auf den Inhalt kommt es hierbei nicht an, kann man nur als eine ſeltſame und faſt lächerliche

Verwirrung der philoſophiſchen mit der geſchichtlichen Methode betrachten. So wie aber allen Verirrungen ein richtiger Gedanke zum Grunde liegt, ſo iſt es auch der Mühe werth, den Grund dieſes Irrthums aufzuſuchen.

Conſtruirt, d. h. aus ihrem Begriffe abgeleitet, kann eine Geſchichte nur werden aus dem Begriffe, aus dem Zwecke, der Beſtimmung, oder wie man ſonſt ſagen mag, deſſen, welches Gegenſtand der Geſchichte iſt. So hat man aus dem Begriffe oder der Beſtimmung der Menſchheit die Geſchichte der Menſchheit, ſo aus dem Begriffe der Philoſophie die Geſchichte der Philoſophie ſich entwikkeln wollen. Geſetzt nun, wir hätten einen vollſtändigen, d. h. keiner weitern Ausbildung fähigen Begriff von der Menſchheit, ſo würde ſich daraus freilich Alles, was auf die Benennung des Menſchlichen Anſpruch hat, nach ſeiner nothwendigen Ordnung, d. h. nach ſeinen zeitlichen Verhältniſſen, ableiten laſſen und eine ſolche Ableitung würde man eine Conſtruction der Geſchichte nennen können. So verhält es ſich aber mit den bisher verſuchten Conſtructionen der Geſchichte nicht ganz; denn vieles, was auf den Namen des Menſchlichen auch Anſpruch machen darf, wird in die Geſchichte, ſo weit man ſie conſtruirt, nicht aufgenommen, ſondern manche nur durch Ueberlieferung erhaltene Nachrichten fügt man hinzu, geſteht auch wohl ein, daß die Geſchichte niemals ganz vollſtändig ſein könne. Wenn man nun frägt, warum die Conſtruction nicht alles erſchöpfe, ſo wird man vielleicht zur Antwort erhalten, ſie habe es nur mit dem Wichtigen oder Bedeutenden zu thun, das Unbedeutende aber dürfe ſie übergehn oder anders woher erborgen. Das Schwankende der Unterſcheidung zwiſchen dem Bedeutenden und dem Unbedeutenden iſt aber einleuchtend und um ſo mehr zu rügen, als auch das, was wohl dem Unbedeutenden zugezählt zu werden pflegt, z. B. Namen und Jahreszahlen und ſogar ſprachlicher Ausdruck, doch gewiſſermaaßen Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſein ſoll. Was aber das Wichtigſte und das Wahre iſt, es iſt hieraus klar, daß nicht alles, was auf den Namen des Menſchlichen Anſpruch hat, aus dem Begriff der Menſchheit oder ihrer Beſtimmung abgeleitet werden könne und daß mithin der Begriff unvollſtändig ſein müſſe.

Nun könnte man aber ſagen: ſo möchte es doch wenigſtens nöthig ſein, für eine vernünftige Behandlung der Geſchichte, daß aus dem unvollſtändigen Begriffe ſo viel für die Ordnung des Geſchehenen abgeleitet werde, als möglich ſei, und darin beſtehe die richtige Conſtruction der Geſchichte. Wir wollen nicht leugnen, daß auch aus einem unvollſtändigen Begriffe etwas abgeleitet werden könne; aber die Ableitung iſt nicht Sache der Geſchichte, ſondern irgend einer Speculation. Das Verfahren dabei läßt ſich auf folgendes Schema zurückführen: die Menſchheit oder die Vernunft überhaupt muß, um, von ihrem Anfange ausgehend, ihre Beſtimmung zu erreichen, durch gewiſſe Perioden und Entwicklungsweiſen hindurchgehn, deren Bedeutung ſodann näher angegeben werden kann, als enthalten im Begriffe der vernünftigen Entwicklung. Dies wird nun offenbar nicht eine geſchichtliche Unterſuchung ſein, ſondern der Geſchichte vorhergehn; es frägt ſich daher nur, wie ſich die Geſchichte daran anſchließt. Man könnte ſagen: nachdem auf die angegebne Weiſe gewiſſe Perioden feſtgeſtellt ſeien, könne man geſchichtlich zeigen, wie das, was geſchehn mußte, auch wirklich geſchehn ſei. Allein damit ſcheint man mir etwas ganz Unnützes zu beginnen. Denn wozu dieſes? Etwa um das aus dem Begriff Abgeleitete und nur ganz allgemein Gehaltene gleichſam mit des Beſondern Fleiſch und Bein zu bekleiden, und Namen für die Perioden und ihre Begründer zu finden? Scheint es doch, als wenn es die Meinung wäre, daß allein das aus dem Begriffe Abgeleitete auch das wirklich Begriffene und wahrhaft Erkannte ſein ſollte, wärend das auf dem Wege der Erfahrung oder durch Ueberlieferung Gewonnene das für die Wiſſenſchaft Gleichgültige ſein ſollte. So würde denn die geſchichtliche Erkenntniß zur philoſophiſchen Conſtruction ſich nur verhalten, wie das wiſſenſchaftlich Gleichgültige zu dem, was in der Wiſſenſchaft gültig iſt. Eine traurige Mühe, dieſen Ballaſt der Wiſſenſchaft zuzufügen! Verſtändige Männer könnten wohl etwas Beſſeres unternehmen. Aber wie gering muß der von der Wiſſenſchaft denken, welcher irgend eins ihrer Elemente für leer oder gleichgültig halten kann! Nur dem iſt etwas abgeſtorben, welcher nicht Kraft hat es zu beleben, und in der Verzweiflung über ſein Bemühn nicht ſich, ſondern den Gegenſtand anklagt. — Oder iſt vielleicht die Meinung die, daß der geſchichtliche Nachweis, wie es geſchehen mußte, ſei es auch geſchehen, nur für die wiſſenſchaftlich Unmündigen vorhanden ſei, welche das Müſſen nicht begreifen, denen aber von der Seite des wirklichen Geſchehenſeins doch beizukommen ſein möchte? Auch für dieſe würde die Mühe verloren ſein; denn ſind ſie an ſich nicht im Stande, das im Begriffe Liegende aufzufaſſen, ſo möchte auch die Ueberzeugung, welche ihnen aus der hiſtoriſchen Ueberlieferung entſtehen ſoll, keineswegs eine begriffsmäßige ſein, ſondern immer nur als durch Ueberlieferung feſtgehalten erſcheinen. Alſo zu etwas Belehrendem wird die Geſchichte durch ihre Conſtruction nicht gemacht; ihre Belehrung kommt für den, welcher den Begriff der Menſchheit hat, zu ſpät; für den aber, welcher den Begriff nicht hat, iſt die Conſtruction nicht vorhanden. Soll die Geſchichte eine belehrende Wiſſenſchaft ſein, ſo muß ſie aus der Art, wie ſich die Entwicklung der Menſchheit zugetragen, über den Begriff der Menſchheit und ihrer Beſtimmung uns unterrichten, nicht aber dieſen in jene von außen hineintragen.

Oft, wenn ich die Neigung unſerer Zeit, wenn auch nicht durchgreifend, doch hie und da die Geſchichte ſich zu conſtruiren, betrachtet habe, iſt es mir vorgekommen, als wenn ſie mit unſerer wiſſenſchaftlichen Bequemlichkeitsliebe Hand in Hand ginge. Eine jede Conſtruction der Geſchichte geht auf Verallgemeinerung ihrer Lehren aus, und leichter iſt es freilich, das eine Allgemeine im Gedächtniß zu faſſen, als die vielen Beſonderheiten. Die Schriftſteller kommen dem Begehren der Leſer natürlich entgegen. Wenn nun dieſe den Faden der Geſchichte, das Schema ihrer Entwicklung beſtändig ſich vor Augen gehalten haben wollen, ſo werden jene gleichſam die Quinteſſenz der Begebenheiten in kurze Formeln zu faſſen bemüht ſein müſſen. Auch gewinnt man beim flüchtigen Leſen unſerer Zeit eben nicht viel an Ueberblick und an Urtheil über die wahre Bedeutung der Begebenheiten; man hat überdies nur einen ſchwachen Glauben an die Wege der Vorſehung, und noch weniger wiſſenſchaftliche Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Vernünftigen in der menſchlichen Entwicklung, und darum will man, gleichſam zum Stellvertreter des Eigenen, den Ueberblick, das Urtheil und den Nachweis eines Andern auf dem Papier. So wie ſie wollen, ſo geſchieht ihnen. Daher die vielen allgemeinen Betrachtungen in der Geſchichte, und die Conſtruction der Geſchichte hat vor dieſen nichts anders voraus, als daß ſie eine durchgeführte, ſyſtematiſche, allgemeine Betrachtung iſt. Jener Bequemlichkeitsliebe, jenem ſchwachen Glauben, jener Vergeſſenheit ſeiner ſelbſt ſollten wir nicht dienen. Das allgemeine Schema iſt immer todt; das Leben, welches die Geſchichte gewähren kann, iſt, daß ſie in jedem Momente unſers Daſeins in uns wirke, den Gedanken an das Ganze in einer jeden beſondern Entwicklung in uns erzeuge.

Nun möchte es aber noch auffallend ſein, daß man beſonders in der Geſchichte der Philoſophie die Anforderung, aus dem Begriffe der Philoſophie die Nothwendigkeit des Geſchehenen abzuleiten, nicht ſelten gehört hat, und daß dem gemäß auch Verſuche gemacht worden ſind, dieſen Theil der Geſchichte zu conſtruiren. Dies iſt um ſo auffallender, je ſchwieriger die Ableitung in einem beſondern Gebiete der Geſchichte ſein muß, da in einem ſolchen die Reihe der Entwicklungen durch äußere, dieſem Gebiete ſelbſt zufällige Einflüſſe geſtört werden muß, ſo daß es der Idee gemäßer ſein würde, die Geſchichte der ganzen Welt, als die Geſchichte der Erde oder der Menſchheit, und die Geſchichte der Menſchheit, als die Geſchichte der Philoſophie zu conſtruiren. Deswegen hat auch niemand noch unternommen, die Geſchichte eines einzelnen Menſchen zu conſtruiren. Allein die Verſuche zur Conſtruction, welche übrigens nie rein ausgefallen ſind, ſcheinen der Geſchichte der Philoſophie näher gelegen zu haben, als andern geſchichtlichen Gebieten, indem die Urtheilsloſigkeit über die einzelnen Beſtrebungen oder über ihren Zuſammenhang in den Geſchichten der Philoſophie, welche keiner allgemeinen Einſicht in den Gang der wiſſenſchaftlichen Entwicklung folgten, gar zu offen vor Augen lag, und denen, welche philoſophiſchen Jdeen zu folgen gewohnt waren, die Mangelhaftigkeit einer ſolchen Manier nicht entgehn konnte. Auch vermißte man in dieſer Geſchichte das fremde Urtheil vielleicht deswegen am meiſten, weil man es am meiſten bedurfte, denn die Geſchichte der Philoſophie hat ja von jeher vielfältigen Anſtoß gegeben, ſo daß man ſogar dem verzweifelten Gedanken Raum gegeben hat, ſie ſei die Geſchichte einer eigenthümlichen Thorheit der Menſchen. Daher lag das Verlangen nach einer Geſchichte der Philoſophie, welche die Bedeutung des Einzelnen und des Ganzen mit einſichtigem Urtheil zu ſchätzen wiſſe, ſehr nahe; es läßt ſich aber auch zeigen, daß es in der Geſchichte der Philoſophie am leichteſten ſeine Befriedigung finden könne. Hierüber ſei es mir erlaubt, meine Meinung nur als meine Meinung zu ſagen; der Beweis würde mich zu weit führen.

Auf die Behandlung, welche man einem Theile der Geſchichte widerfahren läßt, muß natürlich die Anſicht, welche man von der ganzen Geſchichte der Menſchheit hat, den größeſten Einfluß ausüben. Einige haben nun in dem ganzen Verlaufe der Geſchichte nur ein unbeſtimmtes Schwanken wechſelnder Zuſtände ohne Ordnung geſehen; man darf aber wohl annehmen, daß jetzt nur wenige dieſer Meinung geneigt ſind. Die Menſchheit erweiſt ſich uns als ein vielgliedriges Ganzes, in welchem das Eine aus dem Andern körperlich erwächſt, und ebenſo geiſtig Wiſſenſchaft, Sitte, Geſinnung ſich fortpflanzen; der Sohn empfängt vom Vater, aus der Familie erwachſen Familien, aus den Familien Völker; auch die Völker leben und ſterben der Menſchheit; dieſe hat ein ganzes Leben, welches eben ſo ordnungsmäßigen Geſetzen folgt, wie eine jede Entwicklung des Lebens. Dies iſt die Meinung, welche unſerer Geſchichte zum Grunde liegen wird. Sie verzweigt ſich aber noch in drei Vorſtellungsweiſen. Nach der einen bleibe im Ganzen die Bildung der Menſchheit ſich gleich, nach der andern bewegt ſie ſich im Kreiſe, nach der dritten endlich iſt ſie im beſtändigen Fortſchreiten zur Erreichung ihres Ziels. Wenn wir der dritten unſere Beiſtimmung geben, ſo können wir uns nur darauf berufen, daß, wenn nicht Alles zum Sinnloſen werden ſolle, Allem ein vernünftiger Grund zugeſchrieben werden müſſe; der vernünftige Grund eines Geſchehens iſt aber ein Zweck, und ſo wird auch das Geſchehen und Leben der Menſchheit einen Zweck haben müſſen, und nur als ein Fortſchreiten zu dieſem Zwecke gedacht werden können. Zuweilen jedoch hat man ſich das Fortſchreiten der Menſchheit in einer pedantiſchen Steifheit gedacht, daß nemlich eine jede folgende Entwicklung die frühere in ſich aufgehen laſſe und, eine neue Entwicklung hinzufügend, vollkommner ſei als jene. Wenn nun hierbei davon die Rede wäre, daß der Grund der menſchlichen Entwicklung ſich in der Folge der Zeiten verſtärke, ſo würden wir dagegen nichts einzuwenden haben; aber es wird auch auf die Geſchichte angewendet, d. h. auf die Offenbarung des Grundes in ſeiner Erſcheinung.

Da ſind wir nun der Meinung, daß, ſo wie in dem Leben des einzelnen Menſchen Perioden vorkommen, in welchen er bald mehr, bald weniger ſeiner bewußt iſt (das zunächſt liegende Beiſpiel bietet der natürliche Wechſel des Schlafens und des Wachens dar), ſo auch eine periodiſche Entwicklung in dem Leben der ganzen Menſchheit ſtattfinde. Die Perioden dieſer Entwicklung zu finden und ihren Charakter zu beſtimmen, darin beſteht eine der wichtigſten Aufgaben des wahren Geſchichtskundigen. Es frägt ſich, wie ſie gefunden werden.

Auch die Conſtruction der Geſchichte geht auf die Beſtimmung dieſer Perioden aus. Das, was in jener als richtiger Gedanke liegt, iſt dies, daß, wenn man den wahren Begriff oder die Beſtimmung einer Sache kenne, man auch zu beſtimmen im Stande ſei, auf welchem Wege und durch welche Mittelſtufen das Ding ſeine Beſtimmung verfolgen müſſe; denn der Weg beſtimme das Ziel, und es könne das Forſchreiten zur Beſtimmung nicht als zufälliges gedacht werden. Nun laſſe ſich auch die Bedeutung irgend einer Entwicklung nicht anders beſtimmen, als nach dem, was ſie für die Erreichung der Beſtimmung leiſte. Es ſei alſo zur Erkenntniß des wahren Werths aller geſchichtlichen Beſtrebungen nöthig, die Erkenntniß der Beſtimmung zu haben. Wenn man nun aber ferner vorausſetzt, daß in irgend einem gegebenen Zeitpunkte die Erkenntniß der Beſtimmung vollſtändig vorhanden ſein könne, ſo knüpft man damit an das Wahre das Falſche an. Vollſtändig vorhanden würde nemlich in irgend einem Zeitpunkte die Erkenntniß der Beſtimmung nur dann ſein, wenn in irgend einem Zeitpunkte die Beſtimmung wirklich erreicht wäre.

Denn die Erkenntniß folgt dem Sein, und es kommt bei der Beurtheilung nicht nur darauf an, daß in einem jeden Zeitpunkte die Beſtimmung wirklich vorhanden iſt, ſondern auch, daß ſie für uns vorhanden oder in das Bewußtſein herausgetreten iſt. Wir aber dürfen nur ſagen, daß jede Zeit, welche die Vorzeit zu beurtheilen unternimmt, eine Entwicklungsſtufe in ſich darſtelle, in welcher zwar das ganze Streben nach der Beſtimmung ſich findet, aber nur theilweiſe zum Bewußtſein gekommen iſt. Dem Standpunkte, auf welchem wir ſtehn in der Verwirklichung deſſen, was wir unſerm Begriffe nach anſtreben, können wir uns nicht entziehn, weder in unſerer Geſchichte, noch in unſerer Philoſophie, und daß dieſer Standpunkt nicht Alles in gleich vollkommener Klarheit und Deutlichkeit der Einſicht umfaſſe, kann niemand leugnen, welcher ſeiner Zukunft noch irgend etwas für die Wiſſenſchaft zu thun vergönnen will. Wer alſo nicht alles Forſchen aufheben will, bekenne, das ganze Bewußtſein ſeiner Beſtimmung, aber auch die ganze Einſicht in die Bedeutung der Geſchichte mangele ihm. Alle Wiſſenſchaften ſtehn in einem durchgängigen Verbande untereinander, ſo wie daher in der einen noch zu Erforſchendes gefunden wird, ſo auch in der andern, und Vollkommenheit der geſchichtlichen Einſicht verlange niemand, der ſich nicht rühmen oder beklagen kann, er habe geiſtig zu leben aufgehört.

Warum ſo viel Worte? Wir wollen ja nur bekennen, daß unſere Geſchichte nicht auf Unfehlbarkeit Anſpruch mache, und niemand wird dies anders erwartet haben. In dem Bekenntniſſe aber, daß wir dem Standpunkte unſerer gegenwärtigen Entwicklung uns nicht überheben können, liegt zugleich die Berechtigung, uns ihm zu überlaſſen, und von ihm aus die Ergebniſſe der Geſchichte zu beurtheilen und zu ordnen. Dieſe Berechtigung nimmt ein Jeder in Anſpruch, und es iſt nur Selbſttäuſchung, wenn jemand meint, er könne die Geſchichte allein für ſich ſprechen laſſen, ohne Beimiſchung von ſeinem eigenen Urtheile. Die Beurtheilung einer jeden Geſchichte aber, ſoweit ſie nicht einer beſchränkten Eigenthümlichkeit folgt, geſchieht aus der allgemeinen Einſicht der Zeit über die Beſtimmung der geiſtigen Thätigkeiten, über das Richtige und Unrichtige in den Entwicklungsweiſen der Vernunft, und da dieſe ausſchließlich oder am meiſten von der Philoſophie der Zeit abhängig iſt, ſo iſt es wohl natürlich, daß in der Geſchichte der Philoſophie, ſo wie ſie von den Philoſophen aufgefaßt und dargeſtellt wird, die Anforderung am nächſten liegt, daß ihr eine ſichere Wiſſenſchaft über die Entwicklung der Vernunft und über die Beſtimmung derſelben zum Grunde liege. Dieſe ſichere Wiſſenſchaft aber kann nur gemäß unſerer wiſſenſchaftlichen Einſicht überhaupt ſein; wir werden daher die Beſtimmung der Vernunft im Allgemeinen und die Beſtimmung der philoſophirenden Vernunft im Beſondern nur nach dem jetzigen Standpunkte unſerer Wiſſenſchaft abmeſſen, und dem gemäß auch voraus nur beſtimmen können, wie ſich die Vernunft zu dieſem Standpunkte ihrer Ausbildung habe erheben müſſen, welche Hinderniſſe ſie dabei zu überwinden und durch welche Entwicklungsformen ſie dabei hindurchzugehn gehabt habe.

Bei der Feſtſtellung dieſes geſchichtlichen Verfahrens haben wir bisher nur ſeine Nothwendigkeit im Auge gehabt, und daraus unſere Berechtigung abgeleitet; wie uns aber aus ihm eine wahre Erkenntniß der Geſchichte erwachſen könne, haben wir noch zu zeigen. Wir ſetzen voraus, daß man die Geſchichte der Philoſophie zu einer Zeit zu bearbeiten anfängt, wo der menſchliche Geiſt frei iſt von den gewaltigen Hemmungen, welchen er unterworfen, gleichſam zu ſchlafen oder zu kränkeln ſcheint, ſeines Bewußtſeins über die vergangene Ausbildung nicht mächtig. Daß allein in einer ſolchen Zeit eine ruhige und unparteiiſche Geſchichte möglich ſei, verſteht ſich von ſelbſt. Von einer ſolchen Zeit aber werden wir auch ſagen können, daß ihre philoſophiſche Einſicht als das Reſultat aller frühern rein wiſſenſchaftlichen Bemühungen anzuſehn ſei, und daß ſie daher auch das Bewußtſein dieſer und ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Entwicklung haben müſſe. Wir dürfen in einer ſolchen Zeit ſagen, die Beſtimmung der frühern philoſophiſchen Entwicklung ſei nur eben dieſe geweſen, die gegenwärtige Philoſophie werden zu laſſen, und daher laſſe ſich auch von dem Standpunkte dieſer jene ihrer Bedeutung nach begreifen, und nachweiſen, welche Vorentwicklungen nöthig waren, um zu dieſer letzten Entwicklung zu gelangen. Auch der Einwurf würde nicht viel bedeuten, daß doch die Beſtimmung der frühern Philoſophie nicht bloß ſei, die gegenwärtige, ſondern auch die zukünftige Philoſophie werden zu laſſen; denn wenn dies auch wahr iſt, ſo iſt doch hinzuzuſetzen, daß dieſe nur durch jene hindurch werden könne, und alſo auch die Beſtimmung des Frühern für die Zukunft im Gegenwärtigen erblickt werden könne. Und nun hätten wir nur noch hinzuzufügen, daß von dem Geſchichtſchreiber der Philoſophie gefordert werden müſſe, daß er ſich auch der ganzen Philoſophie der Gegenwart bemeiſtert habe, um, wie aus der reifenden Frucht die Blüthe und die Knospe, ſo aus ſeiner Philoſophie die vergangene Philoſophie begreifen zu können; endlich aber würde ſich dieſe Forderung noch dahin ſteigern, daß er nicht nur in ſeinem Leben im Ganzen genommen ein ſolcher vollkommner Stimmführer aller Philoſophie ſeiner Zeit ſein müſſe, ſondern in einem jeden Augenblicke, in welchem er die Würde des Geſchichtſchreibers in Anſpruch nehmen möchte.

Wer ſieht nicht, wie wir in das Idealiſiren gerathen? Nachweisbare Widerſprüche ſind nicht in dieſem Bilde des vollkommnen Geſchichtſchreibers der Philoſophie, aber das Bild iſt doch unwahr, wie das Bild des ſtoiſchen Weiſen, welcher niemals eine Meinung haben, oder des heiligen Menſchen, welcher auf dieſer Erde keiner ſündigen Regung fähig ſein ſoll, unwahr, weil es aus dem Zuſammenhange aller Verhältniſſe, welche den Menſchen niemals ſeiner vollen Geiſteskraft, ſeines ganzen Bewußtſeins genießen laſſen, herausgeriſſen den Geſchichtſchreiber darſtellt. Doch es kam uns hier nur darauf an, die möglichen Forderungen an einen Geſchichtſchreiber der Philoſophie auszuführen, und daher mußten wir idealiſiren und in aller Strenge uns vergegenwärtigen, was wir von uns fordern dürfen, wenn wir nicht genöthigt ſein ſollen, einzuſehn, wir hätten hier oder da der menſchlichen Schwäche ein Opfer gebracht.

Nun wollen wir aber auch dieſer Schwäche unſere Aufmerkſamkeit ſchenken, und damit uns zur Beſcheidenheit in unſerm Urtheil ermahnen. Zuerſt kann man wohl von keinem Zeitalter ſagen, daß es ſo durchaus kerngeſund und beſonnen ſei, wie es ſein müßte, wenn es nicht irgend wie zu reizbar geſinnt gegen die Vergangenheit ſein, ſondern alle ihre Beſtrebungen mit gleichem Bewußtſein in ſich aufgenommen haben ſollte, und unſer Zeitalter auszunehmen fühle ich mich um ſo weniger geneigt, als ich genug der Parteien wahrnehme, welche nicht etwa bloß über alte und neugewonnene Einſicht ſtreiten, ſondern in verſchiedenartigen Beſtrebungen eine jede der Wiſſenſchaft förderlich zu ſein ſtreben. Hierüber aber entzündet ſich nur gar zu oft Streit und feindſelige Begegnung, in deren Mitte ſelbſt der Beſonnenſte jede Aufwallung zu bewachen ſchwer finden möchte. Aber ferner, daß ein Einzelner, einem einzelnen Volke angehörig und in dieſem ſeinen beſondern Standpunkt zu bewahren genöthigt, das vollkommene Bewußtſein ſeines ganzen Zeitalters ſummariſch in ſich trage, zu behaupten, das hieße, ſeiner Beſcheidenheit auf eine gar zu grobe Weiſe zu nahe treten und ihn zum unumſchränkten König des ganzen literariſchen Staats ausrufen. Endlich aber zu ſagen, ein ſolcher werde auch niemals irren in ſeiner Beurtheilung, von irgend einer Schwachheit übermannt, dies hieße, ihm zu der königlichen noch die dreifache Krone aufſetzen, daß er von der Katheder des Petrus die Rechtgläubigen von den Ketzern ſcheide.

Wenn wir nun einem Andern dieſe Würde nicht zuſchreiben können, ſo mögen wir es noch weniger uns ſelbſt. Wir werden daher allerdings beſtrebt ſein, alles in der geſchichtlichen Vergangenheit, welches auf eine philoſophiſche Entwicklung der Gedanken deutet, in dem Sinne aufzufaſſen, daß ſeine Bedeutung für die gegenwärtige Philoſophie uns hervortrete und offenbar werde, wie es in unſerer Erkenntniß, wenn auch unter andern Formen, noch fortdauert oder doch das Mittel wurde, die jetzige philoſophiſche Einſicht zu finden. Dadurch wird ſich uns die Geſchichte als eine fortlaufende Reihe, welche zwar oft durch äußere Begebenheiten unterbrochen wird, aber in welcher doch das Spätere immer wieder das Frühere in ſich aufnimmt, und ſo als ein ſich entwickelndes Ganzes darſtellen. Allein indem wir dieſes Ziel vor Augen haben, verbergen wir uns nicht, daß die Meinung, es erreicht zu haben, eine gefährliche Täuſchung ſein dürfte, in welcher wir uns wohl nur dadurch erhalten könnten, daß wir gewaltſam mit dem geſchichtlichen Stoff verführen. Wenn daher auch in dem geſchichtlich Ueberlieferten irgend etwas ſich finden ſollte, welches nicht ſogleich auf ſeine Bedeutung zurückgebracht werden könnte, ſo werden wir lieber muthmaßen, daß es einer ſpätern Zeit aufbehalten ſein möchte, ſolche Räthſel zu löſen, als ſeine philoſophiſche Bedeutung verwerfen oder an den Ueberlieferungen deuteln. Dies muß uns um ſo mehr als Pflicht erſcheinen, als wir bemerken, daß viel Geſchichtliches von denen, welche es uns überliefert haben, nicht verſtanden worden iſt, und wir ihnen doch Dank ſagen müſſen, daß ſie es überliefert haben. Ein doppeltes iſt überhaupt das Geſchäft des Geſchichtſchreibers, theils das Geſchehene zu verſtehn und zum Verſtändniß zu bringen, theils es zu erfahren und zu überliefern; zu jenem gehört Einſicht und Kunſt, zu dieſem Fleiß und Treue.

Die Ueberlieferung aber iſt die Grundlage aller Geſchichte, und ſo möge auch der Fleiß und die Treue unter den Eigenſchaften des Geſchichtſchreibers obenan ſtehn. Von dieſer Seite angeſehn, können wir uns nicht genug wundern, wie man für eine geſchichtliche Arbeit, ſei ſie von welcher Art ſie wolle, das Verfahren der Conſtruction hat empfehlen können. Es ſetzt dies ein gänzliches Verkennen der geſchichtlichen Methode voraus; denn in jeder Art der Geſchichte iſt die Induction, d. h. das Finden des Allgemeinen aus dem Beſondern, das allein zuläſſige Verfahren; man geht von den gefundenen einzelnen Thatſachen aus, und entwickelt ſich daraus die Erkenntniß des Allgemeinern; ſo im Gebiete der Natur, ſo im Gebiete der Vernunft. Welcher Schüler iſt es, der dies nicht wiſſen ſollte? Wenn nun auch nicht geleugnet werden darf, daß aus den gegebenen Thatſachen der Geſchichte ſich eine höhere Erkenntniß entwickeln ſoll und kann, ſo bleibt doch die Grundlage dieſelbe, und wenn wir nicht den ganzen Charakter der Wiſſenſchaft zerſtören wollen, dürfen wir nicht vorausſetzen, was erſt gefunden werden ſoll durch die geſchichtliche Unterſuchung. Daher werden wir auch nicht davon ablaſſen dürfen, zuerſt die Ueberlieferungen der einzelnen Thatſachen und ihre äußere Verknüpfung zu einer ſtetigen Reihe aufzuſuchen, ehe wir den innern Zuſammenhang der Begebenheiten in der geſetzlichen Entwicklung des menſchlichen Geiſtes, ſo weit wir dieſe bis jetzt kennen, gegründet finden. So entfernen wir uns nicht von der geſchichtlichen Verfahrungsweiſe, und erreichen doch dieſelbe Einſicht, welche eine Conſtruction der Geſchichte nur immer gewähren könnte. In dem, was geſchieht, iſt das Freie das, welches der Geſchichtſchreiber der Menſchheit aufzufaſſen ſucht; es entwickelt ſich aber nach einem Geſetze, und ſeine Entwicklung verfolgt einen Zweck; alles dies ſucht der Geſchichtſchreiber zu erforſchen. Aber von der Zuſammenfügung aller Dinge haben wir nicht eben die genaueſte Kenntniß; von vielen wiſſen wir, daß es iſt, warum, iſt uns verborgen. Dies nennen wir das Zufällige. Es hat ſeine Gründe, aber wir kennen ſie nicht. Nun kann freilich der Geſchichtſchreiber in dem, was ihm als zufällig erſcheint, den Zweck ſeiner Forſchungen nicht in gleichem Maaße befriedigt finden, als in dem, was ſich ihm als eine geſetzliche Entwicklung der Geiſter oder als eine vernünftige Fügung verkündigt. Dieſes hat er begriffen, jenes nicht; aber er darf es doch deswegen nicht verſchweigen; denn es iſt nicht weniger in vernünftigen Zwecken gegründet, und wenn er dieſe nicht kennt, ſo werden vielleicht Andere ſie finden. Darin ſind die noch zu löſenden Aufgaben der Geſchichte gelegen.

Hiermit haben wir das geſagt, was uns über Inhalt und Form unſerer Geſchichte voraus zu erinnern nöthig zu ſein ſchien. Man wird aber vielleicht erwarten, daß wir hier auch einiges Literariſche über Hülfsmittel und Vorarbeiten für das Studium der Geſchichte der Philoſophie beibringen würden: da jedoch dieſes Werk nicht für ſolche unternommen iſt, welche ohne alle andere Beihülfe für die Kenntniß der philoſophiſchen Literatur ſind, ſo ſcheint uns dies überflüſſig. Jeder, welchem darum zu thun iſt, die Geſchichte der Philoſophie kennen zu lernen, wird leicht die Titel der Bücher, welche ihm dazu dienlich ſein möchten, aus Handbüchern und Repertorien ſich verſchaffen können, und eine Kritik der bisherigen Bemühungen um die Geſchichte der Philoſophie hier zu liefern, ſcheint um ſo weniger rathſam, je mehr wir dabei unſerer Geſchichte ſelbſt vorgreifen müßten, indem die Anſichten über die Geſchichte der

Philoſophie aus früher entwickelten Gründen von den Ausbildungen der Philoſophie ſelbſt ſich nicht trennen laſſen. Nur ſo viel möge hier im Allgemeinen geſagt ſein, daß wir in den neueſten Bearbeitungen der Geſchichte der Philoſophie mehr Hülfe finden können für die Beurtheilung, als in den ältern, indem dieſe nothwendig unſerer Betrachtung ferner, jene näher ſtehn. Die ältern liefern überhaupt mehr Materialien, als zuſammenhängende Darſtellung; daher ſind ſie als Quellen vorzuziehn, aber nicht als Geſchichten. Ferner ſind die Geſchichtſchreiber der Philoſophie aus dem 17. und aus der größern Hälfte des 18. Jahrhunderts unſerer Zeitrechnung mit der Zeit, in welcher man das Wiſſenſchaftliche meiſtens von der äußerlichen literariſchen Seite betrachtete, zu ſehr verwachſen, als daß man bei ihnen über den innern Gang der Entwicklung Aufſchluß finden dürfte, und ſelbſt für die Beurtheilung der einzelnen Ueberlieferungen aus dem Alterthum fehlt es ihnen an kritiſchen Hülfsmitteln und an kritiſchem Sinn, noch mehr aber für die Einſicht in die philoſophiſchen Beſtrebungen des Mittelalters an Unparteilichkeit. Erſt in den neuern Zeiten iſt ein fruchtbareres Beſtreben um die Geſchichte der Philoſophie entſtanden, beſonders unter uns Deutſchen, und kein Unparteiiſcher wird namentlich die großen Verdienſte, welche ſich Tennemann um die Geſchichte der Philoſophie in Erforſchung der Thatſachen erworben hat, über den beſchränkten Standpunkt, von welchem aus er die Syſteme kritiſirte, verkennen. Zu gleicher Zeit und ſpäter iſt für die Erforſchung und Beurtheilung des Einzelnen manches geleiſtet worden, welches an ſchicklicher Stelle ſeine Erwähnung finden wird.

Zweites Kapitel.

Ueberſicht und Eintheilung.

Wenn wir, die chriſtlich gebildeten Völker Europa's, uns als den Mittelpunkt des geiſtigen Beſtrebens in der ganzen Geſchichte denken, ſo thun wir damit etwas, was uns theils die Nothwendigkeit gebietet, theils eine ſehr augenfällige Betrachtung unſerer Lage rechtfertigt. Die Nothwendigkeit hat einen Jeden darauf angewieſen, die geiſtige Gemeinſchaft, in welcher er lebt, für das anzuſehn, von welchem aus Alles beurtheilt ſein wolle; denn er hat keinen andern Maaßſtab der Beurtheilung. Dies iſt hier nur deswegen zu erwähnen, weil es gut iſt, ſich zuweilen daran zu erinnern, daß unſer Geſichtspunkt doch nicht Alles umfaßt, und wir nicht der einzige Zweck der Vorſehung ſind, ſondern auch Mittel für die, welche außer unſerer Gemeinſchaft leben. Daß wir aber nicht wie der Türke oder Chineſe in ſelbſtgefälligem Stolze urtheilen, wenn wir in unſerm Leben die Fäden der Geſchichte ſich kreuzen ſehn, davon kann uns überzeugen die Betrachtung unſerer Macht, über alle Welttheile ſich erſtreckend, und ſo die Natur, wie Völker überwältigend, unſerer Wiſſenſchaft, welche nichts unerforſcht läßt, und endlich unſerer geſellſchaftlichen Verbindung, welche eng genug verkettet iſt, um der Willkür, oder zuweilen ſelbſt dem Streben nach dem Beſſern als Feſſel zu erſcheinen. Sollte jedoch noch irgend ein Zweifel obwalten, ob wir unſere Bildung als den Hauptzweck der bisherigen Geſchichte betrachten dürften, ſo würde ein ſolcher am beſten ſich ſelbſt widerlegen; denn daß wir ſo zweifelnd überlegen können, und nicht, wie die übrigen Völker oder Völkergemeinſchaften, in unſerm Kreiſe ſelbſtgenügſam die Betrachtung anhalten, eben dies zeugt am ſtärkſten von der geiſtigen Freiheit, welche wir errungen haben.

Was alſo zu unſerer Bildung geführt hat, zu entwikkeln, iſt die Hauptaufgabe der Geſchichte. Zwei große und unmittelbar in unſer Leben eingreifende Hebel können uns nicht unbemerkt bleiben, ich meine das Chriſtenthum und die Bildung in Wiſſenſchaft und Kunſt, welche wir von Griechen und Römern überliefert erhalten haben. Dieſen beiden zunächſt und ihrer eignen guten Kraft haben die neuern Europäiſchen Völker ihr ganzes gebildetes Leben zu danken. Wenn wir aber die neuere Bildung als das Ergebniß der ganzen frühern Geſchichte betrachten, ſo werden wir auch nicht den Einfluß der orientaliſchen Bildung auf die unſrige leugnen dürfen. Dieſer jedoch iſt mehr mittelbar als unmittelbar geweſen. Das Chriſtenthum hat unſer ganzes Leben, nicht nur in der Kirche, ſondern auch in der Familie und im Staate, ja ſelbſt im Verkehr unter den Staaten durchdrungen. Von den Griechen und Römern haben wir unmittelbar Fertigkeiten und Wiſſenſchaften erhalten, an ihrer Kunſt hat ſich die unſrige, wenn auch nicht entzündet und erwärmt, doch geſänftigt und geregelt. Von den Orientalen dagegen können wir nur weniges desgleichen erhalten zu haben rühmen; ſie haben uns nur zuweilen und vorübergehend angeregt oder einen untergeordneten Einfluß auf uns ausgeübt; wenn wir ihre Werke jetzt ſtudiren, ſo iſt es nicht, um in ihnen Muſter zu finden oder Wiſſenſchaft von ihnen zu lernen, ſondern um, in ihr Leben uns verſetzend, mehr die menſchliche Art und ihre Geſchichte zu begreifen. Aber der große mittelbare Einfluß, welchen die Orientalen auf uns ausgeübt haben, iſt nicht zu verkennen, wenn wir betrachten, wie die erſten Keime der griechiſchen Bildung aus dem Orient kamen, und das Chriſtenthum auf orientaliſchem Boden und mitten unter orientaliſchen Vorſtellungen ſich erzeugte.

Hiermit haben wir im Kurzen die drei Hauptgegenſtände, welche die ganze Menſchengeſchichte umfaßt, angegeben: die Geſchichte des Morgenlandes, der Griechen und Römer, der neuern chriſtlichen Völker. Dies iſt jedoch keine Eintheilung, ſondern ein Regiſter. Will man auf eine verſtändige Weiſe die Geſchichte nach ihren verſchiedenen Gliedern ſich anordnen, ſo muß man die Folge ihrer Erſcheinungen und das Eingreifen der einen in die andere kennen.

Wenn wir die neuern Völker, von deren Standpunkte aus wir die Geſchichte auffaſſen, als chriſtliche Völker bezeichnen, ſo wird dies ſchon die Meinung mit in ſich ſchließen, daß mit der Erſcheinung Chriſti auf Erden eine neue Epoche in der Geſchichte der Menſchheit begonnen habe. Dies verkündet ſich in der von dieſer Zeit an allmälig ſich ändernden Geſinnung der Menſchen, welche in Wiſſenſchaft und Kunſt eben ſo ſichtbar iſt, als im Staats- und Familien-Leben, natürlich aber am meiſten den Mittelpunkt ihres Ausdrucks in der Kirche, welche vom Staat unabhängig geworden, finden mußte. Doch es kann dagegen viel geſtritten werden, und hier unſere Meinung zu beweiſen, würde theils die Grenzen unſerer Aufgabe überſchreiten, theils, ſo weit es nemlich die Wiſſenſchaft betrifft, einen ſpätern Theil unſerer Aufgabe vorweg nehmen. Später, an der Grenzſcheide zwiſchen Heidenthum und Chriſtenthum, werde ich zu zeigen ſuchen, daß die heidniſche und die chriſtliche zwei verſchiedene Arten der Philoſophie ſind; hier darf ich nur darauf aufmerkſam machen, daß der große Einfluß des Chriſtenthums auf die neuere Bildung weniger bezweifelt werden würde, wenn er nicht ſo tief in unſer ganzes Weſen eingedrungen wäre, daß er aber gar nicht bezweifelt werden könnte, wenn er ſich ſchon unſers ganzen Weſens bemeiſtert hätte. Denn er wird überſehn hauptſächlich aus zwei Gründen, theils weil man noch vieles in unſern Sitten und Einrichtungen antrifft, welches dem Chriſtenthum widerſpricht, theils weil wir viel Chriſtliches an uns tragen, welches uns ſchon zur zweiten Natur geworden, gar nicht mehr als eine Wirkung des Chriſtenthums, ſondern der allgemeinen menſchlichen Natur erſcheint; allein das Eine beweiſt nur, daß ſich das Chriſtenthum, ſo wie alles Menſchliche, nur allmälig in uns entwickelt, das Andere aber iſt eine Täuſchung, welche am beſten dadurch gehoben wird, daß wir die ältere Geſchichte genau und unparteiiſch erforſchen.

Setzen wir nun voraus, denn nur als Vorausſetzung kann es hier angenommen werden, daß mit der Erſcheinung Chriſti unter den Menſchen eine neue Periode in der Geſchichte der Menſchheit beginnt, ſo zerfiele uns die Geſchichte überhaupt in zwei Perioden, in die vor und in die nach Chriſti Geburt, von welchen wir jene die ältere, dieſe die neuere Geſchichte nennen könnten. Allein jedermann ſieht, daß wir, auf dieſe Weiſe abtheilend, gewaltſam den

Zuſammenhang der Begebenheiten zerreißen würden; weswegen man auch gewöhnlich die ältere Geſchichte bis in das fünfte Jahrhundert nach Chriſti Geburt hinausgedehnt hat, nach meiner Meinung halb mit Recht, halb mit Unrecht. Wenn man die Geſchichte der Menſchheit als einen ſtetigen Verlauf zu behandeln ſucht, wird man wie mit Gewalt von der rohen Manier der Chroniſten abgelenkt, welche nur nach dem Früher und Später des Geſchehens das Früher oder Später in der Anordnung der Erzählung beſtimmen; denn das Wiſſenswerthe geſchieht zugleich an verſchiedenen Orten, und wenn man einen Zuſammenhang in den geſchichtlichen Thatſachen zur Darſtellung bringen will, ſo kann man nicht vermeiden, Früheres oft nach dem Spätern zu erzählen, weil es erſt in ſpätern Zeiten Einfluß und Bedeutung für die Geſchichte gewann. Eine eben ſo rohe Manier würde es ſein, wenn man nach dem örtlichen Zuſammenſein, etwa in einem Lande, die Begebenheiten ſich anordnen wollte. Etwas mehr Bedeutung jedoch gewinnt dieſe Erzählungsweiſe, wenn das Land ein Volk umfaßt, und die ethnographiſche Anordnung der Geſchichte hat daher auch immer eine bedeutende Rolle geſpielt, und verdient ſolche zu ſpielen, denn die Entwicklung eines Volks hat allerdings eine gewiſſe Einheit, und die Völker bilden die Einheiten, in welchen die Menſchheit geſchichtlich ſich fortbildet. Nach dieſem Grundſatze ſcheint man auch hauptſächlich verfahren zu ſein, wenn man mit dem Abſterben des weſtrömiſchen Staats und des wahren römiſchen Volks die alte Geſchichte ſchloß.

Allein auch die ethnographiſche Erzählung hat ihre Unbequemlichkeiten, welche man beſonders dann fühlt, wenn ein Volk abſtirbt, ſich aufzulöſen und ſeine Einheit zu verlieren beginnt. In dieſem Fall iſt nun wirklich das römiſche Weſen, wenn auch nicht ſogleich, doch auch nicht gar zu lange nach der Verbreitung des Chriſtenthums. Auch das Chriſtenthum hat ſich allmälig verbreitet; ehe es bemerkbar wird in der Geſchichte, iſt von der Geburt Chriſti an eine geraume Zeit vergangen, ſo daß man ſein erſtes Aufkommen, bei welchem es überdies noch von mancherlei heidniſchen Vorſtellungen getrübt war, nicht wohl zum Abſchnitt in der Geſchichte machen kann; nachdem es aber bemerkbar wird in Geſinnung, Sitte und Wiſſenſchaft der Menſchen, löſt es auch die Einheit des römiſchen Volks auf, oder will man dies nicht zugeben, ſo iſt doch die Auflöſung dieſer Einheit mit der allgemeinern Verbreitung des Chriſtenthums gleichzeitig. Dieſes wird beſonders in der Geſchichte der innern Bildung der Menſchheit ſehr offenbar, wenn es auch in der ſogenannten Staatengeſchichte, welche mehr das Aeußere des menſchlichen Lebens zu ihrem Gegenſtande zu machen pflegt, nicht ſo auffallend hervortreten ſollte. Wer eine Geſchichte der Religion ſchreiben wollte, der würde wohl nicht umhin können, nach Chriſti Geburt in dem gewaltigen römiſchen Reiche zwei ganz verſchiedene Reihen der Entwicklung, unter den Chriſten nemlich und unter den Heiden, zu ſondern, zwei Reihen, welche zwar in einer gewiſſen Wechſelwirkung ſich uns zeigen, aber doch nicht anders, als auch die Geſchichten zweier Völker, und welche in der That zwei ganz verſchiednen Geſchichten angehören, die eine der alten, die andere der neuern. Daſſelbe offenbart ſich in der Geſchichte der Literatur, denn es giebt in dieſen Zeiten unter Griechen und

Römern wirklich zwei ganz verſchiedne Literaturen, eine Literatur der alten Bildung und eine Literatur der Chriſten; die erſtere nimmt, wenigſtens in den erſten Jahrhunderten, von der andern faſt gar keine Notiz, die zweite wohl von der erſtern, jedoch auch nicht eben ſehr durchdringend; es geziemt der jüngern Literatur von der ältern zu lernen. So giebt es zu einer Zeit und in einem Volke, oder wenigſtens in einem Staate, zwei Geſchichten, und wer beide in der Erzählung nicht von einander trennen wollte, würde wenig das Weſen ſeines Gegenſtandes berückſichtigen.

Man kann ſagen: das römiſche Weſen iſt am Chriſtenthum geſtorben, weil es der Entwicklung der Menſchheit, welche dieſes einleitete, nicht folgen konnte. Seitdem die chriſtliche Religion ſich im römiſchen Volke ausbreitete, gab es ein doppeltes Intereſſe in ihm, das Intereſſe der Römer und das Intereſſe der Chriſten; damit war die Einheit des Volks aufgelöſt. Daß hierzu noch andere Urſachen wirkten, ſoll keineswegs geleugnet werden; das römiſche Volk war reif zum Tode, ſonſt würde das Chriſtenthum nicht zu dieſer Zeit ſich in ihm verbreitet haben; aber ſobald ein belebendes Intereſſe wegfällt, muß ein anderes Intereſſe an ſeine Stelle treten, wenn nicht die Entwicklung der Menſchheit aufhören ſoll, und dieſes neue Intereſſe gewährte nur das Chriſtenthum.

Wenn wir nun dieſen Grundſätzen in unſerer Geſchichte der Philoſophie folgen, ſo werden wir zwei Theile derſelben zu unterſcheiden haben, die Geſchichte der ältern und die Geſchichte der neuern Philoſophie; allein dieſe beiden in einem chronologiſch feſtzuſetzenden Abſchnitte von einander zu trennen, will uns nicht gelingen; unſere Unterſcheidung gleicht weniger einer mechaniſchen Theilung, als einer chemiſchen Scheidung verſchiedenartiger Elemente der Bildung. Wir zählen daher zu der Geſchichte der ältern Philoſophie alles das, was unter den Orientalen, den Griechen und den Römern, welche ſich dem Chriſtenthum nicht anſchloſſen, philoſophirt worden iſt; zu der Geſchichte der neuern Philoſophie dagegen rechnen wir alle die Philoſopheme, welche ſich unter den chriſtlichen Griechen und Römern und unter den neuern chriſtlichen Völkern entwickelt haben. Der minder oder mehr mittelbare oder unmittelbare Einfluß des Chriſtenthums auf dieſe neuere Philoſophie iſt nicht leicht zu verkennen, und man würde ſie daher auch nicht mit Unrecht die chriſtliche Philoſophie nennen können. Es iſt jedoch zu erwähnen, daß in die Entwicklung dieſer Philoſophie auch ein durch das Chriſtenthum nur wenig berührtes Element mit eingreift, indem die arabiſche Philoſophie auf die Ausbildung der Philoſophie einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat, und daher in die Geſchichte der neuern Philoſophie gezogen werden muß.

Zweites Buch.

Der alten Philoſophie Vorgeſchichtliches und Eintheilung.

Erſtes Kapitel.

Vorgeſchichtliches. Von einigen orientaliſchen Völkerſchaften überhaupt.

Unter dieſem Titel faſſen wir mancherlei Unterſuchungen zuſammen, welche zu keinem rein geſchichtlichen Ergebniſſe führen, uns aber nöthig ſcheinen, um den Boden zu beſtimmen, auf welchem die Philoſophie erwachſen iſt. Die Unterſuchungen können hier keinen geſchichtlichen Faden finden, und ſtehn alſo nur in einem lockern Zuſammenhange.

Es iſt eine allgemeine Sage, denn Geſchichte reicht nicht ſo weit hinauf, daß die erſten Anfänge menſchlicher Bildung in Religion, in Künſten und Wiſſenſchaften aus Aſien nach Europa gekommen. Ja, dem ganzen Menſchengeſchlechte weiſen heilige Sagen ſeinen Urſprung in Aſien an. Heilig ſind dieſe Sagen, weil ſie alt ſind; in Aſien ſuchen ſie den Urſprung, weil ſie ſelbſt in Aſien ihren Urſprung haben. Auch giebt es noch andere Zeugniſſe für die Entſtehung menſchlicher Bildung in Aſien; dafür reden, wärend die Geſchichte ſchweigt, Denkmale unter und über der Erde, Sprachbildung, ſelbſt die ganze Natur der Erde ſcheint dafür ihr Zeugniß abzulegen.

Nun hat man gemuthmaßt, ſo wie viele andere Künſte und Anfänge der Wiſſenſchaft aus Aſien nach Europa gekommen, ſo ſei es auch mit der Philoſophie. Niemand hat es bewieſen; aber die Sache iſt der Unterſuchung werth.

Wir befinden uns hierbei auf dem vorgeſchichtlichen Gebiete; wir haben es mit der älteſten orientaliſchen Bildung und mit den mythiſchen Zeiten der Griechen zu thun. Wer dieſe Gegenſtände einigermaßen kennt, der wird nicht erwarten, daß es die Abſicht ſei, etwas Erſchöpfendes oder auch nur etwas ganz Entſcheidendes darüber mitzutheilen. Das Mythiſche wird immer mythiſch bleiben, und wenn auch bei den Orientalen zum Theil früher geſchichtliche Kunde beginnen mag, als bei den Griechen, ſo ſteht doch dies Gebiet der geſchichtlichen Kenntniſſe noch zu vereinzelt da, als daß es nach ſeinem Werthe für die ganze Geſchichte erſchöpfend geprüft werden könnte. Ueberdies ſteht dem Verfaſſer dieſer Geſchichte entgegen, daß ihm die Kenntniß der orientaliſchen Sprachen zu fremd iſt, als daß er aus den erſten Quellen unmittelbar ſchöpfen könnte. Wie die Dinge jetzt ſtehn, verlangt die orientaliſche Literatur ein eignes Studium, auf welches ſich der, deſſen Sinn auf allgemeinere Dinge gerichtet iſt, wohl kaum gründlich einlaſſen kann. Eine oberflächliche Kunde aber verdirbt in dieſen Dingen, welche noch ſo ſehr genauer und in das Einzelne eingehender Kritik bedürfen, mehr, als ſie nutzen kann. Indeſſen iſt die Betrachtung des Orientaliſchen von der Geſchichte der Philoſophie jetzt nicht gut abzuweiſen; denn ſelbſt, wenn wir der orientaliſchen Philoſophie an ſich keinen großen Werth beizulegen hätten, würde es auf unſere Beurtheilung der griechiſchen Philoſophie von großem

Einfluß ſein, wenn wir ihr einen orientaliſchen Urſprung anweiſen müßten, oder in ſie irgend ein Eingreifen der orientaliſchen Philoſophie nachweiſen könnten.

Von den Orientaliſch-Gelehrten werden wir hier Nachſicht zu erbitten haben; denn natürlich müſſen ſie über Vieles beſſer urtheilen können als wir. Ihre Nachſicht zu verdienen ſoll aber auch unſer Beſtreben ſein, indem unſere Abſicht mehr darauf gerichtet iſt, ihnen Fragen vorzulegen, als ſie zu belehren, außer etwa in den Dingen, welche auf das griechiſche Alterthum ſich beziehen, oder zu deren Beurtheilung nur die Kenntniß des menſchlichen Weſens nöthig iſt. Dieſe Nothwendigkeit, um Nachſicht zu bitten, in welcher wir uns befinden, ſoll uns jedoch die Freiheit unſers Urtheils nicht rauben, vielmehr werden wir ſie in dieſen Dingen um ſo mehr uns bewahren, als die Behauptungen vieler Orientaliſten nur zu ſehr aus jenem Leichtſinn hervorgegangen ſind, welcher neue Entdeckungen und neue Studien den Verbrämungen, aber auch der Veränderlichkeit der Mode Preis giebt. Um uns näher zu erklären, wir glauben, den gelehrten und beſonnenen Orientaliſten wird es nicht zuwider ſein, wenn wir einer gewiſſen unreinen Begeiſterung, welche nur die Neuheit der Sache und der verdunkelnde Nebel über ihr geboren hat, zu widerſprechen wagen, oder Zweifel gegen die Richtigkeit deſſen, was jene gefunden zu haben glaubt, äußern. Unſere Meinung dabei iſt nur dieſe: wir wollen zeigen, daß die Beweiſe, welche uns bis jetzt von manchen Orientaliſten geboten worden ſind, uns, die wir außen ſtehn, nicht genügen, und dadurch auffordern, gründlichere Beweiſe zu ſuchen, oder eine Sache aufzugeben, welche nicht geſchichtlich bewieſen werden kann. Unſere Behauptungen dagegen werden mit dem Bewußtſein der Unſicherheit ausgeſprochen werden, welche in dieſem ganzen Gebiete der Forſchung herrſcht.

Zuerſt wollen wir uns das Gebiet unſerer Unterſuchungen beſchränken. Es ſcheint mir vergeblich, nach der Philoſophie ſolcher Völker zu forſchen, deren Literatur uns unbekannt oder doch nur aus ſpätern und unſichern Ueberlieferungen zugänglich iſt. Denn wenn man auch vielleicht einige bedeutende Bruchſtücke über ihre Kosmogonie oder Theogonie finden ſollte, ſo kann man doch in ſolchen Bruchſtücken, deren wahrſcheinlicher Zuſammenhang nicht nachzuweiſen iſt, den philoſophiſchen Charakter nicht erkennen, wie ich ſchon in der Einleitung aus einander geſetzt habe. Nach dieſen Grundſätzen übergehe ich das, was man von der Philoſophie der Aegypter, der Phöniker und Chaldäer gemuthmaßt hat; denn die Schriften und Bruchſtücke des Manethon, des Sanchuniathon und des Beroſos ſind theils nicht vom Verdacht gegen ihre Echtheit oder gegen ihr Alterthum frei, theils aus Zeiten, in welchen die Eigenthümlichkeit jener Völker ſchon verwiſcht war, theils ſind die Vorſtellungen, welche in ihnen herrſchen, offenbar ohne philoſophiſchen Gehalt. Wir können über dieſe, ſo wie über einige andere Völker, in Rückſicht auf ihre philoſophiſche oder nicht philoſophiſche Bildung, nur nach der Analogie urtheilen, welche ſie mit andern, uns bekanntern orientaliſchen Völkern verbindet.

Von einigen aſiatiſchen Völkern, deren Literatur uns beſſer bekannt iſt, wagen wir es zu verſichern, daß ſie in den ältern Zeiten keine Philoſophie gehabt haben, ohne eben großen Widerſpruch befürchten zu müſſen. Zu dieſen

gehö-

gehören die Hebräer. Wer ſich den Geiſt des alten Teſtaments vergegenwärtigt, wird an der Wahrheit meiner Behauptung nicht zweifeln, und daß in keiner der von ihm umfaßten Schriften, ſo verſchiedner Art ſie auch ſind, ein philoſophiſcher Zuſammenhang ſich findet, iſt wohl jetzt ziemlich allgemein anerkannt. Einheit der Geſinnung findet ſich in ihnen, aber nicht Einheit der Wiſſenſchaft, auch nicht einmal ein Streben darnach; denn die Verfaſſer leben in ihrer unmittelbaren Ueberzeugung, und wollen dieſe als einen ihrem Volke gemeinſamen Grund des Heils anerkannt wiſſen. Dabei iſt es nicht möglich, daß man auf das allgemeine Weſen der Vernunft, aus welchem die Wiſſenſchaft ſtammt, zurückgehe.

Aehnliches möchte von dem perſiſch-mediſchen Volke gelten. Doch dürfte ich über dieſes Volk oder über dieſe Völker mehr Widerſpruch erfahren, nicht weil bei ihnen Schriften philoſophiſchern Charakters gefunden werden, als bei den Hebräern, ſondern weil man bei ihnen mehr erwarten möchte, als offenbar iſt. In den heiligen, meiſt liturgiſchen Schriften der Parſen, welche man unter dem Titel Zend-Aveſta kennt und größeſtentheils für Schriften des Zerduſcht oder Zoroaſter ausgegeben hat, laſſen ſich, wir wollen es nicht verkennen, Spuren ſpeculativer Lehren finden. Die mythiſche Anſicht, welche der religiöſen Vorſtellungsweiſe dieſer Schriften zum Grunde liegt, iſt viel ſinnreicher, wenn auch nicht ſo phantaſiereich, als die Mythologie der Griechen, ja in einigen Theilen des Zend-Aveſta zeigen ſich Verſuche, den Sinn der ganzen Lehre in allen ihren Verzweigungen, ſo wie ſie unbewußt der Denkweiſe des Volkes entquollen iſt, zur Ueberſicht zu-

zuſammenzuſtellen, zu deuten oder an das Licht des Bewußtſeins zu bringen, kurz auf den Grund nationeller Eigenthümlichkeit ein philoſophiſches Syſtem, wie beſchränkt es auch ſein möge, zu errichten. Es iſt nun aber zweierlei im Zend-Aveſta zu unterſcheiden, die mythiſche, bloß religiöſe Anſicht, welche an ſich ſehr bemerkenswerth iſt, aber keinen Anſpruch an eine Stelle in der Geſchichte der Philoſophie hat, und die zuletzt erwähnten Verſuche, die religiöſe Anſicht zu deuten, d. h. in wiſſenſchaftliche Einſicht zu verwandeln, welche letztere in der Geſchichte der Philoſophie nicht unbeachtet bleiben dürfen. Was nun die erſtere betrifft, ſo möchte ich ihr Alter nicht leugnen, wenn es auch nicht hiſtoriſch zu beſtimmen ſein ſollte; auch über die ethnographiſche Verbreitung dieſer Lehre möchte mit geſchichtlicher Sicherheit nichts zu ermitteln ſein; denn wir faſſen freilich unter den Namen der Perſer und Meder vieles zuſammen, was getrennt werden müßte, wenn es wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit erhalten ſollte, und was die Griechen Mager nannten, dürfte auch kaum als richtig aufgefaßte Einheit zu betrachten ſein[1]). Dem ſei nun wie ihm wolle, wenn die Lehre, welche im Zend-Aveſta enthalten iſt, der klare Dualismus mit dem Monotheismus im Hintergrunde, wirklich Lehre der ganzen mediſch-perſiſchen Völkerſchaft zur Zeit des Darius und des Xerxes geweſen ſein ſollte, ſo würden die Schilderungen des Aeſchylos und des Herodotos von den religiöſen Meinungen und Gebräuchen der Perſer ein ſtarker Beweis ſein, wie wenig die Griechen ihrer Zeit geneigt waren, auch nur das Oberflächlichſte von der Lehre der Barbaren ſich anzueignen.

---

[1] Ganz ähnlich geht es uns, wenn wir von der Lehre der Brahmanen ſprechen.

Sehen wir nun aber auch das hohe Alterthum der religiöſen Anſicht, welche im Zend-Aveſta gelehrt wird, voraus, ſo folgt daraus noch keinesweges das Alter der philoſophiſchen Verſuche, welche ſich an ſie anſchließen. Denn der Zend-Aveſta iſt aus verſchiedenartigen Bruchſtücken verſchiedner Werke, verſchiedner Zeitalter, verſchiedner Sprachen, verſchiedner Lehrweiſe zuſammengeſetzt. Auf die Verſchiedenheit der Sprachen muß man beſonders merken, wenn man ein äußeres Kennzeichen für das Aeltere und Jüngere in den Bruchſtücken haben will. Dabei iſt es uns nun wichtig, daß der letzte Theil des Zend-Aveſta, der Bun-Deheſch, nicht in der alten Zend-, ſondern in der Pehlevi-Sprache geſchrieben iſt. Denn eben in dieſem Theile wird das gefunden, was ſpeculativer Art im Zend-Aveſta iſt. Es ſchließt ſich dies an zuſammenflickende Auszüge, an Erläuterungen, ja an gewaltſame Auslegungen der alten religiöſen Geſetze an, und wenn dies ſchon das Alter der Schrift oder vielmehr der Sammlung verdächtig macht, ſo noch mehr, daß ſie Mährchen enthält, welche mit der alten Sage nicht übereinſtimmen, und Erzählungen, welche der Zeit nach der Eroberung Perſiens durch die Araber angehören 1). Wenn nun auch die ſpeculativen Theile des Bun-Deheſch älter ſein mögen, ſo iſt es doch

---

1) Genügend erklärt ſich darüber Rhode: Die heilige Sage und das geſammte Religionsſyſtem der Baktrer, Meder und Perſer, S. 44 f.

wohl offenbar, daß ſie, ſo wie alle Theile des Zend-Aveſta, welche im Pehlwi geſchrieben ſind, wenigſtens erſt nach einer großen Umwälzung des ganzen perſiſchen Weſens verfaßt oder überarbeitet ſein können, und eine ſolche vor der Zerſtörung des perſiſchen Reichs durch den makedoniſchen Alexandros anzunehmen, dafür finden wir keinen geſchichtlichen Haltpunkt [1]). Die neue Sprache und Literatur konnte ſich wohl erſt bei einer Erneuerung des Volkslebens ausbilden, und wenn wir dieſe in die Zeiten der parthiſchen Herrſchaft ſetzen, ſo iſt zu bemerken, daß ſie nicht ohne bedeutenden Einfluß der griechiſchen Literatur geſchehen konnte, da ſeit Jahrhunderten das Volk unter griechiſchen Herrſchern und mitten unter griechiſchen Staaten gelebt hatte, es auch bekannt iſt, daß unter den Parthern griechiſche Künſte und Wiſſenſchaften geſucht waren. So dürfte die perſiſche Philoſophie, wenn es erlaubt iſt von einer ſolchen zu ſprechen, nicht ſo ganz unabhängig von der griechiſchen Philoſophie entſtanden ſein, obgleich ihre perſiſche Eigenthümlichkeit nicht verkannt werden ſoll, wie ſie denn unzweideutig anerkannt wird, wenn man ſie aus dem Bewußtſein über die religiöſe Grundlage der ganzen Volksbildung ableitet. Bei den alten Perſern aber Philoſophie zu ſuchen, haben wir keinen Grund [1]).

---

[1]) Das Pehlwi ſoll erſt unter der parthiſchen Herrſchaft Schriftſprache geworden ſein; das Parſi, in welchem andere Stücke des Zend-Aveſta geſchrieben ſind, vielleicht erſt unter den Saſſaniden. Raſk, über das Alter und die Echtheit der Zendſprache und des Zend-Aveſta, überſetzt von v. d. Hagen, S. 41, 42, nimmt an, die Pehlwi-Ueberſetzung ſei erſt unter dem Saſſaniden Ardeſchir Babegan, ungefähr 230 n. Chr., gemacht worden; doch hat dies nur geringe Wahrſcheinlichkeit.

Schwieriger ſind die Unterſuchungen über einige andere Völker des Orients, und nicht ſo leicht zu einem Endurtheil über ihre älteſte Bildung zu gelangen, theils weil ihre Geſchichte in der größeſten Dunkelheit liegt, oder doch durch griechiſche oder römiſche Nachrichten nur ſelten bewahrheitet werden kann, theils weil ihre Literatur uns nur eben erſt zugänglich zu werden anfängt. Von ihnen will ich nur die vornehmſten, die Chineſen und die Inder, einer Unterſuchung unterwerfen, indem das Urtheil über andere Völker Aſiens noch mehr im Dunkeln liegt, auch ſchwerlich angenommen werden kann, daß andere Völker jene an Bildung übertroffen haben.

Mit einer allgemeinen Anmerkung zu beginnen, wird vielleicht nicht unnöthig ſein. Wenn wir das orientaliſche Weſen dem europäiſchen entgegenſetzen, ſo thun wir im Grunde nicht viel beſſer, als wenn die Griechen alle Nicht-Griechen Barbaren nannten. Eine gewiſſe Gleichartigkeit dürfen wir wohl, im Gegenſatz gegen unſere Art und Weiſe, den Orientalen zuſchreiben; aber auf unſerer Hut müſſen wir ſein, wenn wir nach der Analogie mit einem oder mit mehreren orientaliſchen Völkern andere beurtheilen wollen. In dem Orient findet vielleicht eine größere Völkerverſchiedenheit ſtatt, als im Abendlande. Wer kann die

---

[1]) **Rhode**, in der angef. Schrift, S. 515, ſagt: „nach der Darſtellung der Geſetze und Gebräuche dieſes Volks wird niemand unter demſelben eine bedeutende Stufe von Kunſt oder Wiſſenſchaft erwarten.“ Daß ich auf den Dabiſtan und Deſſatir keine Rückſicht genommen habe, wird niemand befremden.

Verſchiedenheit zwiſchen den Völkern ſemitiſchen Stamms und den Völkern, deren Sprache man aus dem Zend oder aus dem Sanſkrit ableiten möchte, verkennen? Und die Chineſen mit den ihnen verwandten Völkern ſondern ſich wieder auf das Beſtimmteſte von den übrigen aſiatiſchen Völkerfamilien ab. So anerkannt dies iſt, ſo üben doch Worte eine faſt magiſche Gewalt über das Denken aus, und weil einmal die aſiatiſchen Völker von uns Orientalen genannt werden, ſind wir nur zu geneigt, da eine Uebereinſtimmung unter ihnen zu finden, wo die Verſchiedenheit zu Tage liegt, wenn wir nur die Mühe einiges Forſchens nicht ſcheuen. So hört man wohl die Meinung, daß, ſo wie bei den Orientalen, welche uns durch Griechen und Römer bekannt geworden ſind, ſich keine eigenthümliche, durch Philoſophie genährte Wiſſenſchaft finde, ſo ſei überhaupt der orientaliſche Geiſt der Philoſophie nicht hold. Auf dieſelbe Weiſe aber könnte man auch ſchließen, weil unter den ſemitiſchen Völkern weder die dramatiſche Dichtung, noch der Roman je ſich ausgebildet habe, werde auch bei den Indern und Chineſen von dieſen beiden Dichtungsarten nichts gefunden werden, obgleich ſich jetzt unerwarteter Weiſe ergiebt, daß unter jenen von der erſten, unter dieſen von der andern ein großer Reichthum ſich findet.

Alſo ohne ſolchen Vorurtheilen nachzugeben, wollen wir zu erforſchen ſuchen, was unter den genannten Völkern von philoſophiſchen Lehren vorhanden ſein möge. Dabei ſind wir nun von der einen Seite beſſer daran, als bei den meiſten der vorher betrachteten Völker, denn wir haben nicht bloß Sagen und einzelne Bruchſtücke oder Lehren vor uns, ſondern ganze Bücher bieten ſich unſerer Beurtheilung dar; von der andern Seite aber haben wir es auch ſchlimmer, denn die Zeitbeſtimmung unterliegt bei ihnen den größeſten und bis jetzt, wie es ſcheint, unüberſteiglichen Schwierigkeiten [1]. Und doch iſt gerade dieſer Punkt uns einer der wichtigſten, wenn wir die Völker welthiſtoriſch betrachten und zu beſtimmen ſuchen, was das eine dem andern oder der ganzen Menſchheit geleiſtet haben möge.

Mit dem chineſiſchen Volke iſt es, wenigſtens ſcheinbar, noch beſſer in Rückſicht auf die chronologiſchen Beſtimmungen beſtellt, als mit den Indern; denn ſeit langer Zeit zu einer Herrſchaft vereint, hat es doch ſeinen Geſchichtserzählungen einen übereinſtimmenden Verlauf zu geben gewußt. Wir ſehen uns außer Stand, die Wahrhaftigkeit ihrer ältern Geſchichte zu prüfen; ſoviel iſt gewiß, daß ſie an ſehr ſchwachen Fäden hängt [2]. Der Charakter des Volks begünſtigt eine große Ausbildung in den handwerksmäßigen Künſten, ſcheint ſich aber nie dem wiſſenſchaftlichen Forſchen zugeneigt zu haben [1]). Die ganzen und gebrochnen Linien des Fu-chi, in denen die Chineſen ſpäterer Zeit eine tiefe Weisheit geſucht haben, würde ich gar nicht erwähnen, wenn man nicht auch unter uns jetzt noch zuweilen Philoſophie in ihnen vermuthet hätte; es iſt aber gewiß, daß dieſe Gegenſtände des Aberglaubens bei den Chineſen, deren Urſprung in die mythiſche Zeit fällt, jetzt nur noch zu Spielen des Witzes dienen können. Was die Schriften betrifft, welche dem Confucius (Kong-fu-tſeu) zugeſchrieben werden und den Chineſen als Quellen der Weisheit gelten, ſo bemerkt man an ihnen leicht, daß den Chineſen etwas ganz Anderes als Weisheit gilt, als uns als Philoſophie; denn dieſe abgegriffenen Lebensregeln und Sinnſprüche, welche ſie enthalten, und dieſe Formen äußerlicher Gebräuche, welche ſie vorſchreiben, ohne allen Zuſammenhang, können uns nur ein Lächeln über den ſteifen Ernſt, der ſie als etwas Gewichtiges empfiehlt, abgewinnen. Daſſelbe gilt von den Schriften des Mencius (Meng-tſeu), welcher die Werke des Confucius erklärte. Etwas mehr ſpeculativen Gehalts ſcheinen die Werke des Lao-tſeu zu ſein, eines chineſiſchen Weiſen, welcher noch vor dem Confucius, etwa 600 vor Chr., gelebt haben ſoll.

---

[1] Ideler Handbuch der mathematiſchen und techniſchen Chronologie, 1. Bd. S. V. ſagt: „die oſtaſiatiſchen Völker, die Hindus und Chineſen, ſehe ich mich leider genöthigt von meinem Plan auszuſchließen. Ich habe öfters verſucht, mich in ihre Zeitrechnung hineinzuarbeiten; es hat mir aber nie gelingen wollen."

[2] Klaproth in ſeiner Asia polyglotta, S. 12, datirt die gewiſſe Geſchichte China's von 782 vor Chr.; der Engländer Davis dagegen (memoir concerning the Chinese in den transact. of the roy. As. soc. tom. I.) hält die ganze ältere Geſchichte China's bis in das 2. Jahrh. v. Chr. für fabelhaft. Mir ſcheinen zwar die groben Umriſſe ihrer ältern Geſchichte Glauben zu verdienen, aber ihre Geſchichtſchreiber bis auf den heutigen Tag nicht die Kunſt zu verſtehn, das innere Leben des Volks

---

zu ſchildern. Ihre Geſchichte beſteht in Staatsverhandlungen, die unter allgemeinen Formeln das Charakteriſtiſche verbergen.

1) Davis a. a. O., S. 11, nachdem er der Chineſen große Geſchicklichkeit in Handarbeiten erwähnt hat, ſagt: of science, however, they are and appear always to have been entirely destitute.

Seine ganze Geſchichte jedoch iſt in unwahrſcheinliche Fabeln, ſo wie die Geſchichte des Confucius in einen wahrſcheinlich klingenden Roman gehüllt. Noch dunkler ſind die Ausſprüche des Lao-tſeu, welche man wohl deuten möchte, aber mit Sicherheit nicht deuten kann, da uns jede Vergleichung fehlt. Uebrigens iſt auch in dieſen der Zuſammenhang ſehr locker, und kaum ein Anfang wiſſenſchaftlicher Folge der Gedanken, weswegen ſie mehr den Ausbrüchen unmittelbaren Gefühls, als der ordnungsmäßigen Entwicklung wiſſenſchaftlicher Gedanken gleichen. Daß ſie nicht auf dem Wege fortſchreitender Einſicht gewonnen, dafür zeugt auch, daß ſich an ſie keine wiſſenſchaftliche Entwicklung unter den Chineſen angeſchloſſen hat. So ſind wir geneigt, das Daſein einer philoſophiſchen Lehre bei den ältern Chineſen zu bezweifeln [1].

---

[1] Wer ſich in der Kürze hiervon überzeugen will, den verweiſe ich auf den 1. Thl., 1. Abth., von Windiſchmann's Werk: die Philoſophie im Fortgang der Weltgeſchichte, welches die hierher gehörigen Materialien in großer Vollſtändigkeit umfaßt. Sein Zweck iſt ein anderer, als der unſers Werks; daher hat W. ſehr weitläuftig über das gehandelt, was er chineſiſche Philoſophie nennt. Auf die Sicherheit der chineſiſchen Geſchichte baut er viel zu viel; auch ſieht er das chineſiſche Alterthum in einem verklärenden, wiewohl ſchwachen Lichte.

Zweites Kapitel.

Von der indiſchen Philoſophie. Vorgeſchichtliches.

Nicht ſo leicht werden wir über das, was man von der Philoſophie der Inder geſprochen hat, uns ins Reine ſetzen können, vielmehr iſt es zu unſerm Zweck unumgänglich, hier in eine etwas ausführliche Unterſuchung einzugehn, der wir bedauern nur nicht die ganze Vollſtändigkeit geben zu können, welche ſie wohl verdiente; uns müſſen hierüber entſchuldigen die Schwierigkeit zu den Quellen zu gelangen und der beſchränkte Zweck unſers Werkes.

Bei den Chineſen war uns die Einfachheit ihrer Geſchichte zur leichtern Ueberſicht behülflich; die Inder dagegen, welche, wie es ſcheint, niemals ein Volk und einen Staat gebildet haben, zeigen auch in ihren Erzählungen, welche den Anſchein des Geſchichtlichen haben, wenig Zuſammenhang und faſt gar keine Uebereinſtimmung. Nach den Zeugniſſen der beſten Kenner ihrer Literatur haben ſie keine Geſchichte, und ſelbſt aus Denkmalen und andern Hülfsmitteln verzweifelt man Auskunft über die politiſche Grundlage ihrer Entwicklung zu erlangen 1) Wenn man nun

---

1) Jones in d. Asiatical researches pa. I. p. 430 nach der Londoner Ausgabe. H. T. Colebrooke ib. IX. p. 398. Man vergleiche, um den gänzlich ungeſchichtlichen Geiſt der Hindu's kennen zu lernen, was Wilford von einem Chronikenſchrei-

bedenkt, daß uns fremde Nachrichten über den Zuſtand Indiens erſt nach den Eroberungszügen Alexanders des Großen, und auch dann nur in ſehr kärglichem Maaße zugekommen ſind, daß die entzifferten Inſchriften in der Sanskrit-Sprache und in andern verwandten Dialekten gar nicht in ein hohes Alterthum hinaufreichen[1], daß faſt alle chronologiſche Angaben der Inder im höchſten Grade unſicher ſind, und daß auch ihre Nachrichten über Werke der Kunſt und der Literatur, mögen ſie alt oder neu ſein, den Charakter des Mythiſchen nicht verleugnen, ſo erſtaunt man über die Sicherheit, mit welcher Viele den indiſchen Schriften ohne weitere Prüfung das höchſte Alterthum zuzuſchreiben pflegen.

Man führt für das Uralterthum der indiſchen Bildung einige Gründe an, etwa von folgender Art: die erſtaunliche Größe der Bauwerke, welche an Alterthum, beſonders die höhlenartigen Tempel, den ägyptiſchen Werken nichts nachzugeben ſcheinen, einige aſtronomiſche Angaben in den indiſchen Schriften, die alterthümliche Sprache und Denkart, und die Beweiſe, welche man dafür gefunden zu haben glaubt, daß von Indien aus die Kultur eines großen Theils unſerer Erde ausgegangen ſei. Unter dieſen Beweiſen finde ich nur einen, welcher unmittelbar zur chronolo-

---

der erzählt, ib. IX. p. 133, und von der Art, wie die Hindu's die Engländer ſchildern, ib. p. 134.

[1] Eine Inſchrift, welche Anſpruch auf hohes Alter macht, wird von den Kennern mit Recht für unecht gehalten. As. res. IX. p. 446. Die älteſte entzifferte Inſchrift ſcheint kurz vor oder kurz nach Chr. Geb. verfaßt zu ſein. As. res. I. p. 123 f.; IX. p. 444.

giſchen Beſtimmung tauglich zu ſein ſcheint. Wenn nemlich die aſtronomiſchen Angaben, aus welchen man das hohe Alterthum einiger Schriften der Inder hat folgern wollen, genau genug wären, und wenn hinlänglich bewieſen werden könnte, daß ſie nicht aus Irrthum oder Betrug herrührten, ſo würde freilich das Ergebniß, welches man aus ihnen entnehmen wollte, ſich mit Sicherheit ableiten laſſen. Allein ſo ſehr brauchbar auch ſolche aſtronomiſche Berechnungen für die Chronologie ſind, wenn genaue Beobachtungen in fortlaufender Ordnung zum Grunde liegen, ſo wenig ſcheinen ſie da anwendbar zu ſein, wo nur ungenaue und einzelne Angaben ſtatt finden konnten, und dies müſſen wir bei den älteſten Schriften der Hindu's vorausſetzen [1]).

Die übrigen Gründe, meine ich, ſind an und für ſich ohne beweiſende Kraft. Daß man von Indien die Kultur faſt aller Völker Aſiens, Afrika's und Europa's hat ableiten wollen, beruht auf der jetzt ſehr verbreiteten, aber dennoch falſchen Anſicht, welche an die Stelle des innern Zuſammenhangs in der Geſchichte der Menſchheit einen äuſſern zu ſetzen ſtrebt. Wenn ſich in Indien, in Aegypten, Phönikien, in China und in Griechenland ähnliche Anſichten, ja ähnliche Irrthümer finden, ſo iſt dies kein Beweis dafür, daß ſie das eine Volk von dem andern überliefert erhalten habe, eben ſo wenig, wie ähnliche Tugenden und ähnliche Laſter bei verſchiednen Völkern als Beweiſe eines geſchichtlichen Zuſammenhangs unter ihnen gelten können.

---

1) Colebrooke, wenn er die Sammlung der Weda's in das 14. Jahrh. v. Chr. aus aſtronomiſchen Gründen ſetzt, nennt ſelbſt dieſe Vermuthung eine vage. As. res. VII. p. 484.

Die Elemente der menſchlichen Denkweiſe ſind überall dieſelben, und die innere Einheit der menſchlichen Art verbindet die Völker genauer unter einander, als ihre äußerlichen Berührungen und Verhältniſſe zu einander. Erſt da läßt ſich ein hiſtoriſcher Zuſammenhang mehrerer Völker aus der Aehnlichkeit ihrer Denkart muthmaßen, wo nicht bloß einzelne Elemente oder einfache Verknüpfungen derſelben, ſondern ganze Reihen ſolcher Verknüpfungen, und zwar in einer willkürlichen Folge, ſich ähnlich zeigen. Dann aber iſt auch noch nicht ſogleich zu ſchließen: bei den Indern iſt dies, und bei den Griechen daſſelbe, folglich haben die Griechen es von den Indern empfangen; ſondern der umgekehrte Weg der Ueberlieferung wäre eben ſo möglich. Soll der Beweis einigermaßen wahrſcheinlich ſein, ſo muß zuerſt gezeigt werden, daß bei dem einen Volke die willkürliche Reihe der Verknüpfungen auf einem nachweisbaren Wege ſich erzeugt habe, dem Bildungsgange des Volks gemäß, bei dem andern aber nicht, und alsdann erſt würde man ſchließen können, jenes Volk habe das von ihm Gefundene dem andern überliefert. Einen ſolchen Beweis hat man noch nicht verſucht, ja ſo lange wir uns den Bildungsgang der Inder nicht durch andere Mittel nachweiſen können, läßt er ſich auch gar nicht führen. Uebrigens ſind der Unähnlichkeiten zwiſchen Indern und andern Völkern mehrere und weſentlichere, als der Aehnlichkeiten, und wenn auch wirklich gewiſſe entſcheidende Aehnlichkeiten vorkämen, ſo könnte doch von einer beſtimmten Ueberlieferung erſt dann die Rede ſein, wenn aus andern Gründen über das höhere Alterthum der Bildung des einen oder des andern Volkes entſchieden wäre. Früher war man geneigt, die indiſche Bildung aus der ägyptiſchen abzuleiten, jetzt umgekehrt; ich finde beides ohne hinlänglichen Grund, indem die Bildung beider Völker, ſo weit wir ſie kennen, weit mehr weſentliche Verſchiedenheiten als Aehnlichkeiten zeigt.

Die Größe und die Seltſamkeit der Bauwerke bei den Indern entſcheidet über ihr Alterthum gar nichts; dieſe iſt nur ein Beweis, daß die Inder in andern Verhältniſſen lebten als wir; jene zeigt nur, daß bei den Indern zu einer gewiſſen Zeit ein kräftiges Streben war, durch große Werke ihren Gemeinſinn zu bethätigen. Denn große Bauwerke können zu allen Zeiten entſtehn, in welchen die Thätigkeit eines Volks einen gemeinſamen Mittelpunkt findet [1]).

Ferner aber hat man auf die Beſchaffenheit der Sanskrit-Sprache das größeſte Gewicht gelegt, und aus ihr das Alter der indiſchen Bildung beweiſen wollen. Wie dies aber möglich ſei, ſehe ich nicht ein, indem mir die Beſchaffenheit einer beſtimmten Sprachbildung immer nur in Verhältniß zu einer andern Ausbildung derſelben Sprache über höheres oder tieferes Alter zu entſcheiden ſcheint. Wir wiſſen, daß eine Sprache, je mehr ſie Veränderungen, von äußern oder innern Veränderungen ihres Volks ausgehend, erleidet, um ſo mehr die Mannigfaltigkeit und Beſtimmtheit ihrer Formen verliert, und daß daher die Sprache, welche die wenigſten ſolcher Veränderungen erfahren hat,

---

1) Die großen Koloſſe der Dſchaina's, welche nicht von ſehr hohem Alter ſind, beweiſen, daß man noch in ſpäter Zeit die Luſt zu großen Bauwerken in Indien nicht verloren hatte. S. As. res. IX. p. 256, 269. Die chineſiſche Mauer iſt eins der größeſten Bauwerke in der Welt, und doch iſt ſie nur etwa 200 v. Chr. erbaut.

in dem Reichthum ihrer Formen allen andern vorangehn muß. Von ſolcher Art iſt nach den Unterſuchungen der Kenner die Sanskrit-Sprache. Aber daraus folgt keineswegs das Alter der in ihr verfaßten Werke, ſondern nur die lange Dauer des indiſchen Volks in einem und demſelben Zuſtande, ohne große Umwälzungen der Lebensverhältniſſe. Ja es folgt nicht einmal das hohe Alter der Sprache daraus; denn Veränderungen hat ſie doch gewiß erlitten, bis ſie ihre Ausbildung zur Schriftſprache erlangte, und wie lange die Periode ihrer Vorbildung dauerte, das kann niemand aus der Sprache ſelbſt errathen. Daß Schriften, welche im Sanskrit geſchrieben ſind, nicht nothwendig alt ſein müſſen, wiſſen wir, indem uns bekannt iſt, daß dieſe Sprache vor gar nicht ſehr langer Zeit noch Schriftſprache war. Sollten wir nun finden, daß in der Ausbildung der Sanskrit-Sprache verſchiedne Perioden unterſchieden werden können, ſo mögen wir dadurch berechtigt werden, in ihr geſchriebne Werke als relativ älter zu bezeichnen; wenn wir aber nicht durch andere hiſtoriſche Hülfsmittel zu beſtimmen im Stande ſind, wann die eine Ausbildung der Sprache an der Zeit war, und wann ſich eine andere Ausbildung nach der Geſchichte des Volks vermuthen läßt, ſo kann uns dies immer nicht weiter fördern in der ungefären Chronologie. Auch die Vergleichung der einen Sprache mit der andern iſt an ſich ohne Erfolg für dieſen Zweck. Wir wollen annehmen, Sanskrit, Zend, Griechiſch und Deutſch ſeien einer Mutterſprache entwachſen, ja wir wollen ohne Beweis zugeben, das Sanskrit ſei die Mutter, die andern die Töchter, ſo folgt daraus noch gar nicht, daß irgend eine der Schriften, welche uns in der Sanskrit-Sprache erhalten ſind, älter ſei, als Homer und Sophokles; denn die Mutter kann länger leben als die Töchter, ja ſpäter zur wiſſenſchaftlichen oder künſtleriſchen Ausbildung kommen als dieſe. Es kann vielleicht nachgewieſen werden, daß die griechiſche Sprache viel mehr Verwandlungen erfahren, viel mehr Perioden der Bildung durchlaufen hat, ehe ſie die Ausbildung erlangte, welche wir zur Zeit des Sophokles an ihr finden, als dies bei der indiſchen Sprache der Fall war, bis ſie einem Kalidaſa gerecht ward; ſo folgt daraus durchaus nicht, daß Sophokles ſpäter als Kalidaſa gelebt habe. Denn wie lange eine Periode der Sprachbildung gedauert haben möge, läßt ſich, ſelbſt wenn wir eine Kenntniß von den Uebergängen haben, aus ihr ſelbſt auch nicht im Entfernteſten errathen. Zwiſchen der Homeriſchen Sprache und der Sprache des Sophokles liegt unſtreitig ein langer Zeitraum: wie lange er dauerte, wiſſen wir wenigſtens nur ſehr ungenau, und würden wir noch weniger wiſſen, wenn wir bloß die Verſchiedenheit der ſprachlichen Ausbildung bei unſerer Berechnung berückſichtigen müßten.

Endlich iſt noch die Alterthümlichkeit der Denkart zu berückſichtigen. Aber von ihr iſt daſſelbe zu ſagen, was von der Alterthümlichkeit der Sprache; an ſich beweiſt ſie nichts; ſie gewinnt erſt dann beweiſende Kraft, wenn ſie auf andere, hiſtoriſch feſtgeſtellte Thatſachen bezogen werden kann. Man möge dies nicht misverſtehn. Es ſoll nicht beſtritten werden, daß ſich in dem menſchlichen Geſchlechte erſt eine gewiſſe kindliche Denkweiſe ausbilden mußte, ehe die Menſchheit zu dem Grade der Ausbildung gelangte, auf

auf welchem wir ſie in der hiſtoriſchen Zeit erblicken; jene kindliche Denkweiſe mag man alterthümlich nennen. Aber ein Volk kann auch auf dieſer Stufe der Denkart lange ſtehn bleiben, ja es kann erſt zu ihr gelangen, nachdem ſchon lange andere Völker ſie überwunden haben. Ihr bloßes Vorhandenſein bei einem Volke entſcheidet alſo nichts über ſein Alter. Es würde vielleicht nöthig ſein, hierbei etwas länger zu verweilen, wenn uns nicht die Beſchaffenheit der indiſchen Schriften, ſo viel deren durch Ueberſetzungen uns zugänglich geworden ſind, uns der Mühe überhöbe; denn es kann wohl nur ein von Vorurtheilen ſehr eingenommener Mann verkennen, daß ſelbſt in den älteſten Schriften der Hindu's der Charakter der Kindlichkeit nicht gefunden wird. Hierüber werden wir im Folgenden noch Manches zu bemerken haben.

Alſo alle dieſe Gründe ſind ungenügend zum Beweiſe. Aber wir wollen uns deswegen nicht zu der entgegengeſetzten Behauptung fortreißen laſſen, daß die Bildung der Inder in ſpätere Zeiten falle, als die Bildung der meiſten aſiatiſchen Völker, welche offenbar höher hinaufreicht als die Bildung der Europäer. Wir ſind ſogar geneigt, anzunehmen, daß die Anfänge der indiſchen Bildung wohl ſo hoch hinauf reichen mögen, als die Anfänge der Bildung der Baktrer und der Chineſen, indem wir es jedoch jetzt für unmöglich halten, hierüber eine hiſtoriſche Entſcheidung zu finden. Zu dieſer Annahme aber führt uns die Vermuthung, welche man nach vielen Ueberlieferungen wahrſcheinlich gefunden hat, daß in Hoch-Aſien eine der Wiegen der Menſchheit war, und von da in die Niederungen menſchliche Bildung ſich ergoß [1]). Aber was hilft es uns darüber einig zu ſein, wenn wir weder die Art, noch den Grad dieſer uralten Bildung beſtimmen können? Die Griechen lehren uns ſo viel als nichts über die Inder, denn außerdem, daß ſie erſt in ſpäterer Zeit mit ihnen bekannt geworden ſind, haben ſie auch nur einige Angaben über ihr äußeres Leben, über Meinungen, welche ſie ſelbſt in griechiſche Vorſtellungsweiſen überſetzt haben, und bieten uns Namen, welche überdies nicht ſehr zuverläſſig ſind, und nur der Einbildungskraft zur Verbreitung ihrer Farben und Schatten einen leeren Raum eröffnen. So iſt es ja auch mit den griechiſchen Erzählungen von den Perſern; wenn wir nicht aus dem Zend-Aveſta einige Aufklärung über ihre Denkart ſchöpfen dürfen, ſo wiſſen wir über ihr inneres Leben ſo gut wie nichts, obgleich die Griechen mit dieſem Volke in den mannigfaltigſten freundlichen und feindlichen Berührungen geſtanden haben. Alſo auch bei den Indern werden wir in ihrer eignen Literatur ihre Denkart aufſuchen müſſen.

Indem wir uns aber auf dieſes Feld begeben, erinnern wir uns, wie dunkel, wie unſicher Alles auf demſelben iſt. Wir können den jetzigen Standpunkt dieſer Studien nicht wohl anders, als mit dem Standpunkte des Studiums der griechiſchen Literatur im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert vergleichen. Den indiſchen Sprachſtamm kennen wir noch nicht ein halbes Jahrhundert; wie ſchwer möchte es ſein, in der Durchforſchung ſeiner Literatur eine umſichtige Kritik zu üben? So wie nun beim Anfange der griechiſchen Studien Echtes und Unechtes mit gleichem Glauben aufgenommen wurde, und man erſt ſpät angefangen hat das Neue von dem Alten ſcheiden zu lernen; ſo möchte auch wohl jetzt die Zeit noch fern ſein, wo man an den indiſchen Werken die höhere Kritik mit Umſicht und Feinheit zu üben verſtände. Ueberdies, ein bisher unbebautes Feld der Gelehrſamkeit kann nicht wohl bebaut werden, ohne daß bei den erſten Bearbeitern eine gewiſſe Begeiſterung für den Gegenſtand, ja eine parteiiſche Vorliebe ſich finde. Nun glaubt man den Gegenſtand zu ehren, indem man ihm das höchſte Alter zuſchreibt; man erblickt Alles in dem Lichte der Ehrwürdigkeit; ſollte man ſolchen ehrwürdigen Zeugen nicht trauen? Schwer werden ſolche vorgefaßte Meinungen von dem Lieblingsſtudium ſich trennen laſſen. Haben wir uns doch kaum, und noch gar nicht ſehr gründlich, von dem Aberglauben an die griechiſchen und römiſchen Ueberlieferungen befreit. Nun ſind zwar die indiſchen Ueberlieferungen von der Art, daß viele derſelben ihre Unzuverläſſigkeit wie an der Stirn geſchrieben tragen; auch ſind wir zu zweifeln geneigter, als man im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert es war; aber doch beſticht nur zu oft die Vorliebe, und nimmt Sagen nur deswegen an, weil ſie an ſich keinen Grund zum Zweifel darbieten, da doch ihnen nur dann der Glaube entgegen kommen ſollte, wenn Gründe für ihre Wahrhaftigkeit vorhanden ſind. Dann und wann hört man auch wohl Stimmen, welche das ganze indiſche Alterthum zu leugnen oder zu bezweifeln wagen, eben ſo, wie es ſcheint, von Abneigung getrieben, wie andere von Neigung; aber auch ihnen iſt die ruhige Forſchung nicht gegeben. Vielleicht iſt es nicht ohne Gefahr, ſo zwiſchen Neigung und Abneigung ſeine Stimme vernehmen zu laſſen, wenn dieſe auf ein mittleres Ergebniß geht; aber wir müſſen uns der Gefahr unterziehn, denn unſer Gegenſtand führt uns darauf.

---

[1] Vergl. K. Ritter's Erdkunde passim. Nicht ganz ſo ſicher ſcheint mir die Vermuthung zu ſein, welche auch den ſemitiſchen Völkern ihren Urſprung in dem indiſchen Kaukaſus anweiſt.

Man nimmt gewöhnlich drei Perioden der indiſchen Literatur an, die Periode der Weda's, der heiligſten Schriften der Brahmanen, die Periode der großen Heldengedichte, welche Itihaſa's genannt werden, und die Periode der verfeinerten Ausbildung der Poeſie am Hofe des Raja Wikramaditja. Damit bezeichnet man aber nur die Perioden der ältern indiſchen Literatur vor Chriſti Geburt, eine vierte Periode müſſen wir nach Chriſti Geburt ſetzen, welche wir die Periode der Commentare nennen wollen, indem in ihr wenigſtens ein großer Theil der literariſchen Thätigkeit ſich auf Commentare der Weda's und anderer älterer Schriften richtete. Daß aus den beiden letzten Perioden der indiſchen Literatur die meiſten Schriften bis jetzt erhalten ſein mögen, iſt an ſich wahrſcheinlich; auch läßt ſich die Zeit dieſer beiden Perioden allein mit einiger Wahrſcheinlichkeit beſtimmen, wärend die beiden erſten Perioden ganz in der Grenzſcheide zwiſchen der mythiſchen und der hiſtoriſchen Zeit liegen, ungefär wie die Abfaſſung der Moſaiſchen Schriften und der Homeriſchen Gedichte, deren Zeit zu beſtimmen uns zu kühn ſcheint. Es iſt jedoch aus häufigen und unzweideutigen Anführungen in den ſpätern Schriften gewiß, daß dieſe Perioden in der angegebnen Reihe ſich gefolgt ſind.

Alle dieſe vier Perioden müſſen uns nun beſchäftigen, wenn wir die indiſche Literatur in Beziehung auf die indiſche Philoſophie betrachten; nicht als wenn wir der Meinung wären, daß die Hindu's in allen dieſen Perioden philoſophirt hätten, ſondern weil die Ueberlieferung in alle dieſe Perioden ſolche Schriften oder Aeußerungen ſetzt, welche philoſophiſchen Charakter an ſich tragen. Mit welchem Recht dies geſchehe, darüber müſſen wir uns zu verſtändigen ſuchen.

Im Allgemeinen iſt nun zuerſt zu erwähnen, daß in keiner Literatur ſo viele Werke vorhanden ſind, welchen ein hohes Alterthum und uralte Verfaſſer mit Unrecht beigelegt werden, als in der indiſchen. Dies iſt meiſtens der Unkunde, ja der Verachtung des Hiſtoriſchen, welche, wie ſchon gezeigt, bei den Indern herrſchen, zuweilen wohl auch dem Betruge zuzuſchreiben. Aber auch in den Werken, welche mit Recht auf hohes Alterthum Anſpruch machen möchten, ſind Verfälſchungen und eingeſchobne Stücke nicht ſelten anzutreffen. Dazu ladet, wie ein Kenner der Sanskrit-Literatur bemerkt ¹), ſchon die Form der Werke, welche nur einen lockern Zuſammenhang gewährt, ein, und die indiſchen Gelehrten ſelbſt geſtehn, daß kein Buch ſicher vor Veränderungen und Einſchiebſeln ſei, bis man

---

1) Wilh. v. Humboldt, über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Epiſode des Maha-Bharata. Berlin 1826. S. 51. „Es wäre bei dieſer Beſchaffenheit des Gedichts in der That zu bewundern, wenn noch Alles darin ſo geblieben wäre, als es von dem urſprünglichen Sänger ausgegangen ſein mag.“

einen fortlaufenden Commentar deſſelben beſitze [1]. Wenn nun das Commentiren, wie früher bemerkt, erſt in der vierten Periode der indiſchen Literatur gewöhnlich geworden iſt, ſo möchte es überhaupt mit der Unverfälſchtheit indiſcher Schriften nicht ſehr ſicher ſtehn.

Gehen wir in die Unterſuchung des Einzelnen ein. Was die heiligſten Schriften der Inder, die Weda's, betrifft, ſo wird ihnen das höchſte Alter zugeſchrieben, und gewiß ſind ſie älter als die ganze übrige Literatur der Hindu's, da es nicht leicht eine indiſche Schrift giebt, in welcher ſie nicht erwähnt würden. Ob ſie deswegen 14 oder gar 16 Jahrhunderte vor Chriſti Geburt verfaßt oder geſammelt ſind, darüber mögen wir nicht entſcheiden [2], weil eine jede wahrſcheinliche Zeitrechnung dieſes Alter noch lange nicht erreicht. Die Weda's ſind von verſchiednen Verfaſſern; ſie beſtehn theils aus Gebeten, theils aus religiöſen Vorſchriften, theils aus theologiſchen Lehren, welche alle in keinem Zuſammenhange unter einander ſtehn. Geſammelt ſollen ſie ſein von Dwapajana, welcher unter dem Beinamen Wjaſa, d. h. der Sammler, bekannt iſt, einer durchaus mythiſchen Perſon, welcher eine Unzahl von Werken beigelegt wird. Nun iſt aber zu bemerken, daß es vielleicht in Indien ſelbſt keine vollſtändige Sammlung der

---

[1] Colebrooke As. res. VIII. p. 480.

[2] Die erſte Annahme iſt von Colebrooke, As. res. VII. p. 284, welcher jedoch ſtillſchweigend ſeine Vermuthung zurückgenommen hat. As. res. VIII. p. 489. Die zweite Annahme iſt von Jones, Vorr. zu Manu's Verordnungen, p. XV^b der deutſch. Ueberſ., nach einer ſehr unſichern Ueberlieferung und Berechnung.

Weda's giebt, wenigſtens kein Europäer eine ſolche beſeſſen hat [1]), und noch merkwürdiger iſt es, daß die Einrichtungen der Hindu's ſelbſt darauf abzwecken, eine ſolche geſchloſſene Sammlung, wo nicht unmöglich zu machen, doch zu erſchweren. Die Weda's werden nemlich in vier Theile getheilt, welche wieder verſchiedne Unterabtheilungen haben; nun ſoll ſchon Wjaſa dieſe vier Theile nicht in ihrer Geſammtheit einem jeden ſeiner Schüler gelehrt, ſondern nur einen Theil dem einen, den andern einem andern, und ſo ſollen auch ſeine Nachfolger verfahren ſein, ſo daß niemals alle Weda's in einer Hand waren [2]). Außerdem aber erwähnt die Ueberlieferung Verunſtaltungen der Weda's und verſchiedne Offenbarungen, auch neue Bildungen ihrer einzelnen Theile, ſo daß ſelbſt zwei ſehr verſchiedne Texte eines ganzen Theils, des Jagur-Weda, vorhanden ſind, und endlich die Verſchiedenheit der Weda's ſo weit gegangen ſein ſoll, daß 1100 verſchiedne Schulen entſtanden, von welchen eine jede andere Weda's oder andere Vorſchriften zu ihrem Gebrauch beſitzen will [3]). Faſt noch merkwürdiger iſt es, daß es bei den Hindu's als Vorſchrift gilt, die Weda's dürften nicht in einen Band zuſammengebunden, ſondern nur auf einzelnen Blättern auf-

---

1) Zwar will Polier eine ſolche nach Paris gebracht haben; aber an ihrer Vollſtändigkeit wird ſehr gezweifelt.

2) Spätere Einrichtungen ſcheinen hiervon abgegangen zu ſein. As. res. VIII. p. 381 not. Oder iſt die jetzige Einrichtung neu, und mit ihr die Tradition, welche auf ihr beruht?

3) Colebrooke on the Vedas, p. 382 f. in d. As. res. VIII.

bewahret werden 1). Jeder ſieht, wie hierdurch der allmähligen Vergrößerung der Sammlung der größeſte Vorſchub geleiſtet wird. Nun führt zwar Colebrooke, der uns die beſten Nachrichten über die Weda's gegeben hat, einige andere Mittel an, wodurch die urſprüngliche Geſtalt der Sammlung zu bewahren bezweckt werde, als da ſind: Abſchriften zu abergläubiſchen Lehrweiſen, Inhaltsverzeichniſſe, Gloſſare, Commentare 2); aber alle dieſe Mittel dienen doch nur ſeit der Zeit zur Sicherung des Textes, ſeit welcher ſie gebraucht werden, und die Commentare wenigſtens ſcheinen nicht ſehr alt zu ſein 3). Folgen wir nun der Meinung der indiſchen Gelehrten, daß kein Werk vor Veränderungen ſicher iſt, bis es vollſtändig commentirt worden, und bemerken wir, daß wahrſcheinlich alle Commentare der Weda's nur einzelne Theile derſelben betreffen, wenigſtens kein vollſtändiger Commentar bisher den Gelehrten bekannt geworden iſt, ſo ſehen wir durchaus nicht ab, wie weit die Umgeſtaltung und Erweiterung dieſer älteſten Schriften gegangen ſein mag.

Bis jetzt ſind uns die Weda's nur ſehr mangelhaft aus zufälligen oder abſichtlichen Auszügen bekannt, doch hinlänglich, um nicht nur Spuren, ſondern die offenbarſten Zeichen ſpäterer Einſchiebſel zu entdecken. Zuerſt iſt ſchon

---

1) Heeren's Ideen, II. S. 549. 1ſte Ausg. nach Polier.

2) Colebrooke a. a. O., S. 400 f.

3) Einer der älteſten und berühmteſten Commentatoren der Weda's, Sankara Atſcharja, ſoll etwa vor 800 — 900 Jahren gelebt haben. Prabodh chandro'daya or the moon of intellect etc. transl. by J. Taylor. Lond. 1812. p. V.

der vierte Theil der Weda's, der Atharvana-Weda, in dem Verdacht, daß er ſpätern Urſprungs als die meiſten alten Schriften der Hindu's ſei, indem in dieſen gewöhnlich nur drei Weda's, der Ritſch-, der Jagur- und der Saman-Weda, erwähnt werden. Colebrooke hat zwar das Alterthum jenes Weda zu vertheidigen geſucht [1]), aber nur, weil er in einer Stelle des Saman-Weda erwähnt wird, während vielmehr hieraus, und weil auch die übrigen Theile der Weda's in dieſer Stelle angeführt werden, geſchloſſen werden muß, daß dieſe Stelle ein ſpäter, erſt mit oder nach der Sammlung der Weda's verfaßtes Stück ſei; denn vor der Sammlung der Weda's konnte doch ihre Eintheilung nicht vorhanden ſein. Solche Stellen aber, in welchen die Weda's ſich ſelbſt und alle ihre Theile vorausſetzen, ſind nicht ſelten in den Stücken, welche man uns mitgetheilt hat [2]), und es geht aus ſolchen Stellen mit Gewißheit die nach der erſten Sammlung geſchehene Verfälſchung des Werks hervor. Wenn man nun ferner annimmt, daß die Weda's in der älteſten Periode der indiſchen Literatur verfaßt ſind, ſo muß man auch zugeben, daß in ihnen die größeſte Einfachheit der Denkweiſe und des geſammten geſellſchaftlichen und literariſchen Zuſtandes ſich darſtellen werde, ſolche Stellen aber muß man für Einſchaltungen gelten laſſen, welche ſich von der alterthümlichen Einfalt entfernen und einen ausgebildetern Zuſtand der Geſellſchaft und der Literatur verrathen. Auch von dieſem Geſichtspunkte aus ſind wir genöthigt, viele Stücke der Weda's für ſpätere Einſchiebſel zu betrachten. Dahin gehören die Stellen, in welchen die epiſchen Gedichte der Hindu's, die Itihaſa's, oder das, was man die indiſchen Theogonien genannt hat, die Purana's, erwähnt werden; ja es zeigt ſich, daß ſelbſt Grammatik, Lexikon, Erklärung der ſchweren oder veralteten Wörter der Weda's, daß Proſodie, Aſtronomie und Logik den Verfaſſern der Weda's nicht unbekannt waren 1). Außer dieſen offenbaren Zeichen ſpäterer Abfaſſung finden ſich manche andere Spuren, welche auf eine von der älteſten religiöſen Denkart der Hindu's abweichende Lehre deuten, und deswegen ſchon von dem verdienſtvollen Colebrooke als die Stücke, in welchen ſie enthalten ſind, verdächtigend bezeichnet worden ſind 2).

---

[1]) A. a. O., S. 380.

[2]) Z. B. a. a. O., S. 370, 409, 413, 444, 474. As. res. VIII. p. 251. Sogar die höchſte Autorität der Weda's wird in den Weda's ſelbſt geleugnet. S. 444.

Nun iſt es nicht zu leugnen, daß ſich in den Weda's manche Stellen finden, welche auf philoſophiſche Lehren ziemlich beſtimmt hindeuten. Sie finden ſich hauptſächlich in den ſogenannten Upaniſchad's, d. h. in den Auszügen

---

1) Colebrooke l. l. p. 444; 473. An der erſten Stelle giebt Colebrooke eine erzwungene Erklärung der Commentatoren an, welche doch die Schwierigkeit nicht ganz hebt.

2) L. l. p. 493 f. Ich füge hinzu, daß ſelbſt die orthodoxen Hindu's untergeſchobene Stellen der Weda's annehmen. Transact. of the R. As. Soc. I. p. 448. Aus einer Hymne, welcher ganz die alterthümliche Sprache und Versbau der übrigen Weda's fehlt, ſchließt Colebrooke, daß die jetzige Sammlung der Weda's erſt nach der völligen Ausbildung der indiſchen Sprache und Poeſie gemacht worden ſei. Ib. p. 461. Sollten nicht mitunter ſolche Stücke auch nach der erſten Sammlung der Weda's eingeſchoben worden ſein?

aus den Brahmana's, welche den zweiten Theil eines jeden Weda's bilden [1]). Allein es iſt auch klar, daß alle dieſe Stellen uns ſo lange als Quellen für die Geſchichte der indiſchen Philoſophie zu benutzen verboten iſt, bis wir irgend ein Mittel gefunden haben, die Zeit ihrer Abfaſſung einigermaßen zu beſtimmen. Ich glaube eben keinem bedeutenden Widerſpruche zu begegnen, wenn ich die Meinung ausſpreche, daß alle Theile der Weda's, welche einen entſchieden dogmatiſchen Charakter an ſich tragen, erſt ſpäter, und nicht in der erſten Periode der indiſchen Literatur, nach und aus der Sammlung der Wedas entſtanden ſind. Denn die Dogmatik erzeugt ſich erſt aus dem urſprünglichen Texte der heiligen Schrift. Aus demſelben Grunde hat auch Colebrooke den Brahmana's mit ihren Upaniſhad's eine ſpätere Entſtehung, als den Gebeten und Hymnen der Weda's zugeſchrieben [2]). Doch muß ich noch bemerken, daß die ſpätern Einſchiebſel in die Sammlung der Weda's ſich nicht auf die lehrenden Theile beſchränkt haben, ſondern auch Gebete gefunden werden, welche offenbar nach der Sammlung der Weda's verfaßt worden ſind [3]).

---

[1] Beiläufig bemerke ich, daß die Sammlung von Upaniſhad's, welche aus einer perſiſchen Ueberſetzung Anquetil du Perron unter dem Titel Oupnek'hat bekannt gemacht hat, erweislicher Maßen viele Verderbungen und Umdeutungen der Lehre enthält, und daher ganz unbrauchbar für die hiſtoriſche Forſchung iſt. Vergl. Rhode über relig. Bildung, Mythol. und Philoſ. der Hindu's. 1. Bd. S. 90 f.

[2] L. l. p. 307.

[3] S. oben. So auch das Gebet, in welchem die drei Theile der Weda's als aus dem Opfer des eingekörperten Geiſtes hervorgehend gedacht werden. As. res. VIII. p. 394.

Ehe wir nun zu der zweiten Periode der indiſchen Literatur übergehn, verdient noch die Sammlung indiſcher Geſetze, welche unter dem Titel: die Verordnungen des Menu oder des Manu bekannt iſt, unſere Beachtung. Man hat von dieſem Werke angenommen, daß es ſeinem Alter nach zwiſchen den Weda's und den Itihaſa's in der Mitte ſtehe. Auf die ſprachlichen Gründe, welche dafür von Jones aufgeführt worden ſind *), kann ich nicht eingehn, doch verſichert ein Kenner der Sanskrit-Sprache, daß Jones Behauptungen hierüber von Uebertreibung nicht frei ſeien. Es bleibt mir nichts übrig, als aus dem Inhalte jener Sammlung ihr relatives Alter abzuſchätzen. Nun iſt zu bemerken, daß dieſes Werk, gleich vielen andern der indiſchen Literatur, nur eine Zuſammenſetzung aus vielen verſchiedenartigen Beſtandtheilen, eine Geſetzſammlung,

---

*) Vorrede zu Menu's Verordn., S. XII f. Jones ſetzt nach einer abenteuerlichen Combination, das Alter dieſer Sammlung um 1280 v. Chr. Sein Aberglaube für das Alterthum der indiſchen Sache läßt ſich nicht verkennen. Fr. Schlegel, über die Sprache und Weisheit der Indier, S. 95, ſcheint Manu's Geſetzen ein noch höheres Alter zuzuſchreiben, indem er ſie ein Denkmal nennt, „dem keine geſunde Kritik ein geringeres Alter anweiſen wird, als dem älteſten, was die weſtliche europäiſche Welt irgend aufzuweiſen hat.“ Alſo älter als Homer's Geſänge. Der Ausſpruch Schlegel's hat das Anſehn eines gewiſſen Trotzes auf ſeine eigene Anſicht, welchen wir nicht gern erwidern möchten, obwohl Trotz zu Trotz auffordert. Damit unſere Kritik nicht für gar zu ungerecht gehalten werde, berufen wir uns auf das Anſehn anderer Männer, welche anders, als Schlegel, geurtheilt haben. S. Schloſſer's univerſalhiſtoriſche Ueberſicht d. Geſch. d. alten Welt, 1. Thl., 1 Abth., S. 169. Rhode über religiöſe Bildung u. ſ. w., 1. Thl., S. 124, 125.

aber nicht ein nach einem Plane oder gar von einem Manne gegebenes Geſetzbuch iſt. Dafür laſſen es ſchon die Einleitung und der Beſchluß, noch mehr aber die verſchiedenartigen Geſetze über ein und daſſelbe Verbrechen, endlich die ganz lockere Zuſammenreihung des Geſammelten erkennen [1]). Es kann alſo wohl ſein, daß dieſes ſonderbare Werk, welches von den ſeltſamſten Verordnungen und Gründen für die Verordnungen voll iſt, aus Beſtandtheilen ſehr verſchiedner Zeitalter beſteht. In manchen der Verordnungen möchte man alterthümliche Einfalt finden, andere dagegen zeugen von einem Zeitalter der Kultur, welche nicht der erſten Entwicklung eines Volks gemäß iſt, noch andere von einem tiefen Verderben und einer allgemeinen Verwilderung des Volks, unter welchem ſie nöthig waren. Es mag ſein, daß Gift und Dolch, Verſchnittene, das äußerſte Mistrauen der Häuptlinge unter einander, gegen ihre Staatsbedienten und gegen das Volk ſelbſt, uralt im Orient ſind, aber daß eine ſo raffinirte Spionerie und eine ſo ſchonungsloſe, mit völligem Bewußtſein der Selbſtſucht geübte Politik, wie ſie Manu's Geſetzſammlung den Fürſten zur Pflicht macht, daß die Erlaubniß, falſches Zeugniß abzulegen, daß auch der Atheismus in Maſſe, welchen ſie kennt, einem Volke in ſeiner anfangenden Bildung angehören ſollten, können wir uns nicht denken [2]). Auch finden wir in dieſem Werke Spuren davon, daß die alten Einrichtungen des indiſchen Lebens, wie es auf der Kaſten-Eintheilung beruht, zur Zeit ſeiner Sammlung nicht mehr in völliger Achtung ſtanden [1]), daß ſich ſchon verſchiedne Meinungen über Gegenſtände der Religion gebildet hatten [2]), und alles dies muß uns zum Beweiſe dienen, daß es nicht ein Werk der jugendlichen Literatur der Hindu's ſei. Zum Ueberfluß zeigt ſich denn auch, daß den Verfaſſern der Geſetze nicht nur die Brahmana's und Upaniſchad's der Weda's, ſondern auch die Purana's, die Wedanga's und Saſtra's, d. h. die gelehrten Schriften über Grammatik, Metrik, Mathematik und dergleichen, bekannt ſind, daß ſie es einſchärfen, die Weda's nach den Accenten zu leſen, daß ſie auch die Nirukta, d. h. die Gloſſare über die Weda's, erwähnen [3]). Was würde man wohl meinen, wenn man griechiſchen Schriften, in welchen ſolche gelehrte Kenntniſſe erwähnt würden, ein hohes Alterthum beilegen wollte? Oder gelten bei der Betrachtung orientaliſcher Dinge nicht dieſelben Geſetze der Kritik, welche ſich bei der Unterſuchung der Werke des Hermes Trismegiſtos,

---

[1]) Der Kürze wegen berufe ich mich auf Rhodes angef. Schrift, 2. Thl., S. 581, 583.

[2]) S. Rhode, Bd. 2, 3. Abſchn. Vergl. außerdem Manu's Verordnungen, II. 11; VIII. 22, 103.

---

1) Manu's Verordn., IV. 84; VIII. 21.

2) Ib. IV. 32.

3) Dies möchte man der Meinung über die alterthümliche Sprache des Manu-Geſetzbuchs entgegenſtellen, indem doch ein Gloſſar erſt dann entſtehn konnte, als die Sprache der Weda's ſchon ſehr veraltet war. Vergl. Manu's Vorrede, II. 105; III. 185; IV. 98, 99, 100; XI. 263; XII. 109, 111. Ich bemerke noch, daß unter den fremden Völkern, welche Manu's Geſetz, X. 44, anführt, die Chineſen und Perſer wohl nicht verkannt werden können, aber auch die Jawana's vorkommen, welche doch, nach allgemeiner orientaliſcher Sprachweiſe, die Griechen bezeichnen ſollen.

des Orpheus und der Sibyllen bewährt haben? Man würde Recht haben, andere Geſetze für jene als für dieſe Dinge zu verlangen, wenn die Geſetze nicht auf der Betrachtung des allgemein menſchlichen Weſens beruhten.

Weswegen wir dem vorgeblichen hohen Alter aller Geſetze, welche in Manu's Verordnungen ſtehn, eine weitläuftige Prüfung gewidmet haben, liegt darin, daß man aus ihrem hohen Alterthum das hohe Alterthum der indiſchen Philoſophie hat beweiſen wollen [1]). Denn nicht nur enthält das Geſetzbuch ſelbſt manche philoſophiſche Sätze, ſondern es erwähnt auch zwei Arten der indiſchen Philoſophie, die Niaja und die Mimanſa [2]), und anſtatt daß man hätte ſchließen ſollen, weil philoſophiſche Syſteme in ihm erwähnt werden, könne das Werk nicht ſo gar alt ſein, hat man geſchloſſen, weil das Werk alt ſei, müßte auch die darin erwähnte Philoſophie alt ſein. Unſer Schluß beruht auf der Vorausſetzung oder Einſicht, daß die Philoſophie nicht das Werk einer ſo eben beginnenden und noch in der erſten Ausbildung begriffenen Nation, ſondern das Werk des männlichen, oder wenigſtens des reifenden Alters, ſowohl der einzelnen Menſchen, als ganzer Völker ſei [3]).

---

[1]) Fr. Schlegel a. a. O., S. 96.

[2]) XII. 109, 111.

[3]) Der Widerſpruch, in welchen ſich Fr. Schlegel verwickelt, iſt ſehr auffallend, indem er a. a. O. die Mimanſa die älteſte indiſche Philoſophie nennt, und von ihr ſagt, ſie ſei von Jaimini, dem Verfaſſer des Sama-Weda, geſtiftet. Hierin iſt ein dreifacher Irrthum: 1) daß Jaimini der Verfaſſer des Sama-Weda genannt wird, da er doch nach der Ueberlieferung

Wir kommen auf die zweite Periode der indiſchen Literatur. Ueber das, was von der uns bekannten indiſchen Literatur zu dieſer Periode gehöre, kann viel geſtritten werden. Gewöhnlich pflegt man wohl, außer der Abfaſſung der beiden Jtihaſa's, d. h. des Ramajana und des Maha-Bharata, auch die Abfaſſung der achtzehn Purana's [1]), welche dem Wjaſa zugeſchrieben werden, ihr zuzuweiſen. Allein das hohe Alterthum der Purana's, wenn ſie auch

in

---

nur der iſt, welcher von dem Sammler der Weda's den Sama-Weda lernte. As. res. VIII. p. 382; 2) daß die Entſtehung der indiſchen Philoſophie mit der Entſtehung ihrer religiöſen Lehre, und ihrer Literatur überhaupt, in eine Zeit fällt, und demſelben Mann die Begründung beider zugeſchrieben wird; 3) daß die Mimanſa die älteſte indiſche Philoſophie heißt, ohne Grund. Wenn ich auch in dem Dunkel der indiſchen Philoſophie nicht weit zu ſehen glaube, ſo iſt mir doch ſo viel klar, daß die orthodoxe Philoſophie der Hindu's, welche die Mimanſa iſt, ſpäter ſein müſſe als ihre heterodoxen Philoſopheme. Die Mimanſa des Jaimini hat den Zweck, der Auslegung der Weda's zu Hülfe zu kommen: wie konnte ſie wohl mit der Entſtehung der Weda's gleichzeitig ſein? Noch ein vierter Punkt könnte an dem Ausſpruche Schl. gerügt werden, daß nemlich ſchlechthin vorausgeſetzt wird, die Mimanſa, welche Manu's Verordnungen erwähnen, ſei die Mimanſa des Jaimini, da die Inder zwei Arten der Mimanſa kennen, von welchen einige die des Jaimini die erſte, andere ſie die zweite nennen. Colebrooke transact. of the as. soc. I. p. 19; Jones As. res. I. p. 344; Frank's Wjaſa, 1. Bd., 1. Heft. Ich muß bemerken, um H. Schl. nicht Unrecht zu thun, daß die Notizen, aus welchen ich ſeine Irrthümer widerlegt habe, zum Theil ſpäter zu unſerer Kenntniß gelangt ſind, als er ſchrieb.

[1] So viel werden gewöhnlich gezählt. Jones as. res. p. 341. Doch iſt die Zahl wohl nicht genau; überhaupt ſind uns die Purana's nur wenig bekannt.

in Stücken der Weda's und in den Verordnungen des Manu erwähnt werden, iſt ſehr in Zweifel zu ziehn. Colebrooke nennt ſie mehrmals die Theogonien der Hindu's; wenn man aber den Inhalt derſelben betrachtet, und daß ſie, außer der Theogonie, nicht nur Kosmogenie, Geſchlechtsregiſter, Zeitrechnung und Heiligengeſchichte [1]), ſondern auch allerlei Wiſſenſchaften, ſelbſt Geſetzeskunde und Arzneiwiſſenſchaft [2]) enthalten, ſo möchte man geneigt ſein, ſie mit unſern Encyklopädien zu vergleichen. Schon dieſe Zuſammenſtellung möchte ein Zeitalter vermuthen laſſen, welches aus der Fülle der vorhergehenden langen Entwicklungsreihe die Ergebniſſe abſchöpfen konnte. Auch die Art der Dichtung in den Purana's zeugt, wie abenteuerlich auch ſonſt die Mythen der Hindu's zu ſein pflegen, von dem höchſten Grade phantaſtiſcher Uebertreibung, wie ſie dann zu entſtehen pflegt, wenn Geſchmackloſigkeit die verehrte Kunſt der Alten zu überbieten ſucht. Demnach würden wir geneigt ſein, wenigſtens eine große Zahl der Purana's ihrer ganzen Zuſammenſtellung nach für bedeutend jünger als die Itihaſa's zu halten, ja es liegt uns die Vermuthung nicht fern, daß viele von ihnen, wenn nicht alle, wenigſtens theilweiſe in die vierte Periode der indiſchen Literatur gehören. Wir wiſſen wenigſtens, daß in dieſem Zeitraum die dichteriſche Erzählung bei den Hindu's beliebt und geübt zu ſein nicht aufgehört hat, wie unter andern die vielen mythiſchen Erzählungen von den Thaten des Raja Boja, welcher im 11. Jahrhundert unſerer Zeitrech-

---

1) Colebrooke as. res. VII p. 202.

2) Rhode, I. S. 111.

nung lebte 1)), beweiſen. Von fünf Purana's iſt es uns bekannt, daß ſie in ſogenannten prophetiſchen Abſchnitten die Regierung des Raja Boja oder die Eroberung Indiens durch die Muhamedaner erwähnen 2)), und endlich wird es auch von den indiſchen Gelehrten ſelbſt zugegeben, daß einer der angeſehenſten Purana's, der Bhagavad-Purana, vor etwa 600 Jahren von einem Grammatiker Wopadewa verfaßt worden ſei 3)). So viel geht nun wohl wenigſtens aus dieſen Thatſachen hervor, daß es erſt einer genauen Unterſuchung der Purana's bedürfe, ehe man aus ihnen einen Schluß für das hohe Alterthum indiſcher Philoſophie ziehen kann.

Das Alter der Itihaſa's dagegen kann nicht bezweifelt werden. Es fällt unſtreitig zwiſchen die Abfaſſung der

---

1) Transact. of the R. A. S. I. p. 223. ſcheint der Major J. Tod die beſten hiſtoriſchen Angaben über die Regierungszeit des Raja Boja zu haben; abweichende Angaben haben das 10. und das 12. Jahrh. As. res. VIII. p. 243.

2) As. res. IX. p. 133. Von Wilford, deſſen Glaubhaftigkeit in hiſtoriſchen Angaben zu bezweifeln wir keinen Grund haben. As. res. VIII. p. 201, 244; Rhode, I. S. 114. Die fünf angegebenen Purana's ſind der Bhagavad-, Waju-, Wiſchnu-, Brahmanda- und Agni-Purana.

3) Colebrooke As. res. VII. p. 280; VIII. p. 487; wo auch Colebr. ſich für die indiſche Ueberlieferung entſcheidet. Er nennt übrigens das Werk immer nur Sri-Bhagavata, und ich bin eine Zeit lang in Zweifel geweſen, ob er damit den Purana oder den berühmten Bhagavad-Gita bezeichnen wolle. Das letztere nimmt mit Unrecht Rhode, I. S. 146, an; ich bin aber überzeugt worden, daß der Purana darunter zu verſtehen ſei, welcher ſonſt auch ſchlechthin Bhagavad von den Engländern genannt wird. As. res. I. p. 230; Transact. of the R. A. S. I. p. 538.

Weda's und das Zeitalter der zierlichen Ausbildung der indiſchen Dichtkunſt, womit wir ihm freilich eine nur ſehr unbeſtimmte Stelle anweiſen. Mit dieſen Werken ſind wir nun auch beſſer bekannt, als mit den Purana's und den Weda's, aber um ſo mehr ſehen wir auch an ihnen die Schwierigkeiten ein, welche die Kritik noch zu überwinden hat, ehe ſie zu einiger Sicherheit über die indiſche Literatur führen kann; ſo ſehr iſt in ihnen Altes mit Neuem gemiſcht. Was zuerſt den Ramajana betrifft, ſo wird uns von ihm erzählt, er ſei von Walmiki, einem alten Weiſen, der ſchon in den Weda's erwähnt wird, verfaßt worden, zu den Zeiten des Kalidaſa aber nicht mehr in ſeinem ganzen Zuſammenhange vorhanden geweſen, und keiner habe ihn wieder herzuſtellen gewagt, außer Kalidaſa. Dieſe Ueberlieferung ſcheint wenigſtens ſo viel zu beweiſen, daß erſt in ſpätern Zeiten die Maſſe von Erzählungen, welche den Ramajana bilden, geordnet und in eine Art von Zuſammenhang gebracht worden ſei; denn der Zuſammenhang iſt noch immer locker genug. Ich darf mich hier auf die Unterſuchungen Rhode's über dieſes Gedicht berufen [1]), welche theils aus innern Gründen, theils aus einem alten Inhaltsverzeichniſſe darthun, daß viele Epiſoden und andere kürzere Stellen der Sammlung des Gedichts eingeſchoben worden ſind. Dies geht unter andern auch daraus hervor, daß der ganze Ramajana in der jetzigen Sammlung als

---

1) I. S. 126 f. Sie fußen auf der engliſchen Ueberſetzung von W. Carey und J. Marſhman, von welcher aber nur der 1. und der 3. Thl. nach Europa gekommen ſind. Vergl. auch **Wilken** in den Heidelb. Jahrb., 1814, S. 381.

ſchon vorhanden vorausgeſetzt wird. Die Epiſoden ſind ſo bedeutend, daß ſie im erſten Buche drei Viertel des Ganzen ausmachen.

Doch erfordert, bei unſerer Abſicht auf die Geſchichte der Philoſophie, der Ramajana nicht eben ſehr unſere Beachtung, da nur Weniges in ihm auf philoſophiſche Lehren deutet. Weit wichtiger iſt uns der Maha-Bharata, das zweite große Heldengedicht der Inder, beſonders wegen der Epiſode in ihm, welche unter dem Namen der Bhagavad-Gita berühmt iſt, und einen entſchieden philoſophiſchen Charakter an ſich trägt. Die Zuſammenſetzung des Maha-Bharata iſt uns weniger bekannt, als die des Ramajana, auch finden Kenner das ganze Werk nicht zur Bekanntmachung geeignet, indem zu viel des Minderbedeutenden in daſſelbe verflochten ſei [1]). Es wird ebenfalls dem mythiſchen Wjaſa zugeſchrieben, und iſt eine Zuſammenſetzung aus den mannigfaltigſten Epiſoden von verſchiednem Werthe, ſo daß es, nach dem Urtheile Bopp's, für ſich allein eine Literatur ausmachen oder eine mythologiſche, philoſophiſche, poetiſche und hiſtoriſche Encyklopädie vertreten könnte [2]). Hiernach kann nun wohl kein Zweifel ſein, daß es nicht ſowohl ein Werk, als eine Sammlung von Werken iſt, in welche Erzeugniſſe ſehr verſchiedner Zeitalter und mehrerer Verfaſſer, verſchieden an Geiſt und an Talent, zuſammengefloſſen ſein mögen. Als eine Epiſode dieſes Werks muß nun auch der erwähnte Bhagavad-Gita angeſehn werden, welcher ein langes Geſpräch Kriſchna's und Ardſchuna's im Momente

---

1) Bopp's Ardſchuna's Reiſe, Vorrede S. V.

2) Bopp's eigne Worte, S. VI.

des Schlachtanfangs erzählt, belehrenden Inhalts über die Pflicht des letztern, die Feinde zu vernichten. Die Frage nach dem Alter dieſes Geſprächs iſt eine Frage, ganz unabhängig von der Frage nach dem Alter des Heldengedichts, in welchem es enthalten iſt.

Dieſe Heldengedichte, beſonders der Ramajana, ſind oft mit den Gedichten des Homer verglichen worden, ihrer kunſtloſen Schönheit, ihrer Einfachheit der Denkart, ihres hohen Alters wegen. Wollten wir annehmen, daß die Hindu's zur Zeit der erſten Abfaſſung dieſer Gedichte ungefär auf derſelben Stufe ihrer Entwicklung geſtanden hätten, als die Griechen zur Zeit der Homeriſchen Dichtungen, ſo würden wir viele ihrer Epiſoden als ſpätere Einſchiebſel zu betrachten haben. Denn es wird in denſelben nicht nur eine viel zuſammengeſetztere Staatsform vorausgeſetzt, als in den Homeriſchen Dichtungen, ſondern auch auf künſtliche und wohllautende Verſe wird ein ſehr großer Werth gelegt, ja die Ausbildung der indiſchen Wiſſenſchaft in den Anga's und Upanga's iſt den Verfaſſern bekannt, d. h. ſie haben Kenntniß von der Grammatik, wiſſenſchaftlichen Metrik, Muſik, Mathematik u. ſ. w. [1]); ich will nicht erwähnen, daß ſie nicht nur ein Syſtem der Philoſophie aufſtellen, ſondern auch ſchon früher ausgebildete Syſteme der Philoſophie kennen. Es entgeht mir nicht, wie mislich, ja wie unſtatthaft die Vergleichung der indiſchen Heldengedichte mit dem Homer iſt; aber ich glaube doch, daß alle die

---

1) S. z. B. Nalas und Damajanti Gſ. 12; Ramajana zu Anfang; in der Bhagavad-Gita wird ein grammatiſches Kunſtwort erwähnt. S. 87 der engl. Ueberſ. v. Th. Wilkins.

oben angeführten Umſtände Zeichen einer ſpätern Zeit ſind, als in welche man gewöhnlich die urſprüngliche Abfaſſung jener Gedichte zu ſetzen pflegt.

Die Sprache in den Heldengedichten der Hindu's iſt nach den Urtheilen der Kenner ſchon vollkommen ausgebildet; die ſpätere Zeit hat nur eine noch größere Zierlichkeit der Wortfügung und der Versmaaße ihr zugefügt, und ſo können wir die Periode, in welcher Kalidaſa ſeine bewunderten Gedichte ſchrieb, als diejenige betrachten, in welcher man von der natürlichen Kunſt zu einer Kunſt, welche ſich der Kunſt bewußt iſt, gekommen war. Als einen Uebergang aus jener epiſchen Dichtkunſt zu dieſer, welche das dramatiſche Gedicht ſo gut wie das epiſche pflegte, kann man die Ausbildung der lyriſchen Dichtart anſehn, deren Haupt Jajadewa, der Verfaſſer der Gita-Gowinda, vor dem Kalidaſa gelebt haben ſoll. Mit dem Zeitalter des Perikles das Zeitalter des Wikramaditja, des indiſchen Beſchützers der Künſte und Wiſſenſchaften, zu vergleichen, verhindert uns unter andern die Vermiſchung der Dichtarten, welche zu dieſer Zeit ſtatt gefunden haben ſoll, indem Kalidaſa der Verfaſſer nicht nur der Sakontala, des berühmteſten Schauſpiels der Hindu's, ſondern auch eines Heldengedichts über die Thaten des Rama und eines Lehrgedichts über die Metrik genannt wird [1]). Dies beweiſt uns, daß zu dieſer Zeit die Dichtkunſt ihre Formen mit vieler Willkür wählen konnte, und daher mehr von der reflectirenden Betrachtung, als von einer beſtimmten Richtung des Volks abhängig war.

---

[1]) Colebrooke as. res. X. p. 425.

Für dieſes Zeitalter der indiſchen Literatur haben wir nun einen unſchätzbaren Vortheil vor den frühern Perioden voraus, daß wir nemlich mit einiger Wahrſcheinlichkeit die Zeit beſtimmen können, in welche es fällt, ein Vortheil, durch welchen es uns erſt möglich wird, einen welthiſtoriſchen Zuſammenhang zwiſchen den Hindu's und den übrigen Völkern auf geſchichtliche Weiſe beſtimmen zu können. Dieſe Zeitbeſtimmung hängt daran, daß Kalidaſa in ſeinem Prolog zur Sakontala anführt, dies neue Stück ſolle vor dem Hofe des Wikramaditja vorgeſtellt werden, und daß vom Tode des Wikramaditja eine Aera, welche noch jetzt bei den Hindu's in Gebrauch iſt [1], die Zahl der Jahre rechnet. Nur iſt freilich hierin zweierlei, was einer genauern Beſtimmung bedürftig ſein möchte. Zuerſt kann nicht mit völliger Gewißheit geſagt werden, ob der Raja Wikramaditja, an deſſen Hofe Kalidaſa dichtete, derſelbe ſei, nach deſſen Todesjahr die Zeitrechnung der Hindu's beſtimmt iſt; denn es hat mehrere Raja Wikramaditja gegeben [2]. Wenn wir aber bedenken, daß die allgemeine Ueberlieferung die Einerleiheit beider annimmt, und daß wohl auch eine für Indien allgemein merkwürdige Regie-

---

1) Doch wahrſcheinlich nur in kirchlicher Beziehung, denn im bürgerlichen Leben rechnet man nach Jahren der Hedſchira.

2) S. Wilford's Abhandl.: Vicramaditya and Salivahana in as. res. IX. Bentley, ib. VIII. p. 243, 244, ſucht zu zeigen, daß der Wikramaditja, zu deſſen Zeit Kalidaſa lebte, der Sohn des Raja Boja war, alſo etwa im 11. oder 12. Jahrh. n. Chr. lebte. Seine Gründe würden auch genügen, wenn ſie nicht aus indiſchen Schriften wären, d. h. aus Schriften, welche Altes und Neues ohne Unterſchied unter einander miſchen.

rung zur Bezeichnung einer Epoche für die indiſche Zeitrechnung allein paſſend war, ſo werden wir ſehr geneigt, hierin der allgemeinen Ueberlieferung und der Meinung faſt aller, welche über indiſche Literatur geſchrieben haben, beizuſtimmen [1]. Zweitens iſt freilich auch nicht gewiß, nach welcher Jahreslänge die Hindu's von Beginn ihrer Aera an gerechnet haben; aber ihr Jahr kann doch wohl von dem wahren Sonnenjahre nicht ſehr abweichend geweſen ſein, ſo daß wenigſtens die hieraus entſtehende Ungenauigkeit nicht ſehr bedeutend ſein möchte, indem es bei einer ſo unſichern Geſchichte, wie die indiſche iſt, auf die genaueſte Beſtimmung des Jahrs nicht ankommt. Wir können es alſo mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß Kalidaſa und die neun Edelſteine der Literatur am Hofe des Wikramaditja, zu welchen Kalidaſa gezählt wird, in dem letzten Jahrhunderte v. Chr. G. lebten [2]. Aber wir können auch nur mit Erſtaunen bemerken, wie eine Zeit, welche ſo hell geweſen ſein muß durch ausgezeichnete Geiſter, faſt ganz verdunkelt worden iſt in den Sagen der Nachwelt[1]), nicht durch eine darauf folgende Zeit der Barbarei, ſondern allein durch die Schuld des Volks, welches ſeine Dankbarkeit und ſeine Liebe gegen die großen Geiſter, ſeine geiſtigen Väter und Lehrer, nicht durch wahre Geſchichte, ſondern nur durch vergötternde Fabeln über ſie auszudrücken verſtand.

---

[1] Dafür könnten auch wohl aus Inſchriften indirecte Beweiſe gezogen werden, wie aus denen, welche As. res. I. p. 123, 134, 284 mitgetheilt werden. Derſelbe Mann, welcher in der Inſchrift Amara-Deva heißt, wird ſonſt Amara-Sinha, einer der neun Juwelen des Wikramadita, genannt; die Inſchrift iſt vom Jahre 1005 nach Wikr., alſo aus dem 10. Jahrh. n. Chr. Zu dieſer Zeit mußte der Tenpel, welchen Amara-Sinha baute, wieder in das Gedächtniß zurück gerufen werden, Amara-Sinha war alſo offenbar viel älter als Raja Boja.

[2] Die Aera des Wikramaditia wird vom Jahre 56 v. Chr. Geb. gezählt. Die neun Edelſteine heißen Dhanvantari, Kſchapanaka, **Amara-Sinha**, Sanku, Vetalabhatta, Ghatakarpura, **Kalidaſa**, **Waraha-Mihira** und **Bararuchi**. As. res. VIII. p. 212. Die uns näher bekannten ſind durch den Druck ausgezeichnet.

Indem wir nun bei allen dieſen Unterſuchungen über die indiſche Literatur unſern Zweck feſthalten, über das, was von den Hindu's ſelbſt über ihre Philoſophie unzuſammenhängend und voller Widerſprüche uns überliefert worden iſt, wenigſtens zu einiger Wahrſcheinlichkeit zu kommen, können wir uns einer allgemeinen Bemerkung gegen diejenigen nicht enthalten, welche gern allem, was die indiſche Farbe trägt, das höchſte Alterthum gewinnen, und von indiſchem Urſprunge allen Völkern Lehre und Einrichtungen des Lebens ableiten möchten. Man behauptet, alle menſchliche Bildung ſei älter bei den Indern, als bei den Europäern[2]), und wer etwas ſo ganz nach oberflächlicher Vorſtellung Gewagtes ausſpricht, dem iſt dann auch wohl der Schluß zu verzeihen, weil dies oder jenes dort früher geweſen ſei, ſo

---

1) S. Wilford's oben angef. Aufſatz.

2) A. W. Schlegel, Vorrede zum Bhagavad-Gita, S. XXV, ſagt: Quod si omnia, quae ad cultum humanitatis spectant, longe antiquiora apud Indos et Aegyptios, quam apud Graecos fuisse constat: quidni illis Pythagoram suum vel Platonem concedemus multis saeculis ante, quam hi, quos nominavi, philosophi, et ipsi sacerdotum Aegyptiorum disciplina imbuti, in Graecia florerent?

ſei es hierher von dort gekommen. Solchen vagen Behauptungen ſchließt nun aber Thür und Thor ein mächtiger Riegel, das, was als der einzige wahrſcheinliche Haltpunkt in den Erzählungen der Hindu's erſcheint, nemlich die Anſicht, welche wir von dem Zeitalter des Wikramaditja nach allen glaubhaften Zeugniſſen faſſen müſſen. Die dramatiſche Kunſt, welche man nicht mit Unrecht für den höchſten Gipfel der Dichtkunſt zu halten pflegt, überhaupt die Blüthe der Literatur, wie ſie mit Bewußtſein ihrer Abſichten ſich frei und beſonnen bewegt, iſt drei bis vier Jahrhunderte jünger bei den Indern, als bei den Griechen [1]). Daraus mag denn mit Recht geſchloſſen werden, daß auch das meiſte deſſen, was Zeichen einer höhern Bildung in Wiſſenſchaften und Künſten iſt, bei den Indern ſpäter war, als bei den Griechen.

Doch dürfen wir nun hieraus nicht unüberlegt folgern, daß auch die übrigen, vor dem Zeitalter des Wikramaditja vorhergehenden Perioden der indiſchen Literatur ſpäter ſind, als die entſprechenden Perioden bei den Griechen. Immerhin mögen die Geſänge, aus denen der Ramajana hervorgegangen iſt, älter ſein, ſelbſt als die Geſänge des Homer; darüber enthalten wir uns des Urtheils; denn es läßt ſich auch nicht einmal annäherungsweiſe beſtimmen, wie lange eine Entwicklungsperiode bei einem Volke gedauert haben

---

1) Von der Blüthe der indiſchen Literatur ſprechen wir, wie wir von der Blüthe der griechiſchen Literatur zu den Zeiten des Perikles ſprechen. Daraus folgt nicht, daß es nicht größere Dichter vor dem Kalidaſa, als dieſer ſelbſt, gegeben haben könnte, ſo wenig, als wir Willens ſind die Homeriſchen Dichtungen den Tragödien des Sophokles nachzuſetzen.

möge. Dies hängt von äußern Umſtänden und von der innern Regſamkeit des Volks ab. Ja indem wir unſerer Ueberzeugung getreu bleiben, daß Indien einer der früheſten Herde menſchlicher Bildung geweſen ſei, ſind wir geneigt, die frühern Perioden der Heldengedichte und der Weda's als ſehr lange dauernd zu betrachten, und finden auch nicht unerhebliche Gründe für dieſe Meinung. Denn die Inder ſcheinen, wie die Chineſen, immer in einer gewiſſen Abſonderung von andern Völkern gelebt zu haben; ſo fordern es ihre uralten Einrichtungen, dem Charakter des Volks entnommen; ſo finden wir auch bei ihnen keine Kriegs- oder Handelsunternehmungen nach außen, ſo keine Coloniſirungen [1]), keine Reiſen in das Ausland, um ſich zu unterrichten, wie alles dies bei den Griechen vorkommt; Alles bleibt bei den Indern in der alten beſchränkten Ordnung. Dies aber eben iſt der Unterſchied zwiſchen dem, welcher daheim beim Herde ſitzt, und dem, welchen Luſt und Muth treiben, ſich in der Fremde etwas zu verſuchen, daß jener vom Alten nur ſehr langſam weicht, immer nur, wie viel er auch in ſich nachſinnen mag, in ſeinem beſchränkten Geſichtskreiſe kleinen Vortheil abſehend, dieſer dagegen, Neues erfahrend, auch Neuem nachſtrebt, und nicht nur in den althergebrachten Beſchäftigungen größere Fertigkeit gewinnt, ſondern auch ganz andere Wege verſucht [2]). So iſt es nicht nur bei dieſen, ſondern auch bei andern Orien-

---

1) Man hat zwar Vieles von Prieſter-Colonien der Inder geſprochen, aber aus bloßer Muthmaßung.

2) Dieſen Unterſchied haben ſchon die Alten zwiſchen den Lakedämoniern und Athenern gefunden.

talen geſchehn, daß ſie die Abhülfe der nothwendigſten Bedürfniſſe gefunden, darauf wunderbare Fertigkeit in ihr erlangt haben, aber nur wenigen unter ihnen es gelungen iſt, in geiſtiger Entwicklung fortſtrebend, an die Befriedigung körperlicher Bedürfniſſe geiſtige Erregung und geiſtige Luſt in gleichem Maaße zu knüpfen, wie der Europäer. Ein anderes Hinderniß einer ſchnellen Entwicklung bei den Hindu's war offenbar ihre Kaſteneinrichtung. Nur in der Kaſte der Brahmanen konnte Gelehrſamkeit zuerſt entſtehn, und meiſtens hat ſie ſich auch wohl in ihrer Fortbildung auf die Kaſte der Brahmanen beſchränkt [1]). Indem aber dieſe Kaſte für die religiöſe Ueberlieferung und für die Verwaltung der heiligen Ceremonien erzogen wurde, darin ihre Beſchäftigung, ihre Macht und ihre Würde fand, konnte nicht leicht eine freie Behandlung der Künſte und der Wiſſenſchaften bei ihr aufkommen. Die Kaſteneinrichtung muß ſich überall den erſten Entwicklungen im geiſtigen Leben günſtig zeigen; aber die wahre geiſtige Freiheit und Mündigkeit der Völker wird ſie immer zurückhalten. In der That möchte man bei Betrachtung dieſer Geſtaltung des indiſchen Volkslebens auf die Vermuthung gerathen, es habe eine äußere Erregung das Volk und die Gelehrten aus der Erſtarrung ihrer Formen aufrütteln müſſen, ehe ſie zu einer freien Bildung gelangen konnten.

Nach dieſen allgemeinen Bemerkungen wollen wir noch einiger Ueberlieferungen über das Zeitalter des Wikramaditja erwähnen. Sie enthalten manches Sonderbare. Unter den neun Edelſteinen finden wir, außer dem Dichter Kalidaſa, mehrere Gelehrte, den Amara-Sinha und den Bararuchi, zwei Lexikographen, und den Waraha-Mihira, einen Aſtronomen, und außerdem wird der Bruder des Wikramaditja, Bhartri-Hari, als Verfaſſer eines grammatiſchen Werks genannt. Es iſt auffallend, zu finden, daß zu den Zeiten der höchſten Zierlichkeit der Dichtkunſt, bei einem Volke, welches ſich rein aus ſich ſelbſt heraus gebildet haben ſoll, die wiſſenſchaftliche Entwicklung ſchon als ſo weit gediehen angenommen wird, daß Grammatik und Lexikon nicht nur vorhanden, ſondern in der größeſten Vollkommenheit, welche ſie unter dieſem Volke erreichten — denn ſo lautet die Ueberlieferung [1]) — vorhanden geweſen ſein ſollen. Die Ueberlieferung geht noch weiter: Bhartri-Hari wird der zweite Nachfolger in Verbeſſerung der Regeln des Panini, des berühmteſten Grammatikers der Hindu's, genannt, und auch Panini iſt nicht der älteſte Grammatiker, ſondern erwähnt ſelbſt Vorgänger in ſeiner Wiſſenſchaft, deren Regeln er verbeſſerte [2]). Demnach würden wir annehmen müſſen, daß die Grammatik bei den Hindu's, ohne aus Ueberlieferung von andern Völkern entſtanden zu ſein, früher ihren Urſprung genommen habe, als ihre Sprache ſich bis zur höchſten Zierlichkeit ausbildete, welches gegen die Anſicht ſein würde, daß die Grammatik erſt dann ſich ausbilde, wenn die ſchaffende Thätigkeit eines

---

[1]) In den Ueberlieferungen der Hindu's finden wir einige Ausnahmen, welche ein hiſtoriſches Anſehn haben, z. B. den Bhartri-Hari, den Bruder des Wikramaditja.

---

1) Ueber das Lexikon des Amara-Sinha ſ. Colebrooke as. res. VII. p. 214; über Bararuchi ebendaſ. p. 218.

2) Colebrooke l. l. p. 202 f.

Volks nachgelaſſen und die Reflexion über das Geſchaffene ſich gebildet habe. Daſſelbe gilt von dem Lexikon. Es hat wohl etwas Unwahrſcheinliches, doch wir wollen es nicht durchaus unglaublich finden, daß die Sache mit den Grammatikern und Lexikographen ſich ſo verhalten habe, wie ſie oben nach den Ueberlieferungen erzählt worden iſt; denn in der Dunkelheit des indiſchen Alterthums ſchweben uns manche Möglichkeiten vor, wodurch es ſo hätte werden können. Es giebt aber in dieſen Erzählungen noch gar manches Fabelhafte, was uns Zweifel erregen möchte an der Treue der Ueberlieferung überhaupt, wie denn Panini und ſeine Nachfolger, Kalidaſa und andere der Dichter und Gelehrten am Hofe des Wikramaditja, zu den fabelhaften Weiſen der Purana's gehören[1]). Man kann ſich bei dieſen mythiſchen Ueberlieferungen nicht wohl des Gedankens erwehren, daß die ganze Erzählung von den neun Edelſteinen mehr oder weniger eine mythiſche Zuſammenſtellung ſei, ungefär wie die Erzählungen der Griechen von den ſieben Weiſen. Darauf führt auch, daß andere Ueberlieferungen dieſelben Männer an den Hof des Raja Boja verſetzen[2]), und daß es aus den Schriften, welche dem Aſtronomen Waraha-Mihira beigelegt werden, bewieſen iſt, daß der Verfaſſer nach Chriſti Geburt lebte[3]).

---

1) Colebrooke l. l.; Rhode II. S. 82.

2) Bentley As. res. VIII; Transact. of the R. A. S. I. p. 219.

3) Es wird nemlich die Aera des Saca, welche mit dem J. 78 n. Chr. beginnt, von ihm erwähnt. S. Bentley a. a. O., S. 242. Bentley meint, aſtronomiſchen Gründen folgend, Waraha-Mihira möchte zwiſchen 700 — 800 n. Chr. gelebt

So ſteht es mit den Ueberlieferungen der Hindu's über die Zeit ihrer erſten wiſſenſchaftlichen Entwicklung; ſie bieten wenig Sicherheit dar. Man muß mehr der innern Wahrſcheinlichkeit, als den äußern Zeugniſſen trauen. Dies iſt auch von den Ueberlieferungen über die Ausbildung ihrer Philoſophie zu ſagen. Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß in der vierten Periode der indiſchen Literaturgeſchichte eine große Anzahl philoſophiſcher Werke vorhanden war [1]; aber wann dieſe Schriften entſtanden ſein mögen, iſt ſchwer zu beſtimmen. . Als ihre Verfaſſer werden großen Theils mythiſche Weſen des höchſten Alterthums genannt; aber das mythiſche Zeitalter hat bei den Hindu's nie aufgehört. Wenn ferner ein Beweis für das hohe Alterthum der indiſchen Philoſophie daraus abgenommen werden ſoll, daß aus der Sankhja-Philoſophie die buddiſtiſche Religion entſtanden ſei [2], ſo beruht dies auf einer von hiſtoriſchen Gründen nicht unterſtützten Muthmaßung Colebrooke's. Auch kann aus der Reihe von Commentaren über die älteſten Werke einer jeden Sekte nicht viel geſchloſſen werden, da die indiſche Literatur wenigſtens bis in das ſiebzehnte Jahrhundert mit Commentaren ſich bereichert hat [3]. Die Schriften, aus welchen die Kenntniß der in-

---

haben. Ueberhaupt bezweifeln die Aſtronomen das hohe Alterthum der indiſchen Aſtronomie.

[1] **Colebrooke** transact. of the R. As. Soc. I. p. 19 f. und p. 92 f. giebt zu Anfange ſeiner Abhandlungen über die Sankhja- und Joga-, über die Niaja- und Waiſeſchika-Philoſophie ein ziemlich reichhaltiges Verzeichniß philoſophiſcher Schriften.

[2] **Frankh's** Wjaſa, 1. Bd., 1. Hft.

[3] **Colebrooke** as. res. VII. p. 212 not.

diſchen Philoſophie geſchöpft werden kann, tragen, ſo weit ich ſie kenne 1)), nicht den Charakter eines hohen Alterthums an ſich; und noch weniger kann aus dem, was uns ſonſt über die indiſche Philoſophie in Auszügen gegeben wird, auf hohes Alterthum geſchloſſen werden, indem es zum großen Theil aus gewiß ſehr neuen Commentaren entnommen iſt, deren Text ſelbſt wenigſtens zum Theil den Geiſt einer erſtorbenen Formelweisheit verräth. So, wenn wir nicht aus unſerm Nicht-Wiſſen auf das Nicht-Sein ſchließen ſollen, ſehen wir uns außer Stande, nach hiſtoriſchen Ueberlieferungen über das Alter der indiſchen Philoſophie zu urtheilen.

Bei dieſem Zuſtande der geſchichtlichen Hülfsmittel bleibt uns nur übrig, wenn wir nicht ganz über einen jetzt

viel

---

1) Von dem Bhagavad-Gita iſt ſchon oben die Rede geweſen. Prabodh Chandrodaya or the moon of intellect an allegorical drama and Atma Bodh or the knowledge of spirit, translated etc. by J. Taylor. Lond. 1812. Der Verfaſſer des erſten Werks heißt Kriſchna Miſchra. Schon die allegoriſche Form läßt ſpätere Zeiten vermuthen; Sindu Raja, welcher 2 Menſchenalter vor Raja Bojà lebte (Transact. of the R. A. S. I. p. 223), wird darin erwähnt S. 52; auch Tempel, in welchen kein Bildniß Gottes enthalten, S. 78; der Ueberſetzer meint zwar, es ſei einleuchtend, daß von Tempeln einer indiſchen Sekte die Rede ſei, obgleich er eine ſolche nicht kenne; ſollte nicht von chriſtlichen oder muhammedaniſchen Tempeln die Rede ſein? Auch wird Kumarila Swami in dem Werke erwähnt S. 81, welcher einer der ſpätern Commentatoren der Mimanſa iſt und etwa vor 1000 Jahren lebte. Transact. of the R. A. S. I. p. 441. Das zweite Werk iſt von Sankara Atſcharja, dem berühmten Wiederherſteller der Wedanta-Philoſophie, deſſen Zeitalter ſehr verſchieden beſtimmt wird, der aber gewiß lange Zeit, vielleicht 900 Jahre n. Chr. lebte.

viel beſprochnen Gegenſtand ſchweigen wollen, einige Muthmaßungen, gewagt genug, über die Geſchichte der indiſchen Philoſophie mitzutheilen. Dies möchte immer noch beſſer ſein, als mit dem Schein der Sicherheit Ueberlieferungen zu folgen, welche gar keinen Glauben verdienen [1]). Um uns jedoch den Kreis unſerer Muthmaßungen zu beſchränken, wollen wir annehmen, daß die Hindu's ihre Philoſophie, ohne äußern Einfluß dabei zu erfahren, rein aus ſich gefunden haben, ohne Rückſicht darauf zu nehmen, daß die Nachbarſchaft der griechiſchen Reiche und der politiſche Verkehr, in welchen ſie mit dieſen geriethen, ihnen wohl hätten Veranlaſſung werden können, griechiſche Vorſtellungen nach ihrer Weiſe zu benutzen [2]), ſo wie ſie auch offenbar chriſtliche und muhammedaniſche Ueberlieferungen in ihre Mythologie aufgenommen haben.

Die Entwicklung der indiſchen Philoſophie ſteht in der nächſten Beziehung zu der Religion der Hindu's, ſo wie denn alles, was bei dieſem Volke hervor getreten iſt,

---

1) Daß dies nicht zu viel geſagt iſt, werden nur wenige, welche die Ueberlieferungen kennen, leugnen. Zum Beweiſe diene, daß auch Colebrooke, nachdem er die Erzählungen über den Kapila, den angeblichen Stifter der Sankhja-Philoſophie, mitgetheilt hat, die Muthmaßung äußert, jener Kapila möchte wohl gar keine hiſtoriſche Perſon ſein. Transact. of the R. A. S. I. p. 22. Daſſelbe hat auch Wilh. v. Humboldt über den Wjaſa, den angeblichen Urheber der Mimanſa-Philoſophie, in Schlegel's indiſcher Bibl. geäußert, indem er ihn mit den Muſen der Griechen, welche auch allerlei erfunden und eingegeben haben ſollen, vergleicht.

2) Im Oupnek'hat finden ſich offenbare Spuren von Lehren, deren griechiſchen Urſprung wir nachweiſen können; doch läßt ſich, bei der Beſchaffenheit dieſer Ueberſetzung, daraus nichts ſchließen.

BAYERISCHE STAATS-

eine religiöſe Beziehung hat, und auch noch die jüngſte indiſche Philoſophie die Spuren ihres Urſprungs an ſich trägt, indem ſie ſich als Deutung oder Auslegung der Weda's ankündigt. Wir müſſen daher hier in die Unterſuchung der indiſchen Religionsgeſchichte eingehn, obwohl nur das Weſentlichſte derſelben zu bezeichnen, unſerer Abſicht entſpricht. Die Religion der Hindu's iſt nicht immer dieſelbe geblieben, ſondern ſie hat mehrere Entwicklungsperioden gehabt, ſo wie die Schriften, welche unter ihnen religiöſes Anſehn genießen, ſich nach und nach vermehrt haben. Wir können, in Uebereinſtimmung mit dieſer Erweiterung ihrer heiligen Schriften, drei Perioden der religiöſen Entwicklung bei den Hindu's annehmen, nemlich die Periode der Weda's, die Periode der großen Heldengedichte und die Periode der Purana's. In den älteſten Theilen der Weda's herrſcht die Naturreligion, d. h. die Naturkräfte, welche am meiſten dem Menſchen mächtig oder auffallend ſich erweiſen, wie die Geſtirne und die Elemente, werden als Götter verehrt; von Verkörperung des Göttlichen in menſchliche Geſtalt iſt dagegen nicht die Rede. Colebrooke bemerkt zwar, daß in einigen Stücken des vierten Weda's die Verehrung des Rama und des Kriſchna vorkommt, allein er bezeichnet eben dieſe Stücke als ſolche, welche ſpätern Urſprung verrathen, theils weil der ganze vierte Theil der Weda's nicht frei von Verdacht iſt, theils weil jene Verehrung mit dem Charakter der übrigen Weda's nicht übereinſtimmt [1]. Von der uralten Verehrung des Mondes und der Sonne bei den Hindu's ſcheint mir auch ein Beweis zu ſein, daß ihre Helden und Könige theils Mond-, theils Sonnen-Kinder ſind. Dabei ſcheinen die allgemeine Beſeelung und allgemeine Verwandlung der Natur, wie ſie der Emanationslehre gemäß ſind und die Lehre von der Seelenwanderung begünſtigen, zu den Grundanſichten der Hindu's zu gehören [1]; auch finden ſich dieſe Vorſtellungen in allen ihren ſpätern Lehren wieder. Dadurch gewinnt aber auch die Meinung der Ausleger große Wahrſcheinlichkeit, daß die vielen in den Weda's angeführten Götter ſich auf drei, auf die Luft, das Feuer und die Sonne zurückführen laſſen, daß aber auch dieſe drei wieder im Grunde nur einen Gott uns darſtellen, den der Index zum Ri-ſch-Weda die große Seele nennt [2]. Für dieſe Meinung ſpricht auch, daß überhaupt in den Weda's die Geſtalten der einzelnen Götter gar nicht beſtimmt hervortreten, ſondern ihr Zerfließen in einander durch die verſchiednen Namen und Anrufungsformeln immer hindurchleuchtet, ſo daß darin wohl das Gefühl der göttlichen Einheit noch zu erkennen iſt. In einem Volke, deſſen Religion weſentlich von der Einheit ſeiner Prieſter-Kaſte ausgeht, konnte ſich das Gefühl der Einheit nicht ſo leicht verlieren. Aber freilich iſt

---

[1] As. res. VIII. p. 493 f.; cf. p. 398. Als hauptſächliche Gegenſtände der Verehrung werden genannt: das Firmament, das

---

Feuer, die Sonne, der Mond, das Waſſer, die Luft, die Schutzgeiſter, die Atmoſphäre und die Erde.

[1] Ich ſpreche nur deswegen zweifelhaft, weil man, ohne das Original geſehn zu haben und ohne die Sprache zu verſtehn, nicht über das Alter der Stücke der Weda's urtheilen kann. Sonſt würde aus Hymnen, wie die As. res. VIII. p. 402 angeführte, das Geſagte leicht zu beweiſen ſein.

[2] As. res. p. 306.

dieſer Monotheismus mit der größeſten Mannigfaltigkeit polytheiſtiſcher Formen gepaart. Vielleicht giebt es nichts Belehrenderes in dem indiſchen Alterthum, als, um mich ſo auszudrücken, die Durchſichtigkeit ihrer Mythologie, welche uns erkennen läßt, wie mit dem allgemeinen Gefühle des Göttlichen ſich das beſondere Gefühl deſſelben in der geſonderten Erſcheinung verknüpft, und ſo in der Vorſtellung aus dem einen Gott eine Mehrheit der Götter wird.

In den Itihaſa's findet ſich nun eine ganz andere religiöſe Anſicht, welche jedoch aus den Weda's ſelbſt ſich herausgebildet hat. In ihnen werden Helden und büßende Prieſter als Götter verehrt. Dies iſt der natürliche Gang aller polytheiſtiſchen Religionen, daß vergötterte Menſchen und vermenſchlichte Götter an die Stelle vergötterter Naturkräfte treten. Man mußte ſchon eine bedeutende geſchichtliche Entwicklung und ein allgemeines Intereſſe haben, als man Helden und Prieſter, überhaupt Wohlthäter des Menſchengeſchlechts oder ausgezeichnete Beiſpiele zu Gegenſtänden allgemeiner Verehrung zu machen anfing. In den Heldengedichten wird Indra ſelbſt, der König der untern Gottheiten oder auch der Götter überhaupt, denn man wird hierin Beſtimmtheit nicht erwarten, welcher früher das Firmament bedeutete, zu einem Menſchen, welcher durch Opfer göttliche Würde erlangt hat [1]); Rama und Kriſchna ſind als Menſchen erſchienen und dann zur göttlichen Würde gelangt, ſo iſt es auch Buddha, wenn er als Awatar des Wiſchnu verehrt wird. Hiermit entſteht nun ein wahrer Polytheismus, eine Verehrung von Göttern, nicht eine Verehrung des Göttlichen in verſchiednen Geſtalten. Denn die Perſonificirung des Göttlichen verlangt nothwendig genau abgegrenzte Einheiten der Götter. Es iſt als etwas Charakteriſtiſches der indiſchen Mythologie zu erwähnen, daß nicht eigentlich Heldenthaten die göttliche Würde verleihen, ſondern die höchſten Opfer, d. h. Roßopfer, oder Büßungen und Ertödtung aller irdiſchen Luſt und Unluſt. Wenn ein König Roßopfer bringt oder ſich in die Wüſte begiebt, übermenſchliche Büßungen zu begehn und tiefer Betrachtung ſich zu ergeben, dann zittern Indra und die Götter im Himmel, er möge ſie vom Thron ſtoßen, denn ſie ſind ſelbſt nur auf ähnliche Weiſe zu ihrer Würde gelangt. Auf dieſe Weiſe nun, theils Menſchen, theils vermenſchlichte Naturerſcheinungen bald in höherer, bald in geringerer göttlicher Würde erblickend, hat die Phantaſie der Hindu's den indiſchen Himmel mit einer Unzahl von Göttern bevölkert.

---

[1]) Schon in einem Upaniſchad der Weda's wird von der Krönung des Indra zum König der Götter geſprochen. As. res. VIII. p. 400. Doch iſt nicht davon die Rede, daß er früher Menſch geweſen. Uebrigens iſt dieſer Upaniſchad aus mehreren Gründen für jüngern Urſprungs zu halten.

Bei dieſem Verfahren finden wir nun noch eine Aehnlichkeit mit dem, welches der Religion der Weda's zum Grunde liegt. In dem ausgezeichneten Menſchen iſt auch eine ausgezeichnete Erſcheinung und Offenbarung Gottes, göttlicher Ehre werther, als viele andere Erſcheinungen, ja fähig göttliche Seeligkeit zu erlangen, wenn ſie die Schranken unvollkommener Ausbildung zu überwinden weiß. Ob dieſer Sieg aber durch Büßungen und Opfer gewonnen werde, darüber dürfen wir hier wegſehn, genug man erkennt wohl, wie mit dem Rückſchritt in dieſer zweiten Entwicklung der indiſchen Religion auch ein Fortſchritt verbunden iſt.

Wenn man nun bemerkt, daß die Lehre der Buddhiſten nichts anderes enthält, als den zum Bewußtſein gekommenen und folgerecht ausgebildeten Grundſatz der indiſchen Heldengedichte: der Menſch, durch heiligen Wandel ſich befreiend von den Schranken der Natur, entreißt ſeine Mitmenſchen dem Verderben ihrer Zeit, und wird Wohlthäter, Erlöſer ſeines Geſchlechts, aber auch höchſter Gott — ein Buddha [1]); ſo kommt man in Verſuchung anzunehmen, der Buddhismus ſei aus der Lehre jener Heldengedichte oder einer ihr entſtammenden Philoſophie entſprungen. So hat man denn auch angenommen, der Buddhismus habe ſeine Quelle in der Sankhja-Philoſophie [2]). Aber man würde wohl vergebens nach einer Analogie ſuchen, welche jene Annahme wahrſcheinlich machen ſollte, indem mir wenigſtens keine ſich jugendlich kräftig entwikkelnde Religion bekannt iſt, welche ihren Urſprung in einem philoſophiſchen Syſteme gehabt hätte, wärend uns viele Beiſpiele zeigen, wie religiöſe Glaubensſätze Anfänge philoſophiſcher Forſchung geweſen ſind. So iſt es naturgemäß, indem der Glaube der ſelbſtbewußten Einſicht vorhergeht. Ueberdies finden wir die Lehre der buddhiſtiſchen Religion ſehr einfach, und zum Theil rohe Vorſtellungen begünſtigend, ſo daß man eine philoſophiſche Grundlage ihnen nicht zutrauen möchte. Ohne uns nun in die ſchwierige, vielleicht unauflösliche Frage über die Entſtehung der buddhiſtiſchen Religion weiter einlaſſen zu wollen, können wir doch nicht umhin, die Meinung zu äußern, daß mit der Kenntniß, welche den Brahmanen von der buddhiſtiſchen Religion geworden iſt, auch die Entſtehung der indiſchen Philoſophie in genauer Verbindung ſtehe. Für dieſe Meinung werden wir weiter unten unſere Gründe angeben; zuvor aber möchte es nöthig ſein, die dritte Periode in der Geſchichte der brahmaniſchen Religion zu betrachten.

---

[1]) Dies iſt das Weſentliche der buddhiſtiſchen Religion. Der Streit, in welchen ſie mit andern Religionen über die Entſtehung der Welt iſt, ſcheint ihr nicht weſentlich zu ſein, wenn er nicht mit jenem angegebnen Grundſatze in Verbindung ſtehn ſollte. Weſentlich iſt übrigens das Hervorgehn aller Dinge aus einem unentwickelten Urgrunde, Natur genannt (As. res. VII. p. 34 f; 399). wie auch die Seelenwanderung, von welcher nur der zum Buddha Gewordene befreit iſt. Daher das Verbot, lebendige Dinge zu opfern. In dieſen Lehren ſtimmen die Buddhiſten mit den Dſchaina's überein; ein bedeutender Unterſchied unter ihnen iſt, daß jene keine Kaſten kennen. Ueber Aehnlichkeit und Unähnlichkeit beider Sekten ſ. Colebrooke as. res IX. p. 279, 288.

[2]) Dieſer Anſicht iſt Colebrooke. As. res. VIII. p. 495.

Der Buddhismus macht, wenn nicht den Uebergang zu dieſer Periode, doch einen weſentlichen Beſtandtheil derſelben aus[1]; denn indem er zum Bewußtſein des Grundſatzes, auf welchem die Menſchenvergötterung beruhte, führen mußte, war er geeignet, eine neue Anſicht des Religiöſen zu verbreiten. Aber ſeiner Natur nach konnte er nicht in die religiöſe Denkart der Brahmanen übergehn, in-

---

1) Er braucht deswegen in dieſer Periode nicht erſt entſtanden zu ſein; vielleicht hat er ſich in ihr nur erſt mit der Religion der Brahmanen vermiſcht.

dem dieſe weſentlich auf Monotheismus beruhte. Sobald daher der Grundſatz des vermenſchlichenden Polytheismus zum Bewußtſein gekommen war, wie es im Buddhismus geſchehn iſt, mußte ſich auch ein Kampf gegen ihn und gegen das Verfahren, welches mit ihm in Uebereinſtimmung war, in der Religion der Brahmanen regen, um das Polytheiſtiſche, welches in der zweiten Periode ihrer Geſchichte ſich mit ihr verbunden hatte, auszuſcheiden. Auf welche Weiſe dies bewerkſtelligt wurde, das liegt in der noch gegenwärtigen Ausbildung der Brahmanen-Religion vor Augen. Das ganze Pantheon der durch dichteriſche Erfindung erzeugten und ausgeſchmückten Götter behält ſie bei; aber ſie vereinigt es mit der Lehre von einem Gott, indem angenommen wird, nur ein Gott ſei der wahre und höchſte Gott, die übrigen Götter aber, wie das Volk meint, ſeine Diener, oder wie die Weiſen meinen, trügeriſche Erzeugniſſe ſeiner Maja, ſeiner täuſchenden Phantaſie. Bei dieſer Vorſtellungsart war es nun natürlich, daß ſich verſchiedne Meinungen darüber bildeten, welcher Gott unter den vielen der höchſte, der wahre Gott ſei. Einige verehren als ſolchen den Rama, andere den Kriſchna, noch andere den Siwa u. ſ. w., wobei es ihnen nicht fehlen konnte, in dem bunten Gemiſch ihrer Fabeln Beweiſe für ihre Meinung zu finden. So hat ſich die Religion der Brahmanen in viele Sekten aufgelöſt, unter welchen verſchiedne Meinungen über den höchſten Gegenſtand ihrer Anbetung herrſchen. Ich vermuthe, daß der Sitz dieſer religiöſen Meinungen in den Purana's iſt; wenigſtens wiſſen wir, daß einige der Purana's dem Siwaismus, andere dem Wiſchnuismus angehören [1]), und die Titel der übrigen Purana's laſſen etwas Aehnliches vermuthen.

Wenn wir nun in dieſer Entwicklung der indiſchen Religion dem Erwachen des philoſophiſchen Triebes eine Stelle ausmitteln ſollen, ſo möchte ſie wohl ſchwerlich in den beiden erſten Perioden zu finden ſein. Denn in der erſten Periode herrſchte das allgemeine Naturgefühl des Göttlichen, und dabei konnte es zu einer Sonderung der Principien der Natur, welche von allen philoſophiſchen Unterſuchungen allein hier hätte Platz gewinnen können, nicht kommen, weil man zu ſehr in der bewußtloſen Anſchauung des Allgemeinen verſunken war. Das Göttliche war in dieſer Zeit noch das Ueberſchwengliche, dem Jeder nur mit Andacht nahen ſolle, ohne über daſſelbe denken und überlegenden Zweifeln Raum geben zu wollen. Wiſſenſchaft des Göttlichen würde ihr Entheiligung deſſelben geweſen ſein. Wenn nun die erſte Periode noch im ungeſtörten Gefühl lebte, ſo lebte dagegen die zweite Periode, die Periode der großen Heldengedichte, in der dichtenden Phantaſie, welche dem Göttlichen menſchliches Leben und dem Menſchlichen göttliches Leben zutheilte. Hätte zu dieſer Zeit der philoſophirende Verſtand ſich geregt, er würde den dichteriſchen Flug gelähmt haben, das ſondernd und weit aus einander haltend, was die Phantaſie mit Leichtigkeit und unmittelbar verbindet. Man verhehle es ſich doch nicht, daß heute, wie ſonſt, die Philoſophie erſt dann in dem Menſchen ihre Stelle finden kann, wenn ein Zwieſpalt in ihm aufgekommen iſt über die Intereſſen, welche ihn am lebhafteſten beſchäftigen, über ſeine Anſichten über das Göttliche, über die Natur und über ſein Leben. Sonſt war und jetzt iſt, und immer wird ſein der Vater aller wahrhaft wiſſenſchaftlichen Erkenntniß — der Zweifel, der Zweifel, welcher nicht zweifelt, um alles Forſchen nach der Wahrheit aufgeben zu können, ſondern um zu unterſuchen, und durch die Unterſuchung ein Ende alles Zweifels zu gewinnen. Erſt aus den Reibungen verſchiedner Denkweiſen unter einander, erſt aus den geiſtigen Kämpfen der Menſchen mit ſich ſelbſt und mit Andern entſteht die wahre Geiſtesfreiheit, welche zur Wiſſenſchaft reif macht, und die eine ganz andere Ruhe mit ſich führt, als derjenige fühlt, welcher bei beſchränkter Denkart ſeine eigne Beſchränktheit nicht bemerkt, und weil er ſeine Feſſeln nicht ſieht, ſich für frei hält. Man hat geſagt, der Hindu ſei von Natur zur Contemplation geneigt, und daher habe es ihm leicht werden müſſen, zur Philoſophie zu gelangen. Als wenn dieſe unthätige Contemplation, welche der Hindu für das Höchſte hält, welche von ihren Philoſophen ſelbſt mit dem Zuſtande der Schildkröte, welche alle ihre Organe unter ihre unempfindliche Decke eingezogen hat, verglichen wird, als wenn eine ſolche Contemplation der Weg zur Philoſophie wäre, und nicht vielmehr nur das rege Aufmerken mit allen Sinnen, das lebendige Umſchauen in der Welt, zur Unterſcheidung und zum Begreifen der Erſcheinungen und ihrer Gründe, zur wahren Wiſſenſchaft führen könnte. In der That, indem wir uns zuweilen die Neigung der

---

[1]) Rhode II. S. 56, 57. Damit ſtimmt Colebrooke überein. As. res. VIII. p. 495; Transact. of the R. A. S. I. p. 575. Derſelbe leitet auch die Spaltung der indiſchen Religion in viele Sekten von dem Einfluſſe des Buddhismus ab.

Hindu's zum einſamen Brüten über ſich ſelbſt und über ihre religiöſe Pflichten, zuſammen mit der Stärke ihrer Vorurtheile, recht lebhaft vorgeſtellt haben, iſt uns wohl die Vermuthung in den Sinn gekommen, nur durch eine äußere Anregung habe ihnen Philoſophie entſtehen können. Ihre Religion war wenigſtens ganz dazu geeignet, auf der einen Seite durch die, wenn auch nur oberflächliche, Befriedigung des religiöſen Gefühls das weitere Nachdenken lange in Ruhe zu halten, auf der andern Seite durch die Aufregung der Phantaſie dem Geiſte Beſchäftigung zu geben. Doch wir wollen es zugeben, daß auch in ihnen ſelbſt ſich ein geiſtiger Gährungsſtoff erzeugt habe, ſo war doch dieſer, ihrer ganzen Denkungsart nach, erſt dann vorhanden, als ſich die religiöſen Zwiſtigkeiten, und mit dieſen der religiöſe Zweifel, unter ihnen erzeugten. Alſo in den beiden erſten Perioden der indiſchen Religionsgeſchichte kann aller Wahrſcheinlichkeit nach unter den Hindu's nicht philoſophirt worden ſein[1]); wir werden vielmehr mit einiger Wahrſcheinlichkeit die Entwicklung der indiſchen Philoſophie da zu ſuchen haben, wo der Buddhismus unter ihnen bekannt wurde, und die aus ihm und mit ihm ſich bildende Entzweiung religiöſer Sekten eintrat.

---

1) Hiermit ſcheint ſelbſt Fr. Schlegel übereinzuſtimmen, wenn er a. a. O., S. 93, die Denkweiſen der Hindu's, „wiewohl ſie, wo nicht gleich, ſo doch ſpäter, auch ſyſtematiſch dargeſtellt worden ſind,“ nicht philoſophiſche Syſteme genannt wiſſen will; nur hätte er nicht ſagen ſollen, ſie wären „urſprünglich alle mehr, als bloß Philoſophie geweſen.“ Es ſcheint ihm hier die Luſt angewandelt zu ſein, die kindiſche, gebundene Unſchuld zu loben; nur hätte er es nicht auf Koſten der männlichen Freiheit thun ſollen.

Für dieſe Meinung, denn für Gewißheit ſoll ſie nicht gegeben werden, ſprechen auch mehrere bedeutende Ueberlieferungen. Wir wollen von den neueſten anfangen. Viele der berühmteſten neuern Commentatoren philoſophiſcher Schriften, oder auch der Verfaſſer eigner philoſophiſcher Werke, werden als Stützen des orthodoxen Glaubens und als eifrige Bekämpfer des Buddhismus, des mit ihm verwandten Dſchinismus und anderer Sekten betrachtet, ſo Kumarila Bhatta, Sankara Atſcharja, Vopadewa und andere [1]), welche lange nach Chriſti Geburt lebten. Der Zweck anderer philoſophiſcher Schriften ſoll geweſen ſein, die verſchiednen Sekten der Brahmanen unter einander zu verſöhnen [2]), und nachzuweiſen, daß ihre Unterſcheidungslehren nichts Weſentliches beträfen [3]), wozu auch ihre Lehre wohl geeignet iſt. Endlich erklären die meiſten oder alle philoſophiſche Sekten der Hindu's, wie die Anhänger der Sankhja-, der Niaja-, der Mimanſa-, der Wedanta- und der Waiſeſchika-Philoſophie ihren Zweck dahin, die Weda's auszulegen [4]), ein Zweck, welcher erſt dann Bedeutung und Wichtigkeit erhalten konnte, als verſchiedenartige Erklärungen der religiöſen Grundſätze unter den Hindu's hervorgetreten waren. So zeigt uns Alles darauf hin, den Urſprung der indiſchen Philoſophie da zu ſuchen, wo die religiöſen Zwiſtigkeiten ſolche Bedeutſamkeit erlangt hatten, daß man ihre Ausgleichung, auf die erſten Grundſätze zurückgehend, ſuchen mußte. Deswegen enthalten auch ſchon die Grundſchriften der Mimanſa- und der Sankhja-Philoſophie eine reichliche Polemik gegen die Buddhiſten und gegen die Dſchaina's [1]). Auf eine ähnliche Weiſe geſtaltet ſich immer das Verhältniß der Philoſophie zur Religion, wenn dieſe nur irgend der wiſſenſchaftlichen Betrachtung Nahrung gewährt. Iſt eine Philoſophie vor der Religion vorhanden, ſo kann ſie die Mutter der Ketzereien werden; nachher aber wird ſie wieder das Mittel, die Ketzereien zu bekämpfen; ſind aber keine philoſophiſche Meinungen vor der Religion überliefert worden, ſo bleibt nur das Letztere übrig.

---

[1]) Transact. of the R. A. S. I. p. 441; As. res. VII. p. 214 not.

[2]) As. res. VII. p. 280.

[3]) Darüber kann man ſich aber nicht ſehr wundern, indem die Lehre von der Maja gar Manches möglich und ſogar leicht macht; aber zur Verwunderung giebt es allerdings Anlaß, daß in einer Inſchrift von 1368 n. Chr. G. erklärt wird, es ſei kein Unterſchied zwiſchen der Religion der Wiſchnuiten und der Dſchaina's, da doch dieſe die Autorität der Weda's verwerfen. As. res. IX. p. 270. Nach Transact. of the R. A. S. I. p. 536, ſcheint dies aus politiſchen Rückſichten entſprungen zu ſein.

[4]) Colebrooke transact. of the R. A. S. I. p. 94, 97, 113, 439, 550.

Nun möchte ich aber auch noch auf einige Ueberlieferungen aufmerkſam machen, welche auf eine Verbindung der indiſchen Philoſophie mit der Religion der Buddhiſten, der Dſchaina's und der brahmaniſchen Sekten zu führen ſcheinen. Von den jetzigen Hindu's, muß ich bemerken, werden die Buddhiſten und die Anhänger des Dſchina gewöhnlich als eine Sekte betrachtet, und in der That giebt es auffallende Aehnlichkeiten in ihrer Lehre nicht nur, ſondern auch in ihren Ueberlieferungen über die Entſtehung ihrer Religion, wenn wir nemlich nicht auf die ganz fabelhaften Zeiten, ſondern auf das zurück gehn, was mit einiger Wahrſcheinlichkeit des Zeitlichen und Oertlichen von ihnen geſagt wird. Ganz außer aller hiſtoriſchen Berechnung liegen ihre Erzählungen von den frühern Buddha's und Dſchina's, d. h. von den frühern Heiligen, welche zum Heil der Menſchheit erſchienen und zum höchſten Gott geworden ſind. Der letzte Buddha aber heißt Gautama oder Gotama, und denſelben Namen führt einer der ausgezeichnetſten Schüler des letzten Dſchina. Beiden Gautama's ſchreiben die Buddhiſten und die Dſchaina's einen Theil ihrer heiligen Schriften zu [1]. Beide Sekten ſtimmen auch in Rückſicht auf die Oertlichkeit und auf die Zeit der Erſcheinung ihrer Weiſen ziemlich überein, ſo daß man kaum zweifeln kann, dem Urtheile Colebrooke's beizuſtimmen, daß beide Sekten Zweige aus einem Stamme ſein möchten [2]. Nun iſt es aber merkwürdig, daß derſelbe Gautama oder Gotama [3] für den Stifter der Niaja-Philoſophie gehalten wird [4], und daß auch Kanada, der Stifter der Waiſeſchika-Philoſophie, zwiſchen welcher und der buddhiſtiſchen Lehre man auch eine bedeutende Analogie bemerkt hat [1]), den Beinamen Kaſſapa führt, mit welchem Namen auch der vorletzte Buddha genannt wird, wärend der letzte Dſchina aus dem Stamme des Kaſſapa ſein ſoll [2]). Dieſe Uebereinſtimmungen, obwohl ſie nur Namen betreffen, ſcheinen doch faſt zu genau zu ſein, als daß man ſie dem bloßen Zufall zuſchreiben ſollte. Nun rechne ich hierzu noch, daß auch die Anhänger der Maheswara-Philoſophie, welche den Siwa verehren, ihre Lehre auf Offenbarungen des Siwa, die Wiſchnuiten auf Offenbarungen des Wiſchnu zurück führen [3]), und die orthodoxen und halb orthodoxen Brahmanen ihre Syſteme der Philoſophie alten Weiſen der Weda's, wie dem Dſchaimini und dem Sammler der Weda's, dem Wjaſa, zuſchreiben. Alles dieſes ſcheint zu beweiſen, daß auf die religiöſen Spaltungen auch die Philoſophie der Hindu's gebaut iſt, nicht als wenn wir mit den angeführten Ueberlieferungen annehmen wollten, daß die Gründer der religiöſen Sekten auch die Gründer der philoſophiſchen Syſteme geweſen wären, ſondern uns ſcheint in jenen Ueberlieferungen nur der Beweis zu liegen, daß die, welche die verſchiednen Zweige der indiſchen Philoſophie ausbildeten, dabei die Lehre einer religiöſen Sekte vor Augen hatten, ſo daß ihre Bemühungen mit den Bemühungen der Stifter jener Sekten in einen Geſichtspunkt fallen konnten.

---

[1]) Transact. of the R. A. S. I. p. 550.

---

[1] Transact. of the R. A. S. I. p. 533, 558.

[2] Ib. p. 520 f. Colebrooke führt noch für die Verwandtſchaft beider Sekten an, daß ſie beide das Pali oder das Prakrit zu ihrer heiligen Sprache haben. Doch werden auch heilige Schriften der Buddhiſten in der Sanskrit-Sprache von ihm angeführt. Ib. p. 558 not.

[3] Colebrooke hält Gautama für ein patronymicum aus Gotama (a. a. O. S. 522), welches jedoch von den Hindu's nicht angenommen wird. Ib. p. 538.

[4] Hamilton ib. p. 524, 538.

Dies angenommen, würde man einigermaßen zu einem chronologiſchen Haltpunkt für die Geſchichte der indiſchen Philoſophie gelangen, wenn man beſtimmen könnte, wann die verſchiednen religiöſen Meinungen unter den Hindu's ſich zu zeigen begannen. Doch auch hierauf wirft die Ungenauigkeit der indiſchen Angaben einen dunkeln Schatten, und es iſt vielleicht nur wie zu einer gefährlichen Lokkung geſchehn, daß über dieſen Punkt einige Uebereinſtimmung in den Ueberlieferungen herrſcht, oder auch vielleicht erſt durch die Berechnungen der Europäer, welche Uebereinſtimmung ſuchten, veranſtaltet worden iſt. Genug wir dürfen nicht verſchweigen, was wir angegeben finden, daß man in Ceylon 542, in Siam 544 und unter den Birmanen 546 Jahre von der Apotheoſe des Gautama-Buddha bis zu Chriſti Geburt zählt, und daß die Dſchaina's ungefär um 600 v. Chr. G. die Apotheoſe des Mahawira, des Lehrers des Gautama, ſetzen [1]. Wollte man dieſen Angaben folgen, ſo würde man den Anfang der religiöſen Spal-

---

[1] Ib. p. 560, 563.

[2] Ib. p. 521, 565.

[3] Ib. p. 570, 575.

---

[1] P. a Bohlen de Buddhaismi origine et aetate definiendis. Regiom. 1827. p. 27. Colebrooke l. l. p. 521. Bohlen bemerkt, daß mehrere Völker von der Zeit an rechnen, wo ſie die buddhiſtiſche Religion angenommen haben; darüber habe ich zu keinem ſichern Reſultate gelangen können. Es ſcheinen aber einige dieſer Rechnungen allerdings auf eine Aera ſich zu beziehn, welche von der Apotheoſe des Buddha oder des Dſchina anhebt. Es käme darauf an, ſichere Nachrichten darüber zu erhalten, ob dieſe Zeitrechnungen noch jetzt in Gebrauch ſind, oder bis wie lange ſie in Gebrauch geweſen. Jones hat die Zeit des Buddha um 1000 v. Chr. G. geſetzt, und darin iſt ihm erſt neuerlich J. J. Schmidt, über die Verwandtſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren mit dem Buddhaism. Leipz. 1828. S. 8. gefolgt. Dieſe Annahme beruht auf den Angaben über das Geburtsjahr des Buddha, welche aber in meinen Augen gar keinen hiſtoriſchen Werth haben.

Spaltungen in Indien ungefär um dieſelbe Zeit zu ſetzen haben, als Thales und Pythagoras in Griechenland philoſophirten. Nun iſt aber noch zu bemerken, daß nicht ſogleich, nachdem die buddhiſtiſche Lehre in Indien bekannt geworden war, auch der Streit der Brahmanen gegen ſie begonnen zu haben ſcheint; vielmehr möchte man anfangs geneigt geweſen ſein, in dem weiten Kreiſe des indiſchen Pantheons auch dem Buddha, obgleich er die Lehren der Weda's verwarf, eine Stelle zu gewähren, indem er als eine Verkörperung des Wiſchnu verehrt wurde [1]). Und darüber darf man ſich nicht wundern, wenn man annimmt, daß in den Zeiten, in welchen dies geſchah, die Grundſätze beider religiöſen Sekten noch nicht zum deutlichen Bewußtſein gekommen waren; ſo wie es denn auch wohl hieraus allein zu erklären iſt, daß noch in ſpätern Zeiten die Verehrung des Buddha mit dem Brahmaismus verbunden ſein konnte [2]). Als man aber durch die fortgeſetzten Reibungen unter beiden Religionsparteien auf die Grundſätze zurück geführt worden war, konnte es nicht ausbleiben, daß die wiſſenſchaftlich gebildeten Brahmanen aus philoſophiſchen Lehren die Buddhiſten, gegen welche kein Anſehn heiliger Schriften ihnen half, zu beſtreiten ſuchten. Wir können alſo nur ſagen, daß erſt nach der angegebnen Zeit die philoſophiſche Entwicklung der Hindu's begonnen haben möchte; wie ſpät aber nachher, können wir hieraus nicht entnehmen.

---

1) Gita-Gowinda, überſetzt v. Majer, S. 26, 27.

2) Davon zeugt z. B. eine Inſchrift, in welcher das zarte Herz des Buddha geprieſen wird, von einem Brahma-Diener verfaßt. As. res. IX. p. 408 f.

Sollte es uns nun gelungen ſein, doch mit einiger Wahrſcheinlichkeit, welche uns feſtſtehen mag, bis etwas Beſſeres geboten wird, den Zeitraum zu beſtimmen, nach welchem die Hindu's zu philoſophiren angefangen haben möchten, ſo kann der Wunſch nicht ausbleiben, noch einen andern Zeitpunkt zu finden, vor welchem ſie wahrſcheinlich philoſophirt haben möchten. Hierzu könnten uns nun die älteſten Angaben der Griechen über Indien einen Haltpunkt gewähren, wenn wir dieſelben beſtimmt genug fänden, um aus ihnen auf eine wirkliche Entwicklung der Philoſophie bei den Hindu's ſchließen zu dürfen. Allein ſo iſt es keineswegs, wenn wir den Sinn der Berichterſtatter mehr berückſichtigen als die Worte, welche ſie gebrauchten. Denn von Philoſophen zwar und von ſtreitſüchtigen Sophiſten unter den Hindu's ſprechen ſie genug; aber dieſe Worte beweiſen nichts, wenn ſie von ſolchen Griechen gebraucht werden, welche auch die Druiden der Gallier und die Prieſter der Juden Philoſophen nennen [1]); und das, was die Griechen von den Meinungen der Brahmanen anführen, entſpricht mehr religiöſen, als philoſophiſchen

---

[1]) Nearchos und Megaſthenes, welche unter den ältern griechiſchen Berichterſtattern Indien ſahen, ſcheinen nicht genug philoſophiſch gebildet geweſen zu ſein, um über philoſophiſche Dinge berichten zu können. Für den Megaſthenes iſt in dieſer Rückſicht die Stelle b. Clem. Alex. Strom. I. p. 305. Sylb. charakteriſtiſch. Er ſagt: ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ᾽ Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων. Uebrigens ſehe man, wie Strabon die Berichte der Griechen über Indien in Verdacht hat, zu Anfange des 15. Buchs.

Lehren. Nur ſo viel könnte man wohl für unſern Zweck aus dieſen Nachrichten ſchöpfen, daß zu der Zeit, als die Griechen mit den Hindu's bekannt wurden, unter dieſen eine Spaltung der Sekten ſtatt fand, welche nach der Dürftigkeit der Nachrichten ſchwerlich genauer zu beſtimmen ſein möchte 1).

Wenn wir jedoch die lange Zeit bedenken, welche wahrſcheinlich zwiſchen dem Aufkommen der buddhiſtiſchen Religion und der erſten Bekanntſchaft, welche die Griechen mit den Indern machten, liegt, ſo ſcheint es uns kaum zweifelhaft, daß ſchon zu dieſer Zeit eine Art von Philoſophie bei den Hindu's geherrſcht habe. Ob dies jedoch die Philoſophie geweſen ſein möge, welche bis in die ſpäteſten Zeiten der Sanskrit-Literatur Ausbildung und Verehrung gefunden hat, darüber darf man beſcheidne Zweifel hegen. Man wird doch wohl nicht anders als annehmen können, daß die Philoſophie der Hindu's, ſo wie alles, was menſchlicher Bildung angehört, nur allmälig reifen konnte. Nun iſt es aber auch natürlich, daß die unvollkommnern Verſuche in der Wiſſenſchaft durch ſpätere, vollkommnere Ausbildungen in den Schatten geſtellt werden, und der Vergeſſenheit anheim fallen, wenn nicht geſchichtliche Ueberlie-

---

1) Es iſt nemlich nicht leicht zu ſagen, was für Leute die Pramnen, die Germanen oder Sarmanen, oder auch Samanäer geweſen ſein mögen, da es nicht einmal gewiß iſt, ob die Sarmanen oder Samanäer Inder oder Perſer waren, indem die Griechen den Begriff Indiens viel unbeſtimmter faßten als wir. S. As. res. IX. p. 299; P. a Bohlen l. l. p. 33 f.; Bayer hist. regni Graecorum Bactr., p. 21. Der Buddha wird erſt von Clemens Alex. Strom. I. S. 305, erwähnt, man weiß nicht, aus welcher Quelle.

ferung ihrer gedenkt. Da nun dieſe bei den Indern fehlt, ſo kann man nicht anders, als muthmaßen, daß uns nur die vollkommnere Entwicklung der indiſchen Philoſophie in den Werken, welche wir noch beſitzen, erhalten worden ſei, wärend von der früheſten indiſchen Philoſophie nur ſehr unvollkommne Spuren gefunden werden möchten.

Wir werden ſpäter auf das zurück kommen, was ſich über dieſe vermuthen läßt. Zuvor aber müſſen wir noch unſere Meinung über die Zeit, wann die vollkommnere Entwicklung der indiſchen Philoſophie eingetreten ſein möchte, äußern. Es gilt als ein allgemeines Geſetz der menſchlichen Bildung, daß ſich ein reges Streben des wiſſenſchaftlichen Geiſtes, ohne auch mit philoſophiſchen Regungen vergeſellſchaftet zu ſein, nicht zeigen kann. Dies läßt ſich geſchichtlich nachweiſen, ſo wie es in der Idee der Wiſſenſchaft ſelbſt gegründet iſt. Aber die Philoſophie iſt nicht allein eine nothwendige Bedingung der wiſſenſchaftlichen Ausbildung, ſondern ſie wird auch wieder von der wiſſenſchaftlichen Ausbildung, ja von der ganzen geiſtigen Ausbildung des Menſchen bedingt. Man kann es bei einzelnen Menſchen und bei ganzen Völkern genugſam bemerken, wie die Philoſophie nicht zu den Zweigen der geiſtigen Thätigkeit gehört, welche in ihrer Kindheit oder in ihrem Jünglingsalter mit Glück geübt werden. Sie verlangt die Reife des Alters, und wenn die Dichtkunſt am meiſten in dem Alter feuriger und lebendiger Phantaſie, in der Jugend des Menſchen, gedeiht, ja von ihr nicht mit Unrecht gerühmt wird, daß ſie den Geiſt jugendlich erhalte, ſo iſt dagegen die Philoſophie das Werk allſeitiger Ueberlegung und die langſam reifende Frucht einer gründlichen Einſicht in den Lauf der Dinge und einer durch vielfältiges Umherſchauen gewonnenen Erfahrenheit. Wenn wir uns nun die Inder als ein Volk zu denken haben, welches Anlagen genug hatte zu Künſten und Wiſſenſchaften, und welches dieſe Anlagen großen Theils ohne äußere Anweiſung und Ueberlieferung entwickelte, ſo iſt es von vorn herein anzunehmen, daß ſie früher in den Künſten zu einiger Sicherheit gelangt ſein werden, als in den Wiſſenſchaften. Demnach mögen wir auch vorausſetzen, daß in der Philoſophie unter den Hindu's zwar früh mancherlei Verſuche entſtanden ſein mögen, daß ſie aber zu der feſtſtehenden Philoſophie, welche ihre ganze wiſſenſchaftliche Denkart in mancherlei Richtungen und verſchiednen Sekten genügend ausſprach, erſt dann kommen konnten, als ſich auch ihre Poeſie mit vollem Bewußtſein der Kunſt ihnen entwickelt hatte. Zwei Arten der philoſophiſchen Entwicklung ſind weſentlich von einander zu unterſcheiden, ſo wie zwei Arten der dichteriſchen Entwicklung, und beide Arten beider ſtehn in Verwandtſchaft mit einander. Die eine Kunſt, ein Kind der glücklichen Natur, dichtet, weil ſie nicht anders weiß; ſie hat keine Wahl, ihr Lied iſt, wie man geſagt hat, Naturlaut, unwillkürlicher Ausdruck ihres Gefühls und des Gefühls ihres Volks. Ganz anderer Art iſt ihre Schweſter, welche wählt, welche überlegt, welche Abſichten hat und Zwecke verfolgt, die der Kunſt ſich bewußte Kunſt. Sie lebt nicht ſo im Einklang mit dem Gefühl der ganzen Nation, daß ſie nur zu ſprechen brauchte, um den richtigen Anklang zu finden; ſondern ihr Künſtler weiß, daß ſo, wie er es meint, nicht Alle es meinen; er muß darauf ſinnen, wie er die Andern gewinne; er muß Meinungen gegen

Meinungen vergleichen können, um ſeiner Anſicht des Lebens und der Welt Beifall zu verſchaffen. Daher ſetzt dieſe Kunſt ſchon Entwicklung des Verſtandes voraus, und da dieſer im Großen nur in der Wiſſenſchaft entwickelt wird, eine wiſſenſchaftliche Entwicklung, welche immer einigermaßen mit Philoſophie verſetzt iſt. Aber dieſe Art der Philoſophie, welche der ausgebildeten Poeſie vorausgehn muß, iſt noch eine ſchwankende, welche ſich aus der Naturpoeſie heraus gebildet hat, indem die individuellen Richtungen des Einzelnen aus der Geſammtmaſſe des Volks ſich hervorhoben, und nun auch zum objectiven Bewußtſein kommen konnten. Dieſe Philoſophie iſt natürlicher Weiſe nur eine umherfühlende und nach verſchiednen Richtungen ſich ausſprechende Anſicht; ſie iſt der Poeſie noch nahe verwandt, indem ſie mehr dem eigenthümlichen Zuge des Philoſophen, ſeinem Wahrheitsgefühle, folgt, als aus einem allgemeinen Ueberblicke über das ganze Weſen der Wiſſenſchaft, welches ſich nach allgemein gültigen Gründen entwickeln will, ſich erzeugt. Dies offenbart ſich auch in der Form ihrer Darſtellung, welche das poetiſche Bild liebt, mehr erzählt, als beweiſt, und nicht ſelten auch die poetiſche Einkleidung wählt. Sie wird noch getrieben, wie die Naturpoeſie, von einem unbewußten Triebe, von einem Princip, das ſich ſelbſt nicht kennt. Eben deswegen aber kann ſie keinen Beſtand haben in einem Volke, welches mit Macht nach Bewußtſein über ſich ſelbſt ſtrebt. Ein ſolches wird eine Philoſophie ſuchen, welche nicht aus der eigenthümlichen Neigung des Einzelnen, ſondern aus dem allgemeinen Charakter des Volks hervorgeht, und ſeine Richtungen in der Familie, in der Religion, in der Wiſſenſchaft und im Staatsleben ausſprechen und zum Bewußtſein des Gedankens bringen ſoll. Daß ſie nun aber auch das künſtleriſche Leben des Volks mit zum Bewußtſein bringen ſoll, das beweiſt, daß ſie nicht früher ſein kann, als die ſich ihrer ſelbſt bewußte Kunſt; ja nach der ganzen Art des menſchlichen Lebens wird man annehmen müſſen, daß ſie erſt ſpäter ſich entwickeln könne, als dieſe; denn die Erkenntniß ſeiner ſelbſt iſt die ſpäteſte Frucht des menſchlichen Geiſtes; ſie folgt der Entwicklung aller der Triebe, welche das Leben des Menſchen bewegen. Erſt nachdem der Menſch zur Feſtigkeit ſeines Charakters gekommen, kann er ſich auch deſſelben bewußt werden. Und ähnlich iſt es auch mit den Völkern. Die Philoſophie, welche ein Ausdruck der ganzen charakteriſtiſchen Denkweiſe eines Volks iſt, kann ſich erſt dann erzeugen, wenn das Volk in allen Arten der Entwicklung ſich verſucht und zur Sicherheit über ſich ſelbſt ſich ausgelebt hat.

Wir konnten uns dieſer allgemeinen Betrachtungen hier nicht ganz enthalten, weil man da, wo hiſtoriſche Angaben mangeln, nach allgemeinen Grundſätzen der Kritik ſuchen muß; vielleicht aber haben wir uns darüber zu entſchuldigen, daß unſere Betrachtungen weitläuftiger gerathen ſind, als nöthig, um unſere Meinung anzudeuten, wärend ſie doch hier nicht ausführlich genug gegeben werden konnten, um anders Meinende zu belehren.

Die Anwendung unſerer Grundſätze wird nun wohl nicht ſchwer ſein. Man wird nach der vorhandnen Ueberlieferung, wie ich glaube, kaum zweifeln können, daß die ſich ihrer ſelbſt bewußte Dichtung, die, welche allerlei Reizmittel gebraucht, um für ſich zu gewinnen, welche darauf ausgeht, durch kunſtreiche Verflechtung der Verſe und der Erfindung zu gefallen, bei den Indern ungefär um das Zeitalter des Wikramaditja, als Kalidaſa ſich in allerlei Arten der Dichtkunſt verſuchte, ihre höchſte Blüthe gehabt hat. Davon giebt auch einen Beweis ab, daß erſt zu dieſer Zeit die dramatiſche Kunſt bei den Hindu's ausgebildet wurde, welche nicht mit Unrecht für das künſtlichſte Werk der Kunſt gehalten wird. Denn ihre glückliche Bearbeitung ſetzt das Bewußtſein von den Gegenſätzen, welche in der menſchlichen Denkart zu herrſchen pflegen, voraus, und daher wird ſie ſich erſt dann in einem Volke erzeugen, wenn Reife der Erfahrung und Nachdenken über ihre Ergebniſſe bei ihm ſich eingefunden haben. Daraus aber würde denn auch von ſelbſt folgen, daß auch die vollkommnere Entwicklung der Philoſophie bei den Hindu's erſt nach oder mit dem Zeitalter des Wikramaditja, d. h. etwa in dem letzten Jahrhunderte vor Chr. Geb. begonnen habe, und daß wir zu dieſer vollkommnern Entwicklung die noch jetzt unter den Hindu's bekannten Syſteme der Mimanſa-, der Sankhja-, der Niaja-Philoſophie, und wie ſie ſonſt heißen mögen, rechnen müſſen, geht ſchon daraus hervor, daß ſie noch jetzt fortbeſtehn, und durch den langen Zeitraum vieler Jahrhunderte ſich erhalten haben. Sie können nicht das Werk einer jugendlichen Nation ſein.

Wir dürfen einige Umſtände, welche für unſere Annahme ſprechen, nicht übergehn. Dem Zeitalter der umſichtigen und mit Bewußtſein verfahrenden Philoſophie pflegt das Zeitalter der ſchwankenden Meinungen vorauszugehn, und den ſchwankenden Meinungen geſellen ſich ſophiſtiſche Beſtrebungen, oder wenigſtens eine leichtſinnige

Denkart über Religion, Sittlichkeit und Wiſſenſchaft zu. Dies iſt die natürliche Folge davon, daß man die ſtreitenden Richtungen der frühern Philoſophie, welche auf individuellen Neigungen erbaut war, zu bemerken anfängt. Den natürlichen Sitz ſolcher leichtſinnigen Denkart bei den Hindu's möchte man wohl in ihren weltlichen Gedichten, in den Natak's, zu welchen die Schriften des Kalidaſa gezählt werden, ſuchen, und in der That hat man in den Werken des Kalidaſa Spuren religiöſer Gleichgültigkeit entdecken wollen 1). Das Zeitalter in der Entwicklung eines Volks, in welchem mit vorherrſchendem Eifer den ſchönen Künſten gehuldigt wird, pflegt überhaupt auch das Zeitalter des Leichtſinns zu ſein. Daß dies auch bei den Hindu's ſtatt gefunden habe, möchte man auch daraus zu ſchließen geneigt ſein, daß Amara-Sinha, der am Hofe des Wikramaditja in hohen Ehren geſtanden haben ſoll, der Lehre des Buddha zugethan war, ja es ſprechen ſogar Inſchriften aus einer etwas ſpätern Zeit 2) dafür. In der einen wird der Raja, zu deſſen Preiſe ſie verfaßt iſt, ein Sujota, d. h. ein Buddha, genannt und von ihm geprieſen, daß er jeden in ſeiner Sekte nach ihren Vorſchriften leben laſſe. In einer andern aber wird die gegenwärtige Zeit die Zeit der Gottloſigkeit genannt, und der Fürſt wird gelobt, weil er den, welcher in den Verſammlungen der Gelehrten vergiftet worden war von der Liebe zum Beweiſe, ſpottend verlache, und durch tiefe und ſchöne Reden, den Lehren der Weda's gemäß, beſchäme. Dieſe Anführung

---

1) S. d. angef. S. v. P. v. Bohlen, S. 38.

2) Etwa vom J. 70 n. Chr. S. S. As. res. I. p. 123 f.; p. 139.

mag zugleich beweiſen, daß in der Zeit, aus welcher jene Inſchrift iſt, ſchon die Philoſophie, welche im Geleite der ſich ihrer ſelbſt bewußten Kunſt zu gehn pflegt, ſich bei den Hindu's gebildet hatte.

Wenn ich dieſe Vermuthungen über die indiſche Philoſophie, welche uns jetzt zugänglich zu werden anfängt, gewagt habe, ſo iſt es weniger deswegen geſchehn, um irgend ein Reſultat über dieſe Sache, welche uns nur noch ſo ganz im Rohen bekannt iſt, abzuſchließen, als um die Ordnung meiner Geſchichtserzählung zu rechtfertigen. Dieſe beruht nun auf folgenden Annahmen: Wann ſich die indiſche Philoſophie in der Form, in welcher ſie uns in Schriften und Auszügen bekannt geworden iſt, gebildet habe, kann hiſtoriſch nicht ausgemittelt werden, daher kann auch die Geſchichte nicht von ihrem Bildungsgange, ſondern nur von ihrem Beſtehn Notiz nehmen, und dabei zu erforſchen ſuchen, wo ſie etwa einen Einfluß auf die uns bekannte Entwicklung philoſophiſcher Lehren gewonnen habe. In der Geſchichte der älteſten griechiſchen Philoſophie iſt nun durchaus keine Spur eines ſolchen Einfluſſes zu finden [1], auch iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß die indiſche Philoſophie in der uns bekannten Geſtalt nicht vor der höchſten Blüthe der griechiſchen Philoſophie ſich ausgebildet habe. Dagegen ſcheint ſie doch nicht rein abgeſondert, und ohne auf die übrigen Erſcheinungen unſerer Geſchichte Einfluß auszuüben, unter dieſen geſtanden zu haben, und uns, welche wir die Geſchichte der Menſchheit gern als Einheit begreifen möchten, muß es im voraus gewiß ſein, daß auch dieſe bedeutende Erſcheinung geiſtiger Bildung für die Entwicklung des menſchlichen Geiſtes überhaupt nicht umſonſt geweſen ſein werde. Suchen wir daher nach Spuren des Einfluſſes, welchen die indiſche Philoſophie auf die neuere Bildung ausgeübt haben möchte, ſo werden wir auf jene Zeiten geführt, in welchen die griechiſche Bildung mit der orientaliſchen Denkweiſe ſich miſchte, und aus der ſo

---

[1] Darüber ſpäter mehr. Hier nur dies: Colebrooke, in den Trans. of the R. A. S. I. p. 577, hat verſprochen, künftig zu zeigen, daß die Inder Lehrer der frühern griechiſchen Philoſophen geweſen ſeien, beſonders des Pythagoras, und in der That, das Argument, deſſen Schema er ſchon mitgetheilt hat, iſt nicht übel angelegt. Es ſoll nemlich gezeigt werden, die indiſche Philoſophie habe größere Verwandtſchaft mit der ältern, als mit der ſpätern griechiſchen Philoſophie, und da es nicht wahrſcheinlich ſei, daß die Griechen in der Zeit zwiſchen den frühern und ſpätern Philoſophen-Schulen ihre Philoſophie den Indern mitgetheilt hätten, ſo ſoll daraus gefolgert werden, daß

---

vielmehr die Inder den Griechen Philoſophie mitgetheilt hätten. Es kommt bei dieſem Schluſſe nur darauf an, zu zeigen, daß die Verwandtſchaft in der angegebnen Art wirklich ſtatt finde, und zwar in einem Grade, welcher nicht aus der Verwandtſchaft aller Völker unter einander abgeleitet werden kann. Darüber hat Colebr. ſchon Einiges fallen laſſen, aber wenig Genügendes. Er mag wohl ein beſſerer Kenner der indiſchen, als der griechiſchen Philoſophie ſein. Denn daß er die Philoſophie der Pythagoreer aus dem Okellos, und die Lehre des Heraklit aus ſehr verdächtiger Angabe (S. 374) ſchöpfen will, zeigt, daß er nicht eben auf dem ſicherſten Wege iſt. Ferner findet er die Aehnlichkeit zwiſchen pythagoriſcher und indiſcher Philoſophie, daß beide wirkende und materielle Urſachen unterſcheiden, zu groß, als daß ſie zufällig ſein ſollte. Zufällig eben nicht; aber der Grund liegt nur in der Gleichartigkeit des menſchlichen Verſtandes. Es giebt wohl kaum zwei Sprachen, welche zwiſchen Stoff und Urſache nicht zu unterſcheiden wüßten.

gewonnenen Anſicht von Leben und Welt eine Philoſophie ſich erzeugte, welche griechiſchen und orientaliſchen Charakter mit einander vermengte. Nun iſt es merkwürdig, daß dies um dieſelbe Zeit geſchah, ſo weit wir es verfolgen können, um die Zeit des Anfangs unſerer Zeitrechnung, wo wir vermuthen dürfen, daß auch die zweite Entwicklung der indiſchen Philoſophie zur Reife gekommen ſein möge. Aber mag es nun ſo geweſen ſein, wie wir vermuthen, oder mag ſich auch die indiſche Philoſophie ſchon früher entwickelt gehabt haben, zweierlei ſteht uns feſt, welches unſere Anordnung der Geſchichte beſtimmt, nemlich zuerſt, daß zu dieſer Zeit, und nicht früher, der Einfluß der orientaliſchen Philoſophie auf die griechiſche wirklich in die Entwicklung dieſer eingreift, und dann, daß die indiſche Philoſophie zu dieſem Einfluſſe, wenn auch nur ſelten unmittelbar, doch in nicht geringem Maaße mitgewirkt haben möge. Der erſte Punkt kann nicht in Zweifel gezogen werden; der zweite wird von manchen Einzelheiten unterſtützt, welche hier auszuführen nicht der Ort iſt, hängt aber noch mehr daran, daß unter keinem Volke des Orients zu damaliger Zeit eine ſo ausgebildete Philoſophie vorausgeſetzt werden kann, als unter den Indern, und daß alſo auch höchſt wahrſcheinlich von dieſer Philoſophie viele geiſtige Bewegungen ausgegangen ſein mögen, deren Quelle uns ſonſt verborgen iſt.

Unſere Meinung iſt daher, daß von der ausgebildeten indiſchen Philoſophie erſt da gehandelt werden müſſe, wo ihr Vorhandenſein mit Sicherheit vorausgeſetzt werden darf, und wo ihr Einfluß ſich zu offenbaren anfängt, d. h. in der Zeit um Chriſti Geburt. Ihr hier eine Stelle in unſerer Geſchichte anzuweiſen, dazu drängt uns vor Allem die Betrachtung, daß uns keine orientaliſche Philoſophie aus jener Zeit ſo bekannt iſt, als dieſe. Wollte man dagegen die Geſchichte der indiſchen Philoſophie vor der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie abhandeln, annehmend, dieſe ſei aus der Fortentwicklung jener entſtanden, ſo würde man ſich in nicht geringer Verlegenheit befinden, zu erklären, wie eine nicht unbedeutende Maſſe von Begriffen, Lehren und Unterſuchungen, welche in der indiſchen Philoſophie im Gange waren, bei der Ueberlieferung an die Griechen habe verloren gehn können, ja daß dieſe Erklärung nothwendig wäre, würde, ſtreng genommen, ſchon nachweiſen, daß die Vorausſetzung, die griechiſche Philoſophie ſei die Fortbildung der indiſchen, oder überhaupt der orientaliſchen, falſch ſei.

Es bleibt uns nun noch übrig, hier einige Vermuthungen zu äußern über die älteſte indiſche Philoſophie, deren Entwicklung mit der Entwicklung der älteſten griechiſchen Philoſophie ungefär gleichzeitig ſein möchte, und der wir alſo auch allein in einer chronologiſchen Anordnung unſerer Geſchichte hier eine Stelle anweiſen können. Wir wollen jedoch von vorn herein geſtehn, daß unſere Vermuthungen hierüber nur ſehr vag ſind, und nicht anders ſein können der Beſchaffenheit der Quellen gemäß. Den Sitz dieſer erſten Verſuche möchte ich, was die Philoſophie der Brahmanen betrifft, hauptſächlich in den Upaniſchad's ſuchen, wiewohl keineswegs alle Upaniſchad's aus der Zeit der erſten Entwicklung der Philoſophie ſind, ſondern viele einen noch ſpätern Urſprung verrathen. Auch iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſich in ſolchen Epiſoden, welche in ſpätern Zeiten den ältern Heldengedichten angefügt worden ſind, Spuren der ältern Philoſophie gerettet haben. Aber alle dieſe Quellen ſind, ſo lange nicht eine genauere Kritik das Verhältniß der einzelnen Theile der indiſchen Literatur zu einander beſtimmt hat, ſehr unſicher, indem man ſich jetzt in der Beſtimmung des Alters eines oder des andern Theils meiſtens nur ſeinem Takte, welcher nach dem Inhalte abmißt, überlaſſen ſieht.

Um nun von einem ſo unſichern Führer nicht zu ſehr in der Irre herum geführt zu werden, müſſen wir uns daran erinnern, daß die indiſche Philoſophie in ihrem erſten Beginn nichts anders ſein konnte, als das allmälige Bewußtwerden des indiſchen Geiſtes über ſich ſelbſt, und daß daher auch die Elemente der religiöſen Geſinnung, welche vor der Philoſophie ſich gebildet hatte, in dieſer aufgenommen und zum wiſſenſchaftlichen Bewußtſein gebracht werden mußten. Wir ſetzen alſo voraus, daß in der älteſten Philoſophie der Hindu's die Anſicht lag, alle einzelne Dinge und Naturkräfte ſeien aus der allgemeinen zeugenden Naturkraft als eben ſo viele Aeußerungen dieſer Kraft hervor gegangen und von ihr nicht geſchieden, ferner die belebende Seele der Dinge wandere durch verſchiedne Formen des weltlichen Lebens nach nothwendigen Geſetzen, von welchen aber auch Befreiung gewonnen werden könne und Erhebung der Seele zu göttlichem Leben ¹).

---

1) Fr. Schlegel nimmt dieſe Vorſtellungsweiſen für beſondere, auf einander folgende Epochen in der indiſchen Denkart, in ſ. angef. S. S. 93; als ſolche laſſen ſie ſich hiſtoriſch nicht nachweiſen, am wenigſten in der Ordnung, in welcher er ſie auf

Da wir annehmen müſſen, daß die Philoſophie der Hindu's aus ihrer Religion ſich entwickelte, und die Religion der Weda's urſprünglich Naturreligion war, ſo läßt ſich nicht wohl anders denken, als daß die erſten philoſophiſchen Forſchungen der Inder die Frage betrafen, welche Naturkraft für den Grund aller Erſcheinungen zu halten ſei. Dahin deutet auch, daß wir die Spaltung der religiöſen Sekten als die Veranlaſſung zur philoſophiſchen Unterſuchung betrachten müſſen, und daß die urſprüngliche Bedeutung der Hauptgottheiten bei den Hindu's phyſiſcher Art iſt. Jedoch es ſind nicht bloß dieſe allgemeinen Bemerkungen, welche unſer Urtheil leiten, ſondern mehr noch die Ueberlieferungen, welche auf die älteſten philoſophiſchen Unterſuchungen zu verweiſen ſcheinen. Wir finden die Meinung ſehr allgemein verbreitet, daß den Hindu's der Urſprung aller Dinge das Waſſer ſei 1)), in welchem ſie ſich das materielle und das bildende Princip vereinigt dachten. Andere Vorſtellungen ſcheinen darauf zurück zu gehn, andere

---

einander folgen läßt. Denn ſchon in den Weda's iſt, wie früher erwähnt, der Naturdienſt vorherrſchend, welchen er erſt auf die Emanationslehre und auf die Lehre von der Seelenwanderung folgen läßt.

1) Ramayuna III. p. 454. aus einem ſpätern Einſchiebſel dieſes Gedichts. As. res. VIII. p. 452, aus den Weda's. Strab. XV, 1. p. 293. Tauchn. Bei dieſer Stelle muß ich einen Irrthum erwähnen, welcher den Griechen ſehr nahe lag; bei dem fünften Elemente der Inder dachten ſie an ihren Aether, und legten ihm die Bildung der Geſtirne bei; aber das fünfte Element iſt den Hindu's nur das Subſtrat des Schalls. Auf ähnliche Irrthümer kommen faſt alle ſchlagende Aehnlichkeiten, welche man zwiſchen indiſcher und griechiſcher Philoſophie hat finden wollen, zurück.

Elemente, oder die Sonne, oder den Mond als das Weſen zu betrachten, aus welchem Alles entſprungen ſei. Darauf werden wir weniger durch unmittelbare Angaben, welche doch auch nicht ganz fehlen [1]), als durch polemiſche Unterſuchungen, welche wir einer ſpätern Zeit zuſchreiben müſſen, geführt. Merkwürdig ſind in dieſer Beziehung mehrere Stellen der Weda's, welche uns den Gang ſehr gut zu bezeichnen ſcheinen, welchen die Philoſophie der Hindu's nahm, indem ſie, von der Verehrung einzelner Naturkräfte ausgehend, zu der Einſicht kam, daß nur das eine vernünftige Weſen, welches alle Weſen durchdringt, die allgemeine Seele, der Urſprung aller Dinge ſei [2]).

In der einen dieſer Stellen [3]) wird von einer Verſammlung von Weiſen erzählt, welche über die Frage in Verlegenheit ſind, was unſere Seele und was Brahm ſei, indem vorausgeſetzt wird, daß Brahm oder der Grund aller Dinge die allgemeine Seele ſei. Die Weiſen erhalten Unterricht darüber von einem Könige, welcher ſie den einen nach dem andern frägt, was er als die allgemeine Seele verehre. Die Antworten, welche er erhält, bezeichnen irgend einen Theil der Natur; der eine nennt den Himmel, der andere die Sonne, ein dritter die Luft, ein fünfter und ſechster das Waſſer und die Erde. Aber alle dieſe Antworten genügen dem Könige nicht, indem der Himmel nur das Haupt, die Sonne das Auge, die Luft der Athem,

der

---

[1]) Ueber die Luft als Princip ſ. As. res. VIII. p. 418, nach den Weda's.

[2]) As. res. VIII. p. 421 f.; VII. p. 241.

[3]) Ib. VIII. p. 463 f.

der Aether der Rumpf, das Waſſer der Unterleib und die Erde die Füße der Seele ſeien. Er belehrt ſie ſodann, daß ſie alle nur einzelne Weſen verehrten, und daher auch nur einzelner Luſt theilhaftig werden könnten; zu verehren aber ſei allein das, was in allen den Theilen der Welt ſich offenbare, und wer es verehre, der werde allgemeiner Luſt und Nahrung theilhaftig werden in allen Welten, in allen Weſen und in allen Seelen [1]).

Wenn in dieſer Stelle der Weda's die Lehre ohne weitere Gründe mitgetheilt wird, ſo treten dagegen die Gründe derſelben Denkart in einer andern Stelle mehr hervor [2]). Ein Sohn frägt ſeinen Vater, was Brahm ſei; der Vater aber verweiſt ihn an ſein eignes Nachdenken, indem er nur bemerkt, das ſei Brahm, von welchem alle Dinge ausgehn, das, durch welches alle leben nach ihrer Geburt, wonach ſie ſtreben und in welches ſie übergehn. Zuerſt glaubt nun der Sohn zu finden, Brahm ſei Speiſe, dann er ſei Athem, endlich er ſei Vernunft. Aber alles dies genügt ihm nicht, und wenn er ſeinem Vater vorlegt, was er gefunden, weiſt ihn dieſer zu tieferm Nachdenken an. Zuletzt findet der Sohn, Brahm ſei Glückſeligkeit, denn alle Dinge ſtammen in der That aus Luſt, geboren leben ſie durch Luſt, ſie ſtreben nach Luſt und Glückſeligkeit und gehen in ſie über. Mit dieſer Lehre möge man vergleichen, was der Brahman Ma ℨanis dem Oneſikritos ſagte [3]): Die beſte Lehre ſei die, welche Luſt und Unluſt

---

1) Vergl. ebend. S. 432 f.; S. 442.

2) As. res. VIII. p. 454 f.

3) Strab. XV, 1. p. 298.

aus der Seele verbanne; Unluſt aber ſei von Arbeit verſchieden, jene der Seele feindlich, dieſe ihr befreundet; den Körper müſſe man an Arbeit gewöhnen, damit die Vernunft ſtark werde, durch welche man die Zwietracht der Seele dämpfe.

Etwas verſchieden von dem Inhalte des angeführten Stücks erklärten ſich andere Stellen der Weda's über das höchſte Weſen, indem ſie daſſelbe auf die Vernunft, auf die Wahrheit oder auch auf die Rede zurück führen [1]). Doch mag dies eben nicht als eine weſentliche Verſchiedenheit betrachtet werden, da die Vernunft und die Rede doch auch als mit der höchſten Glückſeligkeit verbunden betrachtet werden [2]).

Wenn man nun hierin die ſchon ausgebildetern, über den Standpunkt des natürlichen Gegebenſeins hinausgehenden Vorſtellungen der Hindus von Gott erkennt, ſo muß auch ihnen zur Seite der Verſuch geſtanden haben, die Frage: wie aus der allgemeinen Seele die Mannigfaltigkeit der erſcheinenden Dinge ſich entwickelt habe, zu beantworten. Wir finden auch hierüber in den Weda's mancherlei Andeutungen, unter welchen wir jedoch eine ältere, der bloßen Naturanſicht angehörige, von einer ſpätern, welche Alles zu vergeiſtigen ſtrebt, unterſcheiden möchten, ohne jedoch behaupten zu wollen, daß dieſe beiden Anſichten in der älteſten Philoſophie der Hindu's mit Bewußtſein ſich von einander geſondert haben müßten. Als der älte-

---

1) As. res. VIII. p. 402, 427, 448; V. p. 362.

2) Ib. VIII. p. 448. Brahme, who is intellect with felicity, is the best path (to happineſs) etc.

ſten Vorſtellungsart hierüber angehörig ſehe ich nemlich die Lehren an, daß ſich Alles aus der Trennung des Urgrundes in die beiden Geſchlechter des Männlichen und Weiblichen erzeugt habe [1]), oder daß Alles aus dem Ei, oder in andern phyſiſchen Verwandlungen geworden ſei. Später dagegen möchten die Lehren ſein, welche die Schöpfung als das Opfer des Brahm darſtellen [2]), wenn man dieſes Bild im Sinne ſpäterer Commentatoren deuten darf, als wenn nemlich das oberſte Weſen einen Theil ſeiner Vollkommenheit dahin gegeben habe der Sterblichkeit und der Veränderung, der Qual des Lebens. Von einer andern Art, wenn ſie auch mit der vorigen vermiſcht vorkommen ſollte, möchte die Vorſtellung ſein, welche den Grund alles Daſeins auf myſtiſche Weiſe als weder Sein, noch Nicht-Sein, weder Tod, noch Leben, weder Tag, noch Nacht beſchreibt, und erklärt, die Schöpfung der Welt könnten weder Götter, noch Menſchen erkennen, weil ſie aus ihr erſt ihr Daſein empfangen hätten, ſo daß ſie allein dem bekannt ſei, welcher im höchſten Himmel das Weltall beherrſche [3]); aber damit wird doch auch die Annahme verbunden, aus der Kraft der Betrachtung und aus dem

---

[1]) Ib. p. 441 f. Später iſt jedoch vielleicht, wie **Rhode**, I. S. 232, bemerkt hat, die Verehrung des Lingam. Das weibliche Princip wird als die Kraft der männlichen Gottheit betrachtet. Colebrooke As. res. VII. p. 280. Daher die Spaltung der Sekten der Hindu's in die, welche das weibliche, und in die, welche das männliche Princip derſelben Gottheit verehren.

[2]) Ib. p. 405; VII. p. 251; V. p. 336.

[3]) Ramayuna I. p. 574; As. res. VIII. p. 432 f.

Verlangen im Geiſte, welches der urſprüngliche ſchaffende Saame ſei, werde die Welt, und erkannt werde dies Verlangen von den Weiſen durch die Einſicht in ihren Herzen, welches ſie unterſchieden im Nicht-Sein als die Feſſel des Seins[1]). Dieſe Vorſtellungsweiſe nemlich ſcheint ſich von der zuletzt angeführten darin weſentlich unterſchieden zu haben, daß ſie die Welt als eine Entwicklung und Verwirklichung der göttlichen Kraft betrachtet, indem nach ihr aus dem ungeordneten Sein, welches weder wahres Sein, noch unſterbliches Leben oder heller Tag iſt, das geordnete Sein durch das Verlangen des Urgrundes hervorgehn ſoll, wärend die andere Anſicht umgekehrt die Weltſchöpfung als ein Opfer und als ein Eingehn in die Nichtigkeit des Lebens ſich denkt. Von dieſer letztern Art iſt auch die Vergleichung der Weltſchöpfung mit dem Schlafen Brahms, und ſeines vorweltlichen oder unweltlichen Seins mit dem Wachen. Ob dieſe Vergleichung ſchon vor der Wedanta-Philoſophie, welche wir ſpäter kennen lernen werden, bei den Hindu's geherrſcht habe, wagen wir nicht zu entſcheiden, obgleich ſie in Manu's Verordnungen vorkommt[2]).

---

1) As. res. VIII. p. 404 f. Die engliſche Ueberſetzung iſt nicht ganz deutlich. Then was there no entity, nor non-entity, — death was not, nor then was immortality, nor distinction of day or night. — But that maſs, which was covered by the husk, was produced by the power of contemplation. First desire was formed in his mind and that became the original productive seed; which the wise, recognising it by the intellect of their hearts, distinguish, in nonentity, as the bond of entity. Das Bild des Verlangens wird auch mit dem Bilde vom Männlichen und Weiblichen verbunden.

2) Fr. Schlegel, über Sprache und Weish. d. Ind., S. 280.

In dieſem Werke herrſcht auf entſchiedne Weiſe die Meinung von der Nichtigkeit der Welt:

> Zahlloſe Weltentwicklungen giebt's, Schöpfungen, Zerſtörungen,
> Spielend gleichſam wirket er dies, der höchſte Schöpfer für und für [1]).

In andern Lehren dagegen, namentlich in den buddhiſtiſchen, wird die Welt als der Durchgang zur Vollendung betrachtet. Es mag auch Vorſtellungen gegeben haben, welche beide Meinungen zu vereinigen ſuchten. Ueber ihr Alter wagen wir nichts zu entſcheiden, weil uns hiſtoriſche Andeutungen fehlen, obgleich es uns ſehr wahrſcheinlich iſt, daß ſie hohen Alters ſind, da ſie in der ganzen Denkweiſe der Hindu's ſich tief verzweigt haben.

Eben ſo fehlt es uns an beſtimmten Ausſagen, welche das hohe Alter der Lehre von einer völligen Wiedervernichtung der Welt feſtſtellen; jedoch ſcheint es aus der gewiß ſehr alten Lehre der Hindu's von den verſchiednen Weltaltern hinlänglich zu erhellen. Die Hindu's nemlich, hierin von der griechiſchen Lehre über denſelben Gegenſtand abweichend, haben die Dauer der Weltalter nach gewiſſen Zeiträumen feſtgeſetzt, und es iſt natürlich anzunehmen, daß nach dem Verlaufe dieſer Zeiträume eine gänzliche Er-

---

> So mit Wachen und Schlaf wechſelnd, dies All, was ſich bewegt, was nicht,
> Bringt zum Leben er ſtets hervor, vertilgt es, ſtets unwandelbar.

1) Ebend. S. 283.

neuung der Welt ſtatt finden müſſe. Eine merkwürdige Vorſtellungsart findet ſich hierüber, wiewohl ſie nicht ſehr weit verbreitet geweſen zu ſein ſcheint, nemlich daß die Körperwelt nur als Mittel diene, die von Gott Abgefallenen zu läutern und zu ihm zurück zu führen, aber auch vergehe, wenn dieſer Zweck erreicht iſt.

Nun iſt noch zu erwähnen, daß zu den ältern Vorſtellungsarten, welche ſich bei den Hindu's philoſophiſch ausgebildet haben, auch gewiß ihre Lehre von der Seelenwanderung und von der Befreiung von der Seelenwanderung gehört. Urſprünglich mag ſich dieſe Lehre an die Vorſtellung von dem ewigen Fluſſe der Naturkräfte, von der Wanderung derſelben aus einer Form in die andere, angeſchloſſen haben, und ſo ziemlich materiell aufgefaßt worden ſein [1]; ſpäter aber iſt ſie wohl in geiſtigerem Sinne gedacht worden. Die Seelenwanderung wird von den Hindu's als ein Zuſtand der Unruhe und der Unſeligkeit angeſehn, indem die Seelen in der beſtändigen Gewalt des Todes durch ſie erhalten werden und der Mühe der Verwandlung unterliegen. Damit verknüpft ſich nun natürlich die ſittliche Bedeutung des Lebens. In dieſem Volke iſt ein tiefes Gefühl von der Sündhaftigkeit des Menſchen, von der Schuld, welche er auf ſich geladen, und deswegen eine große Furcht vor der Strafe, welcher er zur ewigen Vergeltung unterliegen müſſe. Daher bei allen Ceremonien des indiſchen Geſetzes das beſtändig wiederkehrende Gebet um Tilgung der Sünden und um Bewahrung vor Sünden[1]), daher die Meinung von der Verdienſtlichkeit der Büßungen und die äußerſte Härte dieſer Büßungen[2]). Wie kann nun das Leben, welches als Buße der unendlichen Vergehungen gegen ein auf das Aeußerſte überladnes Ceremonialgeſetz[3]) angeſehn wird, einen Reiz haben? Daher findet ſich denn auch ſeit den älteſten Zeiten und in den älteſten Werken der Hindu's überall das Verlangen nach Befreiung von der Seelenwanderung und die Sehnſucht nach der Seligkeit, welche als vollendete Ruhe gedacht wird. Die Mittel zur Befreiung ſind nach den älteſten Vorſtellungen wohl keine andere, als, wie ſchon früher erwähnt, Opfer und andere Ceremonien, beſonders Roßopfer und die äußerſten Büßungen. In den ſpätern Philoſophemen der Hindu's findet ſich nun aber noch ein anderes Mittel, nemlich Erkenntniß, welche frei iſt von allem Sinnlichen, und ſich zur Anſchauung des Unendlichen erhoben hat. Daß dieſes Mittel auch ſchon der erſten Philoſophie der Hindu's bekannt geweſen ſei, dafür ſpricht in den Upaniſchad's die beſtändige Empfehlung der innern Beſchauung und des tiefen und feſten Nachdenkens über

---

[1] S. den Grabgeſang As. res. VII. p. 244.

---

1) Z. B. As. res. V. p. 360. Erbſünde bei den Hindu's ebend. VII. p. 310.

2) Man vergl. die Büßungen des Wiswamitra nach Bopp's Ueberſetzung, vorzüglich gegen das Ende.

3) Vergl. die unzähligen Vorſchriften über das Eſſen, die Geſellſchaft dabei, das Sitzen u. ſ. w. As. res. VII. p. 277. Vieles hiervon mag neuern Urſprungs ſein. Man ſieht, wie Sitte und Gebrauch das lebendige Weſen in den Hindu's überwältigt haben; ſie ſind wie die Alten, welche nicht mehr aus ihren Gewohnheiten können. Man kann ſich nicht verleugnen, daß dieſes Volk ſeit lange ſein Tod getroffen hat.

das Weſen Gottes [1]), ſo wie es denn überhaupt natürlich iſt, daß ſchon mit der Entwicklung der Philoſophie das tiefe Nachdenken als Mittel zu dem, was man als das Ziel des Lebens ſich denkt, betrachtet wird. Wir können hinzufügen, daß auch in dem verhängnißvollen Ringe des Kalidaſa [2]) das Sinnen in ſich ſelbſt über das höchſte Weſen als Mittel zur Erkenntniß alles deſſen, was iſt, geſchildert wird. Uebrigens findet man in den ältern Werken der Hindu's, ſo weit ſie mir bekannt ſind, nichts von den Eintheilungen der Erkenntnißkräfte, welche die ausgebildetere Philoſophie der Hindu's kennt und deren Kenntniß dieſelbe zur Erlangung der höchſten Seligkeit für nothwendig hält.

Soll ich nun noch zum Schluſſe dieſer Betrachtungen hinzuſetzen, wie die Ergebniſſe, welche ich aufgeſtellt habe, mir ſehr ſchwankend und unvollſtändig dünken? Es dürfte vielleicht nicht unnöthig ſein, indem oft dergleichen Unterſuchungen mit zu großer Zuverſicht entwickelt worden ſind, Andere auch nicht ſelten mehr darauf gebaut haben, als die Urheber ſelbſt. Aber ich hoffe, daß man, billig denkend, anerkennen wird, wie in dieſem Gebiete einer ganz jungen Forſchung jeder Schritt nur ſchwankend gethan werden kann. Es ſoll hier nichts abgeſchloſſen werden; das, was ich aufgeſtellt habe, ſind Hypotheſen, deren Werth

---

1) As. res. VIII. p. 448; 455. Dagegen p. 443 darf nicht dafür angeführt werden, da der Upaniſchad, aus welchem die Stelle genommen, ſpätern Urſprungs iſt. Auch in dem Atharvan-Weda kommen mehrere Stellen dieſer Art vor.

2) Act. VII. sc. 6.

hier, wie überall, nur darin beſteht, daß ſie die Aufmerkſamkeit auf einen oder den andern Punkt leiten, deſſen Sicherſtellung noch weiterer Forſchungen bedarf. Die Hypotheſen ſind für den Verſuch und die Beobachtung. Es kam uns hier überhaupt mehr darauf an, allzu ſichern Behauptungen Zweifel entgegen zu ſtellen, als ſelbſt etwas Sicheres behaupten zu wollen. Von einer philoſophiſchen Betrachtung der Menſchengeſchichte ausgehend, würden wir vielleicht etwas Feſteres aufſtellen können, aber wir wollen uns vor allen Dingen, wenn es darauf ankommt Thatſachen zu begründen, vor der Vermiſchung geſchichtlicher mit philoſophiſchen Unterſuchungen hüten.

Drittes Kapitel.

Von dem Urſprunge der griechiſchen Philoſophie.

Wenn wir uns über das Vorgeſchichtliche der indiſchen Philoſophie weitläuftig ausgelaſſen haben, ſo ſind wir um ſo mehr geſonnen, über das Vorgeſchichtliche der griechiſchen Philoſophie uns kurz zu faſſen; denn das Vorgeſchichtliche dieſer iſt ganz anderer Art, als das Vorgeſchichtliche jener; von dem, was für das indiſche Alterthum noch nicht geſchichtlich iſt, läßt ſich wohl die Hoffnung hegen, daß es noch einmal geſchichtlich werden dürfte, und es verlangt deswegen größere Beachtung; dagegen das griechiſche Alterthum iſt uns wohl hinlänglich bekannt, um einzuſehn, wie ſeiner Geſchichte eine beſtimmte Grenze geſteckt iſt.

Unſer Zweck bei dieſen Unterſuchungen über das Vorgeſchichtliche iſt nur, ſo viel als möglich uns über das zu unterrichten, woran die erſte Entwicklung der griechiſchen Philoſophie ſich anſchließen konnte. Wir unterſcheiden zu dieſem Zwecke das, was in der griechiſchen Denkart zur Erregung philoſophiſcher Gedanken lag, und was etwa aus fremdem Unterricht den Griechen zugefloſſen ſein möchte. Indem wir das Erſte zuerſt betrachten wollen, erinnern wir daran, daß es hauptſächlich drei Weiſen der geiſtigen Entwicklung ſind, an welche ſich die Philoſophie anſchließt, nemlich das religiöſe Gefühl, die Dichtkunſt und die volksthümliche Denkweiſe, wie ſie in Sitten, Staatsmaximen und wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ſich ausdrückt.

Was nun die religiöſen Vorſtellungen der Griechen betrifft, ſo möchte man ſie als die reichſte Quelle für unſern Zweck anſehn. Viel iſt uns von ihnen überliefert worden, und in dieſem hat offenbar Vieles Beziehung auf allgemeine Lehren, wenn ſolches auch nur bildlich in den Mythen dargeſtellt ſein ſollte. Auch ſchon die Alten haben gemeint, manche Philoſopheme möchten ihre Quelle in alten Ueberlieferungen der Mythologen gefunden haben, wie z. B. die Lehre, Alles ſei in unaufhörlichem Fluſſe, auf die Verſe des Homer, in welchen er den Okeanos und die Thetys, die Meergottheiten, als die Eltern der Menſchen und der Götter nennt, bezogen wird, oder wie Ariſtoteles in dem Anfange der Theogonie des Heſiodos, wo er das

Chaos und die Liebe als Urgründe alles geordneten Daſeins beſingt, den Urſprung der Lehre, welche das bildende Princip von der Materie unterſcheidet, zu finden glaubte. Allein das, was die Alten hierüber ſagen, iſt theils ſehr ungenügend, nicht ſelten ſehr gezwungen, theils klingt es, wie Verſpottung [1]), und endlich, da es ſich nur auf einzelne und ſehr verſteckte Elemente der religiöſen Ueberlieferungen bezieht, können wir darin keinen großen Einfluß auf die Ausbildung der Philoſophie angedeutet finden.

Wollen wir in der religiöſen Denkart die wahren Anknüpfungspunkte der griechiſchen Philoſophie finden, ſo müſſen wir unterſuchen, wie in den Zeiten, in welchen die Philoſophie entſtand, dieſe Denkart beſchaffen war. Die Unterſuchungen dagegen, welche auf die älteſten mythologiſchen Vorſtellungen und auf die Ideen und Gefühle, aus denen ſie entſtanden ſein mögen, ſich beziehn, können uns für unſern Zweck ganz gleichgültig ſein, denn von den religiöſen Vorſtellungen, aus welchen die griechiſche Mythologie erwachſen iſt, wagen wir zu ſagen, daß ſie zu den Zeiten des Thales etwas Veraltetes und halb Vergeſſenes, halb Vernachläſſigtes, kurz etwas, was nicht mehr lebendig in die Entwicklung des griechiſchen Geiſtes eingriff, waren. Doch müſſen wir einige allgemeine Betrachtungen über die Entſtehung und Fortbildung der griechiſchen My-

---

1) Die Sophiſten ſcheinen ſich auch damit einen falſchen Schein gegeben zu haben, daß ſie ihre Meinungen auf ſehr alten Urſprung zurück führen wollten. Darüber ſpottet Platon nicht ſelten, wie offenbar im Protagoras und Kratylos, aber auch wohl im Theätet.

thologie äußern, ehe wir ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philoſophie zum Verſtändniß bringen können.

Es kann wohl kaum ein Zweifel darüber herrſchen, daß die erſten Linien der Mythologie aus Aſien nach Europa gekommen ſind, vielleicht nicht ſo ſehr durch ſpätere Anbauer, als durch die erſten Einwohner ſelbſt. Dieſe erſten Grundlinien aber ſind unter der Hand der bildenden Griechen bald gänzlich umgewandelt worden. Wenn wir nur irgend den Ueberlieferungen über die orientaliſche Mythologie, wie ſie nicht nur in ſchriftlichen Mittheilungen, ſondern auch in Bildwerken uns vorliegen, trauen dürfen, ſo müſſen wir einen ſehr weſentlichen Unterſchied zwiſchen ihr und der griechiſchen, wie ſie in der hiſtoriſchen Zeit uns erſcheint, anerkennen. Jene drückt ihre Verehrung gegen das Göttliche in manchen unförmlichen Symbolen aus, thieriſcher Geſtalt entnommen, oder auch menſchliche Geſtalt mit thieriſcher vermiſchend, oder, wenn auch die menſchliche Form überall hervortritt, doch ſie zu Zerrbildern ausdehnend; dieſe dagegen, wenn ſie das Göttliche ausdrücken will, ſucht nur das Kräftige, das Edle und Schöne in der menſchlichen Geſtalt darzuſtellen. Zu dieſem Abſtande beider Arten der Mythologie iſt es nicht auf einmal gekommen, ſondern allmälig hat ſich die griechiſche Darſtellungsweiſe aus der orientaliſchen heraus gebildet. Noch beim Homeros und beim Heſiodos finden wir manche Spuren der ältern Vorſtellungsweiſe, welche ſchon bei den Tragikern faſt ganz verſchwunden iſt; ſie wurde zwar nicht völlig vergeſſen, aber ſie trat in den Hintergrund zurück gegen die Götterbilder, welche öffentliche Verehrung genoſſen, mit allem Aufwande der Kunſt geſchmückt. Es entſtand ein Geſchlecht jüngerer Götter, welches die ältern Götter beſiegte [1].

Nicht ſchwer iſt es, den Grund dieſer Umwandlung der Mythologie bei den Griechen zu finden. Der Kunſtſinn der Griechen hat ſie hervorgebracht. So wie die bildende Kunſt fortſchritt, mußten die Ungeheuer, bis auf wenige Ueberbleibſel, aus dem würdigſten Gegenſtande der Kunſt, aus der Mythologie, verſchwinden. Man hat den plaſtiſchen Geiſt der griechiſchen Poeſie nicht verkannt; man muß ſeine Wirkſamkeit auch in der griechiſchen Mythologie anerkennen.

Es iſt offenbar, wie dieſe Fortbildung der griechiſchen Mythologie ihr allmälig immer mehr ein heiteres und menſchliches Anſehn gab. Die Götter erſcheinen wie Menſchen, im Umgang mit Menſchen, nur mächtiger und klüger, als dieſe, übrigens denſelben Leiden und denſelben Leidenſchaften unterworfen; nur ſo ſind ſie ein paſſender Gegenſtand der Kunſt. Aber in demſelben Maaße, in welchem ihre Geſtalten der Kunſt gerecht wurden, in demſelben Maaße wurden die mythiſchen Vorſtellungen zur Erregung philoſophiſcher Gedanken unpaſſend. Mit der rohen Form, in welcher ſich die erſten Gefühle der Ehrfurcht, der Scheu, der Verehrung vor dem Göttlichen ausgeſprochen hatten, verloren auch die Göttergeſtalten ihre Bedeutſamkeit. Die Götter, welche menſchlich auf dem Olymp wohnten, konnten nicht ſo das Nachdenken mit dem Gedanken des Unendlichen erfüllen, wie die mythiſchen Symbole, welche ein Bild der das Weltall ſchaffenden oder befruchtenden Kraft zu geben erfunden zu ſein ſchienen.

---

[1] Mir iſt nicht unbekannt, was Otfr. Müller, Proleg. z. e. wiſſenſch. Mythol. S. 373 f., gegen die frühere Verehrung der ältern Götter erinnert hat. Davon mag auch ſo viel wahr ſein, daß ſpäter Manches über die frühern Götter von Dichtern erfunden worden; aber ich kann mich nicht überreden, daß Zeus früher verehrt worden ſei, als Uranos.

Doch wenn wir die religiöſe Denkart der Griechen gerecht würdigen wollen, müſſen wir ihre öffentliche Gottesverehrung von der geheimen unterſcheiden. Von der erſtern handelten wir bisher, und ſuchen jetzt ihren Einfluß auf die Entwicklung der griechiſchen Philoſophie zu beſtimmen. So verſchiedenartig auch die Formen waren, in welchen der Gottesdienſt bei den Griechen hervortrat, ſo war er doch beim Beginn der hiſtoriſchen Zeit im Ganzen zu einem kraſſen Anthropopathismus, zu einem rohen Ceremonienweſen und zur bloßen Ueberlieferung herabgeſunken. Das Volk kannte die Bedeutung der Ueberlieferung und der urſprünglichen Einſetzung der Gebräuche nicht, das religiöſe Gefühl, welches ſich an ſie anſchloß, war nur das ganz allgemeine einer unbeſtimmten Ehrfurcht vor dem Urſprünglichen, Alten und Göttlichen, ein Gefühl, welches ſich in verſchiednen Formen ausſprach, und theils geſchichtliche Anknüpfungspunkte in den einzelnen Staaten fand, theils bei der Betrachtung der Naturerſcheinungen ſich äußerte. Die Götter waren dieſen Griechen von der ethiſchen Seite die Stammväter ihrer Heldengeſchlechter, die Gründer und Beſchützer ihrer Staaten und der ſittlichen Ordnung in ihnen, die Wächter über ihr Haus; nur wenig ſchimmerte ein allgemeinerer Geſichtspunkt hindurch, der im

Zeus wohl auch den allgemeinen Vorſorger [1]) erblicken ließ, und andere Götter als Wohlthäter der ganzen Menſchheit bezeichnete. Dabei fehlte auch die phyſiſche Seite nicht, indem die Griechen in allen Naturerſcheinungen göttliche Kräfte regſam erblickten, und ein tiefes Gefühl der Nothwendigkeit, nach welcher Alles in der Welt göttlichen Geſetzen gemäß ſich geſtaltet, in ihnen nicht vermißt wird. Daß eine tiefere Auffaſſung des Religiöſen in der allgemeinen Denkart der Griechen zu dieſer Zeit nicht lag, wird daraus bewieſen, daß ihnen die Geſänge des Homeros und des Heſiodos als Quellen der Götterlehre galten [2]).

Wenn wir uns nun fragen, was eine ſolche Religion für die Entwicklung der Philoſophie vorbereitet habe, ſo iſt es wohl klar, daß es nur ſehr allgemeiner Art ſein konnte. Von der Einheit des Grundes aller Dinge, welchen zu erforſchen der Zweck der Philoſophie iſt, leitete der Polytheismus der Volksreligion mehr ab, als die dunkeln Spuren des Monotheismus in ihm darauf hinleiteten. Doch konnte allerdings das philoſophiſche Streben auch in dieſen dunkeln Spuren einen Haltpunkt finden. Die ſittliche Ordnung der Dinge, auf welche ferner die religiöſen Vorſtellungen führten, konnte ebenfalls zu philoſophiſchen Gedanken erregen, und hat es wahrſcheinlich gethan, woran ſich denn auch wohl die, wenn auch ſehr unbeſtimmten. Vorſtellungen von dem Leben der Verſtorbenen im Hades und von der Vergeltung ihrer Thaten anſchloſſen. Am meiſten aber mußte wohl die phyſiſche Seite der Volksre-

---

1) Μητιέτης.

2) Darüber giebt Herodot, II. 53, nicht nur ſeine Meinung.

ligion, in wiefern ſie überall in der Natur das göttliche Leben zu erblicken aufforderte, und Alles dem Naturgeſetze unterordnete, das philoſophiſche Nachdenken erwecken.

Doch alle dieſe Anregungen der Philoſophie ſind ſehr untergeordneter Art; weniger iſt deſſen in der öffentlichen Religion der Griechen, was Philoſophie erwecken, als was der philoſophiſchen Denkart widerſtreben konnte. Aber eben ein ſolches Widerſtreben iſt die beſte Erweckung der lebendigen Kraft, und ſo kann man ſagen, mehr Nutzen habe die griechiſche Philoſophie daraus gezogen, daß die Religion ihr nicht entgegenkam oder ihr widerſprach, als daß ſie ihr einige Gedanken zur Erforſchung überlieferte. Denn je mehr die Götterlehre zur bloßen Ueberlieferung ohne tiefern Sinn herunter gekommen war, um ſo mehr ließ ſie auch das wiſſenſchaftliche Nachdenken frei, und indem ſie Unwürdiges von den Göttern ausſagte, rief ſie das philoſophiſche Streben hervor, dem Bedürfniſſe der menſchlichen Seele, ſich über das Verhältniß zwiſchen Göttlichem und Weltlichem zu unterrichten, durch eignes Forſchen Genüge zu leiſten. Davon findet man den Beweis in den Verhältniſſen, in welche ſchon die erſten Philoſophen ſich gegen die Volksreligion ſtellten. Denn die, welche ſich nicht etwa ganz gleichgültig gegen alle religiöſe Ueberlieferungen zeigten, haben entweder den Aberglauben des Volks und die alten Ueberlieferungen von den Göttern verſpottet und geſchmäht, wie wir beim Xenophanes, Herakleitos und Anaxagoras finden werden, oder ſie haben es ſich herausgenommen, wie Parmenides und Empedokles, ſich eine eigne Theogonie und Kosmogonie zu erfinden. Das fromme Weſen der Pythagoreer, welche unter den ältern Philoſophen allein auf religiöſe Vorſtellungen hindeuteten, möchte wohl mehr an die Geheimlehren, als an die öffentliche Verehrung der Götter angeknüpft werden.

Poſitivern Einfluß, hat man gemeint, möchten die Myſterien auf die Philoſophie ausgeübt haben. Doch iſt hierüber, wie es mir ſcheint, ein faſt undurchdringliches Dunkel verbreitet. Guten Grund nemlich ſcheint mir die Unterſcheidung zu haben, welche man zwiſchen den Gebräuchen der Myſterien und zwiſchen der Lehre gewiſſer prieſterlicher Schulen, die ſich an die Myſterien angeſchloſſen haben, gemacht hat, indem man meint, daß jene gar nicht nothwendig mit dieſer verbunden geweſen ſeien. Iſt aber dies der Fall, ſo konnte auch in dem, was man gewöhnlich heilige Sage (ἱερὸς λόγος) nennt, etwas anderes mitgetheilt werden, als was der urſprüngliche Sinn des geheimen Gottesdienſtes war. Dies würde nun das ſchwierige Verſtändniß der abgeriſſenen Notizen, welche wir über die Myſterien der Alten finden, noch um Vieles ſchwieriger machen. Nach zuverläſſigen Unterſuchungen 1) iſt ſo viel gewiß, daß vor dem Homer, denn Homer iſt alleinige Quelle für die Zeit vor ihm, kein geheimer Gottesdienſt nachgewieſen werden kann, aber auch höchſt wahrſcheinlich, daß vor ihm kein geheimer Gottesdienſt ſtatt fand. In den Schriften, welche dem Heſiodos zugeſchrieben werden, geſchieht zuerſt ſeiner Meldung. Wir ſind nun geneigt,

---

1) Lobeck, de Orphei aetate, diss. I — III. Die Gründe, welche Creuzer, Symbolik III. S. 152 f., für das Gegentheil anführt, beruhen auf einer ganz unſichern Chronologie. Lobeck geht wenigſtens den Weg, welcher in ſolchen Unterſuchungen allein zu einem Reſultate führen kann.

mit den erwähnten Unterſuchungen anzunehmen, daß die myſtiſchen Religionen in Griechenland ein Werk des reifenden griechiſchen Geiſtes waren, in welchem mit dem Bewußtſein über ſich ſelbſt auch der Zweifel und die Bangigkeit über ſich und ſein Leben um ſich griff [1], mit einem Worte, daß ſie den Uebergang bezeichnen aus den Spielen der Kindheit in den Ernſt des reifern Alters. So wie nun die öffentliche Religion ſich immer mehr für die künſtleriſche Darſtellung und in Verbindung mit dieſer ausgebildet hatte, ſo ſcheinen dagegen die myſtiſchen Gebräuche und Erzählungen mehr dem philoſophiſchen Gedanken vorgearbeitet zu haben, ohne doch ſelbſt auf den Namen der Philoſophie irgend wie Anſpruch zu haben [2].

Wenn man ein ſo zuſammengeſetztes und durch tauſend Zufälligkeiten verworrenes Gewebe, wie die griechiſche Mythologie, öffentliche und geheime, vor ſich hat, ſo muß man natürlich in Irrthum gerathen, wenn man es als das Reſultat einer Richtung des Geiſtes oder einer Stufe ſeiner Entwicklung betrachtet. Uns kommt es daher auch gar nicht in den Sinn, aus der philoſophiſchen Richtung des griechiſchen Geiſtes die geheimen Gottesdienſte der Griechen erklären zu wollen, ſondern nur, daß dieſe Richtung in die Ausbildung der Myſterien mit eingriff, möchten wir behaupten. Wenn ſich der öffentliche Polytheismus der Griechen immer mehr von der urſprünglichen religiöſen Bedeutung entfernte, dem Gedanken, welcher ſich an das religiöſe Gefühl nothwendig anſchließt, faſt gar keine Befriedigung gewährte, ja ſelbſt dem ſittlichen Gefühle mehrfaches Aergerniß erregte, ſo läßt es ſich nicht anders denken, als daß der nachdenkliche Geiſt der Griechen, auch noch ehe er zur Entwicklung der Philoſophie kam, an einem andern Orte ſeine Befriedigung geſucht habe. Dazu boten ſich die geheimen Religionen dar, dazu wurden ſie zum Theil gebildet. So ſehn wir eine Reihe geheimnißvoller Männer in der Zwiſchenzeit zwiſchen der mythiſchen Urwelt und der geſchichtlichen Periode aufſtehn, welche da, wo der öffentliche Gottesdienſt nicht ausreichen wollte, eingriffen, und ſelbſt auf Befehl des Staats durch fremdartige Gebräuche das von Schuld belaſtete Gemüth ſühnten. Die geheimen Weihungen ſchloſſen ſich höchſt wahrſcheinlich an ältere Religionen an, wie die Myſterien in Samothrake und in Eleuſis an Ueberbleibſel pelasgiſcher Gottesdienſtes, wurden aber wohl erſt jetzt, im Gegenſatz gegen die neuere Ausbildung der Religion, zu geheimen Orgien. Schon das Geheimniß und das Dunkel, in welches die alten Ueberlieferungen von den im Lichte der Kunſt dargeſtellten menſchlichen Göttern zurück gedrängt worden waren, mußten die Andacht, aber auch das Nachdenken erregen. Außerdem aber mochte auch wohl der Inhalt der alten Ueberlieferungen zum Theil noch bedeutſamer erſcheinen, als die faſt ganz vermenſchlichte Geſchichte der neuern Götter. Je mehr befremdend er den Vorſtellungen der neuern Griechen war, um ſo mehr wurde man aufgefordert, durch neuere Deutung, in Erzählungen, Bildern oder

---

[1] Lobeck l. l. diss. III. p. 8.

[2] Lobeck, de mysteriorum argumentis, ps. III. p. 4. Haud equidem repugno, hierologiis aliquantulum ex physica ratione et e philosophia admixtum fuisse, ea videlicet, quae fuit ante philosophos.

Vorſchriften, das Alte, wenn nicht verſtändlich zu machen, doch gewiſſermaßen der Vorſtellung zu nähern. So ſehen wir an die geheimen Lehren eine Art von geheimer Dichtkunſt ſich anſchließen; die Namen des Orpheus, des Muſäos, des Linos und Anderer werden berühmt; an dieſe reihen ſich geſchichtliche Perſonen, wie Thaletas, Epimenides und Onomakritos, an dieſe aber ſchließen ſich zuletzt Philoſophen ähnlicher Richtung an, wie die Pythagoreer und Empedokles.

Ohne nun wie Ariſtoteles [1]) ſagen zu wollen, daß es nicht eben der Mühe werth ſei, ernſtlich über die mythologiſchen Lehren der alten Theologen nachzuforſchen, dürfen wir doch wohl behaupten, daß ihre ganze Vorſtellungsweiſe nur in wenigen und in wenig entwickelten allgemeinen Meinungen ſich bewegte. Da aber eben dieſe Meinungen in ſpäterer Zeit weiter ausgebildet worden ſind, und wir nur von Spätern Kunde über ſie erhalten haben, ſo liegt hierin eine große Schwierigkeit, den Grad ihrer Ausbildung zu beſtimmen; denn die Spätern haben ſich ſchwerlich enthalten, ihre Bildung in die alten Ueberlieferungen hinein zu legen. Deswegen iſt hierüber nur den älteſten Nachrichten einigermaßen zu trauen. Herodot und ſeine Zeitgenoſſen kennen Orphiſche und Bakchiſche Orgien, und bei jenem ſtehn ſie offenbar in einer gewiſſen Verehrung, indem er ſie auf ägyptiſchen Urſprung zurück führen will [2]). Bei Spätern dagegen ſind ſie in Verachtung [3]), und gewiß

---

1) Met. III. 4.

2) II. 81.

3) Plat. de rep. II. p. 364; Euthyd. p. 277; Isocr. laud. Busir.

nicht mit Unrecht, indem ſich allerlei Aberglaube und Betrug an ſie angeſchloſſen hatte. Dies iſt kein geringer Beweis für die oben entwickelte Annahme, daß die Myſterien ſich im Uebergange zur Philoſophie ausgebildet haben, denn als einem ſolchen Uebergange angehörig, haben ſie ihre kurze Zeit gehabt, nachher aber ſind ſie in Verfall und in Verachtung gerathen. Platon erwähnt zwar auch ihre Entartung, ſpricht aber ſonſt, wenn auch mit einigem Anflug von Ironie, doch nicht ohne Achtung vom orphiſchen Leben und von orphiſcher Lehre. Nach ihm erſcheint das orphiſche Leben als ein aſcetiſches, durch Mäßigkeit die Seele ordnendes, wodurch auch körperliche Heilung bezweckt werden könne [1]; die alten Weihen werden von ihm zu jener Art der Begeiſterung gezählt, welche ohne Bewußtſein die Seele erhebe und reinige [2]. Ueber die Lehre der alten Theologen führt Platon freilich manches an, was als willkürliche und den Sophiſten nachgebildete Deutung erſcheinen möchte, wie wenn er ihnen die Lehre des Herakleitos beilegt, daß Alles beſtändig fließe [3]; Anderes dagegen ſcheint dem Charakter alter mythiſcher Lehren ganz entſprechend zu ſein. Hierzu rechnen wir die Meinungen über das gegenwärtige und das zukünftige Leben, daß jenes ein Leben wie im Grabe ſei, zur Strafe alter Frevel, worauf die allgemeine Nothwendigkeit reinigender Gebräuche gegründet werden

---

p. 229 ed. Steph.; Theophr. charact. 16; cf. Lobeck de myster. priv. II. p. 2.

[1] De legg. VI. p. 782; Charm. p. 156 f.

[2] Phaedr. p. 244, 265.

[3] Cratyl. p. 402.

mußte, daß aber auch im zukünftigen Leben die Gerechten Lohn ihrer Thaten, ſo wie die Ungerechten Strafe erwarte[1]). An dieſe Vorſtellungen ſchloß ſich auch höchſt wahrſcheinlich die Lehre von der Seelenwanderung an[2]). Ueber die kosmogoniſchen Lehren, welche dieſen Myſterien zugeſchrieben werden möchten, finden wir keine ſichere Auskunft beim Platon; Ariſtoteles aber meinte gefunden zu haben, daß den ältern Theologen überhaupt die Meinung vorgeſchwebt habe, das Beſſere entwickle ſich aus dem weniger Guten, die Ordnung aus dem Ungeordneten[3]), indem ſie aus der Nacht, dem Chaos, dem Uranos oder dem Okeanos die Dinge hervorgehn ließen, aber nicht aus dem Zeus, der jetzt die Welt beherrſche. Dieſe Meinung des Ariſtoteles gewinnt große Wahrſcheinlichkeit, wenn man ſie ſowohl mit ſpätern Lehren der Philoſophen, welche ſich hieran anſchloſſen, als mit andern Vorſtellungen der Orphiker von den Göttern vergleicht. Denn von dieſen müſſen wir vorausſetzen, daß ſie noch ſehr roh waren, und an phyſiſchen Erſcheinungen den Begriff des Göttlichen ſich anſchaulich machten[4]), das Vernünftige alſo wahrſcheinlich als eine ſpätere Entwicklung ihnen erſchien. Uebrigens ſcheint in ihren phyſiſchen Vorſtellungen eine Vermiſchung, oder vielmehr Nicht-Unterſcheidung mechaniſcher und dyna-

---

1) Cratyl. p. 400; Meno p. 81; de rep. II. p. 303. Cf. Philolai fragm. ap. Clem. Alex. Strom. III. p. 433.

2) Phileb. p. 66. Die Erwähnung des Pindar, Meno l. l., ſcheint eben dahin zu deuten. Vergl. O. Müller's Prolegommena S. 385.

3) Met. XII. 6; XIV. 4.

4) Arist. met. II. 4; XII. 8.

miſcher Anſicht ſtatt gefunden zu haben, wie ſie auch in der heſiodiſchen Theogonie und in der orphiſchen Lehre, in welcher vom Ei die Geburt der Dinge abgeleitet wird [1], nachgewieſen werden kann.

So gering auch und ſo unſicher die Ausbeute ſein mag, welche wir aus den mythiſchen Vorſtellungen für unſern Zweck ſchöpfen konnten, ſo können wir doch noch weniger aus unſerer Kenntniß der Dichtkunſt und der ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Denkweiſe jener Zeiten entnehmen. Dieſe beiden Quellen, aus welchen die Philoſophie ſchöpfen konnte, ſind oben faſt nur zu dem Zwecke angedeutet worden, um die Lücke bemerklich zu machen, welche in der hiſtoriſchen Betrachtung über die Wiege, aus welcher die griechiſche Philoſophie hervorging, uns bleiben muß. Wir ſind nicht ſo kühn, aus den wenigen Fragmenten, welche uns von den Dichtern um die Zeit des Thales übrig geblieben ſind, über den Charakter ihrer Dichtkunſt etwas beſtimmen zu wollen, außer nur das Allgemeinſte, nemlich daß in der lyriſchen und gnomiſchen Dichtkunſt, welche jetzt ſich auszubilden anfing, ein nachdenklicher Charakter herrſchte, wie er dieſen Arten der Dichtkunſt geziemt, zur Erregung philoſophiſcher Gedanken aber wohl geeignet iſt. Einzelne Gedanken der Dichter anzuführen, würde nichts frommen, da ſie nicht nothwendig von der herrſchenden Denkart, ſondern vielleicht nur von der Stimmung des Augenblicks zeugen würden.

An die gnomiſche Dichtkunſt ſchloſſen ſich am nächſten die Gemeinplätze für das thätige Leben an, welche in den Sprüchen der ſieben Weiſen geſammelt worden ſind, und welche mit den Anfängen der griechiſchen Philoſophie ungefär gleichzeitigen Urſprung gehabt haben mögen. Von einer Philoſophie der ſieben Weiſen, wenn man den Thales ausnimmt, wird jedoch niemand, welcher Philoſophie von andern Erzeugniſſen des Geiſtes zu unterſcheiden weiß, ſprechen wollen. Eine Art Lebensweisheit mochte ſich bei ihnen ausgebildet haben, welche ſie, aus dem Verkehr mit den Menſchen ſchöpfend, in kurzen Sinnſprüchen dem Verkehr überlieferten. Eine tiefere Weisheit in dieſen zu ſuchen, ſind wir keineswegs geneigt, ja wir möchten nicht einmal aus ihnen über die ſittliche Geſinnung der Griechen damaliger Zeit irgend etwas folgern, da ihre Sammlung wenig Zuverläſſigkeit hat, und die ganze Zuſammenſtellung der Sieben zu einer Geſellſchaft, deren Mitglieder überdies auf verſchiedne Weiſe genannt werden, zu dem Gebiete der Sage, nicht der Geſchichte gehört. So mögen ſie denn hier nur erwähnt worden ſein, um anzudeuten, wie zu des Thales Zeiten der Geiſt der Ueberlegung und des Nachdenkens das ganze Leben der Griechen zu durchdringen begonnen hatte.

---

[1] Von dieſer Lehre iſt zuerſt beim Plutarch, Sympos. II. 3, 2, die Rede; ihr Alter darf daher bezweifelt werden.

Hiervon giebt auch die wiſſenſchaftliche Bildung dieſer Zeiten Zeugniß. Denn nicht nur in der Philoſophie, ſondern auch in der Geſchichte, ſowohl der Natur, als der Menſchen, wurden zu derſelben Zeit die erſten Verſuche gemacht, indem man ſo auf einmal an den entgegengeſetzten Seiten der Wiſſenſchaft zu arbeiten begann. Die empiriſche Naturkunde hat ihren Anfang in der Arzneikunde gehabt, und die erſten einigermaßen wiſſenſchaftlichen Aerzte unter den Griechen finden wir in zwei von der Philoſophie urſprünglich unabhängigen Schulen etwa um die Zeit des Thales und des Pythagoras. Mehr noch aber, als dieſe wenig bekannte Naturgeſchichte, erregt unſere Beachtung die älteſte Geſchichte der Griechen. Dieſe, wie ſie aus den Händen eines Kadmos, Pherekydes und Hekatäos hervorging, iſt nicht viel jünger als Thales, und ſcheint der Philoſophie noch nicht ſo fern geſtanden zu haben, als die ſpätere Geſchichtſchreibung. Denn Philoſophie und Geſchichte haben eine gemeinſame Quelle gehabt in den religiös-poetiſchen Theogonien und Kosmogonien und in der Sage über Götter und Menſchen. Dieſen gemeinſamen Urſprung konnten ſie auch in ihrer erſten Ausbildung nicht verleugnen. Daher finden wir bei den älteſten Philoſophen Manches über Entſtehung der Menſchheit und über Stiftung der Staaten. Die erſte Geſchichte aber ſchloß ſich an die Nachforſchung über Entſtehung aller Dinge an, und verband mit der Götter Urſprung die Geſchichte der Helden und Menſchen. Davon ſieht man die unzweideutigen Spuren noch im Herodot. Den älteſten griechiſchen Geſchichtwerken möchte auch wohl das ſehr ähnlich geweſen ſein, was Pherekydes der Syrer über die Vermiſchung und Geburt der Götter ſchrieb. Von dieſem Manne, welcher zu den älteſten Schriftſtellern in Proſa gezählt wird, deutet Ariſtoteles an, daß er auf der Grenze zwiſchen der mythiſchen Poeſie und der Philoſophie geſtanden habe [1]), und die Ueberlieferungen, welche uns von ſeinem Werke Nachricht geben, ſtimmen darin überein, daß

---

1) Met. XIV. 4.

er unter gewiſſen mythiſchen Bildern ſeine Vorſtellung von dem Urſprunge der Dinge mittheilte. Daß dieſe Bilder für uns ſchwer zu deuten ſind, iſt natürlich, weil ſie ſchon den Alten, welche doch das Ganze überſehn konnten, dunkel vorkamen, uns aber nur wenige Fragmente ſeiner Allegorie gerettet worden ſind. Daß er Alles aus dem Beſten habe hervorgehn laſſen, ſchließt Ariſtoteles [1]) wohl nur daraus, daß er den Zeus als das Erſte geſetzt hatte [2]). Außer dem Zeus aber ſcheint er eine bildbare Maſſe angenommen zu haben als zweites Princip, welches er die Erde nannte [3]), und indem er den Zeus als das befruchtende Princip in die Liebe ſich verwandeln ließ, ſtand er wohl in der Mitte zwiſchen der mechaniſchen und dynamiſchen Naturlehre, deren Sonderung wir in den erſten Anfängen der griechiſchen Phyſik ſich bildend finden [4]).

Wenn man nun dieſe Elemente griechiſcher Bildung, aus welchen die Philoſophie ſich entwickeln konnte, betrachtet, ſo wird man wohl nicht daran zweifeln können, daß ſie hinreichend waren, den philoſophiſchen Trieb der Griechen zu wecken und zu nähren. Findet man ein Volk auf der Stufe der Bildung ſtehend, auf welcher das griechiſche

---

1) L. l.

2) Diog. L. I. 119.

3) Wenn Diog. L. l. l. die Zeit als drittes Princip genannt wird, ſo ſcheint mir damit nur die Ewigkeit der Zeit, in welcher die Principe waren, angedeutet zu werden.

4) Die Hauptſtellen über die Lehre des Pherekydes außer den ſchon angeführten ſind: Clem. Alex. Strom. VI. p. 621; Procl. in Tim. III. p. 156; Herm. irris. phil. 12. p. 222. Worth.; Max. Tyr. diss. X, 4. p. 174. Reisk.

zur Zeit des Thales ſtand, ſo muß man erwarten, daß es ſich bald ſeine Philoſophie bilden werde, wenn nicht ungünſtige Umſtände ſein Fortſchreiten auf der begonnenen Bahn hemmen ſollten. Man kann unbedenklich ſagen: die Griechen bedurften keiner Anweiſung zur Philoſophie; ohne fremden Unterricht konnten ſie ſich zur philoſophiſchen Erkenntniß erheben.

Doch wer weiß, zu ihren eignen guten Gaben kann noch der fremde Unterricht als ein willkommenes Geſchenk hinzugetreten ſein, und wenn ſie auch nicht einen eigentlich philoſophiſchen Unterricht genoſſen haben ſollten, ſo ſind doch vielleicht Gedanken und Ueberlieferungen aus der Fremde, in den guten Boden des griechiſchen Geiſtes ausgeſäet, fruchtbar geworden zur Erzeugung der Philoſophie.

Wir werden alſo hier noch zu unterſuchen haben, ob ſich einigermaßen ſichere Spuren in den Ueberlieferungen darüber nachweiſen laſſen, daß die Griechen Elemente ihrer ältern Philoſophie von fremden Völkern entnommen hätten. Dadurch werden wir wieder auf die orientaliſchen Völker geführt, denn bei andern können wir keine Bildung ſuchen, welche der griechiſchen Philoſophie hätte förderlich ſein können.

Wir haben jedoch hierbei nicht bloß auf die alten Ueberlieferungen, ſondern auch auf einige der wichtigſten neuern Unterſuchungen zu ſehn, denn jene ſind zu ungenügend, und müſſen daher durch mancherlei gelehrte Zuſammenſtellungen ergänzt werden. Vieles beruht hierbei auf allgemeinern Vorſtellungen und auf Wahrſcheinlichkeiten, welche man aus der Vorſtellung über das Verhältniß der Griechen zum Orient entnahm und entnimmt. Man hat es ganz natürlich gefunden, anzunehmen, die orientaliſche Bildung ſei auf die ſpätern Griechen übergefloſſen, und ſo auch philoſophiſche Lehren; ein Zuſammenhang zwiſchen der griechiſchen und der orientaliſchen geiſtigen Entwicklung ſei auf jeden Fall anzuerkennen. Wer wird ſo thöricht ſein, dies Letztere im Allgemeinen zu leugnen? Wenn man aber hieraus etwas folgern will, beſonders zu unſerm Zwecke, ſo muß man einen doppelten Einfluß des Orientaliſchen auf das Griechiſche unterſcheiden, einen frühern und einen ſpätern. Den frühern ſetze ich zuerſt in die Zeiten, als Griechenland von Aſien aus mit ſeinen erſten Bewohnern bevölkert ward, dann aber auch, als ſpätere Colonien von Aſien und Aegypten aus der Richtung der erſten Völkerzüge nach Griechenland folgten. Durch dieſe Einwanderungen iſt erſt das Volk geworden, welches wir in der geſchichtlichen Zeit als das griechiſche kennen; dadurch iſt auch erſt der Gegenſatz zwiſchen morgenländiſchem und abendländiſchem Weſen entſtanden. Denn als die erſten Einwanderer nach Griechenland kamen, waren ſie unſtreitig Orientalen, und brachten das ganze orientaliſche Weſen in ihre neuen Wohnplätze. Nachher aber hat ſich ein ſolcher Gegenſatz zwiſchen den Ausgewanderten und denen, welche im Orient zurück geblieben waren, feſtgeſetzt, daß die Griechen dieſe nur Barbaren nannten. Sie hatten verſchiedne Sprachen, verſchiedne Sitten. Den ſpätern Einfluß nenne ich den, welcher ſtatt fand, nachdem die Griechen ein Volk, welches keine fremden Beſtandtheile mehr in ſich aufnahm, geworden waren. Dieſer Einfluß iſt ſo wenig zu leugnen, als der erſte; aber darüber möchte großer Streit herrſchen, wie weit er ſich erſtreckt habe.

Wir haben es bei unſern Unterſuchungen nur mit dem letzten Einfluß zu thun, denn bei der Gründung des griechiſchen Volks kann von Philoſophie nicht die Rede ſein; jedoch um dieſen genauer zu beſtimmen, wird es nicht unpaſſend ſein, Einiges über jenen Einfluß zu ſagen. Was die Griechen vom Orient aus in ihre neue Heimath mitbrachten, iſt der Grund der griechiſchen Sprache geworden, in welcher man noch die Verwandtſchaft mit den Orientalen erkennen kann; auch empfingen damals die Griechen die Anfänge der Künſte, welche zum Leben nothwendig ſind, und was in ihren Sitten und in ihrer Mythologie ſich Verwandtes mit dem Orientaliſchen nachweiſen läßt, iſt größtentheils in jenem hohen Alterthume das Eigenthum der Griechen geworden. Viel weiter mochte ſich wohl das nicht erſtrecken, was mit den Griechen und den Colonien, welche ſpäter gefolgt ſind, nach Griechenland eingewandert iſt. Dagegen Schreibekunſt, Rechenkunſt, Landesvermeſſung und Beobachtung der Geſtirne haben ſehr wahrſcheinlich erſt ſpäter die Griechen von den Fremden kennen gelernt. Es beſtand alſo eine Art von Verkehr unter Griechen und Barbaren, und ein Austauſch, nicht nur der Waaren, ſondern auch der Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten. Viele jedoch ſcheinen mir eine zu große Meinung von der Innigkeit und von dem Einfluſſe dieſes Verkehrs auf die Griechen zu haben. Man ſcheint ſich denſelben faſt wie den Verkehr der neuern Europäer unter einander oder auch mit Nicht-Europäern vorzuſtellen; aber gewiß iſt er ganz anders und viel beſchränkter geweſen. Welche Maſſe der Verkehrsmittel haben wir vor den Alten voraus! Bei uns iſt, worauf beſonders zu achten, das Vorurtheil, welches bei den Alten alles Barbariſche traf, nicht vorhanden, und wenn bei den Griechen die Unbekanntſchaft mit fremden Sprachen ein faſt unüberſteigliches Hinderniß geiſtiger Mittheilung zwiſchen ihnen und den Barbaren war, ſo iſt uns dagegen die Verſchiedenheit der Sprache faſt nur ein neuer Anreiz zum Austauſch der Gedanken. Die Dolmetſcher zwiſchen Griechen und Barbaren ſcheinen aber nicht viel weiter ausgereicht zu haben, als zum Handel und Wandel und zu ſonſtigen bürgerlichen Geſchäften. Auf dieſen Kreis des Verkehrs beſchränkte ſich alſo auch wohl hauptſächlich die Gemeinſchaft der Griechen mit den Barbaren in der hiſtoriſchen Zeit; was ſich ſonſt noch daran anſchloß, mußte mehr einzelner und zufälliger Art ſein.

Wir haben es hier hauptſächlich nur mit religiöſer Geſinnung und Denkart und mit wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu thun. Was die religiöſe Denkart betrifft, ſo ſcheint es mir ſo leicht und ſo natürlich nicht, wie viele gedacht haben, daß ſie von den Griechen erforſcht und von den Barbaren mitgetheilt worden ſei. Denn das Innerſte unſerer Seele, unſere ganze religiöſe Geſinnung, offenbaren wir nicht ſo leicht; es wird auch nicht ſo leicht erkannt. Was von äußern Gebräuchen offen daliegt, iſt ein Anderes; darauf kommt es uns aber wenig an. Wie ſchwierig es hält, bei vielfachem äußern Verkehr die innere Denkweiſe aufzufaſſen, davon zeugt, daß wir von Kaufleuten ſehr wenig brauchbare Nachrichten über die Religion fremder Völker erhalten haben. Ueberdies waren die Griechen wenig empfänglich für religiöſe Anſichten anderer Art, als die ihren. Aeſchylos und Herodotos liefern den Beweis, beſonders der letztere, der zwar von fremden Göttervehrungen vieles erzählt, aber alles nur in griechiſchem Lichte betrachtet.

Noch näher liegt es uns, zu bezweifeln, ob die Griechen philoſophiſche Mittheilungen von den Orientalen erhalten haben. Die philoſophiſche Mittheilung iſt überhaupt ſehr ſchwierig, und wir ſehen es noch jetzt, daß eine Philoſophie lange in einem Volke verſchloſſen ſein kann, ohne daß die benachbarten Völker, welche mit jenem in vielfachen Berührungen, ſelbſt wiſſenſchaftlicher Art ſtehn, von ihr irgend eine Erregung erhalten. Eine innere Verſchiedenartigkeit zwiſchen Griechen und Barbaren dürfen wir doch wohl vorausſetzen, und daraus ſcheint es mir zu folgen, daß die ältern Griechen auch wenig geneigt waren, von den Orientalen zu lernen. In den Zeiten, von welchen hier die Rede iſt, war man fern von der Gelehrſamkeit, welche das Urtheil Anderer zu erforſchen und aus ihm ſich zu unterrichten ſucht; ein Jeder ſuchte ſich bei ſich ſelbſt zu bilden, wenn er nicht in ſeiner Jugend auf einen paſſenden Lehrer geſtoßen war. Es giebt keine Spur davon, daß in den älteſten Zeiten der Philoſophie ein Grieche etwa eine ägyptiſche oder perſiſche Schrift überſetzt habe oder ſich habe überſetzen laſſen. Noch weniger waren wohl die griechiſchen Philoſophen im Stande, ſelbſt ſolche Schriften zu leſen oder mündlich einen wiſſenſchaftlichen Unterricht in fremder Sprache zu erhalten.

So müſſen wir bezweifeln, ob die Griechen große Luſt und große Fähigkeit beſaßen, von den Orientalen zu lernen. Aber auch von den Orientalen dürfen wir kaum vorausſetzen, daß ihre Geſchicklichkeit zu lehren groß geweſen ſei. Bei der wiſſenſchaftlichen Mittheilung gilt die Regel, daß niemand früher zum Lehren geneigt und geſchickt iſt, ehe er die Anfangsgründe der Wiſſenſchaft einigermaßen überwunden hat. Es frägt ſich alſo, ob zur Zeit der angehenden wiſſenſchaftlichen Bildung unter den Griechen die Orientalen weit genug in der wiſſenſchaftlichen Entwicklung fortgeſchritten waren, um den Griechen fähige Lehrer zu werden. Was wir von der orientaliſchen Bildung jener Zeit kennen, berechtigt uns keineswegs dies anzunehmen. Was ihnen Herodot, welcher ſie kannte, zuſchreibt, beſteht nur in einigen Anfängen der Wiſſenſchaft, und Platon legt auch den Phönikern und Aegyptern als das, was ſie vor Andern auszeichnet, nur die Gewerbsthätigkeit bei, wärend den Griechen vor allen andern Völkern Wißbegier zukomme [1]. Nach allen dieſen Berückſichtigungen der Verhältniſſe, in welchen die Griechen zu den Orientalen ſtanden, iſt es uns alſo nicht ſehr wahrſcheinlich, daß jene von dieſen die Elemente ihrer wiſſenſchaftlichen Bildung entnommen haben ſollten.

Doch wir müſſen nun die Ueberlieferungen und die Gründe prüfen, auf welche ſich die von der unſrigen abweichende Meinung Anderer ſtützt. Die Ueberlieferungen über die barbariſchen Lehrer griechiſcher Philoſophie ſind bei den griechiſchen Schriftſtellern ſelbſt im Ganzen nicht ſehr häufig und im Einzelnen nicht zum beſten beglaubigt. Bei den älteſten Zeugen, beim Platon und beim Ariſtoteles, finden wir darüber nichts. Platon führt zwar zuweilen ägyptiſche Mythen an und legt Aegyptern weiſe Sprüche in den Mund, daß er aber dies alles nicht zu ernſt ge-

nommen

---

[1] De rep. IV. p. 435 fin.

nommen wiſſen wolle, darüber erklärt er ſich deutlich genug [1]. Erſt in den ſpätern Zeiten, erſt mit dem Abſterben des wiſſenſchaftlichen Lebens unter den Griechen, vervielfältigen ſich die Gerüchte über die orientaliſche Abkunft der griechiſchen Philoſophie. Die Spätern wollen mehr hierüber wiſſen, als die Frühern, und davon laſſen ſich die Gründe nicht ſchwer auffinden. Nachdem die Fähigkeit Eignes zu erdenken abgenommen, fing man an, ſeiner eignen Dürftigkeit in der Erfindung ſich bewußt, über die Alten, und woher ſie ihren Reichthum genommen, zu grübeln; man verſtand die reichen Quellen ihres Lebens, welche ſie in ſich ſelbſt hatten, nicht mehr, da man ſich ſelbſt unfähig fand, aus ſich Aehnliches zu ſchöpfen. Auch war man nach den Zeiten des Ariſtoteles mit dem Orient näher bekannt geworden; man hatte Spuren einer frühern Bildung in ihm, als in Griechenland gefunden, man war nicht im Stande ſich eine andere Bildung, als die griechiſche zu denken, die Vermuthung war zu natürlich, daß die alten Griechen von den Orientalen gelernt hätten, wie die neuern Griechen von ihren Voreltern noch jetzt lernten. So wurden zwei Arten der Unfähigkeit Urſachen dieſer Vermuthung, dann des allgemeinen Irrthums und vieler

---

1) Phaedr. p. 275. Ich will hier beiläufig erwähnen, daß man wohl auch noch neuerdings darauf hingedeutet hat, Platon möchte ſeine Philoſophie aus Aegypten geholt haben, ſ. A. W. Schlegel, Vorrede zum Bhagavad-Gita, S. XXV. Dies wird aber ſchon hinlänglich durch die oben angeführte Stelle aus dem 4. Buche der Republik widerlegt, in welcher er den Aegyptern zwar das φιλοχρήματον, aber nicht das φιλομαθὲς beilegt.

daran ſich anknüpfender hiſtoriſcher Muthmaßungen, die Unfähigkeit eine andere Bildung, als die eigne, ſich zu denken, und die Unfähigkeit, in den höhern wiſſenſchaftlichen Gebieten zu ſchaffen. Man beurtheilte die Vorzeit nach ſich, daraus entſtand die ſchlechte Geſchichte, welche den äußern Zuſammenhang an der Stelle des innern zu gewinnen ſuchte. Als nun noch die orientaliſche Phantaſterei in der Geſchichte um ſich griff, erhielt man Ueberlieferungen, wie die der Neu-Platoniker, welche im Ganzen niemand gebrauchen kann, viele aber im Einzelnen zu gebrauchen verſuchen; aber ich möchte ſagen, ſie ſind bis in das Einzelſte verderbt, denn der Hauch der innern Unwahrheit hat ſie vergiftet. Dieſe Männer konnten das Einzelne nicht richtig auffaſſen, weil ſie alles in das ſchiefe Licht ihrer gehaltloſen Phantaſie ſtellten [1].

Doch wir müſſen auf einige dieſer Ueberlieferungen Rückſicht nehmen, und wollen es hier im Zuſammenhange thun, da man auf dieſe Weiſe am beſten ihren Werth zu beurtheilen im Stande iſt. Schon dem erſten Philoſophen unter den Griechen ſchreibt man orientaliſche Lehrer zu. Thales, ſagen Einige, habe von den ägyptiſchen Prieſtern ſeine Lehre erhalten. Die Zeugen dafür ſind jüngere Schriftſteller, wie Plutarchos [2] und Jamblichos [3]; auch findet man keine Beſtätigung dieſer Sage in der Aehnlichkeit der Lehre des Thales mit den Meinungen der Aegypter. Deſto mehr hat man den Urſprung der Thaletiſchen Philoſophie bei den Phönikern geſucht. Er ſtammte ja aus einer phönikiſchen Familie und war nach Aſien gereiſt 1), wahrſcheinlich nach Phönikien; wie iſt es nun nicht höchſt wahrſcheinlich, wenn nicht gewiß, daß er ſeine Lehre, Alles ſei aus dem Waſſer, aus Phönikien erhalten habe, wo dieſelbe Lehre, wie überhaupt in Aſien, uralt iſt 2). Wir müſſen geſtehn, daß dieſe Vermuthungen uns keineswegs ſehr einleuchtend ſind. Viel wahrſcheinlicher erſcheint es uns vielmehr, daß Thales von ſelbſt, aus ſeiner griechiſchen Denkart heraus, zu der Lehre gekommen ſei, welche er aufſtellte, beſonders wenn wir bedenken, daß Ariſtoteles nicht nur nichts von ihrer ausländiſchen Abkunft ſagt, ſondern auch nichts davon weiß, indem er geneigt iſt, die Lehre des Thales an griechiſche Vorſtellungen ähnlicher Art anzuknüpfen 3).

---

[1] **Lobeck**, de mysteriorum Eleus. gradibus. I. p. 8. — Platonicus, hoc est pessimus antiquitatis interpres.

[2] De plac. phil. I. 3.

[3] De vita Pyth. 1. Den Brief des Thales ſelbſt, Diog. Laert. I. 43, erwähne ich nur.

Noch größerer Verdacht ruht auf dem Pythagoras, daß er ſeine Philoſophie aus orientaliſchen Ueberlieferungen geſchöpft habe. Hierüber iſt nichts geſchichtlich verbürgt; die älteſten Zeugniſſe ſind etwa zweihundert Jahre jünger, als Pythagoras 4), und wer das Mährchenhafte in den Erzählungen über den Pythagoras kennt, wird auf alle die

---

1) Nemlich nach dem oben angef. untergeſchobnen Briefe.

2) Stanleji hist. phil., p. 9; C. Ritter Vorhalle der europäiſchen Völkergeſchichte, S. 179.

3) Met. I. 3.

4) Iſokrates erwähnt zuerſt die ägyptiſche Reiſe laud. Bus. p. 227. ed. Steph.

Angaben über die Reiſen des Pythagoras nach Syrien, Babylon, Perſien, Indien, ja zu den Thrakern und den Druiden in Gallien, durchaus nichts bauen wollen; ſie haben alle gleiche Gewähr. Man kann alſo nur nach der Wahrſcheinlichkeit der Sachen urtheilen, und in dieſer Rückſicht finde ich es einigermaßen glaublich, daß Pythagoras in Aegypten war und dort Bekanntſchaft mit ägyptiſchen Meinungen machte. Das aber, was hierüber von den frühern Griechen vermuthet wird, bezieht ſich allein auf die Lehre von der Seelenwanderung, von welcher ſchon Herodot urtheilt, daß ſie ägyptiſchen Urſprungs ſei. An dieſes Urtheil des Herodot ſind wir nicht gebunden [1]), eben ſo wenig, als wir die Meinung des Herodot theilen müſſen, daß die griechiſchen Götter aus den ägyptiſchen ihren Urſprung genommen haben; denn es ſind dies Urtheile eines Mannes, welcher für das ägyptiſche Alterthum eingenommen war. Man hat jedoch noch andere Spuren ägyptiſcher oder orientaliſcher Lehre in den Gebräuchen und Ausdrucksweiſen der Pythagoreer finden wollen; aber wer ſich die Mühe geben will, die Ueberlieferungen hierüber zu unterſuchen, wird finden, daß die Nachrichten größeſten Theils aus ſpäterer Zeit ſind, wenig unter einander zuſammenhängen, und den wichtigſten ſelbſt von frühern Ge-

---

1) Herodot, II. 123, giebt ſein Urtheil nur für ſeine Meinung aus, indem er ſagt, die Griechen, welche die Seelenwanderung gelehrt, hätten ſie für ihre eigne Lehre ausgegeben, alſo nicht für ägyptiſche. Er geht von der Annahme aus, daß die Aegypter zuerſt die Unſterblichkeit der Seele gelehrt hätten. Dieſe Lehre brauchten doch die Griechen nicht erſt zu des Pythagoras Zeiten von den Aegyptern zu lernen.

währsmännern, welche die Pythagoreer noch kannten, widerſprochen wird [1]. Es iſt leichter über dieſe Dinge dieſes oder jenes Zeugniß anzuführen, als eine geſchichtliche Thatſache darüber auszumitteln. Wir enthalten uns alſo des Gebrauchs ſolcher Zeugniſſe, welche, nur der Sage entnommen, in ſpäterer Zeit zur Beglaubigung eines Vorurtheils von unwiſſenſchaftlichen Männern ſind gebraucht worden, und nur über die Lehre von der Seelenwanderung entſcheiden wir uns, daß ſie den Pythagoreern und den Aegyptern gemein war. Was iſt aber damit gewonnen? Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß die Sage von der Seelenwanderung faſt eben ſo allgemein verbreitet geweſen zu ſein ſeint, als die Lehre von der Unſterblichkeit, ſondern nur zu bedenken geben, daß jene Sage ſchon vor dem Pythagoras den Griechen nicht unbekannt war. Sie wird ſeinem Lehrer, dem Pherekydes zugeſchrieben und den Orphikern, mit welchen Herodot die Pythagoriſchen Orgien in Verbindung bringt. Auch Herodot erkennt die frühere Verbreitung dieſer Lehre unter den Griechen an, indem er von den neueſten die frühern Verbreiter derſelben unterſcheidet [1]); denn unter den neueſten können doch nur die Pythagoreer verſtanden werden. Alſo wenn Pythagoras in dieſer Lehre von der ägyptiſchen Weisheit neue Erkenntniſſe den Griechen zugeführt haben ſoll, ſo muß er wenigſtens eine andere Form derſelben, als die, welche den Griechen früher bekannt war, empfangen und mitgetheilt haben [2]). Davon finden wir aber keine Spur in der Philoſophie, welche von ihm ihren Namen führt, vielmehr iſt dieſe ihren weſentlichen Beſtandtheilen nach ein ſo eigenthümliches Erzeugniß des griechiſchen Geiſtes, daß wir ihre Bedeutung nur aus der Geſchichte des griechiſchen Geiſtes begreifen können. Die Seelenwanderung nimmt in dieſer Lehre nur eine ſehr untergeordnete Stelle ein.

---

[1] Nur eine Ausnahme macht hiervon, daß die Pythagoreer eben ſo, wie die Aegypter, nicht in wollenen Kleidern begraben werden durften. Herod. II. 81. Dieſer Aehnlichkeit möge ſich erfreuen, wer da will. Ich bemerke aber hier noch, daß Herodot zwiſchen den ägyptiſchen, orphiſchen, bakchiſchen und Pythagoriſchen Myſterien eben keinen Unterſchied macht, kann nur in irgend einer Aehnlichkeit, welche er an ihnen insgeſammt fand, gegründet ſein, und dieſe Aehnlichkeit, vermuthe ich aus der früher angeführten Stelle, war ihre Lehre von der Unſterblichkeit der Seele.

---

[1] II. 123. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον.

[2] F. Schlegel, üb. d. Sprache u. Weisheit der Indier, S. 111, ſagt: „auf dieſe Weiſe (nemlich in moraliſchem Sinne) finden wir in der Lehre des Pythagoras den Begriff der Metempſychoſe mit allen ſeinen orientaliſchen Nebenbeſtimmungen zum ſichern Beweiſe, daß er keine helleniſche Erfindung war.“ Ich bedaure, daß Fr. S. alle die orientaliſchen Nebenbeſtimmungen in der Pythag. Lehre nicht näher bezeichnet hat; denn ich ſelbſt weiß ſie nicht zu finden. Wenn aber etwa in dem moraliſchen Sinne der Hauptbeweis liegen ſoll, ſo weiß ich auch wieder das Beweiſende in dieſem Beweiſe nicht zu finden. Denn wo dieſe Lehre auf ſittliche Geſinnung ſtieß, da mußte ſie auch einen ſittlichen Charakter annehmen, und die, welche Alles aus Ueberlieferung von den Indern zu den Griechen gelangen laſſen, werden doch wohl nicht ſo weit gehn, zu behaupten, auch die ſittliche Geſinnung habe ſich von jenen zu dieſen fortpflanzen müſſen. Uebrigens iſt Fr. Schl. nicht ſo kühn, den Pythag. ſelbſt nach Indien gehn zu laſſen, ſondern er läßt die Lehre von der Seelenwanderung von Indien durch Aegypten nach Griechenland wandern; meint aber, zwiſchen der ägyptiſchen und indiſchen Seelenwanderung ſei ein großer Unterſchied. Wie konnte nun doch die Pythagoriſche Seelenwanderung ſo große Aehnlichkeit mit der indiſchen erhalten?

Nun iſt außer den ſchon angeführten nur noch eine Lehre der ältern griechiſchen Philoſophen, von welcher eine beſtimmte Ueberlieferung bei den Alten vorhanden iſt, daß ſie ihren Urſprung im Orient gehabt habe, nemlich die Atomenlehre. Der Stoiker Poſeidonios behauptete, dieſe Lehre ſtamme von dem Sidonier Moſchos oder Mochos, der vor den Zeiten des Trojaniſchen Kriegs gelebt habe [1]). Nun weiß man zwar nicht, wie Leukippos, welcher für den Urheber der griechiſchen Atomiſtik gilt, mit den Phönikern in Verbindung gekommen ſein ſoll, aber da uns wenig von dem Leben dieſes Mannes bekannt iſt, ſo iſt es doch nicht unwahrſcheinlich, anzunehmen, er ſei auf irgend eine Weiſe von den Phönikern belehrt worden, oder wenn nicht er, doch ein anderer Mann derſelben Lehre, Demokritos, welcher, ſeiner eignen Ausſage nach, weite Reiſen auch im Morgenlande gemacht hatte, obgleich auch dieſer keineswegs eingeſtehn will, daß er von dorther ſeine Philoſophie entnommen habe. Anſtatt nun ſolche lockere Vermuthungen gänzlich abzuweiſen, hat man ſie noch dadurch zu unterſtützen geſucht, daß auch bei den Judern atomiſtiſche Vorſtellungen vorkommen, welche ihren Weg über Phönikien nach Griechenland gefunden haben möchten [2]). Aber man betrachte nur zuerſt die Ueberlieferung. Die, welche ſie dem Poſeidonios nachſprechen, ſind ſelbſt in

---

1) Sext. Emp. IX. 363; Strab. XVI. p. 367. Tauchn.

2) Fr. Schlegel, üb. d. Spr. u. Weisheit der Ind. S. 118.

Zweifel, ob ſie ihm glauben ſollen, und ſie haben wohl Grund zu zweifeln, denn die Ueberlieferung ſpricht von einer Zeit, welche außer dem Bereich aller hiſtoriſchen Kunde liegt, Poſeidonios iſt wenigſtens um tauſend Jahre jünger, als die Zeiten, von welchen er ſpricht, er behandelte überdies die älteſte Geſchichte ganz willkürlich, und war geneigt, die Philoſophie bis in das älteſte Alterthum der Erfindung der erſten Künſte zurück zu ſchieben [1]; einem ſolchen Schriftſteller iſt in einer Sache, von welcher das ganze Alterthum nichts weiß, durchaus nicht zu trauen. Man füge noch hinzu, daß die Phöniker, wie wir früher aus dem Platon bemerkt haben, den Alten als wiſſenſchaftliche Männer durchaus nicht bekannt ſind, und zuletzt, daß wir die Atomenlehre als eine Meinung betrachten müſſen, welche aus der Ausbildung der mathematiſchen Erkenntniß unter den Griechen und aus deren Anwendung auf die Erfahrungen über die Natur ganz natürlich ſich entwickeln mußte, und ich glaube, niemand, welcher mit unbefangenem Geiſte prüft, wird nach ſolchen Ueberlegungen den früher angeführten Vermuthungen einige Wahrſcheinlichkeit beilegen.

Auch ſolchen griechiſchen Philoſophen, welche ſchon in das reifere Alter der Sokratiſchen Schulen gehören, wird nachgeſagt, daß ſie aus dem Unterrichte der Barbaren neue Lehren nach Griechenland gebracht hätten. Darüber glaube ich kurz ſein zu können. Die Entwicklung der Sokratiſchen Schulen iſt von der Art, daß man die Keime faſt aller ihrer Lehren bei den frühern Griechen finden kann. Es

---

1) Senec. ep. 90.

ſcheint mir von einer gänzlichen Unkunde der Sokratiſchen Lehre in ihrem Verhältniſſe zur griechiſchen Art zu zeugen, wenn man aus einer ſchlecht verbürgten Anekdote[1]) annehmen zu müſſen glaubt, dem Sokrates ſei das Ganze oder ein Theil ſeiner Lehre von einem indiſchen Reiſenden, der nach Athen gekommen ſein ſoll, man weiß nicht wie, eingegeben worden. Man hat ferner vom Platon geſagt, er habe von den Aegyptern gelernt; dagegen aber ſpricht, daß er ſelbſt die Aegypter ihrer Weisheit wegen nicht achtet, und nur eine grobe Unkenntniß ſeiner Lehre kann ihren durchaus griechiſchen Charakter verkennen. Man hat endlich auch daran erinnert, daß der Skeptiker Pyrrhon in Indien mit Gymnoſophiſten und in Perſien mit Magern verkehrt haben ſoll, auch giebt es einen und den andern Punkt in ſeiner Lehre, welchen man mit orientaliſchen Lehren vergleichen könnte, aber eben dieſe Punkte ſind ſchon vor ihm in Griechenland bekannt geweſen, ſo daß er, wenn er ſie in Indien oder Perſien kennen gelernt haben ſollte, damit nichts Neues in ſein Vaterland gebracht haben würde. So finden wir nichts durch Ueberlieferung Geſichertes, was uns nöthigen könnte, in den Zeiten der blühenden griechiſchen Philoſophie ein Eingreifen des orientaliſchen Einfluſſes auf ihre Entwicklung anzunehmen. Dagegen beginnt allerdings eine Vermiſchung der griechiſchen mit der orientaliſchen Denkweiſe, als der Verfall der Sokratiſchen Schulen herbei kam.

Es bleibt uns nur noch übrig, Einiges über neuere

---

1) Der Bürge iſt Ariſtoxenos, von welchem viele Unwahrheiten über den Sokrates in Umlauf ſind. Euseb. praep. ev. XI. 3.

Vermuthungen, welche ſich an die alten Ueberlieferungen nicht unmittelbar anſchließen, zu ſagen. Dieſe Vermuthungen ſtützen ſich theils auf Aehnlichkeiten der Lehren, theils auf Dunkelheiten in der Entwicklung der griechiſchen Philoſophie. Wie gebrechlich die erſte Stütze ſei, hat man ſelten recht eingeſehn. Eine allgemeine Aehnlichkeit wird unter den Ausbildungen philoſophiſcher Gedanken immer ſtatt finden, denn das allgemeine Streben des menſchlichen Geiſtes nach wiſſenſchaftlicher Einſicht muß ähnliche Producte erzeugen, und mehr als eine allgemeine Aehnlichkeit hat man gewöhnlich nicht nachweiſen können; ja wenn man in die genauern Einzelheiten der Lehren eindringt, ſo findet man nicht ſelten ſolche Unähnlichkeiten, welche das Weſen der Sache betreffen, und daher jede Möglichkeit der Ueberlieferung ausſchließen. Wenn irgend wo, ſo iſt hier die genaueſte Nachforſchung nöthig, und jedes oberflächliche Urtheil von Dilettanten abzuweiſen, weil ſolche ſelten Aehnliches und Unähnliches, und was das Weſentliche in beiden iſt, gehörig abzumeſſen im Stande ſind, nur zu oft aber einzelnen Aeußerungen folgen, deren Werth vor der geſchichtlichen Kritik ſie nicht abzuſchätzen im Stande ſind. Nur da, wo man ſolche Aehnlichkeiten der Lehren findet, welche ſehr in das Beſondere und in die eigenthümliche Darſtellung eingehn, läßt ſich auf einen hiſtoriſchen Zuſammenhang ſchließen; alsdann aber muß man nach dem Frühern und Spätern forſchen, um ſagen zu können, welche Lehre die Mutter, welche dagegen die Tochter ſei; läßt uns aber die Zeitbeſtimmung im Stich, ſo kann nur aus dem Zuſammenhange der Lehren entſchieden werden, wo das natürliche Vaterland derſelben zu ſuchen ſei.

Am wenigſten iſt es zu billigen, wenn man allerlei Arten von Philoſophie, welche etwas vom ſogenannten Pantheismus enthalten, auf orientaliſchen Urſprung zurück führen will, ſelbſt die Lehre des Xenophanes [1]), welche doch ſo offenbar aus dem dialektiſchen Charakter der Griechen entſprungen iſt. Die Vermiſchung der verſchiedenartigſten Anſichten iſt hierin zu offenbar, als daß man nicht bei genauerer Forſchung das Vage der Vermuthung einſehn ſollte. Mehr Aufmerkſamkeit verdient das, was man über den orientaliſchen Urſprung der Herakleitiſchen Lehre geſagt hat, gewiß auch mit in Berückſichtigung ihrer pantheiſtiſchen Richtung [2]), denn es bezieht ſich doch auf Kenntniß des Einzelnen. Aber freilich, wenn wir uns dabei bald auf ägyptiſche, bald auf magiſche und Zoroaſtriſche Lehren verwieſen ſehen [3]), ſo wiſſen wir nicht, wohin wir uns wenden ſollen, und müſſen eine unwiſſenſchaftliche Vermiſchung von Lehren, welche zwar aus gleicher Quelle gefloſſen ſein mögen, aber doch zur Zeit des Herakleitos ſehr weit aus einander ſtanden, befürchten. Noch mehr macht uns eine andere Bemerkung ſtutzig, daß nemlich eben ſowohl die Lehre des Pythagoras, wie die des Herakleitos auf dieſelbe Quelle zurück geführet werden ſoll, auf den Feuerdienſt der

---

[1]) Schloſſer's univerſalhiſtoriſche Ueberſicht, 1. Thl., 1. Abth., S. 423 f. Pantheiſtiſche Richtungen finden ſich überall, wo Religion und Philoſophie ſich finden, ſelbſt bei den Südſee-Inſulanern.

[2]) Ebend. S. 426; Creuzer's Symbolik, 2. Bd. S. 182 f, erſte Aufl.

[3]) Creuzer, S. 186, 187.

Mager [1]). Denn angenommen, zwei ihrer Art nach ſo verſchiedne Lehren wären aus derſelben Ueberlieferung gefloſſen, ſo würden wir wenigſtens geſtehn müſſen, das wirklich in der Ueberlieferung Mitgetheilte ſei der verſchiedenſten Deutung fähig, und gar nicht des Namens einer Lehre werth geweſen. Auch die Aehnlichkeiten zwiſchen Herakleitiſcher und orientaliſcher Lehre ſind keinesweges von der Art, daß man daraus etwas Entſcheidendes entnehmen könnte, vielmehr beſtehn ſie theils nur in der allgemeinen Anſicht von der Göttlichkeit des Feuers, welche überdies beim Herakleitos ganz anders gewendet iſt, als bei den perſiſchen Feueranbetern [2]), theils in einigen unbedeutenden Vorſtellungsarten, wie ſie wohl auch Lehren, welche gar keinen geſchichtlichen Zuſammenhang unter einander haben, gemeinſam ſein können [3]). Endlich aber finden wir in den

---

[1]) Ebend. S. 192.

[2]) Creuzer ſcheint dies nicht einzuſehn, indem er den perſiſchen Gegenſatz zwiſchen Licht und Finſterniß mit der Herakleitiſchen Lehre von den entgegengeſetzten Thätigkeiten in dem Leben der Welt vergleicht, da doch beide ganz entgegengeſetzter Art ſind.

[3]) Creuzer führt ſolcher Aehnlichkeiten zwei an: 1) daß Heraklit das Sonnenfeuer aus dem Meere ſich entzünden läßt, welches Cr. mit ägyptiſchen Symbolen, die erſt gedeutet werden müſſen, vergleicht; es iſt dies aber die ſinnliche Vorſtellung der meeranwohnenden Griechen, welche mehrmals bei den ältern Philoſophen vorkommt; 2) daß Herakleitos die entgegengeſetzten Spannungen der Weltharmonie mit den Spannungen des Bogens und der Leier vergleicht, welches Creuzer auf perſiſche Symbole zurück führen will. Dieſe Aehnlichkeit iſt weit hergeſucht, da die Vergleichung doch ſehr nahe liegt. Eine viel größere Aehnlichkeit findet ſich zwiſchen einer Stelle von Manu's Verordnungen und einem Herakleitiſchen Bilde, indem

Fragmenten des Herakleitos mehrere Spuren eines entſchiednen Barbarenhaſſes und eine Lehre ausgedrückt, welche der orientaliſchen Vorſtellungsweiſe ganz entgegengeſetzt iſt. Doch wir wollen unſerer Geſchichte nicht vorgreifen, ſondern das Nöthige hierüber bei der Herakleitiſchen Lehre erwähnen.

Um noch zuletzt die Dunkelheiten in der Geſchichte der frühern griechiſchen Philoſophie zu erwähnen, ſo ſind ſie als eine natürliche Folge theils der unzuſammenhängenden Nachrichten, aus welchen wir die Kenntniß dieſer ſchöpfen müſſen, theils des unklaren Bewußtſeins, aus welchem ſie hervor ging, anzuſehn. Uebrigens hoffen wir durch eine zuſammenhängende Betrachtung der Ueberlieferungen vieles von dieſen Dunkelheiten zerſtreuen zu können. Unſer Urtheil, nach welchem wir es höchſt unwahrſcheinlich finden, daß orientaliſcher Unterricht Einfluß auf die Ausbildung der griechiſchen Philoſophie gehabt habe, geht weit mehr von der Betrachtung der älteſten griechiſchen Philoſophie aus, als von der Betrachtung des älteſten orientaliſchen Weſens. Dies kann auch nicht anders ſein, da uns das Orientaliſche jener Zeit ſo wenig bekannt iſt. Wenn wir aber auf die erſten Anfänge der Philoſophie bei den Griechen unſer Auge wenden, ſo finden wir ſie ſo einfach und ſo ganz von allem Ueberlieferten frei, daß ſie durchaus erſten Verſuchen gleichen. Die Ausbildung in ihnen geſchieht ſo allmälig, daß man faſt jeden Schritt verfolgen kann;

---

beide die Weltbildung als ein Spiel Gottes betrachten, und doch iſt auch dieſe Aehnlichkeit gar kein Zeichen geſchichtlichen Zuſammenhangs.

es bricht nichts plötzlich herein, welches man irgend einer fremden Unterweiſung zuſchreiben möchte. Wenn ſich etwas Ueberliefertes in eine Ausbildung der Philoſophie einmiſcht, ſo erkennt man dies beſonders daran, daß Eintheilungen, Begriffsbeſtimmungen oder ſonſtige Formeln in ihr mitgetheilt werden, welche, ohne genügenden Grund hervortretend und nicht vollſtändig verſtanden, zu gezwungenen und dunkeln Ableitungen und zu manchen andern ſpitzfindigen Bemühungen des Scharfſinns Veranlaſſung geben. Hiervon aber findet ſich keine Spur in der älteſten griechiſchen Philoſophie. In allen Syſtemen derſelben knüpft ſich vielmehr Alles an eine ſehr einfache Vorſtellungsweiſe an, wie ſie beim Erwachen des philoſophiſchen Bewußtſeins natürlich iſt, und ohne große Hülfsmittel weder zur Erklärung, noch zum Beweis, noch zum Gegenbeweis behilft man ſich mit dem Gedankenkreiſe, welchen aufzufaſſen einem jeden gebildeten Griechen dieſer Zeiten nicht eben ſchwierig ſein konnte.

Viertes Kapitel.

Eintheilung der Geſchichte der alten Philoſophie.

Erſt nach dieſen Unterſuchungen über das Vorgeſchichtliche, und namentlich über den Einfluß des Orientaliſchen auf die griechiſche Philoſophie, finden wir uns in den Stand geſetzt, an die Eintheilung der Geſchichte der alten Philoſophie zu gehn. Denn ſo lange wir in Zweifel waren, welcher Antheil an der Entwicklung der griechiſchen Philoſophie den Orientalen zuzuſchreiben ſei, und von wo an überhaupt von einer Geſchichte der Philoſophie geſprochen werden könne, mußten wir auf gleiche Weiſe in Verlegenheit ſein um das, was in die Geſchichte der alten Philoſophie gehöre, wie um den Eintheilungsgrund derſelben. Nachdem wir aber gefunden haben, daß die orientaliſchen Völker keinen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der griechiſchen, und mithin überhaupt der alten Philoſophie gehabt, ſondern nur in den Verfall der griechiſchen Philoſophie einigermaßen mit eingegriffen haben, können wir kein Bedenken tragen, nach der Geſchichte des griechiſchen Geiſtes auch die Eintheilung unſerer Geſchichte zu machen. Denn auch die Philoſophie der Römer hat keinen Anſpruch auf eine große Berückſichtigung, da ſie zu allen Zeiten von der Philoſophie der Griechen abhängig geweſen iſt.

Die allgemeine wiſſenſchaftliche Bildung der Griechen hat einen naturgemäßen Verlauf gehabt. Sie iſt nicht gewaltſam unterdrückt worden durch irgend eine äußere Gewalt, ſondern hat ſich durch alle die Stufen, welche ihr erreichbar waren, hindurch gearbeitet, bis ſie abſtarb, als ihre eigne Einſeitigkeit es ſo wollte. Wenn auch das Staatsweſen der Griechen durch äußere Macht eine gewaltſame Umſtürzung erfahren hat, ſo überwand doch die griechiſche Bildung in Kunſt und Wiſſenſchaft alle Barbaren, mit welchen ſie in Berührung kam, und wärend der griechiſche Staat diente, herrſchte die griechiſche Wiſſenſchaft in einem um ſo weitern Kreiſe.

Uns zerfällt daher die ganze Geſchichte der alten Philoſophie in drei Zeiträume, von welchen der erſte das erſte Aufwachſen des philoſophiſchen Geiſtes, der zweite die vollkommenſte Blüthe der philoſophiſchen Syſteme und der dritte den Verfall der griechiſchen Philoſophie umfaßt. Um dieſe drei Zeiträume vorläufig nur nach der Zeitrechnung und in ihren äußern Beziehungen zu der übrigen Bildung des griechiſchen Volks zu beſtimmen, iſt uns die Uebereinſtimmung, in welcher wir die griechiſche Philoſophie mit dem übrigen Leben des griechiſchen Volks finden, von nicht geringer Hülfe. Nur ſelten, vielleicht nie hat ſich ein Volk ſo naturgemäß und gleichmäßig in allen Zweigen ſeiner Bildung nach geſetzmäßiger Folge ausgebildet, als das griechiſche. Dies liegt darin, daß die äußern Begebenheiten und die Verhältniſſe zu fremden Völkern in der Zeit ſeiner fortſchreitenden Bildung nur wenig das Innere ſeines Lebens bewegt haben.

Von der urſprünglichen Einheit des griechiſchen Volks haben wir nur Sagen; da, wo ſeine Geſchichte beginnt, finden wir es in viele kleine Staaten, welche ſich auch ihrer Abſtammung nach von einander unterſchieden, geſpalten, ohne Einheit in ſeinen Beſtrebungen. Erſt ſpäter kamen dieſe Staaten und Stämme auch zu dem deutlichern Bewußtſein von ihrem Zuſammengehören, und es erzeugte ſich in ihnen das Streben nach einer Staatseinheit im griechiſchen Volke, welches freilich an der Eiferſucht der Staaten unter einander, an der größern und einigern Gewalt der Nachbarn und an andern ungünſtigen Verhältniſſen ſeine Klippe fand. Glücklicher dagegen hat dieſes Streben in der Literatur der Griechen ſich beurkundet. Zuerſt finden wir ſie in einer Mannigfaltigkeit von mehr oder weniger örtlichen Sprachweiſen ausgebildet, welche nur allmälig von der örtlichen Beſchränkung ſich frei machten, größere Allgemeinheit gewannen, ohne jedoch die eigenthümliche Farbe der Stammverſchiedenheit ganz zu verwiſchen, endlich aber, nachdem die griechiſche Bildung die Grenzen ihres urſprünglichen Vaterlandes weit überſchritten hatte, in eine allgemeine Schriftſprache ſich verloren. So hat auch die Philoſophie der Griechen erſt örtlich und in geſonderten Stämmen ſich verſucht, dann zur allgemeinen Wiſſenſchaft des griechiſchen Volks ſich empor gebildet, und iſt zuletzt nicht Philoſophie des griechiſchen Volks, ſondern der Griechiſch-Gebildeten geworden.

Demnach werden wir die drei Perioden der griechiſchen Literatur überhaupt ſo beſtimmen können, daß in der erſten mehr eine Bildung der einzelnen Stämme oder Städte, als eine Bildung des ganzen Volks ſtatt fand, in der zweiten dagegen die griechiſche Bildung einen allgemeinen Mittelpunkt gewann, und ſo als Einheit ſich ausbildete, endlich in der letzten dieſen Mittelpunkt in Griechenland wieder verlor, und in der weiten Ausbreitung über faſt alle gebildete Völker der Erde ihre griechiſche Eigenthümlichkeit einbüßte.

Um dies zu unſerm Zwecke zu gebrauchen, müſſen wir noch bemerken, daß die wiſſenſchaftliche Entwicklung überhaupt, und insbeſondere die philoſophiſche Einſicht in das Allgemeine, in dem Leben der Völker immer etwas ſpäter eintritt, als die künſtleriſchen Beſtrebungen; denn wie in einzelnen Menſchen, ſo auch in ganzen Geſellſchaften der Menſchen, folgt die Erregung des Verſtandes der Erregung der Phantaſie. Daher ſehen wir auch, daß die griechiſche

Dichtkunſt ſchon eine Zeit lang ihren Mittelpunkt in der dramatiſchen Poeſie der Attiker gefunden hatte, ehe die attiſche Philoſophie ſich des ganzen Reichthums früherer Denker bemeiſterte, und eben ſo finden wir, daß auch die Blüthe der attiſchen Philoſophie eine geraume Zeit die Blüthe der attiſchen Dichtkunſt überlebte.

Die genaueſte Beſtimmung der drei Bildungsſtufen der griechiſchen Philoſophie muß man aber freilich aus dieſer ſelbſt entnehmen. Es iſt natürlich, daß, ſo lange die Philoſophie in Griechenland nur eine örtliche und in einem beſtimmten Kreiſe beſchränkte Ausbildung erhielt, auch der griechiſche Geſammtgeiſt in ihr ſich nicht ausdrücken konnte. Bei ſolchen Umſtänden mußte die philoſophiſche Richtung von einem einſeitigen wiſſenſchaftlichen Intereſſe ausgehn, und in der Befriedigung dieſes Intereſſes enden. Dies iſt nun der Charakter der erſten Periode der griechiſchen Philoſophie; ſo konnte auch in dieſer Zeit der ganze Bau der griechiſchen Philoſophie nicht hervor treten. In der zweiten Periode dagegen mußte das Gegentheil ſtatt finden, indem nicht von einer Seite des wiſſenſchaftlichen Sinns, welcher unter den Griechen war, das philoſophiſche Nachdenken angeregt wurde, ſondern gleichſam die geiſtige Geſammtheit des griechiſchen Volks dieſe Philoſophie hervorbrachte. Daher dürfen wir erwarten, daß in der zweiten Periode der griechiſchen Philoſophie die vollſtändige Verzweigung deſſen, was den Griechen überhaupt Philoſophie war, ſich darſtellen werde. Dagegen muß man auch erwarten, daß in der dritten unſerer Perioden mit der Eigenthümlichkeit und Kräftigkeit des griechiſchen Geiſtes das Verſtändniß der ſyſtematiſchen Anordnung der griechiſchen Philoſophie verloren ging, dem Weſen nach, wenn auch die Ueberlieferung derſelben ſich erhielt.

Um dieſe Grundſätze zu benutzen, müſſen wir hier vorausſetzen, daß der wiſſenſchaftliche Zuſammenhang der Philoſophie ſich den Griechen in der gegliederten Einheit der drei philoſophiſchen Lehren, der Logik oder Dialektik, der Phyſik und der Ethik darſtellte, und daß dieſe Eintheilung zuerſt in der wiſſenſchaftlichen Anordnung der Platoniſchen Schriften ſich zu erkennen giebt. Wir würden alſo den Platon als den Anfangspunkt der zweiten Periode der griechiſchen Philoſophie bezeichnen dürfen, wenn uns nicht daran die innige Verknüpfung ſeiner Philoſophie mit der Sokratiſchen, auf welche er ſelbſt den Grund ſeiner Lehren zurück führt, verhinderte. Wir ziehn daher die Entwicklung der Sokratiſchen Denkart in dem Sokrates ſelbſt und in ſeinen nächſten Schülern zur zweiten Periode unſerer Geſchichte, wodurch wir auch den Vortheil gewinnen, das Ganze der attiſchen Philoſophie in dieſer zuſammen zu haben. Hierin iſt auch die Meinung des ganzen ſpätern Alterthums auf unſerer Seite, indem ſich die meiſten folgenden philoſophiſchen Schulen zu den Sokratikern, mit Recht oder Unrecht, darüber iſt hier nicht zu entſcheiden, rechneten, die aber, welche es nicht thaten, nur als Ausartungen des philoſophiſchen Strebens betrachtet werden dürfen.

Etwas ſchwerer hält es, die zweite von der dritten Periode zu ſcheiden, denn indem in dieſer die alten Formen der Lehre äußerlich nach der Ueberlieferung feſtgehalten wurden, gehört ein geübtes Auge dazu, in der unveränderten äußerlichen Erſcheinung die Veränderung des innern Lebens zu erkennen. Ein entſchiedendes Zeichen jedoch von dem Anfange des dritten Zeitraums iſt der Anfang der Vermiſchung zwiſchen orientaliſcher und griechiſcher Denkart, aus welcher der Verluſt jener Eintheilung der Philoſophie natürlich hervorging, da der orientaliſchen Denkart die wiſſenſchaftliche Eintheilung fremd war, und ſobald der Unterſchied zwiſchen Griechiſchem und Orientaliſchem überſehn wurde, auch die Vermiſchung des Fremdartigſten erfolgen mußte. Ein anderes Zeichen des Verfalls iſt das Herabſinken der philoſophiſchen Forſchung zur Ueberlieferung und zur feſtſtehenden Lehre, welches in den Schriften der Erklärer älterer Philoſophen am ſtärkſten ſich ausſpricht. Dazu fügen wir noch ein drittes, die Ausbildung eines Skepticismus, welcher, an philoſophiſcher Wiſſenſchaft verzweifelnd, vorgiebt, nur das praktiſche Leben ſich frei halten zu wollen von wiſſenſchaftlichen Irrthümern, aber wirklich nur die Abſicht hat, das erfahrungsmäßige Denken vor den Störungen der Philoſophie zu bewahren. Ohne unſerer Geſchichte vorzugreifen, können wir nur ſagen, daß dieſe drei Zeichen uns veranlaſſen, den Beginn der dritten Periode der alten Philoſophie etwa ein halbes Jahrhundert vor Chriſti Geburt zu ſetzen.

Wir erhalten alſo über die Grenzbeſtimmungen der drei Zeiträume etwa folgende Ergebniſſe: die erſte Periode reicht von dem erſten Anfange der Philoſophie unter den Griechen, d. h. vom Thales, bis auf die Zeit, als Sokrates zu Athen zu philoſophiren anfing, alſo etwa von der 45. Olympiade oder von 600 v. Chr. G. bis auf die 88. Ol. oder bis etwas über die Mitte des 5. Jahrhunderts vor Chr. G., ein kurzer Zeitraum von noch nicht zwei Jahrhunderten, aber voll der mannigfaltigſten wiſſenſchaftlichen

Beſtrebungen, ſo daß wenige Zeiten an geiſtiger Bewegung in der Wiſſenſchaft ſo reich ſind, als dieſe. Es iſt in ihr noch das friſche, lebhafte, nicht ſelten übereilte, aber unbeſorgte Streben der Jugend. Der reifere Verſtand der zweiten Periode geht, wie ſchon geſagt, von dem Sokrates bis auf die Hälfte des letzten Jahrhunderts vor Chr. G., wo ſich kein ſehr berühmter Name findet, das Ende der Periode abzuſchließen, oder den Anfang der neuen Periode zu bezeichnen, man müßte denn etwa das Alter des Cicero, in welchem er philoſophiſche Schriften nach Art eines Rhetors verfaßte, zur Bezeichnung der Grenze wählen. Was uns aber dazu beſtimmt, um dieſe Zeit den Anfang der dritten Periode zu ſetzen, iſt die Ausbreitung orientaliſchen Aberglaubens, welche jetzt bemerkbar zu werden anfängt, und die Entſtehung des neuern Skepticismus. Dieſer zweite Zeitraum von vier Jahrhunderten hat die griechiſche Philoſophie durch eine Reihe philoſophiſcher Schulen zur Reife gebracht; er zeigt aber auch ſchon die entſchiedenſten Vorboten des Verfalls. Der dritte Zeitraum endlich geht bis gegen das Ende des ſechsten chriſtlichen Jahrhunderts, d. h. bis auf die letzten heidniſchen Ariſtoteliker und Platoniker. Er iſt der längſte, auch nicht arm an philoſophiſchen Gedanken, an Streit der Parteien, an geiſtiger Bewegung überhaupt; aber das Feſte, wie das Bewegte dieſer philoſophiſchen Ausbildung, trägt nur zu augenſcheinlich die Spuren des kränkelnden Greiſenalters an ſich; jenes iſt mit der allmäligen Verknöcherung, dieſes mit der gährenden Auflöſung des thieriſchen Körpers, welcher ſeine Zeit überlebt hat, zu vergleichen.

Daß wir dieſe Abtheilungen richtig und der Natur der Sache gemäß getroffen haben, dafür können hier noch zwei Momente angeführt werden, von welchen der eine den innern Entwicklungsgang der Philoſophie in jenen Zeiträumen betrifft, der andere aber die Begrenzungen der drei Perioden gegen einander. Was das erſte betrifft, ſo könnte man die erſte Periode als die bezeichnen, in welcher die Einheit der griechiſchen Philoſophie erſt angeſtrebt wird. Dabei liegen natürlich mancherlei wiſſenſchaftliche Beſtrebungen zum Grunde, und das Geſchäft dieſer Periode mußte ſein, die zerſtreuten Glieder griechiſcher Wiſſenſchaft zu ſammeln. Nachdem dieſes Geſchäft vollbracht, wird nun die zweite Periode, einen gleichmäßigen Verlauf in ſich einiger Entwicklung des griechiſchen Geiſtes enthalten, welche natürlich durch mehrere auf einander folgende Stufen der Bildung hindurchgehn muß. Endlich der dritte Zeitraum, indem er auf das Zerfallen des griechiſchen Geiſtes zielt, kann auch nicht vermeiden, daß ſich wieder entgegengeſetzte Beſtrebungen in ihm hervorheben. Dieſer Gang iſt der Entwicklung des menſchlichen Geiſtes im Einzelnen, wie im Ganzen gemäß. Denn aus der Zerſtreuung des Umkreiſes dringt immer die Bildung nach einem Mittelpunkte vor; wenn aber ein ſolcher Mittelpunkt in einem beſchränkten Kreiſe ſich gebildet hat, ſo giebt er auch wieder ſeine Erzeugniſſe einem größern Kreiſe zurück, ſeine vereinigende Kraft aufgebend; denn ein jedes Beſondere in der Menſchheit ſoll dem Allgemeinen fruchten. Die, welche die Geſchichte der Menſchheit als eine in gerader Linie fortlaufende Bildung zu begreifen ſuchen, mühen ſich vergebens ab; eine ſolche gerade Linie giebt es nicht; Alles ſtrebt in der Menſchheit von der Mannigfaltigkeit zur Einheit; wo aber nur eine beſchränkte Einheit gewonnen iſt, da löſt ſie ſich wieder in das Streben nach der Einheit einer größern Mannigfaltigkeit auf. So iſt die griechiſche Bildung aus der Bildung kleinerer Gemeinweſen hervorgegangen, nachher aber hat ſie ſich in die allgemeinere Bildung der neuern Völker ergoſſen.

Hiermit ſtimmen nun die Erſcheinungen ſehr gut überein. In der erſten Periode entwickeln ſich gleichzeitig neben einander, und nur in einem geringen Verkehr unter einander, verſchiedne Schulen der Philoſophie, die ioniſche, die Pythagoriſche und die eleatiſche, ſo jedoch, daß man gegen das Ende dieſer Periode ein Ineinanderwirken derſelben und ein Streben nach Vereinigung bemerken kann. In der zweiten Periode dagegen hört dem Weſentlichen nach das gleichzeitige Nebeneinanderſein der Schulen auf, und die Einheit der philoſophiſchen Entwicklung beginnt. Denn daß anfangs mehrere Sokratiſche Schulen noch gleichzeitig neben einander ſich ausbilden, iſt nur daraus zu erklären, daß nicht von allen Schülern des Sokrates ſein wiſſenſchaftliches Bewußtſein erkannt und begriffen worden iſt. Die wahre Fortbildung der Philoſophie aber ruht doch nur im Platon. Dann aber folgen ſich nach einander die Ausbildung der Platoniſchen, der Ariſtoteliſchen und der ſtoiſchen Philoſophie, ſo daß man ſagen kann, jede dieſer habe das Verſtändniß ihrer Zeit in der Wiſſenſchaft gefunden und ausgeſprochen, ſo weit dies menſchlicherweiſe möglich iſt. Wenn nun auch in dieſen Zeiten neben der Ariſtoteliſchen Philoſophie die Akademie, und neben der ſtoiſchen die akademiſche und die peripatetiſche Schule fortdauern, ſo iſt doch hierin nur ein Nachhall des Frühern, welcher in der Entwicklung des Menſchengeſchlechts nie ausbleiben wird, ſo lange nicht alle der Richtung ihrer Zeit folgen können. Nur die ſpätern Schulen ſind in einer lebendigen Entwicklung, die frühern haben nur ein todtes Fortbeſtehn. Die Einheit der philoſophiſchen Entwicklung in dieſer zweiten Periode beurkundet ſich in dem genauern Zuſammenwirken der philoſophiſchen Schulen, in ihrem Streit und in der Kritik, welche ſie an einander üben. In der letzten Periode endlich trennen ſich wieder die Richtungen, und die Schulen ſtehn neben einander, zum Theil kaum von einander Kenntniß nehmend, zum Theil wenigſtens einer kritiſchen Würdigung ihrer Lehren nicht fähig. So ſieht der neue Platonismus vornehm auf die übrigen gleichzeitigen Lehren herab, ſie kaum eines Worts würdigend, mehr um kurzweg über ſie den Stab zu brechen, als um in ihre Gründe einzugehn. Auch die übrigen Schulen kümmern ſich mehr um alte, halb vergeſſene Dinge, als um das, was um ſie herum die übrigen meinen; ſelbſt der Skepticismus, welcher ſich doch am meiſten um die Lehre Anderer bemühen ſollte, ſtreitet nur mit dem Alten. Man ſieht, wie dieſe Zeit alt iſt; der vergangenen Tage erinnert ſie ſich gern, mit der Gegenwart weiß ſie nicht zu leben.

Wenn man nun die Grenzen der drei Perioden beſtimmen will, ſo ergiebt ſich der Anfang der erſten und das Ende der letzten wie von ſelbſt. Denn jener iſt da, wo zuerſt etwas Philoſophiſches bei den Griechen vorkommt, dieſes, wo alle Philoſophie unter ihnen aufhört. Aber die Begrenzungen der drei Perioden unter einander, d. h. der erſten mit der zweiten und der zweiten mit der dritten, bedürfen eines ſichern Kennzeichens, und dieſes iſt der Punkt, über welchen wir noch eine Bemerkung mitzutheilen verſprochen haben. So wie ſich phyſiſch der Uebergang aus dem einen in das andere Lebensalter durch Krankheit oder Kränklichkeit zu erkennen giebt, ſo pflegt ſich auch in dem geiſtigen Leben der Anfang einer neuen Entwicklung in einer Verderbniß der frühern Beſtrebungen voraus zu verkünden. Je jugendlich kräftiger aber das Leben noch iſt, um ſo ſtärker pflegt auch die krankhafte Erſchütterung zu ſein, um ſo ſchneller entſcheidet ſie ſich auch zur Beſſerung. Daher haben wir zwiſchen der erſten und der zweiten Periode eine kurze Zwiſchenzeit der entſchiednen Ausartung zu erwarten, zwiſchen der zweiten und dritten Periode einen längern Uebergang von weniger heftiger Art, aber um ſo verderblicher. Wie wir es zu erwarten haben, ſo finden wir es. Das Verderben der älteſten philoſophiſchen Schulen unter den Griechen iſt in den ſophiſtiſchen Beſtrebungen der Zeit vor dem Sokrates ganz entſchieden ausgeſprochen. Ihren Zuſammenhang mit den frühern philoſophiſchen Schulen können die Sophiſten nicht verhehlen. Zum Theil gebrauchen ſie die Erfindungen jener, aber auf eine verkehrte Weiſe und in der nicht eben ſehr verſchleierten Abſicht, die Philoſophie zu vernichten, und an ihrer Stelle das redneriſche Talent zur Herrſchaft zu bringen. Sokrates, der entſchiedne Gegner der Sophiſten, bezeichnet die Kriſe dieſer Krankheit. In einer ähnlichen Weiſe ſcheidet auch die dritte Periode ſich von der zweiten ab. Aber nicht ſo keck tritt hier das ſophiſtiſche Beſtreben hervor. Es will nicht die Philoſophie geradezu aufheben, ſondern nur frei von allen Meinungen philoſophiren, und es benutzt die Lehren der frühern Schulen, welche nur ganz äußerlich von ihm aufgefaßt worden, um durch ihren ſcheinbaren Widerſpruch, die innere Uebereinſtimmung überſehend, alle Reſultate der Philoſophie zu widerlegen oder ſchwankend zu machen. Warum bei dieſem Beſtreben philoſophirt wird, das iſt wiederum nur, das redneriſche Talent auszubilden, dem die philoſophiſche Würde zur Ausſchmückung dienen ſoll. So kündet ſich die Ausartung der griechiſchen Philoſophie immer auf dieſelbe Weiſe an, dem griechiſchen Geiſte gemäß; anſtatt zu einer Wiſſenſchaft, ſoll die Philoſophie zu einer Kunſt dienen. Das, was dieſe zweite Ausartung der Philoſophie bezeichnet, ſpricht ſich zwar in der redneriſchen Art aller Schulen der Philoſophie, wie ſie den Römern bekannt wurden, am meiſten aber doch in der neuern Akademie aus, wie ſie Cicero liebt. Von dieſen beiden Grenzſcheiden der drei Perioden kann man über die erſte nicht zweifelhaft ſein, daß ſie zur erſten Periode gehöre; die zweite dagegen vermiſcht ſich mehr mit der gelehrten Behandlung der Philoſophie, und es kann daher zuweilen Zweifel entſtehn, ob man etwas zu ihr Gehöriges zur zweiten oder zur dritten Periode ziehn ſoll.

Uebrigens ſoll hier noch einmal erinnert werden, daß es nicht die Abſicht iſt, dieſe drei Perioden genau der Zeitrechnung nach von einander zu ſondern. Bei der geiſtigen Entwicklung tritt in den Uebergangsperioden oft eine Vermiſchung der weſentlich verſchiednen Stufen der Bildung ein, und der Geſchichtſchreiber hat nach nichts mehr zu ſtreben, als daß er das Gleichartige unter einen Geſichtspunkt auffaſſe.

Drittes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie Eintheilung und erſte Abtheilung. Die ioniſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel.

Eintheilung.

Der Charakter dieſer Periode iſt das Fragmentariſche. Fragmentariſch ſind in ihr die philoſophiſchen Beſtrebungen, theils in wiefern ſie, ohne das ganze Gebiet der philoſophiſchen Forſchung zu überſchauen, einſeitigen Richtungen folgen und beſondern Intereſſen gehorchen, theils in wiefern ſie nicht den Charakter des ganzen griechiſchen Volks ausſprechen, ſondern in ihnen die Verſchiedenheiten der griechiſchen Stämme und beſonderer Oertlichkeiten obwalten.

Unter den griechiſchen Stämmen haben in der geſchichtlichen Zeit der doriſche und der ioniſche die größeſte Bedeutung gehabt. Die Bildung des letztern hat ſich früher in vollkommenen Werken hervorgethan, als die des erſtern. Sie hat das epiſche Gedicht hervorgebracht; ſo wie denn auch ſpäter die Geſchichte unter den Ionern ihre erſte Ausbildung erhalten hat. Dies zeugt von einer vorherrſchenden Fähigkeit, das Geſchehene in ſich aufzunehmen und die Erſcheinung zu begreifen. Bei den Dorern und andern Griechen, welche den Dorern verwandt waren, blühte ſpäter die lyriſche Dichtkunſt, welche zu ihrem Grunde die von innen heraus treibende Kraft des Gemüths hat. Alſo bei dieſem Stamme möchte eine vorherrſchende Fähigkeit, die Erſcheinung zu geſtalten und umzubilden, zu ſuchen ſein. Dieſer Gegenſatz unter den beiden Hauptſtämmen der Griechen kann auch darin erkannt werden, daß der ioniſche Stamm der Demokratie, der doriſche dagegen der ariſtokratiſchen Verfaſſung geneigt war. Davon giebt beſonders der veränderliche Charakter der ioniſchen Demokratie im Gegenſatz gegen die aller Veränderung abgeneigte Starrheit der doriſchen Ariſtokratie, ein Zeugniß; denn wo Empfänglichkeit für die Erſcheinungen vorherrſcht, da wird die Lebensart veränderlich, und die Meinungen werden beweglich ſein, wie die Erſcheinungen; wo dagegen von der Kraft des Gemüths vorzugsweiſe die Entwicklung ausgeht, da wird ſich, weil das Gemüth daſſelbe bleibt, leicht eine gewiſſe harte Feſtigkeit, ſeinen Sinn auch gegen den Lauf der Verhältniſſe durchzuſetzen, erzeugen. Eben deswegen iſt auch der ioniſche Stamm der Weichlichkeit, der doriſche aber der Härte beſchuldigt worden.

Wenn wir uns nun denken, daß dieſe Stämme ein jeder für ſich eine Art der Philoſophie ausgebildet haben, ſo läßt es ſich nicht anders erwarten, als daß die ioniſche Philoſophie mehr mit der Weiſe und den begründenden Kräften oder Elementen des Geſchehens nach Art der Phyſik ſich beſchäftigt haben werde, die doriſche dagegen mehr mit den innern Gründen der Weltentwicklung, nicht ſowohl das Wie, als vielmehr das Warum der Erſcheinung nach ethiſcher Anſicht erforſchend. Einen ſolchen Gegenſatz der Richtung in der Philoſophie finden wir nun wirklich in dieſer

Periode unſerer Geſchichte. Unter den ioniſchen Griechen in Klein-Aſien hat ſich eine Philoſophie ausgebildet, welche entſchieden der phyſiſchen Betrachtung zugewandt iſt, das Ethiſche aber nur zuweilen, und ganz beiläufig und äußerlich berührt. In Unter-Italien dagegen, in den mehr oder weniger doriſchen Pflanzſtädten, findet ſich eine andere Philoſophie, welche von ihrem Stifter die Pythagoriſche heißt, ihrem Charakter nach ganz anderer Art. Denn zwar beſchäftigt ſie ſich auch vorzugsweiſe mit den Gründen der Welt und der phyſiſchen Erſcheinungen des Weltgebäudes — und wie hätten auch dieſe nicht die erſte Veranlaſſung zur Philoſophie werden ſollen? —; aber nicht auf phyſiſche Weiſe, ſondern ihre Aufgabe iſt zu erforſchen, wie Geſetz und Harmonie nach ſittlicher Beſtimmung des Guten und des Böſen in den Gründen der Welt liege. Wie dieſe Philoſophie, obgleich von einem ioniſchen Manne ihren Urſprung ableitend, ſich an das doriſche Weſen anſchloß, zeigt ſich auch in der Verbindung, in welcher wir ſie mit der lyriſchen Muſik erblicken, indem ſie dieſer Gründe zu erforſchen und in ihnen die Gründe der Welt zu finden ſucht. In gleich engem Verbande mit der epiſchen Poeſie finden wir die Philoſophie der ioniſchen Schule nicht; aber doch wird nicht geleugnet werden können, daß eine gewiſſe Verwandtſchaft mit den epiſchen Theogonien und Kosmogonien durch die Lehren der Joner hindurchſchimmert.

Die Stammverſchiedenheiten des griechiſchen Volks ſind in neuern Zeiten beſonders unter uns Deutſchen vielfältig zur Sprache gekommen, und man hat weniger dafür zu ſorgen, daß man ſie nicht in irgend einem Gebiete des geiſtigen Lebens verkenne, als daß nicht in einem übertriebnen Maaße bis zur Unwahrheit auf ſie gedrungen werde. In der geſchichtlichen Zeit hat ſich der Gegenſatz unter den Stämmen ſchon ſehr gemäßigt, und beſonders in den Pflanzſtädten iſt Reinheit des Stamms gar nicht zu finden, ſondern aus der Miſchung der Stämme iſt ein neuer Charakter hervorgegangen. Zuletzt möchten wohl örtliche Verſchiedenheiten faſt eben ſo viel gewirkt haben, als Verſchiedenheiten des Stamms. Zu dieſen Bemerkungen giebt uns die Geſchichte der Philoſophie in dieſem Zeitraume vielfache Veranlaſſung, indem ſchon die Pythagoriſche Philoſophie, welche wir doch als die doriſche bezeichnen möchten, theils von einem Joner angeregt, theils auch in Pflanzſtädten ausgebildet wurde, welche keineswegs rein doriſchen Geblüts waren, ſondern noch mehr aus dem achäiſchen Stamme ſich gebildet zu haben ſcheinen. Doch ſie redeten die doriſche Mundart, und dies entſcheidet über das Vorherrſchende in ihrer Bildung. Noch mehr aber tritt es hervor, wie wenig der ſtrenge Gegenſatz zwiſchen Jonern und Dorern das ganze Gebiet des griechiſchen Lebens erfüllt, wenn man bemerkt, daß ſich neben der ioniſchen und doriſchen noch eine dritte Schule der Philoſophie gebildet hat, die eleatiſche Schule, welche eine deutliche Beziehung zu den beiden erſten hat, aber gar nicht mit der einen oder der andern vereinigt werden kann. Von den Alten zwar werden zuweilen die Eleaten auch zu der italiſchen, d. h. zu der Pythagoriſchen Schule der Philoſophie gezählt, aber offenbar nur aus geographiſchen Gründen, welche nicht ſehr genau ſind; und von einem Joner freilich, dem Xenophanes, hatte die Schule ihre Entſtehung, bildete ſich auch in einer ioniſchen Pflanzſtadt, in Elea, fort, und zählte endlich in ihren letzten Zeiten noch einen reinen Joner, den Meliſſos von Samos, zu ihrem Mitgliede; aber doch wird man geſtehn müſſen, daß ſie von dem Charakter der ioniſchen Schule und des ioniſchen Stamms ſich ſehr auffallend entfernt. Denn in ihr iſt nichts von jener Richtung auf die phyſiſche Erſcheinung oder von jener Liebe zum veränderlichen Geſchehn, welche uns die ioniſche Weiſe bezeichnen. Wir müſſen geſtehn, daß dieſe Schule der Philoſophie eine örtliche Verbreitung hat, welche, da ſie von Kolophon, dem Vaterlande des Xenophanes, nach Elea und dann nach Samos ſchwankt, uns ſo unregelmäßig erſcheint, daß wir ein Geſetz für ſie zu finden verzweifeln müſſen.

Der Charakter dieſer Schule aber erweiſt ſich als ein nothwendiger, in wiefern er in der Art dieſer erſten Periode gegründet iſt. Wenn nemlich die ioniſche Schule die phyſiſche Seite, die Pythagoriſche aber die ethiſche Seite der Weltanſicht auffaßte, ſo würde eine Lücke in den philoſophiſchen Elementen dieſer Periode geblieben ſein, wenn nicht auch die logiſche oder dialektiſche Seite von einer dritten Schule aufgefaßt worden wäre. Dieſe Seite bearbeitete die eleatiſche Schule; ſie faßte dieſelbe von der Seite des Gegenſtändlichen auf, indem ſie den Begriff des Seins ſchlechthin in ſeiner rein logiſchen Bedeutung, in welcher er den Gegenſtand des Denkens überhaupt bezeichnet, ihrer Philoſophie zum Grunde legte. Es iſt dieſe Seite der Wiſſenſchaft, welche den Neuern unter dem Namen der Metaphyſik bekannt iſt, von den Eleaten im Gegenſatz gegen die philoſophiſchen Anſichten von der Welt, welche auf keiner rein metaphyſiſchen Grundlage beruhten, ausgebildet worden; wie natürlich, denn es mußte ſich der philoſophiſchen Betrachtung zuerſt die ſinnliche Erſcheinung in ihren Gegenſätzen, wie ſie im innern und äußern Leben ſich darſtellen, als Gegenſtand darbieten, ehe man zu dem Allgemeinen, welches den Gegenſatz umfaßt, aufſteigen konnte. Daher iſt auch die Dialektik der Eleaten vorherrſchend verneinend, und äußert ſich im Streit, theils gegen die Lehren der Pythagoriſchen Schule, theils im Gegenſatz gegen die ioniſche Phyſik.

In allen dieſen Entwicklungen der Philoſophie iſt aber die Betrachtung des Gegenſtändlichen das Herrſchende. Es iſt dem geſetzlichen Gange der vernünftigen Entwicklung gemäß, daß der Geiſt ſich zuerſt auf die Erkenntniß der Dinge richtet; in dieſem Beſtreben wird ihm die Wiſſenſchaft, und erſt nachdem ihm dieſe geworden, kann er ſie ſelbſt wieder zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung machen. Daher treten in den Philoſophemen der älteſten griechiſchen Schulen nur ſehr wenige und ſehr zerſtreute Bemerkungen über das Erkennen und das wiſſenſchaftliche Denken hervor. Dem Weſen dieſer erſten Periode gemäß konnte in dieſen Sachen nicht mehr geſchehn. Denn es war nothwendig, daß zugleich mit dem ſich entwickelnden Bewußtſein über die Wiſſenſchaft überhaupt auch eine völlige Umgeſtaltung der Philoſophie eintreten mußte, indem, ſobald dies Bewußtſein gewonnen wurde, auch die Einſicht von dem Zuſammengehören aller wiſſenſchaftlichen Elemente und der drei philoſophiſchen Lehren, welche in den frühern Schulen getrennt waren, nicht ausbleiben konnte. Deswegen iſt dieſer Periode der griechiſchen Philoſophie die Einſicht in den Begriff der Wiſſenſchaft ſelbſt nicht gegeben.

So wie aber nichts in der Geſchichte der Menſchheit unvorbereitet ſich entwickelt, ſo müſſen wir auch, als den Uebergang zur folgenden Periode bildend, noch eine Denkweiſe dieſer erſten Periode zurechnen, nemlich die Richtung auf die ſubjective Seite des Denkens, welche die Wiſſenſchaft bloß als Kunſtwerk, nicht in Beziehung auf die Erkenntniß des Gegenſtändlichen betrachtete. Daß nun dieſe Richtung nicht nur eine einſeitige, ſondern auch eine die Philoſophie, was an ihr iſt, vernichtende ſein mußte, liegt in ihrem Begriff; denn der Philoſophie iſt jedes Denken, welches nicht des Erkennens wegen iſt, durchaus leer. Daher iſt dieſe Richtung des Denkens, welche doch den Uebergang zur folgenden Periode bedingt, als eine antiphiloſophiſche und als die Ausartung der frühern Philoſophen-Schulen zu betrachten, von welcher wir ſchon früher geſagt haben, daß ſie den Ausgang der erſten Periode bezeichnet. Wir benennen das, was ſich in dieſer Richtung erzeugte, mit dem Namen der Sophiſtik, welcher jedoch von uns in etwas weiterm Sinne genommen wird, als von den Griechen in ihrer beſten Zeit. Uns iſt alles ſophiſtiſch, was mit Bewußtſein die Wiſſenſchaft zerſtört. In den einſeitigen Richtungen der erſten Schulen iſt allerdings auch etwas Antiphiloſophiſches, aber ohne Bewußtſein; daher mußten ſie bei rein wiſſenſchaftlicher Geſinnung aufgegeben werden, ſobald das Bewußtſein entſtand, wohin ſie, folgerecht durchgeführt, ausgehn würden. Die Sophiſten aber, denſelben Richtungen folgend, und mit dem Bewußtſein des Antiphiloſophiſchen in ihnen, hielten ſie doch feſt, um dadurch die Philoſophie in der That aufzuheben, weil ihnen die Wiſſenſchaft keinen wahren Werth hatte.

Hiernach werden uns nun vier Maſſen des Philoſophiſchen in dieſem Zeitraume hervortreten, die Lehren der ioniſchen, der Pythagoriſchen, der eleatiſchen Schule, und endlich der Sophiſten. Daß wir ſie in der angegebnen Ordnung nach einander abzuhandeln haben, geht ſchon aus dem hervor, was wir über die Verhältniſſe dieſer Maſſen zu einander geſagt haben. Die ioniſche und die doriſche Philoſophie haben zwar, wenigſtens in den erſten Zeiten ihrer Entſtehung, in keinem mit einiger Sicherheit nachweisbaren Verhältniſſe zu einander geſtanden, doch dürfen wir wohl nach den Ueberlieferungen und auch, weil überhaupt der ioniſche Stamm früher als der doriſche ſich geiſtig entwickelte, annehmen, daß jene früher als dieſe ihren Anfang genommen habe. Die eleatiſche Philoſophie iſt, wie ſchon gezeigt, nur als ein ſpäterer Erfolg der ioniſchen und doriſchen Philoſophie zu begreifen, obgleich ſie noch gleichzeitig mit den vollkommnern Entwicklungen beider ſich ausgebildet hat, und zuletzt auch wohl eine Art Rückwirkung auf dieſelben ausgeübt haben mag. Endlich die Sophiſtik, als die Ausartung der frühern Richtungen in der Philoſophie, und den Uebergang zur folgenden Periode bezeichnend, kann natürlich nur nach allen den übrigen und zu Ende dieſer Periode ihre geſchichtliche Würdigung erfahren.

Wenn man betrachtet, wie die Bewegung dieſer geiſtigen Richtungen von der Mannigfaltigkeit beſonderer Intereſſen nach der Einheit des rein wiſſenſchaftlichen Standpunkts, und gleichſam von vereinzelten [illegible]aften im Umkreiſe philoſophiſcher Forſchung nach dem Mittelpunkte des attiſchen Bewußtſeins über das Ganze der Wiſſenſchaft hinſtrebt, ſo erregt es wohl auch einigen Antheil, zu bemerken, wie auch die räumliche Richtung in der Fortpflanzung der philoſophiſchen Bildung ſo ganz dieſer Form der geiſtigen Bewegung entſpricht. Denn nicht in dem Mittelpunkte Griechenlands, ſondern faſt an den äußerſten Grenzen des griechiſchen Namens bildete ſich die Philoſophie aus, um erſt in der zweiten Periode ihren feſten Sitz in dem eigentlichen Griechenlande zu finden; und zwar zu gleicher Zeit, hauptſächlich vom Morgen und vom Abend her, aus Klein-Aſien, Italien und Sicilien, jedoch auch zum Theil von Mitternacht, aus Thrakien, brachte man die philoſophiſchen Beſtrebungen nach Athen. Es iſt, als hätte in dieſem Bildungsgange der griechiſchen Philoſophie der Bildungsgang der Menſchheit überhaupt recht ſichtbar ſich ausdrücken wollen, wie er an vereinzelten und der Richtung nach ſich entgegengeſetzten Punkten des Umkreiſes beginnt, und in Radien, welche mehr und mehr ſich einander nähern, dem einen Mittelpunkte, dem Ziele aller Bildung, zuſtrebt.

Zweites Kapitel.

Die Schule der ioniſchen Philoſophen.

Dieſe Schule hat es mit andern der griechiſchen Philoſophie gemein, daß ihre erſten Anfänge im Gebiet der Sage liegen; das aber iſt ihr eigenthümlich, daß ſie weit weniger, als irgend eine andere, ein zuſammenhängendes Ganzes bildet, deſſen Glieder in hiſtoriſcher Verbindung nachgewieſen werden könnten, ja daß ſich ſogar in ihr entgegengeſetzte Betrachtungsweiſen deutlich darthun laſſen, welche uns auch nicht einmal erlauben, aus einer nach innerer Anlage ſich fortbildenden philoſophiſchen Anſicht über die perſönlichen Beziehungen der Männer, welche ihr zuzuzählen ſind, einigermaßen ſichere Muthmaßungen zu faſſen. Zwar hat man eine Reihenfolge der ioniſchen Philoſophen aufgeſtellt, doch iſt dieſe erweislich aus ſpäterer Zeit; Ariſtoteles und ſeine Schüler wiſſen von ihr nichts, und ſie ſcheint erſt von den Gelehrten erfunden worden zu ſein, welche, die regelmäßige Ueberlieferung in den Sokratiſchen Schulen vor Augen habend, in der Geſchichte der älteſten Philoſophie eine ähnliche Ueberlieferung zu erblicken ſtrebten. Durch ein ſolches Streben ſind mancherlei Vermuthungen in dieſe Geſchichte gekommen, nicht nur bei der ioniſchen, ſondern auch bei andern Schulen, Vermuthungen, deren Unzuverläſſigkeit zum Theil in die Augen fällt, von dem kritiſchen Sinn derer, welche zuerſt auf zuſammenhangende Weiſe die Geſchichte der Philoſophie bearbeitet haben, keine vortheilhafte Meinung erregt, und daher auch andere Ueberlieferungen aus derſelben Quelle ſehr zweifelhaft macht [1]. Unterdeſſen iſt es auf dieſe Weiſe allgemeine Meinung geworden: vom Thales habe die ganze ioniſche Philoſophie ihren Anfang genommen, von dieſem ſei ſie dem Anaximandros gelehrt worden, deſſen Schüler Anaximenes geweſen ſei; dem Anaximenes aber theilt man zwei Schüler zu, den Diogenes von Apollonia und den Anaxagoras, mit deſſen Schüler Archelaos die ioniſche Schule ihr Ende gefunden habe, und durch den Sokrates, den Schüler des Archelaos, in die attiſche Schule übergegangen ſei. Dies iſt ein erkünſteltes Syſtem, in welches man doch einen ioniſchen Philoſophen, den Herakleitos, nicht hat einfügen können, ein Syſtem, welches in den chronologiſchen Angaben, wenn man auf die wahre Ueberlieferung zurück geht, Manches gegen ſich hat, deſſen Unwahrſcheinlichkeit aber am meiſten aus dem Gehalt der Lehren dieſer Männer erhellt.

---

[1] Der Beweis liegt hauptſächlich in den Ueberlieferungen ſelbſt. Doch ſcheint mir folgende Stelle, weil ſie den Gedankengang gelehrter Forſcher bezeichnet, merkwürdig genug, um ſie hier abzuſchreiben. Diog. Laërt. IX. 38. wird vom Demokritos geſagt: *δοκεῖ δέ, φησὶν ὁ Θράσυλλος, ζηλωτὴς γεγονέναι καὶ τῶν Πυθαγορικῶν. ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ Πυθαγόρου μέμνηται, θαυ-*

Was die chronologiſchen und ſonſtigen einzelnen Unwahrſcheinlichkeiten betrifft, ſo werden ſie ſchicklicher bei den einzelnen Philoſophen angeführt, nur im Allgemeinen können wir hier vom Chronologiſchen erwähnen, daß nach der gewöhnlichen Annahme, deren Endpunkte ziemlich feſt beſtimmt ſind, durch das Leben der vier Philoſophen Thales, Anaximandros, Anaximenes und Anaxagoras 212 Jahre, d. h. 6 bis 7 Menſchenalter erfüllt werden; jeder ſieht die Unwahrſcheinlichkeit, ſo wie es denn ſchon an ſich unwahrſcheinlich iſt, daß aus jenen dunkeln Zeiten das

---

μάζων αὐτὸν ἐν τῷ ὁμωνύμῳ συγγράμματι. πάντα δὲ δοκεῖν παρὰ τούτου λαβεῖν, καὶ αὐτοῦ δ' ἂν ἀκηκοέναι, εἰ μὴ τὰ τῶν χρόνων ἐμάχετο. Wäre in dieſem Falle nicht die Zeitrechnung ſo offenbar gegen die Annahme geweſen, ſo würde Thraſyllos der Muthmaßung wohl nicht widerſtanden haben.

Gedächtniß manches Philoſophen, der weniger erfand, als die Lehre fortpflanzte, nicht erloſchen ſein ſollte. Das aber, was ſich auf den Charakter der Lehren bezieht, iſt uns am wichtigſten hier voraus zu erinnern, da es uns Veranlaſſung geben wird, eine andere Ordnung in der Erzählung zu befolgen, als die gewöhnliche. Nemlich die beiden Hauptſeiten der Naturerklärung, die dynamiſche und die mechaniſche, zeigen ſich ſchon ſehr verſchieden in den erſten Anfängen der ioniſchen Schule, und gehn bis zu ihrem Ende neben einander fort. Es ſollte wohl vorausgeſetzt werden dürfen, was unter dieſen Hauptſeiten der Naturerklärung verſtanden werde; da jedoch die philoſophiſche Phyſik unter uns ſehr jung iſt, ſo kann man ſich hierbei nicht genug vor Mißverſtändniſſen verwahren, und ich will alſo erklären, was ich darunter verſtehe. Die dynamiſche Naturerklärung geht von dem Begriffe einer lebendigen Kraft aus, welche ſich in Beſchaffenheit und Form ihrer Entwicklungen verändert; ihr ſcheint daher, was in der Natur wird, erklärbar aus einer Veränderung der Kraft; dagegen die mechaniſche Naturerklärung nimmt kein eigentliches Werden, keine Veränderung der Beſchaffenheiten und Formen in der Natur an, ſondern will Alles erklären aus der Veränderung der äußern Verhältniſſe im Raum; ſie ſetzt daher bleibende Materien voraus, welche durch eine ihnen entweder natürlich zukommende oder von außen geſchehende Bewegung ihren Ort verändern, und daraus fließt ihr, wenn ſie ſich allein für ſich ausbildet, die Anſicht, daß alles ſcheinbare Werden der Beſchaffenheiten und Formen in der Natur erklärt werden müſſe aus den verſchiednen Miſchungen, welche die Materien von urſprünglich verſchiedner

Beſchaffenheit oder Form unter einander eingehn. Da nun dieſe beiden Erklärungsarten ganz verſchiednen Grundſätzen folgen, ſo können ſie auch nicht gemeinſchaftlich ſich ausbilden; nur einzelne Punkte empiriſcher Art mögen ſie mit einander gemein haben, nicht aber eine Entwicklung deſſelben Princips kann unter ihnen ſtatt finden. Nun finden wir beim Anaxagoras, ſo weit ſeine Lehre rein phyſiſch iſt, d. h. ſo weit er nicht auf den Begriff des Geiſtes eingeht, die mechaniſche Naturanſicht ganz unzweideutig ausgeſprochen. Sollte ſie auf einmal ſo vollkommen entwickelt hervor getreten ſein? Nein, beim Anaximandros iſt ſie auch ſchon vorhanden; denn auch dieſer läßt aus den urſprünglichen Materien von bleibender Beſchaffenheit Alles entſtehn; ihre Bewegung iſt dieſen Materien natürlich; er denkt ſich nur alle Materien in einem urſprünglichen Grunde vereint, welcher nicht phyſiſch, d. h. von keiner äußerlichen Beſchaffenheit iſt. Dies letztere kann über den Charakter ſeiner phyſiſchen Lehre nichts entſcheiden, es kommt für die Beſtimmung dieſes auf ſeine Naturerklärung an. Die übrigen ioniſchen Philoſophen, mit Ausnahme des Archelaos, des Schülers des Anaxagoras, ſind entſchieden der dynamiſchen Naturerklärung zugewandt; ihnen erſcheint die Natur als eine lebendige Kraft, deren Veränderungen Lebensentwicklungen ſind; ſo verändert ſich ihnen ein Element in das andere durch Contraction und Expanſion, welche als Lebensproceſſe gedacht werden, oder auf irgend eine andere Art.

Nun betrachte man die gewöhnliche Zuſammenſtellung der ioniſchen Philoſophen, ob man ſie natürlich finden wird. Den Zug beginnt Thales, der dynamiſchen Naturerklärung ergeben, aus deſſen Unterricht aber ein Mechaniker, Anaximandros, hervorgegangen ſein ſoll; dieſem folgt ſein Schüler Anaximenes, der ſich aber wieder zur dynamiſchen Phyſik wandte, und welcher zwei Schüler gehabt haben ſoll, den Anaxagoras, wieder einen Mechaniker, und den Diogenes von Apollonia, einen Dynamiker; es iſt faſt, als wenn die Schüler immer die Richtigkeit der Lehre ihres Meiſters hätten einſehn müſſen. Man erinnere ſich doch, daß die meiſten griechiſchen Gelehrten eben keine große Kritiker in der Geſchichte waren [1]), und daß eine Ueberlieferung, ſie mag ſo allgemein ſein, wie ſie will, wenn ſie wenigſtens 200 Jahre jünger iſt, als das, wovon ſie ſpricht, ſo gut wie gar nicht gerechnet werden kann.

Was uns betrifft, wir glauben dieſer Ueberlieferung nicht, und trauen mehr den einzelnen Ueberlieferungen, noch mehr aber dem innern Zuſammenhange, welchen wir in der Fortentwicklung ähnlicher Lehren finden, und welcher auch ſchon den Ariſtoteles bewogen hat, in einer dem gemäßen Ordnung dieſe Philoſophen zu erwähnen [2]). Demnach werden wir zuerſt die Dynamiker unter den ioniſchen Philoſophen betrachten, d. h. den Thales, Anaximenes, Diogenes von Apollonia und Herakleitos; denn Thales war früher als einer der Mechaniker; darauf werden wir aber die Geſchichte der mechaniſchen Phyſik, wie ſie von Anaximandros, Anaxagoras und Archelaos ausgebildet wurde, folgen laſſen.

---

1) Thucyd. I. 20.

2) Met. I. 3; XII. 2.

Erſter Abſchnitt der Geſchichte der ioniſchen Philoſophie.

Dynamiſche Phyſik.

Drittes Kapitel.

Thales von Miletos.

Auf dieſen Mann wird der Urſprung des Philoſophirens unter den Griechen von den meiſten und glaubwürdigſten Schriftſtellern zurück geführt [1]; dieſer Anfang aber liegt mehr in dem Gebiete der Sage, als der Geſchichte. Schon wenn wir erwähnen, daß Thales zu den ſieben Weiſen gerechnet wird, haben wir das Sagenhafte, welches an ſeiner Perſon haftet, hinlänglich bezeichnet; aber außerdem ſchimmert daſſelbe auch überall aus den Berichten der ältern Schriftſteller über ihn hervor. So weiß ſchon Herodotos von bedeutenden Unternehmungen, welche die Sage

---

1) Arist. met. I. 3.

ihm zuſchreibt, welche aber der Geſchichtſchreiber bezweifelt 1), und Platon 2) und Ariſtoteles 3) ſprechen immer nur nach unſicherer Ueberlieferung, wenn ſie ihn erwähnen. Thales war geboren zu Miletos, damals der bedeutendſten Stadt unter den ioniſchen Kolonien in Aſien, und ſtammte aus einer aus Phönikien eingewanderten vornehmen Familie 4). Apollodoros berechnete die Zeit ſeiner Geburt auf das erſte Jahr der 35. Olympiade 5); doch darf man dieſer Berechnung wohl nicht unbedingten Glauben ſchenken, da überhaupt die Chronologie jener Zeiten ſehr ſchwankend iſt, und eine ſehr allgemein verbreitete Sage dem Thales ein höheres Alter zu beſtimmen ſcheint 6), andere Sagen dagegen ſeine Zeit etwas mehr herunterſetzen würden. Nur ſo viel iſt als gewiß anzunehmen, daß Thales in der blühendſten Zeit ſeiner Vaterſtadt lebte, als dieſe noch vom lydiſchen und perſiſchen Joche frei war und den bedeutendſten Handel zur See und zu Lande trieb. Sein Anſehn unter ſeinen Landsleuten muß ſehr bedeutend geweſen ſein,

---

1) I. 75.

2) Theaet. p. 174.

3) L. l.; pol. I. 11.

4) Herodot. I. 170; Diog. L. I. 22.

5) Diog. L. I. 37.

6) Die Sage, daß er die Sonnenfinſterniß, welche den Krieg zwiſchen den Medern und Lydern endete, vorhergeſagt habe. Herodot. I. 74. Vergl. Oltmanns in den Abh. der Akad. zu Berlin 1812 — 13. Damit man hieraus die Kenntniſſe des Thales nicht zu hoch anſchlage, bemerke man, daß die Sage nicht behauptet, Thales habe den Tag der Sonnenfinſterniß vorhergeſagt.

wie denn von ſeiner politiſchen Wirkſamkeit Manches erzählt wird [1]), unter andern, daß er den bedrängten, aber noch nicht unterjochten Jonern den heilſamen Rath gab, Teos, im Mittelpunkte Joniens, zum Mittelpunkte ihres Gemeinweſens zu machen. Eine ſolche politiſche Wirkſamkeit ſcheint auch ſchon ſein Ruf und ſeine Stellung unter den ſieben Weiſen zu bezeichnen, und wenn man nicht auf einzelne Erzählungen zu viel Gewicht legen will [2]), ſo wird man ſolchen allgemeinen Angaben, welche ihm ein einſames und von politiſchen Beſtrebungen zurückgezogenes Leben zuſchreiben [3]), wenig Glauben beimeſſen. Aus Wißbegierde, ſagen ſpätere Schriftſteller [4]), ſei Thales nach Aegypten und Kreta gereiſt, und beſonders werden ſeine mathematiſchen Kenntniſſe aus Aegypten abgeleitet. Dieſe Erzählungen ſind an ſich nicht unwahrſcheinlich, jedoch nicht hinlänglich verbürgt, vielleicht bloß aus Muthmaßung entſtanden [5]). Sehr wahrſcheinlich iſt es, daß Thales ſeine philoſophiſchen Meinungen nicht ſchriftlich aufzeichnete, ſon-

---

1) Diog. L. I. 25. Doch ſcheint hiermit die Sage b. Herodot I. 75 nicht übereinzuſtimmen.

2) Z. B. Plat. Theaet. l. l.

3) Plat. Hipp. maj. p. 281; Diog. L. l. l.

4) Diog. L. I. 24, 43; Plut. de plac. ph. I. 3.

5) Aus Aegypten leitete man ſeit alter Zeit allerlei Weisheit ab, wie wir aus dem Herodot ſehn; die wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe der Aegypter von der Mathematik ſcheinen nicht groß geweſen zu ſein; wenigſtens ſehen wir, daß die Griechen die Elemente der Mathematik erſt erfinden mußten. Vergl. Diog. L. I. 27. Die Reiſen der älteſten Philoſophen nach Kreta dürften aus Plat. Protag. p. 312 ſtammen.

dern nur mündlich mittheilte; denn niemand von den Aeltern kennt eine Schrift deſſelben, der Anfang der philoſophiſchen Schriftſtellerei wird vielmehr ſpäter geſetzt [1]), und wenn uns auch ſonſt geſagt wird, daß er in Gedichten ſeine Philoſophie vorgetragen habe [2]), ſo iſt doch dies höchſtens ſo weit glaubhaft, als unter ſeiner Philoſophie gewiſſe Lebensregeln und kurze Sentenzen, wie ſie den ſieben Weiſen zugeſchrieben werden, zu verſtehn ſein möchten; denn Ariſtoteles wenigſtens kennt philoſophiſche Gedichte des Thales nicht. Von den Sentenzen des Thales, wie ſie uns von mehrern Alten angegeben werden [3]), iſt daſſelbe zu urtheilen, was von den Sentenzen der ſieben Weiſen überhaupt; ſie ſind Gemeinſprüche, deren Urſprung einem Einzelnen zuzueignen zu große Kühnheit verrathen würde.

Bei dieſer Beſchaffenheit der Quelle, aus welcher die Alten Kenntniß von ſeiner Philoſophie erhalten und uns mittheilen konnten, müſſen wir daſſelbe von dieſer, wie von ſeiner Perſon ſagen, daß ſie mehr in das Gebiet der Sage, als der Geſchichte gehört. Sollen wir uns jedoch nicht alles Urtheils enthalten, ſo müſſen wir ſchon dem trauen, was uns als allgemeine Ueberlieferung von den Alten, wenn auch nur muthmaßlich, geboten wird, und die Wahrſcheinlichkeit deſſelben können wir nicht beſtreiten, da es

---

1) Die Schriften, welche dem Thales beigelegt werden, ſind offenbar untergeſchoben; ſ. Diog. L. I. 23, 34, 35; Simpl. phys. fol. 6 a.

2) Plut. de Pyth. or. 18.

3) Diog. L. I. 35; Plut. conv. sept. sap. 9; Stob. serm. passim.

theils ganz dem ähnelt, was wir über den erſten Urſprung der ioniſchen Philoſophie rathen möchten, theils auch nicht zu leugnen iſt, daß auch nur etwa ein Menſchenalter nach dem Thales die philoſophiſche Schriftſtellerei begann, und wohl natürlich die nächſten Philoſophen, welche vom Thales ſichere, vielleicht unmittelbare Ueberlieferungen vernommen haben konnten, auf ſeine Meinungen entweder billigend oder berichtigend eingegangen ſein mögen.

Allgemein wird es anerkannt, daß Thales, nach dem Grunde aller Dinge forſchend, gelehrt habe, es gebe nur ein Urweſen, aus welchem Alles ſtamme, das Waſſer. Dieſe Lehre ſcheint ſich an eine alte Meinung angeſchloſſen zu haben, daß die Erde auf dem Waſſer ſchwimme, und ſo verknüpfte ſich bei ihm die Philoſophie mit der Sage. Aber wenn Thales wirklich philoſophirte, ſo konnte er nicht von der Ueberlieferung ſeine Meinung hernehmen, ſondern mußte aus irgend einer allgemeinen Anſicht von der Welt ſeine Lehre ſchöpfen. Dieſe Anſicht drückt ſich auch ziemlich deutlich in den Gründen aus, welche für ſeine Lehre angeführt werden. Er ſoll gemeint haben, alle Dinge ernährten ſich vom Feuchten, ſelbſt das Warme entſtände und lebte aus ihm, und der Saame aller Dinge ſei feucht, das Waſſer aber ſei dem Feuchten Urſprung ſeiner Natur, und da ſo aus ihm Alles entſtehe und ſich erhalte, ſei es Urweſen aller Dinge [1]). Man ſieht, wie dieſe Lehre an Erſcheinungen der lebendigen Natur ſich anſchließt, an Ernährung und Entſtehung aus einem Saamen. Thales ſcheint die ganze Welt nicht anders betrachtet zu haben, als wie ein lebendiges Weſen, ſo daß ſie ſich hervorbilde aus einem unvollkommenen Saamenzuſtande, welcher feuchter Natur oder Waſſer ſei, ſo wie der Saame aller einzelnen Dinge, und ſich auch ernähre aus demſelben Grundweſen. Eine ſolche das Weltall belebende Anſicht, welche die Welt nur als eine Entwicklung der urſprünglich vorhandenen Keime des Lebens betrachtet, drückt ſich auch in den übrigen Lehren, welche dem Thales mit Sicherheit beigelegt werden können, aus. So ſah er ſcheinbar Todtes für belebt und beſeelt an: der Magnet und der Bernſtein hätten Seele, weil ſie bewegten ¹), und ſagte überhaupt, die ganze Welt ſei beſeelt und von Dämonen erfüllt ²).

---

[1]) Arist. met. I. 3. Θαλῆς, ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας, ὕδωρ εἶναί φησιν (sc. τὴν ἀρχήν) (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι) λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν, καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου

Da

γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν· τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων· διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην, καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς. De coelo II. 12; Plut. de pl. phil. I. 3. ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἄστρων ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος. Simpl. in Ar. phys. fol. 6 a.

1) Arist. de anim. I. 2. ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαμβάνειν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ. Diog. L. I. 24.

2) Arist. I. 5. καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (sc. τὴν ψυχὴν) μεμίχθαι φασίν· ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Cic. de leg. II. 11; Diog. L. I. 27; Stob. ecl. I. p. 54. Aus ſolchen Ausdrücken mochte Cicero die ſchiefe Anſicht von der Lehre des Thales faſſen, welche er de nat. D. I. 10 mittheilt; ſie iſt durchaus zu verwerfen, denn ſonſt würden die Alten geſagt haben, Thales habe nicht das Waſſer allein, ſondern

Da die Ueberlieferungen über die Lehre des Thales uns faſt überall nur vermuthungsweiſe gegeben werden, ſo wird es nicht überflüſſig ſein, hier anzudeuten, daß die Vorſtellungsweiſe, welche wir dem Thales nach den Angaben des Ariſtoteles zuſchreiben, wenigſtens durchaus alterthümlich iſt. Das Weſentliche in derſelben iſt dies, daß die Welt als ein lebendiges Weſen angeſehn und Alles aus einem erſten Urzuſtande abgeleitet wird, welcher ein Saame der Dinge iſt, d. h. ein Lebendiges dem Vermögen nach, welches aber noch nicht zum wirklichen Leben ſich entfaltet hat. Daß der erſte Punkt in dieſer Vorſtellungsart der alterthümlichen Anſicht von der Welt durchaus entſpreche, bedarf keines weitern Beweiſes, da wir in der folgenden Geſchichte immer wieder auf denſelben zurück kommen werden; daß aber ein Urſaame als Grund alles Lebens von Vielen angeſehn wurde, zeigt ſich in der Vorſtellungsweiſe des Hippon, welche vom Ariſtoteles gleich nach, vom Simplikios, wahr-

---

das Waſſer und Gott für Urweſen gehalten. Ich bemerke nur noch, daß ich außer den angeführten alle übrigen Ueberlieferungen über die Lehre des Thales für unſicher halte, denn ſie werden theils von zu jungen Schriftſtellern mitgetheilt, theils ſind ſie auch zu allgemein ausgedrückt, und verrathen ihren Urſprung aus der Vermuthung, daß Thales ſo, wie die ſpätern Joner, gelehrt haben möge. Von ſolcher Art ſind die Angaben, daß Thales angenommen habe, die Dinge würden auch wieder in das Waſſer aufgelöſt, das Waſſer verwandle ſich durch Verdichtung und Verdünnung in die drei übrigen Elemente, die Materie ſei durchaus veränderlich, die Seele ſei unſterblich und, was ſonſt nicht unwahrſcheinlich iſt, ſie beſtehe aus Waſſer. Noch mehr dergleichen könnte angeführt werden, wenn nicht die Mühe gereute; da es zu offenbar iſt, daß auch hier Ariſtoteles der einzige ſichere Führer iſt.

ſcheinlich aus dem Theophraſt, zugleich mit der Lehre des Thales erwähnt wird [1]). Hippon, deſſen Zeitalter und übrige Verältniſſe nicht beſtimmt werden können [2]), nannte das erſte Princip und die Seele Waſſer, denn der Saame ſei der erſte Zuſtand der Seele und allen Dingen feucht [3]). So ſuchte auch Diogenes von Apollonia, aus der Reihe der Philoſophen, welche Thales beginnt, nachzuweiſen, daß ſein Urweſen auch ſchon im Saamen ſich finde [4]); Herakleitos nannte das Waſſer oder das Meer, durch welches nach ſeiner Meinung alle Verwandlung der Dinge hindurchgeht, den Saamen der Weltbildung [5]), und Anaxagoras die Elemente der Dinge Saamen [6]), allgemein aber wird dieſe Lehre, daß aus einem Saamen ſich Alles entwickelt habe, vom Ariſtoteles als eine ſehr alte betrachtet [7]).

---

1) Arist. met. I, 3; Simpl. phys. fol. 6 a.

2) Er ſcheint ſpäterer Zeit zu ſein, welches ich jedoch weniger aus ſeinem ſogenannten Atheismus (Plut. adv. stoic. 31; Alex. Aphrod. in met. Arist. fol. 90 b, 141 b. ed. Venet. 1551.) und aus ſeiner Polemik gegen die Lehre, die Seele ſei das Blut (dieſe Lehre wurde ja von den Alten ſchon beim Homer gefunden, und iſt gewiß bei den Aerzten ſehr alt), als aus dem Widerwillen des Ariſtoteles gegen ihn ſchließen möchte.

3) Ar. de an. I. 2. τῶν δὲ φορτικοτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο (sc. τὴν ψυχήν), καθάπερ Ἵππων· πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά· καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα, ταύτην δ' εἶναι τὴν πρώτην ψυχήν.

4) Clem. Alex. paedag. I. 6. p. 109. ed. Par.

5) Clem. Al. Strom. V. p. 599.

6) Simpl. de coelo fol. 148 b.

7) Met. XII. 7.

Viertes Kapitel.

Anaximenes von Miletos.

Weswegen wir an den Thales den Anaximenes anſchließen, und nicht, wie gewöhnlich geſchieht, zwiſchen beide den Anaximandros ſetzen, iſt ſchon oben im Allgemeinen erörtert worden; hier möge noch einiges Beſondere über dieſen Punkt erwähnt werden. Wollte man ſchwankenden hiſtoriſchen Ueberlieferungen folgen, ſo könnte man den Pythagoras eben ſo gut an den Thales und Anaximandros anſchließen, als den Anaximenes, denn auch jener heißt der Schüler dieſer. Wenn wir aber auf die zuverläſſigern Ueberlieferungen des Ariſtoteles zurück gehn, und nach dieſem die Meinungen dieſer Männer ihrem Zuſammenhange nach uns vergegenwärtigen, ſo finden wir einen deutlichen Gegenſatz zwiſchen dem Anaximandros und den beiden andern ausgeſprochen[1]), den Anaximenes wohl neben den Thales, nie aber den Anaximandros zu dieſen geſtellt[2]), und was Anaximandros vom Thales für ſeine Forſchung gewonnen haben ſollte, außer etwa in Nebendingen, oder Anaximenes vom Anaximandros, läßt ſich gar nicht ſagen 1). Zwiſchen dem Thales dagegen und dem Anaximenes finden wir eine große Verwandtſchaft in der Lehre. Endlich ſtimmt auch die gewöhnliche Zeitrechnung nicht mit der Annahme überein, daß Anaximenes des Anaximandros Schüler geweſen; denn zwar wird die Zeit der Geburt des Anaximenes ſehr verſchieden angegeben 2), nach der glaubwürdigſten Nachricht des Apollodoros war er aber in der 63. Olympiade geboren, wärend Anaximandros in oder kurz nach der 58. Olympiade ſtarb 3).

---

[1] Phys. I. 4; met. XII. 2.

[2] Man darf ſich dagegen nicht auf ſolche Stellen, wie de coelo III. 5, berufen, von welchen Schleiermacher über die Lehre des Anaximandros gründlich gezeigt hat, daß ſie mit Unrecht auf dieſen Philoſophen bezogen worden ſind.

Er war zu Miletos geboren, und ſoll zuerſt die Schiefe der Ekliptik mit Hülfe des Gnomon gefunden haben. Von ſeinem Leben iſt uns ſonſt nichts bekannt, außer daß er in ioniſcher Mundart einfach und ohne Weitſchweifigkeit ſchrieb. Dieſes, und daß Theophraſtos über ſeine Meinungen ein Buch verfaßt hat 4), iſt für die geſchichtliche Sicherheit der Ueberlieferungen über ſeine Lehre von Wichtigkeit.

Wenn Ariſtoteles auf die Lehre des Thales die des Anaximenes unmittelbar folgen läßt, ſo finden wir dies

---

1) Man legt gewöhnlich große Bedeutung darauf, daß die beiden leztern das Urweſen als ein ἄπειρον ſich dachten; aber dies will nicht viel ſagen; denn ſo unbeſtimmt, als bei beiden dieſer Begriff gefaßt iſt, liegt er einer jeden philoſophiſchen Anſicht zum Grunde; es iſt alſo daraus gar nichts Charakteriſtiſches zu entnehmen.

2) Suid. s. v. Ἀναξιμ.; Orig. phil. c. 7; Apollod. ap. Diog. L. II. 3. Daß er nach derſelben Ueberlieferung zur Zeit der Einnahme von Sardes geſtorben, ſcheint auf einer Verwechslung zu beruhn.

3) Diog. L. II. 2.

4) Diog. L. V. 42.

durch die Gleichartigkeit ihrer Grundanſchauungen gerechtfertigt, wenn gleich beide verſchiedne Grundweſen annahmen. Anaximenes lehrte, der Grund aller Dinge ſei die unendliche Luft, und dies verknüpfte ſich ihm mit der Vorſtellung, daß die Luft die ganze Welt umgebe, und die Erde, welche breit ſei, wie ein Blatt, von der Luft getragen werde [2]), auf ganz ähnliche Weiſe, wie dem Thales ſeine Lehre vom Waſſer mit der Vorſtellung, die Erde ſchwimme auf dem Waſſer, in Verbindung ſtand. Die Weltanſicht, welche in dieſer Lehre herrſcht, drückt ſich in dem Grunde, welchen Anaximenes anführte, aus: das Urweſen aller Dinge ſei die Luft, ſagte er, denn aus ihr werde Alles und in ſie löſe es ſich wieder auf; ſo wie unſere Seele, welche Luft iſt, uns beherrſche, ſo umfaſſe auch die ganze Welt Hauch und Luft [3]). Er verglich alſo die Welt mit unſerm lebendigen Daſein, in welchem ein Weſen herrſcht und nicht vergeht, ſo lange das Leben währt, die Seele, nach einer alterthümlichen Vorſtellung, welche ſich an dem auffallendſten äußern Zeichen des Lebens hielt, an dem Ein- und Aus-Athmen der Luft, für Luft gehalten. Nach dieſer Analogie nahm Anaximenes auch in der

---

1) Plut. de plac. ph. I. 3; cf. Arist. de coelo III. 5 init.

2) Arist. de coelo II. 13, 22; III. 13. Auch die Sonne iſt breit, wie ein Blatt. Plut. ap. Euseb. pr. ev. I. 8.

3) Plut. de pl. ph. I. 3. — ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο· ἐκ γὰρ τούτου τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι, οἷον ἡ ψυχή (φησίν) ἡ ἡμετέρα, ἀὴρ οὖσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. Das Folgende ſcheint Gloſſe. Vergl. Arist. met. I. 3; Stob. ecl. I. p. 796.

ganzen Welt ein allgemeines, unvergängliches Lebensprincip an, welches Luft ſei, wie das Lebensprincip in uns.

Vergleicht man dieſe Lehre mit der Thaletiſchen, ſo möchte man einen Fortſchritt der philoſophiſchen Ausbildung darin finden, daß die Welt nach der Analogie nicht mehr mit dem unentwickelten Saamen-Leben, ſondern mit der höchſten Art des Lebens, welche wir kennen, mit dem Leben unſerer Seele, gedacht wird. Hieraus dürfte ſich auch eine noch weſentlichere Verſchiedenheit ergeben haben, daß nemlich Thales Alles aus einem Zuſtande des unentwickelten Lebens, aus einem Saamen-Zuſtande ableitet, wärend Anaximenes den Grund alles Werdens als einen von Urſprung an entwickelten ſich gedacht zu haben ſcheint.

Dieſer Weltbetrachtung war es nun weſentlich, daß ſie einen Gegenſatz zwiſchen der reinen Idee des Urweſens und zwiſchen deſſen abgeleiteten Zuſtänden ſetzte. Beim Anaximenes finden wir mehrere Spuren des Beſtrebens, dieſen Gegenſatz zu fixiren. So legte er der Luft, als dem Urweſen, Unendlichkeit bei, den Dingen aber, welche aus ihr entſtänden, Begrenztheit [1]; auch ſoll er gelehrt haben, die Luft, wenn ſie durchaus gleichartig, d. h. ohne Verſchiedenheit der aus ihr entſtandenen Dinge ſei, entgehe der Wahrnehmung, durch die Beſchaffenheiten aber, welche ſie annehme, durch Kälte und Wärme, durch Feuchtigkeit und Bewegung, offenbare ſie ſich [2]. Doch ſcheint ihm darauf der Gegenſatz zwiſchen dem Göttlichen und Weltlichen ſich nicht bezogen zu haben, und indem er dieſen gar nicht anerkannte, konnte er eben ſo gut ſagen, die unendliche Luft ſei Gott [1]), als auch die Götter und alles Göttliche ſeien aus der Luft entſtanden [2]). Dies iſt in der That dieſer Art der Philoſophie ganz gemäß.

---

[1] Cic. qu. ac. II. 37. Anaximenes infinitum aëra dixit esse, e quo omnia gignerentur; sed ea, quae ex eo orirentur, definita; gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia. Cf. Plut. ap. Euseb. l. l.

[2] Orig. phil. 7, ungenau, aber nicht anders erklärbar.

Ob Thales ſich auf irgend eine Weiſe vorſtellig zu machen ſuchte, wie aus dem Waſſer die übrigen Dinge entſtanden, wiſſen wir nicht; beim Anaximenes finden wir zuerſt ſichere Spuren, daß er die Verwandlung des Urweſens in ſeine beſondern Zuſtände auf ein allgemeines Geſetz zurück zu führen ſuchte. Der Grund aller Verwandlung lag ihm in der ewigen Bewegung der Luft [3]), welche dem Urweſen als Princip des Lebens natürlich zukommt; denn Verwandlung ſei allein durch Bewegung möglich. Demnach ſcheint er ſich die Entwicklung der Welt als einen ewigen Proceß des Lebens gedacht zu haben. Die Verwandlung der Luft geſchieht nun aber nach entgegengeſetzten Zuſtänden, und ſo führte er ſie denn auch auf entgegengeſetzte Proceſſe zurück, auf Verdichtung und Verdünnung [4]), oder, wie der ihm eigenthümliche Ausdruck gelautet zu haben ſcheint, auf Zuſammenziehung und Nachaſſung [1]). So lehrte er, das Warmwerden und Kaltwerden der Dinge beſtehe nur in der Verdünnung und Verdichtung der Luft, und ſuchte dies auf eine Weiſe darzuthun, welche dem Princip ſeiner Lehre, der Vergleichung der Naturkräfte mit der Lebenskraft des Menſchen, auf ſehr naive Weiſe entſpricht; wenn wir nemlich die Luft mit den Lippen zuſammengedrückt aushauchten, würde ſie kalt, aus geöffnetem Munde dagegen gehe ſie warm heraus [2]); und auf dieſelbe Weiſe erklärte er auch, verdünnt werde die Luft Feuer, verdichtet Wind und Gewölk, noch mehr verdichtet Waſſer, und daraus wieder durch Verdichtung Erde und Stein; alles Uebrige aber würde aus dieſen [3]). Es iſt klar, daß Anaximenes nach dieſer Vorſtellungsweiſe nur eine graduelle Verſchiedenheit unter den Dingen, welche aus der Luft entſtehn, annahm; denn alles kommt dabei nur auf die größere oder geringere Verdichtung und Verdünnung an. Doch ſcheint Anaximenes vier Hauptgrade der Beſchaffenheiten der Luft angenommen zu haben, welche ſich aus der gewöhnlichen Meinung über die vier

---

[1]) Cic. de nat. D. I. 10. Anaximenes aëra deum statuit, eumque gigni (gignere?) esseque immensum et infinitum et semper in motu. Stob. ecl. I. p. 56.

[2]) Orig. phil. l. l.; August. de civ. dei VIII. 2.

[3]) Cic. de n. D. l. l.; Orig. et Eus. l. l.

[4]) Plut. ap. Eus. l. l.; Simpl. phys. fol. 6 a. Falſches ſteht Simpl de coelo fol. 46 a.

---

[1] Plut. de primo frig. 7.

[2] Plut. l. l. c. *καθάπερ Ἀν. ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ, μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγινόμενα ταῖς μεταβολαῖς· τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν, οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι, θερμόν· ὅθεν οὐκ ἀπεικότως λέγεσθαι τὸ καὶ θερμὰ τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ στόματος καὶ ψυχρὰ μεθιέναι· ψύχεται γὰρ ἡ πνοὴ πιεσθεῖσα καὶ πυκνωθεῖσα τοῖς χείλεσιν, ἀνειμένου δὲ τοῦ στόματος ἐκπίπτουσα γίνεται θερμὸν ὑπὸ μανότητος.*

[3] Plut. de pl. ph. III. 4; Simpl. phys., Orig. ll. ll.

Elemente ergaben [1]); aus dieſen, aus Feuer, Luft, Waſſer und Erde bildeten ſich alle übrigen Beſchaffenheiten der natürlichen Dinge.

Ueber die Meinungen des Anaximenes von den einzelnen Naturerſcheinungen finden wir nur weniges verzeichnet, was einigermaßen unſere Aufmerkſamkeit verdienen möchte. Sie ſcheinen ſich ſehr dem Empiriſchen angeſchloſſen zu haben, denn von ſeinen philoſophiſchen Principien zeigt ſich uns in ihnen keine Spur. Natürlich waren ſeine Verſuche, auffallende Naturerſcheinungen zu erklären, noch ſehr roh; auch erhob ſich ſeine ganze Anſicht von der Welt nicht über den Standpunkt, auf welchem die Baſis unſers Lebens auch als der Mittelpunkt aller Naturkräfte erſcheint. Deswegen mag er auch angenommen haben, von allen Weltkörpern ſei die Erde zuerſt entſtanden, und Sonne und Mond und die übrigen Geſtirne, welche auch der Erde an Geſtalt und Beſchaffenheit glichen, ſeien nur Erzeugniſſe dieſer [2]).

Fünftes Kapitel.

Diogenes von Apollonia.

Zu den Schülern des Anaximenes wird auch Diogenes von Apollonia gerechnet, und daß dieſer mit jenes

---

[1]) Arist. met. I. 3. Cic. qu. ac. II. 37.

[2]) Plut. ap. Eus., Orig. phil. II. 8; Stob. ecl. I. p. 510, 521.

Lehre bekannt war, läßt ſich wohl kaum bezweifeln bei der Uebereinſtimmung, welche unter den Lehren beider herrſcht.

Diogenes war zu Apollonia auf der Inſel Kreta geboren, und wird ein Zeitgenoſſe des Anaxagoras genannt [1], muß alſo etwa um Ol. 80 geblüht haben. Von ſeinem Leben iſt uns nur Weniges und Unſicheres überliefert worden [2]. Simplikios kannte noch deſſen Schrift über die Natur, und hat mit Andern uns mehrere Fragmente aus ihr gerettet; ob außer dieſer Schrift noch andere von ihm vorhanden waren, kann bezweifelt werden [3]. Er ſtrebte in ſeiner Darſtellung nach Einfachheit und Würde [4], und in den Bruchſtücken ſeiner Schrift läßt ſich Fülle und Gewandtheit des Ausdrucks nicht verkennen. Daß er gegen die Meinungen Anderer polemiſirte [5], zeugt ſchon von einer ſpätern und umſichtigern Entwicklung der Philoſophie.

Bei den früher betrachteten Phyſikern haben wir nur

---

[1] Diog. L. IX. 57.

[2] Am a. O. wird nach dem Demetrios Phalereus erzählt, er ſei zu Athen geweſen, wo er wegen großen Neides in Gefahr gerathen. Man hält dies für eine Verwechslung des Diogenes mit dem Diagoras dem Atheiſten.

[3] Vergl. Schleiermacher über den Diogenes von Apollonia in den Abh. der Berl. Akad. 1815.

[4] Diog. L. l. l.

[5] Simpl. phys. fol. 31 b, 32 b. Sichere Zeichen von Polemik gegen den Anaxagoras, welche einige vermuthet haben, finde ich nicht; nur gegen die Anſicht, daß es mehrere Gründe des Seins gebe, ſtreitet er. Die Meinung des Theophraſtos (b. Simpl. phys. fol. 6 a), daß er vom Anaxagoras und Leukippos Vieles erborgt habe, können wir nicht würdigen; wenigſtens bezieht ſich dies nicht auf die ſpeculative Seite ſeiner Lehre.

Beweiſe dafür gefunden, daß der Urſprung der Dinge aus einem *beſtimmten* Urweſen abgeleitet werden müſſe, aus dem Waſſer oder der Luft; daß aber nur *ein* ſolches Urweſen angenommen werden dürfe, ſcheinen ſie vorausgeſetzt zu haben. Diogenes dagegen, wahrſcheinlich durch Lehren entgegengeſetzter Meinung dazu aufgefordert, ſuchte zuerſt zu zeigen, daß alle Dinge nur aus einem Urweſen ſtammen könnten, um dadurch, wie er ſich ausdrückt, ſeiner Lehre einen unzweifelhaften Grund zu geben [1]). Das, worauf er ſich zum Beweiſe berief, iſt die Nothwendigkeit, ein allgemeines Zuſammenthun und Zuſammenleiden unter den Dingen anzuerkennen, welches nicht ſein könnte, wenn nicht Alles aus Einem ſei [2]). „Mir aber ſcheint," ſagt er, „überhaupt alles, was iſt, aus einem und demſelben ſich zu verändern und daſſelbe zu ſein. Und dieſes iſt offenbar, denn wenn das, was in dieſer Welt iſt, Erde und Waſſer, und das Uebrige, was in dieſer Welt erſcheint, wenn von dieſem etwas irgend wie anders wäre, als das andere, anders ſeiend durch eigenthümliche Natur, und nicht daſſelbe ſeiend, auf vielfältige Weiſe umſchlüge und ſich verwandelte, ſo könnte es auf keine Weiſe ſich unter einander miſchen, noch würde Nutzen oder Schaden dem andern entſtehn; auch könnte eine Pflanze nicht aus der Erde wachſen, noch ein Thier, noch etwas Anderes jemals werden, wenn es nicht ſo beſtellt wäre, daß es daſſelbe."

---

1) Diog. L. I. I.

2) Arist. de gen. et corr. I. 6. καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγει Διογ., ὅτι εἰ μὴ ἦσαν ἐξ ἑνὸς ἅπαντα, οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων.

Da es nun aber ſo nicht iſt, „ſo wird alles dieſes aus demſelben verändert zu andern Zeiten ein Anderes, und kehrt wieder in daſſelbe zurück [1].“ So diente dem Diogenes das allgemeine Zuſammenwirken der Dinge zum Beweiſe, daß die Welt ein Weſen ſei, welches einen gemeinſchaftlichen Urſprung und eine gemeinſchaftliche Entwicklung hätte.

Wenn nun Diogenes ſo die ganze Welt als ein lebendig ſich entwickelndes Weſen betrachtete, deſſen Veränderungen ſich dann aus ſeinem Leben ableiteten, ſo mußte ſich ſein Forſchen nach dem wahren Urweſen darauf richten, zu beſtimmen, worin das Leben überhaupt gegründet ſei, weil das, was das Leben überhaupt begründe, auch das Leben der Welt begründen müſſe. Das Leben iſt aber überhaupt gegründet in der Seele, und die Seele iſt dem Diogenes, ſo wie dem Anaximenes, Luft. „Denn der Menſch und die übrigen Thiere leben athmend durch die Luft, und darin beſteht ihre Seele [2],“ wie aus vielen Zeichen kann dargethan werden. Kein Thier nemlich lebt, ohne Luft einzuathmen, ſelbſt die im Waſſer lebenden Thiere athmen die im Waſſer befindliche Luft ein [3]; dagegen, ſobald das Athmen aufhört, hört auch das Leben auf. Schon in den erſten Anfängen des Lebens, im thieriſchen

---

[1] Simpl. phys. fol. 31 b.

[2] Simpl. phys. fol. 32 b. ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις, ὡς δεδήλωται ἐν τῇδε τῇ συγγραφῇ ἐμφανῶς, καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἀπολείπει.

[3] Arist. de respir. 2.

Saamen, iſt Luft, denn er iſt ſchaumartig [1]), eine mit Luft gemiſchte Flüſſigkeit, und das Leben, welches durch den ganzen thieriſchen Körper hindurchgeht, hat ſeine Quelle im Blute, welches ebenfalls ſchaumartig iſt und Luft in ſich enthält. So ſollen auch Schlaf und Tod [2]) für die Richtigkeit dieſer Lehre zeugen, ja Diogenes wird von ſeiner Meinung aus zu der Annahme geführt, daß in dem Herzen der Sitz der Seele ſei, weil ſich in ihm das Blut durch das Hinzuſtrömen der Luft bilde [3]).

Aber dies iſt nur die eine Seite der Beweiſe des Diogenes; andere Beweiſe fand er noch, indem er den Begriff der beſeelten Luft erweiterte. Als das Urweſen, aus welchem Alles ſtammt, iſt ſie nothwendig ein ewiger und unſterblicher Körper, und alle Kraft iſt in ihrem Beſitz; aber als Seele iſt ſie ihm auch ein Weſen mit Bewußtſein, „ſie weiß Vieles [4]),“ und eben ihr Wiſſen, ihre vernünftige Einſicht, welche als der allgemeinen Seele ihr zukommt, giebt ihm den Beweis ab, daß ſie das Urweſen ſei. „Denn,“ ſagt er, „nicht möglich wäre es, daß Alles ſo gut vertheilt wäre ohne Vernunft, ſo daß Alles ſein Maaß hat, der Winter und der Sommer, und Nacht und Tag, und Regen und Wind und günſtiges Wetter, und wenn jemand auch das Uebrige bedenken will, ſo wird er es ſo ſchön angeordnet finden, wie es nur möglich iſt [1])." Von der Ordnung alſo in der Welt ſchloß er auf ihren Urſprung aus einem vernünftigen Weſen, aus einer Seele, die Alles belebt und Alles erkennt, weil ſie das Erſte iſt [2]), und welche Alles gebildet hat, weil Ordnung nur durch Einſicht hervorgebracht werden kann. „Das aber," ſagt er, „was die Erkenntniß hat, iſt das, was von den Menſchen die Luft genannt wird, und von ihm wird Alles regiert und Alles gelenkt, und daher ſtammt auch der Luft der Brauch, zu Allem zu kommen und Alles zu beſtellen und in Allem zu ſein, und nichts iſt, was nicht an ihr Theil hat [3])."

---

[1] Simpl. phys. fol. 33 a. ἐφεξῆς δείκνυσιν (sc. Διογ.) ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζώων πνευματῶδές ἐστι καὶ νοήσεις γίνονται, τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν. Arist. de hist. anim. III. 2; Clem. Alex. paed. I. 9. p. 105.

[2] Plut. de pl. ph. V. 23.

[3] Ibid. IV. 5.

[4] Simpl. phys. fol. 33 a. καὶ ἀΐδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα· — ἀλλὰ τοῦτο μὲν δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι.

Wir müſſen in dieſer Vorſtellungsweiſe, wenn wir ſie gegen die Lehre des Anaximenes halten, einen Fortſchritt der philoſophiſchen Entwicklung anerkennen. Wenn auch dem Anaximenes das Urweſen als ein beſeeltes Weſen erſchienen war; ſo ſcheint er doch nicht die vernünftige Einſicht als etwas ihm Weſentliches betrachtet zu haben, ſon-

---

1) Simpl. phys. fol. 32 b. *οὐ γὰρ ἄν φησιν οὕτω δεδάσθαι οἷόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν, καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα, ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα.*

2) Arist. de anima I. 2. *Διογένης δ' ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν, καὶ διὰ τοῦτο γιγνώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά, γιγνώσκειν, ᾗ δὲ λεπτομερέστατον κινητικὸν εἶναι.*

3) Simpl. phys. fol. 33 a.

dern das Leben der Urſeele mochte ihm mehr unter der Form einer natürlichen Entwicklung erſcheinen. Dem Diogenes dagegen trat die Idee der vernünftigen Entwicklung in der Welt hervor; ihm iſt Alles nach einem vernünftigen Zwecke auf das Schönſte geordnet; das erſte Weſen iſt eben deswegen, weil aus ihm alle Ordnung hervorgeht, die Quelle aller vernünftigen Einſicht. Merkwürdig aber iſt es, daß bei dieſer Lehre ihm der Gegenſatz zwiſchen dem Geiſtigen und Körperlichen gar nicht hervortrat, ſondern der Grund aller Dinge, ſo wie er Grund aller geiſtigen Erſcheinungen iſt, ſo doch zugleich als ein Körper von ihm gedacht wird. Dieſe Ununterſchiedenheit des Körperlichen und des Geiſtigen ſcheint auch daraus hervorzuleuchten, daß er zwei Verrichtungen des Urgrundes unterſcheidend, das Erkennen und das Ordnen nach dem erkannten Zwecke, doch dieſe letztere nur als ein Bewegen, und mithin als an räumlichen Bedingungen haftend ſich vorſtellte [1]).

Als eine Folgerung aus ſeiner Annahme, daß die Luft das Urweſen ſei, mußte es ihm gelten, daß ſie die mannigfaltigſten Formen und Arten des Seins annehmen könne; ſie iſt das unſterbliche Weſen, welches in allen Dingen iſt und in alle Erſcheinungen der Welt ſich verwandelt, ſo daß mancherlei Zuſtände und Thätigkeiten in ihr ſein können, verſchiedne Arten der Bewegung und der Beſchaffenheit [2]). Aber auch an dieſe Folgerung, welche im Begriffe des Urweſens liegt, konnten ſich dem Diogenes wieder Beweiſe anſchließen, daß die Luft oder die Seele

---

1) S. Ariſt. a. a. O.

2) Simpl. phys. fol. 33 a.

als Urweſen angeſehn werden müßte. Denn die Luft iſt nach ihm vieler Veränderungen fähig (πολύτροπος), ſo wie auch die Vernunft, und viele und unendliche Verſchiedenheiten des innern Muths und der äußern Darſtellung wohnen ihr bei [1]). Wenn nun bei den Alten die Veränderung überhaupt als Bewegung gedacht wurde, ſo mußte dem Diogenes die Luft als das Veränderlichſte auch das Bewegteſte ſein, welches er nach dem Ariſtoteles [2]) davon ableitete, daß ſie das Dünnſte ſei. Setzen wir aber, wie es nicht anders denkbar iſt, voraus, daß Diogenes dieſelbe Vorſtellung von den vier Elementen hatte, welche wir ſchon beim Anaximenes fanden, ſo ſcheint dies im Widerſpruche damit zu ſtehn, daß ſonſt das Feuer für das dünnſte Element gehalten wird. Wir werden hierdurch auf die Vermuthung geführt, daß die Luft, welche dem Diogenes Urweſen iſt, nicht die gewöhnliche atmoſphäriſche Luft ſei, ſondern eine dünnere, durch Wärme entzündete Luft. Es muß ſchon aus dem Frühern erhellen, daß, wenn die ioniſchen Philoſophen irgend ein Element als Urweſen angaben, ſie damit nicht bloß das bezeichnen wollten, was uns in dieſer beſtimmten elementariſchen Form auf der Erde erſcheint; denn ſo iſt dem Thales das Waſſer als Urweſen nicht das reine Element, ſondern ein mit Lebenskräften be-

fruch-

---

[1]) Simpl. l. l. καὶ ἄλλως πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. Im ἡδονῇ u. χροιῇ liegt wohl der Gegenſatz zwiſchen der äußern und innern Beſchaffenheit des Urweſens. Auch beim Anaxagoras (ap. Simpl. l. l. und fol. 8 a) kommen beide Worte in ſonſt ungewöhnlichem Sinne vor. In der Ueberſetzung konnte ich ſie nur im weiteſten Sinne ausdrücken.

[2]) A. a. O.

fruchtetes Waſſer; ſo dachte auch Anaximenes ſich unter der Ur-Luft eine vollkommnere Kraft, als die, welche in den einzelnen Erſcheinungen der Luft vorliegt, eine beſeelte und beſeelende Kraft 1), und ſo konnte auch Diogenes wohl ſein vernünftiges Urweſen nicht als die atmoſphäriſche Luft ſich denken. Dieſe Vermuthung beſtätigt ſich uns durch mancherlei Angaben der Alten und aus dem ganzen Syſteme des Diogenes heraus. So haben Einige 2) dafür gehalten, Diogenes habe das Urweſen als ein Mittleres zwiſchen Feuer und Luft angeſehn, welches, wenn es ſich an Ausſagen des Diogenes ſelbſt anſchloß, nur darauf fußen konnte, daß er das Urweſen zwar als Luft, aber auch als ein Feuriges beſchrieb. Auch haben wir geſehn, daß die erſte Quelle aller Dinge den ioniſchen Philoſophen mit dem übereinkam, was alle Dinge umfaßt und trägt; der Umfang der Welt aber iſt dem Diogenes das Warme 3). Und wenn er die Urluft als vernünftige Seele ſich dachte, ſo mußte er ſie auch für warm halten; denn die Seele aller lebendigen Weſen, lehrte er, ſei Luft, wärmer als die äußere, in welcher wir leben, viel kälter jedoch, als die um die Sonne 4). Endlich wenn wir bedenken, daß dem Diogenes das Urweſen, weil es die ganze Weltentwicklung

---

1) Auch Herakleitos, wie wir ſehn werden, unterſcheidet das Feuer als Urweſen von dem Feuer, welches als Flamme erſcheint.

2) Porphyrios und Nikolaos v. Damaskos ap. Simpl. phys. fol. 6 a, 32 b.

3) Diog. L. IX. 57. Er ſoll ſich auch den Umkreis der Welt als Aether gedacht haben, Stob. ecl. I. p. 528; der Aether aber möchte ihm, wie dem Anaxagoras, Feuer bedeuten.

4) Simpl. phys. fol. 33 a.

mit Vernunft regiere, auch als die vollkommenſte Vernunft erſchien, und daß die geringere Vollkommenheit der Vernunft ihm in der Dichtigkeit und Feuchtigkeit der Luft gegründet war [1], ſo werden wir wohl kaum zweifeln können, daß ihm die Urluft den vollkommenſten und wärmſten Lebenshauch, welcher die ganze Welt durchdringe und beſeele, bedeutete.

In ſolchen Zügen erkennt man vielleicht am beſten den Gedankengang dieſer Philoſophen. Sie gingen von der Meinung aus, daß aus einem der vier Elemente ſich die Welt gebildet habe, einer Meinung, welche der rohen Phyſik ſehr nahe liegt; aber indem ſie nach Gründen ſuchten, weswegen das eine oder andere Element geſchickter ſei, der Weltbildung zum Grunde zu dienen, wurde ihnen das Element faſt nur ſymboliſche Bezeichnung eines ganz andern, und das Element, von welchem dieſes den Namen führt, erſchien ihnen ſelbſt als eine abgeleitete Erſcheinung der die Welt bildenden Kraft.

Daraus nun, daß er eine beſeelende Kraft als den Grund aller weltlichen Dinge betrachtete, folgte ihm auch, daß Alles in der Welt beſeelt ſei, ſo wie ihm denn Alles nur als eine Verwandlung der beſeelten und vernünftigen Luft erſchien. „Denn mir ſcheint,“ ſagte er, „von der Luft Alles gelenkt zu werden, und ſie über Alles zu herrſchen, woher ihr der Brauch ſtammt, zu Jedem zu kommen und Alles zu ordnen und in Allem zu ſein, ſo daß auch nicht Eins iſt, welches an ihr nicht Theil hätte [2].“

---

1) Plut. de plac. phil. V. 20.

2) Simpl. phys. fol. 33 a. καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι

Dieſes hindert nun aber nicht, daß Diogenes nicht einen gewiſſen Gegenſatz zwiſchen der Luft und den aus ihr ſich entwickelnden Erſcheinungen in der Welt geſehn haben ſollte. Dieſer Gegenſatz lag vielmehr ſeiner ganzen Betrachtungsweiſe zum Grunde, indem er ja eben in den gewordenen Dingen der Welt nachforſchte, was wohl ihr Grund ſein möchte. Wegen dieſer Art der Forſchung tritt ihm denn auch im Allgemeinen der Gegenſatz zwiſchen dem Urweſen und den geordneten Dingen in der Welt darin hervor, daß jenes ewig und unſterblich iſt, von dieſen aber das eine wird und das andere vergeht [1]). Noch in einer andern Form zeigt ſich ihm dieſer Gegenſatz; die Luft nemlich iſt ihm das Ganze und daher unendlich, wie dem Anaximenes, die Welt dagegen, d. h. die Geſammtheit geordneter, aus der vernünftigen Kraft des Urweſens hervorgehender Erſcheinungen, iſt ſeiner Meinung nach begrenzt [2]). Dieſe Vorſtellung bildete ſich ihm weiter ſo aus, daß die Welt als eine lebendige Einheit ihre Lebenskraft aus dem Ganzen einziehe und empfange, wie das einzelne Thier; daher ſchrieb er ihr Werkzeuge des Athmens zu, welche er in den Geſtirnen zu erblicken glaubte [3]). Eben aber, weil ſo der Lebensproceß der Welt von außen unter-

---

ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντα κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκεῖ ἔθος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι, καὶ ἔστι μηδὲ ἕν, ὅ τι μὴ μετέχει τούτου.

1) L. l.

2) Plut. de pl. ph. II. 1. *Διογ. τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι.* Stob. ecl. I. p. 304.

3) Plut. ib. II. 13.

halten wird, ſcheint er auch angenommen zu haben, es entſtänden mehrere Welten nach einander und vergingen auch wieder[1]. So erhob ihn die Speculation über den beſchränkten Kreis der an dem ſichtbaren Erdgebiete haftenden Vorſtellungen, von welchen Anaximenes noch befangen war; indem er aber auch da, wo alle Anſchauungen ihm fehlten, zu beſtimmen ſuchte, wurde er auf leere Phantaſien geführt.

Die Verwandlungsarten der Luft, aus welchen die geordnete Welt entſteht, ſcheint ſich Diogenes, ſo wie Anaximenes, aus der Bewegung, welche ihr als dem Lebensprincipe beiwohnt, abgeleitet zu haben. Auch ſoll er die Verſchiedenheiten der ſinnlichen Beſchaffenheit auf Verdünnung und Verdichtung zurückgeführt[2] und die vier Elemente als Hauptverſchiedenheiten dabei beſonders berückſichtigt haben[3]. Nur darin mochte er die Anaximeniſche Anſicht erweitern, daß er mehr auf die individuelle Verſchiedenheit der einzelnen Dinge in der Welt ſah, und Mittel ſuchte, ſie als aus der Luft entſtanden ſich denken zu können. Demgemäß lehrte er: „kein Ding hat auf gleiche Weiſe Theil an der Luft, wie das andere, ſondern es giebt viele Arten der Luft und der Vernunft; denn ſie iſt wandelbar, bald wärmer, bald kälter, bald trockner, bald

---

1) Simpl. phys. fol. 257 b. Die Beſtimmung des großen Jahres nach dem Diogenes (Plut. de pl. ph. II. 32) gehört nicht dem Apolloniaten, ſondern dem Stoiker an. Stob. ecl. I. p. 264.

2) Simpl. phys. fol. 6 b; Plut. ap. Euseb. pr. ev. I. 8; Diog. L. l. 1.

3) Ariſtoteles (met. I. 3) ſagt, Diogenes hätte, wie Anaximenes, die Luft als Urweſen beſonders der einfachen Körper angeſehn.

feuchter, bald ruhiger, bald von ſchnellerer Bewegung, und viele andere Veränderungen wohnen ihr bei, unzählige des innern Muths und der äußern Beſchaffenheit. — Und aller Thiere Seele iſt zwar daſſelbe, Luft, wärmer, als die äußere, in welcher wir ſind, — aber gleich iſt dieſes Warme bei keinem der Thiere, ſo wie auch nicht bei den Menſchen unter einander, ſondern es iſt verſchieden, wenn gleich nicht ſehr, ſondern ſo, daß ſie einander nahe kommen, doch nicht durchaus gleich ſeiend. — Da nun ſo mannigfaltige Verſchiedenheit der Luft beiwohnt, ſind auch mannigfaltig die Thiere und viele, und weder an Geſtalt einander gleichend, noch an Lebensart, noch an Vernunft wegen der Menge der Verſchiedenheiten 1)." Dieſe Rückſicht auf die individuellen Verſchiedenheiten, nach welchen es faſt ſcheint, als hätte Diogenes das Princip des durchgängigen charakteriſtiſchen Unterſchiedes in der Natur geahndet, ſcheint ihm daraus entſtanden zu ſein, daß er ſeiner ganzen Naturanſicht nach auf die lebendigen Dinge, in welchen

---

1) Simpl. phys. fol. 33 a. *μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν· ἔστι γὰρ πολύτροπος καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. — καὶ πάντων τῶν ζῴων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος τοῦ ἔξω, ἐν ᾧ ἐσμεν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος, ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζῴων ἐστίν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις, ἀλλὰ διαφέρει, μέγα μὲν οὔ, ἀλλ' ὥστε παραπλήσια εἶναι, οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὅμοιόν γε ὄν· — ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῷα καὶ πολλά, καὶ οὔτε ἰδέαν ἀλλήλοις ἐοικότα, οὔτε δίαιταν, οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἑτεροιωσίων.*

uns ja das vernünftige Lebensprincip anſchaulich wird, beſonders ſeine Aufmerkſamkeit richten mußte; denn in dieſen zeigt ſich ja auch am auffallendſten der Unterſchied nicht nur der Arten, ſondern auch der individuellen Eigenthümlichkeit. Daß er dabei beſonders auf die verſchiednen Grade der Wärme verwies, zeigt wieder, wie wichtig ihm dieſer Begriff war, darf uns aber nicht verleiten, anzunehmen, er habe alle Verſchiedenheit auf den Gradunterſchied zurück führen wollen, denn außer den Verſchiedenheiten der Wärme erkannte er doch noch andere Verwandlungen der Luft an.

Ueber die Art, wie Diogenes die Entſtehung und Zuſammenſetzung der Welt zu einer Einheit ſich dachte [1]), finden wir nur wenige und unbedeutende Angaben. Durch den warmen Umkreis der Welt ſei die Erde gebildet und durch die Kälte verdichtet worden, und indem da, wo die Verdichtung eintrete, ein Wirbel entſtehe, werde ſie in der Mitte der Welt erhalten; dagegen das Leichtere ſei nach oben geführt worden und habe dort die Sonne gebildet [2]); rohe Vorſtellungen, welche den erſten Anfängen der Weltkunde gemäß ſind, deren wenig eigenthümliche Ausbildung jedoch faſt eine Vernachläſſigung dieſes Theils der Naturlehre verrathen möchte. Nach der Seite der lebendigen Natur mußte dagegen, wie ſchon bemerkt, ſeine Betrachtung ſich mehr richten, und daher finden wir auch über ſie mehrere Punkte ſeiner Lehre hervorgehoben.

Weil Diogenes als den Grund aller Dinge ein belebtes vernünftiges Weſen geſetzt hatte, ſo mußte ihm auch alles in der Welt als ein Belebtes und Vernünftiges erſcheinen, und die Erſcheinungen, welche nichts von Leben und Vernunft zu erkennen geben, konnten von ihm nur als ſolche betrachtet werden, in welchen aus irgend einer Urſache die belebende und vernünftige Kraft ſich verberge. So nahm er denn auch an, daß nicht nur der Menſch, ſondern auch die übrigen Thiere Theil an der Luft und der Denkkraft hätten, daß ſie aber, weil in ihrer Zuſammenſetzung ein Uebermaaß von dichter und feuchter Luft herrſche, weder dächten, noch vernähmen, ſondern den Wahnſinnigen glichen [1]). Hierbei ſcheint er daran gedacht zu haben, daß die Dichtigkeit der Luft, weil ſie ihre Regſamkeit hindert, auch das regſame Auffaſſen des Denkens hindern müſſe. In dieſen Vorſtellungen erſchienen ihm nun die einzelnen Dinge in der Welt als abgeſchloſſene Einheiten, welche ihre eigne Luft, d. h. ihr eignes Leben und Denken hätten. Daraus entſteht ihm denn der Gegenſatz zwiſchen der äußern und der innern Luft, welcher ſich in mehrern ſeiner phyſiſchen Erklärungen wieder erkennen läßt [2]), und aus welchem ihm die Beſtimmung hervorgegangen zu ſein ſcheint, daß zum Beſtehn des einzelnen Dinges ein gewiſſes Gleichgewicht des Aeußern und des Innern ſtatt finden müßte, denn wenn zu viel äußere Luft eingeathmet werde, ſo ſei dies eben ſo gut tödtlich, als

---

[1]) Simpl. phys. fol. 257 b.

[2]) Diog. L. IX. 57; Plut. ap. Euseb. l. l.

---

1) Plut. de pl. ph. V. 20.

2) Ich zähle hierzu auch alle die Erklärungen, welche von einer innern Wärme ſprechen, z. B. Plut. de pl. ph. V. 15; Clem. Alex. paedag. I. 6. p. 105.

wenn zu wenig [1]). Am meiſten ſpricht ſich dieſer Gegenſatz in ſeiner Erklärung der ſinnlichen Erkenntniß aus. Zur Erklärung des Denkens in uns nimmt er nemlich an, daß durch unſern ganzen Körper ſich Luft mit dem Blute ergieße, weswegen auch in dem Herzen der Mittelpunkt des Lebens und des Denkens ſei [2]); nun beſteht ihm aber das Denken in nichts anderm, als in der Wahrnehmung der Dinge durch die Sinne [3]), dieſe geſchieht aber dadurch, daß die äußern Dinge unſere Sinnenwerkzeuge, und durch dieſe die in uns wohnende Luft in Bewegung ſetzen; ſo errege die äußere Luft die Luft in unſerm Kopfe, und daraus erkläre ſich das Hören [4]). Dieſe Erklärungen ſind roh, aber ſie hängen genau mit den Principien zuſammen; ſie zeigen einen ſchwachen Verſuch, von dieſen phyſiſchen Principien ausgehend, die Realität unſerer Erkenntniſſe von der Außenwelt nachzuweiſen, einen Verſuch, welcher dem nahe genug lag, der in einem Weſen den Grund alles Werdens und den Grund der Erkenntniß gefunden hatte.

In der That ſind wir hier bis zu der Zeit der wiſſenſchaftlichen Entwicklung unter den Griechen gekommen, wo die Unterſuchung über die Wahrheit unſerer Vorſtellungen oder Begriffe, welche nur auf einem allgemeinern Gebiete mit Erfolg eingeleitet werden konnte, belebend in die Philoſophie eingreifen ſollte. Doch nach dieſem Punkte, dem Mittelpunkte der Philoſophie, ſtrebten, außer der bisher verfolgten philoſophiſchen Richtung, noch viele andere Unterſuchungen, welche wir uns erſt entwickeln müſſen, ehe wir ihren gemeinſamen Erfolg betrachten können.

---

[1] Arist. de respir. 3.

[2] Simpl. phys. fol. 33 a. ἐφεξῆς δείκνυσιν, ὅτι — νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν. Plut. de pl. ph. IV. 5. Διογένης (sc. τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικὸν τίθησι) ἐν τῇ ἀρτηριακῇ κοιλίᾳ τῆς καρδίας, ἥτις ἐστὶ καὶ πνευματική.

[3] Simpl. l. ὅμως δὲ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα. Alſo das Sehn u. ſ. w. iſt ein Denken.

[4] Plut. de pl. ph. IV. 16. 18. Hiermit ſteht auch ſeine Vorſtellung vom Schlafe in Verbindung. Ib. V. 23.

Diogenes erſcheint als der letzte Philoſoph in der bisher betrachteten Richtung, und die vollkommenſte Ausbildung dieſer ſtellt ſich uns in ſeiner Lehre dar. Ihr Charakter liegt in dem Streben, die Natur als ein lebendiges Ganzes aufzufaſſen und als ſolches im Einzelnen wieder zu erkennen; das Einzelne erſcheint ihr demnach als eine geſonderte Aeußerung des allgemeinen Lebens der Natur, und hat für ſich ein Beſtehn, wenn auch nur für einige Zeit es bewahrend gegen die Einflüſſe des äußern Lebens, nachher aber wieder zurückkehrend in das allgemeine Leben, welches Alles umfaßt und durchdringt. In dieſer Vorſtellungsart wird ein Einzelnes Bild des Ganzen, indem dieſes als ein Phyſiſches vorgeſtellt werden ſoll; aber zugleich, indem ſich ſchon in einzelnen Punkten der Gegenſatz zwiſchen dem Ganzen, dem Grunde des Lebens, und zwiſchen dem Einzelnen, dem begründeten Leben, durch die Unterſuchung ſelbſt hervorhebt, kommt die Unzulänglichkeit des Bildes zu einem dunkeln Bewußtſein. Daß dies nicht zur Klarheit gelange, dies verhindert die Beſchränktheit der phyſiſchen Unterſuchung; daß es aber nach Klarheit ſtrebt, dies beweiſt die allmälige Erweiterung des phyſiſchen Begriffs, welche, weil ſie zugleich eine Vermiſchung der Begriffsgebiete iſt, auch das Gelingen dieſes Strebens verhindert. So ſehn wir, wie das Princip des Thales ein rein phyſiſches, eine bloße Lebenskraft iſt, beim Anaximenes ſchon die Vergleichung deſſelben mit der menſchlichen Seele hervortritt, endlich vom Diogenes die phyſiſche Kraft der Luft, welche Grund der Bewegung iſt, ganz mit der Vernunft, dem Princip der Zwecke und des Erkennens, vermiſcht wird. So ging zugleich mit der Erweiterung des Geſichtskreiſes die Reinheit der Phyſik unter.

Hiernach erſcheint Diogenes als die Auflöſung dieſer Denkart herbeiführend, indem er ſie vervollkommnete. Noch von einer andern Seite kann dies dargethan werden. Es iſt bemerkenswerth, daß in dieſer ganzen Lehre der Gegenſatz zwiſchen dem Ganzen und dem Einzelnen nur von dem Standpunkte des einzelnen Lebens aus aufgefaßt wird, und das Ganze nur eben als der Grund des Einzelnen gedacht wird; daher kommt ihr die Frage gar nicht auf, warum das Ganze Grund des einzelnen Lebens ſei oder werde. Mit einem Worte, das Abſolute, das Vollkommene wird von ihr nicht als das Abſolute und Vollkommene an und für ſich aufgefaßt, ſondern nur in ſeiner Beziehung auf das beſondere und einzelne Leben in der Welt. So erſcheint es als Kraft, aus welcher die Erſcheinungen der Welt hervorgehn. In dieſer Entwicklung des Philoſophiſchen konnte nun als der höchſte Punkt nur das erreicht werden, daß ſich als Bild der vollkommenſten Kraft das darbot, was in dieſer Welt der einzelnen Dinge als das Vollkommenſte uns anſchaulich wird, die Vernunft. Dieſes Bild ergriff Diogenes, und ſuchte ſich das vernünftige Leben des Ganzen theils an der Erkenntniß des Menſchen, theils an der zweckmäßigen Ordnung der Naturerſcheinungen anſchaulich zu machen. Von hier aus mußte im natürlichen Fortgange eine Unterſuchung des Erkennens und der Zweckbegriffe, welche das vernünftige Handeln ordnen, eingeleitet werden, doch konnte ſie nicht von dem einſeitigen phyſiſchen Standpunkte aus ſich erzeugen.

So ſchlummern alſo in dieſer dynamiſchen Anſicht der Natur noch unentwickelt die Gegenſätze zwiſchen dem Natürlichen und dem Vernünftigen, zwiſchen dem Weltlichen und dem Göttlichen; kein Glied dieſer Gegenſätze wird geleugnet, aber auch keins in ſeinem eigenthümlichen Verhältniſſe zu dem andern aufgefaßt und entwickelt. Die Ausführung der allgemeinen Idee, welche ihr zum Grunde lag, konnte natürlich bei dem Mangel an anſchaulichen Erkenntniſſen, welche jeder Speculation Bedürfniß ſind, nur ſehr mangelhaft ſein, doch werden wir nicht in Abrede ſtellen können, daß ein wahrhaft philoſophiſches Streben nach der Erkenntniß des Grundes aller Dinge und aller Erſcheinungen ſie belebte.

Sechstes Kapitel.

Herakleitos von Epheſos.

Zu den Dynamikern unter den ioniſchen Philoſophen gehört auch Herakleitos, welcher ſich jedoch von den vorher erwähnten Philoſophen in mancher Rückſicht unterſcheidet, ſonſt aber ganz iſolirt daſteht.

Herakleitos, der Epheſier, welchem die ſpätere Zeit den Beinamen des Dunkeln gegeben hat, blühte um die 69. Ol. [1]. Er ſtammte, wie es ſcheint, aus einem vornehmen Geſchlechte, darauf wenigſtens deutet ſeine ariſtokratiſche Geſinnung, ſeine Verachtung des Pöbels [2] und das Anſehn, welches ihm in Staatsangelegenheiten zugeſchrieben wird. Er ſoll von düſterm und zur Melancholie geneigtem Temperamente geweſen ſein [3], aus welchem ſein bitterer Tadel der angeſehenſten Männer ſeines Volks und der Handlungen der Menſchen überhaupt gefloſſen zu ſein ſcheint [4]. Für den Lehrer des Herakleitos wird von Einigen Hippaſos von Metapont, der ſonſt ein Pythagoreer heißt, gehalten [5], von Andern Xenophanes, der Stifter der eleatiſchen Schule [6], doch beide Meinungen haben keine Glaubwürdigkeit; vielmehr war Herakleitos zwar mit den Lehren früherer Philoſophen und Dichter bekannt [7], aber alle dieſe verachtete er, als hätten ſie wohl Vielwiſſerei geübt, aber nicht Weisheit 1). Mit deſto feſterer Ueberzeugung hing er an ſeiner eignen Meinung, ſo daß er von Ariſtoteles 2) zu denen gezählt wird, welchen ihre Meinung eben ſo feſt ſteht, wie die wahre Wiſſenſchaft. Seine Lehre legte er in eine Schrift nieder, welche unter verſchiednen Titeln großen Ruhm bei den Alten hatte, auch mehrmals commentirt wurde; viele, jedoch immer nur kurze Bruchſtücke, ſind uns aus ihr erhalten worden 3). Dieſe beſtätigen uns das, was die Alten von der Dunkelheit ſeiner Schrift ſagen, denn ſie beſtehn größeſtentheils in kurzen, körnigen und räthſelhaften Sprüchen, in welchen ſich der alterthümliche Charakter der früheſten Proſa nicht verkennen läßt. Eine ganz leere Vorſtellung der Spätern iſt es, daß Herakleitos mit Fleiß dunkel geſchrieben habe, damit der unphiloſophiſchen Menge ſeine Schrift unzugänglich bleibe, und auch die Anſicht ſcheint nur einſeitig zu ſein, daß die Dunkelheit der Herakleitiſchen Schreibart in der unzuſammenhängenden Folge der Glieder ſeiner Rede gelegen habe 4); denn dies bezeichnet doch nur eine Seite der noch jugendlichen Proſa, und konnte nur an einzelnen Stellen das Verſtändniß erſchweren; vielmehr müſſen wir nach

---

[1] Diog. L. IX. 1.

[2] Ὀχλολοίδορος. Timon syllogr. ap. Diog. L. IX. 6.

[3] Theophrast. ap. D. L. l. l.

[4] Diog. L. IX. 2.

[5] Suid. s. v. Ἡράκλ., wahrſcheinlich die Angabe des Ariſt., met. I. 3, vor Augen habend.

[6] Diog. L. IX. 5.

[7] Es werden von ihm erwähnt Thales, Pythagoras, Xenophanes, Pittakos, Bion, Homer, Heſiodos, Archilochos, Hekatäos.

---

1) Diog. L. VIII. 6, IX. 1; Stob. serm. III. 81. ed. Gaisford.

2) Eth. ad Nic. VII. 5; eth. magn. II. 6.

3) Sie ſind, faſt vollſtändig, geſammelt, überſetzt und erläutert worden von Schleiermacher in Wolf's und Buttmann's Muſeum der Alterthumswiſſenſch. Bd. I. Stck. 3.

4) Dieſe Meinung ſtützt ſich auf Arist. rhet. III. 5; Demetr. de elocut. 192. p. 78. ed. Schneid.

dem Zeugniſſe der Alten [1]) die Dunkelheit ſeiner Schriften theils aus den allgemeinen Bedingungen, welchen die älteſte Proſa unterlag, theils aus ſeinem eigenthümlichen Charakter ableiten. Die älteſte philoſophiſche Proſa mußte theils in der Wortfügung roh und locker ſein, theils, da ſie aus der Poeſie ſich herausbildete und der dialektiſchen Fertigkeit entbehrte, bildlichen und mythiſchen Ausdrücken ſich geneigt zeigen. Der Charakter des Herakleitos von der andern Seite wendete ſich den höchſten Speculationen zu, für welche es immer ſchwer geweſen iſt, den paſſenden Ausdruck zu finden, und außerdem lag in ihm eine gewiſſe Verachtung der Menge, ja der Menſchen, welche das Streben abſchnitt, zu ihnen ſich herabzulaſſen, oder um eine ihnen leicht verſtändliche Darſtellung ſich zu bemühn. Hieraus mochte eine kurze, abgeriſſene und mehr andeutende, als ausführende, in mythiſchen und halb orakelmäßigen Bildern ſich fort bewegende Darſtellung entſtehn [2]). Er mochte ſich mit der Sibylle vergleichen, welche, wie er ſagt, mit begeiſtertem Munde, nicht lächelnd, ungeſchmückt und ungeſalbt ſprechend, mit ihrer Stimme tauſend Jahre hindurchreicht wegen des Gottes [3]). Alle die vorher angegebnen

---

1) Außer ſchon ſonſt angeführten Stellen vergl. beſonders Diog. L. II. 22, IX. 7; Theophr. ap. Diog. L. IX. 6.

2) Theophraſt (b. Diog. L. l. l.) ſagt, aus Melancholie habe er Einiges halb vollendet, Anderes an andern Orten anders geſchrieben; das Erſte ſcheint eine abgebrochne, das Andere eine in verſchiedenartigen Bildern ſich ausſprechende Schreibart anzudeuten.

3) Plut. de pyth. orac. 6; cf. ib. 21.

Eigenſchaften ſeiner Rede laſſen ſich auch in den Bruchſtücken ſeines Werks ziemlich deutlich wieder erkennen.

Die verſchiednen Meinungen ſeiner Ausleger über den Charakter ſeiner Schrift führen auf die Meinung, daß auch ihre ganze Einrichtung räthſelhaft geweſen ſei, wahrſcheinlich wohl wegen der Vermiſchung verſchiedenartiger Beſtandtheile. So hat man gemeint, die Schrift handle eigentlich von der Staatseinrichtung [1]); Andere nennen wenigſtens einen Theil der Schrift den politiſchen [2]), und auch ſonſt wurde die Schrift für ethiſchen Inhalts angeſehn [3]), oder doch die Frage aufgeworfen, ob nicht auch Herakleitos zu den ethiſchen Philoſophen zu zählen ſei [4]). Wenn nun dagegen ſonſt bei weitem die meiſten Lehren, die uns vom Herakleitos überliefert werden, phyſiſchen Gehalts ſind, und er ſelbſt gewöhnlich der Phyſiker genannt wird, ſo kann ſich die Verſchiedenheit der Meinungen wohl nur daraus erklären, daß in der ganzen Schrift des Herakleitos Phyſiſches und Politiſches und Ethiſches, und endlich auch Mythiſches, denn auch ein theologiſcher Theil der Schrift wird angeführt [5]), ſo mit einander verſchmolzen waren, daß die einzelnen Glieder des Ganzen, welches die ganze Wiſſenſchaft und die ganze Geſinnungsweiſe des Mannes umfaſſen ſollte, nur nach dem hervortretenden Uebergewichte des einen oder des andern Beſtandtheils charakteriſirt werden konnten.

---

[1] Diog. L. IX. 15.

[2] Ib. 5.

[3] Ib. 13.

[4] Sext. Emp. adv. Math. VII. 7.

[5] Diog. L. IX. 5.

Herakleitos hat es mit den früher betrachteten Joniern gemein, daß er einen phyſiſchen Grund aller Erſcheinungen ſucht, einen Grund, welcher als ewig lebendige Einheit alle Erſcheinungen der Welt durchdringt. Dieſen zu erkennen, ſah er als das Ziel der Weisheit an, und als eben ſo ſchwer, wie unumgänglich. Darum ſagte er: „Nur Eins, das Weiſe, will genannt nicht ſein und auch ſein, der Name des Zeus [1]);“ und „die Weisheit ſei nichts anders, als die Ausdeutung der Art, wie das All verwaltet wird [2]),“ oder „Eins ſei das Weiſe, zu verſtehn den Gedanken, welcher Alles und Jedes lenken werde [3]).“ Daß nun Herakleitos dieſen erſten Grund aller Dinge das Feuer nannte [4]), darin liegt auch eben keine große Verſchiedenheit von den früher betrachteten Lehren, indem ſie mehr dem bildlichen Ausdrucke, als dem innern Kern der Lehre angehört. Wenn wir dieſen darin ſuchen wollen, daß jene Philoſopheme nur eine lebendige Kraft kannten, welche alle Erſcheinungen der Welt erzeugt und in allen iſt, ſo finden wir ihn auch beim Herakleitos wieder, indem er lehrt: „Die eine Welt aller Dinge hat weder einer der Götter, noch der Menſchen einer gemacht, ſondern ſie war und iſt und wird ſein ein ewig

---

1) Clem. Alex. str. V. p. 603. ἕν, τὸ σοφόν, μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα.

2) Sext. adv. math. VII. 133; cf. Plut. de Is. et Osir. 76.

3) Diog. L. IX. 1. εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἴη (vulg. οἱ) ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.

4) Arist. met. I. 3.

ewig lebendiges Feuer, ſich entzündend nach Maaß und erlöſchend nach Maaß [1])," und „gegen Feuer tauſcht ſich Alles aus und Feuer ſich gegen Alles, ſo wie Gold gegen Waaren und Waaren gegen Gold [2])." Noch größere Aehnlichkeit aber finden wir zwiſchen der Lehre des Anaximenes und Diogenes und zwiſchen der Lehre des Herakleitos, wenn wir bemerken, daß auch dieſem kein Unterſchied iſt zwiſchen dem Feuer und der Lebenskraft oder der Seele [3]), daß er deswegen auch nicht die Flamme für das Feuer gelten läßt, denn ſie ſei das Uebermaaß des Feuers, ſondern den trocknen und warmen Dampf [4]), alſo eine helle und warme Flüſſigkeit, welche für eine Art Luft angeſprochen werden konnte [5]), und daß ihm endlich nach ſchon angeführten Ausſprüchen der Grund aller Dinge das

---

[1] Clem. Al. strom. V. p. 599. *κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν (ἀεὶ) καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶ ζῶον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.*

[2] Plut. de El ap. Delph. 8. *πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡρ., καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.*

[3] Stob. ecl. II. p. 906.

[4] Arist. de anima I. 2. *Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι τὴν ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησι, καὶ γὰρ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί.* Joann. Philop. ad Arist. de anima I. 2. fol. 20 a.

[5] Nach der Meinung Einiger, unter welchen Aeneſidemos, der die Herakleitiſche Philoſophie erneuern wollte, war das Urweſen und die Seele nach Herakleitos nicht Feuer, ſondern Luft. Sext. Emp. adv. math. X. 233; IX. 360; Tertullian. de anima. 9.

Weiſe und der vernünftige Gedanke iſt, welcher die ganze Entwicklung der Welt leite.

In allem dieſen alſo finden wir nichts, was die Herakleitiſche Lehre von den früher entwickelten weſentlich unterſcheiden könnte; aber ein anderer Punkt in ſeiner Lehre läßt ihn ganz aus der Reihe jener Joner heraustreten. Jene nemlich gingen in ihren Unterſuchungen von dem Zwecke aus, den Grund der einzelnen Naturerſcheinungen und Naturkräfte, deren wahrhaftiges Für-ſich-ſein vorausgeſetzt wurde, zu finden; Herakleitos dagegen, um jene Vorausſetzung unbekümmert, ſuchte nur den Begriff der höchſten und vollkommenſten Lebenskraft aufzufaſſen, welche in allen Erſcheinungen ſich erweiſe und offenbare. So trat ihm der Begriff eines unbeſchränkten, eines vollkommenen lebendigen Weſens mit unbeſieglicher Kraft hervor, mit einer Kraft, welche ſich am meiſten darin offenbart, daß ſie alle Vorſtellungen, welche ſich ihr entgegen ſtellen möchten, überwindet. Vor der Kraft des vollkommenen Lebens kann natürlich nichts Anderes beſtehn; ſie iſt das allein Wahre und immerdar Bleibende [1]: aber als Kraft des vollkommenen Lebens iſt ſie auch immer ohne alle Hemmung in Thätigkeit, ſo daß nichts, was ſie bildet, bleibt, ſondern alles im beſtändigen Werden iſt. Daher verſchlingt das ewige Leben des Feuers dem Herakleitos alles Bleiben irgend einer einzelnen Erſcheinung und irgend eines einzelnen

---

[1] Arist. de coelo III. 1. ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡρ. Cf. Plat. Soph. p. 242. wo Herakleitos nicht genannt, aber deutlich bezeichnet wird. Seine Lehre iſt hier anders gewendet.

Dinges; ihm iſt, wie die Alten ſagen, alles und iſt auch nicht, indem es zwar entſteht, aber auch ſogleich wieder vergeht; alles iſt ihm in Bewegung, Ruhe dagegen und Stillſtand hob er gänzlich auf [1]). Er ſelbſt drückte ſich hierüber in ſeiner bildlichen Weiſe ſo aus: „Nicht vermag man zweimal in denſelben Fluß zu ſteigen, denn andere Waſſer ſtrömen herzu; er zerſtreut und ſammelt ſich wieder, tritt zuſammen und läßt ab, geht hinzu und davon [2])," und damit auch nicht etwa der Hineinſteigende als etwas Beharrendes erſcheine: „in dieſelben Flüſſe ſteigen wir hinein und ſteigen auch nicht hinein, ſind wir und ſind auch nicht [3])."

Weswegen nun Herakleitos den Urgrund alles Erſcheinens, auf phyſiſche Weiſe ihn ſich darſtellend, im Feuer zu finden glaubte, erklärt ſich wohl ungezwungen aus der Beweglichkeit des Feuers, welche ihm das reine Leben ſelbſt, das Leben und die Bewegung an ſich, bedeuten mochte. Nun iſt es merkwürdig, daß wir gar keine Gründe des Herakleitos dafür angeführt finden, das Feuer ſei der wahre Grund der Dinge, wärend die übrigen Jonier ihre Lehre vom Urelement ſorgſam zu beweiſen ſuchten. Es mag dies daraus erklärt werden, daß es ihm weniger auf das beſondere Element ankommt, als auf die Grundan-

---

1) Arist. l. 1; Met. III. 3, 7; Plat. Theaet. p. 152.

2) Plut. de El ap. Delph. 18. ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ, καθ' Ἡράκλ. — σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει — συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι. Vergleiche Schleierm. Fragm. 20.

3) Heracl. alleg. Hom. p. 443.

ſchauung, daß Alles in einem vollkommen lebendigen Weſen gegründet ſei. Ja es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er das Feuer als Urweſen, als Grund aller Erſcheinungen, ſich ganz verſchieden dachte von dem Elemente, welches wir Feuer nennen 1), indem dies doch auch nur zu den Erſcheinungen gehöre. Wäre dies der Fall, ſo müßte es ihm freilich mehr, als den übrigen Joniern zum Bewußtſein gekommen ſein, daß die Art, wie er vom Urweſen ſprach, nur bildlich ſei. Dies würde auch mit ſeiner übrigen bildlichen Darſtellungsweiſe wohl übereinſtimmen. Ueberlegen wir alles wohl, ſo können wir nicht anders, als der Muthmaßung einige Glaubwürdigkeit beilegen, daß Herakleitos in ſeiner Lehre vom Urweſen ſich begnügt habe mit der Idee, ein allgemeines und vollkommenes Leben müſſe allen Naturerſcheinungen zum Grunde liegen, und am meiſten verkünde ſich dies in dem Leben des Feuers und der vernünftigen Seele, welche dem Feuer gleich ſei, in andern Erſcheinungen dagegen ſei zwar das allgemeine Leben auch, trete jedoch nicht ſo kenntlich hervor.

Nun mußte aber Herakleitos eben dies zu erklären ſuchen, wie es komme, daß in einigen Naturerſcheinungen das Werden und die Bewegung offenbarer ſei, in andern dagegen weniger offenbar oder ganz verborgen, und indem er das Denken ſelbſt, welchem das Werden und die Bewegung offenbar oder verborgen ſind, als eine Naturerſcheinung betrachtete, d. h. als eine Aeußerung des allgemeinen Lebens, konnte er den Grund nicht bloß in der größern oder geringern Fähigkeit der Seele, die Wahrheit aufzufaſ-

---

1) Vergl. Joann. Phil. l. l.

ſen, ſuchen, ſondern, ſo wie Alles ſeiner Lehre nach in dem Urweſen ſeinen erſten Grund hat, ſo müſſen auch die geringere Erkennbarkeit und die geringere Fähigkeit zu erkennen in dem Urweſen ſelbſt ihm ihren Grund haben.

Wir wollen zuerſt ſeine Meinungen über die geringere Erkennbarkeit des Lebens in den Naturerſcheinungen uns entwickeln, da ſie mit ſeiner Lehre über das allgemeine Leben am unmittelbarſten zuſammenhängen. In dem Begriffe des Lebens liegt der Begriff der Veränderung, welche von den Alten überhaupt unter der Form der Bewegung gedacht wird. Das allgemeine Leben iſt alſo eine ewige Bewegung, und ſtrebt daher auch, wie jede Bewegung, nach einem Ziele, ſollte auch dieſes Ziel ſelbſt im Verlaufe der Entwicklung des Lebens uns wieder als ein Durchgangspunkt zu einem andern ſich erweiſen. Herakleitos nahm deswegen in dem lebendigen Feuer ein Verlangen [1]) an, durch welches es ſich in eine beſtimmte Form des Seins verwandle, ohne jedoch ſie feſthalten zu wollen, ſondern allein ein Verlangen zu leben oder ſich aus einer Form in die andere zu verwandeln; denn an ein wahres Ziel der Entwicklung iſt für das ewig lebendige Feuer nicht zu denken, welches Heraklit dadurch ausdrückte, daß er jeden Zweck des weltlichen Daſeins verwerfend, in einem kühnen Bilde ſagte: Zeus ſpiele, indem er die Welt bilde [2]).

---

1) Χρησμοσύνη entgegengeſetzt dem κόρος. Phil. alleg. leg. III. p. 88. ed. Mang. c. not.; cf. Plut. de EI ap. Delph. 9, wo jedoch nur von Theologen überhaupt und alles unter einander miſchend geſprochen wird.

2) Procl. in Tim. p. 101. ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ

Auf welche Art nun die Veränderung des Lebens in der Welt vor ſich gehe, darüber ſcheint er nichts feſtgeſetzt zu haben. Zwar werden die Veränderungsarten, welche andere Phyſiker annehmen, wie Ausſcheidung und Miſchung, Verdichtung und Verdünnung [1]), auch ihm zugeſchrieben, allein ſolcher Uebertragungen aus dem einen Syſtem in das andere iſt man bei den ſpätern ungenauern Berichterſtattern über die Meinungen der älteſten Philoſophen gewohnt. Ariſtoteles dagegen ſagt [2]), er habe nicht beſtimmt, auf welche oder ob auf alle Weiſe ſich Alles bewege, und dies ſcheint ſich auch aus den einzelnen phyſiſchen Erklärungen des Herakleitos zu beſtätigen, in welchen er unter ſehr verſchiedenartigen Bildern den Uebergang aus der einen Form in die andere beſchreibt. Bald ſtellt er ihn bloß als ein Sich-Entzünden oder Verlöſchen dar, welche Verwandlungsarten auch auf ſolche Gegenſtände bezogen werden, die nicht wirklich als Feuer oder als in Feuer übergehend uns erſcheinen [3]), bald bezeichnet er ihn als Uebergang vom Tode zum Leben und vom Leben zum Tode [4]); dann wieder iſt ihm von der größeſten Bedeutung in ſeinen

---

κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡρ. Clem. Alex. paed. I. p. 90.

[1] Beide Arten der Verwandlung, die doch ganz verſchiedne Principien vorausſetzen, werden zuſammen dem Heraklit beigelegt v. Simpl. phys. fol. 310 a.

[2] Phys. VIII. 3, ohne den Heraklit zu nennen, aber offenbar auf ihn bezüglich.

[3] Clem. Alex. strom. IV. p. 530.

[4] Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III. 230; Maxim. Tyr. XLI. p. 489. ed. Davis.

Naturerklärungen die helle und die dunkle Ausdampfung, als Uebergang in das Feuer und in die Feuchtigkeit [1]), und endlich beſchreibt er auch alle Verwandlungsarten als den Weg nach oben und nach unten, welchen die Erſcheinungen durchwanderten [2]). Dieſe letztere Bezeichnungsweiſe ſcheint ihm die gröſseſte Bedeutung unter den übrigen gehabt zu haben, denn an ſie ſchließen ſich mehrere Vorſtellungsweiſen an, welche großen Einfluß auf ſeine Lehre hatten. Es iſt zu bemerken, daß ihm der Weg nach oben und der Weg nach unten nicht bloß eine räumliche Bewegung bezeichnet, ſondern auch eine Veränderung der Erſcheinungsweiſen; denn der Weg nach oben iſt ihm die Verwandlung nach dem Feuer zu, der Weg nach unten aber die Verwandlung aus dem Feuer in die übrigen Elemente [3]).

Demgemäß mochte Herakleitos dem allgemeinen Lebensprincip in ſeinen Erſcheinungen in der Welt eine bald vollkommnere oder ſchnellere, bald weniger vollkommne oder langſamere Bewegung zuſchreiben, wie er denn ſelbſt von einem Bleiben in einer beſtimmten Region, welches aber natürlich nur relativ genommen werden darf, geſprochen haben ſoll [4]). Damit verknüpfen ſich ihm die räumlichen Verhältniſſe; denn das Uebergehn aus der ſchnellern in die langſamere Bewegung iſt ihm zugleich ein Herabſteigen des

---

[1] Arist. de anima I. 2; Diog. L. IX. 9 — 11.

[2] Max. Tyr. l. l.; Diog. L. IX. 8, 9; Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 906.

[3] Diog. L. IX. 9.

[4] Jambl. ap. Stob. l. l.

Lebens in die niedere Region, der Weg nach unten, ſo wie umgekehrt das Uebergehn aus der langſamern in die geſchwindere Bewegung ein Hinaufſteigen in die höhere Region, indem das lebendige und vernünftige Feuer nach dem Himmel ſtrebt, und der Himmel über uns feuriger und vernünftiger Natur iſt 1). Das Feuer alſo betrachtet er als das, was in der Welt den höchſten, den vollkommenſten Ort einnimmt, ſeiner vollkommnen Natur gemäß; indem es aber von dort hernieder ſteigt nach den tiefern Regionen der Welt, verliert es zugleich von der Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung, und gelangt endlich zu den äußerſten Grenzen des Wegs nach unten, zu der Erde, in welcher die Bewegung und das Leben zu verſchwinden ſcheint; indem jedoch hier nur die Rückkehr beginnt zu den höhern Regionen und zu der ſchnellern Bewegung, zu dem vollkommnern Leben. Nach dieſer Vorſtellungsweiſe treten nun dem Herakleitos zwei Endpunkte der Entwicklung in der Welt hervor, das Feuer, das Höchſte und Bewegteſte, und die Erde, das Niedrigſte und ſcheinbar Unbewegte, welches jedoch nur die langſamſte Bewegung hat; zwiſchen beiden Endpunkten aber ſcheint er nur eine mittlere Stufe angenommen zu haben, das Waſſer oder das Meer, wie er es nennt, indem ihm die Luft aus der Reihe der Elemente ausfiel, und von ihm wahrſcheinlich nur als Uebergangspunkt, theils zum Meere als dunkle und feuchte, theils zum Feuer als helle und trockne Ausdampfung, angeſehn wurde. Denn ſo ſagt er ſelbſt: „des Feuers Verwandlungen ſind zuerſt Meer, des Meeres zur Hälfte Erde,

---

1) Stob. ecl. I. p. 500: Sext. Emp. adv. Math. VII. 127.

zur Hälfte Feuerſtrahl 1)," und das Meer, als das Mittlere, durch welches hindurch alle Verwandlungen gehn, nannte er den Saamen der Weltbildung 2). Man erkennt in dieſer Vorſtellungsweiſe den Charakter der Herakleitiſchen Lehre, das Uebergewicht der Speculation über empiriſche Vorſtellungen, welche weder eine ſolche Abtheilung der Elemente oder der Verwandlungsſtufen, noch ein ſolches Abſchneiden derſelben nach gewiſſen höhern und niedern Regionen begünſtigen konnten. Nur dies ſcheint Herakleitos der Erfahrung nachgegeben zu haben, daß er auch in den niedern Regionen der Welt einen gleichſam ausgewanderten Theil des Feuers in der Seele der Menſchen annahm 3).

Doch hierin liegt erſt der Keim der ſinnreichen Erklärung, durch welche Herakleitos den ſcheinbaren Tod und Stillſtand in gewiſſen Naturerſcheinungen mit ſeiner Lehre zu vereinbaren ſuchte; denn wenn er auch der Bewegung in der irdiſchen Region geringe Geſchwindigkeit beilegte, ſo läßt ſich daraus doch nicht einſehn, warum ſie in dieſer Region und auch ſonſt in vielen Dingen ganz zu fehlen ſcheint. Wenn man nun aber ferner annimmt, daß ein Theil des Feuers ſich nach der niedern Region wendet und deren Beſchaffenheit annimmt, wärend ein anderer von der

---

1) Clem. Alex. strom. V. p. 599. πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ, τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. Von drei Elementen ſprechen auch Diog. L. IX. 9; Plut. de pl. ph. I. 3; Stob. ecl. I. p. 301. Andere von 4 Elementen, z. B. Clem. Alex. l. l.; Plut. de El ap. Delph. 18. Doch ſcheint dies nur Uebertragung.

2) Clem. Alex. l. l.

3) Sext. Emp. adv. Math. VII. 130; Plut. de Is. et Os. 76.

entgegengeſetzten Seite aufſtrebt, ſo werden beide in einem Punkte zuſammentreffen müſſen, und dieſer wird durch eine ſcheinbar bleibende Beſchaffenheit erfüllt ſein, indem dieſelbe Beſchaffenheit, welche ſie nach der einen Seite zu verließ, von der andern Seite her wieder in dieſelbe Stelle eingeht. So iſt, wie Herakleitos ſagt, „das Meer ausgegoſſen, und wird gemeſſen nach demſelben Verhältniß, wie es früher war, ehe es Erde wurde [1])," indem nemlich zu gleicher Zeit von der Seite der Erde auch wieder eben ſo viel in Meer ſich verwandelt und in die Region des Meers emporſteigt. Von dieſer Anſicht ausgehend, erklärte ſich Herakleitos alle Naturerſcheinungen aus einem Zuſammentreffen entgegengeſetzter Beſtrebungen und Richtungen in der Bewegung des einen lebendigen Weſens [2]), aus welchem ſich die ſchönſte Harmonie erzeuge [3]). Nach ſeiner Weiſe drückte er dieſe Lehre wieder in verſchiednen Bildern aus: Alles ſei aus Entgegengeſetztem, ſo daß auch daſſelbe gut und böſe ſei [4]), Lebendes und Todtes, Wachendes und Schlafendes, Junges und Altes [5]); auf der einen Seite halte die Harmonie zwiſchen dem Entgegengeſetzten alle Erſcheinungen zuſammen [1]), und „entgegengeſetzter Spannung iſt,“ wie er ſagt, „die Harmonie der Welt, wie die der Leier und des Bogens [2]),“ auf der andern Seite ſei der Streit zwiſchen den entgegengeſetzten Richtungen der Vater aller Dinge [3]). Daher ſchmähte er auch den Homer, weil er gewünſcht habe, daß der Zwiſt aus den Göttern und Menſchen vertilgt ſein möchte; denn damit würde Alles untergehn, weil keine Harmonie ſei ohne Hohes und Tiefes, und kein Lebendiges ohne Männliches und Weibliches [4]), und gleichſam eine Vorſchrift für die Zuſammenſetzung aller weltlichen Erſcheinungen gebend, ſagte er: „Verbinde Ganzes und Nicht-Ganzes, Zuſammentretendes und Auseinandergehendes, Zuſammenſtimmendes und Misſtimmiges, und aus Allem Eins und aus Einem Alles [5]).“ Nach dieſer Vorſtellung iſt ihm denn wirklich keine Naturerſcheinung auf irgend eine Weiſe feſtgehalten oder gehemmt, ſondern alles, was uns als ein Bleibendes erſcheint, iſt nur ein

---

[1]) Clem. Alex. V. p. 599. θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρῶτον ἦν, ἢ γενέσθαι γῆν.

[2]) Stob. ecl. I. p. 60; Diog. L. IX. 7. διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 210 — 212. Arist. met. III. 6.

[3]) Arist. eth. Nic. VIII. 1.

[4]) Arist. top. VIII. 3; phys. I. 2. ταὐτὸν γὰρ ἔσται καὶ ἀγαθῷ καὶ κακῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι καὶ ἀγαθῷ.

[5]) Plut. consol. ad Apoll. 10.

---

1) Plut. Soph. p. 242.

2) Plut. de Is. et Os. 45. *παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου, ὥσπερ λύρης καὶ τόξου, καθ' Ἡράκλ.*

3) Procl. in Tim. p. 54. *πόλεμος πατὴρ πάντων.* Plut. de Is. et Os. 48. Arist. eth. Nic. VIII. 1. *καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι.*

4) Diog. L. IX. 1. Arist. eth. End. VII. 1. *καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι· ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο. οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θηλέος καὶ ἄῤῥενος, ἐναντίων ὄντων.*

5) Arist. de mundo 5.

geſetzmäßiges und auf gleiche Weiſe ſich erneuendes Zuſammentreffen gleichartiger und entgegengeſetzter Lebensbewegungen.

Aber durch ein Geſetz muß nothwendig das Zuſammentreffen der Erſcheinungen geordnet ſein, wenn ſie eine bleibende Form oder eine gleichmäßige Folge darſtellen ſollen. Ein ſolches Geſetz liegt nun ſchon in dem allgemeinen Wege nach unten und nach oben, indem ihm gemäß in derſelben Region ſich immer wieder dieſelben Beſchaffenheiten treffen, in der oberſten Region das Feuer, in der mittlern das Meer und in der unterſten die Erde. Jedoch dies Geſetz iſt nur dazu gemacht, die großen Maſſen der Erſcheinungen zu ordnen, wärend ſich doch Herakleitos nicht verhehlen konnte, daß nicht Alles nach dieſer Einförmigkeit der drei Regionen ſich bilde. Nun war er auch keineswegs geſonnen, die größere Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen in den drei Regionen nur als geſetzloſe Ausnahmen zuzugeben, ſondern Alles lies er nach einer geſetzmäßigen Ordnung entſtehn. Dieſe drückte er aus mehr nach der ethiſchen Seite, indem er ſagte, Alles werde nach vernünftiger Einſicht geordnet [1]), nach der phyſiſchen Seite aber, indem er alles, was geſchieht, unter das Verhängniß ſtellte [2]). Noch auf eine andere Weiſe äußerte er ſich auch über das Geſetz, unter welchem Alles ſteht, indem er die Naturerſcheinungen berückſichtigte, welche nur eine Zeit lang dauern, nachher aber wieder verſchwinden. Zu dieſen

---

1) Plut. de Is. et Os. 76.

2) *Εἱμαρμένη*. Plut. de pl. ph. I. 28; Stob. ecl. I. p. 58; p. 178. Alle Stellen, welche den Begriff der Herakleit. Heim. betreffen, laſſen größere Beſtimmtheit wünſchen.

rechnete er die Sonne, welche täglich entſtehe und täglich vergehe. Von ihr ſagte er, ſie werde ihr Maaß nicht überſchreiten, ſollte ſie doch, ſo würden ſie die Erinnyen, die Dienerinnen der Gerechtigkeit, auffinden [1]). So geſellte er auch die Gerechtigkeit dem Kriege und dem Streite zu, durch welche alle Dinge ſind [2]), wodurch er wohl nichts anderes ausdrücken wollte, als daß auch der Streit der Gegenſätze ſein gerechtes Maaß haben müſſe.

Wenn nun aber in den einzelnen Naturerſcheinungen dies Geſetz gilt, daß ſie nicht immer auf dieſelbe Weiſe ſich wieder erzeugen, ſo mußte auch wohl Herakleitos, der überall in jedem Einzelnen das All und in dem All jedes Einzelne erblickte [3]), die ganze Erſcheinung der Welt und ihre Entwicklung aus dem Feuer nur für etwas Vorübergehendes anſehn. Dies ſchließt ſich auch daran an, daß er die Weltbildung als aus dem Verlangen des Feuers hervorgehend ſich dachte; denn es war natürlich, dem Verlangen auch die Sättigung entgegen zu ſetzen [4]), wie der Weltbildung die Rückkehr der Welt in das Feuer. Und wenn wir ferner bedenken, daß dem Herakleitos das Feuer die ſchnellſte Bewegung und das vollkommenſte Leben bedeutete, das Herabſteigen zur Erde dagegen die langſamere

---

[1]) Plut. de Is. et Os. 48; de exil. 11. ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡρ., εἰ δὲ μή, Ἐριννύες μιν, Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι.

[2]) Orig. contr. Cels. VI. p. 303. ed. Spencer. Nach Schleiermacher leſe ich εἰδέναι f. εἰ δὲ u. ἔχειν f. ἐρεῖν.

[3]) Arist. de mundo l. l. ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

[4]) Phil. alleg. legg. II. p. 62.

Bewegung und das weniger vollkommne Leben [1]), ſo ſcheint es uns ganz natürlich, daß er die Verwandlung des Feuers in die übrigen Elemente oder Stufen des Daſeins nur als einen vorübergehenden Proceß ſich dachte, der gleichſam nur dazu diene, das Leben im Fluß zu erhalten, daß er aber im Gegenſatz gegen die Bedürftigkeit des Lebens in den niedern Formen eine höchſte Entwicklung des Lebens ſetzte, als das Ziel der Weltentwicklung, nach welchem Alles ſtrebe. Und dieſes Ziel konnte nach ſeinen Vorſtellungen von der Vortrefflichkeit des Feuers nichts anders ſein, als die Rückkehr aller Dinge in das Feuer, von welchem ſie ausgegangen ſind, und von welchem ſie alle Kraft und alles Leben haben. Dies iſt die Lehre, welche von Spätern dadurch bezeichnet wird, daß ſie dem Herakleitos die Meinung zuſchreiben, einſt würde eine allgemeine Weltverbrennung alle Dinge verzehren [2]). Jedoch darf nach der Herakleitiſchen Vorſtellungsweiſe die Weltverbrennung nicht als das letzte Ziel alles Werdens angeſehn werden, weil ja damit ein Ende dem ewigen Fluſſe der Dinge geſetzt ſein würde, ſondern nur als der Uebergangspunkt zu einer neuen Weltbildung iſt ſie zu denken, weswegen auch der Wechſel zwiſchen ihr und der Weltbildung angedeutet wird, und Herakleitos in beſtimmten Perioden dieſen Wechſel ſich erneuernd gedacht haben ſoll [1]. Wenn dieſe Perioden auf das Verhängniß zurück geführt werden [2], welches ſie beſtimme, ſo erblicken wir darin nur die Anſicht, welche der ganzen Herakleitiſchen Lehre zum Grunde liegt, es ſei das Weſen des ewig lebendigen Feuers, nach einer beſtimmten Ordnung ſich zu verwandeln und auch wieder in ſich ſelbſt zurück zu kehren.

---

[1] Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 906. καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν (d. h. natürlich nur die relative Ruhe, die langſamere Veränderung) κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν (d. h. die ſchnellere Bewegung) φέρειν ἀνάπαυσιν. Cf. p. 894. Daſſelbe liegt in vielen Ausſprüchen des Herakleitos, welche die niedern Stufen des Lebens herabſetzen; z. B. Plut. symp. IV. qu. IV. 3. νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι. Stob. serm. V. 120.

[2] Ἐκπύρωσις iſt der gewöhnliche Ausdruck. Diog. L. IX. 8. γεννᾶσθαί τε αὐτὸν (sc. τὸν κόσμον) ἐκ πυρός, καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα. Arist. de coelo I. 10; phys. III. 5. ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν, ἅπαντα γίγνεσθαί ποτε πῦρ. Schleiermacher in der oben angeführten Abhandlung über den Heraklit, S. 456 f., hat zu zeigen geſucht, daß die Lehre von der Weltverbrennung dem Herakl. mit Unrecht beigelegt werde. S. was ich dagegen erinnert habe, in m. Geſch. der ioniſchen Philoſ. S. 128 f.

So ſtellte ſich dem Herakleitos das Erkennbare dar. Wir haben nun noch das zu betrachten, was von der Seite des Erkennenden ſich ihm ergab für ſeine Erklärung des Scheins aus der Wahrheit. Hier mußte ihm nun der Gegenſatz entſtehn zwiſchen der vollkommnen Einſicht und zwiſchen der unvollkommnen Meinung, als deren verſchiedne Träger er das göttliche und das menſchliche Weſen betrachtete, indem er lehrte: „menſchliches Gemüth hat keine Einſicht, göttliches aber hat ſie [3];“ denn „der thörichte

---

[1] Simpl. phys. fol. 6 a. Auch die Beſtimmung des großen Jahrs wird darauf wohl mit Recht bezogen. Plut. de pl. ph. II. 32. Stob. ecl. I. p. 264.

[2] Simpl. l. l.; de coelo fol. 68 b.

[3] Orig. c. Cels. VI. p. 698. *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει· — ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος.*

Mann vernimmt von Gott ſo viel, als der Knabe vom Manne." Schön nimmt ſich dieſer Gegenſatz aus, wenn Herakleitos mit dem Gedanken an das beſchränkte Maaß menſchlicher Erkenntniß den andern Gedanken verknüpft, daß doch alle Erſcheinung nach ihrem Grunde ſtrebe und von ihm geſättigt zu werden verlange, indem er in einem ſchon angeführten Fragmente ſagt: „Eins, das Weiſe, will genannt ſein und auch nicht, der Name des Zeus."

In der unvollkommnen Erkenntniß des Menſchen liegt alſo auch ein Grund des Scheins, als wenn Vieles in dieſer Welt bliebe und ſich nicht veränderte. Nun wird man ſich darüber nicht wundern dürfen, daß Herakleitos hierin den Menſchen als ein abgeſondertes Weſen für ſich in der Welt gewiſſermaßen vorausſetzt, denn dies liegt als nothwendige Folge darin, daß überhaupt der Schein erklärt werden ſoll, aber man wird auch auf der andern Seite erwarten müſſen, ſolche Beſtimmungen in der Lehre hervortreten zu ſehn, welche das wahrhafte Sein und Für-ſich-beſtehn des Menſchen wieder aufheben ſollen. Auf ſolche Beſtimmungen zielt ſchon die Lehre hin, daß wir nur der allgemeinen Vernunft folgen dürften, wenn wir die Wahrheit erkennen wollten[1]; denn „das Erkennen ſei Allen gemein, und die mit Vernunft Redenden müßten an dem, was Allen gemeinſchaftlich iſt, feſthalten, ſo wie am Geſetze der Staat, und noch viel feſter[2]." Dieſe Lehre, wenn

---

ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. Das Kriterion der Wahrheit iſt die göttliche Vernunft. Sext. Emp. adv. math. VII. 126.

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 129, 130, 133.

2) Stob. serm. III. 84. ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέ-

wenn ſie auch im dialektiſchen Sinne genommen werden konnte, lag doch dem ſpeculativen Charakter der Herakleitiſchen Phyſik noch viel näher. Noch klarer drückte ſich ſeine Meinung aus, wenn er ſagte, die Seele des Menſchen ſei nur ein ausgewanderter Theil des allgemeinen Feuers oder der allgemeinen Vernunft, welche den Himmel umfaſſe und Alles regiere [1]; daher werde ſie auch nur durch das immer wieder herzuſtrömende Feuer erhalten; endlich aber den ſtärkſten Ausdruck dieſer Lehre finden wir darin, daß Herakleitos deutlich ausſprach, der Menſch ſei von Natur unvernünftig, nur der Alles umfaſſende Himmel vernünftig [2], und nur in der unverſtändigen Meinung des Menſchen liege der Wahn, daß er eigene Vernunft habe, denn: „obgleich die Vernunft gemeinſam iſt, lebt die Menge, als hätte ſie eigene Einſicht [3].“

Indem nun ſo dem Herakleitos das Leben des Menſchen für ſich nur Schein war, das Denken des Menſchen aber der Sitz des Scheins, mußte wohl bei ihm die Ver-

---

γοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ (vulg. πόλις) ἰσχυροτέρως.

1) Plut. de Is. et Os. 76. ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἄλλοθεν (vulg. ἄλλως τε) ἔσπακεν ἀποῤῥοὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος, ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν καθ' Ἡρ. Sext. Emp. adv. m. VII. 126. περιέχον λογικὸν καὶ φρενῆρες. Stob. ecl. I. p. 500. Ἡρ. — πυρινὸν εἶναι τὸν οὐρανον.

2) Philostr. ep. 18; Sext. Emp. VIII. 286. καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλ. φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.

3) Sext. Emp. adv. m. VII. 133. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῖ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

achtung des menſchlichen Lebens, welche der Geſinnungsart der Alten ſo gemäß iſt, tiefe Wurzel ſchlagen. Dies ſpricht ſich bei ihm in mancherlei Beziehungen aus. Schon die Geburt des Menſchen iſt ihm etwas Unglückſeliges, indem ſie nur Geburt zum Tode iſt [1]); unſer Leben iſt nicht ein wahres Leben, ſondern „das Leben und das Sterben iſt in unſerm Leben und in unſerm Tode [2]);" „der ſchönſte Affe iſt häßlich, mit dem menſchlichen Geſchlechte verglichen, aber auch der weiſeſte Menſch erſcheint gegen Gott ein Affe [3]), denn die menſchlichen Meinungen ſind nur Spiele der Knaben [4])," und „die Menſchen ſind ſterbliche Götter, die Götter unſterbliche Menſchen, lebend jener Tod, ſterbend jener Leben [5])." Auch dies hing wieder genau mit ſeiner phyſiſchen Anſicht zuſammen, denn das Herabſteigen der vernünftigen Kraft aus dem feurigen Himmel, dem Sitze der Götter, zu der Erde, wo die Menſchen in gefeſſelter Bewegung Noth leiden, iſt das Aufleben der Menſchen, aber der Tod des göttlichen Lebens.

An dieſelbe phyſiſche Lehre knüpfte es ſich an, daß Herakleitos die Unvollkommenheit der menſchlichen Seele in

---

1) Clem. Al. strom. III. p. 432, 434.

2) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III. 230. ὁ δὲ Ἡρ. φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι.

3) Plat. Hipp. maj. p. 289; nach Schleiermachers Verbeſſerung.

4) Jambl. ap. Stob. ecl. II. p. 12.

5) Clem. Al. paedag. III. 1. p. 215; Schleierm. a. a. O. S. 499. ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί, θεοί τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.

ihrer Verbindung mit dem irdiſchen Körper ſuchte 1), weil nemlich dieſer das Starre, das am wenigſten Bewegte iſt. Deswegen ſuchte er auch in der Unvollkommenheit der Sinne die Urſache des Scheins, als wenn Vieles nicht bewegt ſei 2), und verwarf beſonders das Zeugniß des Geſichts 3), weil es am meiſten bleibende Formen uns darſtellt, denn „was wir wachend ſehn, iſt Tod, was ſchlafend, Schlaf 4),“ und „ſchlechte Zeugen ſind Augen und Ohren der Menſchen, welche ungebildete Seelen haben 5).“

Jedoch nicht alle Wahrnehmung iſt trüglich nach der Lehre des Herakleitos, ſondern nur die, welche nicht das allgemeine Leben in den Erſcheinungen der Welt zu erkennen vermag 6). Ueberhaupt dürfen wir bei dem Herakleitos nicht eine dialektiſche Entwicklung über die Lehre von den Erkenntnißkräften ſuchen, ſondern alles, was er in ſeiner Schrift über die Fähigkeiten des Menſchen zur Erkenntniß der Wahrheit vortragen mochte, iſt gewiß nur aus ſeiner allgemeinen Lehre über die phyſiſchen Kräfte in der Welt hervorgegangen. Und daher faßte er auch nicht das,

---

1) Philo alleg. leg. I. fin.

2) Arist. phys. VIII. 3. καί φασί τινες, κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μέν, τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν. Herakleitos iſt nicht genannt, aber deutlich bezeichnet.

3) Diog. L. IX. 7.

4) Clem. Alex. strom. III. p. 434. Cf. not. ad h. l. ed. Sylb.

5) Sext. Emp. adv. M. VII. 126, wo für ἀνθρώποις zu leſen iſt ἀνθρώπων nach Stob. serm. IV. 56.

6) Sext. Emp. adv. Math. VIII. 8.

was in der Wahrnehmung uns zur Erkenntniß kommt, in einen allgemeinen Begriff zuſammen, ſeine Bedeutung für die Wiſſenſchaft beſtimmend, ſondern nur vieles in der Wahrnehmung ſchien ihm der Wahrheit fremd zu ſein, anderes dagegen ihr gemäß. Daher ſagte er: „die Augen ſind genauere Zeugen, als die Ohren [1])," wahrſcheinlich, weil jene uns das Licht des Feuers offenbaren, und wie ſehr ihm die Wahrnehmung durch das Geſicht von Wichtigkeit war, das zeigt auch, wie er die Erkenntniß des Schlafenden und des Blinden gegen die des Wachenden und Sehenden zurückſetzt, den Schlafenden mit dem Todten, den Blinden mit dem Schlafenden vergleichend [2]). Den Wachenden iſt daher, wie er ſagt, eine gemeinſame Welt, ein jeder der Schlafenden aber wird zu einer ihm eignen Welt gewendet [3]), wobei man ſich daran erinnern muß, daß dem Herakleitos das Gemeinſame das Wahre, das vom Gemeinſamen Getrennte aber das Falſche iſt.

Wenn wir aber aus der Mitte ſeiner phyſiſchen Lehre ſeine Meinung von der menſchlichen Erkenntniß uns zu erklären haben, ſo müſſen wir auf der einen Seite darauf ſehn, wie ihm in jedem Einzelnen die allgemeine Kraft des Lebens iſt, von der andern Seite aber auch nur ein unvollkommner Strahl des ewigen Feuers in ihm ſich darſtellt.

---

1) Polyb. XII. 27.

2) Clem. Alex. strom. IV. p. 530. Eine Stelle, welche ſchwer zu interpungiren iſt.

3) Plut. de superst. 3. *ὁ Ἡράκλ. φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.*

Daher mußte ihm auch ein jedes Einzelne von der einen Seite Theil haben an der ewigen Wahrheit des Feuers, von der andern Seite ſeine Erkenntniß nur unvollkommen mitgetheilt erhalten von der allgemeinen Quelle des körperlichen und geiſtigen Lebens. Das Erſtere drückte er darin aus, daß er fragte: „wie möchte wohl das nie untergehende Feuer jemand vergeſſen[1])?“ und das Wahre mochte daher nach ſeinem Sinne genannt werden das, was ſich nicht verbirgt[2]). Von der andern Seite mußten ihm die ſinnlichen Werkzeuge nach ſeiner phyſiſchen Denkart als Kanäle erſcheinen, durch welche das uns äußere Leben der Welt, und mit ihm die Wahrheit in uns eingeht. Hiernach finden wir im Ganzen den Bericht, welchen uns Sextos über die Lehre des Herakleitos von der Erkenntniß des Menſchen giebt, nicht unrichtig: „Die göttliche Vernunft durch den Athem einziehend, werden wir vernünftig, und im Schlafe unſerer unbewußt, nach dem Erwachen aber wieder einſichtig. Denn im Schlafe, wenn unſere Sinnenwerkzeuge geſchloſſen ſind, wird die Vernunft in uns von dem Zuſammenhange mit dem umfaſſenden Himmel (d. h. der allgemeinen Vernunft) getrennt, indem allein die Verbindung durch das Athmen übrig bleibt, wie eine Wurzel; getrennt nun verliert ſie die Kraft der Erinnerung, welche ſie früher hatte. Bei dem Erwachen aber, durch die Sinnenwerkzeuge wieder, wie durch Thüren hervordringend und mit dem umfaſſenden Himmel ſich verbindend, nimmt ſie die einſichtige Kraft an. So wie demnach die Kohlen, dem Feuer ſich nähernd, ſich verändern und feurig werden, getrennt aber verlöſchen, ſo iſt auch der in unſere Leiber aus dem umfaſſenden Himmel eingewanderte Theil nach der Trennung faſt vernunftlos, nach der Verbindung aber durch die meiſten Poren dem Ganzen ähnlich. Dieſe allgemeine und göttliche Vernunft nun, durch deren Theilnahme wir vernünftig werden, nennt Herakleitos das Kriterion der Wahrheit, weswegen das, was gemeinſchaftlich Allen erſcheint, gewiß und wahr ſei; denn durch die gemeinſame und göttliche Vernunft wird es aufgefaßt; das aber, was jemanden allein erſcheint, dem ſei nicht zu trauen aus der entgegengeſetzten Urſache [1])."

---

[1]) Clem. Al. paedag. II. 10. p. 196. τὸ μὴ δῦνόν ποτε, πῶς ἄν τις λάθοιτο (ſ. λάθοι mit Schleierm.). Das eine untergehende Feuer, d. h. das ewig lebendige Feuer, entgegengeſetzt dem untergehenden Feuer der Sonne.

[2]) Sext. Emp. l. l. ἀληθὲς τὸ μὴ λῆθον, ein etymologiſches Wortſpiel.

---

[1]) Sext. Emp. adv. M. VII. 129 sq. τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλ. δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες. ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σωζομένης, οἱονεί τινος ῥίζης, χωρισθείς τε ἀποβάλλει, ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν· ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων, ὥσπερ διὰ τινῶν θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβάλλων, λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν. ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται, οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοιειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται. τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡρ., ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον τοῦτ' εἶναι

Wir ſehn in dieſen Lehren, wie dem Herakleitos das allgemeine Leben in der Seele ſich abſpiegelt, ſobald ſie ſich nicht von dem allgemeinen Leben trennt, ſondern mit offnen Sinnen das Ganze in ſich aufnimmt und in ſich abbildet. So durfte er von der Seele mit Recht ſagen, ſie möchte wohl niemand finden, wenn er auch jeden Weg durchwanderte, ein ſo tiefes Verſtändniß verlange ſie [1]), und als den Zweck ſeines Lebens angeben, er habe ſich ſelbſt geſucht [2]).

Was nun die Meinungen des Herakleitos über die einzelnen Naturerſcheinungen betrifft, ſo können wir über ſie kurz ſein, weil er ſelbſt nur wenig darüber ſich entwikkelt zu haben ſcheint. Dies iſt natürlich, da ihm alles Einzelne in der allgemeinen Entwicklung der Natur verſchwand. Nach ſeiner allgemeinen Anſicht erſchien ihm alles in der Natur als ein Belebtes oder Beſeeltes und Göttliches [3]), woher der bekannte Ausſpruch: tritt ein, denn auch hier ſind Götter [4]). Aber das, in welchem ſich das Leben am offenbarſten darſtellt, das Organiſche, ſcheint von ihm auch für das Vollkommenſte gehalten worden zu ſein, wenn wir anders einen ſeiner dunkeln Sätze richtig

---

πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δέ τινι μόνῳ προσπῖπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν.

[1] Diog. L. IX. 7. λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς πέρα εἰπεῖν, ὡς οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Nach der Conj. v. Caſaubonus.

[2] Plut. adv. Colot. 20. ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. Cf. Diog. L. IX. 5.

[3] Diog. L. IX. 7. καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη.

[4] Arist. de part. anim. I. 5.

auslegen, in welchem er ſagt, die verborgene Harmonie ſei beſſer, als die offenbare [1]). Ueber die auffallendern Erſcheinungen in der Welt, wie über Sonne und Geſtirne, konnte er natürlich nicht ſchweigen, aber das, was er von ihnen ſagte, offenbart am meiſten, wie ſehr ſie ihm in ſeiner Schätzung der Dinge hinter dem Lebendigen, welches ſeine ganze Aufmerkſamkeit in Anſpruch nahm, zurück traten. Denn er ſah ſie nur als Meteore an, und die Sonne iſt ihm nicht größer als ein Fuß [2]) und entzündet ſich täglich und verlöſcht auch täglich wieder [3]). Daß Herakleitos dieſen Erſcheinungen, welche in der älteſten Phyſik und in der älteſten Theoſophie die Aufmerkſamkeit am meiſten auf ſich zogen, eine ſo geringe Bedeutung beilegte, zeigt wohl am offenbarſten, daß es ihm bei ſeiner Philoſophie am wenigſten auf die Erklärung der einzelnen Naturerſcheinungen, am meiſten auf die Feſtſtellung einer allgemeinen Anſicht von der Weltentwicklung ankam.

Das göttliche Leben in allen Erſcheinungen der Welt wiederzufinden, war die allgemeine Aufgabe, welche er ſeiner Philoſophie geſtellt hatte, und da ihm das Göttliche in dem Leben der Vernunft am vernehmlichſten ſich offenbarte, ſo konnte er nicht wohl anders, als auch in den Erſcheinungen der Sittlichkeit daſſelbe anerkennen. So wie nun aber bei den edlern Griechen, ſo lange ihr Volksleben blühte, faſt alles Sittliche auf den Staat ſich bezog, ſo finden wir auch vom Herakleitos beſonders das Politiſche hervorgehoben. Dies drückt ſich in ſeinem Ausſpruche aus: „Das Volk ſoll ſtreiten für das Geſetz, wie für die Mauer 1)," und indem er das einzelne Sittliche auf das höchſte Geſetz für die ganze Weltbildung zurück führt: „Es werden ernährt alle menſchlichen Geſetze von dem einen göttlichen, denn dieſes vermag ſo viel, als es will, und es thut allen genug und beſiegt Alles 2)." Daher war ihm auch jeder Uebermuth verhaßt, welchen man mehr löſchen müſſe als Feuersbrunſt 3), und er hielt es für Geſetz, dem Rathe Eines zu folgen 4), woraus man erkennen mag, wie ihm auch im Sittlichen die Unterordnung des Einzelnen galt. Dieſe ſpricht ſich am ſtärkſten darin aus, daß er die Zufriedenheit (εὐαρέστησις) als das höchſte Gut pries 5), welche ihm in nichts Anderm ihre Quelle haben konnte, als in der Einſicht, daß ſo, wie Alles geſchieht, ſo es von dem höchſten Geſetze, welchem ſich der Menſch unterordnen ſoll, angeordnet iſt; denn „den Menſchen iſt es nicht beſſer, daß ihnen das werde, was ſie wollen; Krankheit macht die Geſundheit angenehm und gut,

---

[1]) Plut. de anim. procreat. 27. S. Schleierm. Fragm. 36.

[2]) Diog. L. IX. 7; Plut. de plac. ph. II. 21.

[3]) Arist. meteor. II. 2; Plat. de rep. VI. p. 498. Dieſe Lehre iſt am meiſten gegen die Meinung derer, welche die Lehre des Herakleitos aus orientaliſchen Traditionen ableiten wollen.

---

1) Diog. L. IX. 2.

2) Stob. serm. III. 84. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

3) Diog. L. I. 1.

4) Clem. Al. strom. V. p. 604.

5) Clem. Alex. strom. II. p. 417. Clemens nimmt dies freilich in einem ganz andern Sinne, als wir.

Hunger die Sättigung, Arbeit die Ruhe [1])." So ſind die Gegenſätze in dem oberſten Geſetze angeordnet als die erſte Bedingung alles Daſeins, und ſo darf ſich auch niemand beklagen, daß ſie in ſeinem Leben überall vorherrſchen; denn nur durch ſie lebt er und nur durch ſie genießt er ſein Leben; er hat Urſache auch mit dem Uebel zufrieden zu ſein. „Verſtändig zu ſein iſt die höchſte Tugend, und Weisheit iſt es, Wahres zu ſagen und zu thun, nach der Natur es vernehmend [2])." So iſt es weiſe, die nothwendigen Geſetze der Natur zu erkennen und ihnen zu folgen.

Auch noch auf andere Weiſe ſchloß ſich ihm dieſe ſittliche Betrachtung der Dinge an ſeine phyſiſche Lehre an. Denn er leitete des Trunkenen Unverſtand und Unvermögen daraus ab, daß er eine naſſe Seele habe, wogegen die trockne Seele die weiſeſte und beſte ſei [3]), und nicht bloß im Einzelnen ſcheint er dieſe Verbindung des Phyſiſchen mit dem Sittlichen verfolgt zu haben, ſondern auch im Allgemeinen, indem er meinte, da, wo das Land trocken ſei, ſei die Seele die weiſeſte und beſte, wodurch er Griechenland als das wahre Land der Menſchen bezeichnet haben ſoll [4]).

Dieſes iſt das, was wir von der alterthümlichen

---

1) Stob. serm. III. 83, 84. ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

2) Stob. serm. III. 84. σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη, ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν, κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

3) Ib. V. 120. αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

4) Phil. ap. Euseb. pr. ev. VIII. 14.

Weisheit des Herakleitos uns zur Sicherheit zu bringen oder mit geſchichtlicher Wahrſcheinlichkeit zu vermuthen im Stande ſind. Sie erſcheint uns durchaus als der älteſten Anſchauungsweiſe angehörig, mit religiöſer Begeiſterung, ſo weit dieſer das Alterthum fähig war, aufgefaßt, hierin den orientaliſchen Denkweiſen verwandt, aber auch weſentlich in der philoſophiſchen Beſtimmtheit und in der damit verknüpften folgerechten Entwicklung, endlich überhaupt in der griechiſchen Vaterlandsliebe und Staatsanſicht allem Barbariſchen entgegengeſetzt. Die Verwandtſchaft mit dem Orientaliſchen würde kaum zu erwähnen ſein, wenn nicht hierauf Viele zu viel zu bauen geneigt geweſen wären; es iſt aber offenbar, daß die pantheiſtiſche Richtung, welche wir beim Herakleitos finden, durchaus nicht auf einen hiſtoriſchen Anknüpfungspunkt an orientaliſche Vorſtellungsweiſen ſchließen läßt, denn ſie iſt zu ſehr mit dem Edelſten und Wahrſten im menſchlichen Geiſte verwandt, als daß nicht überall und unter allen Verhältniſſen dieſe Verirrung oder dieſe Einſeitigkeit in der menſchlichen Denkart hervortreten könnte. Die beſondern Beſtimmungen, welche die Herakleitiſche Neigung zum Pantheismus charakteriſiren, ſind auch keineswegs von der Art, daß ſie in hiſtoriſcher Beziehung auf den Orient uns hinwieſen, vielmehr ſind ſie eigenthümlich griechiſcher Art. Schon das Finden des Göttlichen in dem ungehemmten Leben, in der raſtloſen Thätigkeit und das Abweiſen aller Vorſtellungen, welche auf Ruhe deuten, iſt der orientaliſchen Denkweiſe gar nicht gemäß, in welcher dies wohl in einzelnen Momenten hervortreten kann, das höchſte göttliche Sein aber doch immer in der Ruhe geſucht worden iſt. So iſt auch das Zurücktreten alle ſinnlichen Bilder bei der Erklärung der Verwandlungen des Feuers, indem dieſe nur in dem Widerſtreite entgegengeſetzter Bewegungen geſucht wird, der orientaliſchen Vorſtellungsart ganz entgegengeſetzt [1]), und wenn man auch in der Zufriedenheit mit dem Geſchick, welche er empfiehlt, einen Anklang des Orientaliſchen zu finden glauben möchte, ſo iſt doch dieſe Reſignation keineswegs der griechiſchen Denkart fremd, und dagegen tritt auch die andere Seite der menſchlichen Geſinnung, die praktiſche Tüchtigkeit, das Streben, die Gegenſätze im allgemeinen Geſetze und in der allgemeinen Vernunft zu überwinden, bedeutſam genug hervor. Ferner, wenn man die mythiſchen Vorſtellungen des Herakleitos betrachtet, ſo ſind auch dieſe durchaus griechiſch, wie ſich an der Heimarmene, der Dike, den Erinnyen, der Eris, dem Apollon, welche nicht ſelten von ihm erwähnt werden, zeigen läßt, wärend nirgends ein aſiatiſcher Kultus durchſchimmert [2]), der nicht

---

1) Zwar hat Kreuzer (Symbol. II. S. 190) das Bild vom Bogen und der Lyra, welches Herakleitos mit dem Bewußtſein, daß es nur Bild iſt, gebraucht, als ein Zeugniß orientaliſchen Urſprunges bezeichnet; aber daß er darauf ſehr großes Gewicht legt, beweiſt nur die Schwäche ſeiner Gründe; denn es konnte wohl nicht leicht ein Bild dem Griechen näher liegen, als dieſes.

2) In dem Kultus der epheſiſchen Artemis ſcheint allerdings etwas Orientaliſches gelegen zu haben. Auch will Kreuzer hierauf die Wahrſcheinlichkeit der Verbindung Herakleitiſcher Lehre mit orientaliſchen Mythen gründen, indem er die Angabe, Herakleitos habe ſein Werk in den Tempel der Artemis niedergelegt (Diog. L. IX. 6), als Zeugniß gebraucht. Allein dieſe Angabe hat keine größere Sicherheit, als andere Anekdoten des Diogenes, und wird überdies durch die Umgebung, welche von der Geheimhaltung ſeiner Lehre ſpricht, charakteriſirt. Wenn

längſt vor dem Hérakleitos Eigenthum der Griechen geweſen wäre. Wenn man aber zuletzt noch auf Einzelheiten in der Herakleitiſchen Lehre achten will, ſo wird man beſonders zwei Punkte finden, welche der Meinung, daß ſie ſich orientaliſcher Ueberlieferung angeſchloſſen habe, entgegen ſind, nemlich daß er helleniſches Land und helleniſches Volk vor Allem preiſt, dagegen die Sonne und die Geſtirne herabſetzt zu bloßen untergeordneten, täglich ſich erneuenden und täglich verſchwindenden Erſcheinungen, welches doch den Vorſtellungen aller der Völker, bei denen der Feuerdienſt herrſchte, geradezu widerſpricht.

Hiermit ſoll jedoch nicht in Abrede geſtellt werden, daß ſich an die Herakleitiſche Lehre orientaliſche Vorſtellungen anſchließen konnten; vielmehr bei dem Verkehr, in welchem die aſiatiſchen Griechen mit den Orientalen lebten, iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß eine ſolche Vermiſchung der Vorſtellungsweiſen ſtatt fand, und man könnte ſie wohl in Nachrichten wieder finden, welche uns von den ſpätern Herakleiteern gegeben werden [1]). Denn dieſe werden uns als Enthuſiaſten geſchildert, bei denen keine Ordnung der Rede und des Lehrens ſtatt fand, indem ſie Alles aus ihrer innern Anſchauung und Begeiſterung ſchöpfen zu müſſen glaubten. Dieſe müſſen als Ausartungen der griechiſchen wiſſenſchaftlichen Denkart angeſehn werden, bei welchen

---

die Lehre des Herakleitos in beſonderer Verbindung mit der Verehrung der Artemis geſtanden hätte, warum iſt in ſeinen mythiſchen Bildern von der Artemis nie die Rede? warum weiß keiner der Alten etwas davon, da doch ſeine Schrift lange erhalten worden iſt?

[1]) Plat. Theaet. p. 180, 181.

keine weitere Ausbildung der Wiſſenſchaft ſtatt finden konnte. Sonſt werden aber auch noch andere ſpätere Herakleiteer erwähnt, unter denen Kratylos, der Lehrer des Platon [1]), bekannt iſt, ein Mann, welcher zwar auch jener Art der Herakleiteer ſich genähert zu haben ſcheint, denn er hob alle Rede auf, den Finger allein bewegend [2]), von dem wir aber doch wohl nach der Art, wie ihn Platon im Kratylos uns ſchildert, und wenn er ſelbſt auch nur als Lehrer des Platon betrachtet wird, nicht denſelben Grad der Uebertreibung vorausſetzen dürfen. Wie übrigens der hiſtoriſche Zuſammenhang dieſer ſpätern Herakleiteer mit dem Herakleitos geweſen ſein möge, darüber kann nichts Sicheres beigebracht werden. Uns muß es genügen, hierdurch angedeutet zu haben, wie ſich die Lehre, welche Herakleitos zuerſt mit Bewußtſein ausgeſprochen hat, auch unter den ſpätern Griechen fortpflanzte, und ſo in die weitere Entwicklung der griechiſchen Philoſophie eingreifen mußte.

Wenn man betrachtet, wie in den dynamiſchen Naturphiloſophen, welche ſich an Thales anſchließen, das philoſophiſche Streben immer nur darauf ausging, das Göttliche in dem Weltlichen wiederzuerkennen oder es als das Princip aufzufaſſen, welches in dem Leben der Welt waltet und von dieſem gar nicht geſchieden iſt, ſo muß man geſtehn, daß Herakleitos ihnen ſehr nahe ſteht, und nur darin von ihnen verſchieden iſt, daß er nicht, von dem Leben des Einzelnen ausgehend, den Grund deſſelben in der allgemeinen Kraft des Lebens ſuchte, ſondern vorausſetzend, daß Alles nur in einer abſoluten lebendigen Kraft gegründet ſein könne, aller vernünftigen Wiſſenſchaft das Ziel ſtellte, dieſe Kraft zu erkennen. Indem er aber dieſe Idee verfolgte, verſchwand ihm das Daſein des Einzelnen, in welchem doch der Standpunkt des philoſophiſchen Forſchens wurzelt, ſo gänzlich, daß er es als bloßen Schein betrachten zu müſſen glaubte. Es ging ihm wie vielen Philoſophen, welche, in die Idee des Vollkommnen ſich verſenkend und von ihr gleichſam berauſcht, den Rückweg zu dem ſich vollendenden Daſein nicht finden konnten. Hiermit iſt der weſentliche Unterſchied zwiſchen ſeiner Philoſophie und der Philoſophie der früher betrachteten Dynamiker bezeichnet. Herakleitos faßte das Ziel des philoſophiſchen Strebens reiner, als dieſe, auf, indem er die Gegenſätze, welche den übrigen Dynamikern als Erzeugniſſe der höchſten Kraft erſchienen waren, als ſolche bezeichnete, die nicht in dem höchſten Gegenſtande des Wiſſens ſelbſt, ſondern nur in den unvollkommnen Vorſtellungen der Menſchen geſetzt ſein könnten, und dadurch führte er auf Unterſuchungen, welche das Allgemeingültige von dem Eigenthümlichen, das Wahre von dem Scheinbaren in unſerm Denken unterſcheiden ſollten. Aber einmal ausgegangen von der Wahrheit der allgemeinen Kraft, deren Leben Alles durchdringt, konnte ihm das Einzelne, gegen das Allgemeine gehalten, nur als Schein ſich darſtellen, und indem ihm das Einzelne in dem Allgemeinen verſchwand, mußte ihm dieſes Grund des Scheins werden. Hierzu bot ſich ihm ſeine Idee von dem vollkommnen Leben wie von ſelbſt und ungezwungen dar, indem dieſer gemäß der Schein ſich wohl als ein vorübergehender Moment der Entwicklung denken ließ. So mußte ihm denn das Abſolute ſelbſt als ein Werdendes erſcheinen, welches zwar ein ſcheinbares Ziel ſeines Werdens hat, die Weltverbrennung, aber doch nicht ein wirkliches, denn die Weltverbrennung, der Gipfel des Lebens, iſt doch ſelbſt nur ein Uebergangspunkt zu einer neuen Weltbildung. Damit iſt denn auf der einen Seite zwar die Realität des Erkennens geſetzt, indem in der Idee des höchſten Lebens die Einheit des Denkens und des Seins ausgedrückt liegt, aber auf der andern Seite, weil dieſe Realität unter der Form des Lebens auftritt, iſt doch die Einheit der Gegenſätze nicht vollkommen ausgeſprochen, ſondern die Entwicklung muß ihr folgen und das Auseinandertreten der Gegenſätze iſt etwas Nothwendiges. Dieſe Unvollkommenheit iſt aber von der ganzen Anſicht, in welcher Herakleitos aufwuchs, unzertrennlich, denn ſie liegt in der phyſiſchen Betrachtungsweiſe, welcher das Werden als ein nothwendiges und die Evolution der Kräfte als eine unaufhörliche erſcheinen muß.

---

[1] Arist. met. I. 6.

[2] Ib. III. 5.

Zweiter Abſchnitt der Geſchichte der ioniſchen Philoſophie.

Mechaniſche Phyſik.

Siebentes Kapitel.

Anaximandros von Miletos.

Wir wenden uns nun zu einer andern Reihe der Entwicklungen in der ioniſchen Philoſophie, welche gleichzeitig neben der, welche bisher unſere Aufmerkſamkeit auf ſich zog, ſich ausbildete. Da wir hier zuerſt auf die Erſcheinung gleichzeitiger Entwicklungen in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie kommen, ſo wird es vielleicht nicht überflüſſig ſein, zu erwähnen, daß in den erſten Zeiten der Philoſophie die hiſtoriſchen Zeugniſſe von einer Wechſelwirkung der einen und der andern Reihe unter einander entweder ganz mangeln, oder ſehr unzuverläſſig ſind; aus innern Zeichen aber hierüber auch nicht viel geſchloſſen werden kann, indem gänzliche Unbekanntſchaft mit den Begrifſen, welche die eine Reihe entwickelte, bei der andern nicht leicht nachgewieſen, Bekanntſchaft mit denſelben aber, welche übrigens nicht ſehr groß iſt, kein ſicheres Zeichen abgiebt, weil alle älteſten Philoſophen aus derſelben Quelle ſchöpften, aus der Denkart ihres Volks. In der weitern Entwicklung dieſer verſchiednen Richtungen dagegen finden wir in polemiſchen Bemerkungen Zeichen eines Verkehrs mit entgegengeſetzten Anſichten von der Natur und der Welt. Wenn wir die geringen Mittel bedenken, welche den älteſten Philoſophen zur Verbreitung ihrer Anſichten zu Gebot ſtanden, ſo iſt es wohl ſehr wahrſcheinlich, daß ihre Philoſophie geraume Zeit nur in ſehr engen Kreiſen bekannt wurde. Geht man aber davon aus, daß ſich das philoſophiſche Streben in dieſen Zeiten aus einem wahrhaft nationalen Bedürfniſſe erzeugte, ſo wird man es von vorn herein wahrſcheinlich finden, daß ſich Elemente der Philoſophie faſt zu gleicher Zeit in Ionien ohne äußern Zuſammenhang zu regen begannen.

Anaximandros iſt der erſte, welcher die Art der Naturanſicht ausbildete, von der wir jetzt zu reden haben. Er war ein Mileſier und nach dem Apollodoros im 2. Jahre der 42. Ol. geboren [1], alſo nicht viel jünger als Thales, deſſen Schüler oder Freund er genannt wird [2]. Doch darauf iſt aus ſchon angeführten Gründen nicht viel zu bauen. Man erzählt von ſeiner politiſchen Wirkſamkeit [1]) und ſein Name iſt im Alterthum ſo berühmt, daß mancherlei wunderbare Thaten und wichtige Erfindungen ihm zugeſchrieben werden. Er ſoll zuerſt eine geographiſche Tafel entworfen haben [2]), und wenn ihm auch nicht mit Recht die Erfindung der Sonnenuhr zugeſchrieben wird, ſo ſcheint er doch unter den Griechen zuerſt ihren Gebrauch gezeigt zu haben [3]). Ein glaubhafter Zeuge berichtet, daß er die erſten Unterſuchungen über Größe und Entfernung der Himmelskörper angeſtellt habe [4]). Seine Meinungen und Kenntniſſe vertraute er einer kurzen Schrift, welche für die erſte philoſophiſche Schrift in griechiſcher Proſa nicht mit Unrecht gehalten wird [5]); unwahrſcheinlich aber iſt es, daß er mehr als dies eine Werk verfaßt habe [6]). Seine Schrift ſcheint zwar früh verloren gegangen zu ſein, doch kam ſie wohl gewiß bis auf die erſten, welche mit der Geſchichte der Philoſophie ſich beſchäftigten, und gewährte ſo auch den Berichten der Spätern größere Sicherheit.

---

[1] Diog. L. II. 2.

[2] Strab. I init.; Diog. L. I. 13; Cic. acad. II. 37. Schleiermacher glaubt in Jambl. vit. Pyth. 11 u. 12 die Spuren einer andern Tradition zu finden S. 114 f. Abhandlung über den Anax. in den Abhandlungen der Berl. Akad. 1815.

Anaximandros ſoll zuerſt den griechiſchen Namen für

---

1) Er war der Anführer einer Kolonie nach Apollonia. Ael. var. hist. III. 17.

2) Strab. I. 1, 24; Diog. L. II. 2.

3) Diog. L. II. 1; Euseb. pr. ev. X. 14. Der Gnomon iſt eine Erfindung der Babylonier nach Herod. II. 109. Plinius, II. 76, legt ſeine Erfindung dem Anaximenes bei.

4) Eudemus ap. Simpl. de coelo fol. 115 a.

5) Diog. L. II. 2; Themist. orat. XV. p. 361. ed. Petav.

6) Suid. s. v. Ἀναξ. legt ihm mehrere Schriften bei, an deren Titeln man zum Theil die Spuren des Misverſtändniſſes noch entdecken kann.

das Princip aller Dinge (*ἀρχή*) gebraucht haben [1]). Ueber das, was er für das Princip hielt, finden ſich aber bei den Alten verſchiedne Angaben; denn wenn man auch darüber einig iſt, daß er es das Unendliche (*τὸ ἄπειρον*) nannte, ſo iſt doch dadurch die Frage nicht entſchieden, was er unter dem Unendlichen verſtanden habe. Bei den ſehr verſchiednen Angaben hierüber können wir nur annehmen, daß die meiſten derſelben aus Misverſtändniß entſtanden ſind [2]), und uns an den ſicherſten Zeugniſſen des Ariſtoteles und des Theophraſtos halten, welche darin übereinſtimmen, daß Anaximandros unter dem Unendlichen eine Miſchung verſchiedenartiger Beſtandtheile, aus welcher die einzelnen Dinge ſich ausſcheiden ſollten, ſich gedacht habe [3]). Dieſe Vorſtellung würde alſo der Vorſtellung der Alten vom Chaos ſehr nahe kommen, wenn man ſich dieſes als den erſten ungeſonderten Zuſtand denkt, aus welchem ſich Alles entwickelt habe zu einem geſonderten Daſein.

---

[1]) Simpl. phys. fol. 6 a; Orig. phil. 6.

[2]) S. hierüber die ſcharfſinnige Unterſuchung Schleiermachers a. a. O. S. 98 f.

[3]) Arist. phys. I. 4; Met. XII. 2. *Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Simpl. phys. fol. 6 b. *καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀν. λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν· ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσόν, ὅ τι δὲ γῆ γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ᾽ ὑπαρχόντων πρότερον.* Cf. August. de civ. D. VIII. 2. Sidonius Apollin. carm. XV. v. 84. Principiis propriis semper res quasque creari, Singula qui quosdam fontes decrevit habere Aeternum irriguos, ac rerum semine plenos. Das irriguos ſtammt wohl aus der Phantaſie derer, welche die Lehre d. An. mit der des Thales in Verbindung bringen wollten.

Weswegen Anaximandros das Urweſen als ein unendliches anſah, erklärt ſich ganz natürlich aus der Unendlichkeit der Entwicklungen der Welt, welche in ihm begründet ſind. Er ſoll auch ſelbſt bemerkt haben, unendlich müſſe das Urweſen ſein, damit dem Werden, in welchem wir ſind, nichts mangele [1]). Wenn nun dieſes Unendliche vom Ariſtoteles als eine Miſchung bezeichnet wird, ſo dürfen wir es deswegen nicht als eine bloße Vielheit von Urſtoffen betrachten, ſondern nach der Vorſtellungsweiſe des Anaximandros iſt es eine Einheit, unſterblich und unvergänglich [2]), ein ewig Erzeugendes [3]). Das Erzeugen der einzelnen Dinge leitete er aus der ewigen Bewegung des Unendlichen ab [4]), worin wir wohl ausgedrückt finden mögen, daß er dem Unendlichen eine ihm eigne lebendige Kraft beilegte.

Bis hierher möchte nun wohl kein weſentlicher Unter-

---

1) Simpl. de coelo fol. 151 a; Plut. de pl. ph. I. 3. Cf. Arist. phys. III. 8. Anax. ſoll auch gelehrt haben, das Urweſen könne nicht eins der vier Elemente ſein, weil ſonſt durch ſeine Unendlichkeit das Daſein der übrigen Elemente aufgehoben werden würde. Simpl. phys. fol. 111 a. Wenn dieſe Angabe ſicher wäre, ſo würde die Bemerkung, welche ſie enthält, eine polemiſche Tendenz gegen die Lehre des Thales verrathen; doch darf man wohl an ihrer Richtigkeit zweifeln.

2) Arist. phys. III. 4. καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον, ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν ὁ Ἀναξ. Cf. Diog. L. II. 1; Orig. phil. 6.

3) Euseb. pr. ev. I. 8.

4) Simpl. phys. fol. 6 b, 9 b; Orig. l. l.

ſchied zu bemerken ſein zwiſchen der Lehre des Anaximandros und der des Thales oder des Anaximenes, wenn wir auf die philoſophiſche Idee ſehn, die ſich in ihnen ausdrückt. Denn eine lebendige Einheit iſt allen dieſen Philoſophen der Grund der Naturerſcheinungen, und wenn auch die andern über die Beſchaffenheit des lebendigen Grundes der Dinge etwas Beſtimmteres angeben, als Anaximandros, ſo liegt doch darin eben nicht der philoſophiſche Gehalt ihrer Lehre. Ein weſentlicher Unterſchied tritt aber in der Art hervor, wie jene aus dem Urweſen die einzelnen Dinge ableiteten, und wie dieſer. Denn nicht aus der Verwandlung des Urweſens in ſeinen Beſchaffenheiten werden dem Anaximandros die ſinnlichen Beſchaffenheiten der Dinge, ſondern nur dadurch, daß ſich die ihrer Art nach entgegengeſetzten Elemente, welche in dem Unendlichen ungeſondert zur Einheit umfaßt ſind, durch die ewige Bewegung ſondern [1]). Demnach iſt zwar das Urweſen des Anaximandros eine Einheit, es hat aber doch ſchon die Vielheit der Elemente, aus welchen die Dinge zuſammengeſetzt ſind, in ſich [2]), und dieſe brauchen nur ausgeſchieden zu werden, um ſich als geſonderte Erſcheinungen in der Natur darzuſtellen. So würden demnach in der Sonderung des Unendlichen die verwandten Elemente zu einander geführt, und das, was im All Gold war, ohne, mit

---

1) Simpl. phys. fol. 6 b. *οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ᾽ ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως.* Themist in Arist. phys. I. p. 18 a.

2) August. de civ. D. VIII. 2. Non enim ex una re, sicut Thales ex humore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit.

ſeinen Gegenſätzen vermiſcht, als Gold zu erſcheinen, erſcheine als Gold, was Erde war, als Erde, indem nichts Neues entſtehe oder andere Beſchaffenheiten annehme, ſondern Alles zuvor ſchon war, als was es ſich nachher zeige [1]. Hierbei liegt offenbar die Vorſtellung der mechaniſchen Phyſik zum Grunde, daß kein Ding ſeine Beſchaffenheit verändere, ſondern immer daſſelbe bleibe und nur mit den übrigen Elementen ſich bewege, wodurch in der veränderten Miſchung daſſelbe Element bald ſo, bald anders erſcheine. Dieſe Vorſtellungsart werden wir auch in den einzelnen Naturerklärungen des Anaximandros wiederfinden, und durch ſie iſt ſeine Lehre der ioniſchen Dynamik ganz entgegengeſetzt [2].

Die Entſtehung der Dinge aus dem unendlichen All erklärte ſich nun Anaximandros auf folgende Weiſe. Der Mittelpunkt der Weltbildung war ihm die Erde; denn dieſe, in der Form eines Cylinders, deſſen Tiefe ſich zu ſeiner Länge wie 1:3 verhalte, werde durch die Luft und den gleichen Abſtand von den Grenzen der Welt im Mittelpunkte feſt gehalten; die Geſtirne dagegen bewegten ſich um ſie herum nach gleichen Abſtänden von einander, zu unterſt die Planeten und der Fixſtern-Himmel, dann der Mond und zuletzt die Sonne, ein jeder dieſer Körper von einem eignen, einem Rade ähnlichen Ringe (ſeiner Sphäre) getragen [1]. Nach dieſer Vorſtellung von der Welt ſcheint ihm nun aus der unendlichen erzeugenden Einheit, welche alle Gegenſätze in ſich enthält, zuerſt der Gegenſatz zwiſchen dem Mittelpunkte und dem Umkreiſe herausgetreten zu ſein; dieſen Gegenſatz ſcheint er aber auch auf den Gegenſatz zwiſchen der Welt und dem Himmel zurückgeführt zu haben, von welchen jene ihm das Kalte und dieſer das Warme bedeutet [2], ſo daß ſich mithin zuerſt die kalten von den warmen Elementen trennen, und jene den Mittelpunkt, dieſe den Umkreis der Welt bilden. Dieſe Vorſtellung waltet überhaupt beim Anaximandros, daß alle Bildung, ſo der ganzen Welt, wie aller einzelnen Dinge, nothwendig im Gegenſatz zwiſchen dem Innern und dem Aeußern ſich entwickeln müßte, indem das Aeußere das Innere umſchließe, wie die Rinde den Baum. Die Erde beſteht ihm daher ihrer erſten Bildung nach aus der Miſchung kalter, wäßriger und erdiger Elemente, die ſich aus dem Unendlichen durch die ewige Bewegung abgeſondert hätten von dem Warmen und Feurigen [3], der Himmel dagegen erſcheint ihm als eine feurige Hohlkugel, welche die atmoſphäriſche Luft in ſich umſchließt. Die Welt aber nach dieſer erſten Geſtaltung fahre fort, ſich weiter zu entwickeln, und ſo wie durch die Kraft des Feuers die Erde weiter ausgebildet werde, indem Feſte und Meer ſich ſcheiden [1]), ſo erfahre auch der Himmel eine weitere Sonderung. Die Revolution, durch welche dies geſchehn ſei, beſchrieb Anaximandros als ein Zerplatzen der Himmelsſphäre, durch welche ſich einzelne feurige Syſteme gebildet hätten, die gegenwärtigen Himmelskörper, die ſodann, in Luftſphären eingeſchloſſen, nur durch gewiſſe Oeffnungen uns ſichtbar würden [2]). Auch hier erblicken wir wieder dieſen Gegenſatz zwiſchen Aeußerm und Innerm, der umſchließenden Luft und dem umſchloſſenen Feuer, nur daß er ſich am Umkreiſe der Welt anders geſtaltet, als in dem Mittelpunkte oder vielmehr in der ganzen Welt, denn für dieſe iſt der Kern oder die Welt im engern Sinne das Kalte, und das Aeußere oder der Himmel das Warme, dagegen für die himmliſchen Körper iſt das Innere das Warme und die umſchließende Hülle das Kalte. Man kann nicht wohl anders, als hierin einen gefliſſentlich geſuchten Ge-

---

[1] Simpl. phys. l. 1; fol. 50 a. *οἱ — τὴν γένεσιν ἀναιροῦντες, ὡς Ἀν.*

[2] Diejenigen, welche hieran nach dem Angeführten noch zweifeln möchten, verweiſe ich auf die Stellen, wo Ariſtoteles ihn immer mit den übrigen Mechanikern, wie den Anaxagoras, Empedokles und Demokritos, zuſammenſtellt. Phys. I. 4; III. 4; Met. XII. 2. Dies bemerkt auch Simpl. phys. fol. 6 a.

---

[1] Arist. de coelo II. 13; Diog. L. II. 1, wo Manches, ſo wie auch in den folgenden Stellen, zu berichtigen iſt. Euseb. praep. ev. I. 8; Plut. de pl. ph. II. 15, 16, 20, 25; III. 10; Stob. ecl. I. pag. 498, 510, 522; Orig. phil. l. l.

[2] Euseb. l. l. *φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γονιμοῦ* (vulg. —*ὸν*) *θερμόν τε καὶ ψυχρὸν* (vulg. *θερμοῦ* — *ψυχροῦ*) *κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι, ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν.*

[3] Orig. phil. l. l.; Plut. de pl. ph. III. 16; Theophr. ap. Alex.

Aphr. meteorol. fol. 91 a. Wer hierin Aehnlichkeit und Zuſammenhang mit der Lehre des Thales finden will, dem bleibe es unbenommen, nur ſuche er darin nicht den Mittelpunkt der Lehre, wie der Welt.

1) Plut. l. l.

2) Eus. l. l. (gleich nach dem vorher angeführten). ἥστινος ἀποῤῥαγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους, ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. Plut. de pl. ph. II. 20, 25.

genſatz vermuthen, welcher ſich auch darin ausſprechen mochte, daß Anaximandros an die polytheiſtiſchen Vorſtellungen des Volks anſchließend, die unendlichen Welten und Himmel, worunter er die Geſtirne verſtand, Götter nannte [1]). Wenn er aber ſo von unendlichen Welten, welche neben einander beſtehn, ſprach, ſo konnte er, ſeiner ganzen Anſicht gemäß, den Begriff der Welt nur in einem untergeordneten Sinne nehmen, indem ja die Einheit der Welt nach allen ſeinen Vorſtellungen ihm feſt ſtand, da er theils eine Einwirkung der himmliſchen Körper auf die Bildung der Erde, theils ein nach beſtimmten Abſtänden geordnetes Syſtem der Himmelskörper und der Erde annahm.

In allen dieſen Bildungen haben wir nun ein mechaniſches Entſtehn zu erkennen; denn die ewige Bewegung iſt es, welche die Gegenſätze ausſcheidet und die warmen Elemente nach dem Umkreiſe, die kalten aber nach dem Mittelpunkte zu ſammelt. Es ſcheint hierbei auch der Gegenſatz zwiſchen dem Schweren und dem Leichten dem Anaximandros eine Rolle geſpielt zu haben und als Grund der Bewegung angeſehn worden zu ſein [2]). Auch das, was den mechaniſchen Vorſtellungen von der Natur ſehr nahe verwandt iſt, die mathematiſche Beſtimmung, vermiſſen wir dabei nicht, denn ſie zeigt ſich in der Beſtimmung der Verhältniſſe zwiſchen der Länge und Dicke der Erde und in der Berechnung der Abſtände der einen von der andern

---

1) Cic. de nat. D. I. 10; Stob. ecl. I. p. 56; Plut. de pl. ph. I. 7.

2) Vergl. die der Anaximandriſchen Vorſtellungsart verwandte Lehre von der Entſtehung der Welt b. Diod. Sic. I. 7.

Welt und der Größe der Sonne gegen die Größe der Erde [1]).

Aber in einem andern Punkte zeigt ſich auf eine noch auffallendere Weiſe, wie genau ſeine Vorſtellungsweiſe mit der mechaniſchen Naturbetrachtung zuſammenhängt, und da wir denſelben Punkt auch bei den übrigen Mechanikern der ioniſchen Schule auf ganz ähnliche Weiſe hervortreten ſehn, bei den Dynamikern aber nichts Aehnliches gefunden wird, ſo dient er zugleich dazu, im Einzelnen den hiſtoriſchen Zuſammenhang dieſer Lehren erkennen zu laſſen, welcher aus der allgemeinen Anſicht ſchon klar ſein möchte. Der mechaniſchen Naturanſicht muß es die größeſte Schwierigkeit haben, die organiſche Bildung lebendiger Weſen zu erklären, da dieſe Anſicht keine urſprünglich lebendige und in veränderlichen Zuſtänden ſich wahrhaft verwandelnde Kraft anerkennt. Daher finden wir denn auch die Mechaniker immer damit beſchäftigt, Hypotheſen zu bilden, welche zur Erklärung der Erſcheinungen des Pflanzen- und Thier-Lebens nach mechaniſchen Geſetzen dienen ſollen. Die Hypotheſe des Anaximandros iſt uns nur ſehr unvollſtändig überliefert worden, wir ſehn aber doch, daß ſie mit ſeiner ganzen Vorſtellung von der allmäligen Ausbildung der Welt durch die ſich entwickelnden Gegenſätze zwiſchen dem Warmen und Kalten zuſammenhängt, und die größeſte Aehnlichkeit mit einer alten Vorſtellungsweiſe über die Entſtehung der Thiere und Menſchen, welche uns Diodor von Sicilien im Zuſammenhange überliefert hat [2]), an ſich

---

1) Plut. de pl. ph. II. 21; Theodoret. gr. aff. cur. I. p. 718.

2) I. 7. Diodor findet dieſe Hypotheſe auch beim Euripides; ſie

trägt. Anaximandros nahm an, daß unſere Erde ſich aus einer urſprünglichen Miſchung des Waſſers mit der Erde herausgebildet habe, indem der Einfluß der Sonne mehr und mehr zunahm und die urſprüngliche Feuchtigkeit auftrocknete [1]. So lange nun die Erde ſchlammartiger und weniger feſt war, als jetzt, konnte die Sonne größere Wirkungen in ihr hervorbringen, und ſo wie auch jetzt noch ähnliche Wirkungen in ſumpfigen Gegenden erblickt werden, zog ſie Blaſen in der Feuchtigkeit auf, dieſe ward dadurch im Innern zum lebendigen Weſen gebildet, aber von außen durch die Blaſen umſchloſſen [2]. So entſtanden die erſten Thiere nach dem Anaximandros in der Feuchtigkeit, von der Sonne hervorgelockt und mit dornigen Rinden umgeben, wie er denn auch hier wieder den Gegenſatz zwiſchen dem Innern und dem Aeußern nicht vergaß; mit fortſchreitendem Alter aber zerbrachen die Thiere ihre Rinde und ſtiegen auf das Trockne, wo ſie jedoch nur kurze Zeit lebten [3]. Dieſe erſte Geburt der Thiere ſcheint er ſich alſo als eine unvollkommne gedacht zu haben, ſo daß erſt eine

---

gehört auch dem Archelaos dem Phyſiker; dadurch und durch einige andere Andeutungen ſind wir berechtigt, ſie auch dem Anaxagoras, dem Lehrer des Euripides und des Archelaos, zuzueignen.

[1] Plut. de pl. ph. III. 16. Cf. Theophr. ap. Alex. Aphrod. meteorol. fol. 91 a.

[2] Diod. Sic. l. l.

[3] Plut. de pl. phil. V. 19. *Ἀν. ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῶα, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι· προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιῤῥηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι.* Orig. phil. l. l. *τὰ δὲ ζῶα γίνεσθαι ἐξατμιζόμενα ὑπὸ τοῦ ἡλίου.*

fortſchreitende Entwicklung der Erde verlangt würde, um lebende Weſen hervorzubringen, welche längere Dauer hätten und ſich unter einander fortpflanzen könnten [1]). Den Menſchen ſcheint ſich Anaximandros als das letzte lebendige Product der Einwirkung der Sonne auf die Erde gedacht zu haben [2]); denn er bemerkte, daß der Menſch von allen Thieren die meiſte Hülfe zu ſeiner Erhaltung bedürfe [3]); daher ſei er auch zuerſt nicht in vollkommner Geſtalt zur Welt gekommen, ſondern in Fiſchgeſtalt, und erſt, nachdem er aufgezogen und fähig geworden, ſich ſelbſt zu helfen, ſei er auf das Trockne ausgeworfen worden [4]). In dieſen Hypotheſen offenbart ſich die Schwierigkeit, welche man in der Erklärung lebendiger Organiſationen fand, darin, daß die Entſtehung des Organiſchen als die Wirkung einer langen und zuſammengeſetzten Reihe von Naturproceſſen angeſehn wurde.

---

1) Diod. Sic. l. l.

2) Wenn man nicht etwa nach dem Diodor auch die Annahme einer fortdauernden generatio aequivoca geringerer Thierarten dem Anax. beilegen will.

3) Euseb. pr. ev. I. 8.

4) Eus. pr. ev. l. l.; Plut. symp. VIII. qu. 8, 4. — ἀλλ' ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας ὥσπερεὶ παιδία (mit Wyttenb. f. ὥσπερ οἱ παλαιοί) καὶ γινομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν, ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι. Orig. l. l. Daß Anax. den erſten Menſchen Fiſchgeſtalt zugeſchrieben haben ſoll, ſcheint mir aus einem Misverſtändniſſe entſtanden zu ſein. Er nahm wahrſcheinlich nur an, daß die Menſchen, ſo wie alle andere Thiere, mit dornigen Rinden umgeben in dem Urſchlamm zur Welt gekommen ſeien, und dieſe dornigen Rinden mochte er mit den Schuppen und Floſſen der Fiſche vergleichen.

So wie nun aber das Unendliche nach dem Anaximandros der Grund alles Entſtehens iſt, ſo iſt es ihm auch der Grund alles Vergehens, beides durch die ewige Bewegung, welche die verſchiednen Elemente des Unendlichen aus ihrer urſprünglichen Miſchung ſcheidet, aber ſie auch wieder in die erſte Miſchung zurückführt [1]). Dies ſprach Anaximandros in einer an das Sittliche anſtreifenden Vorſtellung aus, indem er ſagte: „Woraus die Entſtehung den Dingen iſt, in daſſelbe wird ihnen auch das Vergehen nach dem Geſchick; denn ſie geben Buße und Strafe der Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit [2]).“ Doch das Sittliche in dieſer Vorſtellungsweiſe iſt wohl nur als ſehr untergeordnet anzuſehn, und die Ungerechtigkeit des Hervortretens der einzelnen Elemente aus dem Unendlichen möchte wohl in nichts Anderm beſtehn, als in der ungleichmäßigen Vertheilung verſchiedenartiger Elemente, welche bei ihrer Sonderung durch die Bewegung hervorgebracht wird. Nun ſah aber auch, wie wir ſchon bemerkt haben, Anaximandros den oberſten Gegenſatz zwiſchen Welt und Himmel oder zwiſchen Kaltem und Warmem als einen ſolchen an, der ſich ſelbſt wieder in einer fortlaufenden Reihe von Wechſelwirkungen oder Ausſcheidungen aufzuheben ſtrebt; denn die Sonne wirkt immerfort,

---

1) Plut. de pl. ph. I 3; Eus. l. l.

2) Simpl. phys. fol. 6 a. ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

auch jetzt noch [1]), auf die Erde, ſie erwärmend und austrocknend, d. h. ſie zieht die kalten Elemente, aus welchen die Erde zuſammengeſetzt iſt, in ihr Gebiet, und wird dadurch ſelbſt kälter, wärend ſich die warmen Elemente auf der Erde häufen. Das Ende dieſes fortlaufenden Naturproceſſes kann nun wohl nicht anders gedacht werden, als in der völligen Ausgleichung beider Gegenſätze, ſo daß Alles wieder in die gleichmäßige Miſchung des Unendlichen aufgelöſt wird [2]).

Wenn man nun aber dabei nicht vergißt, daß die Bewegung dem Anaximandros ewig iſt, ſo muß man auch wohl annehmen, daß die Auflöſung aller weltlichen Gegenſätze ihm nur als der Uebergangspunkt zu einer neuen Weltbildung erſchien [3]). Er betrachtete alſo das Unendliche als ein Weſen, welches in beſtändigem Werden iſt; aber ſein Werden iſt nichts Anderes, als eine beſtändige Entmiſchung und Vermiſchung der unveränderlichen Elemente, und ſo mochte auch wohl ſeiner Lehre gemäß geſagt werden können, die Theile des Ganzen veränderten ſich zwar, aber das Ganze ſei unveränderlich [4]), wenn man nemlich unter der Veränderung der Theile nur die Veränderung der ver-

---

1) Theophr. l. l.

2) Wenn man auf das Uebergehn der Erde in ihren Gegenſatz ſah, ſo konnte man wohl ſagen, nach Anax. werde die Welt durch Feuer verzehret werden. Stob. ecl. I p. 416.

3) Simpl. phys. fol. 257 b. οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον κ. τ. λ. — γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων, ἄλλων δὲ φθειρομένων.

4) Diog. L. II. 1.

ſchiednen Miſchungen verſteht, welche Himmel und Welten bilden.

In dieſer mechaniſchen Naturbetrachtung des Anaximandros wird nun noch die Idee des Ganzen feſtgehalten, ſo wie der wechſelſeitige Zuſammenhang unter den Elementen und den Syſtemen der Elemente, ja das Ganze erſcheint gewiſſermaßen als ein lebendiges Weſen, indem es durch die ihm eigne bewegende Kraft Miſchung und Entmiſchung ſeiner Theile leitet. Demungeachtet kann die mechaniſche Richtung dieſer Lehre nicht in Zweifel geſtellt werden, indem von ihr alles Werden nur aus der Veränderung örtlicher Verhältniſſe abgeleitet wird.

Es konnten ſich nun in der weitern Entwicklung der Naturlehre zwei verſchiedne Verſuche an dieſe Anſicht anſchließen, indem man entweder auch die Einheit des Ganzen und den dadurch geſetzten Zuſammenhang unter den Theilen aufhob, oder zwar die Einheit des Ganzen und den Zuſammenhang aller Theile der Natur feſthielt, dagegen die bewegende Kraft dem Ganzen abſprach und ſie aus einem andern Princip ableitete. Der erſte Verſuch wurde von den Atomiſten gemacht, der andere vom Anaxagoras, beider Lehren aber ſind von ſehr verſchiednem Werthe für die Entwicklung der Philoſophie. Denn die Atomiſten, indem ſie den Zuſammenhang des Ganzen leugneten, hoben auch das philoſophiſche Streben nach der Erkenntniß des Ganzen und der Gründe auf, wie wir ſpäter ſehn werden; Anaxagoras dagegen erweiterte die philoſophiſche Erkenntniß, indem er den Gegenſatz zwiſchen der bewegenden Kraft und dem bewegten Stoff ausbildete. Daher werden wir die atomiſtiſchen Lehren, welche übrigens auch ſpäter als

die

die Anaxagoriſche Philoſophie zu ſein ſcheinen, erſt unter den antiphiloſophiſchen Richtungen dieſes Zeitraums erwähnen; an die Lehre des Anaximandros aber ſogleich die Lehre des Anaxagoras anknüpfen, obgleich dieſer hundert Jahre ſpäter war, als jener. Wir finden hier eine Lücke in unſerer Kenntniß von der allmäligen Ausbildung der mechaniſchen Naturlehre; denn es iſt nicht wahrſcheinlich, daß wärend der hundert Jahre, die zwiſchen dem Anaxagoras und dem Anaximandros liegen, dieſe Naturanſicht nicht weiter ſollte ausgebildet worden ſein. Dieſe Lücke wird jedoch dadurch wohl größeſtentheils ausgefüllt, daß wir annehmen dürfen, wärend dieſer Zeit habe auch die dynamiſche Naturlehre auf die entgegengeſetzte Anſicht Einfluß gewonnen. Mit dem wachſenden Bewußtſein im griechiſchen Volke mußten auch die entgegengeſetzten Anſichten mit einander in Verkehr treten; wie man denn auch wohl den Einfluß der dynamiſchen Naturlehre auf die Meinungen des Anaxagoras bemerken kann.

Achtes Kapitel.

Anaxagoras von Klazomenä.

Anaxagoras war zu Klazomenä in der Ol. 70 geboren[1]), von vornehmer und reicher Familie; er entzog ſich

---

1) Nach dem Apollodor Diog. L. II. 7. Dies ſtimmt mit ſeiner Freundſchaft mit dem Perikles überein. Ueber die Schwierig-

aber den Staatsgeſchäften und vernachläſſigte ſeine Güter [1]) aus Liebe zu wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, wie er denn der Meinung geweſen ſein ſoll, daß der wahre Zweck des Lebens die Beſchauung der wunderbaren Ordnung der Natur ſei [2]). Er wird gewöhnlich für einen Schüler des Anaximenes gehalten, wogegen die Zeitrechnung nicht geradezu ſtimmen würde, aber nur weil die Zeit des Anaximenes ſich nicht genau beſtimmen läßt; allein die Richtung beider in der Philoſophie war entgegengeſetzter Art, und daher können ſie nicht im eigentlichen Sinne derſelben Schule zugezählt werden. Noch weniger iſt denen zu trauen, welche, einer Andeutung des Ariſtoteles [3]) folgend, ihn zu einem Schüler des Hermotimos von Klazomenä, eines ekſtatiſchen Schwärmers der grauen Vorzeit [4]), machen. Außerdem werden dem Anaxagoras, ſo wie den meiſten alten Weiſen, weite Reiſen zugeſchrieben, unter andern nach Aegypten, aber ohne ſichere Gewährsmänner. Er wanderte von Klazomenä nach Athen aus, wahrſcheinlich von dem geiſtigen Leben angezogen, welches zu ſeiner Zeit in Athen einen Mittelpunkt ſich bildete. In Athen finden wir ihn

---

keiten in den chronologiſchen Beſtimmungen ſ. Ed. Schaubach Anaxagorae Clazomenii fragmenta etc. Lips. 1827. Cap. I. Dieſe Schrift enthält gute Sammlungen über das Leben und die Lehren des Anaxagoras.

1) Plat. Hipp. maj. p. 281, 283; Cicer. Tusc. V. 39.

2) Diog. L. II. 10; Clem. Alex. strom. II. p. 416; cf. Arist. eth. Nic. X. 9, 11. ed. Zell. c. not.

3) Met. I. 3.

4) Carus über die Sagen von Hermotimos aus Klazomenä in Fülleborn's Beiträgen z. Geſch. d. Phil. 3. Bd. 9. Stck.

in der engſten Verbindung mit dem Perikles, deſſen Lehrer er genannt wird und auf deſſen Beredſamkeit er durch ſeine Lehre großen Einfluß ausgeübt haben ſoll[1]). Ob er übrigens eine öffentliche Schule zu Athen gehalten habe, wie ſpätere Schriftſteller annehmen, darf bezweifelt werden. Zu ſeinen Schülern werden indeſſen viele berühmte Männer gezählt, die meiſten nach ſehr zweifelhafter Sage, und nur vom Euripides, dem Tragödiendichter, und vom Archelaos, dem Phyſiker, iſt es wahrſcheinlich, daß ſie in genauerm Verkehr mit ihm ſtanden[2]). Seine Verbindung mit dem mächtigſten Athener gereichte ihm nicht zum Vortheil; denn nicht nur ſoll er in ſeinem Alter in großer Armuth gelebt haben, ſondern auch von der Verfolgung blieb er nicht verſchont, welche die Freunde des Perikles traf, als deſſen Anſehn ſchwankte. Er wurde des Frevels gegen die Götter und vielleicht auch der Anhänglichkeit an die Perſer[3]) angeklagt, in das Gefängniß geworfen [1]) und mußte nach Lampſakos fliehen [2]). Die Veranlaſſung, welche er zu der Anklage wegen Frevels gegen die Götter gegeben haben mochte, lag in ſeiner Denkart, welche mit der Volksreligion freilich nicht übereinſtimmte, indem er Sonne und Mond für Stein und Erde hielt [3]), wunderbare Anzeichen bei Opfern für gewöhnliche Naturerſcheinungen erklärte [4]), den Mythen des Homeros einen moraliſchen Sinn unterlegte und die Namen der Götter allegoriſch deutete [5]). Nach Lampſakos kam Anaxagoras als ein alter Mann, und ſtarb daſelbſt bald darauf in der 88. Olympiade [6]). Sein Andenken wurde von den Lampſakenern durch Feſte gefeiert [7]).

---

[1]) Plut. v. Pericl. 4 — 6; Aristid. orat. III p. 216 ed. Cant., welcher die Quelle angiebt, nemlich Plat. Phaedr. p. 270; cf. Alcib. I. p. 118. Das Ganze beruht auf einer Wendung des Platoniſchen Dialogs, in welcher die Ironie ſehr deutlich iſt. Lieber möchte ich dem Anax. einen Einfluß auf die vom Aberglauben freie Geſinnung des Perikles zuſchreiben, wie ſie ſich in der Anekdote vom Steuermann, der durch die Sonnenfinſterniß erſchreckt wurde, ausſpricht.

[2]) Auch Thukydides, der Geſchichtſchreiber, Demokritos, Empedokles, Metrodoros von Lampſakos, Aeſopos der Tragiker, Sokrates, ja Themiſtokles werden ſeine Schüler genannt. S. Schaubach p. 16 sq. Ich bemerke nur, daß die Stelle des Ariſtides, welche S. 23 angeführt wird, offenbar ein Mißverſtändniß aus Plat. Alcib. I. l. l. iſt, wodurch Sokrates mit dem Perikles verwechſelt wird.

[3]) Diog. L. II. 12.

Dem Anaxagoras werden außer ſeiner philoſophiſchen Lehre noch mancherlei Kenntniſſe zugeſchrieben, ſelbſt Vorherverkündigung zukünftiger, zum Theil ungewöhnlicher Ereigniſſe, welche doch wohl nur ſehr im Allgemeinen von ihm angedeutet worden waren. Er beſchäftigte ſich viel mit der Mathematik und den mit ihr verbundenen Wiſſenſchaften, beſonders mit der Aſtronomie, wie viele Lehren beweiſen, deren Erfindung ihm zugeſchrieben wird. Die richtige Erklärung des Mondlichts [1]) und der Sonnen- und Mondfinſterniſſe [2]) ſoll er zuerſt geahndet haben. Seine Schrift über die Natur, aus welcher uns beſonders Simplikios mehrere Fragmente erhalten hat, war im Alterthum ſehr berühmt und bekannt [3]).

---

[1]) Plut. de exil. 19; de profect. in virt. 15; Diog. L. II. 13.

[2]) Diog. L. II. 14.

[3]) Plat. apol. p. 26.

[4]) Plut. v. Pericl. 6; Theophr. char. 16.

[5]) Diog. L. II. 11; Georg. Syncell. chron. p. 149. ed. Par.; cf. Heyne comm. de Apoll. bibl. III. p. 932.

[6]) Diog. L. II. 7, wo die Leſart zu ändern iſt. S. not. Menag. ad h. l.

[7]) Alcidamas ap. Arist. rhet. II. 23; Diog. L. II. 14; Plut. reip. ger. praec. 27.

Von Anaxagoras wurde der Grundſatz der einſeitig mechaniſchen Naturerklärung ſchon ganz beſtimmt ausgeſprochen, indem er ſagte [4]): „Daß Etwas werde und vergehe, meinen die Griechen nicht mit Recht; denn kein Ding wird, noch vergeht, ſondern aus ſeienden Dingen wird es gemiſcht und geſchieden, und ſo würden ſie mit Recht nennen das Werden Gemiſcht-Werden und das Vergehen Geſchieden-Werden.“ Dieſer Grundſatz, welcher alle Veränderung und lebendige Entwicklung der Dinge aufhebt, konnte ſich nur darauf ſtützen, daß eine jede Veränderung der Dinge ein Werden eines Etwas aus dem Nichts ſein würde; daß aber aus dem Nicht-Seienden nichts werden könne [5]), und ſo ſprach er denſelben Grundſatz auch wohl

---

1) Plat. Crat. p. 409.

2) Doch auch Anaxagoras erklärte die Mondfinſterniſſe noch nicht genau. Stob. ecl. I. p. 560 nach dem Theophraſt; Orig. phil. 8.

3) Plat. apol. p. 26.

4) Simpl. phys. fol. 33 b. *τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίγνεται, οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ’ ἀπ’ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται· καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίγνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.* Cf. Arist. met. I. 3.

5) Arist. phys. I. 4; Simpl. phys. fol. 35 a; Plut. de pl. ph. I. 3.

in der Formel aus [1]), daß durch die Scheidung der Dinge von einander nicht mehr, noch weniger Dinge würden, denn es ſei unmöglich, daß mehr ſei als alle Dinge, ſondern alle Dinge blieben immer von gleicher Zahl.

Wenn nun nach dieſem Grundſatze Anaxagoras alle Veränderung auf die Entmiſchung oder Miſchung der einfachen Theile zurückführte, ſo mußte er zur Erklärung der Entſtehung der Welt auf einen Urzuſtand zurückgehn, in welchem entweder Alles gemiſcht oder Alles entmiſcht ſei, wenn er auch einen ſolchen nur zum Behuf der Darſtellung angenommen haben ſollte [2]). Daß er nun eine urſprüngliche Miſchung aller Dinge vorausſetzte, kann nur aus ſeiner Vorſtellung von der bewegenden Urſache, welche er in der Anordnung der weltlichen Erſcheinungen zu erblicken glaubte, erklärt werden. Indem er nemlich auf dieſe die Ordnung der Dinge zurückführte, erſchien ihm der Urzuſtand, d. h. die Geſammtheit der Elemente, ohne die bewegende Urſache gedacht, als eine ordnungsloſe Miſchung. Seine Schrift begann daher mit der Lehre, daß Alles vor der Weltbildung in einem Zuſtande der Miſchung geweſen ſei, aus unendlich kleinen Urbeſtandtheilen oder Saamen der Dinge, wie er ſich ausdrückte [3]), zuſammengeſetzt, ſo

---

1) Simpl. phys. fol. 33 b. τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων γιγνώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστίν, οὐδὲ πλείω· οὐδὲ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.

2) Arist. phys. III. 4; VIII. 1. wirft dem Anax. vor, daß er einen Anfang der Welt angenommen habe, dagegen vertheidigt ihn aber Simplikios phys. fol. 257 b. Weiter unten kommen wir auf dieſen Punkt zurück.

3) Daß der Name Homöomerien, welchen man gewöhnlich den Ur-

daß die Beſchaffenheit keines dieſer Saamen hervortreten konnte, wegen ihrer Kleinheit und wegen ihrer Miſchung [1]; oder, wie er ſelbſt ſagte [2]: „Zuſammen waren alle Dinge, unendlich an Menge und an Kleinheit, denn auch das Kleine war unendlich, und da Alles zuſammen war, war nichts erkennbar wegen der Kleinheit.“ Als unendlich klein mußte er die Urbeſtandtheile ſich denken, weil doch die Entmiſchung und die Miſchung derſelben unſerer Wahrnehmung entgeht. „Ehe aber geſondert wurde, da Alles zuſammen war, war auch keine Beſchaffenheit bemerkbar, denn dies verhinderte die Vermiſchung aller Dinge, des Feuchten und des Trocknen, des Warmen und des Kalten, des Hellen und des Dunkeln und der vielen Erde, welche darin war, und der Menge unendlicher Saamen, die in nichts einander gleichen [3].“ Die unendliche Kleinheit der Elemente bewies er auch aus der unendlichen Theilbarkeit

---

beſtandtheilen des Anaxagoras beigelegt hat, nicht Anaxagoriſch ſei, bin ich noch immer überzeugt, auch gegen das, was Schaubach S. 89 dagegen geſagt hat. Cf. Simpl. de coelo fol. 148 b. Wenn der Name nicht zuerſt vom Ariſtoteles gebraucht worden ſein ſollte, ſo mögen ihn Anaxagoreer erfunden haben.

1) Arist. met. X. 6.

2) Simpl. phys. fol. 33 b. *λέγων ἀπ᾽ ἀρχῆς· ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν· καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν εὔδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος.*

3) Simpl. phys. 33 b. *πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι, φησί, πάντων ὁμοῦ ἐόντων, οὐδὲ χροιὴ εὔδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλήθους οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις.*

der wahrnehmbaren Dinge, indem das Groſse wie das Kleine in gleiche Theile getheilt werden könne, und alſo nichts Wahrnehmbares eine Einheit ſei [1]).

Die Maſſe der zuſammengemiſchten Elemente betrachtete nun Anaxagoras als eine Einheit [2]), welches ihm beſonders an der Stetigkeit der Raumerfüllung hervorgetreten zu ſein ſcheint; denn ſelbſt die Scheidung der Dinge iſt nicht ein Abreiſſen derſelben von einander, ſie ſind nicht wie mit dem Beile von einander gehauen [3]), und es giebt keinen leeren Raum, welcher die Dinge von einander trennte. Dies

---

1) Anax. ap. Simpl. phys. fol. 33 a. καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ, πλῆθος καὶ οὕτως ἂν εἴη. — — οὔτε γὰρ σμικροῦ γέ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί. — εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντὶ καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου δοκέοντος ἐκκριθήσεταί τι ἔλασσον ἐκείνου, καὶ τὸ μέγιστον δοκέον ἀπό τινος ἐξεκρίθη ἑαυτοῦ μείζονος. Dieſer letzte Beweis läßt keinen Zweifel übrig, daß in dieſen Stellen von den wahrnehmbaren Dingen die Rede iſt. Man könnte übrigens wohl zweifeln, ob Anaxagoras die Theilbarkeit in das Unendliche im ſtrengen Sinn genommen hätte; wenigſtens Ariſtoteles dehnt ſie auch auf die Urſaamen aus, und folgert daraus viele Widerſprüche im Syſteme des Anaxagoras. S. phys. I. 4. Allein daß die Urſaamen untheilbar ſind, ſcheint Vorausſetzung des Syſtems zu ſein, und auch in dem Ausdruck ἄπειρα καὶ σμικρότητα zu liegen. Wie hätte auch ſonſt Anax. ſagen können πάντα ἴσα ἀεί, d. h. es bleibt immer die gleiche Zahl der Dinge? Simplikios alſo möchte Recht behalten, wenn er a. a. O. ſagt: τοιαύτας δὲ ὑπετίθετο τὰς ἀρχὰς Ἀν. καὶ οὐδὲ διαιρετὰς αὐτάς.

2) Arist. met. XII. 2; Theophr. ap. Simpl. phys. fol. 6 b, 33 a; ib. 8 a.

3) Simpl. phys. fol. 106 b, 37 b, 39 a. οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει. Cf. Arist. phys. III. 4.

Letztere ſuchte Anaxagoras, wohl im Gegenſatz gegen atomiſtiſche oder auch Pythagoriſche Lehre, durch Verſuche zu beweiſen, indem in den leeren Schläuchen und in den Waſſeruhren da, wo ein leerer Raum zu ſein ſcheine, doch der Widerſtand der Luft vom Gegentheil zeuge [1]). Dieſe Polemik, unvollkommen wie ſie iſt, konnte nicht wohl aus einem andern, als aus einem ſpeculativen Grunde hervorgehn, welcher darin gelegen zu haben ſcheint, daß Anaxagoras die Einheit und den Zuſammenhang aller Urbeſtandtheile feſthalten wollte. Folgen wir dieſer Anſicht, ſo läßt ſich daraus auch der Sinn anderer ſeiner Sätze erklären. Zuvörderſt würden wir damit in Zuſammenhang bringen, daß er lehrte, in allen Dingen ſei ein Theil von Allem [2]), woraus man hat folgern wollen, daß Anaxagoras nicht eine unendliche Menge, ſondern eine unendlichemal unendliche Menge der Saamen angenommen habe [3]), eine Folgerung jedoch, welche nicht im Geiſte der Anaxagoriſchen Lehre zu liegen ſcheint. Denn der Satz: Alles ſei in Allem, dürfte ihm wohl nur bedeutet haben, durch den durchgängigen Zuſammenhang der Urbeſtandtheile unter einander ſei die Wirkſamkeit aller in einem jeden [1]). Aber auch der früher ſchon erwähnte Satz: kein Saame gleiche dem andern, ſcheint mit dieſer Lehre zuſammenzuhängen, indem er aus der Betrachtung hervorgegangen ſein möchte, daß jedes Einzelne durch ſein Verhältniß zum Ganzen beſtimmt werde, und da ein jedes ein ihm eignes Verhältniß zum Ganzen habe, auch einem jeden eine eigne Natur beiwohnen müſſe.

---

[1]) Arist. phys. III. 6.

[2]) Simpl. phys. fol. 33 b. ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν. Daß dies nicht bloß von den zuſammengeſetzten Dingen gelte, ſieht man daraus, daß in dem angeführten Fragm. von dem Gegenſatze zwiſchen der bewegenden Kraft und den Urbeſtandtheilen die Rede iſt. Simplicius widerſpricht ſich in ſeiner Meinung über dieſe Lehre und ſchwankt. Vergl. fol. 8 a, 37 a, 106 b. S. m. Geſch. der ioniſchen Phil. S. 214 f.

[3]) Arist. phys. I. 4; Simpl. phys. fol. 37 a, 106 a. Es hängt dies mit der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen zuſammen.

Ehe wir nun weiter die Lehre des Anaxagoras von den Urbeſtandtheilen der Dinge verfolgen, wird es nöthig ſein, in ſeine Anſicht von der bewegenden Kraft einzugehn. Dieſe Kraft nannte er den Geiſt (νοῦς). Wie ſich in ihm die Annahme bilden konnte, daß der Geiſt das bewegende und ordnende Princip in der Welt ſei, läßt ſich leicht aus der Stufe der Bildung, welche zu ſeiner Zeit das griechiſche Volk erreicht hatte, erklären. Denn ſchon bei den frühern Phyſikern, wie beim Anaximenes, haben wir gefunden, wie ſie das belebende und die Welt bewegende Princip in der Seele ſuchten, und nahe genug ſpielte dies an die vernünftigen Thätigkeiten, welche faſt zu gleicher Zeit mit dem Anaxagoras vom Diogenes von Apollonia hervorgehoben wurden, an, ja auch ſchon früher hatten Herakleitos und Xenophanes, deſſen Lehre wir ſpäter kennen lernen werden, das Princip aller Dinge in einem vernünftigen Weſen geſucht. Im Verhältniß zu dieſen Lehren erſcheint nun die Anſicht des Anaxagoras nicht als ein ſo gewaltiger Fortſchritt, wie viele gemeint haben, vielmehr beruht ſie auf demſelben Grunde, auf welchem die erwähnten übrigen, nemlich auf der Erkenntniß, daß die Ordnung der weltlichen Dinge in einem vernünftigen Weſen gegründet ſein müſſe. Die Verwandtſchaft dieſer Meinungen unter einander zeigt ſich ſchon darin, daß Anaxagoras zwiſchen Geiſt und Seele nicht unterſchied [1]; noch mehr aber darin, daß er den Geiſt die Urſache des Schönen und Rechten nannte [2], wie er denn eben das Anordnen als das eigenthümliche Geſchäft des Geiſtes anſah und, weil zu dieſem Einſicht in das vergangene und in das zukünftige Werden gehöre, dem Geiſte auch Einſicht in Vergangenes und Zukünftiges zuſchrieb [3]. Hierbei fehlte nun wohl gewiß nicht die Rückſicht auf die geordneten Bewegungen der Geſtirne, welche ſo ſehr in ſeinem Intereſſe für die Naturwiſſenſchaft vorherrſchte, daß er deswegen das Leben für beſſer hielt, als das Nicht-Leben, weil wir den Himmel beſchauen können und den Lauf der Sonne und des Mondes 1).

---

[1]) Simpl. phys. fol. 106 b. Wenn Simplikios (ib. fol. 38 b) ſagt: καὶ διακρίνεται οὖν καὶ ἥνωται κατὰ Ἀναξαγόραν τὰ εἴδη, καὶ ἄρχει διὰ τὸν νοῦν ἴσως, ſo hebt er nur die eine Seite des weltlichen Daſeins der Elemente hervor; denn ſo wie eine urſprüngliche Sonderung der Elemente vor der Weltbildung vom Anaxagoras angenommen wurde, ſo nahm er auch eine urſprüngliche Einigung derſelben an.

---

[1] Arist. de anima I. 2. τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ. Cf. Plat. Crat. p. 400.

[2] Arist. l. l. πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει. Cf. Plat. Crat. p. 413.

[3] Diog. L. II. 6. πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε. Simpl. phys. fol. 33 b. καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁποῖα ἦν, καὶ ὅσα νῦν ἔστι, καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι. Arist. met. XII. 10. Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος. Die Beziehung auf die Idee des Guten, obgleich ſie auch ſonſt dem Anaxagoras zugeſchrieben wird, ſcheint ihm doch zurückgetreten zu ſein; das Vorherrſchende iſt ihm die Ordnung und das Schöne.

Wenn nun aber Anaxagoras dieſe Lehre vom Geiſte dazu gebrauchte, die Naturerſcheinungen auf mechaniſche Weiſe zu erklären, ſo mußte ſich ihm daraus eine unverſöhnliche Spaltung in der Natur ergeben, indem das Geiſtige als das ſich innerlich Entwickelnde den mechaniſchen Geſetzen äußerlicher Bildung nicht unterworfen werden kann, und hieraus mußte ſich ihm auch eine weſentlich von den frühern Vorſtellungen verſchiedne Lehre über den Geiſt bilden. Betrachten wir ihn nun in dieſer Rückſicht in ſeinem Verhältniſſe zum Anaximandros, ſo kann man ſich nicht verleugnen, daß durch ſeine Spaltung der Natur in zwei verſchiedne Principe ein reiner Dualismus entſtand, welcher nur als ein Rückſchritt angeſehn werden kann gegen die Einheit des Princips, welche Anaximandros geſetzt hatte, auch den Grund der Bewegung im Unendlichen findend. Es ſcheint faſt, als wenn Anaxagoras ſelbſt hiervon eine Ahndung gehabt hätte, indem er ſeine Trennung der bewegenden Kraft von der bewegten Maſſe dadurch zu rechtfertigen ſuchte, daß es dem Begriff des Unendlichen zuwider ſei, ihm Bewegung beizulegen. Denn da es in ſich ſei und von nichts Anderm umfaßt werde, bleibe auch Alles

---

1) Diog. L. II. 10. *ἐρωτηθείς ποτε, εἰς τί γεγένηται; εἰς θεωρίαν, ἔφη, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ.* S. oben S. 290. Anm. 2.

da, wo es ſei [1]). Dieſer Grund, meine ich, da er die Möglichkeit der Bewegung in der unendlichen Miſchung ſelbſt nicht aufhebt, kann ihm nur in Polemik gegen eine ſeiner Lehre entgegengeſetzte Meinung über das Unendliche entſtanden ſein.

Blicken wir dagegen auf den Gegenſatz ſelbſt, welcher dem Anaxagoras entſtand, zwiſchen der an ſich bewegungsloſen Maſſe der Urſaamen, welche unveränderliche äußerliche Eigenſchaften haben, und dem Geiſte, welcher bewegt und Ordnung und Schönheit hervorbringt, ſo werden wir darin einen bedeutenden Fortſchritt nicht verkennen dürfen, und zwar einen Fortſchritt, welcher, wie es ſcheint, nur durch jenen Rückſchritt gewonnen werden konnte. Bei den frühern Philoſophen nemlich war der Gegenſatz zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem noch gar nicht hervorgetreten oder in irgend einer beſtimmten Form feſtgehalten worden, vielmehr Körperliches und Geiſtiges wurden in gleichgültiger Miſchung neben einander geſtellt, und dem Geiſtigen nur etwa ein höherer Rang, gegen das Körperliche gehalten, zugeſchrieben. Da nun aber dem Anaxagoras der Geiſt als entgegengeſetzt der Raum erfüllenden Maſſe ſich darſtellte, ſo mußte von nun an auf die Erforſchung dieſes Gegenſatzes die philoſophiſche Thätigkeit ſich richten, und man mag es von dem Erfinder dieſes Gegenſatzes nicht anders erwarten, als daß er, nur bei ihm ſtehn bleibend, keine Art der Auflöſung dieſes Gegenſatzes, durch welche die Welt auf einen Grund zurückgeführt werden möchte, geſucht hat.

---

[1] Arist. phys. III. 5. *Ἀν. δ' ἀτόπως λέγει περὶ τῆς τοῦ ἀπείρου μονῆς· στηρίζειν γὰρ αὐτὸ αὑτό φησι τὸ ἄπειρον· τοῦτο δὲ ὅτι ἐν αὑτῷ· ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχει, ὡς ὅπου ἄν τι ᾖ πεφυκὸς, ἐνταῦθα εἶναι.* Cf. Simpl. phys. fol. 112 a, 113 b, 128 b; Themist. paraphr. in Ar. phys. p. 211. interpr. lat. Basil. 1533.

Schon Anaxagoras hat die Erforſchung des Gegenſatzes zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem in mehrern einzelnen Punkten weiter ausgeführt. So wie die unendliche Maſſe der Homöomerien ihm das iſt, was die Bewegung empfängt, ſo iſt ihm der Geiſt das, was die Bewegung giebt, aber ſelbſt unbewegt iſt; wenn jene die Bewegung erleidet, ſo iſt dieſer unveränderlich und erleidet nichts 1); die Urſaamen ſind ein jeder von allen übrigen verſchieden, der Geiſt dagegen durchaus gleichartig, und ſowohl im Kleinen als im Großen derſelbe 2). Am klarſten tritt aber dem Anaxagoras dieſer Gegenſatz darin hervor, daß der Geiſt von ihm als ein durchaus Selbſtſtändiges betrachtet wird, welches in ſich die Quelle aller Thätigkeit hat, und unvermiſcht mit den Urſaamen und nicht verflochten in den Zuſammenhang derſelben Alles beherrſcht und bewegt. Denn ſo ſagt Anaxagoras ſelbſt: „Der Geiſt aber iſt unendlich und nach eigner Macht herrſchend, und vermiſcht iſt er mit keinem Dinge, ſondern allein ſelbſt iſt er für ſich. Denn wenn er nicht für ſich wäre, ſondern mit einem andern

---

1) Arist. phys. VIII. 5. διὸ καὶ Ἀν. ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν ποιεῖ αὐτὸν εἶναι· οὕτω γὰρ μόνως ἂν κινοίη, ἀκίνητος ὤν, καὶ κρατοίη, ἀμιγὴς ὤν. Simpl. phys. fol. 285 a.

2) Anax. ap. Simpl. phys. fol. 33 b. νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἄλλῳ, ἀλλ᾽ ὅτεῳ πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

gemiſcht, würde er an allen Dingen Theil haben, wäre er mit irgend einem gemiſcht. Denn in Allem iſt ein Theil von Allem, wie in dem Frühern von mir geſagt iſt, und es würde ihn das Beigemiſchte verhindern, daß er über kein Ding Macht hätte auf gleiche Weiſe, als wenn er allein für ſich wäre [1].“ Dies aber drückt ſehr beſtimmt

---

1) Ich ſetze das ganze Fragment des Anaxagoras hierher, damit man den Zuſammenhang überſehen könne. Simpl. phys. fol. 33 b. νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ. ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται. καὶ ἀνεκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως, ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ. ἐστὶ γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτε πλεῖον περιχωρέει καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον· καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁποῖα ἦν, καὶ ὅσα νῦν ἔστι, καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι. ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ (ſ. αὕτη) ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι· καὶ ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσι. παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου, πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι κτλ. wie oben. Der Ausdruck λεπτότατον möchte auf eine materialiſtiſche Vorſtellung vom Geiſte zu deuten ſcheinen, und ſo haben es vielleicht auch einige alte Ausleger genommen; ſ. Plut. de plac. phil. IV. 3; Stob. ecl. I. p. 796. Man darf aber wohl nicht zu ſtreng an dem Aus-

aus, wie der Zuſammenhang der einzelnen Saamen unter einander eine Bedingtheit des einen durch den andern ſetzt, der Geiſt dagegen ein wahrhaft Unbedingtes und Unendliches iſt.

Nun iſt aber die ſelſtſtändige Macht des Geiſtes dem Anaxagoras doch, wie wir finden, nur eine beſchränkte, und wie der Begriff des Unendlichen überhaupt von ihm nicht in ſtrengem Sinne genommen wird [1]), ſo konnte ihm auch die unendliche Macht des Geiſtes nur eine beſchränkte ſein, indem nach ſeiner dualiſtiſchen Anſicht der Geiſt die unveränderliche Beſchaffenheit der Urſaamen nicht in ſeiner Gewalt hat, ſondern an ihr in ſeiner Bildung der Welt gebunden iſt. Die Thätigkeit des Geiſtes iſt alſo darauf beſchränkt, die verſchiedenartigen Saamen durch Bewegung zu ordnen (κοσμεῖν, διακοσμεῖν), ſo daß keineswegs im Geiſte der Grund alles Seins in der Welt ſich findet. Dies

---

druck des alten Philoſophen ſich halten, ſonſt würde auch das καθαρώτατον gegen andere unzweideutige Ausdrücke des Anax. Anſtoß erregen. Da dem Anax. der Begriff der urſachlichen Verbindung an den Begriff der continuirlichen Erfüllung des Raums (urſachliche Verbindung durch Berührung) ſich anſchloß, ſo konnte er dem Geiſte keine räumliche Exiſtenz beilegen, ohne ihn unfrei und abhängig von der Miſchung der räumlich exiſtirenden Saamen ſich zu denken. Da er nun aber das Letztere ausdrücklich verneinte, ſo muß er auch dem Geiſte jede Art von räumlicher Exiſtenz abgeſprochen haben. Auch daß er den Geiſt, wie Platon Crat. p. 413 ſagt, den Alles durchdringenden nannte, ſcheint der Undurchdringlichkeit des Körperlichen entgegengeſetzt zu ſein.

[1]) Beim Simpl. phys. fol. 33 b. ſagt er vom Aether und der Luft ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα, und das ἄπειρον iſt ihm alſo ſo viel, als das comparative μέγιστον.

Dies iſt die Urſache mannigfaltiger Klagen über das Syſtem des Anaxagoras ſchon bei den Alten geweſen: nicht den Geiſt gebrauche er zur Einrichtung der Dinge, noch führe er auf ihn die Urſache zurück, ſondern Luft und Aether und Waſſer und vieles andere Ungereimte gebe er als Urſache an [1]; der Geiſt ſei ihm nur das Werkzeug für die Weltbildung, und nur, wenn er frage, weswegen dieſe nothwendig ſei, ziehe er ihn herbei, ſonſt aber ſei ihm alles Andere von den gewordenen Dingen mehr Urſach, als der Geiſt [2]. Dieſe Klagen jedoch geben dem Anaxagoras noch mehr Schuld, als nothwendig mit ſeinem Dualismus verbunden ſein mußte, denn nach denſelben ſcheint er nicht einmal alle Bewegungen in der Welt vom Geiſte hergeleitet zu haben. Und dies iſt eben nicht ſehr zu verwundern, denn gewiß war es nicht leicht, alle Bewegungen in der Natur auf den vernünftig oder nach dem Gefühl der Schönheit ordnenden Geiſt zurückzuführen. Der mechaniſchen Naturbetrachtung liegt es überdies nahe, die äußerliche Fortpflanzung der Bewegung durch den Stoß zur Erklärung der Naturerſcheinungen zu gebrauchen, und ſo wie ſie überhaupt zur empiriſchen Anſicht ſich neigt, wird ſie auch leicht zur Erklärung der Erſcheinungen aus den Erſcheinungen hingezogen. Dieſem Zuge ſeiner Vorſtellungsart iſt auch Anaxagoras gefolgt, zu nicht geringem Nachtheil ſeiner Lehre vom Geiſte. Nach ſeiner Meinung nemlich bewegte der Geiſt zuerſt nur Weniges, nachher mehr, und er wird noch immer mehr bewegen [1]); die Bewegung aber ſelbſt, welche kreisförmig iſt, wahrſcheinlich nach vorherrſchend aſtronomiſcher Anſicht, befördert die Fortpflanzung der Bewegung und Sonderung [2]); oder wie er ſelbſt ſich darüber ausdrückt: „Da der Geiſt anfing zu bewegen, ſonderte er aus dem bewegten All, und ſo viel der Geiſt bewegte, alles dieſes wurde ausgeſchieden; der bewegten aber und geſonderten Dinge Umkreiſung mochte noch um vieles mehr ausſcheiden [3]).“ Nach dieſer Vorſtellungsweiſe erſcheint nun zwar der Geiſt als die erſte Urſache aller Bewegung, aber er bewegt keineswegs mit unumſchränkter Macht Alles, ſondern nur Weniges zuerſt, indem ſeine Wirkſamkeit nur im Kleinen beginnen kann; das aber, was von ihm bewegt worden iſt, bleibt bewegt und pflanzt ſelbſt die Bewegung weiter fort, damit die Wirkſamkeit des Geiſtes auch auf andere Theile der noch unbewegten Maſſe übergehn könne [4]).

---

[1] Plat. Phaed. p. 98. — *προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον, οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.*

[2] Arist. met. I. 4. *Ἀν. τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ, διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστι, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.* Eudemus ap. Simpl. phys. fol. 73 b. *καὶ Ἀν. δὲ τὸν νοῦν ἐάσας καὶ αὐτοματίζων τὰ πολλὰ συνίστησι.*

---

1) Simpl. phys. fol. 33 b, nach dem vorher angeführten Bruchſtücke.

2) Ibid.

3) Ib. fol. 67 a. *ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνατο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη. κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.*

4) Dies ſcheint ein nicht wenig verdorbenes Fragment des Anaxa-

So weit mögen wir mit Recht den Anaxagoras beſchuldigen, er habe ſeinen Grundſatz von der bewegenden Kraft des Geiſtes nicht durchzuführen gewußt oder nicht durchführen wollen; aber mit Unrecht ſcheint man ihm den Vorwurf zu machen, er habe die Idee nicht feſtgehalten, daß der Geiſt die alleinige Urſache der Bewegung in der Welt ſei, gewiſſe unvernünftige Wirbel abmalend, bei der Unthätigkeit und Vernunftloſigkeit des Geiſtes [1]. Denn wenn er auch die Umkreiſung der bewegten Dinge als eine Urſache der Bewegung ſetzte, ſo iſt doch auch dieſe als eine Wirkung, wenn auch nur als eine mittelbare, des Geiſtes anzuſehn, und daß bei dieſer mittelbaren Wirkung der Zwiſchenurſachen die urſprüngliche Wirkung des Geiſtes vom Anaxagoras nicht vergeſſen wurde, zeigen ſeine eignen Worte, indem er den Geiſt den Wächter nannte [2] und von ihm ſagte, er bewege und ordne nicht nur das Vergangene, ſondern auch das Gegenwärtige und Zukünftige, Alles [3].

Nach der Vorſtellungsweiſe des Anaxagoras ſchreitet nun die Bewegung und die Anordnung in der Welt unaufhörlich fort; immer mehr wird bewegt und geſondert. Doch zu einer gänzlichen Sonderung aller Urſaamen kommt

---

goras ſagen zu ſollen. Simpl. phys. fol. 33 b. ὁ δὲ νοῦς ὅσα ἔστησε (nach Carus für ἐστί τε), κάρτα καὶ νῦν ἔστιν, ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν τῷ πολλὰ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις —, wo ein Verbum zu ergänzen iſt, welches das ordnende Geſchäft des Geiſtes bezeichnet.

[1] Clem. Alex. strom. II. p. 364.

[2] Suid. s. v. Ἀν.

[3] S. das Bruchſtück oben.

es ihm nicht [1]), welches man daraus ableiten kann, daß er theils an ſeinem Grundſatze feſthielt, Alles ſei in Allem, theils auch dem ordnenden Geiſte immer Gegenſtände ſeiner Thätigkeit übrig laſſen wollte. Geht man nun aber in Gedanken von dem gegenwärtigen Standpunkte der Weltbildung in die Vergangenheit zurück, ſo erſcheint uns in ihr die Wirkſamkeit des Geiſtes immer geringer und geringer werdend, und dies möchte ſo in das Unbeſtimmte zurückgehend gedacht werden können. Demnach wäre nun auch nicht ein plötzlicher Anfang der Bewegung zu denken. Auch wenn wir bedenken, daß der Geiſt von Anfang an iſt und nicht unthätig gedacht werden kann, muß es uns einleuchten, daß Anaxagoras ſich eine Weltbildung ohne Anfang gedacht habe. Demungeachtet ſagt uns Ariſtoteles [2]), der Geiſt wirke von einem Anfange an, ſo daß auch die Bewegung einmal beginne, nachdem vorher Alles unendliche Zeit geruht habe. Und nach derſelben Vorſtellungsweiſe wird auch vom Eudemos gefragt [3]), was es verhindere, daß es dem Geiſte nicht einmal einfalle, alle Bewegung aufhören zu laſſen. Beiden Vorſtellungsweiſen nemlich liegt die Meinung zum Grunde, daß es dem Geiſte nicht weſentlich ſei, die Dinge zu bewegen

---

1) Simpl. phys. fol. 106 a. μηδ᾽ ἐνδέχεσθαι πάντα διακριθῆναι.

2) Phys. III. 4. ὁ δὲ νοῦς ἀπ᾽ ἀρχῆς τινὸς ἐργάζεται νοήσας, ὥστε ἀνάγκη, ὁμοῦ πάντα ποτ᾽ εἶναι καὶ ἄρξασθαί ποτε κινούμενα. Ib. VIII. 1. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.

3) Ap. Simpl. phys. fol. 273 a.

und zu ordnen. Wenn wir aber dieſe Meinung zurückweiſen müſſen nach der Anſicht des Anaxagoras, ſo bleibt uns nur übrig, anzunehmen, daß Ariſtoteles ſich zu wörtlich an die Aeußerungen des Anaxagoras von einem frühern Zuſtande der Bewegungsloſigkeit und einem Anfange der bewegenden Thätigkeit des Geiſtes gehalten habe, und mit dem Simplikios [1]) die Meinung zu theilen, Anaxagoras habe nur der Lehrordnung wegen, d. h. um die Weltbildung genetiſch zu erklären, von einem Anfange der Bewegung geſprochen.

Sobald nun Anaxagoras in die Betrachtung der einzelnen Naturerſcheinungen einging, mußte er ſeine allgemeinen Grundſätze feſtzuhalten ſuchen; aber freilich mit dem Geiſte wußte er zur Erklärung einzelner Naturerſcheinungen wenig anzufangen, da ſchon das Feſtſtehende der ſinnlichen Urſaamen jede weitere vernünftige Erklärung ihrer Beſchaffenheit ausſchloß, auch nirgends dem Anaxagoras ein fruchtbarer Begriff hervortrat, nach welchem er die ordnende Wirkſamkeit des Geiſtes hätte beſtimmen können. Dies iſt eben das, weswegen die Alten über den wenigen Zuſammenhang in ſeiner Naturerkärung klagen. Und ſo finden wir denn auch alle ſeine phyſiſchen Erklärungen, welche uns hie und da aufbewahrt worden ſind [2]), durchaus ohne Rückblick auf den Geiſt, nur Erſcheinung mit Erſcheinung verknüpfend auf eine nach der damaligen Beſchränktheit der

---

1) Phys. VIII. init. fol. 257 b.

2) Man vergleiche z. B. Plut. de pl. phil. II. 23, 30; III. 1, 3; IV. 1.

Erfahrungen ſehr willkürliche Weiſe. Deswegen werden wir auch nur ſehr wenig hiervon zu erwähnen haben und uns faſt nur an das Allgemeinere ſeiner Anſicht halten.

Da ihm die Weltbildung als ein Werk des Einen Geiſtes erſchien, war es natürlich, daß er auch nur eine Welt annahm [1]), wiewohl er in einem untergeordneten Sinne des Worts auch von einer Mehrheit der Welten geſprochen haben mag [2]). Die Welt der geordneten Dinge war ihm nach dem Vorigen nicht ſogleich über Alles ausgebreitet, denn der Geiſt bewegte zuerſt nur wenig, und daher mußte dem Anaxagoras ein Gegenſatz entſtehn zwiſchen dem ſchon Ausgeſonderten und zwiſchen dem, was noch in der ungeſonderten Miſchung verharrt [3]). Doch die erſte Unvollkommenheit der Sonderung und Anordnung durch den Geiſt iſt von zweierlei Art, einestheils, daß nicht Alles auf einmal der ununterſcheidbaren Miſchung entzogen wird, wie ſchon bemerkt, dann aber auch, daß alles, was zuerſt geſondert ward, doch nur unvollkommen geſondert iſt und die Anlage zu vielen ſpätern und vollkommnern Sonderungen noch in ſich enthält. Denn zuerſt, nimmt Anaxagoras an, habe ſich das Dichte, das

---

[1]) Simpl. phys. fol. 38 a.

[2]) Ib. fol. 6 b.

[3]) Ib. fol. 33 b. τὸ πολλὰ περιέχον und τὰ προαποκριθέντα καὶ ἀποκεκριμένα. Dieſen Gegenſatz führt Simplikios auf den Gegenſatz zwiſchen der intelligibeln und der ſinnlichen Welt zurück, wobei er ſich noch auf andere Aeußerungen in der Schrift des An. bezieht. Wir haben dieſem verkehrten Synkretismus manches Fragment des Anaxagoras zu danken.

Feuchte, das Kalte und Finſtere da zuſammengegeben, wo jetzt die Erde iſt, das Leichte dagegen, das Warme und das Trockne habe ſich nach den höhern Gegenden des Aethers ausgeſchieden, und dies ſei die erſte und einfachſte Scheidung der bemerkbaren Gegenſätze, daraus aber entſtänden wieder andere zuſammengeſetztere Scheidungen, wie unſere jetzige Erde [1]). Es iſt hierbei zu bemerken, daß die erſte Scheidung nach dem Gegenſatze zwiſchen den höhern und niedern Theilen der Welt, wohin das Leichte und das Schwere ſtreben, geſchieht [2]), daß aber auch dadurch nicht eine völlige Entmiſchung der vier Elemente hervorgebracht wird, ſondern eine Miſchung der Erde mit dem Waſſer und der Luft, welcher das Feuer, denn das, was er den Aether nannte, war ihm das Feuer [3]), entgegengeſetzt wird. Aus jener Miſchung der drei Elemente, welche Anaxagoras Luft [4]), d. h. Wolkendunſt, genannt zu haben ſcheint, ſondern ſich nun ſpäter erſt die einzelnen Elemente, in dem Aether aber, der eine ſehr

---

1) Ib. fol. 38 b. καὶ μετ' ὀλίγα δὲ τὸ μὲν πυκνόν φησι καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν ἡ γῆ· τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος. καὶ τὰ μὲν ἀρχοειδῆ ταῦτα καὶ ἁπλούστατα ἀποκρίνεσθαι λέγει, ἄλλα δὲ τούτων συνθετώτερα, ποτὲ μὲν συμπήγνυσθαι λέγει ὡς σύνθετα, ποτὲ δὲ ἀποκρίνεσθαι, ὡς τὴν γῆν· οὕτω γάρ φησιν ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ.

2) Arist. meteorol. II. 7; Diog. L. II. 8.

3) Arist. de coelo I. 3; III. 3.

4) Ap. Simpl. phys. fol. 33 b.

ſchnelle kreisförmige Bewegung empfangen hat [1]), bilden ſich ferner ſteinartige Maſſen, welche durch den Aether in Glut geſetzt und in Geſtirne verwandelt werden. Es wird hierdurch ein ähnliches Fortſchreiten in der Weltbildung angenommen, wie es nach der Lehre des Anaximandros im Gegenſatze zwiſchen der Erde und dem Himmel oder zwiſchen Warmem und Kaltem ſtatt finden ſollte, ein Fortſchreiten, in welchem auch die Wechſelwirkung der entgegengeſetzten Maſſen nicht fehlt [2]), wie denn die zuerſt ſchlammartige Erde durch den Brand der Sonne ausgetrocknet worden und das Meer als Ueberbleibſel der erſten Feuchtigkeit zurückgeblieben ſein ſoll [3]). So bildete ſich die Ordnung der Elemente, die Erde unten, das Feuer oben und in der Mitte das Waſſer und die Luft.

Doch ſelbſt die Sonderung der vier Elemente iſt nach der Lehre des Anaxagoras nicht rein, indem auch in den einzelnen ausgeſchiednen Naturerſcheinungen Alles iſt, und ein jedes nur nach den überwiegenden Beſtandtheilen ſich von den andern Dingen unterſcheidet [4]), eine Annahme, welche der mechaniſchen Naturerklärung nothwendig iſt. Daß dieſer Grundſatz auch für die ſinnlichen Dinge gelte, geht aus mehrern Aeußerungen des Anaxagoras hervor, und iſt auch deswegen natürlich, weil Anaxagoras nicht überſehn konnte, daß aus allen ſinnlichen Dingen Alles werde, und alſo auch in allen Dingen Alles enthalten ſein müſſe, weil nichts ſeine Beſchaffenheit verändere[1]). Allein wenn auch die mechaniſche Phyſik in den Erſcheinungen, welche einer Veränderung fähig ſind, das Reine nicht ſuchen konnte, ſo mußte ſie doch ihrem Principe gemäß etwas Reines annehmen; und dies zu beſtimmen, war in der Lehre des Anaxagoras um ſo nöthiger, da ſie doch nach dem Uebergewichte der reinen Beſtandtheile den Charakter eines jeden Dinges bezeichnen wollte[2]). Daß er nun zur Beſtimmung des Reinen in den gemiſchten Dingen nicht auf die vier Elemente zurückging, ſondern auf andere, mehr beſondere Naturerſcheinungen, iſt aus beſtimmten Aeußerungen der älteſten Zeugen klar, kann aber nur aus der eigenthümlichen Wendung ſeiner Naturlehre erklärt werden. Die Elemente nemlich, wie Feuer und Luft, ſind ihm zuſammengeſetzter, oder weniger reine und vollkommne Ausſcheidungen, als Fleiſch und Knochen[3]). So wie alſo die Beſtandtheile der allgemeinen Miſchung ſich zuerſt in die vier Elemente ſondern, iſt noch eine unvollkommne Ausſcheidung geſetzt. Man kann hierin die Idee durchgeführt finden, daß die Weltbildung durch den Geiſt allmählig weiter fortſchreite von dem Zuſammengeſetztern und weniger Reinen zu dem Einfachern und Reinern.

---

[1] Xenoph. mem. IV. 7; cf. Plat. de leg. XII. p. 967; Plut. Lysand. 12; de plac. ph. II. 13; Diog. L. II. 12.

[2] Arist. probl. XI. 33; Plut. sympos. VIII. 3, 3.

[3] Plut. de pl. ph. III. 16; Diog. L. II. 8.

[4] Simpl. phys. fol. 6 b.

---

[1]) Ariſt. phys. I. 4. *διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γιγνόμενον.*

[2]) Simpl. phys. I. 1. *καὶ ὅτου πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.* Simplikios und Andere drücken dies in der Formel aus: *ἕκαστον κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ χαρακτηρίζεσθαι.*

[3]) Ariſt. de gen. et corr. I. 1. *ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀν. τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα. ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα καὶ ἁπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα· πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων.* De coelo III. 3; Theophr. hist. plant. III. 1. Weniger beſtimmte Stellen, welche auch die Elemente für gleich einfach, wie die Knochen

Wie nun die reinen Urſaamen gedacht werden müſſen, dies ganz ausführlich anzugeben, konnte dem Anaxagoras nicht in den Sinn kommen, weil er annahm, daß die Urſaamen nicht nur unendlich an Zahl ſeien, ſondern auch von unendlich verſchiedner Art, keiner dem andern gleichend. Aber Einiges mochte er doch wohl hervorheben aus dieſer Unendlichkeit, um genauer wenigſtens die Art, wenn auch nicht die eigenthümliche Beſchaffenheit der erſten Beſtandtheile zu bezeichnen. Hierin mußte ſich nun eben ſeine eigenthümliche Anſicht von dem wahren Grunde der Natur zeigen. Wir finden von den Arten der Urſaamen zum Theil ſinnliche Beſchaffenheiten angeführt, welche verſchiedenartigen Dingen zukommen können und zu verſchiednen Zeiten ändern, wie Farbe, Kälte, Wärme und dergleichen[1]; zum Theil aber auch Beſtandtheile, welche nur gewiſſen Arten von Dingen zukommen, wie Fleiſch, Blut, Mark, Knochen, Gold, Blei und Anderes ſolcher Art[2]. Aber die erſte Art der Bezeichnung bezieht ſich wohl nur auf ſeine Lehre, daß in der Miſchung aller Dinge keine beſtimmte

---

u. ſ. w. anſehn, können gegen die angeführten Zeugniſſe nicht in Betracht kommen.

[1] Anax. ap. Simpl. phys. 33 b.

[2] Arist. l. l.; Simpl. phys. fol. 35 b; de coelo p. 148 b.

Beſchaffenheit der Urſaamen wahrnehmbar ſei, dagegen durch die zweite Bezeichnungsweiſe möchte er das ganze Weſen der Urbeſtandtheile haben ausdrücken wollen, und deswegen wird ſie auch beſonders in der Ueberlieferung hervorgehoben [1]). Dieſe Art der Beſtimmung über die Homöomerien hat nun offenbar die beſondern Arten der Dinge im Auge, und der Grund der Anaxagoriſchen Theorie dürfte daher darin zu ſuchen ſein, daß er aus der urſprünglichen Beſchaffenheit der Saamen erklären wollte, wie in der geordneten Welt gewiſſe natürlich von einander geſchiedne Arten von Dingen entſtänden, theils einfachere, wie das Gold, theils zuſammengeſetztere, wie die Thiere, deren Hauptbeſtandtheile alle ſchon in der Beſchaffenheit der Urbeſtandtheile gegründet wären.

Eine beſondere Berückſichtigung verdient es aber, daß unter den Arten der Homöomerien vorzüglich organiſche Beſtandtheile der Thiere angeführt werden. Wir haben ſchon früher bei der Lehre des Anaximandros erwähnt, wie die Erklärung des organiſchen Lebens der mechaniſchen Naturlehre ganz eigne Schwierigkeiten darbieten mußte. Hiervon finden wir auch Spuren beim Anaxagoras; aber ſeine ganze Lehre von den Urbeſtandtheilen ſcheint ihren Mittelpunkt in der Betrachtung des Organiſchen gehabt zu haben und recht eigentlich darauf angelegt geweſen zu ſein, die organiſche Natur aus mechaniſchen Grundſätzen zu erklären.

---

[1]) Arist. de coelo III. 4; Simpl. phys. fol. 149 a. Daß ſolche Homöomerien, wie das Fleiſch und andere Theile der Thiere, das Letzte in der Zuſammenſetzung der Dinge ſind, ſagt ausdrücklich Simpl. phys. fol. 35 b. ὡς μὴ τούτων ἀνωτέρω ὄντ' αὐτῶν.

Dies bemerken wir beſonders, wenn wir einen der Gründe betrachten, auf welchen er ſeine Lehre baute, daß in Allem Alles ſei. Denn bei der Nahrung der Thiere zeige es ſich, daß durch ſie alle Theile des thieriſchen Leibes wüchſen, und daß mithin alle dieſe Theile auch in der Nahrung enthalten ſein müßten [1]). Daß er auf dieſe Beobachtung allein ſein Syſtem, wie manche wohl glauben, gebaut habe, möchten wir zwar nicht behaupten, aber daß er ihr doch großes Gewicht beilegte, ſcheint uns daraus zu erhellen, daß die meiſten ſeiner Homöomerien Beſtandtheile des thieriſchen Leibes bezeichnen.

Aber auch ſeine bewegende Urſache, der Geiſt, deutet auf die Erklärung des thieriſchen Lebens hin; denn der Geiſt iſt ihm im Weſentlichen von der thieriſchen Seele nicht unterſchieden, und nur den Unterſchied zwiſchen beiden ſcheint er nicht ſowohl aufgeſucht, als angedeutet zu haben, daß die allgemeine bewegende Urſache der Geiſt, die beſondere bewegende Urſache aber in einem einzelnen Syſtem von Homöomerien die Seele ſei [2]). Es iſt merkwürdig, wie er bei der Betrachtung der beſeelten Dinge den Geiſt gleichſam theilt, und von einem kleinern und größern Geiſte ſpricht, oder auch ſagt, ein jeder Geiſt ſei gleich, als wenn nemlich nicht Ein Geiſt, ſondern mehrere Geiſter das Bewegende in der Welt wären. Dieſe Ausdrücke darf man wohl nicht in zu ſtrengem Sinne nehmen; aber ſie beweiſen doch, daß Anaxagoras die Einheit des bewegenden Geiſtes nicht eben ſtrenger aufgefaßt hatte, als die Einheit der unendlichen bewegten Maſſe. Verfolgt man nun die Spuren ſeiner Lehre, welche von dieſer Einerleiheit des Geiſtes mit der Seele handeln, ſo muß man geſtehn, daß die Vorſtellung des Anaxagoras von dem unendlichen Geiſte keineswegs rein von mancherlei beſchränkenden Beſtimmungen war. Und dies war wohl eine natürliche Folge ſeines Dualismus, der auf gewiſſe Weiſe eine Rückwirkung des Bewegten auf die bewegende Kraft nicht abweiſen konnte. So finden wir, daß er den Geiſt von der körperlichen Maſſe, mit welcher er verbunden iſt, ſich abhängig dachte, indem er den Schlaf als eine Wirkung des Körpers auf die Seele betrachtete [1]). Und überhaupt war es unmöglich, daß ihm nicht herabwürdigende Vorſtellungen von der Kraft des Geiſtes hätten entſtehn ſollen, indem er

---

[1]) Plut. de pl. ph. I, 3. καὶ ἐκ ταύτης τῆς τροφῆς τρέφεται θρὶξ, φλέψ, ἀρτηρία, νεῦρα, ὀστᾶ, καὶ τὰ λοιπὰ μόρια. τούτων οὖν γινομένων ὁμολογητέον ἐστὶν, ὅτι ἐν τῇ τροφῇ τῇ προσφερομένῃ πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα. Arist. de gen. anim. I, 18; Simpl. phys. fol. 106 a.

[2]) Arist. de anima I, 2. Ἀν. δὲ ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει· ἑτέρωθι δὲ, τοῦτον εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζώοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς

καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμωτέροις. — — Ἀν. δὲ ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον· χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει· πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων. Simpl. de anima fol. 7 b; Anax. ap. Simpl. phys. fol. 33 b. ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. — νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων.

1) Plut. de pl. ph. V. 25.

betrachtete, wie der Geiſt, der ihm doch überall gleich iſt, in den endlichen Erſcheinungen belebter Dinge ſich vom Körper gebunden zeigt. Dies mußte ihm um ſo mehr hervortreten, je weiter er das Gebiet des Geiſtes zog, nicht nur im Menſchen, ſondern auch in den Thieren und in den Pflanzen daſſelbe findend; denn die Pflanzen ſeien in der Erde wurzelnde lebendige Weſen, mit Verlangen, Luſt und Unluſt, ja mit Geiſt und Erkenntniß begabt [1]. Scheint es doch faſt, als wenn Anaxagoras, die unabhängigen Thätigkeiten des Geiſtes wenigſtens ſo, wie er in den lebendigen Weſen iſt, ganz verkennend, von der Bildung körperlicher Organe alle geiſtigen Entwicklungen abgeleitet habe [2]. Eine ſehr beſtimmte Aeußerung wenigſtens erinnert daran, wie man aus der mechaniſchen Zuſammenſetzung des Körpers die geiſtigen Thätigkeiten belebter Weſen zu erklären geſucht hat. Obgleich nemlich, bemerkte Anaxagoras, die unvernünftigen Thiere in einigen Stücken beſſer gebaut wären, als die Menſchen, ſo ſei dieſer doch durch den Beſitz der Hände das allervernünftigſte Thier, und vermöge ſo durch Erfahrung, Gedächtniß, Weisheit und Kunſt ſich aller übrigen Thiere zu ſeinem Nutzen zu bedienen. Es iſt nicht leicht zu verkennen, wie Anaxagoras hierdurch den einzelnen Geiſt, und wenn dieſer als Theil des allgemeinen Geiſtes gedacht wird, auch den allgemeinen Geiſt als eine von der Zuſammenſetzung des Körperlichen abhängige Kraft ſich vorſtellte. Hierzu aber, glaube ich, wurde er geführt, indem er ſeine Lehre vom Geiſte in Beziehung auf die Erklärung der belebten Natur ausbildete.

---

[1] Arist. de plant. I 1, 2; Plut. qu. nat. I. init.

[2] In der unreinen Angabe Plut. de pl. ph. V. 20. *Ἀν. πάντα τὰ ζῶα λόγον ἔχειν τον ἐνεργητικόν, τὸν δ' οἱονεὶ νοῦν μὴ ἔχειν τὸν παθητικόν, τὸν λεγόμενον τοῦ νοῦ ἑρμηνέα.* ſcheint etwas dergleichen zu ſtecken. Doch baue ich darauf nichts, ſondern auf folgende Ueberlieferungen: Arist. de part. anim. IV. 10. *Ἀν. μὲν οὖν φησὶ διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων τὸν ἄνθρωπον.* Plut. de frat. amore 2; de fortuna 6. *ἀλλ' ἐν πᾶσι τούτοις ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμέν· ἐμπειρίᾳ δὲ καὶ μνήμῃ καὶ σοφίᾳ καὶ τέχνῃ κατὰ Ἀναξαγόραν σφῶν τε αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες.* In dieſer letzten Stelle iſt nur eine Erklärung der erſtern zu ſuchen.

Wenn nun in dieſen Punkten die Anſicht des Anaxagoras von der Natur der Erklärung des Organiſchen, und beſonders des thieriſchen Lebens günſtig ſich zeigt, ſo iſt es um ſo mehr zu verwundern, daß er doch, gleichſam als wäre die Entſtehung des Organiſchen mit vielen Schwierigkeiten verbunden, alles Lebendige nur ganz allmälig beim Fortſchreiten der Weltbildung aus dem Elementariſchen hervorgehn ließ. Es iſt dies jedoch erklärlich aus der Seite ſeiner Naturbetrachtung, welche ſich dem Mechaniſchen zuwandte, und es läßt ſich hierin eine Verwandtſchaft ſeiner Vorſtellungen mit der Lehre des Anaximandros nicht wohl verkennen. Man ſollte meinen, zur Bildung des Lebendigen habe es ihm weiter nichts bedurft, als anzunehmen, ein Theil des Geiſtigen gehe in irgend eine Miſchung von Urſaamen ein [1]), verbinde ſich mit ihr und gebe ihr eine eigenthümliche Bewegung. Allein die Beobachtung mochte den Anaxagoras leiten, daß zur Erhaltung der einzelnen lebendigen Weſen, wie wir ſie auf der Erde ſehn, mancherlei Bedingungen gehören, welche ſich zuvor bilden müſſen, ehe das Organiſche entſtehn kann. Und daher ſetzt er die Bildung der Sonne und der Erde, welche ihm, wie alle Weltkörper, unbelebt ſind, früher, als die Entſtehung der Pflanzen, deren Vater und Mutter jene ſind 1), und läßt die Thiere aus der urſprünglich ſchlammartigen Feuchtigkeit der Erde durch Einwirkung der Wärme entſtehn, anfangs, wie es ſcheint, in einer unvollkommnen Bildung, indem ſie erſt ſpäter die natürliche Fortpflanzung aus einander erhalten 2).

---

[1]) Ap. Simpl. phys. fol. 35 a. *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσιν καὶ νοῦς ἔνι.* Stob. ecl. phys. I. p. 790 *Θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν.*

Bei dieſer ſpätern Entwicklung des thieriſchen Lebens fehlt nun nach der Meinung des Anaxagoras auch nicht das Zuſammentreffen allgemeiner Weltumwälzungen mit den irdiſchen Erſcheinungen. Denn er nahm an, daß die Erde, welche in der Mitte der Welt ſteht und von der Umſtrömung der Luft dahin geführt und dort getragen wird 3), zuerſt eine ſolche Stellung zu den Geſtirnen hatte, daß

---

1) Arist. de plant. I. 2.

2) Diog. L. II. 9; Orig. phil. 8. Wenn man hiermit die Lehre zweier Schüler des Anaxagoras, des Euripides, ſ. Diod. Sic. I. 7, und des Archelaos vergleicht, ſo kann man nicht zweifeln, daß eine Verwandtſchaft der Anaxagoriſchen und der Anaximandriſchen Lehre ſtatt findet, eine Verwandtſchaft, welche ſo beſonderer Art iſt, daß man ſie nur aus Ueberlieferung ableiten kann. Es iſt doch merkwürdig, daß dieſe Vorſtellungen ſich nur bei den mechaniſchen Phyſikern finden.

3) Die Gründe, weswegen die Erde in der Mitte ruhe, finden ſich

daß der Himmelspol über der Mitte der Erde war, nachdem aber die Thiere aus der Erde entſtanden wären, habe ſich die Welt oder die Erde nach Süden geneigt, und die Geſtirne ſeien in ihre jetzige Stellung zur Erde gekommen, damit die Erde theilweis unbewohnbar, theilweis bewohnbar werde durch Temperatur des Klima [1]. Hierin wird wohl nicht mit Unrecht ein Werk des in der Welt waltenden Geiſtes geahndet.

An dieſe größern Erſcheinungen der Natur ſchließt ſich nun natürlich auch eine würdigere Vorſtellung von der Wirkſamkeit des Geiſtes an. Man muß das Streben nach einer ſolchen aber auch ſchon darin finden, daß Anaxagoras die Thätigkeit des Geiſtes in einer ſo großen Ausdehnung aufzufaſſen ſuchte, als nur immer nach ſeiner von empiriſchen Beſtimmungen nicht unabhängigen Denkweiſe ihm möglich erſcheinen mochte. Dahin gehört es denn auch, daß er das Vorhandenſein des erkennenden Geiſtes nicht nur in den Menſchen, ſondern auch in den geringern Thierarten, ja ſelbſt in den Pflanzen ſetzte, in welchen er es wohl nicht gefunden haben würde, wenn ſein Streben nicht dahin gegangen wäre, das Reich des geiſtigen Lebens ſich ſo weit ausgedehnt zu denken, als möglich. Aber wir finden noch überzeugendere Beweiſe hiervon. Denn nicht nur auf der Erde, wo es die Erfahrung nachweiſt, ſon-

---

Arist. de coelo II. 13; Simpl. de coelo fol. 91 a u. b, 126 b, 128 a; phys. 87 b; Orig. phil. l. l.; ſie ſind insgeſammt mechaniſcher Art, und haben zwar Berührungspunkte mit dem philoſophiſchen Syſtem des Anaxagoras, greifen aber nicht weſentlich in daſſelbe ein.

[1] Diog. L. II. 9; Plut. de pl. ph. II. 8. Cf. Schaubach p. 173 f.

dern auch auf andern Weltkörpern nahm er geiſtige Weſen an, wie er denn vom Monde gelehrt haben ſoll, er ſei wie die Erde, habe Gefilde, Berge und Thäler und Wohnungen [1]), natürlich für geiſtige Weſen. Ja er ſcheint ſich ſogar ein vollkommneres Leben geiſtiger Weſen auf andern Weltkörpern, als auf der Erde, gedacht zu haben, indem er annahm, daß auch anderswo in der Welt Menſchen ſeien in ähnlichen Verhältniſſen und mit ähnlichen Werken, nur daß dort die Schnelligkeit der Umkreiſung und die daraus hervorgehende Kraft größer ſei, als bei uns [2]).

Wir haben oben geſehn, daß Anaxagoras gewiſſe größere Perioden in der Weltbildung annahm; ſo ſcheint er auch noch andere ſich gedacht zu haben, welche auf ein ſchwankendes Uebergewicht zwiſchen den entgegengeſetzten Kräften des Feuers und des Waſſers ſich beziehn, ähnlich den Perioden der Weltbildung, welche auch Anaximandros geſetzt hatte. Der erſte Anfang der Erdbildung zeigt ein wachſendes Uebergewicht des Feuers, wie ſchon erwähnt; denn die Erde, anfangs ſchlammartig, trocknet aus durch

---

1) Stob. ecl. I. p. 550, 562; Plut. de pl. phil. II. 25, 30; Orig. phil. 8; Diog. L. II. 8.

2) Simpl. phys. fol. 8 a, 33 b. καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνῳκημένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν· καὶ ἠέλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην καὶ τἆλλα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήιστα συνενεγκάμενοι εἰς τὴν οἴκησιν χρῶνται. — — αὐτῶν τούτων περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινομένων παρ' ἡμῖν ὑπὸ βίης καὶ ταχυτῆτος· βίην δὲ ἡ ταχυτὴς ποιεῖ. ἡ δὲ ταχυτὴς αὐτῶν οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχυτῆτα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι.

die Einwirkung der Sonne und wird der Wohnplatz lebendiger Weſen. Dies jedoch kann nach ſeiner Vorſtellung nicht unaufhörlich geſchehn, denn da die feurigen und die wäßrigen Saamen nicht unendlich an Zahl ſein können, ſo muß eine Epoche eintreten, wo auf der ausgetrockneten Erde der umgekehrte Proceß beginnt und allmälig das Waſſer das Uebergewicht erhält. Dies erwähnte Anaxagoras in der Aeußerung, die Berge auf Lampſakos würden einſt Meer ſein, wenn nicht die Zeit mangele[1]. Die hinzugefügte Bedingung zeigt jedoch auf eine noch größere Periode in der Weltbildung hin; denn wenn auch der angedeutete Ablauf der Zeit nicht ein gänzliches Aufhören der Welt vorausſetzt, ſo bedeutet er doch wohl den Untergang der Erde, von welchem Anaxagoras angenommen haben ſoll, er werde durch Feuer bewirkt werden[2].

Wenn nun aber dem Anaxagoras ſolche Perioden in der Weltbildung hervortraten, ſo möchte es Manchem wahrſcheinlich dünken, daß er auch einen geſchloſſenen Kreis dieſer Perioden angenommen habe. Dagegen aber ſpricht die Angabe des Ariſtoteles, Anaxagoras habe nur eine unaufhörliche Weltbildung geſetzt[3], und der Grund hiervon kann leicht in den Principien des Anaxagoras nachgewieſen werden; denn der Geiſt ſchreitet nach ſeiner Vorſtellung in der Anordnung der Dinge fort, und es kann daher nicht wieder eine gänzliche Miſchung der Dinge entſtehn; die

---

[1] Diog. L. II. 10.

[2] Stob. ecl. I. p. 416. κόσμος ſteht hier für γῆ, wie aus dem Folgenden ſich ergiebt.

[3] Phys. I. 4; Simpl. ad h. l. fol. 33 a.

Aufgabe des Geiſtes aber, Unendliches aus unendlicher Miſchung auszuſcheiden, iſt auch eine unendliche.

Es wird nöthig ſein, hier noch Einiges über ſeine Lehre von der Erkenntniß des Menſchen zu ſagen. Alles, was über dieſe geäußert wird, ſteht in der genauſten Verbindung mit ſeiner Anſicht von der Natur, ſo daß man wohl mit Recht daraus ſchließen darf, ſeine Meinung von der Erkenntniß des Menſchen ſei ihm nur aus ſeiner Naturlehre entſprungen. Der Grundſatz ſeiner mechaniſchen Erklärungsweiſe, daß kein Beſtandtheil der Welt werden könne, iſt als ein reines Ergebniß des verſtändigen Nachdenkens zu betrachten, und ſo waren ihm auch die erſten Beſtandtheile aller ſinnlich erkennbaren Dinge etwas, was nicht durch die Sinne, ſondern nur durch den Verſtand erkannt werden könne 1). Daher wird auch mit Recht geſagt, Anaxagoras habe die Vernunft für das erkannt, wodurch wir die Wahrheit finden 2). Die Sinne dagegen ſind ihm zu ſchwach, die wahren Beſtandtheile der Dinge zu entdecken, denn wenn wir zwei flüſſige Farben nehmen, ſchwarz und weiß, und aus der einen tropfenweis in die andere gießen, ſo wird das Geſicht die allmälige Veränderung der Farbe nicht unterſcheiden können, wenn ſie gleich der Natur nach ſtatt findet 3). Dieſe Vorſtellung von der Sinnenerkennt-

---

1) Arist. de coelo III. 3. *ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν.* Simpl. de coelo fol. 148 b; phys. fol. 35 b. Simpl. beruft ſich mit Recht auf den Satz des Anaxagoras: *πάντα ἔγνω νοῦς.*

2) Sext. Emp. adv. math. VII. 91.

3) Ib. 90. *ἔνθεν ὁ μὲν φυσικώτατος Ἀν. ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις, ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν φησὶ οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές. τίθησι δὲ πίστιν αὐτῶν τῆς ἀπιστίας τὴν*

niß ſchließt ſich an ſeine Lehre an, daß Alles in Allem ſei, aber wegen der Miſchung mit andern nur das hervorſtechende Element erkannt werden könne. Wegen dieſer Lehre aber hat ihm auch Ariſtoteles den Vorwurf gemacht, daß darnach von keinem Dinge Wahres ausgeſagt werden könne, indem ein jedes ſowohl das Eine, als ſein Gegentheil ſei [1]); ein Vorwurf, der nur halb gegründet iſt, indem er ſich nur auf die Erkenntniß der ſinnlichen Dinge bezieht. Die Unzulänglichkeit dieſer, indem ſie nur die Erſcheinungen auffaſſe, ſcheint dem Anaxagoras ganz klar geweſen zu ſein, denn es wird ein Ausſpruch von ihm erwähnt, daß einem Jeden die Dinge das ſeien, als was er ſie auffaſſe [2]). Mit dieſer Vorſtellungsweiſe könnte es in Widerſpruch zu ſtehn ſcheinen, daß Anaxagoras gelehrt haben ſoll, der Schnee ſei nicht weiß, ſondern ſchwarz, weil das Waſſer, aus welchem er zuſammengefroren ſei, ſchwarz ſei [3]); allein wenn man vorausſetzt, in jener vorher betrachteten Aeußerung habe Anaxagoras bloß von der ſinnlichen Vorſtellung, in dieſer aber von der Erkenntniß durch vernünftiges Nachdenken geſprochen, ſo wird man keinen Widerſpruch zwiſchen beiden finden. Jedoch in beiden Ausſprü-

---

παρὰ μικρὸν τῶν χρωμάτων ἐξαλλαγήν. εἰ γὰρ δύο λάβοιμεν χρώματα, μέλαν καὶ λευκόν, εἶτα ἐκ θατέρου εἰς θάτερον κατὰ σταγόνα παρεκχέοιμεν, οὐ δυνήσεται ἡ ὄψις διακρίνειν τὰς παρὰ μικρὸν μεταβολάς, καίπερ πρὸς τὴν φύσιν ὑποκειμένας.

[1]) Met. III. 4, 5, 7; XI. 6.

[2]) Arist. met. III. 5. Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ᾽ αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα, οἷα ἂν ὑπολάβωσι.

[3]) Cic. qu. acad. II. 31; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 33; II. 244.

chen kann man auch den Beweis finden, daß dem Anaxagoras keineswegs die ſinnliche Empfindung etwas ganz Untaugliches für die Erkenntniß der Wahrheit war, denn er fand doch in der ſinnlichen Auffaſſungsweiſe eines Jeden eine gewiſſe Wahrheit, und daß die ſinnlich erkannte Farbe des Waſſers ihm wahrhaft zukomme, mochte er nicht leugnen. Die Beſtätigung hiervon finden wir in ſeiner Lehre, die Erſcheinungen gäben den Maaßſtab ab für die Erkenntniß des Nicht-Offenbaren [1]. Dieſer Ausdruck belehrt uns ſehr gut über den Weg, auf welchem er die Erkenntniß der Natur ſuchte. Ihm kam es ſeiner mechaniſchen Anſicht nach darauf an, zu beſtimmen, aus welchen Beſtandtheilen die erſcheinenden Dinge zuſammengeſetzt wären, und die Natur dieſer Beſtandtheile glaubte er zu finden, indem er aus der ſinnlichen Beſchaffenheit einer jeden Miſchung ſchloß, das überwiegende Beſtandtheil in dieſer Miſchung müſſe jener Beſchaffenheit gleichen.

Wenn man nun das ganze Syſtem des Anaxagoras in Verhältniß zu ſeiner Erkenntnißlehre überſieht, ſo kann man ſich leicht davon überzeugen, daß ihm die Summe der Erkenntniſſe, welche er erlangt zu haben glaubte, nur ſehr gering erſcheinen konnte. Denn ſo wie der allgemeine Geiſt die unendliche Miſchung aller Saamen überſchaut und weiß, was war, was iſt und was ſein wird, ſo erkennt der menſchliche Geiſt von allem dieſen nur Weniges. Er vermag nicht die unendliche Verſchiedenheit der Saamen zu überblicken und einen jeden nach ſeiner Eigenthümlichkeit zu beſtimmen, ſondern nur ihre allgemeinere Art kann er einigermaßen ſich entwickeln; er vermag auch nicht die Ordnung der Bewegung, der Miſchung und Entmiſchung der Urſaamen in Allem genau nachzuweiſen, ſondern nur Einiges hierüber kann er ſich zur Erkenntniß bringen. Indem nun dies dem Anaxagoras zum Bewußtſein gekommen war, und indem er unſere wirkliche Erkenntniß mit der unendlichen Maſſe des zu Erkennenden verglich, konnte ihm wohl die Klage entſchlüpfen: nichts könne erkannt, nichts vernommen, nichts gewußt werden; eng ſei der Sinn, ſchwach der Geiſt, kurz der Lauf des Lebens [1]). Doch man muß hierin bei der ganz entgegengeſetzten Richtung ſeiner Lehre eine Neigung zum Skepticismus nicht ſuchen, wiewohl ihm nicht ohne Grund vom Ariſtoteles [2]) vorgeworfen wird, daß ſeine Annahme einer unendlichen Zahl von Urweſen und, können wir hinzuſetzen, einer unendlichen Entmiſchung derſelben die Möglichkeit der Erkenntniß aufhebe.

---

[1] Sext. Emp. adv. math. VII. 140. τῆς τῶν ἀδήλων καταλήψεως, τὰ φαινόμενα, ὥς φησιν Ἀν. (sc. εἶναι κριτήρια).

Wenn man noch zuletzt die Methode des Anaxagoras mit der Methode der frühern Naturphiloſophen vergleicht, ſo kann man ſich nicht verhehlen, daß ſie, obgleich nicht von mancherlei ungegründeten Vorausſetzungen frei, doch viel ſtrenger gehalten iſt. Das Zurückführen des ganzen Syſtems auf den Grundſatz der mechaniſchen Naturlehre, das Streben nach Beweiſen für die Miſchung und unendliche Theilbarkeit der wahrnehmbaren Dinge, ja ſelbſt für die Unbeweglichkeit der Miſchung an ſich, die klare Einſicht von dem durchgängigen Zuſammenhange und der unendlichen Eigenthümlichkeit der Elemente, das ſcharfe Feſthalten des Gegenſatzes zwiſchen der beweglichen Maſſe und dem bewegenden Geiſte zeugen von einem bedeutenden Fortſchritt in der dialektiſchen Gewandtheit, und gewiß verdiente der Mann nicht bloß, weil er die vernünftige Urſache der Naturerſcheinungen fand, ſondern auch wegen ſeines Strebens nach Folgerechtigkeit im wiſſenſchaftlichen Verfahren ein beſonnener genannt zu werden [1].

---

[1]) Cic. qu. acad. I. 13.

[2]) Phys. I. 4. Man könnte zu Gunſten des Anaxagoras ſagen, der Begriff des ἄπειρον ſei bei ihm nur unbeſtimmt, und ſolle nur eine ſehr große, für uns unüberſehbare Zahl bedeuten; allein wenn aus dieſem Begriffe das Feſtſtehn des Unendlichen erſchloſſen werden ſollte, mußte er in ſtrengerm Sinne von ihm genommen werden.

Neuntes Kapitel.

Archelaos der Phyſiker.

Dieſer Philoſoph wird der gemeinen und nicht unwahrſcheinlichen Meinung nach für einen Schüler des Anaxagoras gehalten [2]; ferner gilt er mit größerer Wahrſcheinlichkeit für einen Athenienſer, als für einen Mileſier [3],

---

1) Arist. met. I. 3.

2) Diog. L. II. 16; Simpl. phys. fol. 6 b.

3) Einen Athenienſer nennen ihn die meiſten Zeugniſſe, unter welchen ich auf das Zeugniß des Simplikios a. a. Orte am meiſten baue, weil es auf den Theophraſtos zurückzugehn ſcheint. Diog. L. l. l. nennt ihn auch einen Mileſier.

und endlich läßt ihn die Sage anfangs zu Lampſakos, nachher zu Athen Philoſophie lehren [1]. Ob er mit dem Sokrates bekannt geweſen ſei, bleibt zweifelhaft, ungeachtet der Menge der ſpätern Zeugen [2], und wenn er es geweſen, ſo wäre es das ſicherſte Zeugniß für ſeine geringe Bedeutung, daß ihn weder Xenophon, noch Platon, noch Ariſtoteles erwähnen [3]. Ueber ſeine Lebensverhältniſſe ſind die Nachrichten überaus ſparſam, ſo wie auch über ſeine Lehre, ſo daß es ſchwer hält, irgend etwas Eigenthümliches und Sicheres darüber zu ermitteln.

Von ihm wird geſagt, er habe zwar in der Entſtehung der Welt und in dem Uebrigen etwas Eigenthümliches vorzubringen geſucht, aber dieſelben Urweſen, wie Anaxagoras, angenommen [4]. Andere Angaben über die Gründe der Natur, welche Archelaos angenommen haben ſoll, laſſen ſich hiermit nicht in Uebereinſtimmung bringen, möchten jedoch aus Misverſtändniſſen entſtanden ſein [5]. Es ſcheint, als wenn Archelaos die neue Lehre des Anaxagoras vom Gegenſatze zwiſchen dem bewegenden Geiſte und den bewegten Urſaamen nicht feſtgehalten, vielmehr den Geiſt als ein urſprünglich Gemiſchtes angeſehn hätte [1]), wozu die Veranlaſſung in der Lehre des Anaxagoras lag, indem ſie den Geiſt von der thieriſchen Seele nicht genau unterſchied, und hieraus konnte die Ueberlieferung ſich bilden, daß die Luft ihm Grund der Natur geweſen ſei [2]), als wenn er nemlich den Geiſt als etwas Luftartiges ſich gedacht hätte.

---

[1] Euseb. praep. ev. X. 14.

[2] Diog. L. l. l.; Simpl. l. l. u. Andere.

[3] Die Quelle der ſpätern Ueberlieferungen über die Philoſophie des Arch. ſcheint die Schrift des Theophraſtos über deſſen Lehre zu ſein (Diog. L. V. 42), da ſich nirgends eine Stelle aus ſeinem Buche, denn wahrſcheinlich ſchrieb er doch, angeführt findet.

[4] Simpl. phys. fol. 7 a; de coelo fol. 148 b; August. de civ. D. VIII. 2.

[5] Plut. de pl. ph. I. 3; Stob. ecl. I. p. 56, 298; Orig. phil. 9; Diog. L. l. l.; Sext. Emp. adv. math. IX. 359.

Von ſeinen phyſiſchen Lehren finden wir nur die Art, wie er die Abſonderung der Elemente geſchehn läßt und daran die Entſtehung der Thiere und der Menſchen anknüpft, bemerkenswerth; beide Punkte zeigen auch auf eine merkwürdige Art ſeine Verwandtſchaft mit dem Anaxagoras und dem Anaximandros. Zuerſt nemlich, lehrt er, hätten ſich das Waſſer und das Feuer abgeſondert, und durch die Einwirkung des Feuers auf das Waſſer wäre die Erde zu einer ſchlammartigen Maſſe geronnen, ſpäter aber feſter geworden; die Luft hätte ſich aus dem Waſſer durch ſeine Bewegung erzeugt, und ſo würde die Erde von der Luft, die Luft von dem Feuer gehalten [3]). An die Bilbung der Erde ſchließt ſich ihm die Bildung der Thiere an. Als die Erde durch die Einwirkung der Wärme ſich gebildet hatte, ſei durch Miſchung des Warmen mit der kalten und feuchten Erde das Thiergeſchlecht gebildet worden, von vielerlei Art, ein jedes Thier von dem andern verſchieden, doch alle dieſelbe Nahrung habend; denn ſie hätten ſich vom Schlamm genährt, in welchem ſie geboren und welchen ihnen die Erde wie nährende Milch dargeboten hätte. Anfangs jedoch wären ſie nur eines kurzen Lebens theilhaftig geweſen, und erſt ſpäter wäre ihnen die Erzeugung aus einander entſtanden, es wären die Menſchen von den übrigen Thieren geſondert worden, und hätten Herrſcher und Geſetze und Künſte und Städte und das übrige, was zum menſchlichen Leben gehört, aufgeſtellt; doch wäre allen Thieren der Geiſt auf gleiche Weiſe eingeboren, und alle hätten einen Körper zum Gebrauch, nur einige langſamer, andere ſchneller [1]).

---

[1] Orig. l. l. οὗτος δὲ τῷ νῷ ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μίγμα.

[2] Plut., Stob., Sext. Emp. ll. ll. Wenn hierauf und auf das zunächſt Folgende der Recenſ. in den Heidelb. Jahrb., 1824. S. 199, ſeine Meinung gründet, daß Archelaos zu der Naturanſchauung der ältern Joner zurückgekehrt ſei, ſo will ich dieſer Meinung ihre Wahrſcheinlichkeit nicht abſprechen; doch muß bemerkt werden, daß nach Orig. l. l. und Diog. L. II. 17 dem Arch. die Luft etwas ſpäter Entſtandenes iſt.

[3] Diog. L. II. 16. Ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ψυχρόν. 17. τηκόμενόν (πηγνύμενόν?) φησι τὸ ὕδωρ ὑπὸ

τοῦ θερμοῦ, καθὸ μὲν εἰς πυρῶδες (τυρῶδες iſt mir ſehr wahrſcheinlich) συνίσταται, ποιεῖν γῆν, καθὸ δὲ περιῤῥεῖ, ἀέρα γεννᾶν· ὅθεν ἡ μὲν ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ὁ δὲ ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται. Orig. l. l. ἀποκρίνασθαι ἀπ᾽ ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἠρεμεῖν.

[1]) Orig. l. l. περὶ δὲ ζώων φησίν, ὅτι θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κατὰ μέρος (l. κάτω μέρει), ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τά τε ἄλλα ζῶα πολλὰ καὶ ἀνόμοια, πάντα τὴν αὐτὴν δίαιταν ἔχοντα ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα· ἦν δὲ ὀλιγοχρόνια. ὕστερον δὲ αὐτοῖς καὶ ἐξ ἀλλήλων γένεσις ἀνέστη καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν. νοῦν δὲ λέγει πᾶσιν ἐμφύεσθαι ζώοις ὁμοίως· χρῆ-

An die Art, wie Archelaos die allmälige Ausbildung des Menſchen ſich dachte, mochte ſich das anſchließen, was uns von ſeiner Ethik geſagt wird[1]). Doch iſt die Bedeutung deſſelben in hohem Grade zweifelhaft. Sein Grundſatz nemlich wird in der Formel ausgedrückt: das Böſe und Gute ſei nicht von Natur, ſondern aus Uebereinkunft[2]). Wenn man nun bedenkt, daß Archelaos Zeitgenoſſe der Sophiſten war, könnte man ſich geneigt fühlen, ihm dieſen Ausdruck in ſophiſtiſchem Sinne, in welchem er alle Sittlichkeit aufhebt, zu deuten; wenn man aber auf ſeine mechaniſche Anſicht von der Natur ſieht, könnte man auch wohl einer mildern Deutung Gehör geben. Nach dieſer nemlich war ihm überhaupt alles in der wahrnehmbaren Welt ein durch Vertheilung der Urſaamen Entſtandenes, nichts aber, was als ein Werdendes erſcheint, von Natur, und ſo konnte von ihm auch die Vertheilung (νόμος) der Urſaamen durch den Geiſt als der Urſprung des Guten und des Böſen in der Welt angeſehn werden[3]). Nach dieſer

---

σασθαι γὰρ ἕκαστον καὶ τῷ σώματι ὁμοίως (ſ. τῶν σωμάτων ὅσῳ), τὸ μὲν βραδυτέρως, τὸ δὲ ταχυτέρως.

1) Diog. L. II. 16; Sext. Emp. adv. Math. VII. 14.

2) Diog. L. l. l. καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

3) Um dieſe Erklärung nicht gezwungen zu finden, muß man ſich an die Bedeutung, welche νόμος und φύσις bei den älteſten Mechanikern hatten, erinnern. So wird auch vom Anaximandros die ἀδικία in der ungleichen Vertheilung geſucht, vom Empedokles die φύσις überhaupt geleugnet (Plut. adv. Col. 10) und von Demokritos gelehrt, durch den νόμος allein ſei ſüß und bitter, warm und kalt und Farbe, d. h. überhaupt ſinnliche Beſchaffenheit (Sext. Emp. adv. Math. VII. 135; Galen. de

Erklärung würde man denn allerdings ein Zeugniß dafür finden, daß der Schule des Anaxagoras der Geiſt ein nach ſittlichen Zwecken Wirkſames geweſen ſei, indem er den Gegenſatz zwiſchen dem Guten und Böſen zu entwickeln ſtrebe.

Mit dem Archelaos ſcheint die Wirkſamkeit der Anaxagoriſchen Schule ausgeſtorben zu ſein, doch natürlich nicht ſo, daß nicht noch hie und da ähnliche Anſichten von der Natur ſich erhalten hätten[1]. Die ioniſche Philoſophie wirkte aber zunächſt auf die Sophiſten ein, deren Lehren wir jedoch zu entwickeln verſchieben müſſen, bis wir auch die philoſophiſchen Anſichten betrachtet haben werden, welche neben der ioniſchen Philoſophie gleichzeitig ſich in andern Stämmen des griechiſchen Volks hervorgethan hatten.

Die mechaniſche Naturlehre, welche wir in den Meinungen des Anaximandros, des Anaxagoras und des Archelaos finden, ſchließt ſich genau an die Beobachtung über die Veränderung der Erſcheinungen durch die Veränderung chemiſcher und mechaniſcher Miſchungen an, und iſt in ſo fern der Erfahrung mehr zugewendet, als die dynamiſche Naturlehre; auch hat gewiß die mathematiſche Vorſtellungsweiſe von der Erfüllung des Raums durch körperliche Größen und von der Erfüllung der Zeit durch räumliche Bewegungen großen Einfluß auf ihre Ausbildung gehabt;

---

elem. sec. Hipp. I. 2. p. 2. ed. Chart.); in dieſer Lehre kann νόμος auch nicht das Geſetz bedeuten, ſondern nur das Zuſammentreffen der körperlichen Syſteme in ihrer Bewegung.

[1] Dem Eudoxos, einem Zeitgenoſſen des Platon, wird eine ähnliche Meinung beigelegt. Arist. met. I. 7. Auch ſpricht Ariſtoteles zuweilen von Anaxagoreern.

aber ſie verbindet ſich auch mit ſpeculativen Gedanken, in wie fern ſie das unveränderlich Wahre in der Erſcheinung aufſuchen lehrt, und wenn ſie gleich in dem Irrthum befangen iſt, daß ſich dies auf irgend eine Weiſe räumlich und ſinnlich darſtellen laſſe, ſo iſt ſie doch geeignet, mehr im Einzelnen, als dies die dynamiſche Lehre vermag, darauf aufmerkſam zu machen, wie die ſinnlichen Beſchaffenheiten, in welchen uns die Dinge erſcheinen, nicht unmittelbar dieſen beigelegt werden können. Hiervon haben wir den offenbaren Beweis in der Lehre des Anaxagoras, daß der Schnee ſchwarz ſei. Aus dieſer mechaniſchen Anſicht bildete ſich nun auf ſehr natürliche Weiſe der Gegenſatz zwiſchen dem Körperlichen, an ſich Unbewegten, welchem aber die Bewegung mitgetheilt werden kann, und zwiſchen dem Geiſtigen, dem bewegenden Grunde in der Natur, ein ſehr wichtiger Fortſchritt, wie ſchon früher angedeutet. Weiter als zur Ausbildung dieſes Gegenſatzes konnte die mechaniſche Naturlehre nicht führen; denn ein jeder Verſuch, den dadurch hervorgetretnen Zwieſpalt in der Natur aufzulöſen, ging aus ihrem Geſichtskreis heraus, indem er auf eine Zurückführung alles Wahren entweder auf den bewegenden Geiſt oder auf das bewegte Körperliche geleitet haben würde, von welchen beiden Wegen der eine über die Phyſik hinaus, der andere zur Verleugnung des Philoſophiſchen führen mußte. Man könnte meinen, ein Fortſchritt in dieſer Lehre ſei noch möglich geweſen, nemlich in Rückſicht auf die Gründe des Bewegten nachzuweiſen, daß nicht nur einige, ſondern daß alle ſinnliche Beſchaffenheiten, in welchen uns die Dinge erſcheinen, das wahre Weſen dieſer Dinge nicht unmittelbar ausdrücken; allein möchte man nun dieſes Weſen in der bloß räumlichen Ausdehnung, d. h. in der geometriſchen Form, oder in einem überſinnlichen Charakter geſucht haben, auf gleiche Weiſe wäre man dadurch aus dem Kreiſe der Phyſik herausgetreten. So ſchloß ſich denn auf natürliche Weiſe die Ausbildung der mechaniſchen Phyſik mit der Lehre des Anaxagoras und ſeiner Schüler. Wir ſehn in ihr, ſo wie in andern Theilen der Geſchichte der Philoſophie, wie die Fortbildung der philoſophiſchen Erkenntniß nur durch große Irrthümer gewonnen werden konnte. Noch dies iſt zu erinnern, daß auch die Vorſtellung von der Thätigkeit des Geiſtes aus der Unbeſtimmtheit, in welcher ſie vom Anaxagoras aufgefaßt wurde, nicht herausgezogen werden konnte auf dem Wege der Phyſik. Dies ſehn wir an der Beſtrebung des Archelaos, die Begriffe des Guten und des Böſen zu beſtimmen; denn welcher Auslegung ſeiner Lehre wir auch folgen, ſo ging doch ſeine Meinung dahin, entweder Gutes und Böſes bloß zu Satzungen der Menſchen zu machen, oder dieſen Begriffen eine bloß phyſiſche Bedeutung zu geben. In dieſem Gebiete weſentlich phyſiſcher Unterſuchungen mußte man ſich damit begnügen, auf den Begriff des Geiſtes geſtoßen zu ſein; man befand ſich damit offenbar an der Schwelle, welche am Ausgange der Phyſik liegt.

Vier=

Viertes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie zweite Abtheilung. Die Pythagoriſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel.

Pythagoras und die Pythagoreer.

Faſt um dieſelbe Zeit, als die ioniſche Philoſophie in Klein-Aſien ſich zu entwickeln begann, entſtand auch in den Kolonien der Griechen in Italien eine philoſophiſche Denkweiſe. Die Kolonien in Italien waren größeſtentheils von Achäern und Dorern geſtiftet worden; ſie entbehrten eines politiſchen Mittelpunkts, ſtanden aber doch in mannigfaltigen Verbindungen unter einander, wie von ihrer dunkeln Geſchichte bewieſen wird; auch mit den benachbarten Griechen in Sicilien fand lebhafter Verkehr ſtatt. Das doriſche Element ſcheint in dieſen Gegenden das Uebergewicht gehabt zu haben; wenigſtens neigte ſich ihre Sprache zum Doriſmus mit örtlichen Eigenthümlichkeiten. Daß ſich hier früh geiſtige Erregung zeigte, davon geben uns Zeugniß die geprieſenen Geſetzgebungen eines Zaleukos und eines Charondas, die Blüthe der Dichtkunſt und der Redekunſt, hauptſächlich in Sicilien, und die Bildung einer eigenen Schule von Aerzten in Kroton. Der Wohlſtand der Städte war bedeutend, wovon auch die vielen Sieger in den olympiſchen Spielen zeugen; er führte bald zur Ueppigkeit und Verweichlichung.

Nun iſt es auffallend, daß die Philoſophie in dieſen Pflanzſtädten nicht von Einheimiſchen zuerſt ausgebildet, ſondern von ioniſchen Fremdlingen hierher gebracht wurde, nachher aber, ſobald der erſte Anſtoß gegeben war, viele Liebhaber und Bewunderer unter den Eingebornen fand. Dies iſt dem Bildungsgange der Griechen gemäß. Von der Philoſophie, welche ſich in den doriſchen und achäiſchen Städten ausbreitete, müſſen wir hier zuerſt reden, weil ſie nicht nur der Zeit nach um etwas früher, als die Philoſophie in der ioniſchen Pflanzſtadt Elea, entſtanden zu ſein ſcheint, ſondern auch, weil ſie der ioniſchen Philoſophie näher verwandt iſt, als dieſe. Dies muß denen auffallend ſein, welche von der Verwandtſchaft der Stämme auf Verwandtſchaft der Denkart mit Sicherheit ſchließen zu dürfen glauben; allein es iſt nicht anders; der Menſch überhaupt trägt allerlei Sinnesart in ſich, und veränderte Verhältniſſe des Lebens ziehen auch andere Seiten ſeines Denkens an das Licht.

Nach Kroton, einer achäiſchen Pflanzſtadt, kam ein ioniſcher Grieche, Pythagoras, geboren zu Samos in der 49. Ol. [1]), ein weiſer Mann, deſſen Abſtammung auf die tyrrheniſchen Pelasger zurückgeführt wird [2]). Das Leben dieſes Mannes iſt noch mehr, als das Leben aller übrigen älteſten Philoſophen, von einem mythiſchen Dunkel umhüllt, und die fabelhaften Sagen über ihn ſind faſt ſo alt, als die Geſchichte [1]). Es kann uns daher auch nur wenig über ihn aufklären, daß wir ausführliche Erzählungen über ſeine Schickſale und Thaten aus den ſpätern Zeiten des Alterthums beſitzen [2]), welche aus mancherlei Fabeln und Anekdoten zuſammengeſetzt ſind, über den Charakter des Mannes aber uns ſelten belehren. Alle Ueberlieferungen jedoch laſſen uns glauben, daß Pythagoras mit nicht gewöhnlichen Kenntniſſen verſehn war [3]). Ueber die Gegenſtände, auf welche ſich ſeine Forſchung bezog, können wir einigermaßen urtheilen, wenn auch nicht über den Umfang, welchen ſeine Kenntniſſe in denſelben erreicht hatten. Pythagoras wird zu den ausgezeichnetſten Begründern der wiſſenſchaftlichen Mathematik gezählt [4]), wofür auch die Richtung ſeiner Schule ſpricht; daran ſchließt es ſich an, daß er mit der Beſtimmung des Maaßes und des Gewichts ſich beſchäftigt haben ſoll [1]), die Verhältniſſe der muſikaliſchen Töne maß [2]) und auch in der Aſtronomie Manches entdeckt haben ſoll [3]). Alles dies hat jedoch mehr Wahrſcheinlichkeit, wenn wir den Gang der wiſſenſchaftlichen Entwicklung in der Schule des Pythagoras betrachten, als wenn wir die einzelnen Zeugniſſe unterſuchen. Aus demſelben Grunde ſind wir auch geneigt, dem Pythagoras Verſuche in der Arzneikunſt zuzuſchreiben [4]), welche jedoch hauptſächlich an die Wirkungen der Muſik auf das Gemüth des Menſchen ſich angeſchloſſen zu haben ſcheinen [5]), und wenn wir bedenken, daß ſein Beſtreben auf Erziehung der Menſchen durch Sitte und Lebensweiſe abzweckte [6]), und daß Gymnaſtik als ein Haupttheil der Erziehung von den Griechen überhaupt, und beſonders von den Pythagoreern anerkannt wurde, ſo iſt es uns auch nicht unwahrſcheinlich, daß er für die Gymnaſtik gewiſſe Grundſätze aufſtellte oder ihre allgemeine Bedeutung für das ſittliche Leben anerkennen lehrte [7]).

---

[1]) Clem. Alex. strom. I. p. 300; cf. Diod. Sic. XII. 10.

[2]) Nach dem Ariſtoxenos, Ariſtarchos, Theopompos, Kleanthes. Clem. Alex. strom. I. p. 300; Diog. L. VIII. 1; Porphyr. vita Pythag. 1.

---

[1] Herodot. IV. 96.

[2] Porphyrii vita Pythagorae; Jamblichus de vita Pythagorae; Diog. L. VIII. 1 — 50; Phot. bibl. cod. CCLIX. enthält nur wenig über das Leben des Pyth., auch über die Lehren der Pythagoreer nur wenig Bedeutendes.

[3] Herodot. IV. 95. *καὶ Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ.* Heraclit. ap. Diog. L. IX. 1. ſchreibt dem Pythagoras *πολυμαθίην* zu, und ſagt von ihm b. Diog. L. VIII. 6: *Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.*

[4] Cic. de nat. D. III. 36; Plut. symp. VIII. 2, 4; non posse suav. vivi sec. Ep. 11; Diog. L. I. 25; VIII. 11, 12; Porphyr. v. P. 36.

---

1) Aristox. ap. Diog. L. VIII. 14.

2) Porphyr. in Ptolem. harm. p. 213; Diog. L. VIII. 12; Boeth. de mus. 10, 11.

3) Diog. L. VIII. 14; Plin. hist. nat. II. 8.

4) Diog. L. VIII. 12; Plin. hist. nat. II. 8; Cels. de medic. I. praef.; cf. III. 4.

5) Porph. v. P. 30, 33; Jambl. v. P. 164, 243.

6) Plat. de rep. X. p. 600.

7) In dem, was von ſeinen gymnaſtiſchen und muſikaliſchen Uebungen und Kenntniſſen geſagt wird, ſind übrigens Verwechslungen zu fürchten, da auch der Philoſoph Pythagoras von einem Athleten und einem Muſiker dieſes Namens unterſchieden

Allein alle dieſe Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten ſcheinen weniger den Mittelpunkt ſeines Lebens zu bezeichnen, als der Sagenkreis, welcher um ſein Leben verbreitet iſt. Alle dieſe Fabeln und Geſchichtchen, welche uns über ihn erzählt werden, verkündigen uns in dem Pythagoras den Wunderthäter, den heiligen Mann, den Verkünder göttlicher Weisheit. Daher iſt ſchon ſeine Geburt mit Wundern umgeben; von einigen wird er ein Sohn des Apollon, von andern ein Sohn des Hermes genannt; ſeine Erſcheinung wird in göttlichem Glanze erblickt, einen goldnen Schenkel ſoll er gezeigt haben, Abaris der Skythe kam zu ihm auf goldnem Pfeile geflogen, zu derſelben Zeit wurde er an verſchiednen Orten geſehn, Thiere folgten ſeinem Rufe, der Flußgott redete ihn an, vom Hermes beſaß er das Geſchenk der Erinnerung an ſein früheres Leben und in Andern wußte er dieſelbe Erinnerung zu erwecken, die Harmonie der Sphären ſoll er gehört haben, und ſeine Ausſprüche galten als untrügliche Wahrheit; wie iſt es nun zu verwundern, daß er von den Krotoniaten der hyperboreiſche Apollon genannt wurde [1])! Es iſt aber klar, daß alle dieſe Meinungen und Fabeln nur über einen Mann entſtehen konnten, der entweder ſich ſelbſt, oder dem doch ſeine nächſte Umgebung ein näheres Verhältniß zu dem

---

wird. So noch andere dieſes Namens. Diog. L. VIII. 46, 47; Aristox. harm. elem. II. p. 36.

[1]) Arist. ap. Aelian. v. h. II. 26. Dieſe Stelle führe ich beſonders an, weil ſie einen guten Gewährsmann angiebt; ſonſt ſind die Erzählungen bekannt.

Göttlichen zuſchrieb, als andern Menſchen zukomme. Darüber ſind auch die unzweideutigſten Zeugniſſe des Alterthums vorhanden, von welchen wir nur das älteſte anführen wollen, das Zeugniß des Herodotos, welcher von einem geheimen Gottesdienſte der Pythagoreer, den Pythagoriſchen Orgien, und von einer heiligen Erzählung oder Formel dieſes Gottesdienſtes ſpricht 1). Wenn wir nun finden, daß Zahlenlehre und Geometrie, Muſik und Aſtronomie, ja ſelbſt Medicin und Gymnaſtik, zu welcher auch die Orcheſtik zu rechnen iſt, bei den Pythagoreern in der innigſten Verbindung mit der Verehrung der Götter ſtanden, ſo wird man wohl nicht zweifeln dürfen, daß der Mittelpunkt aller Kenntniſſe der Pythagoreer, und muthmaßlich auch des Pythagoras, in dem geheimen Gottesdienſte, welcher vom Pythagoras abgeleitet wurde, zu ſuchen ſei, einem Gottesdienſte, welcher von ſeinen Anhängern für heiliger gehalten wurde, als der öffentliche, vom Staate angeordnete und geleitete.

Wenn man nun einen ſolchen wunderbaren Mann, wie den Pythagoras, betrachtet, ſo möchte man wohl gern wiſſen, wie er zu dem geworden ſei, als welchen er ſich ſpäter zeigte, und wie er die Mittel zu ſeiner ausgebreiteten Wirkſamkeit erlangte. Dieſes Verlangen hat zu vielen Vermuthungen geführt, welche zum Theil auf geſchichtlicher Ueberlieferung beruhn mögen. Allein wenn man bedenkt, welche

---

1) II. 81; cf. Arist. ap. Jambl. v. P. 31. Noch älter iſt das Zeugniß des Xenophanes (Diog. L. VIII. 36) über den Pythagoras ſelbſt, doch kann es nur indirect für unſern Zweck gebraucht werden.

Maſſe von Fabeln an die Ueberlieferungen über den Pythagoras im Verlauf der Zeiten ſich angeknüpft hat, wie dagegen das, was wir von den älteſten Zeugen über ihn wiſſen, nur ſehr wenig iſt, ſo darf man kaum hoffen, hier das Wahre von dem Erſonnenen ſcheiden zu können. Die Ueberlieferungen der ſpätern Zeit über die Bildung des Pythagoras führen uns in ſo weite Räume, daß wir darin alle Beſtimmtheit verlieren. Die Lehrer des Pythagoras in der Geometrie ſollen die Aegypter, in der Arithmetik die Phöniker [1]), in der Aſtronomie die Chaldäer, in den heiligen Dingen und in der Sittenlehre die Mager geweſen ſein [2]); dabei bleibt den Griechen gar nichts übrig, und Pythagoras erſcheint wie ein orientaliſch Gebildeter. Von der andern Seite werden von griechiſch gelehrten Männern zwei unbekannte Weiſe der Vorzeit, Kreophilos [3]) und Hermodamas [4]), von den ſieben Weiſen Bias [5]) und Thales [6]), außerdem Anaximandros der Phyſiker [7]), und nach der am meiſten verbreiteten Meinung Pherekydes der Mythograph [1]) ſeine Lehrer genannt. Von allen dieſen Meinungen und Sagen aber verdienen nur zwei eine etwas ausführlichere Betrachtung, nemlich daß Pythagoras ein Schüler der ägyptiſchen Prieſter und daß er ein Schüler des Pherekydes geweſen.

---

[1]) Hiermit hängt zuſammen, daß Pythagoras der Schüler des Phönikers Mochos oder Moſchos, des Urhebers der Atomenlehre nach dem Poſeidonios, genannt wird. Moſchos iſt von Einigen für Moſes gehalten worden; damit hängt dann wieder zuſammen, daß Pythagoras von der jüdiſchen Religionslehre Kenntniß gehabt haben ſoll.

[2]) Porphyr. v. P. 6; Apulej. flor. I. fin. Andere Ueberlieferungen übergehe ich.

[3]) Jambl. v. P. 9.

[4]) Porph. v. P. 2; Diog. L. VIII. 2.

[5]) Jambl. v. P. 11.

[6]) Ib.

[7]) Porph. l. l.; Apulej. flor. l. l.

Wenn wir bedenken, daß Aegypten vorzugsweiſe das Wunderland der alten Griechen war, und bei ſeiner ſeltſamen und verſchloſſenen Bildung, welche ſich doch in ihren großartigen Werken den Augen aufdrang, den Griechen wunderbar erſcheinen mußte, ſobald ſie mit ihm bekannter wurden, ſo kann es uns nicht auffallen, daß man den ſeltſamen Mann Pythagoras mit den Aegyptern in Verbindung brachte. Es kommt nun hinzu, daß die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung und manche ſeiner aſcetiſchen Vorſchriften, wenigſtens wie man ſie in ſpäterer Zeit ſich dachte, mit ägyptiſchen Lehren und Gebräuchen Aehnlichkeit hatten; woher konnte man ſie alſo ſchicklicher ableiten, als aus Aegypten? Ferner iſt die Sage ziemlich alt, daß Pythagoras, ehe er nach Kroton kam, große und lange dauernde Reiſen gemacht habe, und ſchwerlich möchten dieſe, wenn wir der Wahrſcheinlichkeit folgen, in Zweifel gezogen werden. Samos überdies ſtand in Verkehr mit Aegypten, theils durch Privatleute, theils durch die Verbindungen, welche der Tyrann Polykrates daſelbſt unterhielt; die Sage aber bringt den Pythagoras auch mit

---

1) Nach dem Andron, Duris und Ariſtoxenos. Diog. L. I. 118, 119; Cic. de divin. I. 49.

dem Polykrates in Verbindung. Es läßt ſich alſo wohl die Wahrſcheinlichkeit nicht leugnen, daß Pythagoras nach Aegypten gereiſt ſei. Jedoch möchten wir hieraus nicht ſchließen, er ſei auch in die Geheimniſſe der ägyptiſchen Prieſter eingeweiht worden [1]), da theils die Zeugniſſe nicht genügen, theils die Einrichtung des ägyptiſchen Kaſtenweſens es durchaus unwahrſcheinlich macht. Auch iſt eine oberflächliche Kenntniß der ägyptiſchen Meinungen und Gebräuche vollkommen hinlänglich, uns das zu erklären, was auf ſie zurückgeführt wird. Die Geometrie, von welcher Herodot meint, daß ſie aus Aegypten zu den Griechen gekommen ſei, war überhaupt damals in der Kindheit; die Griechen mußten ihr erſt eine wiſſenſchaftliche Geſtalt geben, und konnten nichts als Handgriffe und eine gewiſſe Uebung von den Aegyptern erlernen. Die Lehre von der Seelenwanderung war eine öffentliche Lehre bei den Aegyptern, und Pythagoras brauchte ſie nicht eben von den Aegyptern zu entlehnen [2]). Außerdem werden einige Gebräuche bei der Beſtattung der Todten und in der Enthaltung von Lebensmitteln den Pythagoreern, wie den Aegyptern beigelegt, doch dies ſind äußerliche Dinge, welche auf die innere Bildung der Menſchen keinen bemerkbaren Einfluß haben und Kenntniß der prieſterlichen Geheimniſſe nicht vorausſetzen. Ueberdies iſt hierüber Vieles in ſpätern Zeiten erſonnen worden [3]). Nur Eins iſt hierüber noch zu erwäh-

---

1) Antiphon ap. Porph. v. P. 7, 8; Jambl. v. P. 18, 19.

2) S. oben S. 165.

3) S. weiter unten.

nen, nemlich die ſymboliſche Darſtellungsweiſe, welche den Pythagoreern und Aegyptern gemein war. Daß eine ſymboliſche Darſtellungsweiſe einem jeden öffentlichen und geheimen Gottesdienſte ſich anſchließen müſſe, liegt in deſſen Natur, nur beim öffentlichen Cultus iſt der Sinn offenbar, beim geheimen nur den Eingeweihten zugänglich. Nun haben aber die ägyptiſche Symbolik und die Pythagoriſche, ſo viel wir urtheilen können, nur eine ſehr entfernte Aehnlichkeit. Bei den Pythagoreern finden wir Zahlenſymbole vorherrſchend, ſonſt aber gewiſſe ſymboliſche Lebensregeln, welche ganz die Farbe griechiſcher Lebensweisheit und griechiſcher Verhältniſſe haben; nur in den geometriſchen Symbolen der Pythagoreer könnte man eine entfernte Aehnlichkeit mit den ägyptiſchen Hieroglyphen ſuchen. Wenn man aber bemerkt, daß die geometriſchen Symbole der Pythagoreer mit ihren Zahlenſymbolen in der genaueſten Verbindung ſtehn, ſo wird man auch dieſe Aehnlichkeit nicht weiter verfolgen wollen.

Mit dem Pherekydes ſetzen den Pythagoras einige Anekdoten in Verbindung, in welchen man an die Stelle ſeines Namens faſt jeden andern Namen ſetzen könnte. Unter den Meinungen des Pythagoras hat man ſeine Lehre von der Seelenwanderung von dem Pherekydes ableiten wollen. Man hat alſo die Wahl, ob man die Bekanntſchaft des Pythagoras mit dieſer Lehre von dem Pherekydes oder von den Aegyptern herleiten will. Sonſt finden wir keine Spuren, daß Pythagoras von den mythiſchen Erzählungen des Pherekydes etwas in ſeine Philoſophie aufgenommen hätte, vielmehr legt Ariſtoteles dem Pherekydes und den Pythagoreern ganz entgegengeſetzte Meinungen über den Urſprung der Dinge bei [1]).

Wir ſehn alſo, daß die Bildung des Pythagoras mit geſchichtlicher Wahrſcheinlichkeit aus keiner der Ueberlieferungen, welche ſie betreffen, nachzuweiſen iſt. Das Meiſte werden wir ihm wohl ſelbſt als Ergebniß eigner Forſchung und den Einwirkungen ſeiner Zeit, welche nach wiſſenſchaftlicher Erkenntniß mächtig emporſtrebte, zuſchreiben müſſen. Wenn wir dieſe Einwirkungen ſeiner Zeit auf ihn gehörig würdigen, ſo werden wir aber auch zur Genüge uns erklären können, wie er bei eignem wiſſenſchaftlichen Streben das werden konnte, als was wir ihn erkennen müſſen, ein Mann, welcher auf die wiſſenſchaftliche Einſicht und ſittliche Geſinnung ſeiner Zeitgenoſſen und der Folgezeit einen nicht geringen Einfluß ausgeübt hat. Schon hatten ſich unter den Griechen die erſten Anfänge der wiſſenſchaftlichen Mathematik gebildet; mit ihr in Verbindung ſtand die aſtronomiſche Beobachtung und die Frage nach der Entſtehung und kosmiſchen Bedeutung der Geſtirne; Muſik und Gymnaſtik wurden als Bildungsmittel des Geiſtes und des Leibes geübt; in den Gnomen der Dichter und Weiſen ſprach ſich Lebensweisheit aus, und die religiöſe Betrachtung der Dinge war in dem Volke noch lebendig und einer weitern Ausbildung fähig. Wenn wir in dieſer religiöſen Richtung den Mittelpunkt des Strebens, welches im Pythagoras war, finden, ſo werden wir auch wohl ſchwerlich uns geneigt fühlen, an eine ausländiſche Weisheit des

---

[1] Met. I. 7; ap. Stob. ecl. I. p. 380; cf. Diog. L. I. 119; Arist. met. XIV. 4; cf. XII. 7.

Pythagoras zu glauben; denn das, was wir in derſelben Bildungsperiode des griechiſchen Volks, theils vor, theils nach dem Pythagoras, von ähnlichen Verſuchen einer myſteriöſen Auffaſſung des Heiligen finden, zeigt offenbar, wie es ganz rein aus dem griechiſchen Weſen hervorgegangen iſt. Man möge ſich hierbei an den Epimenides und den Empedokles erinnern. Auch finden wir, daß die Sage den Pythagoras aus griechiſchen Quellen ſeine religiöſen Vorſtellungen ſchöpfen läßt. Denn außerdem, daß ſeine Geheimlehre mit der orphiſchen nicht ſelten zuſammengeſtellt wird, ſoll er auch in Kreta geweſen ſein und ſich in die Geheimniſſe der idäiſchen Höhle haben einweihen laſſen [1]); auch wird erzählt, daß er die meiſten ſeiner ethiſchen Lehren, d. h. wohl ſeiner aſcetiſchen, mit der Religion in Verbindung ſtehenden Vorſchriften, von der delphiſchen Prieſterin Themiſtokleia empfangen habe [2]). Als eine Muthmaßung mag es hier ſtehn, daß Pythagoras ſchon durch ſeine Abſtammung von den tyrrheniſchen Pelasgern eine heilige Sage überliefert erhalten haben konnte, welche er ſeinen Zwecken gemäß nur weiter auszubilden brauchte.

Daß er ſeine religiöſen Anſichten in einer geheimen Lehre fortpflanzte, liegt ſchon in dem Worte Orgien, mit welchem ſie Herodot bezeichnet; es wird uns aber auch ausdrücklich auf glaubhafte Weiſe verſichert, daß die Pythagoreer den Grundſatz hatten, nicht Allen ſei Alles zu verkünden [3]). Dieſe Orgien ſcheinen auch im eigentlichen

---

1) Jambl. v. P. 25; Porphyr. v. P. 17; Diog. L. VIII. 3.

2) Aristoxen. ap. Diog. L. VIII. 8, 21; Porphyr. v. P. 41.

3) Aristox. ap. Diog. L. VIII. 15; Arist. ap. Jambl. v. P. 31.

Griechenland verbreitet geweſen zu ſein; wenigſtens ſpricht Herodot von ihnen als von einer allgemein bekannten Sache; die meiſte Verbreitung haben ſie aber wohl in den italiſchen Pflanzſtädten gefunden. Warum nun hierher Pythagoras ſeine Wirkſamkeit verlegte, darüber giebt es verſchiedne Sagen, unter welchen die wahrſcheinlichere ſchwer zu finden iſt; genug wir wiſſen, daß er von Samos nach Kroton auswanderte. Dies ſoll im vierzigſten Jahre ſeines Alters geſchehn ſein [1]. Wir übergehn die wunderbaren Erzählungen von ſeinem Auftreten in Kroton, von der göttergleichen Verehrung, welche er daſelbſt gefunden, von der plötzlichen Sittenveränderung, welche er bewirkt haben ſoll, und bemerken nur, daß er nach glaubhaften Ueberlieferungen eine eigenthümliche Art des Privatlebens unter denen, welche ſich ihm anſchloſſen, einrichtete [2]. Daß dieſes Leben, welches ſich auch ſpäter unter ſeinen Anhängern erhielt, eben als ein Privatleben bezeichnet wird, beweiſt auch, daß alle die Erzählungen der Spätern, welche vom Pythagoras ſelbſt eine Umwälzung der Staatsform nicht nur in Kroton, ſondern auch in andern Städten Italiens bewirken laſſen, übertreiben, wiewohl dadurch nicht ausgeſchloſſen wird, daß Pythagoras ſeinen Anhängern auch politiſche Grundſätze einpflanzen mochte, welche auf eine Veränderung der Staatsverfaſſung abzwecken konnten. Von politiſchen Grundſätzen der Pythagoreer wird uns wenigſtens ſehr viel erzählt [3]; ſie ſollen ariſtokratiſcher Richtung geweſen ſein [1]), und wenn man die ſpätern Schickſale der Pythagoreer bedenkt, ſo iſt beides wahrſcheinlich, ſo wie denn auch die innige Verbindung der alten Religion mit dem Politiſchen bei den Pythagoriſchen Orgien etwas Aehnliches erwarten läßt. Nur muß man nicht glauben, die Geheimniſſe der Pythagoreer ſeien bloß politiſcher Art geweſen, vielmehr berechtigen uns die wahrſcheinlichſten Ueberlieferungen durchaus, den Mittelpunkt der Pythagoriſchen Genoſſenſchaft in einer geheimen Religionslehre zu ſuchen.

---

[1] Aristox. ap. Porph. v. P. 9.

[2] Plat. de rep. X. p. 600.

[3] Varro ap. August. de ordine II. 54; Posidon. ap. Senec. ep. 90.

Die Geſellſchaft, welche Pythagoras ſtiftete, wird als ein geheimer Bund angeſehn. Damit hängen viele Ueberlieferungen zuſammen, welche zum Theil in ſpätern Zeiten in's Unglaubliche, ja faſt in's Unmögliche übertrieben worden ſind. Vor der völligen Einweihung in die Orgien ſind wohl unſtreitig nach der Art ſolcher Einrichtungen Prüfungen oder niedere Arten der Weihen vorhergegangen. Als etwas dem Pythagoras Eigenthümliches wird erzählt, daß er zuvor die Geſichtszüge der Einzuweihenden unterſucht habe [2]); nachher ſoll er ſie, wärend der Zeit der erſten Weihungen, zum Stillſchweigen (ἐχεμυθία) gewöhnt haben [3]); die Zeit der erſten Weihungen wird aber verſchieden angegeben; wie wir denn über dieſe Dinge nichts mit großer Wahrſcheinlichkeit verſichern möchten. Nur ſcheint es uns der Einrichtung ſolcher Genoſſenſchaften gemäß zu ſein, daß ſich nach dem Grade der Weihen die Pythagoreer in mehrere Klaſſen abtheilten, über deren Benennungen man

---

[1] Diog. L. VIII. 3; Jambl. v. P. 257.

[2] Gell. noct. Att. I. 9.

[3] Gell. l. l.; Jambl. v. P. 227.

man nichts Sicheres angeben kann, welche aber gewöhnlich unter den Namen der Eſoteriker und der Exoteriker unterſchieden werden. Bei ſolchen heiligen Geſellſchaften kann es nicht auffallen, daß man über Vieles auf das Anſehn des erſten Stifters ſich berufen mußte, und dies iſt die wahrſcheinlichſte Deutung, welche man dem berühmten αὐτὸς ἔφα der Pythagoreer geben kann [1]. Auch kann es dabei nicht auffallen, daß Weiber, die vielfältig geprieſenen Pythagoreerinnen, an den Geheimniſſen Theil hatten [2]. Zuſammengehalten wurde der Bund durch gemeinſchaftliche Lebensweiſe und Sitte, durch Uebungen allerlei Art des Leibes und des Geiſtes; Vorſchriften gab es für die Mitglieder, zum Theil in ſymboliſchen Sprüchen, deren Bedeutung ſich errathen, aber nicht mit Gewißheit entziffern läßt [3], zum Theil in deutlicher ausgeſprochnen Lebensregeln, von welchen ein Theil in die ſogenannten goldenen Sprüche des Pythagoras übergegangen ſein mag. Zu der gemeinſchaftlichen Lebensart der Pythagoreer gehörten ihre gemeinſchaftlichen Male (συσσιτία), und auch beſondere Speiſeverordnungen ſollen ſie vom Pythagoras empfangen haben; doch ſind die Ueberlieferungen hierüber nicht in Uebereinſtimmung [4]. Endlich hatten ſie auch eigenthümliche

---

[1] Cic. de nat. D. I. 5.

[2] Jambl. v. P. 267 fin.

[3] Jambl. protrept. 21.

[4] Verbot des Bohneneſſens nach einer wahrſcheinlich unechten Schrift des Ariſtoteles (Diog. L. VIII. 34), ein ägyptiſches Inſtitut nach Herodot. II. 37; Ariſtoxenos dagegen ſagt, Pythagoras habe die Bohnen von allen Gemüſen am meiſten empfohlen. Gell. IV. 11. Verbot des Fiſcheſſens, ebenfalls gleich

Verordnungen für das Begräbniß der Eingeweihten [1]). Als eine Uebertreibung Späterer iſt es anzuſehn, daß ſie Gemeinſchaft des Vermögens gehabt hätten [2]), denn dagegen ſtimmen manche Erzählungen, welche von eignem Vermögen einzelner Pythagoreer ſprechen, und mehr Wahrſcheinlichkeit haben, als die allgemeine Angabe.

Der Bund der Pythagoreer gedieh nun auch zu einer eigenthümlichen wiſſenſchaftlichen Entwicklung. Auf welche Gegenſtände dieſe ſich bezog, iſt ſchon früher angedeutet worden, als von den Kenntniſſen des Pythagoras die Rede war. Als durchlaufender, verbindender Faden iſt die religiöſe Geſinnung anzuſehn; Hauptgegenſtände des wiſſenſchaftlichen Strebens aber waren Mathematik und Muſik; dieſe verzweigten ſich ſo mit ihrer ganzen Anſicht von der Wiſſenſchaft, daß nicht mit Unrecht geſagt werden kann, durch Mathematik und Muſik ſei ihre ganze Lehre verbunden. Daß nun an die religiöſe Geſinnung, ſobald ſie mit wiſſenſchaftlichem Streben zuſammentrifft, auch philoſophiſche Forſchungen ſich anſchließen, iſt ganz natürlich, und ſo

---

den Aegyptern; die Sage hierüber iſt nicht ſehr verbreitet und beruht auf Fabeln. Verbot des Fleiſcheſſens; darüber waren verſchiedne Sagen. Jambl. v. P. 85, 108; Diog. L. VIII. 20. Das Sicherſte iſt, dem Ariſt. zu folgen, nach welchem die Pythag. nur einige Eingeweide und einige Arten Fiſche nicht aßen. Gell. I. 1; Diog. L. VIII. 19.

1) Herodot. II. 81.

2) Gell. noct. Att. I. 9. Die Sage iſt wohl theils daraus entſtanden, daß die Pythag. zu ihren gemeinſchaftlichen Malen etwas von ihrem Vermögen zuſammenbringen mußten, theils daraus, daß ſie den Grundſatz hatten, den Freunden ſei Alles gemein.

dürfen wir auch wohl ſchon beim Pythagoras ſelbſt eine gewiſſe Entwicklung des Philoſophiſchen vermuthen. Uebrigens müſſen wir hier unſere Unwiſſenheit geſtehn; was Pythagoras ſelbſt philoſophirt habe, darüber können wir nicht urtheilen, da die Schriftſteller unter den Alten, welche am beſten und am meiſten kritiſch von den Lehren älterer Philoſophen ſprechen, Platon und Ariſtoteles, dem Pythagoras nie irgend ein Philoſophem beilegen, die Nachrichten Späterer aber hierüber gar nicht zu berückſichtigen ſind, indem ſie alles, was die Pythagoreer lehrten, auch auf das eine Haupt des Pythagoras zurückwerfen. Wir können nur vermuthen, daß die erſten Keime der philoſophiſchen Anſicht, welche ſpäter unter ſeinen Schülern ſich weiter ausbildeten, ſchon beim Pythagoras vorhanden geweſen ſind.

Nun hat man gemeint, die Eintheilung des Bundes der Pythagoreer habe ſich auch auf die Ueberlieferung der Philoſophie bezogen, ſo daß gewiſſe Lehren nur den Esoterikern mitgetheilt worden ſeien, andere auch den Exoterikern, außer dem Bunde aber habe man niemanden die philoſophiſche Lehre mitgetheilt. Hierauf beziehen ſich mehrere Sagen, welche von Ausgeſtoßnen wegen ihrer Schwatzhaftigkeit und von unglücklichem Geſchick derer, welche die geheime Lehre verriethen, erzählen. Wenn wir nun bemerken, daß bei den ältern Zeugen zwar von Geheimniſſen der Pythagoreer die Rede iſt, aber nicht von philoſophiſchen[1]), daß aber die Spätern, welchen Geheimnißkrämerei auch in der Philoſophie lieb war, von einer geheimen Philoſophie der Pythagoreer reden, ſo wird wohl jeder die unreine Quelle der Ueberlieferung ahnden. Das, was genau mit der religiöſen Lehre der Pythagoreer verknüpft war, mußte wohl geheim gehalten werden, das dagegen, was als etwas rein Wiſſenſchaftliches frei und allgemein verſtändlich dargeſtellt werden konnte, dies geheim zu halten, dazu war keine Veranlaſſung vorhanden. Nun iſt es wohl natürlich, daß, je länger das Philoſophiſche unter den Pythagoreern ausgebildet wurde, um ſo mehr auch ſein wiſſenſchaftlicher Gehalt an den Tag trat, dagegen in den frühern Zeiten es mehr mit der Quelle ſeines Urſprungs, den religiöſen Sagen und Vorſchriften, verwachſen war, und alſo auch mehr in dem Innern des Bundes verborgen gehalten wurde. Damit ſtimmen auch die Ueberlieferungen überein, daß Pythagoras und auch ſeine erſten Schüler nichts geſchrieben haben [1], wodurch die philoſophiſchen Lehren hätten allge-

---

[1]) Ariſtoxenos bemerkt nur im Allgemeinen, es hätten Geheimniſſe bei den Pythag. ſtatt gefunden. Diog. VIII. 15. Ariſtot. ſagt Jambl. v. P. 31, zu den tiefſten Geheimniſſen der Pythagoreer habe es gehört, daß es drei Arten vernünftiger Weſen gebe, Götter, Menſchen und ein Mittleres, von welcher Art Pytha-

---

goras, welches hoffentlich niemand für etwas Philoſophiſches halten wird. Mehr an das Philoſophiſche ſtreift zwar das, was Platon, Phaed. p. 62, als Geheimniß anführt, doch auch dies iſt nur mythiſche Einkleidung und nicht einmal mit Sicherheit auf die Pythag. zu beziehn. Cf. Cratyl. p. 400.

1) Plut. de Alex. fort. I. 4; Porph. v. P. 57; Diog. L. I. 16; VIII. 15; Galen. de Hipp. et Plat. plac. V. 6; Jambl. v. P. 199. Alle Schriften, welche dem Pythagoras und den ältern Pythagoreern zugeſchrieben werden, ſind untergeſchobne Schriften; davon nehme ich nur myſtagogiſche Schriften aus, welche ſchon früh zu allerlei Aberglauben in Gebrauch geweſen zu ſein ſcheinen. Vielleicht ſind einige von dieſen aus den erſten Zeiten des Pythag. Bundes. Vergl. Diog. L. VIII. 7. c. not. Menag.

mein bekannt werden können, und daß erſt viel ſpäter in Griechenland Pythagoriſche Lehren verbreitet wurden.

Dies hängt mit den Schickſalen des Pythagoriſchen Bundes zuſammen. Die Pythagoreer, wird uns erzählt, ohne daß wir alles für verbürgt halten möchten, hatten einen bedeutenden Einfluß auf die politiſchen Angelegenheiten von Kroton gewonnen und dem Staatsweſen faſt eine ariſtokratiſche Geſtalt gegeben. Auch auf andere griechiſche Kolonien in Italien, auf Sybaris, Metapont, Lokri, Tarent, ſoll ſich ihr Einfluß erſtreckt haben, beſonders der Tyrannei feindlich. Nun warf ſich aber zu dieſer Zeit ein gewiſſer Telys zum Tyrannen über Sybaris auf, und die ihm feindlichen Ariſtokraten flohen nach Kroton. Da ihre Auslieferung verlangt, von den Krotoniaten aber auf Betrieb des Pythagoras verweigert wurde, entſtand Krieg zwiſchen beiden benachbarten Staaten. Unter Anführung des Pythagoreers Milon beſiegten die Krotoniaten die mächtigen, aber verweichlichten Sybariten und zerſtörten ihre Stadt. Dies gereichte jedoch auch den Pythagoreern zum Verderben; denn über die Vertheilung der ſybaritiſchen Beute entſtand Streit zwiſchen den Pythagoreern und der Volkspartei, deren Anführer Kylon, wie man ſagt, wegen unreiner Sitten von den Pythagoreern zu ihrem Bunde nicht zugelaſſen, in einem Aufſtande die im Hauſe des Milon verſammelten Pythagoreer angriff, wobei die meiſten der Pythagoreer umgekommen ſein ſollen. Pythagoras ſelbſt ſoll dieſer Gefahr entflohen und nach andern Städten Italiens gegangen ſein; da aber auch über dieſe die Verfolgung gegen die Pythagoreer ſich ausbreitete, ſoll er ſeinen Tod in Metapont gefunden haben 1). Nach ſeinem Tode wurde er von den italiſchen Griechen in hohen Ehren gehalten 2), und noch dem Cicero zeigte man zu Metapont den Ort, wo er geſtorben ſein ſollte 3).

Die Verfolgung gegen die Pythagoreer führte zu einer großen Bewegung in den italiſchen Städten. Die Verſammlungshäuſer der Pythagoreer wurden verbrannt, die erſten Bürger der Städte vertrieben, bis durch die Vermittelung der Achäer eine Verſöhnung der Parteien gelang, und die achäiſche, d. h. die demokratiſche, Regierungsform eingeführt wurde 4). Wahrſcheinlich müſſen wir dieſe Unruhen, in welchen die Pythagoreer und ihre politiſchen Grundſätze unterlagen, als Urſache der Erſcheinung vieler Pythagoreer im eigentlichen Griechenland anſehn. Doch blieben andere in Italien, und hatten hier zum Theil großen politiſchen Einfluß.

Ueber die Fortpflanzung der Pythagoriſchen Schule haben wir mehrere Ueberlieferungen 5), welche offenbar erſonnen ſind. Durch die Verfolgungen, welche die Pythagoreer erlitten, ſcheint ihre Geſchichte gleich nach dem Pythagoras verdunkelt worden zu ſein. Auch Verzeichniſſe der

---

1) Diod. Sic. XII. 9; Plut. de gen. Socr. 13; de repugn. Stoic. 37; Porphyr. v. P. 56; Jambl. v. P. 255.

2) Arist. rhet. II. 23; Justin. XX. 4; Porphyr. v. P. 4; Jambl. v. P. 170.

3) Cic. de fin. V. 2.

4) Polyb. II. 39. Daß die achäiſche Regierungsform demokratiſch war, ſagt Pol. ausdrücklich im vorhergehenden Kapitel.

5) Jambl. v. P. 263, 266; Diog. L. I. 15.

Pythagoreer finden wir, welche dieſer Schule eine unglaubliche Ausdehnung geben, ſo wie denn überhaupt viele Männer Pythagoreer genannt werden, welche in gar keiner Verbindung mit den Pythagoreern geſtanden haben können. Daß man in ſpätern Zeiten, und auch wohl ſchon ſehr früh [1]), der Pythagoriſchen Schule einen viel größern Kreis der Wirkſamkeit beilegte, als ſie gehabt hat, dies liegt hauptſächlich in drei Urſachen, theils in dem Beſtreben der Pythagoreer, auf ihre Schule allerlei Ehre zu häufen, theils in der Verwechslung derer, welche an den Pythagoriſchen Orgien, mit denen, welche an der Pythagoriſchen Philoſophie Theil hatten, theils in der Art, wie man italiſche und Pythagoriſche Philoſophen in demſelben Sinn ſagte. Aus dem Eifer, welcher kurz vor Chriſti Geburt für myſteriöſe und wunderthätige Philoſophie, auch mit dem Namen Pythagoriſcher Philoſophie benannt, erwachte, iſt es herzuleiten, daß wir viele Schriften und Bruchſtücke von Schriften überliefert erhalten haben, welche die Namen von ältern Pythagoreern mit Unrecht an der Stirn tragen. Die neuere Kritik hat gezeigt oder beſtätigt, daß die Schriften, welche dem Timäos und dem Archytas zugeſchrieben werden, unecht ſind, und daß die Schrift über die Natur des All, welche dem Okellos von Lukanien beigelegt wird, wenigſtens von keinem Pythagoreer herrühren könne. So ſind auch viele Bruchſtücke, angeblich des Archytas, und alle, welche dem Brontinos, dem Euryphamos und andern Pythagoreern der ältern Zeit zugeſchrieben werden, offenbar untergeſchoben. Ferner iſt nachzuweiſen, daß Alkmäon, der

---

1) Herodot. IV. 95.

krotoniatiſche Arzt, ein Zeitgenoſſe des Pythagoras, von deſſen Meinungen wir Manches überliefert erhalten haben, nicht zu den Pythagoreern zu zählen ſei, und auch Hippaſos, Ekphantos, Empedokles und Eudoxos gehören nicht zu der Reihe philoſophiſcher Entwicklungen, welche wir mit dem Namen der Pythagoriſchen Schule zu bezeichnen haben. Dies würde uns um Vieles leichter zu beweiſen ſein, wenn wir noch die Schriften des Ariſtoteles über und gegen die Pythagoreer und den Archytas beſäßen, allein auch aus der Vergleichung der angeblichen Schriften und Bruchſtücke der Pythagoreer mit dem, was über Pythagoriſche Lehre Ariſtoteles in zerſtreuten Bemerkungen berichtet hat, kann uns kein Zweifel über den Abſchluß unſers Urtheils übrig bleiben [1]).

Erſt gegen die Zeiten des Sokrates erhalten unſere Nachrichten über die Pythagoreer einige geſchichtliche Sicherheit. Dieſe knüpft ſich beſonders an vier oder fünf Namen und Männer, an den Philolaos, den Lyſis, den Kleinias, den Eurytos und den Archytas. Von dieſen werden Philolaos, Eurytos und Archytas vom Ariſtoteles erwähnt [2]); der erſtere und der letztere ſind auch außerdem geſchichtlich feſtgeſtellt; vom Lyſis wiſſen wir, daß er zu Theben lebte und der Lehrer des Epaminondas war [3]);

---

[1]) Hier iſt nicht Raum genug für kritiſche Erörterungen; man kann dieſe in meiner Geſchichte der Pythagoreiſchen Philoſophie nachleſen.

[2]) Met. VIII. 2; XIV. 5; probl. XVI. 10; rhet. III. 11; eth. Eud. II. 8; cf. Theophr. met. 3; Diog. V. 25.

[3]) Corn. Nep. Epam. 2; Plut. de gen. Socr. 13.

weniger gewiß iſt das, was von Kleinias erzählt wird, jedoch hat es einen hohen Grad der Wahrſcheinlichkeit. Ueber das Zeitalter dieſer Männer kann ſo viel mit Sicherheit geſagt werden, daß Philolaos zu Theben der Lehrer des Simmias und des Kebes war, ehe dieſe nach Athen zum Sokrates kamen[1]), daß Lyſis etwas ſpäter der Lehrer des Epaminondas, und wieder etwas ſpäter Archytas der Zeitgenoſſe des jüngern Dionyſios und des Platon war. Der Uebrigen Zeit beſtimmt ſich nach dieſen Angaben, denn ſie werden alle mit einander in eine gewiſſe Verbindung gebracht. Nun bin ich auch noch geneigt, einer Angabe bis auf einen gewiſſen Punkt zu trauen, welche uns ſagt, Philolaos, Kleinias und Eurytos nebſt einigen Andern ſeien Schüler des Areſas, welcher in Italien Pythagoriſche Philoſophie lehrte, geweſen[2]). Dadurch würde nun die Ausbildung der Lehre, welche wir Pythagoriſche nennen, um ein Menſchenalter weiter zurückgeſchoben werden, ohne daß geleugnet werden ſoll, die erſten Linien derſelben ſeien auch ſchon früher im Pythagoriſchen Bunde vorhanden geweſen. Doch haben wir ſie nur in der Geſtalt überliefert erhalten, in welche ſie vom Philolaos, Eurytos und Archytas gebracht worden iſt; denn wenn auch unter dem Namen des Areſas ein Bruchſtück angeführt wird [1]), ſo iſt dies doch ſeinem Inhalte nach für unecht zu halten, ſonſt wird uns gar nicht vom Areſas geſagt, daß er etwas geſchrieben, vielmehr iſt es eine alte, wie es ſcheint, wohlgegründete Ueberlieferung, daß zuerſt Philolaos oder ſeine Zeitgenoſſen etwas Schriftliches über Pythagoriſche Philoſophie verfaßt hätten [2]). Von den zuerſt angeführten fünf Männern ſcheinen auch Lyſis und Kleinias nichts Schriftliches öffentlich gemacht zu haben [3]), und ſelbſt vom Eurytos darf daſſelbe geglaubt werden, da ein altes Zeugniß nur aus dem Munde des Archytas von ſeiner Lehre zu reden weiß [4]). Vom Philolaos dagegen ſind uns Fragmente erhalten worden, deren Echtheit Böckh dargethan hat, und vom Archytas, wenn auch viele Schriften ihm untergeſchoben worden ſind, kann nicht bezweifelt werden, daß er mancherlei Werke hinterlaſſen habe. Von der Lehre dieſer Männer nun und wohl auch einiger anderen, deren Namen weniger bekannt ſind, ſpricht alles, was Platon und Ariſtoteles, ſo wie andere glaubwürdige Zeugen, als Pythagoriſche Lehre uns überliefert haben.

---

[1]) Plat. Phaed. p. 61. Darnach ſetzt Böckh (Philolaos des Pythagoreers Lehren nebſt den Bruchſtücken ſeines Werks, S. 5.) das Leben des Philolaos zwiſchen der 70. und 95. Ol.

[2]) Jambl. v. P. 266. Dieſer Angabe iſt freilich Unrichtiges beigemiſcht (ſ. Böckh's Philolaos S. 13), ſie trennt ſich aber merklich von den übrigen fabelhaften Nachrichten über die Folge der Pythagoreer, weswegen ſie mir Glauben zu verdienen ſcheint. Plut. de gen. Socr. 13 meint wohl mit dem Pythagoreer Arkeſos keinen andern, als den Areſas.

Dieſe Pythagoreer werden uns überhaupt als ehrſame Männer, welche nach Unſträflichkeit des Lebenswandels trachteten, geſchildert. Ihr bedeutender Einfluß auf das Leben und die Wiſſenſchaft ihrer Zeit leuchtet aber beſonders in dem hervor, was uns vom Archytas erzählt wird. Wie dunkel jedoch ihre Geſchichte ſei, läßt ſich daraus abnehmen, daß auch von dieſem berühmten Staatsmanne und Gelehrten nichts Zuſammenhängendes geſagt werden kann, was offenbar hauptſächlich der Vergeſſenheit zuzuſchreiben iſt, in welche die Geſchichte der italiſchen Pflanzſtädte gerathen. Dieſer Mann, der angeſehenſte Bürger ſeiner Vaterſtadt Tarent, welcher ſechs- oder ſiebenmal das Amt eines Strategen verwaltete, niemals beſiegt, ein großes Vertrauen bei ſeinen Mitbürgern beſaß und verdiente, welcher ſich auszeichnete durch Mäßigung im Zorn, durch Schamhaftigkeit, und mit kluger Menſchenkenntniß eine kindliche Liebe und eine ſolche Einfachheit der Sitten verband, daß er mit ſeinen Hausgenoſſen wie ein wahrer Familienvater lebte [1], fand bei ſeinen häuslichen und öffentlichen Geſchäften Zeit genug, die wichtigſten wiſſenſchaftlichen Erfindungen zu machen und überdies vielerlei Schriften zu verfaſſen. Seine Erfindungen betreffen beſonders die Mathematik und die mit ihr verbundenen Wiſſenſchaften [2]. Nicht nur mit der theoretiſchen, ſondern auch mit der praktiſchen Mechanik beſchäftigte er ſich [3], und die

---

[1] Stob. ecl. I. p. 846.

[2] S. Böckh's Philol. S. 16 f.

[3] Einige Fragmente, welche dem Kleinias zugeſchrieben werden, ſind ſehr zweifelhaft.

[4] Theophr. l. l. Spätere führen freilich Fragmente von ihm an: Stob. ecl. I. p. 210, wo jedoch Eurytus ſteht, und Syrian ad Arist. met. fol. 117 b, wo auch der Name corrumpirt iſt.

---

[1] Die Anekdoten, aus welchen dieſe Charakterzüge geſchöpft ſind, beim Plutarch, Aelian, Diogenes Laertius, Athenäus und Andern, tragen meiſtentheils einen eigenthümlichen Charakter an ſich, welcher ihre Wahrheit verbürgt.

[2] Diog. L. VIII. 83; Vitruv. IX. 3.

[3] Diog. L. l. l.; Ariſt. probl. XVI. 10; polit. VIII. 6; Gell. X. 12.

Erfindungen, welche er in dieſer Wiſſenſchaft machte, laſſen große Fortſchritte in ihr wahrnehmen. Ueber die Muſik ſtellte er eine eigne Lehre auf, welche von allen ſpätern theoretiſchen Muſikern berückſichtigt wurde [1]). Ueberdies ſchrieb er über den Landbau [2]). Auch von ſeinen philoſophiſchen Lehren wird uns vieles berichtet, wobei jedoch, wenn es von ſpätern Schriftſtellern geſchieht, ſehr zu beſorgen iſt, daß ſie von untergeſchobnen Schriften betrogen worden, denn die philoſophiſchen Bruchſtücke, welche ihm zugeſchrieben werden, ſind faſt alle unecht [3]).

Ueber die Ausbreitung der Pythagoreiſchen Philoſophie in ihren letzten Zeiten geben uns das Vaterland und der Aufenthalt der zuletzt erwähnten Pythagoreer die meiſte Auskunft. Philolaos war nach den Meiſten ein Tarentiner, nach dem Diogenes Laertios ein Krotoniat; daß er zu Theben lehrte, iſt ſchon früher erwähnt worden; doch ſcheint ſein Aufenthalt daſelbſt nur vorübergehend geweſen zu ſein [4]), und nach einer nicht unwahrſcheinlichen Sage ſoll er auch zu Herakleia in Lukanien gelebt haben [5]). Auch Kleinias, ein Tarentiner, lebte zu Herakleia; Eurytos, von Kroton oder Tarent gebürtig, lebte zu Metapont; Archytas zu Tarent. Daß Lyſis, ein Tarentiner, zu Theben lehrte, iſt ſchon erwähnt worden; er ſoll aber auch vorher im Pelo-

---

1) Ptolem. harm. I, 5, 13; Boeth. de mus. V, 16.

2) Varro de re rust. I, 1; Colum. I, 1.

3) S. meine Geſch. d. Pyth. Phil. S. 67.

4) Plat. Phaed. p. 61.

5) Iambl. v. P. 266; Plut. de gen. Socr. 13.

ponnes ſich aufgehalten haben 1). Als die letzten Pythagoreer werden uns Xenophilos aus Chalkis in Thrakien, Phanton, Echekrates, Diokles und Polymnaſtos, welche zu ihrem gemeinſchaftlichen Vaterlande Phlius hatten, erwähnt; mit dieſen ſoll Ariſtoxenos, der Schüler des Ariſtoteles, bekannt geweſen ſein 2), woraus es nicht unwahrſcheinlich iſt, daß ſie ſich im eigentlichen Griechenland aufgehalten haben.

Von dieſen philoſophirenden Pythagoreern dürfen wir nun wohl muthmaßlich andere Pythagoreer unterſcheiden, welche mancherlei abergläubiſche Gebräuche und vorgeblich zauberiſches Weſen nach Griechenland brachten. Zwar ſind die Zeugniſſe über einen ſolchen Misbrauch der Pythagoriſchen Orgien, denn für einen ſolchen möchten wir zwar nicht alles, aber doch das meiſte dieſer Art halten, nicht ſehr alt, ſondern erſt aus den Zeiten des Cicero 3); wenn wir aber bedenken, daß überhaupt erſt um dieſe Zeiten der Aberglaube recht offenbar wurde, wie leicht auch an ſolche geheime Gebräuche und Verbindungen, wie die der Pythagoreer, der gröbſte Aberglaube ſich anſchließt, daß der Keim des Aberglaubens ganz natürlicher Weiſe in den Pythagoriſchen Religionsübungen ſtecken mußte, und daß wir mehrere Spuren von der Ausartung der Pythagoriſchen Schule ſchon früh finden 4), ſo tragen wir kein Bedenken,

---

1) Jambl. v. P. 250.

2) Diog. L. VIII. 46; Jambl. v. P. 251.

3) Früher iſt gewöhnlich von orphiſchen Myſterien die Rede.

4) Dahin gehören die Spielereien mit den Zahlenſymbolen und

anzunehmen, daß auch ſchon zu den Zeiten der ältern Pythagoriſchen Schule Männer, welche zu den Pythagoreern gezählt wurden, den Aberglauben des Volks zu betrügeriſchen Künſten benutzten[1]). Auch iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß zur Verbreitung und Beglaubigung des Aberglaubens ſchon früh ſogenannte Pythagoriſche Schriften vorhanden waren, wie die heilige Rede und die Reiſe nach der Unterwelt, über welche ſchon zu des Auguſtus Zeit kritiſche Unterſuchungen feſtzuſetzen ſuchten, daß ſie nicht den Pythagoras, ſondern alte Pythagoreer, wie den Kerkops und den Brontinos, zu Verfaſſern hätten[2]). Wenn nun auch von ältern Zeugen Meinungen der Pythagoreer angeführt werden, ſo muß man doch bedenken, ob dieſe den philoſophirenden Pythagoreern, oder jenen religiöſen Gauklern angehören mochten[3]).

Da wir der Meinung ſind, daß ſchon vom Pythagoras ſelbſt die philoſophiſche Entwicklung der Pythagoriſchen

---

der Kynismus der ſpätern Pythagoreer. Athen. IV. p. 161 f.; Diog. L. VIII. 37, 38 aus den Komödienſchreibern.

1) Hierin haben wir das Urtheil eines der gelehrteſten Kenner dieſer Sachen für uns. S. Lobeck de Pythagoreorum sententiis mysticis diss. II. p. 8. Man muß die Diſſertationen dieſes Mannes, beſonders de Orphei aetate, leſen, um ſich recht gründlich zu überzeugen, wie ſehr die im Irrthum ſind, welche den geheimen Aberglauben der Pythagoreer als etwas den Griechen Fremdes betrachten möchten.

2) Ueber ſolche Schriften ſ. Diog. L. VIII. 7 c. not. Men. Auf die [illegible] ſpielte ſchon der Komödienſchreiber Ariſtophon an. Diog. L. VIII. 38.

3) Beim Ariſtoteles bin ich geneigt Spuren der Letztern in anal. post. II. 11, cf. Meteorol. II. 9, und in meteorol. I. 8 zu finden.

Schule angefangen, und bis zum Archytas der philoſophiſche Geiſt in ihr ſich erhalten habe, ſo müſſen wir auch eine Reihe von Ausbildungen der Philoſophie durch mehrere Grade hindurch unter den Pythagoreern vorausſetzen. Da aber die erſten Pythagoreer bis auf den Philolaos herab wahrſcheinlich nicht geſchrieben haben, ſo kennen wir weniger die Anfänge dieſer Art zu philoſophiren, als ihre letzten Ergebniſſe. Von anderer Art iſt die Frage, ob nicht auch in der Pythagoriſchen Schule, ſo wie in der ioniſchen, Anſichten, welche ihrem Grunde nach ganz verſchieden ſind, ſich ausgebildet haben, und wir daher unter dem Namen der Pythagoriſchen Philoſophie etwas zur Einheit zuſammenfaſſen, was, verſchiednen Charakters, gar nicht unter einen und denſelben Lehrbegriff gebracht werden kann. Wenn wir dieſe Frage uns beantworten wollen, ſo müſſen wir vorausnehmen, daß allerdings verſchiedne Richtungen in der Philoſophie der Pythagoreer bemerkbar ſind, jedoch keineswegs einander ſo entgegengeſetzte, daß wir nicht im Stande ſein ſollten, ſie auf eine gemeinſame Grundanſicht zurückzuführen. In dieſer Rückſicht ſind die Pythagoreer nicht mit den Jonern, ſondern mit den Eleaten zu vergleichen, bei welchen wir auch einerlei Grundanſicht nach verſchiednen Seiten ſich ausbildend finden werden. Um Einerleiheit der Meinung in den Hauptſachen zu erhalten, dazu mußte auch die enge Verbrüderung der Pythagoreer wirken, ja es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß den Sagen, welche wegen ihrer Lehre verworfene und ausgeſtoßne Pythagoreer erwähnen, ſo viel Wahres zum Grunde liegt, daß die Pythagoreer ſelbſt auf Reinheit ihrer Lehre hielten, worauf auch deutet, daß fremdartige Auslegungen der Pythagoriſchen Zahlenlehre ausdrücklich vom echten Pythagorismus unterſchieden werden [1]). Man hat ſich jedoch auf den Ariſtoteles berufen, um zu beweiſen, daß unter den Pythagoreern verſchiedne Grundanſichten geherrſcht hätten [2]), wie es mir ſcheint, ohne Grund. Zwar wird vom Ariſtoteles zuweilen geſagt, einige Pythagoreer ſeien dieſer oder jener Meinung geweſen; ſolche Ausdrücke aber werden von ihm theils nur dann gebraucht, wenn von Nebendingen die Rede iſt [3]), theils, wenn er ſie in Beziehung auf eine Hauptlehre gebraucht [4]), ſieht man wohl, indem er dieſelbe Lehre ſonſt den Pythagoreern ohne Unterſchied zuſchreibt, daß er in dieſen Stellen nur von den echten und ihm bekannten philoſophirenden Pythagoreern redet, ſonſt aber dieſe von andern unterſcheidet, welche auch Pythagoreer mit Recht oder mit Unrecht genannt wurden. Von noch anderer Art iſt es, wenn Ariſtoteles eine ſehr bedeutende Lehre der Pythagoreer nur einigen Pythagoreern beilegt, welche von anders Lehrenden ganz beſtimmt unterſchieden

---

[1]) Hierher gehört die Lehre des Hippaſos; ſ. Jambl. in Nicom. p. 11; v. P. 81; Villois. anecd. II. p. 216; Syrian. in Arist. met. XII. fol. 71 b. 85 b; Simpl. phys. fol. 104 b. und die Lehre des Ekphantos Orig. phil. 15; Stob. ecl. phys. I. p. 308. 448. 496.

[2]) Brandis über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker im Rheiniſchen Muſeum 2. Jahrg. S. 210; Hofmeiſter in der kritiſchen Bibliothek f. d. Schul- und Unterrichtsweſen. 1828. Nr. 51.

[3]) Meteor. I. 6, 8; de anim. I. 2; de sensu et sensil. 5.

[4]) De coelo III. 1.

ſchieden werden [1]). Hierin würden wir hinlänglichen Grund finden, verſchiedne Anſichten der Pythagoreer ſorgfältig zu unterſcheiden, wenn nicht auch dieſe, der Geſammtheit der Pythagoreer ausdrücklich abgeſprochne Lehre, nur eine weitere Ausführung der allen übrigen Pythagoreern zukommenden Lehre von den Gegenſätzen in der Welt wäre. Da aber dies der Fall iſt, ſo haben wir nur anzunehmen, daß dieſe Lehre der Pythagoreer wahrſcheinlich erſt in der ſpätern Zeit zu einer ganz beſtimmten Form ſich ausgebildet habe. Ariſtoteles, welcher uns der ſicherſte Führer in der Erforſchung der Pythagoriſchen Lehre iſt, betrachtet offenbar, wenn wir die Geſammtheit ſeiner Aeußerungen über die Philoſophie der Pythagoreer überblicken, ihre Lehre als eine Einheit, welche ihm in einem beſtimmten Gegenſatze, ſowohl gegen die ioniſche und eleatiſche, als auch gegen die Platoniſche Philoſophie ſteht, von welcher es ſich aber auch von ſelbſt verſtehe, daß ſie verſchiedne Grade der Ausbildung und verſchiedne Seiten der Betrachtung zulaſſe. Dies iſt uns um ſo gewiſſer, je weniger Ariſtoteles aus der Maſſe der Pythagoreer irgend einen perſönlich heraustreten läßt. Uns ſcheint es überhaupt, als wenn die Kenntniß, welche die Alten von der Pythagoriſchen Philoſophie hatten, ſich hauptſächlich auf die Schriften des Philolaos und des Archytas gegründet habe. Auch von den philoſophiſchen Lehren des Archytas wird uns nur ſelten etwas angeführt, und unter allen Pythagoreern tritt uns daher nur Philolaos mit perſönlicher Beſtimmtheit hervor.

---

1) Met. I. 5.

Deswegen iſt es auch unmöglich, die verſchiednen Ausbildungen und Richtungen in der Pythagoriſchen Philoſophie geſchichtlich zu verfolgen.

Zweites Kapitel.

Die Lehren der Pythagoreer.

Wenn wir uns in der Darſtellung dieſer Lehren hauptſächlich an den Ariſtoteles und die ältern Schriftſteller, ferner an die Fragmente Pythagoriſcher Schriften, außerdem aber nur mit äußerſter Vorſicht an die Ueberlieferungen der Spätern halten, ſo wird dies niemanden befremden, welcher dieſe Ueberlieferungen kennt. Denn außer der gewöhnlichen Ungenauigkeit herrſcht in dem, was die Schriftſteller nach Chriſti Geburt von Pythagoriſcher Lehre berichten, die Vermiſchung der verſchiedenartigſtem Anſichten, welche daraus hervorgeht, daß ſie theils von untergeſchobnen Schriften getäuſcht wurden, theils die Lehre der neuern Pythagoreer, welche nur in der äußern Form Manches mit dem ältern Pythagorismus gemein hat, mit dieſem vermiſchten. Dies macht nun allerdings einige Schwierigkeit, aus den ſpätern Ueberlieferungen das zu ſcheiden, was der ältern Pythagoriſchen Lehre zugehört und was nicht; aber eine andere, vielleicht noch größere Schwierigkeit liegt darin, daß die Pythagoreer ſich einer ſymboliſchen Bezeichnungsart bedienten, welche nach verſchiednen Seiten gewendet werden konnte, weil das Symbol der bezeichneten Sache niemals vollkommen entſpricht. Daher finden wir, daß ſie in verſchiednem Sinne ein und daſſelbe Zeichen gebrauchten, und es iſt nicht immer leicht zu errathen, welchen Sinn ſie in der einen oder der andern Formel einem Worte beilegten.

Schon die Formel, in welcher ſie den Hauptſatz ihrer Lehre ausdrückten: die Zahl iſt das Weſen (οὐσία) oder der Urgrund (ἀρχή) aller Dinge, iſt nur in ſymboliſchem Sinne zu nehmen. Es frägt ſich, was ſie unter Zahl, ſo fern ſie als Urgrund der Dinge gedacht wird, verſtanden. So viel iſt klar, daß ſie in dieſer Lehre vom Mathematiſchen, alſo von der Form, nicht vom Inhalte des Sinnlichen, ausgingen. Daher leitete auch Ariſtoteles die Lehre der Pythagoreer aus ihrer Vorliebe für die Mathematik ab, welche ſie zuerſt bearbeiteten und weiter förderten, indem ſie zugleich die Zahlen als Gründe des Mathematiſchen betrachteten. Wir haben in dieſer Rückſicht die Zahlenlehre der Pythagoreer als eine der Vorſtellungsweiſen zu erkennen, welche aus einer beſondern Vorliebe ſich herausbildeten und in deren Ausbildung die Urheber, wie es zu geſchehn pflegt, von ihrer Vorliebe verleitet, manche ſchiefe Vergleichung und manchen lahmen Beweis zur Beſtätigung ihrer Meinung gebrauchten. Es ſind uns außer der Pythagoriſchen noch mehrere Lehren bekannt, welche aus Vorliebe zur Mathematik Alles auf Zahl und Maaß zurückführen wollten, oder nach einer der menſchlichen Natur tief inwohnenden Neigung in Figuren und Zahlen ein tiefes Geheimniß ahndeten, und von allen dieſen wiſſen wir auch, daß ſie zur Beſtätigung ihrer Lehre zu mancherlei phantaſtiſchen und leeren Analogien ihre Zuflucht zu nehmen gezwungen waren. Wir werden uns daher auch nicht wundern dürfen, daß ſchon Ariſtoteles bemerkt, die Pythagoreer hätten zur Unterſtützung ihrer Lehre manche Aehnlichkeiten zwiſchen den Zahlen und den Dingen herausgebracht, und wenn die Verhältniſſe nicht zutreffen wollten, hie und da zu der Wirklichkeit hinzugedichtet [1]. Dieſe Beweisart beruht weſentlich darauf, daß die Pythagoreer ihre Lehre, Alles ſei Zahl, dadurch wahrſcheinlich zu machen ſuchten, daß ſie bemerken ließen, wie die Beſchaffenheit vieler Erſcheinungen von Zahlenverhältniſſen abhänge, auch ſelbſt ſolche Zahlenverhältniſſe durch willkürliche Annahmen noch häufend. Aus der Bemerkung jedoch, daß in der Natur gewiſſe Zahlenverhältniſſe immer wiederkehren, iſt natürlich das Philoſophiſche ihrer Lehre nicht hervorgegangen.

Nun finden wir aber noch mehrere andere und ähnliche Formeln, in welchen die Lehre der Pythagoreer von den Zahlen ausgedrückt wird, und vor allen iſt darauf die Aufmerkſamkeit zu richten, daß bald geſagt wird, die Zahlen ſeien der Grund der Dinge, bald die Zahl oder auch die Elemente der Zahl. Daß nun alles dieſes nicht in demſelben Sinne geſagt werden könne, iſt an ſich klar, es iſt aber der Sinn eines jeden dieſer Ausdrücke näher zu erläutern.

---

[1] Arist. met. I. 5. οἱ καλούμενοι Πυθ. τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως· ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες καὶ τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφομοιωθῆναι πᾶσαν, οἱ δὲ ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν κτλ. Cf. ib. c. 6. Brandis a. a. O., S 212 f, macht ohne Noth einen Unterſchied zwiſchen der Lehre, die Dinge ſeien ὁμοιώματα der Zahlen, und der andern, ſie ſeien μιμήσεις τῶν ἀριθμῶν. Dieſe Lehre iſt ſehr alt; beim Philolaos finden ſich viele Spielereien der Art; die Spätern aber haben dieſe wahrſcheinlich ſehr vervielfältigt.

Wir wollen von dem Ausdrucke: die Zahl iſt der Grund der Dinge, anfangen. In den Bruchſtücken des Philolaiſchen Werks finden wir mehrmals das Weſen der Zahl erwähnt [1]); daß mit dieſem die Zahl ſelbſt als Eins gedacht wird, iſt natürlich. Die Zahl aber faßt nach der Lehre der Pythagoreer zwei Arten in ſich, nemlich das Gerade und das Ungerade; ſie iſt alſo die Einheit dieſer beiden Entgegengeſetzten, ſie iſt das Gerade und das Ungerade. Nun ſagten aber die Pythagoreer auch, das Eins ſei das Gerade und das Ungerade, und ſo kommen wir auf das Ergebniß, das Eins ſei das Weſen der Zahl oder die Zahl ſchlechthin [2]). Als ſolche iſt es auch der Grund al-

---

1) In der Sammlung der Fragmente des Philolaos von Böckh, Nr. 18.

2) Arist. l. l. φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δὲ ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ᾽ ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός. — — οἱ δὲ Πυθ. δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον, τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν, ὃ καὶ ἴδιον αὐτῶν ἐστιν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον

ler Zahlen, und daher wird es das erſte Eins genannt, über deſſen Urſprung nichts weiter geſagt werden konnte [1]). In dieſer Rückſicht drückt nun die Zahlenlehre der Pytha-

---

πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων, ὧν κατηγοροῦνται· διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων. Man ſieht ſchon aus dieſen Stellen, wie Ariſt. nach Pythag. Gebrauch ἄρτιον für ἄπειρον, πεπερασμένον, oder ſonſt beſſer πέρας, für περιττὸν und auch für ἓν und umgekehrt ſetzt. Dieſen Sprachgebrauch muß man ſich merken. Aber auch ἀριθμὸς wird in der letzten Stelle für ἓν geſetzt, als der Grund des Gegenſatzes zwiſchen dem Geraden und Ungeraden, ſo daß auch hieraus ſchon hervorgeht, daß den Pythagoreern das Eins eine doppelte Bedeutung hat, theils die Einheit, welche als Repräſentant des Ungeraden ſteht, theils das Eins, welches Gerades und Ungerades iſt, bezeichnend. Der Schluß des Ariſtoteles im letzten Satze iſt folgender: Das, von welchem Einheit und Unendlichkeit prädicirt werden, iſt nichts Anderes, als Eins und Unendliches ſeinem Weſen nach; nun kann von Allem Einheit und Unendlichkeit prädicirt werden, alſo iſt Alles nichts Anderes, als Eins und Unendliches. Ferner aber iſt Eins und Unendliches oder Ungerades und Gerades überhaupt Zahl, folglich iſt Alles Zahl. Folgendes dient noch zum Beweiſe des im Text Geſagten: Philol. ap. Stob. I. p. 456. Böckh Nr. 2. ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον. Das ἓν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων b. Ariſt. bedeutet nicht, aus beiden geworden, ſondern aus beiden beſtehend.

1) Arist. met. XIII. 6. ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν. — ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων. Cf. ib. XIV. 3. Philol. ap. Jambl. ad Nic. arithm. p. 109. Böckh Nr. 19. ἓν ἀρχὰ πάντων. Brandis a. a. O. Anm. 60 meint, in den angeführten Stellen des Ariſt. ſei von dem ausgedehnten Eins als einem abgeleiteten die Rede; dann hätte aber Ariſtoteles nicht ſagen können, ſie gäben keine Ableitung deſſelben an. Der Zuſatz ἐκεῖνοι δ' ἔχοντα μέγεθος widerlegt jene Meinung hinlänglich.

goreer weſentlich nichts Anderes aus, als daß Alles aus dem urſprünglichen Eins ſei, aus Einem Weſen, welches ſie auch Gott nannten, wie denn Philolaos ſagte, Gott umfaſſe und bewache Alles und ſei nur Einer [1]). Niemand wird etwas Weſentliches darin finden, daß die Pythagoreer das Ureins auch die Zahl vorzugsweiſe nannten; daß ſich aber daran etwas Weſentliches anknüpfen ließ, ſoll nicht geleugnet werden.

Denſelben Gedanken, welchen wir hiermit der Pythagoriſchen Zahlenlehre zum Grunde legen, finden wir noch in andern Formeln ausgedrückt. So ſoll Philolaos geſagt haben, die Zahl ſei das herrſchende und ſelbſterzeugte Band des ewigen Beharrens der weltlichen Dinge [2]). Eine andere Lehrart, welche das Weſen der Zahl in der Zehnheit findet, ſtrebt auch nicht weniger dieſen Gedanken darzuſtellen. Indem nemlich die Einheit als der Grund der Vielheit von den Pythagoreern angeſehn wurde, alle Zahl ihnen aber nach dem dekadiſchen Syſtem in der Zehnheit begründet iſt, werden Zehnheit und Einheit von ihnen als Symbole des Grundes aller Dinge angeſehn. Von der Zehnheit lehrten ſie daher, ſie umgrenze jede Zahl, jede Natur in ſich umfaſſend, des Geraden und Ungeraden, des Bewegten und Unbewegten, des Guten und Böſen [3]); die Werke und das Weſen der Zahl müſſe man erblicken nach

---

1) Phil. de mundi opif. p. 24. *ἔστι γάρ φησιν ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός, εἷς ἀεὶ ὤν.* S. Böckh Nr. 19.

2) Jambl. ad Nic. arithm. p. 11; Syrian. in Arist. met. fol. 71 b, 85 b; Böckh Nr. 19.

3) Theon Smyrn. Plat. math. I. 49.

der Kraft, welche in der Zehnheit liege, denn ſie ſei groß und Alles vollbringend und bewirkend, und des göttlichen und himmliſchen Lebens, auch des menſchlichen, Grund und Führerin [1]). Nicht weniger aber drückten die Pythagoreer das Weſen der Zahl auch in dem Symbole der Tetraktys aus, welche ihnen die Quelle und die Wurzel der ewig fließenden Natur iſt [2]), mögen ſie nun unter der großen Tetraktys die Summe der vier erſten Zahlen, alſo die Zehn, oder die Summe der erſten vier geraden und der erſten vier ungeraden Zahlen, alſo die Zahl 36 verſtanden haben [3]); denn das Weſentliche liegt nicht im Symbol, ſondern in dem, was damit bezeichnet wird. Endlich nannten ſie auch noch die Dreiheit die Zahl des Ganzen, weil ſie Anfang, Mitte und Ende habe [4]). In allen dieſen Symbolen iſt aber unzweideutig daſſelbe ausgedrückt, daß eine Einheit, welche zugleich die Vielheit in ſich trage, der Grund aller Dinge ſei; eine ſolche Einheit wird unter dem erſten Eins, der Zehnheit, der Tetraktys oder der Dreiheit verſtanden.

In dem Weſen der Zahl oder in dem erſten urſprünglichen Eins ſind nun aber auch alle Zahlen, und mithin auch die Elemente der Zahlen enthalten und die Elemente der ganzen Welt und der ganzen Natur. Die Elemente der Zahlen ſind das Gerade und das Ungerade; deswegen iſt auch das erſte Eins das Geradungerade, welches die Pythagoreer nach ihrer zuweilen ſchielenden ſymboliſirenden Weiſe daraus zu beweiſen ſuchten, daß, zum Geraden hinzugeſetzt, das Eins Ungerades, zum Ungeraden hinzugeſetzt, Gerades mache [1]). Die erſten Elemente der Natur oder der ganzen Welt haben auch einige Pythagoreer in eine Tafel entgegengeſetzter Begriffe gebracht, welche beim Ariſtoteles folgendermaßen lautet:

---

[1]) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 8; Böckh Nr. 18. *θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἐσσίαν τῶ ἀριθμῶ καττὰν δύναμιν, ἅτις ἐντὶ ἐν τᾷ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμών.*

[2]) Der bekannte Schwur beim Pythagoras, dem Lehrer der Tetraktys. Carm. aur. v. 47; Jambl. v. P. 162.

οὐ μὰ τὸν ἁμετέρα γενεᾷ παραδόντα τετρακτὺν,
παγὰν ἀεννάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.

[3]) Plut. de Isid. et Os. 75; de anim. procr. 30.

[4]) Arist. de coelo I. 1.

Die Grenze und das Unbegrenzte,
die ungerade Zahl und die gerade Zahl,
das Eins und die Menge,
das Rechte und das Linke,
das Männliche und das Weibliche,
das Ruhende und das Bewegte,
die gerade Linie und die krumme Linie,
das Licht und die Finſterniß,
das Gute und das Böſe,
das Quadrat und das längliche Viereck [2]).

---

1) Arist. ap. Theon. Smyrn. I. 5. Die Pythagoreer nahmen jedoch die Ausdrücke geradungerade und ungeradgerade Zahlen auch noch in einem andern Sinne. S. Nicom. inst. arithm. I. 9, 10.

2) Arist. met. I. 5. ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν. εἶναι γὰρ κατὰ συστοιχίαν λεγομένας πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμη-

Man muß jedoch nicht glauben, daß die Pythagoreer alle die Elemente, aus welchen ſie die Natur zuſammengeſetzt ſich dachten, in dieſe Reihe der Gegenſätze eingeordnet haben, denn es iſt offenbar, daß ſie nach einem äußerlichen Beſtimmungsgrunde abgeſchloſſen iſt, nach der Meinung nemlich, daß die Zahl Zehn die vollkommne Zahl ſei, denn zehn ſind dieſer Gegenſätze. Deswegen ſcheint aus der Tafel manches weggeblieben zu ſein, was doch ſonſt denſelben Pythagoreern, welche ſie aufſtellten, für die Betrachtung der Gegenſätze in der Welt von großer Wichtigkeit war. Auffallend aber iſt bei der Betrachtung der Tafel, daß unter den Gegenſätzen in der Welt auch das ſteht, was doch von den Pythagoreern als Grund aller Gegenſätze betrachtet wurde, das Eins nemlich, dem hier die Menge entgegengeſetzt wird, als nicht in ihm enthalten. Dies führt uns darauf zu bemerken, daß die Pythagoreer den Begriff des Eins und des Grundes nicht immer in derſelben Bedeutung nahmen, ſondern in zwei verſchiednen Bedeutungen, einmal als den erſten und letzten Grund bezeichnend, der über allen Gegenſatz iſt und alle Gegenſätze in ſich beſchließt, dann aber auch als einen der untergeord-

---

***) Daß Ariſtoteles die Pythagoreer, welche dieſe Tafel aufſtellten, nicht ihrer ganzen Lehre nach von den übrigen Pythagoreern unterſcheiden, ſondern, indem er die Tafel nur einigen Pythagoreern beilegt, nur ſagen wollte, nur einige Pythagoreer hätten die entgegengeſetzten Elemente nach einer beſtimmt abgeſchloſſenen Tafel angegeben, geht daraus hervor, daß er a. a. O. den Pythagoreern, welchen er die Tafel beilegt, keine andere Lehre zuſchreibt, als den übrigen, und daß er auch eth. Nic. I 4; II. 5 den Pythagoreern ſchlechthin die Reihe entgegengeſetzter Begriffe zueignet.

neten, abgeleiteten und in Gegenſatz gegen ein Anderes ſtehenden Gründe bedeutend 1)). Wenn wir dies bemerken, ſo werden wir auch darüber nicht in Zweifel ſein können, daß in den Gliedern der Gegenſätze eine verſchiedne Bedeutung liegen müſſe, denn da ein dem erſten Grunde Gleichnamiges wieder unter den abgeleiteten und entgegengeſetzten Gründen der Dinge vorkommt, ſo mußte dieſes wohl natürlich als etwas dem Göttlichen Verwandteres und Vollkommneres angeſehn werden, als das andere, ihm entgegengeſetzte Glied, und ſo finden wir überhaupt in der ganzen Reihe der Gegenſätze, daß den Pythagoreern das zuerſt ſtehende Glied immer das Schönere und Beſſere bedeutet, das fol-

---

1) Dies ſetzt am beſtimmteſten Simplikios nach dem Eudoros aus einander. Simpl. phys. fol. 39 a. γράφει δὲ περὶ τούτων ὁ Εὔδωρος τάδε· κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον, τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν· κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν· ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἑνί, τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει· διὸ μηδὲ εἶναι τὸ σύνολον ταύτας ἀρχὰς κατὰ τοὺς ἄνδρας· εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε, ἡ δὲ τῶνδέ ἐστιν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαί, ὥσπερ τὸ ἕν. καὶ πάλιν· διό φησι καὶ κατὰ ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἕν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένων, τοῦτο δὲ εἶναι τὸν ὑπεράνω θεόν. καὶ λοιπὸν ἀκριβολογούμενος ὁ Εὔδωρος ἀρχὴν μὲν αὐτοὺς τὸ ἓν τίθεσθαι λέγει, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενέσθαι φησίν, ἃ πολλοῖς ὀνόμασιν αὐτοὺς προσαγορεύειν· λέγει γάρ· φημὶ τοίνυν, τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἓν ἀρχὴν πάντων ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν, καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα πολλαῖς προσαγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεται τεταγμένον, ὡρισμένον, γνωστόν, ἄῤῥεν, περιττόν, δεξιόν, φῶς· τὸ δὲ ἐναντίον τούτῳ ἄτακτον, ἀόριστον, ἄγνωστον, θῆλυ, ἄρτιον, ἀριστερόν, σκότος.

gende aber das weniger Werthe und weniger Vollkommne, weswegen auch die Alten geradezu die erſte Reihe die Reihe des Guten [1], die andere aber die Reihe des Schlechten nennen [2]. Ja dunkel liegt dieſer Anordnung der Tafel gewiß der Gedanke zum Grunde, daß die zweite Reihe immer nur etwas Verneinendes bezeichne, weswegen auch Ariſtoteles die in ihr ausgedrückten Gründe beraubende nennt [3]. In dieſer Rückſicht drückt die Tafel der Gegenſätze aus, daß in der Welt Alles aus Vollkommnem und Unvollkommnem beſtehe.

Noch iſt zu bemerken, daß die Pythagoreer durch dieſe Tafel der Gegenſätze nicht etwa die Meinung ausdrücken wollten, die Welt ſei aus zwanzig Elementen zuſammengefügt, vielmehr ſind alle die in der Tafel enthaltenen Gegenſätze nichts anders, als nur die verſchiedenartige Bezeichnung eines und deſſelben Gegenſatzes. Dies ſagen die Alten theils ausdrücklich [4], theils ſehn wir es daran, daß beſonders die Grenze und das Unbegrenzte, und das Eins mit der ungeraden und geraden Zahl beſtändig vertauſcht werden [5], ſo wie auch an allen den Gegenſätzen, welche uns einigermaßen näher bekannt ſind; ſo iſt ihnen das

---

[1] Arist. eth. Nic. I. 4.

[2] Eudor. l. l.

[3] Phys. III. 2. τῆς δὲ ἑτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι ἀόριστοι. Dies haben ſchon Eudemos, und nach ihm die ſpätern Ausleger des Ariſtot. auf die Pythag. bezogen. Simpl. ad h. l. fol. 98.

[4] Eudor. l. l.

[5] Arist. met. I. 5, 7; XIV. 4; Phys. III. 5.

Eins auch die Grenze und die ungerade Zahl, das Ruhende, das Licht und das Gute, und ſein Gegentheil auch das Gegentheil dieſer. Daß es nun bei dieſer Gleichſetzung ſo vieler und verſchiedenartiger Begriffe nicht ganz ohne Verwirrung abgehn konnte, iſt wohl klar, wenn wir die Reihe der Gegenſätze überblicken, wir müſſen uns aber dabei erinnern, daß auch in dieſer Tafel der allgemeine ſinnbildliche Charakter der Pythagoriſchen Darſtellungsweiſe ſich nicht verleugnete.

Daß nun die Pythagoreer das Eins, welches ihnen Grund aller Zahl und aller Dinge iſt, das Geradungerade, doch auch unter die abgeleiteten Gründe oder Elemente der Dinge ſtellten, ſcheint noch von tieferer Bedeutung zu ſein. Denn ſie wollten wohl damit ausdrücken, daß der Grund aller Dinge ſelbſt in den Gegenſatz der Erſcheinungen eingehe, und gar nicht geſchieden ſei von dem, woraus ſich die Welt ihrer Mannigfaltigkeit nach bilde, doch ſo, daß eben die Vollkommenheit und das wahre Weſen der Dinge in ihm ihr Beſtehn habe. Dies liegt ſchon darin, daß Ariſtoteles ohne Unterſcheidung ſagt, die Zahl oder das Eins ſei der Grund und auch das Weſen der Dinge, und es beſtätigt ſich auch in dem, was Philolaos über die Zahl als das Weſen der Dinge ſagt: „Das Weſen der Dinge, welches ewig iſt, und die Natur an ſich ſelbſt läßt eine göttliche, aber nicht eine menſchliche Erkenntniß zu, außer nur in ſo weit, daß es nicht möglich wäre, einem der ſeienden und von uns erkannten Dinge von uns erkannt zu werden, wenn nicht das Weſen enthalten wäre in den Dingen, aus welchen die Welt beſteht, den begrenzenden und den unbegrenzten [1]).“ Und etwas Aehnliches wird auch von der Zehnzahl und der Natur der Zahl von demſelben Philolaos geſagt, daß ohne ſie nichts erkannt werden könnte, ſie aber alles der Seele anpaſſe, erkennbar und befreundet mache, ſo daß man nicht nur in den dämoniſchen und göttlichen Dingen die Natur und die Kraft der Zahl gewaltig ſehn könnte, ſondern auch in den menſchlichen Werken und Reden überall, und in allen künſtlichen Handwerken und auch in der Muſik [2]). Hierdurch wird nun unzweifelhaft bewieſen, daß den Pythagoreern das Göttliche oder der erſte Grund aller Dinge etwas in der ganzen Welt Verbreitetes war, daß ſie es aber auch zugleich als etwas an ſich Unerkennbares ſetzten, welches ſich nur eben in den weltlichen Dingen als das zeige, was alle Dinge einander befreundet, zu einander paſſend und dadurch erkennbar mache. Es erſcheint als die Quelle alles Seins und auch aller Wahrheit in den Dingen, denn, wie Philolaos ſagt, die Lüge hat an der Zahl keinen Theil; denn feindlich und verhaßt iſt ſie ihrer Natur; die Wahrheit aber iſt verwandt und

---

1) Stob. ecl. I. p. 458; Böckh Nr. 4. ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα, ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦς οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχοίσας αὐτᾶς ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων.

2) Stob. ecl. I. p. 10: Böckh Nr. 18. Ich ſetze nur das, was mir hier das Wichtigſte iſt, her: ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν.

angeboren dem Geſchlechte der Zahl [1]). Die Summe dieſer Gedanken, ſo weit ſie uns hier betreffen, ſtellt Cicero, der Vorſtellungsweiſe der Neuern hierin näher kommend, in dem Satze dar, Gott ſei den Pythagoreern der durch die Natur der Dinge verbreitete und waltende Geiſt, aus welchem auch unſere Geiſter ſtammten [2]).

Nun ſetzten doch aber die Pythagoreer auch einen Grund des Unvollkommnen in dem Unbegrenzten, welches Philolaos auch die unvernünftige und verſtandloſe Natur nennt und von welchem er ſagt, daß ihm Lüge und Neid beiwohne [3]), und wenn wir uns daran erinnern, daß ſie ihre entgegengeſetzten Gründe auf ein erſtes Weſen zurückführten,

---

1) L. l. ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν αὐτῶ τᾶ φύσι· ἁ δ᾽ ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾶ τῶ ἀριθμῶ γενεᾶ. Sehr gut hat Brandis a. a. O., II. 1, ausgeführt, daß in dieſen und ähnlichen Stellen die Neigung ausgedrückt ſei, von welcher die Pythag. zu ihrer Philoſophie kamen, und wie dieſe Neigung ſie verleiten konnte, in der Mathematik die Gründe aller Wiſſenſchaft zu ſuchen. Nur war dieſe Mathematik nicht die unſere, ſondern eine mit philoſophiſchen Gedanken durchwebte, wie auch Brandis ſelbſt bemerkt, und der Geſch. der Phil. iſt es daher Aufgabe, die philoſophiſchen Gedanken, welche ſich mit der erſten wiſſenſchaftlichen Behandlung der Mathematik vermiſcht haben, aus der Lehre der Pythagoreer herauszuſcheiden.

2) De nat. D. I. 11. Pythagoras, qui censuit, (deum) animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur. Sext. Emp. adv. math. IX. 127; Plut. de pl. ph. I. 7; Philol. ap. Stob. ecl. I. 420. εἷς (κόσμος) ὑπὸ ἑνὸς τῶ ξυγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος.

3) Ap. Stob. I. p. 10. τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί.

welches ſymboliſch bei ihnen lautet, das Eins, als Grund aller Zahlen, ſei das Geradungerade, ſo müſſen wir den erſten Grund aller Dinge nach ihrer Vorſtellungsweiſe nicht nur als die Quelle des Vollkommnen, ſondern auch als die Quelle des Unvollkommnen betrachten. Indem ſie aber auch annehmen, die abgeleiteten Gründe der Dinge ſeien in dem erſten Grunde ſchon enthalten, mußten ſie zugleich ſetzen, in dem erſten Eins ſei nicht nur das Vollkommne, ſondern auch das Unvollkommne. Dieſe Anſicht, welche einen tiefen Blick in ihre Lehre uns eröffnet, berechtigt den Ariſtoteles von ihnen zu ſagen, ſie hätten angenommen, das Schönſte und Beſte ſei nicht im Anfange [1]), indem

er

---

[1]) Met. XII. 7. ὅσοι δὲ παραλαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθ. καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι. Cf. ib. XIV. 4, 5. Anders meinen Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der Pyth. Metaph., S. 61 f., u. A. Wendt, Berl. krit. Jahrb. 1828, S. 372. Ueber einige ihrer Gründe ſpäter; hier nur über die angezogne ganz klare Stelle. Daß Reinhold in ſeiner Verlegenheit zu einer ganz unſtatthaften Auslegung ſeine Zuflucht nimmt, hat mich nicht ſo verwundert, als daß W. ihm beiſtimmt. Sie leihen den Pythagor. den Gegenſatz zwiſchen dem δυνάμει ὄν und dem ἐνεργείᾳ ὄν, von welchem man bisher immer geglaubt hatte, daß ſein philoſophiſcher Gebrauch erſt beim Ariſtoteles zu ſuchen ſei. Um dieſe Entdeckung beneide ich ſie nicht. Aber ſie hätten ſie noch weiter treiben müſſen, wenn ſie die von mir bemerkte Parallelſtelle, met. XIV. 4. verglichen hätten. Denn ſie würden hier gefunden haben, daß auch die alten Mythologen jenen Gegenſatz gebrauchten und annahmen, die Herrſchaft der Nacht und des Uranos, oder des Chaos, oder des Okeanos ſei vor der Herrſchaft des Zeus nur der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach. Gar ſchön hat uns auch Reinh. bemerkt, daß, „wo Ariſt. in der Metaphyſik gegen Lehrbegriffe der frühern Philoſophen polemiſirt, er immer nur Rückſicht auf ihre ontologiſchen Beſtimmungen,

er dieſe Lehre mit der Annahme vergleicht, daß ſich Alles aus einem Urſaamen entwickelt habe. Nicht ſehr verſchieden hiervon erklärt ſich auch Theophraſtos über dieſen Punkt der Pythagoriſchen Lehre; weil nemlich den Pythagoreern in dem Princip der Menge das Unbegrenzte und Ungeordnete und alle Formloſigkeit liege, an ihm aber die Natur des Ganzen Theil habe, mehr oder weniger, könnten auch die, welche auf Gott die Urſache zurückführten, nicht annehmen, daß er Alles zum Beſten führe, ſondern nur, ſo weit es möglich ſei; vielleicht aber möge er auch nicht, indem dadurch alles Weſen aufgehoben werden würde, welches aus Entgegengeſetztem und für Entgegengeſetztes ſey [1]). Hierin liegt offenbar ausgedrückt, wie die Betrachtung, daß Alles aus Vollkommenem und auch aus Unvollkommenem ſei, Rückwirkung haben mußte auf die Betrachtung des erſten Princips, indem dies, das Unvollkommene zulaſſend oder ſetzend, auf alle Weiſe in ſeiner

---

nicht auf ihre theologiſchen Vorſtellungen nimmt." S. 59. Nur Schade, daß er nicht eine Zeile rückwärts von der angeführten Stelle geleſen hat, ſo würde er bemerkt haben, daß eben dort die Rede von Gott iſt.

1) Die ſehr verderbte Stelle lautet Met. 9. *Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγ. μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμιμεῖσθαί γε θέλειν ἅπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσι τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός· ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα, ὡς εἰπεῖν, ἀμορφία καθ' αὑτήν· ὅλως δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης τὴν τοῦ ὅλου φύσιν, ἀλλ' οἷον ἰσομοιρεῖν, ἢ καὶ ὑπερέχειν τῆς ἑτέρας ἢ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐναντίας. διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεόν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάντ' εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴπερ, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται· τάχα δ' οὔτ' ἂν προέλοιτ', εἴπερ ἀναιρεῖσθαι συμβήσεται τὴν ὅλην οὐσίαν, ἐξ ἐναντίων γε καὶ ἐναντίοις οὖσαν.*

Wirkſamkeit beſchränkt erſcheint. Das Gute alſo iſt nicht zuerſt, ſondern es ſoll erſt werden, wie das Thier oder die Pflanze aus dem Saamen, und wodurch könnte dies anders geſchehn, als dadurch, daß ſich das Eins ſelbſt hinein begiebt in die Weltbildung und das Weſen der Zahl Grund der Zahlen wird?

Aus dieſen Beſtimmungen über den erſten Grund iſt nun aber keineswegs klar geworden, weswegen er von den Pythagoreern eben die Zahl oder das erſte Eins, das Geradungerade genannt wurde. Denn eben ſo gut hätte es hiernach das Männlichweibliche, wie wir es auch ſonſt benennen hören [1]), oder das Gutböſe, oder das Weſen ſchlechthin, oder ſonſt wie heißen können. Denn daß nur ein Princip iſt, aus welchem eine Mehrheit von Dingen hervorgehe, konnte in verſchiednen Formen ausgeſprochen werden, unter welchen die Wahl nur davon abhängig ſein mußte, wie man ſich das Weſen der aus dem Princip hervorgehenden Dinge dachte [2]). Ganz unabhängig hiervon ſind nun mit Fleiß unſere bisherigen Unterſuchungen über das Grundweſen der Pythagoreer geblieben, damit die Eigenthümlichkeit ihrer Vorſtellungsweiſe im Folgenden reiner an das Licht treten könne. Im Allgemeinſten ſtellt ſich aber die Lehre der Pythagoreer über die einzelnen Dinge in der Formel dar: die Zahlen ſind der Grund oder das

---

1) Theol. arithm. p. 7.

2) In dem bisher Ausgeführten liegt im Grunde kein anderer Gedanke, als der, welcher auch der Lehre vieler ioniſchen Philoſophen zum Grunde liegt, daß nemlich die Welt ſich aus einem unentwickelten Principe, aus einem Saamen etwa, zu einem entwickeltern Leben bilde und geſtalte.

Weſen der Dinge [1]). Wie ſie ſich dies vorſtellten, dies muß nun eben der Gegenſtand unſerer gegenwärtigen Unterſuchung ſein.

Zur Beantwortung unſerer Frage müſſen wir die abgeleiteten Gründe der Dinge etwas genauer unterſuchen. Unter dieſen Gründen zeichnen ſich die Grenze und das Unbegrenzte, die ungerade und die gerade Zahl, das Eins und die Menge ſchon dadurch aus, daß ſie in der Tafel der entgegengeſetzten Begriffe obenan ſtehn. Die beiden letzten derſelben hängen auch unmittelbar mit dem Begriffe der Zahl zuſammen; der erſte Gegenſatz aber ſcheint nicht ſo genau der Zahlenlehre ſich anzuſchließen, und doch beginnt auch Philolaos, in Uebereinſtimmung mit der Pythagoriſchen Kategorientafel, damit die Darſtellung ſeiner Lehre, daß er zu zeigen ſucht, Alles müſſe aus Begrenzendem, d. h. aus Grenze, und aus Unbegrenztem beſtehn [2]). Der Beweis dafür iſt uns nur mangelhaft überliefert worden, man kann ihn aber aus der Vorſtellungsweiſe der Pythagoreer einigermaßen ſich ergänzen. Sie bemerkten, daß alles, was erkannt werden könne, ein Begrenztes ſein müſſe [1]), welches Anfang, Mitte und Ende habe [2]); Anfang und Ende ſind aber natürlich das Begrenzende oder die Grenzen, die Mitte dagegen das Unbegrenzte, welches Letztere ſie auch daraus entnommen zu haben ſcheinen, daß die Mitte zwiſchen den Grenzen in das Unbegrenzte getheilt werden kann [3]). Das, worauf es uns jedoch hier zuerſt nur ankommt, iſt zu zeigen, daß die Begriffe des Begrenzenden und des Unbegrenzten ihnen für ihre Lehre, d. h. für die Zahlenlehre, von der größeſten Bedeutung ſein mußten. Die Ordnung der Kategorientafel und des Philolaiſchen Werkes ſind uns hinlängliche Beweiſe.

---

[1] Arist. de coelo III. 1. *ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσι, ὥσπερ καὶ τῶν Πυθ. τινές.* Met. I. 6. *καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις* (sc. *Πυθαγορείοις ἔλεγεν ὁ Πλάτων*) — — *οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.* Der Unterſchied zwiſchen Zahlen und Zahl iſt wohl zu bemerken.

[2] Stob. ecl. I. p. 454. Böckh. Nr. 1. *ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα.* — — *ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα, οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τ' ἄρα, ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη.*

Wir müſſen, um den wahren Sinn dieſer Lehre aufzufaſſen, die Begriffe, welche die Pythagoreer von dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten hatten, noch genauer zu beſtimmen ſuchen. Wenn die Grenze der Dinge als Anfang und Ende derſelben betrachtet wird, ſo iſt ſie natürlich als eine Vielheit geſetzt; daher ſpricht auch Philolaos von begrenzenden Dingen. Die begrenzenden Dinge ſind aber für das Körperliche zuletzt die räumlichen Punkte, welche die Pythagoreer Einheiten nannten [4]). Ariſtoteles ſagt, zwar nicht ausdrücklich die Pythagoreer nennend, aber ſie doch hinlänglich durch ihre Stellung vor dem Platon und den Platonikern bezeichnend: „Es ſcheinen aber Einigen die Grenzen des Körpers, wie die Fläche und die Linie und der Punkt und die Einheit, Subſtanzen zu ſein, und zwar mehr als der Körper und das Solide [1]).“ Und etwas weitläuftiger ſetzen dies Andere aus einander: Die Pythagoreer hätten die Zahlen für Gründe der Dinge gehalten, weil ihnen das Erſte und Nicht-Zuſammengeſetzte Princip zu ſein geſchienen; das Erſte der Körper aber wären die Flächen, das Erſte der Flächen die Linien und das Erſte der Linien die Punkte, von ihnen Einheiten genannt, welche, durchaus unzuſammengeſetzt, nichts Früheres hätten; da nun die Einheiten Zahlen wären, ſo müßten die Zahlen Principe der Dinge ſein [2]). Wir ſehen, daß dieſe Zahlenlehre auf eine Erklärung des Körperlichen aus nicht körperlichen Gründen, denn die räumlichen Punkte ſind noch nicht Körper, ausgeht [1]), und alles, was hierüber geſagt wird, beſtätigt uns das, was ſchon in dem Ausdrucke „Grenze" liegt, daß die Pythagoreer das körperliche Daſein aus Punkten ſich erklärten, welche die letzte Begrenzung der Körper bilden. Das Begrenzende überhaupt iſt ihnen in Beziehung auf die körperlichen Dinge nichts, als eine Vielheit von Punkten, welche auf irgend eine Weiſe im Raum zuſammengeſetzt ſind, und alle Dinge beſtehn aus in ihnen enthaltenen Zahlen, heißt auch nichts Anderes, als: alle Dinge ſind aus Punkten oder räumlichen Einheiten, welche zuſammengenommen eine Zahl bilden, zuſammengeſetzt [2]).

---

[1] Philol. ap. Jambl. ad Nic. arithm. p. 7. ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων.

[2] Arist. de coelo I. 1. καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθ., τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός.

[3] Joann. Philop. in Arist. phys. III. 4. τὸ δὲ ἄρτιον τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς αἴτιόν ἐστιν. Man erinnere ſich, daß ἄρτιον und ἄπειρον in gleichem Sinne gebraucht werden.

[4] Arist. de coelo III. 1.

---

[1] Met. VII. 2. *δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν.* Cf. ib. III. 5; XIV. 3; de coelo l. l.

[2] Alex. Aphrod. in Ar. de prim. phil. I. fol. 10 b. Ap. Brandis de perditis Arist. libris p. 30. *ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων· τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθ. ὑπετίθεντο, ὅτι ἐδόκει αὐτοῖς τὸ πρῶτον ἀρχὴ εἶναι καὶ τὸ ἀσύνθετον, τῶν δὲ σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι. τὰ γὰρ ἁπλούστερά τε καὶ μὴ συναιρούμενα πρῶτα τῇ φύσει, ἐπιπέδων δὲ γραμμαὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, γραμμῶν δὲ στιγμαί, ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα, αὐτοὶ δὲ μονάδας ἔλεγον, ἀσύνθετα παντάπασιν ὄντα καὶ οὐδὲν πρὸ αὐτῶν ἔχοντα· οἱ δὲ μονάδες ἀριθμοί, οἱ ἀριθμοὶ ἄρα πρῶτοι τῶν ὄντων.* Cf. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III. 152; adv. math. X. 249, wo vieles Ungehörige beigemiſcht iſt. Theon. Smyrn. math. Plat. I. 7; II. 31; Arist. Quint. de mus. III. p. 122. Darauf läuft auch hinaus Arist. met. I. 5. *ἐπεὶ δὲ τούτων* (sc. *τῶν μαθημάτων*) *οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι.*

---

[1]) Ariſtoteles ſagt daher in Bezug auf dieſe Lehre von den Grenzen der Körper met. III. 5. διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾤοντο τὸ σῶμα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα τούτου πάθη, ὥστε καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων τῶν ὄντων εἶναι ἀρχάς· οἱ δὲ ὕστερον καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες, ἀριθμούς.

[2]) Zuerſt hat E. Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der Pythagoriſchen Metaphyſik. Jena 1827. S. 29 f., und mit ihm Andere gegen meine Meinung über die Nicht-Ausgedehntheit der Pythagoriſchen Einheiten ſich erklärt. Reinh. ſtützt ſich auf eine Stelle, welche ich in meiner Geſch. d. Pyth. Phil. S. 144 ſelbſt angeführt und nur zu kurz abgefertigt habe, nemlich auf Arist. met. XIII. 6. Hier wird geſagt, die Pythag. nähmen an, die Zahlen ſeien nicht einheitlich, ſondern hätten Größe; daraus ſchließt Reinh., ſie wären ausgedehnt; als wenn es keine andere als eine ausgedehnte Größe geben könnte! Ariſtoteles ſagt ſelbſt met. XIV. 3. es könne eine Größe ohne Zahl geben; ſo kann es auch wohl nach ſeiner richtigen Einſicht eine Größe ohne Ausdehnung geben. Daß Ariſtoteles ſagt, die Zahlen der Pythagoreer hätten Größe und wären nicht einheitlich, liegt darin, daß er ſah, wie die Pyth. die erſte Einheit, und vielleicht auch die abgeleiteten Einheiten, noch in mehrere Einhei-

Hat man ſo den Begriff des Begrenzenden ſich beſtimmt, ſo kann man nicht leicht in Verlegenheit ſein, wie der Begriff des ihm entgegengeſetzten Unbegrenzten zu faſſen ſei. Bezeichnet das Begrenzende die äußerſten Enden, ſo muß das Unbegrenzte das Mittlere zwiſchen den Grenzen, den Zwiſchenraum bezeichnen [1]. Daher hat in der ganzen Lehre der Pythagoreer von altersher der Begriff des Zwiſchenraums die größeſte Bedeutung gehabt, nicht nur für die muſikaliſche Theorie [2], ſondern auch für die geometriſche Bildung der räumlichen Verhältniſſe [3]. Sie ſetzten nach jener Theorie Zwiſchenräume (διαστήματα, intervalla) nach verſchiednen Verhältniſſen, und leiteten daraus die Zuſammenſtimmung der verſchiednen Tonarten ab [4], eine Lehre, welche ſo alt iſt, als die wiſſenſchaftliche Behandlung der Muſik, ſo weit wir dieſe kennen. Dieſes Begriffes vom Zwiſchenraum bedurften die Pythagoreer, um durch ihre einheitlichen Zahlen den Raum ſich erfüllt zu denken. An ſich nemlich ſind ihnen ihre Einheiten wahre geometri-

---

ten ſich ſpalten ließen. Eben ſo ſetzten ſie das ἄπειρον als Einheit und theilten es auch. Arist. phys. III. 5.

1) Vom Ariſtoteles de coelo II. 13 wird nach Pythagor. Lehre dem πέρας das μεταξύ entgegengeſetzt, ſo wie ebend. I. 1 das μέσον der ἀρχῇ und τελευτῇ entgegenſteht. Wir lernen aber auch aus der erſtern Stelle, daß die Pythag. die πέρατα nicht immer als die äußern Grenzen der Körper nahmen, denn die Grenzen der Weltkugel ſind ihnen der Mittelpunkt und der Umfang.

2) Cf. Plat. de rep. VII. p. 531.

3) Nicom. arithm. II. p. 72. Nach dem Philolaos b. Böckh Nr. 9. Arist. Quint. de mus. III. p. 121.

4) Ich muß hierüber auf Böckh's Philol. Nr. 5 f. verweiſen.

ſche Punkte, alſo unkörperlich, und wenn man zwei ſolcher Einheiten zuſammenſetzen wollte, ſo würde daraus auch nicht ein Körper, nicht einmal eine Linie entſtehn, weil aus der Zuſammenſetzung des Nicht-Ausgedehnten an ſich keine Ausdehnung entſtehn kann. Man ſieht, wie hier nothwendig das zweite Princip der Pythagoreer in das Mittel oder recht eigentlich in die Mitte treten muß, um den nach drei Maaßen ausgedehnten Körper zu erzeugen. Denn wenn die Einheiten, die Punkte, Anfang und Ende oder die Grenzen bilden, das Unbegrenzte aber die Mitte, ſo wird eben durch das in die Mitte treten des Unbegrenzten erſt die Ausdehnung, und zwar die geometriſche Ausdehnung nach drei Maaßen, erſt durch ein dreifaches Intervall zwiſchen vier Punkten, wie Philolaos ſich gedacht zu haben ſcheint (1), ſo daß auch, nach demſelben Philolaos, der Kubus aus drei gleichen Intervallen beſteht (2). Wenn man dieſes alles bedenkt, ſo wird man in der Art, wie ſpätere pythagoriſirende Mathematiker die körperlichen Maaße aus Punkten oder Einheiten und aus Intervallen erklären, die alterthümliche Denkweiſe der Pythagoreer genau wiedergegeben finden. Darnach war ihnen das Princip des nach drei Dimenſionen ausgedehnten Körpers die Fläche, denn der Körper beſtehe aus in verſchiednen Intervallen zuſammengeſetzten Flächen; aber die Fläche ſei nicht ſelbſt der Körper, da ſie nur nach zwei Dimenſionen ausgedehnt; das Princip der nach zwei Dimenſionen ausgedehnten Fläche ſei ferner die Linie, denn die Fläche ſei aus Linien in verſchiednen Intervallen zuſammengeſetzt, aber die Linie nicht ſelbſt die Fläche, denn ſie habe nur eine Dimenſion; endlich das Princip der Linie ſei der Punkt, denn die Linie beſtehe aus Punkten, welche in einem beſtimmten Intervall zuſammengeſetzt, die Linie erſt bilden, aber nicht ſelbſt Linien ſeien, denn der Punkt habe kein Intervall und keine Dimenſion; er ſei eine wahre Einheit[1]). So konnte Ariſtoteles nach Pythagoriſcher Lehre mit Recht ſagen, daß aus der Grenze oder den Einheiten und aus dem Unbegrenzten oder den Intervallen die räumliche Größe erſt werde[2]). Es iſt in dieſer Lehre eine wahre mathematiſche Conſtruction der räumlichen Größe enthalten, bei welcher nichts vorausgeſetzt wird, außer nur, daß es von einander getrennte Einheiten gebe, welche auf einander bezogen werden können, und daß nur drei ſolcher Beziehungen nach den drei körperlichen Dimenſionen möglich ſeien. Doch wird auch die Nothwendigkeit, die Einheiten auf einander zu beziehen, den Pythagoreern darin gegründet geweſen ſein, daß alle Einheiten von der erſten Einheit zu einer Welt umfaßt werden.

---

(1) Theol. arithm. p. 56; Böckh Nr. 21. *μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι.*

(2) Vergl. die Stellen des Nikomachos und Caſſiodor b. Böckh Nr. 9.

---

[1]) Boëth. arithm. II. 4; Nic. inst. arithm. II. 6. *ἔσται μὲν οὖν ἡ μονὰς σημείου λόγον ἐπέχουσα καὶ τόπον, ἀρχὴ μὲν διαστημάτων καὶ ἀριθμῶν, οὔπω δὲ γραμμή, οὐδὲ διάστημα· ἀμέλει οὔτε σημεῖον σημείῳ συντεθὲν πλέον τι ποιεῖ· ἀδιάστατον γὰρ ἀδιαστάτῳ συντεθὲν διάστημα οὐχ ἕξει, ὥσπερ εἴ τις τὸ οὐδὲν οὐδενὶ συντεθὲν συνάπτοιτο· οὐδὲν γὰρ ποιεῖ. — — ἀδιάστατος ἄρα ἡ μονὰς καὶ ἀρχοειδής, πρῶτον δὲ διάστημα εὑρίσκεται καὶ φαίνεται ἐν δυάδι, εἶτα ἐν τριάδι, εἶτα ἐν τετράδι καὶ ἑξῆς ἐν τοῖς ἀκολούθοις* (cf. Philol. in theolog. arith. p. 56)· *διάστημα γάρ ἐστι δυοῖν ὅρων τὸ μεταξὺ θεωρούμενον· πρῶτον δὲ διάστημα γραμμὴ λέγεται· γραμμὴ γάρ ἐστι τὸ ἐφ' ἓν διαστατόν· δύο δὲ διαστήματα ἐπιφάνεια· ἐπιφάνεια γάρ ἐστι τὸ διχῇ διαστατόν· τρία δὲ διαστήματα στερεόν· στερεὸν γάρ ἐστι τὸ τριχῇ διαστατόν.*

[2]) Met. I. 7. *ἐκ τούτων* (sc. *πέρατος καὶ ἀπείρου*) *εἶναι τὸ μέγεθος.* Wir beziehen dies blos auf die räumliche Größe, mit Rückſicht auf Met. XIII. 6, wiewohl es auch allgemeiner gefaßt werden könnte.

Wenn man ſich nun feſtgeſtellt hat, daß die Pythagoreer unter dem Unbegrenzten, welches von dem Begrenzenden eingenommen und umfaßt wird [1]), den Zwiſchenraum zwiſchen den begrenzenden Punkten ſich gedacht haben, ſo kann wohl Jemanden noch die Frage einfallen, aus was denn dieſer Zwiſchenraum beſtehn ſolle? Man hat gemuthmaßt, die Pythagoreer hätten ſich den Zwiſchenraum oder das Unbegrenzte als Hauch oder als luftartig gedacht [2]); allein wenn man bemerkt, daß die Luft von ihnen als ein beſtimmter Körper betrachtet und, wie wir ſpäter ſehn werden, auf eine beſtimmte Figur zurückgebracht wurde, ſo verſchwindet die Wahrſcheinlichkeit dieſer Meinung. Vielmehr, im Gegenſatz gegen die begrenzenden Enden, haben wir das Unbegrenzte auch als bloßen Zwiſchenraum zu denken. Und indem die Pythagoreer in dem zweiten Gliede ihrer Gegenſätze das Verneinende in der Welt ausdrücken wollten, ſcheinen ſie auch in dem Unbegrenzten etwas Verneinendes geſehn zu haben, einen leeren

---

[1] Arist phys. III. 4.

[2] Brandis a. a. O. II. 3. Es bezieht ſich dieſe Hypotheſe auf den Ausdruck ἄπειρον πνεῦμα b. Ariſt. Phys. IV. 6 und πνοή Stob. ecl. I. p. 380. Davon weiter unten.

Zwiſchenraum. Daß die Pythagoreer ein Leeres ſetzten, iſt aus vielen Zeugniſſen unleugbar [1]), und daß ſie es als einen der Gründe aller Dinge betrachteten, iſt ſchon daraus wahrſcheinlich, daß alle, welche ein Leeres in ſtrengem Sinne angenommen haben, es auch als etwas Urſprüngliches ſich dachten, weil kein Raumerfüllendes dem Leeren gleichartig werden kann. Doch wir bedürfen ſolcher Analogieen nicht, um zu beweiſen, daß die Pythagoreer das Leere als ein Princip der Dinge betrachteten; denn Ariſtoteles ſagt ausdrücklich, das Leere trenne nach den Pythagoreern zuerſt die Zahlen und beſtimme ihre Natur [2]), ſo wie es auch die Oerter aller Dinge beſtimme [3]). Hierdurch wird alſo geſetzt, daß die Trennung der Zahlen oder Einheiten von einander erſt durch das Leere entſtehe, oder, was daſſelbe iſt, daß die Einheiten oder Zahlen erſt durch das Leere werden. Wenn aber das Leere ein Princip der Zahlen iſt und die Zahlen Princip aller Dinge ſind, ſo iſt es klar, daß die Pythagoreer das Leere auch als ein Princip aller Dinge betrachteten. Es kann demnach nur die Frage ſein, welcher von den beiden entgegengeſetzten Gründen der Dinge das Leere ſein ſolle, ob das Begrenzende oder das Unbegrenzte? Aber auch hierüber giebt Ariſtoteles befriedigende Auskunft, denn an zwei Orten ſpricht er davon, daß von dem Begrenzenden das Unbegrenzte, welches auch das Gerade ſei, angezogen, eingenommen und begrenzt werde [1], an einem dritten und vierten Orte aber ſagt er, das Leere gehe in den Himmel ein, und der Himmel ſei eins, und aus dem Unbegrenzten werde das Leere, welches aller Dinge Oerter beſtimme, in ihn eingeführt [2].

---

[1] Arist. phys. IV. 6; ap. Stob. ecl. I. p. 380; Plat. de pl. ph. II. 9; Stob. ecl. I. p. 388.

[2] Phys. IV. 6. καὶ τοῦτ' (sc. τὸ κενὸν εἶναι χωρισμόν τινα τῶν ἐφεξῆς) εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς, τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.

[3] Ap. Stob. ecl. I. p. 360. τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί.

---

[1] Met. XIV. 3. *φανερῶς γὰρ λέγουσιν, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος — εἴτ᾽ ἐξ ἐπιπέδων, εἴτ᾽ ἐκ χροιᾶς, εἴτ᾽ ἐκ σπέρματος, εἴτ᾽ ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν — εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος.* Die Worte *ἀποροῦσιν εἰπεῖν* ſind nicht bloß auf *ἐξ ὧν*, ſondern auf den ganzen Zwiſchenſatz zu beziehn: ſie wiſſen nicht zu ſagen, ob ꝛc. Phys. III. 4. *καὶ οἱ μὲν τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχει τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν.* Nach den Auslegern nemlich die Unendlichkeit der Theilbarkeit.

[2] Phys. IV. 6. *εἶναι δ᾽ ἔφασαν καὶ οἱ Πυθ. κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ.* Ap. Stob. ecl. I. p. 380. *τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ᾽ ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί.* Aus dieſer Stelle und aus Met. l. l. *εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου κτλ.* hat man ſchließen wollen, das *κενὸν* ſei nur ein Theil des *ἄπειρον*, indem es zugleich mit der *πνοή* und dem *χρόνος* in dieſem ſei. Allein als ein Beſtimmtes kann es doch nicht mit andern Beſtimmten in dem Unbeſtimmten, als welches ſich auf jeden Fall die Pyth. das *ἄπειρον* dachten, ſein, ja das Unbeſtimmte kann überhaupt keine Arten haben. Der Gedanke, welcher in jenen Stellen ausgedrückt werden ſoll, iſt, daß zuerſt das Nächſte des Unbeſtimmten in die Welt eingezogen wird, und dadurch in dieſer der leere Zwiſchenraum im Oertlichen und Zeitlichen, welche beide zum Leben oder Athem der Welt gehören, ſich bilde. Noch eine andere Parallele zwiſchen *ἄπειρον* und *κενὸν* iſt zu bemerken. Arist. phys. III. 4. *καὶ εἶναι δὲ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον.* Plut. de pl. ph. II. 9. *ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος, καὶ ἐξ οὗ.*

In dieſen Stellen vertreten nun offenbar der eine Himmel und das Leere dieſelbe Rolle, welche in jenen das begrenzende Eins und das Unbegrenzte ſpielen, ſo daß wir auf keine Weiſe zweifeln können, das Leere nach den Vorſtellungen der Pythagoreer als den Grund der Weltbildung zu betrachten, welcher ſonſt von ihnen als das Unbegrenzte bezeichnet wird.

Dieſe Unterſuchungen führen uns aber auf ein noch weiteres Gebiet, indem ſie uns die Frage anregen, wie die Pythagoreer ihrer entgegengeſetzten Begriffe ſich bedient haben möchten, um die Entſtehung der Welt zu erklären. Wir werden ſehn, daß ihre Erklärungsart genau zu der Vorſtellung paßt, welche ſie von dem Beſtehen der Dinge nach unſerer Auffaſſungsweiſe hatten und daher auch dieſe beſtätigt. Wie von uns gezeigt worden iſt, ſagte ihnen ihre Zahlenlehre in Rückſicht auf das Sein der Dinge aus, alle Dinge beſtänden aus Einheiten, welche in verſchiednen Zwiſchenräumen zu einander geordnet wären, ſie bildeten alſo eine Zahl von Einheiten und darin liege ihr Weſen. Nun gingen aber die Pythagoreer, wie auch ſchon früher gezeigt, von einer urſprünglichen Einheit aus, und wenn ſie daher jene Anſicht von der Natur der Dinge mit dieſer Anſicht von ihrem erſten Grunde in Einklang bringen wollten, ſo mußten ſie zeigen, wie eine Vielheit von Einheiten aus der urſprünglichen Einheit entſtehn könne.

Die Pythagoreer ſchilderten das Entſtehen der Welt als eine werdende Verbindung unter den entgegengeſetzten Urgründen des Unbegrenzten und des Begrenzenden, des Geraden und des Ungeraden. Doch wurde dieſe Verbindung auch als eine urſprüngliche von ihnen gedacht, indem ſie das oberſte Princip das Geradungerade nannten. Es möchte daher ihre Schilderung von der Entſtehung der Welt wohl nur als eine genetiſche Erklärung zu betrachten ſein, und in dieſem Lichte erblickten ſie auch die Alten, indem ſie überlieferten, die Pythagoreer hätten gelehrt, daß die Welt nicht der Zeit, ſondern nur der menſchlichen Denkweiſe nach entſtanden ſei ¹). Die Pythagoreer dachten ſich nun das erſte Eins oder das Ungerade, nach deſſen Entſtehung ſie nicht ſuchten ²), als vom Unendlichen oder Leeren umgeben ³); das Unendliche iſt ihnen der Ort des Einen ⁴). Aber zugleich ſetzten ſie auch ein Streben

---

1) Stob. ecl. I. p. 450. Es ſcheint nur eine Conſequenz des Ariſt., welche ſich auch nicht auf die Pythag., ſondern auf Platoniker bezieht, wenn er ſagt Met. XIV. 4. ὥστε φανερὸν ὅτι οὐ τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν ποιοῦσι τὴν γένεσιν τῶν ἀριθμῶν.

2) Arist. l. l. τοῦ μὲν οὖν περιττοῦ γένεσιν οὔ φασιν. Ohne den Namen der Pythagoreer.

3) Auf dieſe Vorſtellung führen die ſchon angeführten Stellen Arist. met XIV. 3; phys. III. 4; IV. 6; ap. Stob ecl. I. p. 380, 388; Plut. de pl. ph. II. 9; Eudemus in comm. ad Themist. in Ar. phys. p. 105. ed. Venet. 1542. Pythagoricus Archytas, ut Eudemus retulit, extra coelum esse corpus infinitum probabat hoc argumento: interrogabat enim, si quis in extremo coelo esset, posset necne manum extendere baculumve; si posset, erit igitur vel locus, vel corpus ibi. Si locus, et corpus, quia locus potest corpus recipere et in aeternis posse et esse eandem habent rationem; hoc deinde concesso infinitum illud esse contendebat, quia quocunque fine dato idem ipse interrogabat, non posse autem manum ponere absurdum videtur; quid enim hoc prohibeat? In dieſen Beweis hat ſich freilich Fremdartiges eingeſchlichen. Daß das infinitum ein corpus ſei, iſt nicht Pythagoriſch.

4) Ohne den Namen der Pythagoreer und nicht allein auf die

der ſo von einander getrennten Gegenſätze, ſich mit einander zu verbinden [1]). Daher ziehe ſogleich das begrenzende Eine das, was ihm vom Unendlichen am nächſten liegt, an ſich und in ſich ein und begrenze es. Dies nannten die Pythagoreer das Einathmen des Unendlichen oder auch einen unendlichen Athemzug, durch welchen das Leere in die Welt trete und nun die Dinge von einander trenne [2]). Man ſieht, daß nach dieſer Vorſtellungsweiſe das Eins der Pythagoreer urſprünglich als ein durchaus ungeſondertes, als eine ſtetige und ungetheilte Größe gedacht wird, welcher aber zugleich das Vermögen beiwohne, ſich ſelbſt vermittelſt des trennenden leeren Raumes in eine Vielheit von Dingen zu ſpalten. Daſſelbe wird auch vom Unbegrenzten angenommen; an und für ſich iſt es ungetrennt, und erſt dadurch, daß es in das Begrenzende eingeht, wird es in mehrere Theile getheilt [3]). So dachten ſich alſo die Pythagoreer das Entſtehen der Welt als ein Zuſammentreten der beiden entgegengeſetzten Urgründe, wobei aber nicht zu überſehn iſt, daß die Rolle, welche das Unbegrenzte in der Weltbildung ſpielt, nur eine verneinende iſt; denn es

---

Pyth. bezüglich iſt folgende und die zunächſt anzuführende Stelle. Ariſt. XIV. 4. καὶ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χώραν εἶναι. Cf. ib. 5. p. 303, 2. Brand.

1) L. l. καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ φθαρτικοῦ· φθαρτικὸν γὰρ τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον.

2) Arist. phys. IV. 6. εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθ. κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος, ὡς ἂν ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις. Plut. de pl. ph. II. 9.

3) Arist. phys. III. 5. ἅμα γὰρ οὐσίαν ποιοῦσι τὸ ἄπειρον καὶ μερίζουσι.

verhält ſich leidend, indem es eingeathmet wird, und in der Welt ſelbſt bildet es auch nichts, als den leeren Zwiſchenraum zwiſchen den Einheiten, welche urſprüngliche Beſtandtheile der ewigen Ureinheit ſind. Hierin erblicken wir wieder, wie das wahre Sein, das Vollkommene der Dinge, ihnen allein in der Grenze gegründet iſt. Dieſe wird auf der einen Seite als Einheit gedacht, aber auch als das wahre Princip der Vielheit [1]); ſie ſtellt die in ſich ſelbſt beſtimmte Einheit der Welt dar, das Alles Umfaſſende, und als ſolches wird auch das Eins vom Philolaos als Grund aller Dinge, als Gott geprieſen, welcher Alles lenke und führe, ein einiger und ewiger, bleibend und unbewegt, ſich ſelbſt gleich und verſchieden von allen andern Dingen [2]). Die Entwicklung der Welt erſcheint ihnen als ein Lebensproceß, welcher durch die in ihr enthaltenen Urgründe bedingt iſt; daher hängt auch von dem Eingehn des unendlichen Leeren in den Uranos oder in die Welt der Athem oder das Leben der Welt ab, und mit dem Athem geht auch erſt die Zeit, welche Archytas das Inter-

vall

---

[1]) Daher iſt beim Ariſtoteles gewöhnlich vom πέρας die Rede, wärend Philolaos die περαίνοντα als Gründe der Welt ſetzt.

[2]) Phil. de mundi opific. p. 24. Böckh Nr. 19. ἐντὶ γάρ φησιν ὁ ἁγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός, εἷς ἀεὶ ἐών, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων. Die Gleichheit, Unbewegtheit und das Bleibende des Philolaiſchen Gottes muß man nicht ſeinem durch verſchiedne Entwicklungen hindurchgehenden Leben entgegenſetzen, wie dies Reinhold a. a. O. S. 65 f. gethan hat; alle dieſe Ausdrücke beziehn ſich auf die Perſon Gottes, um mich dieſes Ausdrucks zu bedienen, nicht aber auf ſeine veränderliche Entwicklung. S. Böckh S. 151.

vall der ganzen Natur nannte [1]), in die Welt ein, natürlich, denn die Zeit iſt nur durch die Unterſcheidung einer Folge verſchiedner Momente, welche doch wieder durch die begrenzenden Momente zu einer Einheit umfaßt werden [2]).

So erſcheint uns die Lehre der Pythagoreer von zwei entgegengeſetzten Urgründen im Zuſammenhang mit ihrer Lehre, daß Alles aus Einem ſtamme und von einem höchſten Gott regiert werde. Denn die Urgründe ſind in der urſprünglichen Einheit Gottes, in dem Geradungeraden, in der Urzahl vereinigt, indem von Anbeginn die lebendige Entwicklung des ganzen Himmels oder der Welt war. Daher iſt auch der ganze Himmel Zahl [3]) und Zahl das Weſen aller Dinge [4]), die Dreiheit aber umfaßt die Zahl des All, weil ſie Anfang, Mitte und Ende in ſich umſchließt [5]). Die ganze Welt aber iſt nur dadurch Zahl, daß die in ihr zur Einheit umfaßten Einheiten von einander getrennt ſind durch den leeren Zwiſchenraum; denn die Zahlen werden erſt durch das Leere; und ſo erſcheint auch die wahrnehmbare Welt, indem ſie die Zahl aller Dinge umfaßt, zwar als das, was überhaupt iſt [1], aber auch zugleich als ein Weſen, an welchem die Unvollkommenheit haftet, welche im Leeren, in dem Unbegrenzten, überhaupt im zweiten Princip ausgedrückt iſt. Die Pythagoreer mögen ſich nun ſo viel als möglich verſteckt haben, daß ſie durch die Einführung ihrer Gegenſätze in das Seiende auch das, was Alles umfaßt und Grund aller Dinge iſt, Gott, die allgemeine Weltkraft, ſelbſt mit an der Unvollkommenheit der Dinge Theil nehmen ließen, ſo konnte ihnen doch nicht verborgen bleiben, daß bei dem Uebel, welches wenigſtens in einem Theile der Welt herrſcht, auch Gott nicht im Stande ſei, Alles zum Beſten zu führen. Aber ſo viel als möglich ſollte er doch dahin ſtreben, und ſo nahmen ſie an, das Schönſte und Beſte ſei nicht im Beginn der Dinge, ſondern werde erſt durch die Entwicklung des göttlichen Weſens in der Welt.

---

[1]) Simpl. phys. fol. 163 a.

[2]) Daß die Pythagor. nicht nur die räumliche, ſondern auch die zeitliche Größe aus Grenzen und Intervallen ſich conſtruirten, darauf deutet Ariſtot., indem er an mehrern Stellen, welche ſich auf Pythagor. Lehre beziehn, das νῦν, als Element der Zeit, der στιγμή, als Element des Raums, vergleicht. De coelo III. 1 fin.; met. III. 3. p. 59, 7. Brand.

[3]) Arist. met. I. 5.

[4]) Ib.

[5]) Arist. de coelo I. 1.

Wir finden alſo das Weſentliche der Pythagoriſchen Zahlenlehre darin begründet, daß aus den mathematiſchen Verhältniſſen alles in der Welt abgeleitet und die räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe aus den Verhältniſſen der Einheiten oder der Zahlen zu einander erklärt werden ſollten. Alles iſt aus dem urſprünglichen Eins oder aus der Urzahl, und weil ſich das Eins, in ſeiner lebendigen Entwicklung das Leere einathmend, in die Vielheit der Einheiten ſpaltet, aus der Vielheit dieſer Einheiten oder aus den Zahlen. Nun wird hierbei vorausgeſetzt, daß durch die

---

[1] Arist. met. I. 7. ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἐστίν, ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.

Zuſammenſetzung der Einheiten verſchiedenartige Verhältniſſe entſtehn nach Verſchiedenheit der Intervallen; denn darauf ſcheinen die Pythagoreer, ihrer muſikaliſchen Lehre gemäß, alle Verſchiedenheit zurückgebracht zu haben, und mußten es wohl, da ſie in den Einheiten oder Punkten keine Verſchiedenheit finden konnten [1]). Es kam nun aber, wenn die Pythagoriſche Lehre nicht bloß bei den Grundſätzen ſtehn bleiben ſollte, darauf an, die Verſchiedenheit der Verhältniſſe in der Welt nachzuweiſen. Allein wer die Schwierigkeit einer ſolchen Nachweiſung bedenkt, wird ſich nicht wundern, wenn er bemerkt, daß hierbei die Pythagoreer zu willkürlichen Annahmen ihre Zuflucht nahmen. In ſo weit kann man noch einen allgemein verſtändlichen Gedanken hierbei zum Grunde liegend finden, als die Pythagoreer verlangten, daß alle Verhältniſſe in der Welt harmoniſch oder überhaupt ſymmetriſch geordnet ſein müßten [2]). Der Begriff der Harmonie, welcher ihnen alle nach einem beſtimmten Geſetze geordneten Verhältniſſe umfaßt zu haben ſcheint, ſchloß ſich an ihre Lehre auf eine doppelte Weiſe an. Sie bemerkten nemlich, da die Einheit der Welt aus entgegengeſetzten Elementen, wie ſie dieſe in ihrer Tafel der Gegenſätze verzeichneten, zuſammengeſetzt ſei, ſo müſſe es ein paſſendes Band für ſie geben, daß ſie in Ordnung unter einander erhalten würden, und dieſes Band ſei die Harmonie. Daher ſagte Philolaos: „Da nun die Gründe der Dinge weder ähnlich, noch gleichartig waren, war es auch unmöglich für ſie, geordnet zu werden, wenn nicht Harmonie hinzugetreten wäre, auf welche Weiſe ſie auch wurde. Aehnliche und gleichartige Dinge hätten zwar der Harmonie nicht bedurft, unähnliche aber und nicht gleichartige und nicht gleichmäßige, ſolche mußten nothwendig durch Harmonie zuſammengebunden werden, wenn ſie in einer geordneten Welt enthalten ſein ſollten [1]." Nun iſt aber die Verbindung der Gegenſätze auch ſchon in dem erſten Princip der Pythagoreer, in dem erſten Eins, geſetzt, und dies iſt ihnen alſo auch Grund der harmoniſchen Verbindungen in der Welt oder Grund-Harmonie. Deswegen ſagten die Pythagoreer auch in demſelben Sinne, die Zahl oder die Harmonie ſei Grund aller Dinge und die ganze Welt Harmonie und Zahl, und überhaupt wurden Harmonie und Zahl von ihnen in derſelben Bedeutung genommen [2]. In dieſem Sinne nun iſt ihnen die Harmonie Grund der Einheit aller Dinge und die ganze Welt eine Harmonie der nach beſtimmten Verhältniſſen zuſammengeſetzten Einheiten oder Zahlen.

---

[1]) So wird auch von den Spätern die unbeſtimmte Zweiheit oder das Unbegrenzte als das Princip aller Verſchiedenheit angeſehn.

[2]) Harmonie und Symmetrie werden oft für gleichbedeutend genommen, z. B. Plut. de pl. ph. I. 3.

Einen andern Anknüpfungspunkt für ihre Lehre von der Harmonie finden wir darin, daß durch die ganze Lehre

---

1) Stob. ecl. I. p. 460; Böckh's Philol. Nr. 4. *ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπῆρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾧτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὅμοια καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο· τὰ δὲ ἀνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.* Vergl. den Begriff der Harmonie nach dem Philol. b. Böckh Nr. 3.

2) Arist. met. I. 5; Böckh's Philol. Nr. 18.

der Pythagoreer der Gedanke hindurchgeht, Ordnung in den Verhältniſſen halte die ganze Welt zuſammen und beſtimme das Weſen der Dinge, ſo daß auch das ganze Leben der Welt nicht bloß als ein Verbinden der Gegenſätze, ſondern auch als ein ordnungs- und geſetzmäßiges Verbinden derſelben betrachtet wird. Dieſes drückt ſich nun weniger in dem Begriffe des erſten Eins, als in dem Begriffe der Harmonie aus. Am meiſten wird man dieſen Gedanken da wiedererkennen, wo er zu willkürlichen Annahmen führt, wie zu der, daß es zehn Weltkörper gebe, welche in harmoniſchen Abſtänden zu einander ſtänden [1], ferner in mancherlei andern Bemerkungen, welche zeigen ſollten, wie die Erſcheinungen in der Natur und in dem vernünftigen Leben nach beſtimmten Zahlenverhältniſſen angeordnet ſeien, und welche im Allgemeinen vom Ariſtoteles in den Satz zuſammengefaßt werden, daß die Pythagoreer in den Zahlen viele Aehnlichkeiten mit dem Seienden und Werdenden zu erblicken gemeint hätten [2]. So iſt auch ihre Tafel der entgegengeſetzten Elemente nach der vollkommenen Zahl Zehn geordnet, ſo bemerkten ſie die geſetzliche Wiederkehr gewiſſer Zahlen in beſtimmten Naturerſcheinungen, z. B. daß es 7 Saiten oder Harmonien gebe, 7 Plejaden, 7 Vokale, und daß im ſiebenten Jahre einige Thiere regelmäßig die Zähne wechſeln [3]. Aus demſelben Grunde ging auch die Weiſe der Pythagoreer hervor, Begriffe nach gewiſſen Zahlen zu beſtimmen, z. B. die Begriffe der Gerechtigkeit, der Seele, der gelegnen Zeit, und überhaupt das Weſen der Dinge in Zahlenverhältniſſen begründet zu finden, welches Eurytos am weiteſten getrieben zu haben ſcheint, indem er eine beſtimmte Zahl für das Weſen des Menſchen, eine andere für das Weſen des Pferdes und ſo der übrigen Dinge feſtſetzte [1]). Hierin mußte nun wohl gewiß viel Willkür herrſchen; allein es lag dabei gewiß die richtige Anſicht zum Grunde, daß alles in der Welt nach einer beſtimmten Ordnung der Verhältniſſe ſich bilden müſſe. Auch ſteht dies im Zuſammenhange mit der Lehre der Pythagoreer, daß aus dem Unvollkommnern das Vollkommnere ſich entwickle.

---

[1] Arist. I 1.

[2] L. l. ἐν δὲ τούτοις (τοῖς ἀριθμοῖς) ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις.

[3] Arist. met. XIV. 6.

Wenn nun aber die Pythagoreer dieſe ihre Vorſtellungsweiſe zu einer zuſammenhängenden Lehre ausbilden wollten, ſo bedurften ſie eines Maaßes für die harmoniſchen Verhältniſſe. Dies glaubten ſie hauptſächlich in den Verhältniſſen der Oktave gefunden zu haben [2]), unſtreitig von ihrer Liebe zur Theorie der Muſik geleitet. Doch wollten ſie damit keineswegs alle übrigen arithmetiſchen und geometriſchen Verhältniſſe von ihrer Betrachtung und Nachweiſung harmoniſcher Anordnung ausſchließen, wie denn gewiß die Verehrung der Zehn, als einer vollkommenen Zahl, und die Bedeutung, welche ſie den vier erſten Zahlen und den fünf regelmäßigen Körpern beilegten, nicht muſikaliſchen, ſondern mathematiſchen Urſprungs iſt. Der Natur der Sache gemäß konnte bei den willkürlichen Beſtimmungen der Pythagoreer über die regelmäßigen Verhältniſſe in der Welt kein Syſtem aus ſich ganz gleichbleibenden Grundſätzen verfolgt werden.

---

[1]) Theophr. met. 3; Arist. met. XIII. 8.

[2]) Böckh's Philol. Nr. 5.

Wie weit nun die Pythagoreer dieſe allgemeinen Anſichten von der Natur der Dinge im Beſondern nachwieſen, darüber ſind uns im Ganzen nur ſehr ungenügende und fragmentariſche Nachrichten übrig geblieben, welche überdies dadurch verdunkelt werden, daß ſich in vielen Fällen das echt alterthümlich Pythagoriſche nicht von dem unterſcheiden läßt, was ſpätere Neu-Pythagoreer, mit Zahlen und Figuren ſpielend, gefabelt haben. Nur ſo viel ſehn wir wohl im Allgemeinen, daß die Pythagoreer mit großer Kühnheit ihre Meinung verfolgten, daß alles Weſen der Dinge in harmoniſchen Verhältniſſen gegründet ſei, und eben in dieſer Kühnheit offenbart ſich uns, wie kräftig und lebendig ihre Lehre ihnen war.

Wir müſſen zuerſt hier ausführen, wie ihnen die phyſiſche Beſchaffenheit der Körper in den mathematiſchen Verhältniſſen gegründet war. Beſonders von der Farbe und vom Tone wird uns geſagt, daß ſie dieſelben aus der Oberfläche der Körper abgeleitet hätten [1]); es gilt dies aber auch wohl auf gleiche Weiſe von allen übrigen ſinnlichen Beſchaffenheiten. Nachdem ſie nemlich gezeigt hatten, wie die Einheit der Punkt, die Zweiheit die Linie, die Dreiheit die Fläche, die Vierheit der geometriſche Körper ſei, nahmen ſie weiter an, die Fünfheit ſei der phyſiſche

---

[1]) Arist. de sens. 3. διὸ καὶ οἱ Πυθ. τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν. Plut. de pl. ph. IV. 20; Heraclides ap. Porphyr. in harm. Ptol. c. 3. p. 213.

Körper mit ſeinen ſinnlichen Beſchaffenheiten [1]). Dies ſteht in Verbindung mit der Lehre von den Elementen, deren ſie zuerſt fünf gezählt zu haben ſcheinen, ausgehend von der Ableitung derſelben aus den fünf regelmäßigen Körpern. Auf dieſe nemlich brachten ſie die Figur der Elemente zurück, indem der Kubus die Erde, die Pyramide das Feuer, das Oktaeder die Luft, das Ikoſaeder das Waſſer und das Dodekaeder das fünfte Element ſei [2]), welches erſt ſpäter den Namen des Aethers erhalten zu haben ſcheint. Eine Analogie hiermit bot ſich den Pythagoreern auch zwiſchen den fünf Elementen und den fünf Sinnen dar, welche ſie wohl nicht vernachläſſigten [3]).

Unter allen Elementen nahm den Pythagoreern das Feuer die erſte Stelle ein. Sie betrachteten es gewiſſermaßen als das Princip des Lebens in der Welt [4]). Deswegen wieſen ſie ihm auch die geehrteſte Stelle in der Welt

---

1) Theol. arithm. 8. p. 5[illegible] *Φιλόλαος δὲ μετὰ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῆ διαστὰν ἐν τετράδι ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι κτλ.* S. Böckh's Phil. Nr. 21.

2) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 10. *καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί. τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον.* Plut. de pl. ph. II. 6. *Πυθαγόρας, πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν.* Theol. arithm. 5. p. 26 fin. Herm. irris. phil. gent. 16. p. 225. Es beziehn ſich hierauf auch einige der Erzählungen, welche vom Verrath des Hippaſos handeln.

3) Stob. ecl. I. p. 1101; theol. arithm. l. l.; Arist. Quint. III. p. 122.

4) Diog. L. VIII. 27.

an, d. h. nach ihrer Vorſtellungsweiſe die Grenze nach außen und nach innen, alſo die Mitte der Weltkugel und ihre Kugelfläche. In der Mitte der Welt daher, lehrten ſie, ruhe das Feuer, die Wache oder die Burg des Zeus (*Διὸς φυλακὴ*, *Ζηνὸς πύργος*), ein Kubus, weil der Kubus wegen ſeiner drei gleichen Intervallen ihnen der vollkommenſte Körper iſt, daher auch der Altar des Weltalls, welcher zuerſt ſich bildet, ehe noch Ordnung die übrige Welt durchdringt, und ſo die Anordnung der ganzen Welt leitet. Von dieſem mittlern Feuer aber ausgehend, dringe auch das Feuer durch die ganze Welt und umfaſſe wieder ihre äußerſte Grenze [1]). Dieſer Vorzug, welchen ſie dem Feuer vor allen übrigen Elementen gaben, hängt nun wohl auf das Genaueſte damit zuſammen, daß ſie das Licht in ihrer Tafel der Gegenſätze zu den Gründen des Vollkommenen, die Finſterniß aber zu den Gründen des Unvollkommenen rechneten. Daher iſt ihnen auch das Feuer in der Mitte der Welt und um die Welt herum das Ruhende, ebenfalls einer der Gründe des Vollkommenen; um daſſelbe herum aber drehen ſich die zehn Weltkörper, welche die

---

1) Arist. de coelo II. 13. *ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι. — — τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξύ· τὸ δὲ ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας. — — ἔτι δ' οἵ γε Πυθ. καὶ διὰ τὸ μάλιστα προσήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριώτατον τοῦ παντός· τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον· ὃ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ.* Stob. ecl. I. p. 488. *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον· πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον.* S. Böckh's Philol. Nr. 11. Vergl. Stob. ecl. I. p. 452, 468.

Pythagoreer nach ihrer Vorſtellung von der Vollkommenheit der Zahl Zehn annahmen, nemlich der Fixſternhimmel, die fünf Planeten, die Sonne, der Mond, die Erde und die Gegenerde [1]), welche als bewegte Körper auf die Seite des Unvollkommenen gehören. In der Beſtimmung der Intervallen dieſer Körper herrſcht wieder das Geſetz der muſikaliſchen Harmonie vor [2]) und giebt ihnen den Grund für ihre berühmte Lehre von der Harmonie der Sphären. Denn die Geſchwindigkeit der Weltkörper in ihren Bewegungen dachten die Pythagoreer zu ihren Abſtänden von einander in gleichem Verhältniß, und weil jeder regelmäßig ſchwingende Körper einen Ton von ſich gebe, ſo entſpringe aus der Geſammtheit der himmliſchen Bewegungen eine Harmonie der Töne, welche aber von uns überhört werde, weil wir von Geburt an ſie vernähmen und jeder Ton nur gegen die entgegengeſetzte Stille von uns unterſchieden werde [3]), oder auch, weil die Harmonie des Ganzen wegen der Größe der Töne unſer Vermögen zu hören überſteige [4]). Daß die Bewegung der himmliſchen Körper um das Centralfeuer herum im Kreiſe geſchehn ſoll, ſcheint ſich mit der Vorſtellung der Pythagoreer verbunden zu haben, daß die Kreisbewegung die vollkommenſte ſei, weil ſie in ſich ſelbſt zurückkehre [1]). In Verbindung mit ihrer Vorſtellung von der Vollkommenheit des Lichts und der Unvollkommenheit der Finſterniß ſcheint auch ihre Abtheilung der Welt in die rechte und linke Seite derſelben geſtanden zu haben, indem ihnen die rechte Seite die Morgenſeite, die linke aber die Abendſeite [2]), alſo die Seite des Lichts und die Seite der Finſterniß bedeutet. Daher haben auch in ihrer Tafel der Gegenſätze Linkes und Rechtes neben Böſem und Gutem ihre Stelle gefunden. Auf eine ähnliche Weiſe ſcheinen aber auch die Gegenſätze zwiſchen unten und oben und zwiſchen vorn und hinten von ihnen gefaßt worden zu ſein [3]), indem ſie das Obere und Vordere das Gute, das Niedere aber und das Hintere das Böſe nannten.

---

[1] Stob. ecl. I. p. 488. περὶ δὲ τοῦτο (τὸ μέσον) δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, οὐρανόν, πλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ὑφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ᾗ τὴν γῆν, ὑφ' ᾗ τὴν ἀντίχθονα, μεθ' ἃ σύμπαντα τὸ πῦρ, ἑστίας ἐπὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον. Arist. met. I. 5.

[2] Nicom. harm. manual. I. p. 6; Plut. de mus. 44.

[3] Arist. de coelo II. 9.

[4] Porphyr. in harm. Ptol. p. 257.

Die einzelnen Himmelskörper nannten die Pythagoreer auch in einer untergeordneten Bedeutung Welten [4]), und ſie ſcheinen ſich dieſelben der Erde ähnlich gedacht zu haben. Von dem Monde wenigſtens wird uns geſagt, daß er nach ihrer Lehre erdartig ſei und bewohnt werde, und zwar von vollkommnern und ſchönern Weſen, als die Erde [5]), von Weſen, welche auch größer ſind, als die lebenden Weſen auf der Erde, wie es ſcheint, im Verhältniß der Umlaufszeit des Mondes zu der Umlaufszeit der Er-

---

1) Arist. probl. XVI. 9.

2) Plut. de pl. phil. II. 10; Stob. ecl. I. p. 358.

3) Arist. de coelo II. 13; ap. Simpl. de coelo fol. 94 a, 95 b; cf. Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 360; Böckh's Philol. Nr. 10, wonach Philol. die Relativität dieſer Gegenſätze bemerkte.

4) Plut. de plac. ph. II. 13; Stob. ecl. I. p. 514.

5) Plut. de pl. ph. II. 30; Stob. ecl. I. p. 562.

de¹). Die Meinung von der größern Vollkommenheit der Weſen auf dem Monde und, wenn die Vermuthung richtig iſt, auch auf den übrigen Weltkörpern, ſcheint aber überhaupt aus der Neigung der Pythagoreer hervorgegangen zu ſein, Alles in der möglichſten Vollkommenheit ſich zu denken, gegen welche nun freilich die unleugbare Unvollkommenheit der irdiſchen Dinge anzuſtoßen ſchien. Die Unvollkommenheit der Welt, ſtammend aus der Nothwendigkeit, daß ſich bei den entgegengeſetzten Gründen der Weltbildung das Beſſere aus dem weniger Guten entwickle²), ſchien aber den Pythagoreern hauptſächlich auf der Erde ihren Sitz zu haben; deswegen meinten ſie, in der übrigen Welt ſei vollkommene Ordnung, unter dem Monde aber unordentliche Veränderung³). Demgemäß theilte Philolaos die Welt in drei Theile, den Olympos nemlich, welcher die Reinheit der Elemente, d. h. wohl das Centralfeuer und das die Welt äußerlich umfaſſende Feuer, in ſich ſchließt, den Kosmos im engern Sinne, d. h. die vollkom-

---

1) Böckh's Philol. Nr. 15.

2) Vom Philolaos wird Diog. L. VIII. 85 geſagt: δοκεῖ δὲ αὐτῷ πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι. Die Nothwendigkeit wird hier, glaube ich, der Harmonie entgegengeſetzt, wie die Urſach des Vollkommenen der Urſach des Unvollkommenen.

3) Sehr verwirrt mit fremdartigen Vorſtellungen findet ſich dies Vita Pythag. ap. Phot. 10. 11 und ſonſt. Daß die Hauptſache aber Pythagoriſch iſt, geht aus der Eintheilung des Philolaos hervor. Stob. ecl. I. p. 420; Böckh's Philol. Nr. 22. καὶ τὸ μὲν ἀμετάβλατον αὐτοῦ (sc. τοῦ κόσμου), τὸ δὲ μεταβάλλον ἐστί· καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελήνας περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελήνας μέχρι τᾶς γᾶς.

men geordnete Welt, welche alle übrigen Weltkörper außer der Erde umfaßt, und den Uranos, d. h. den Theil der Welt, welcher der Erdſphäre angehört [1]). Zu dem Kreiſe der Erde gehörte den Pythagoreern die Tugend, welche unvollkommen und noch im Ordnen begriffen iſt, zum Kreiſe des Koſmos aber die vollkommene Weisheit. In der ungeordneten Veränderung auf der Erde mochten ſie auch die Urſach ſuchen, daß uns ſo Vieles als etwas Zufälliges erſcheine [2]), welches doch nicht ſein könnte, wenn Alles nach vollkommen harmoniſchen Geſetzen geordnet wäre. Auch ſahen ſie bei der Betrachtung der irdiſchen Unvollkommenheit wohl darauf, daß uns das Licht des Centralfeuers nur mittelbar zukomme durch die Sonne und die übrigen Geſtirne, dieſe es aber unmittelbar von dem allgemeinen Weltfeuer empfangen [3]); ſo wie ſich denn dieſe ganze Vorſtellungsart ihnen noch auf mehrere Weiſe verzweigte.

---

[1]) Stob. ecl. I. p. 488. *τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν τῶν στοιχείων, Ὄλυμπον καλεῖ, τὰ δὲ ὑπὸ τὴν Ὀλύμπου φοράν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον· τὸ ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην.* Die Eintheilung hat manche Schwierigkeit, vorzüglich weil die Gegenerde und das Centralfeuer nicht erwähnt werden; auch iſt wohl der Olympos als *περιέχον* nicht mit der Sphäre der Firſterne zu verwechſeln. Vergl. Böckh's Pilol. Nr. 11 und meine Geſch. der Pythag. Phil. S. 201.

[2]) Aristoxen. ap. Stob. ecl. I. p. 206; vita Pyth. ap. Phot. 11.

[3]) Philol. ap. Stob. I. p. 528; Böckh's Philol. Nr. 14.

Es ſcheint nun dieſe Lehre, daß auf der Erde das Unvollkommene und die ungeordnete Veränderung ſei, zwar aus der Erfahrung gefloſſen zu ſein, allein, ſo wie es überhaupt der Charakter der Pythagoriſchen Anſicht war, Alles mit gewiſſen Eigenheiten der Zahlen in Verbindung zu bringen, ſo findet ſich auch für dieſe Lehre eine Analogie der Zahlen, welche uns einen tiefern Blick in die Verzweigung der Zahlenſymbolik mit der phyſiſchen Lehre der Pythagoreer verſtattet, und überhaupt zeigt, wie kühn dieſe Männer ihren Gedanken verfolgten, daß Alles nach einer beſtimmten Ordnung der Zahlen in der Welt beſtehe. Es wird nemlich erwähnt, daß die Pythagoreer das Oben und Unten in der Welt an gewiſſe Begriffe knüpften und z. B. ſagten, in dem einen Theile der Welt ſei Meinung und ſchickliche Zeit (*καιρός*), etwas höher oder tiefer aber Ungerechtigkeit, nach Zahlen beſtimmt, welche jenen Orten in der Welt zukämen [1]). Es iſt hieraus klar, daß die Pythagoreer den einzelnen Weltkörpern, welche einen beſtimmten Ort in dem All inne haben, einen höhern oder tiefern, auch beſtimmte Begriffe beilegten, den Zahlen gemäß, welche den Ort der Weltkörper beſtimmen, vorausſetzend nemlich, daß einer jeden Zahl ein beſtimmter Begriff entſpreche. So beſtimmten ſie, daß derjenige Weltkörper, welcher die

---

1) Arist. met. I. 7. *ὅταν γὰρ ἐν τῳδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν, ὅτι τούτων μὲν ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνει δὲ κατὰ τοῦτον ἤδη τὸν τόπον πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις, πότερον οὗτος ὁ αὐτὸς ἀριθμός ἐστιν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐστιν, ἢ παρὰ τοῦτον ἄλλος;*

zweite Stelle einnehme, der Meinung anheim falle, weil die Zahl Zwei ihnen das Symbol der Meinung iſt; dem Weltkörper aber, welcher die ſiebente Stelle habe, komme die gelegene Zeit zu, weil die Zahl Sieben ihnen die gelegene Zeit bezeichnete [1]). Gewiß ein kühner Verſuch, nach allgemeinen Begriffen alles in der Welt zu beſtimmen, eben ſo kühn, als ihre Zahlenſymbolik willkürlich war. Nun finden wir aber, daß die Pythagoreer der Zweiheit allein unter allen Zahlen der Dekade mancherlei Symbole von nicht löblicher Art beilegten, weil ſie als Princip des Geraden und der Menge betrachtet wurde. Schon die Meinung konnte ihnen im Gegenſatz gegen die Wiſſenſchaft oder die Gewißheit nur etwas Unvollkommenes ſein; ſonſt heißt die Zweiheit aber auch Zwiſt und Verwegenheit [2]). Wenn wir aber die Pythagoriſche Ordnung der Weltkörper vergleichen, ſo finden wir, von dem Centralfeuer aus zählend, daß die Gegenerde die erſte, die Erde aber die zweite Stelle unter ihnen einnimmt; darin mußten ſie nun einen wahrhaft Pythagoriſchen Beweis finden, daß der Erde allein die Unvollkommenheit in der Welt zukommen müſſe.

---

[1]) Alex. Aphrod. in Arist. met. I. 7. fol. 14 a. Sed de ordine coelesti numerorum, quem Pythagorici asserebant, meminit (Aristoteles) in secundo libro de opinione Pythagoreorum. Darauf zu den oben angef. Worten des Ariſt. Qui res numeros esse dicebant, in hoc ordine ipsas in coelo collocabant, quo hoc, quod res ipsas esse dicebant, ex. gr. quem ordinem dualitatem habere rebantur, hunc opinionem in mundo obtinere confirmabant, quoniam his dualitas erat opinio. Rursus quem ordinem numerus septem obtineret, hunc in mundo assignabant tempestivitati, utique quoniam hunc numerum tempestivitatem esse censebant. Cf. Alex. Aphrod. in met. I. 5.

[2]) Plut. de Is. et Os. 75; cf. theol. arithm. 2, wo freilich Alles unter einander gemiſcht iſt.

Wenn wir nun bedenken, daß die Pythagoreer die Weltbildung als eine harmoniſche Entwicklung des erſten Eins ſich dachten, fortſchreitend von dem weniger Schönen und Guten zu dem Schönern und Beſſern, ſo geht uns daraus auch die Vermuthung hervor, daß ſie mehrere Abſchnitte des Fortſchreitens in der Weltbildung angenommen haben werden. Darauf deutet auch Philolaos, wenn er das mittlere Feuer in der Welt das Erſte nennt, welches ſich harmoniſch gebildet habe. Das jetzige Beſtehen der Welt aber konnte doch den Pythagoreern nur als eine im Ganzen weit vorgeſchrittene Entwicklung erſcheinen, da die Sphärenharmonie als das Ergebniß derſelben erſcheint. Eine Spur davon, daß die Pythagoreer eine frühere und weniger regelmäßige Bewegung der Weltkörper annahmen, könnte man darin finden, daß ſie die Milchſtraße, anknüpfend an die Mythe vom Phaethon, aus dem Fall eines Sterns oder aus der Bahn, welche vor der jetzigen Weltordnung die Sonne gehabt hätte, ſich erklärten [1]. Was aber die jetzige Welt betrifft, ſo ſcheinen auch in ihr die Pythagoreer größere Veränderungen zugelaſſen zu haben. Zwar bemerkte Philolaos, daß dieſe geſammte Welt von Ewigkeit ſei und in Ewigkeit bleibe, eine, von Einem, ihr Verwandten und Mächtigſten und Höchſten regiert, weil weder außer ihr, noch in ihr eine gewaltigere Urſache ſei, welche ſie verderben könnte [2]; aber das ewige Bleiben der Welt

---

[1] Arist. meteorol. I. 8.

[2] Stob. ecl. I. p. 418; Böckh's Philol. Nr. 22. Φιλόλαος ἄφ-

Welt ſchließt doch nicht die Vergänglichkeit der einzelnen Theile in ihr aus, und beſonders der Erdkörper, in welchem die unordentliche Bewegung iſt, mußte den Pythagoreern als ein Vergängliches erſcheinen. Daher ſoll auch Philolaos von der Ernährung und von dem Vergehn der Erde geſprochen haben [1]), welche ihren Urſprung theils in dem Feuer des Himmels, theils in dem Waſſer des Mondes hätten, und wenn es auch wahrſcheinlich iſt, daß dies nur von einem beſtändigen Wechſel des Vergehens und Werdens auf der Erde gelten ſollte [2]), ſo ſcheint doch auch darin ſchon die Vergänglichkeit der Geſtaltung des ganzen Erdenlebens angedeutet zu ſein, welches vielleicht den Pythagoreern zu einer noch vollkommnern Entwicklung aufgeſpart ſcheinen mochte.

So wie wir nun in der Pythagoriſchen Lehre, daß ſich das himmliſche Feuer theils unmittelbar, theils mittelbar über alle Weltkörper ausgieße, den Ausdruck finden für die Anſicht, daß alle Weltkörper Theil haben an dem allgemeinen Leben der Welt, ſo ſpricht ſich dies auch darin aus, daß die Pythagoreer allen einzelnen Dingen Leben beilegten, wenigſtens dem Keime nach. Das Leben der

---

φθαρτον τὸν κόσμον. λέγει γοῦν οὕτως ἐν τῷ περὶ ψυχῆς· παρὸ καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα· οὔτε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς εὑρεθήσεται οὔτ' ἔκτοσθεν, φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα, ἀλλ' ἦς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶ συγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθέτω κυβερνώμενος.

[1]) Plut. de pl. ph. II. 5. Daß der Kosmos in dieſer Stelle nur die Erde iſt, hat Böckh bewieſen. Philol. Nr. 12.

[2]) S. Böckh a. a. O.

Dinge aber ordneten ſie nach gewiſſen Stufen. Am eigenthümlichſten iſt uns dieſe Lehre in einem Fragmente des Philolaos erhalten worden, nach welchem vier Stufen des Daſeins angenommen werden, zuerſt das Daſein, welches allen Dingen zukommt, Auswurf des Saamens und Erzeugung, gebunden an dem Organ der Schaamtheile, dann das Leben der Pflanzen, welchem Anwurzelung und Aufkeimung und als Organ der Nabel zugeſchrieben wird, ferner das Leben der Thiere, welchem Seele und Empfindung und als Organ das Herz eigen iſt, und endlich das Leben des Menſchen, welchem Vernunft und als Organ Kopf und Gehirn beiwohnt. Alle dieſe Stufen lebendigen Daſeins ſind ſo geordnet, daß die höhere Stufe alles das mit in ſich ſchließt, was den niedern zukommt [1]). Auch mit dieſer Lehre müſſen wir die Zahlentheorie uns in Verbindung denken; doch hält es ſchwer, ſich über die Art der Verbindung ſichere Auskunft zu verſchaffen. Nur ſo viel iſt klar, daß Philolaos, ſo wie die Pythagoreer überhaupt aus der Einheit bis zur Vierheit die Verhältniſſe des mathematiſchen Körpers, aus der Fünfheit aber die ſinnliche Beſchaffenheit des phyſiſchen Körpers ſich zuſammenſetzten,

---

1) Theol. arithm. 4. p. 22. Böckh's Philol. Nr. 21. καὶ τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῶ πρώτω, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώω, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων. Hiermit ſtimmt überein, daß die Seele, nemlich des Menſchen, vom Herzen bis zum Gehirn reiche. Diog. L. VIII. 30.

ſo aus den folgenden Zahlen die Ordnungen des höhern lebendigen Daſeins beſtimmte. Es ſei gewagt, hier eine Vermuthung auszuſprechen, welche allerdings nicht mit ſichern Beweiſen, ſondern nur mit hie und da durchſchimmernden Andeutungen belegt werden kann. Gewiß iſt es, wie geſagt, daß mit der Fortſchreitung der Zahlen in der erſten Dekade die höhern Stufen des Daſeins bezeichnet wurden. Demnach würde nach der Ableitung des phyſiſchen Körpers aus der Fünfzahl auf die Zahl Sechs das Pflanzenleben fallen, auf die Zahl Sieben das thieriſche, auf die Zahl Acht das menſchliche Leben, wie es auf der Erde iſt. Bedenkt man nun, daß Philolaos dem menſchlichen Leben auf der Erde nur die Tugend, dem höhern Leben aber im Kosmos, d. h. auf den übrigen Planeten, die Weisheit zutheilte, ſo leuchtet ein, daß für dieſes göttliche oder dämoniſche Leben die Zahl Neun das Symbol geweſen ſein dürfte, daß aber endlich die Zahl Zehn den Pythagoreern das ganze Leben der Welt und das letzte Princip der Dinge bedeutet habe, iſt ſchon früher erwähnt worden[1]. Da nun aber die niedern Stufen des Daſeins auch durch eine gewiſſe Organiſation ſich von einander unterſcheiden, ſo ſcheinen die Pythagoreer auch den lebendigen Weſen auf den übrigen Weltkörpern eine andere Organiſation zugeſchrieben zu haben, als dem Menſchen, welches daraus hervorgeht, daß Philolaos ihnen alle Abſonderungen abſprach [1]). Von der ganzen Welt iſt es bekannt, daß ſie ihr die Geſtalt einer Kugel beilegten [2]).

---

[1] Theol. arithm. 8. p. 56. Böckh a. a. O. *Φιλ. δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ᾽ αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐπ᾽ ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.* Vielleicht iſt in dieſem Berichte einige Verwirrung. Wenn *ψύχωσις* der Sechs und *νοῦς* der Sieben zugeſchrieben wird, ſo ſcheint dies nach dem zuvor angeführten Fragmente des Philol. mehr auf Thier und Menſch, als auf Pflanze und Thier zu deuten; allein daß *νοῦς* auch den Thieren von den Pyth. beigelegt wurde, iſt aus an-

Nun ſehen wir aber auch in dieſer Art, wie die Pythagoreer die ganze Zuſammenſetzung und das Leben der Welt ſich vorſtellten, hie und da Begriffe, welche auf das geiſtige, beſonders das ſittliche Leben Beziehung haben, hervortreten; das Phyſiſche dagegen, ſo weit es nicht in der bloßen Form der Erſcheinungen, d. h. in Zahl und Figur, gegründet iſt, iſt ihnen untergeordnet und wird von ihnen vernachläſſigt [3]). Daher ſcheint denn beſonders die Lehre von der Seele ein Gegenſtand ihrer Unterſuchung geweſen zu ſein. Daß ſie die Seele eine Zahl [4]) oder auch eine

---

dern Stellen gewiß, und ψύχωσις konnte auch wohl den Pflanzen zugeſchrieben werden; daß aber die Pythagoreer in ihrer aufſteigenden Vergleichung der Zahlen mit den Weiſen des Daſeins und des Lebens die Pflanzen vergeſſen haben ſollten, iſt nicht wahrſcheinlich; μῆτις u. ἐπίνοια paſſen wieder trefflich auf das Menſchengeſchlecht. Daß der Neunzahl, als der nächſten an der Zehn, beſondere Vortrefflichkeit zugeſchrieben wurde, geht aus theol. arithm. 9 hervor.

1) Stob. ecl. I. p. 562.

2) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 452, 468.

3) Dies und nicht mehr will wohl Arist. met. I. 7 ſagen: διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων οὐδ' ὁτιοῦν εἰρήκασιν, ἅτε οὐθὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον.

4) Plut. de pl. phil. IV. 2; de anim. procr. I. 2.

Harmonie 1) nannten, zeigt nur, daß ſie bei der Betrachtung derſelben ihre allgemeine Vorſtellungsweiſe nicht außer Augen ließen, es giebt uns aber keine nähere Beſtimmung über das, was ſie ſich unter der Seele dachten. Wenn ſie nun nicht unterlaſſen konnten, die Erſcheinungen des einzelnen Seelenlebens auf die allgemeine beſeelende Kraft in der Welt zurückzuführen, ſo iſt es auch keinem Zweifel unterworfen, daß ihnen alle Seelen nur ein Ausfluß der allgemeinen Weltſeele waren 2). Dies drückten die Spätern in der Formel aus, von außen komme die Seele in den Körper 3); genauer aber möchte es wohl gelautet haben, die Seele ſei dem Körper eingepflanzt durch Zahl und harmoniſches Verhältniß 4). Wenn man nun bemerkt, wie den Pythagoreern aus den Verhältniſſen der Zahlen oder der Einheiten das Körperliche entſteht, und wie Platon die Lehre, daß die Seele die Harmonie des Körpers ſei, behandelt und ſie dem Simmias, welcher den Philolaos gehört hatte, in den Mund legt 5), ſo wird es wohl der Pythagoriſchen Lehre am nächſten kommen, wenn wir ihr gemäß die Seele als das Zahlenverhältniß, welches ihren Körper harmoniſch bildet, betrachten, womit überdies auch die Lehre des Philolaos, daß verſchiedne Arten der Organe

---

1) Philol. ap. Macrob. somn. Scip. I. 14; Claud. Mamert. II. 7; cf. Arist. de anim. I. 4; polit. VIII. 5.

2) Cic. de nat. D. I. 11; Plut. de pl. ph. IV. 7.

3) Stob. ecl. I. p. 790.

4) Claud. Mam. l. l. anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam.

5) Phaed. p. 85 f.

auch verſchiedne Arten der Seelen vorausſetzen, auf das Beſte zuſammenſtimmt. Darnach würde nun die Seele zwar unkörperlich ſein [1]), wie ja auch die Zahlen den Pythagoreern unkörperlich ſind, als Gründe des Körperlichen; ſie würde aber auch nur in irgend einem körperlichen Verhältniſſe erſcheinen können.

Mit der Lehre von der Seele ſteht den Pythagoreern auch die Lehre von den Dämonen und Heroen in genauer Verbindung. Die Pythagoreer wunderten ſich, wenn jemand ſagte, daß er keinen Dämon geſehn hätte [2]), ſo daß ſie dämoniſche Erſcheinungen für etwas nicht Ungewöhnliches gehalten haben müſſen. Von guten und böſen Dämonen wird nach Pythagoriſcher Lehre geſprochen [3]), von ihnen ſollen den Menſchen die Anzeichen der Krankheit und der Geſundheit und die Träume ſtammen [4]); auf ſie mancherlei heilige Gebräuche ſich beziehn [5]). Wenn wir nun mit dieſen Ueberlieferungen das vergleichen, was Ariſtoteles über die Seele nach Pythagoriſcher Lehre ſagt, daß nemlich Einige die Sonnenſtäubchen in der Luft, Andere das, was dieſe bewegt, Seele genannt hätten [6]), und dabei bemerken, daß die in der Luft ſchwebenden Seelen von den Py-

---

1) Claud. Mam. l. l.; Plat. Phaed. l. l. ὡς ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατόν τι καὶ ἀσώματον.

2) Arist. ap. Apulej. de deo Socr. p. 53. ed. Francof.

3) Plut. de Is. et Os. 25; de plac. phil. I. 8.

4) Diog. L. VIII. 32. Die Pythagoreer hielten auf Traumdeutung. Cic. de div. I. 3; II. 58.

5) Diog. L. l. l.

6) De anim. I. 2. ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν, ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν.

thagoreern Dämonen und Heroen genannt wurden [1]), ſo müſſen wir wohl annehmen, daß die Pythagoreer der Meinung waren, daß auch außer dem organiſchen Körper die Seelen ein Leben hätten, wenn auch nur ein unvollkommenes Traumleben [2]), den Schatten, welche im Hades ſind, gleichend; ja es ſcheint, daß ihnen Dämonen und Heroen nichts Anderes bedeutet haben, als Seelen, welche noch nicht in thieriſche oder menſchliche Körper eingegangen oder aus ſolchen ſchon wieder ausgeſchieden ſind. Hieran konnte ſich nun ihre Lehre von der Seelenwanderung anſchließen, indem ſie annahmen, daß die aus den Körpern ausgeſonderten Seelen wieder in andere Körper eingehn könnten [3]), die ihnen zukommende Harmonie bildend. Dieſe Vorſtellungsweiſe iſt zu bekannt, als daß es nöthig wäre, darüber weitläuftiger zu ſein. Es iſt jedoch zu bemerken, daß die Verbindung, welche eine Seele mit einem Leibe eingeht, nicht als zufällig angeſehn werden darf, ſondern der Pythagoriſchen Lehre die Vorſtellung zum Grunde liegt, daß die Seele dem Leibe paſſen müſſe. Auch iſt nicht zu überſehn, daß die Lehre der Pythagoreer eine Wanderung der Seelen nur durch die Thiergeſchlechter annimmt [4]), weil nach dem Philolaos die Pflanzen zwar Leben, aber nicht

---

1) Diog. L. l. l.

2) Porphyr. de antr. Nymph. 28.

3) Arist. de anim. I. 3. ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. Die älteſte Spur davon findet ſich in den Verſen des Xenophanes b. Diog. L. VIII. 36.

4) So viel ich weiß, hat nur Theodoret. haeret. fab. comp. V. 20 eine andere Angabe, welcher aber nicht zu trauen iſt.

Seele haben [1]), und daß nach derſelben auch andere Weiſen des Seelenlebens ſtatt finden, als die wärend der Wohnung in irgend einem thieriſchen oder menſchlichen Leibe, nemlich theils ein Zuſtand der Seele vor dem Eingehn in den organiſchen Leib, theils ein Zwiſchenzuſtand zwiſchen den Einwanderungen in verſchiedne Leiber. Uebrigens iſt in dieſen Lehren Manches unklar; die Lehre von der Seelenwanderung gehörte wohl gewiß zu den heiligen Mythen der Pythagoreer [2]), und daher läßt ſich vermuthen, daß Manches in ihr den philoſophirenden Pythagoreern nur bildlich gegolten habe, um nur die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele zu bezeichnen; beſonders ſcheint die Lehre von dem Leben der Seele außer dem organiſchen Körper nicht gut vereinbar mit der Meinung, daß die Seele die Harmonie des Körpers und in ihren Thätigkeiten an gewiſſe Organe des Leibes gebunden ſei; nur ſo viel ſehn wir aus einer Erzählung, welche ganz Pythagoriſch klingt, daß man auch den Zuſtänden der Seele außer dem thieriſchen Körper eine gewiſſe Harmonie beilegte, und auch nicht etwa die einzelne Seele in die allgemeine Harmonie ſich auflöſen ließ; es wird uns nemlich erzählt, Eurytos habe einem Hirten geglaubt, daß am Grabe des Philolaos deſſen Stimme gehört werde, und nur gefragt, welche Harmonie ſie ſinge [3]). Auch iſt mit der Lehre von der Seelenwanderung der Glaube an Vergeltung nach dem Tode eng verbunden, und ſchließt natürlich jede Auflöſung der

---

1) S. oben; Diog. L. VIII. 28.

2) Dafür ſpricht auch der Ausdruck des Ariſt. a. a. O.

3) Jambl. v. P. 139, 148.

Perſönlichkeit aus; den Böſen wird ihr Aufenthalt in dem Tartaros zugewieſen, wo der Donner ſie ſchreckt [1]), ſie ſind von der Gemeinſchaft mit den Guten ausgeſchloſſen und werden von den Erinnyen in unzerbrechlichen Banden gehalten; die Guten aber ſollen in den höchſten Ort eingehn und dort ein gemeinſames Leben leben [2]).

Die Verbindung der Seele mit dem Körper bietet den Pythagoreern noch eine andere Seite dar, von welcher aus ſie auf ihre allgemeine Lehre zurückgeblickt haben. So wie nemlich Alles einer göttlichen Verwaltung der Dinge unterliegt, ſo wird es auch als ein göttliches Geſchick betrachtet, daß die Seele in dem Körper iſt und gleichſam in ihm, wie in einem Grabe begraben, wohnt, zur Strafe für irgend einen Frevel [3]), weswegen auch niemand von der ihm angewieſenen Stelle in der Welt weichen ſolle. Damit ſcheint es auch zuſammenzuhängen, daß die Pythagoreer von einem angebornen Geſchick der Menſchen ſprachen, welches ſowohl in den zufälligen Glücksfällen, als

---

1) Arist. anal. post. II. 11. Warum man, wie Lobeck (de Pythagoreorum sententiis mysticis. Regiom. 1827) ohne Anführung eines Grundes will, hierbei an die Titanen, welche nemlich in dem Homeriſchen Tartaros wohnen, denken ſoll, ſehe ich nicht ein; ich denke an den Platoniſchen Tartaros Phaed. p. 113; de rep. X. p. 616, wo Vieles, und auch die Furcht vor dem Gebrüll des Abgrundes, pythagoriſirt. Dabei habe ich auch die Auslegung des Themiſtios auf meiner Seite.

2) Diog. VIII. 31; Plut. n. posse suav. vivi sec. Epic. 28.

3) Philol. ap. Clem. Alex. strom. III. p. 433; Böckh's Philol. Nr. 23. *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινος τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.* Plat. Phaed. p. 61 f.; Athen. IV. 14. p. 157; Diog. L. VIII. 31; Cic. de senect. 20.

auch in ihren größern oder geringern Fähigkeiten erblickt werde [1]. Wir erſehen hieraus den religiöſen und ſittlichen Sinn der Pythagoriſchen Schule, ſo wie er ſich unter dem Einfluſſe der Meinung von der Unvollkommenheit des irdiſchen Lebens geſtaltete. Doch muß hinzugeſetzt werden, daß auch wieder die Verbindung der Seele mit dem Körper, wie wenig ſie ſonſt einen vollkommenen Zuſtand der Seele vorausſetzen mag, doch der Seele die Mittel zu einem ihr gemäßen Werke darbietet; denn durch den Körper erhält ſie die Werkzeuge ihrer Thätigkeit und ihres Erkennens, die Sinne. Dies erkannten die Pythagoreer an, indem ſie lehrten, die Seele liebe den Körper, weil ſie ohne ihn die Sinne nicht gebrauchen könne, welche doch zur Erkenntniß nothwendig wären [2]. Es erſcheint ihnen alſo auf der einen Seite das Leben der Seele im Körper als ein unglückſeliger Zuſtand, von der andern Seite aber auch als ein nothwendiger, welcher in der allgemeinen Verknüpfung der Dinge ſeine Beſtimmung zum Guten habe.

Da nun, wie ſchon erwähnt, die Pythagoreer mehrere Stufen des Seelenlebens annahmen, von welchen die niedern in den höhern enthalten ſein ſollten, ſo werden ſie auch eine Eintheilung der Seelenvermögen gehabt haben. Ihre Eintheilung aber beruhte auf der Verſchiedenheit zwiſchen Menſchen und Thieren, alſo, wie es gewöhnlich aus-

---

1) Aristoxen. ap. Stob. ecl. I. p. 206.

2) Claud. Mam. I. 1. Diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus. Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 8. *νῦν δὲ οὗτος (ὁ ἀριθμός) καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται.* Cf. Plut. quaest. Rom. 10.

gedrückt wird, auf der Verſchiedenheit zwiſchen Vernünftigem und Unvernünftigem. Daher theilten ſie die Seele in das Vernünftige und in das Unvernünftige ein; dieſes allein wohne den Thieren bei, beides aber dem Menſchen [1]). Außer dieſer Eintheilung in zwei, wird aber auch noch eine Eintheilung in drei Theile den Pythagoreern beigelegt, über welche jedoch die Nachrichten ſchwanken und daher nicht mit Sicherheit geurtheilt werden kann. Die Spätern waren meiſtentheils geneigt, den Pythagoreern dieſelbe Eintheilung der Seele zuzuſchreiben, welche ſich beim Platon findet, in Begierde, Muth und Vernunft; allein es iſt ſehr gegründeter Verdacht gegen die Richtigkeit dieſer Angabe [2]). Eine andere Ueberlieferung empfiehlt ſich wegen der Eigenthümlichkeit der Ausdrücke, in welchen die Eintheilung mitgetheilt wird. Die Pythagoreer ſollen die dem Menſchen eigenthümliche Kraft der Seele *φρένες*, das Thieriſche aber *νοῦς* und *θυμὸς* genannt haben, ſo daß der *θυμὸς* ſeinen Sitz im Herzen, der *νοῦς* und die *φρένες* aber in dem Gehirn hätten [3]). Dies ließe ſich ſo mit der Philolaiſchen Einthei-

---

1) Galen. de Hipp. et Plat. plac. IV. 7; V. 6 sec. Posidonium; Cic. qu. Tusc. IV. 5. Pythagoras primum, deinde Plato animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem, alteram expertem; in participe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam; in illa altera motus turbidos tum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi.

2) S. meine Geſch. der Pyth. Phil. S. 220 f.

3) Diog. L. VIII. 30. *τὴν δὲ ἀνθρώπου ψυχὴν διαιρεῖσθαι τριχῆ, εἴς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν· νοῦν μὲν οὖν εἶναι καὶ θυμὸν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις· φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ. εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδίας μέχρι ἐγκεφάλου.*

lung der Arten des Lebens vereinigen, daß doch nicht unbemerkt bleiben konnte, wie auch die Thiere Gehirn haben, wenn auch nicht als ſo vollkommenes Organ, wie die Menſchen. Mit andern Ausdrucksweiſen des Philolaos aber, welche den νοῦς als das Eigenthümliche des Menſchen zu bezeichnen ſcheinen, ſtimmt jene Ueberlieferung nicht überein, und man müßte, wenn man ſie retten wollte, wenigſtens annehmen, daß über dieſen Punkt verſchiedne Ausdrucksweiſen in der Pythagoriſchen Schule ſtatt gefunden hätten.

Die Eintheilung der Seele in das Vernünftige und in das Unvernünftige hat übrigens, wenn wir auf die Ueberlieferungen ſehn, eine offenbare Beziehung zu dem Handeln; aber auch wohl eben ſo ſehr zu dem Erkennen. Denn daß die Pythagoreer von dieſem bei der Betrachtung der Seele gehandelt haben, darf keinem Zweifel unterworfen werden. Wie ſehr aber das Erkennen mit der Organiſation von ihnen verknüpft wurde, geht daraus hervor, daß ſie auch den Thieren einen Keim der Vernunft beilegten, nur daß dieſe, wegen der unverhältnißmäßigen Miſchung des Körpers und wegen ihres Mangels an Sprache, zu keiner vernünftigen Thätigkeit kommen könne [1]. Dieſer Satz iſt nun gewiß nicht aus der Erfahrung hervorgegangen, ſo daß wir ihn wohl nur aus dem Streben der Py-

---

καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν· φρένας δὲ καὶ νοῦν τὰ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ. Nicht in den Worten, aber in der Sache ſtimmt damit überein Plut. de pl. ph. IV. 5. *Πυθ. τὸ μὲν ζωτικὸν περὶ τὴν καρδίαν, τὸ δὲ λογικὸν καὶ νοερὸν περὶ τὴν κεφαλήν.*

1) Plut. de pl. ph. V. 20.

thagoreer, überall in der Welt wenigſtens die Möglichkeit der Vernunft zu erblicken, ableiten dürfen. Ein ſolches Streben iſt überdies auch unverkennbar in der ganzen Lehre der Pythagoreer. Die Verknüpfung aber des Vernünftigen mit der leiblichen Beſchaffenheit drückt ſich auch in dem ſchon früher Erwähnten aus, daß ſie nemlich den Sinnen eine bedeutende Rolle in unſerer wiſſenſchaftlichen Thätigkeit zuſchrieben, wenn auch nicht die wichtigſte; denn freilich mußte ihnen die mathematiſche Forſchung, welche nicht durch die Sinne vollzogen wird, unter allen wiſſenſchaftlichen Thätigkeiten die größeſte Bedeutung haben. So wie ſie nun angenommen haben ſollen, daß nur das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde [1], ſo mochten ſie auch meinen, daß durch den körperlichen Sinn auch nur Körperliches, nicht aber die Gründe der ſinnlichen Erſcheinung erkannt werden könnten; ſo ſollen ſie die Erſcheinungen der muſikaliſchen Harmonie durch das Ohr gemeſſen, ihr Verhältniß aber durch die Vernunft beſtimmt haben [2], und hiermit übereinſtimmend wird auch dem Philolaos die Lehre zugeſchrieben, daß der mathematiſche Verſtand das Kriterion der Wahrheit ſei [3]. Die Zahl nemlich und die Harmonie iſt die Quelle aller Wahrheit, und wenn ſie nicht in den Dingen wäre, ſo wäre nichts Wahres zu erkennen; ſie fügt auch in der Wahrnehmung die Dinge der Seele, denn das Organiſche beſteht nur durch Harmonie der Zahlen, und wenn wir auch nicht die Quelle aller Wahrheit, das ewige Weſen der Dinge und ihre Natur ſelbſt an und für ſich zu erkennen vermögen, ſo erblicken wir ſie doch durch Sinn und Vernunft in den Dingen [1]. So knüpft ſich den Pythagoreern alles Erkennen an ihre Zahlentheorie an.

---

[1] Sext. Emp. adv. math. VII. 92.

[2] Porphyr. in Ptol. harm. p. 208; Boeth. de mus. I. 9; cf. V. 16.

[3] Sext. Emp. l. l.

Aber die Eintheilung der Seele hat den Pythagoreern auch eine ſittliche Bedeutung gehabt. Sie haben zuerſt, wie Ariſtoteles ſagt, Einiges in der Sittenlehre zu beſtimmen verſucht [2], allein was ſich ihnen hiervon wiſſenſchaftlich und von ihrer allgemeinen Anſicht der Dinge abgeſondert ausbildete, ſcheint doch nur von geringer Bedeutung geweſen zu ſein. Ob ſie etwas über das höchſte Gut oder über das Ziel alles vernünftigen Handelns feſtgeſetzt haben, bleibt zweifelhaft bei ſehr verſchiednen Angaben der Spätern hierüber [3]; daß ſie aber den Begriff der Tugend erörterten, möchte ſchon daraus hervorgehn, daß Philolaos die Tugend als das Eigenthümliche des ſittlichen Lebens auf Erden bezeichnete. Sie ſollen die Tugend eine Harmonie genannt haben [4], welches aber zur nähern Beſtimmung die Nachweiſung bedarf, worin die Harmonie der

---

[1] S. oben. Stob. ecl. I. p. 8. Böckh's Philol. Nr. 18. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ κτλ. Theol. arithm. 10. p. 61.

[2] Eth. magn. I. 1.

[3] Stob. ecl. II. p. 61, 66; serm. XI. 25; Clem. Alex. serm. IV. p. 535; Jambl. v. P. 137; Procl. in Plat. Alcib. prim. III. p. 72; in Plat. Parm. II. p. 78, 112. ed. Cous.; Heracl. Pont. ap. Clem. Alex. strom. II. p. 417.

[4] Diog. L. VIII. 33.

Tugend beſtehe. Nicht unwahrſcheinlich iſt es, daß die Pythagoreer dieſelbe in der Uebereinſtimmung des Vernünftigen und des Unvernünftigen durch den ganzen Lauf unſers Lebens ſuchten. Denn auf der einen Seite, wenn Philolaos bemerkte, daß einige Gründe ſtärker als wir ſelbſt wären [1], ſo ſcheint er damit die Gewalt unvernünftiger Leidenſchaften bezeichnet zu haben, welche aber überwältigt werden müßten von der Vernunft, wenn wir ein ruhiges und harmoniſches Leben führen wollten, und in dieſem Sinne gebrauchten auch die Pythagoreer die Muſik zur Beſchwichtigung der Leidenſchaft und zur Erregung der Thatkraft [2]. Von der andern Seite, daß die Pythagoreer nach Zuſammenhang und Uebereinſtimmung des ganzen Lebens ſtrebten, finden wir darin ausgedrückt, daß ſie die Ueberlegung des Vergangenen und des Zukünftigen zu ſittlichen Zwecken empfahlen [3]. Das, was über einzelne Tugenden nach Pythagoriſcher Lehre geſagt wird, iſt meiſt zweifelhaft oder entſchieden zu verwerfen; nur über die Gerechtigkeit wiſſen wir aus ſichern Nachrichten, daß ſie dieſelbe eine gleichmal gleiche Zahl nannten, womit ſie ausdrücken wollten, es ſei gerecht, daß jeder das, was er verübt habe, wieder erleide [4]. Man wird ſich nicht wundern, in der Kindheit der Ethik einen ſo rohen Begriff zu finden.

---

[1] Arist. eth. Eud. II. 8. *εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.*

[2] Plut. de Is. et Os. 81; de virt. mor. 3; de mus. 37; Porphyr. v. P. 30; Jambl. v. P. 64.

[3] Carm. aur. v. 40 f.; Cic. de senect. 11; Porph. v. P. 40; Jambl. v. P. 165.

[4] Arist. eth. magn. I. 1; I. 34; eth. Nic. V. 5.

Von einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung politiſcher Grundſätze bei den Pythagoreern finden wir keine Spur, welche ſicher leiten könnte, wiewohl es nicht unwahrſcheinlich iſt, daß ſie auch hierüber gewiſſe allgemeine Lehren ſich entwickelt hatten. Dagegen finden wir eine Menge von Lebensregeln den Pythagoreern beigelegt, deren innerer Zuſammenhang allein aus den Oertlichkeiten und den Verhältniſſen, welche ſich in der Pythagoriſchen Geſellſchaft gebildet hatten, abgeleitet werden kann. Wenn wir aber dieſe Geſellſchaft als das Erzeugniß ihrer Geſinnung betrachten müſſen, ſo ſind uns jene Maximen auch von Wichtigkeit, um den Charakter der Pythagoriſchen Schule zu beſtimmen. Im Allgemeinen, denn auf das Einzelne uns einzulaſſen, iſt hier der Ort nicht, zeigt ſich uns in dieſen Vorſchriften das Feſthalten an alterthümlicher Religioſität, welches den Spätern als Aberglaube erſchien und an welches ſich auch freilich eine große Maſſe des Abergläubiſchen anſchloß. So wird den Pythagoreern der Spruch in den Mund gelegt, wir würden beſſer, wenn wir zu den Göttern gingen 1); ſo wird das ganze Leben des Menſchen als ein Leben unter der Führung der Götter betrachtet, als ein Werk, welches wir nach göttlichem Geſchick vollbringen müſſen, und daraus die Verwerflichkeit des Selbſtmordes abgeleitet 2); ſo ſagte Archytas, daſſelbe ſei der Schiedsrichter und der Altar, denn zu beiden nehme der, welchem Un-

---

1) Plut. de def. orac. 7; de superst. 9.

2) Vergl. Böckh's Philol. Nr. 23.

Unrecht geſchah, ſeine Zuflucht [1]); ſo wurde auch die Beleidigung der Ehefrau verboten, weil ſie als Schutzflehende vom Altare weggeführt werde [2]). Die meiſten Lebensregeln der Pythagoreer ſind aſcetiſcher Art; ſie dringen auf Mäßigung in den ſinnlichen Begierden und in den Leidenſchaften, wie uns denn der Pythagoreer Beſiegung des Zorns beſonders gerühmt wird, auf Bewahrung der Treue und auf Liebe und Freundſchaft, deren Muſter, wie Damon und Phintias, den Pythagoreern zugezählt werden, endlich auch auf Abhärtung in Hunger und Durſt, in Arbeit und allerlei Beſchwerden, ſo daß es eine ihrer Vorſchriften war, dem Tragenden nichts von der Laſt abzunehmen, ſondern ihr zuzulegen [3]). Wir erkennen hierin den ſtrengen, aber auch durch Philoſophie gemilderten Charakter der Dorer. So wie ſie nun durch Aſcetik das Sittliche in ſich auszubilden ſuchten, mußten ſie auch bemerken, daß nur die Aſcetik ſich einen ſichern Erfolg verſprechen könne, welche ſchon mit der früheſten Jugend dem Menſchen eingepflanzt wird, und daher finden wir denn auch, daß die Pythagoreer ſich hauptſächlich um das bemüht haben, was bei den Griechen nothwendiger Beſtandtheil der Erziehung war, um Gymnaſtik und Muſik, beide in ihrer weitern Bedeutung, und daß ſie überhaupt die Wichtigkeit der Er-

---

1) Arist. rhet. III. 11.

2) Arist. oecon. I. 4; Jambl. v. P. 84.

3) Jambl. protrept. 21. p. 131 f.; Porphyr. v. P. 42. c. not. Ritterh.; Plut. de frat. am. 17; de exil. 8; Aristoxen. ap. Stob. serm. X. 67. etc.

ziehung für den Einzelnen und für den Staat erkannt hatten[1].

Doch das Ethiſche drückt ſich bei den Pythagoreern weniger in einzelnen Lehren, als in ihrer ganzen Anſicht aus. Wenn man das Ganze ihrer Meinungen überblickt, ſo iſt nicht zu verkennen, wie ihnen Alles in einem ethiſchen Lichte erſcheint. Die ganze Weltordnung iſt ihnen eine harmoniſche Entwicklung des erſten Grundes aller Dinge, nicht zu äuſſerer Schönheit, ſondern zu Tugend und Weisheit, auf Erden und im Kosmos; dieſe ſind nicht zuerſt, ſondern ſie ſollen werden durch das Leben des All und in ihm der einzelnen Seelen, welche an der allgemeinen belebenden Kraft Theil haben. Daher iſt die ganze Harmonie der Welt, unvollkommen, wie ſie noch immer iſt, nach ſittlichen Begriffen geordnet, und hier iſt in der Welt Ungerechtigkeit, hier gelegene Zeit oder Tugend und Weisheit; den einzelnen Seelen aber iſt auch Strafe und Belohnung für ihr Thun von dem Ordner der Welt beſtimmt. Dieſes möchte die eine Seite der Pythagoriſchen Anſicht von der Welt ſein; die andere dagegen wendet ſich der Mathematik zu, verknüpft ſich jedoch mit der erſtern durch die allgemeine Vorſtellung von der Ordnung, welche im Begriffe der Harmonie ausgedrückt wird. Von dieſer Seite iſt nun das Eigenthümliche der Pythagoriſchen Lehre darin zu ſuchen, daß ſie das Mathematiſche zum Grunde der Naturerſcheinungen machte, alſo aus der Form der Sinnlichkeit Alles abzuleiten beſtrebt war, die Form der Sinnlichkeit ſelbſt aber wieder darin gegründet fand, daß die Einheit des unvollkommenen Urgrundes in eine Mehrheit von Dingen und Erſcheinungen ſich entwickeln müſſe. So liegt alſo auch hierbei wieder die Vorausſetzung der urſprünglichen Unvollkommenheit, welche aus der Nothwendigkeit des Gegenſatzes abgeleitet wird, zum Grunde, und dieſe Vorausſetzung dürfte daher wohl als das Band angeſehn werden, durch welches die beiden Seiten der Pythagoriſchen Lehre zuſammengehalten werden. Die oberſte Einheit, aus welcher Alles wird, und die Gründe, welche ſie in ſich umfaßt, müſſen nun wohl als etwas Ueberſinnliches, weder durch Inhalt, noch durch Form der Sinnlichkeit Beſtimmtes angeſehn werden, und daher durfte von der Pythagoriſchen Lehre geſagt werden, daß ihre Gründe geeignet ſeien, zu dem Höhern aufzuſteigen, allein ihre oberſte Einheit iſt ihnen auch nur dem Gedanken nach für ſich geſetzt, der Wahrheit nach aber immer in der weltlichen Entwicklung, ſo daß ſie auch als ein der Sinnlichkeit Theilhaftiges erſcheint [1]). Von der andern Seite aber bahnten ſie doch der Forſchung nach dem Ueberſinnlichen den Weg, indem ſie alle Erſcheinungen in der Welt nach gewiſſen Ideen, welche die Harmonie der Welt begründen und allen Dingen ihr Weſen geben ſollen, zu beſtimmen ſuchten [2]), und wie roh auch dieſe Verſuche ausfallen

---

[1] Aristoxen. ap. Stob. serm. XLIII. 49.

---

1) Arist. met. I. 7. ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ᾽ ἐστίν, ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός. τὰς δ᾽ αἰτίας καὶ τὰς ἀρχάς, ὥσπερ εἴπομεν, ἱκανὰς λέγουσιν ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς περὶ φύσεως λόγοις ἁρμοττούσας.

2) Arist. met. I. 5. καὶ περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ᾽ ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὡρίζοντό τε

mochten, ſo wird man doch den tiefſinnigen Geiſt, aus welchem ſie hervorgegangen ſind, nicht verkennen dürfen.

γὰρ ἐπιπολαίως καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον.

Fünftes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie dritte Abtheilung. Die eleatiſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel.

Allgemeines.

Die Schule der eleatiſchen Philoſophen hat von jeher, und nicht bloß in den neuern Zeiten [1], die Aufmerkſamkeit der Philoſophen auf ſich gezogen. Das, was ſie vor der ioniſchen und der Pythagoriſchen Philoſophie auszeichnet, liegt in ihrem rückſichtsloſen Streben nach der Erkenntniß des Ueberſinnlichen. Denn wenn jene Arten der Philoſophie den Grund und die Erklärung des Sinnlichen in dem Ueberſinnlichen ſuchten, ſo ſahen dagegen die Eleaten von dem Sinnlichen gänzlich ab und hielten dafür, daß alle Wahrheit nur in einem Nicht-Sinnlichen geſucht werden müſſe [2]. Wie nun hierin einer der wichtigſten Fortſchritte der Philoſophie liege, und wie die Eleaten ſelbſt dieſem Fortſchritte entgegenarbeiteten, indem ſich ihre Lehre im Streit gegen die übrigen erſten Philoſophenſchulen entwickelte, müſſen wir im Verfolg unſerer Geſchichte anſchaulich zu machen ſuchen.

---

[1] Man vergleiche von den neuern Schriften über eleatiſche Philoſophie Brandis commentationum Eleaticarum pars prima. Alton. 1813. Sie handelt vom Xenophanes, Parmenides und Meliſſos; den zweiten Theil iſt uns der Verf. bis jetzt ſchuldig geblieben.

[2] Aristocles ap. Euseb. praep. ev. XIV. 17. ἄλλοι δ' ἐγένοντο τούτοις τὴν ἐναντίαν φωνὴν ἀφιέντες· οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν

Die eleatiſche Schule hat ihren Namen von Elea, einer griechiſchen Pflanzſtadt im untern Italien, weil hier vielleicht ſchon der Stifter der Schule, Xenophanes, lebte und auch hier vorzüglich ſeine Lehre ausbreitete, denn die berühmteſten Philoſophen dieſer Schule, Parmenides und ſein Schüler Zenon, waren Eleaten. Doch wird auch mit Recht wegen der Aehnlichkeit ſeiner Lehre ein ioniſcher Grieche, Meliſſos von der Inſel Samos, zu der Familie der Eleaten gezählt, und dient uns zum Beweiſe, daß auch in andern Gegenden Griechenlands, außer der entfernten Pflanzſtadt, ein gleicher Geiſt der philoſophiſchen Forſchung etwa zu derſelben Zeit ſich zu regen begann.

Derjenige, welcher auf zufällige Erregungen, auf die Macht der Verhältniſſe, welche doch auch im Ganzen gegründet ſind, gar nichts oder doch nur ſehr Weniges zu geben pflegt, mag ſich wundern, wie Elea, eine nicht ſehr bedeutende Pflanzſtadt, die ſich eben ſonſt durch nichts Wichtiges vor andern griechiſchen Pflanzſtädten auszeichnete, der Mittelpunkt einer ſehr einflußreichen philoſophiſchen Schule werden konnte. Wir müſſen aber darin den Einfluß zuſammentreffender Umſtände, deren Gewalt zu erken-

---

αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. Daſſelbe bezeugen von den Eleaten in einer andern Form Plat. soph. p. 242 f; Arist. met. I. 5.

nen wir nicht immer im Stande ſind, ſo wie den Zug der Geiſter, welcher eine einmal ergriffene Bahn freudig verfolgt, endlich das Walten der Vorſehung, welches durch die Umſtände und durch die Verſchiedenheit der Menſchen ein der Menſchheit förderliches Streben leiten wollte, erblicken. Und was hat es denn Entehrendes, zu geſtehn, daß wir aus unſern mangelhaften Vorſtellungen von der Verſchiedenheit der Stämme und der Oerter, wo ſie angeſiedelt, nachzuweiſen nicht im Stande ſind, warum an dieſem oder jenem Orte eine Fertigkeit oder eine Wiſſenſchaft, deren Entſtehung und Ausbildung wir im Allgemeinen als nothwendig anerkennen müſſen, ſich hervorgethan habe? Uebrigens iſt es bemerkenswerth, daß überall die erſte Philoſophie der Griechen von den Jonern ihren Urſprung genommen. Denn ſo wie Pythagoras in einem ioniſchen Staate erwuchs, ſo war auch Xenophanes ein Joner, nur daß beide in der Fremde die Stätte ihrer Wirkſamkeit fanden. Auch darf nicht vergeſſen werden, daß Elea ein nicht unpaſſender Ort für die Ausbildung der Philoſophie war. Denn es war erwachſen aus der Anſiedelung der tapfern und freiheitsliebenden Phokäer, welche ihre Vaterſtadt in Jonien verlaſſen hatten, um nicht in die Knechtſchaft der Perſer zu fallen [1]). Und ſo wie Abdera, die Pflanzſtadt der eben ſo freiheitsliebenden Tejer, bald emporblühte und durch kenntniß- und geiſtreiche Männer ſich auszeichnete, ſo waren auch die Pflanzſtädte der durch Handel und kühne Schifffahrt berühmten Phokäer, Maſſilia in Gallien und Elea in Italien, durch weiſe Geſetze und durch Wiſſenſchaft und Gewerbe ausgezeichnet. Ueberhaupt waren bedeutende Pflanzſtädte auch zu Sitzen geiſtiger Bildung beſonders geeignet, indem in ihnen Menſchen vielerlei Art und verſchiedner Stämme, mithin auch verſchiedner Bildung zuſammenzuſtrömen pflegten, ſo alſo in ihnen zuerſt ſich das im Kleinen fand, wodurch im Großen Athen ſpäter berühmt geworden iſt.

---

[1]) Herod. I. 164.

Uebrigens iſt ſchon früher angedeutet worden, wie ſich dieſe Schule der Philoſophie zu der ioniſchen und Pythagoriſchen verhält. Sie bildete ſich ſpäter als dieſe aus und fand alſo ſchon philoſophiſche Gedankenreihen vor, an welche ſie ſich aber nur in ſo fern anſchloß, als ſie ihre Grundlage einer Unterſuchung unterwerfen zu müſſen glaubte. Daher hat auch die Ausbildung der frühern Philoſophien nur wenig Einfluß auf die ſtrengen Folgerungen der Eleaten gehabt, mehr aber auf die Art gewirkt, wie von ihnen gegen falſche Vorſtellungen geſtritten wurde. Alle frühern Lehren beruhten auf der Vorausſetzung des Werdens; ſie ſuchten das Geſchehen aus ſeinen Urſachen oder aus ſeinen Gründen abzuleiten. Die Eleaten dagegen griffen dieſe Vorausſetzung ſelbſt an und forſchten, ob man ein Werden annehmen dürfe. Wie ſich ihnen hierüber eine verneinende Meinung bildete und dadurch der ganze Gang ihrer Philoſophie beſtimmt wurde, dies muß man aus ihrer Geſchichte ſelbſt lernen.

Zweites Kapitel.

Xenophanes von Kolophon.

Der Stifter der eleatiſchen Schule, Xenophanes, war geboren zu Kolophon, einer ioniſchen Stadt in Klein-Aſien. Die Zeit ſeiner Geburt kann nicht mit Gewißheit angegeben werden, doch ſcheint er um die Ol. 60 geblüht zu haben [1]. Seine Geburtsſtadt war ſchon vor ſeiner Zeit berühmt als der Sitz elegiſcher und gnomiſcher Dichtung, die Vaterſtadt des Mimnermos. Aehnlicher Dichtung widmete ſich auch Xenophanes und übte ſie von ſeinem 25. bis wenigſtens zu ſeinem 92. Jahre [2]. Aus ſeiner Vaterſtadt vertrieben, ſcheint er durch Sicilien gewandert zu

---

1) Cf. Bayle diction. art. Xenoph. not. A. Zwei verſchiedne Annahmen, welche ſelbſt durch das hohe Alter des Xenophanes nicht mit einander vereinigt werden können, herrſchen über ſeine Zeit. Die eine iſt die des Apollodoros, welcher die Zeit ſeiner Geburt in die 40. Ol. ſetzt; die andere die des Timäos, welcher ihn zum Zeitgenoſſen des Hieron und des Epicharmos macht. Clem. Alex strom. I. p. 301; Plut. reg. apophth. Hiero 4. Das Mittlere aus dieſem Aeußerſten bezeichnen Diog. L. IX. 18, 20; Euseb. chron. Olymp. 56 u. 60. Uns gewährt für eine wahrſcheinliche Annahme unter dieſen aus einander gehenden Angaben einigen Stützpunkt, daß Xenophanes den Krieg der Perſer gegen die Griechen beſang und von dem Pythagoras wie von einer geſchichtlichen Perſon ſprach. Athen. II. p. 54; Diog. L. VIII. 36.

2) Diog. L. IX. 19. Das Fragment ſeiner Elegien iſt freilich zweideutig.

ſein und ſich zuletzt in Elea niedergelaſſen zu haben[1]). Es wird von ſeiner Armuth erzählt[2]) und daß er ſeine Gedichte rhapſodirte[3]), woraus auch hervorzugehn ſcheint, daß er ein herumwanderndes Leben geführt habe. Seine Gedichte waren theils epiſcher, theils elegiſcher Art; weniger gewiß iſt es, daß er auch Jamben verfaßte[4]). Seine epiſchen Gedichte waren zum Theil erzählenden Inhalts, wie ſeine Geſchichte der Gründung Kolophons und der Auswanderung nach Elea[5]), zum Theil ſind ſie gewiß didaktiſch geweſen, wie wir aus den Bruchſtücken ſehn, welche man gewöhnlich aus einem Gedichte über die Natur entnommen haben will, einem Gedichte, welches vielleicht nie geweſen iſt[6]). Aber auch ſeine Elegien folgten einer

---

1) Diog. L. IX. 18. Daß er zu Elea gewohnt habe, wird zwar nicht ausdrücklich geſagt, iſt aber aus ſeiner Verbindung mit den Eleaten und aus andern Umſtänden wahrſcheinlich. Cf. Arist. rhet. II. 23; Diog. L. IX. 20.

2) Plut. l. l.

3) Diog. L. l. l.

4) Diog. L. IX. 18. Wir haben keine jambiſchen Fragmente von ihm; es wird ein Jambendichter deſſelben Namens angeführt Diog. L. IX. 20; auch lag die Verwechslung ſeiner polemiſchen Gedichte mit der iambiſchen Dichtart nahe. So werden auch die Gedichte des Xenophanes Sillen genannt Procl. in Hesiod. p. 67. ed. Heins.

5) Diog. L. IX. 20.

6) Stob. ecl. I. p. 294; Porphyr. de antro nymph. p. 264. ed. Cant.; Poll. onomast. VI. 46. Die Richtigkeit des Titels περὶ φύσεως iſt bei jüngern Berichterſtattern, beſonders wenn ſie die Schrift nicht ſelbſt vor Augen hatten, immer zu bezweifeln.

didaktiſchen Richtung 1). Die tugendhaften Grundſätze, welche er äußerte 2), ſcheinen mit dem Charakter dieſer Dichtungsart zuſammenzuhängen, wie auch nicht minder mit ſeiner Beſtreitung des griechiſchen Polytheismus, ſofern dieſer den Göttern allerlei Unſittliches andichtete. In dieſer Rückſicht mochte er auch den Heſiodos und Homeros, ſo wie den prieſterlichen Epimenides anfeinden, aus anderer Rückſicht aber gegen den Thales ſtreiten 3). Seine Werke, welche übrigens wegen ihres Versbaus nicht gelobt werden 4), ſind früh verloren gegangen 5).

Woher Xenophanes ſeine Lehre genommen, darüber hat man mancherlei Meinungen aufgeſtellt. Einige nannten ihn einen Schüler eines Athenienſers Boton, eines unbekannten Mannes 6); Andere haben ſeine Lehre auf den Pythagoras zurückführen wollen 7), deſſen Meinungen er verſpottete 8); noch Andere erinnern ſich bei ſeiner Lehre

---

1) Diog. L. VIII. 36. Nach dieſer Stelle, bemerke ich, ſcheinen die Elegien des Xenophanes gar keine Ueberſchrift gehabt zu haben.

2) Plut. de vitioso pud. 5. Vergl. d. Fragmente ſeiner Elegien Athen. X. p. 413; XI. p. 462.

3) Diog. L. IX. 18; Sext. Emp. adv. math. IX. 193; Arist. rhet. II. 23.

4) Cic. qu. acad. II. 23.

5) Brandis comment. El. p. 10 — 14.

6) Diog. L. l. l.

7) Diog. L. I. 15.

8) Diog. L. l. l.; VIII. 36.

an orientaliſche Vorſtellungen [1]), aber auch dies mit Unrecht, denn in ihm war auf der einen Seite ein ganz helleniſcher Geiſt, auf der andern ein gänzliches Verwerfen aller polytheiſtiſchen und phantaſtiſchen Vorſtellungen vom Göttlichen, von welchen keine Religion und keine Lehre Aſiens frei war. Wenn Platon meint, die Lehre der Eleaten ſei noch vor dem Xenophanes geweſen [2]), ſo ſcheint er damit nur andeuten zu wollen, die Keime derſelben hätten von jeher in den Seelen der Menſchen gelegen. Um ſo leichter konnte ſie einem nachdenkenden Manne ohne eigentliche Belehrung entſtehen; weswegen wir auch geneigt ſind, der Meinung beizuſtimmen, daß Xenophanes ohne Lehrer aus ſich zur Philoſophie gekommen [3]). Denn Form und Inhalt ſeiner Lehren ſind einfach und den Anfängen der Philoſophie würdig. Auch ſchildert uns Ariſtoteles den Urſprung ſeiner Philoſophie wie in einer frommen Bewegung ſeiner Seele: auf den ganzen Himmel habe er geſchaut und geſagt, das Eins ſei der Gott [4]), und von demſelben frommen Eifer zeugt ſeine Heftigkeit, wenn er die polytheiſtiſchen Gräuel bekämpft und ſie der Ruchloſigkeit anklagt [5]). Wenn auf ſolchem Grunde ſeine Lehre

---

1) Schloſſer's Geſch. der alten Welt. I. S. 423. Vergl. S. 411, 424.

2) Soph. p. 242.

3) Diog. L. IX. 18.

4) Met. I. 5. *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.*

5) Arist. rhet. II. 23.

ruht, wer wird dann es für nöthig halten, ihm einen Lehrer zu ſuchen?

Die Art, wie die Lehre des Xenophanes zuſammengefaßt wird, iſt ſehr einfach, aber nicht ſehr zuſammenhängend. Es ſind wohl zwei Punkte, an welche ſeine Beweiſe anknüpften, der Begriff Gottes, eines allgewaltigen Weſens, und die Verneinung alles Werdens. Beide Punkte aber verbanden ſich ihm mit einander. Denn Gott könne nicht werden, eben ſo wenig als vergehen; es heiße eben ſo viel ſagen, es ſeien keine Götter, als ſagen, ſie würden oder vergingen [1]. Das, was Xenophanes ſo der göttlichen Natur zuwider fand, das Werden, hat er aber auch überhaupt geleugnet, und ihm wird eine eigne Beweisführung beigelegt, durch welche er gezeigt haben ſoll, das Werden ſei überhaupt undenkbar [2]. Denn ſollte etwas werden, ſo würde es entweder aus einem ihm Gleichen oder aus einem ihm Ungleichen werden. Aber nicht aus

---

1) Ar. met. I. 5. *οἷον Ξεν. ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν.* Diog. L. IX. 19. *πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι.*

2) Die Lehre des Xenophanes in der Form zuſammenhängender Beweiſe findet ſich hauptſächlich in der dem Ariſtoteles zugeſchriebenen Schrift de Xenophane, Zenone et Gorgia c. 3 und Simpl. phys. fol. 5 b — 6 nach dem Theophraſt. Brandis hat bemerkt, daß dieſe Zuſammenſtellungen mit andern Argumentationen, welche man dem Xenophanes beilegt, nicht gut übereinſtimmen. Man kann überhaupt daran zweifeln, ob Xenophanes eine ſolche Kette von Schlüſſen gebildet habe. Die Peripatetiker möchten wohl aus den einzelnen Beweiſen einen Zuſammenhang der Lehre zu bilden geſucht haben.

einem ihm Gleichen, denn das Gleiche könne nicht das Gleiche erzeugen, noch von dem Gleichen erzeugt werden, indem Gleiches zu Gleichem ſich auf gleiche Weiſe verhalte; und eben ſo wenig aus einem ihm Ungleichen; denn würde aus dem Schwächern das Stärkere, oder aus dem Kleinern das Größere, oder aus dem Schlechtern das Beſſere, oder umgekehrt, ſo würde aus dem Seienden das Nicht-Seiende, welches unmöglich ſei. Deswegen ſei der Gott ewig [1]).

Von dem Begriffe Gottes geht eine andere Reihe von Beweiſen aus, welche alle Vielheit leugnen. Eine Mehrheit der Götter kann nicht gedacht werden, denn der Gottheit wohnt nothwendig bei, daß ſie das Gewaltigſte und Beſte iſt, wenn es aber mehrere Götter gäbe, ſo würde Gott nicht das Gewaltigſte und Beſte von Allen ſein, denn es gäbe gleich Gewaltige und Gute, und er würde nicht alles vermögen, was er wollte; denn wenn Mehreres wäre, ſo käme einem Jeden eine Kraft zu und Eins für ſich allein würde nichts vermögen [2]). Hieraus ſehn wir, daß

Xe-

---

[1]) Arist. de Xenoph., Zen. et Gorg. c. 3. ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ· ἀνάγκη γὰρ ἤτοι ἐξ ὁμοίων ἢ ἐξ ἀνομοίων γενέσθαι τὸ γενόμενον· δυνατὸν δὲ οὐδέτερον. οὔτε γὰρ ὅμοιον ὑφ' ὁμοίου προσήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκνῶσαι· ταὐτὰ γὰρ ἅπαντα τοῖς γε ἴσοις ὁμοίως ὑπάρχειν πρὸς ἄλληλα. οὔτ' ἂν ἐξ ἀνομοίου τὸ ἀνόμοιον γενέσθαι· εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον, ἢ ἐξ ἐλάττονος τὸ μεῖζον, ἢ ἐκ χείρονος τὸ κρεῖττον, ἢ τοὐναντίον τὰ χείρω ἐκ τῶν κρειττόνων, τὸ οὐκ ὂν ἐξ ὄντος ἂν γενέσθαι· ὅπερ ἀδύνατον· ἀΐδιον μὲν οὖν διὰ ταῦτ' εἶναι τὸν θεόν. Die Abweichungen von der Vulg. hat Brandis nach Handſchr. Theophr. ap. Simpl. phys. fol. 6 a.

[2]) Simpl. l. l. ὃν (sc. θεὸν) ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων

Xenophanes Alles in einer Kraft begründet fand und ſo ihm Alles in Eins zuſammenging, welches er Gott nannte, welches ihm aber auch Eins iſt mit dem Himmel oder der Welt ¹). So wie er keinen andern Gott neben den einen Gott ſetzen konnte, ſo konnte er auch kein anderes Ewiges, welches allein doch ſein könnte, neben dem allein Seienden, welches Gott iſt, zugeben.

Von dieſem Gedanken ausgehend, mußte er nun natürlich in Streit gerathen mit der polytheiſtiſchen Anſicht von den Göttern. Dieſe mußte ihm erſcheinen als ein altes Vorurtheil, von welchem nur mit der Zeit die Menſchen durch Nachdenken ſich losreißen könnten. Denn, wie er ſagt,

Nicht vom Beginn her Alles verkündeten Götter den Menſchen;
Nur mit der Zeit vielmehr nachforſchend finden ſie Beſſ'res ²).

Da nun Gott nach ſeiner Lehre das Beſte iſt, ſo mußte ihm die Götterlehre, welche von Freveln der Götter redet, gottlos und verrucht erſcheinen. Daher ſtammt ſein Tadel der Mythendichter, deſſentwegen er ein Schmäher des Homer genannt wurde ³). In dieſem Sinne ſagte er:

Jegliches ſagen Homer und Heſiodos über die Götter,

κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ φησιν ὄντων ὁμοίως ἀνάγκη ὑπάρχειν πᾶσι τὸ κρατεῖν. Arist. l. l. οὐδὲν (ſ. οὐδὲ Brand.) γὰρ ἂν δύνασθαι πλειόνων ὄντων ἕνα μόνον. Dies ſetzt den durchgängigen Zuſammenhang alles Seienden voraus.

1) Arist. met. I. 5.

2) Stob. ecl. I. p. 224; serm. XXIX. 41.

3) Timo ap. Diog. L. IX. 18.

Was nur irgend dem Menſchengeſchlecht iſt Tadel und Schmähung,
Stehlen und Ehebruch und daß Einer den Andern betrüge [1]).

Aber nicht nur gegen die unſittlichen Beimiſchungen des griechiſchen Polytheismus, ſondern auch gegen alle vermenſchlichende Vorſtellungen von den Göttern richtete Xenophanes ſeinen Eifer. Er leitete dieſelben von der Sucht aller Weſen ab, das ihnen Aehnliche für das Beſte zu halten.

Aber die Menſchen vermeinen, es würden Götter geboren,
Hätten unſer Gewand und unſere Stimm' und Geſtaltung.
Doch wenn Hände beſäße der Rinder Schaar und der Löwen,
Oder könnten ſie malen und Werk' ausbilden, wie Menſchen,
Würden Pferde den Pferden und Rinder den Rindern vergleichbar
Malen der Götter Geſtalt, und Leiber würden ſie bilden
Aehnlicher Art, gleich wie ſie ſelbſt geſtaltet von Körper [2]).

---

[1]) Sext. Emp. adv. math. IX. 193; cf. I. 289.

[2]) Clem. Alex. strom. V. p. 601.
ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι …
καὶ σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν, φωνήν τε, δέμας τε.
καὶ πάλιν· ἀλλ' εἴτοι χεῖρας γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες.
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν, ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας

Zur Beſtätigung hiervon machte er auch darauf aufmerkſam, daß die Aethiopen ihre vaterländiſchen Götter ſchwarz und mit eingebogner Naſe abbildeten, ſo wie ſie ſelbſt ſind, die Thraker dagegen blauäugig und roth, und überhaupt ein jedes Volk nach der Aehnlichkeit mit ſich [1]). Aber:

> Nur ein Gott iſt allein, bei Göttern und Menſchen der Größte,
> Weder an Körper den Sterblichen gleichend, noch auch an Gedanken [2]).

Als eine weitere Ausbildung dieſer polemiſchen Beſtimmungen gegen die Vielgötterei der Griechen ſind nun auch die Sätze des Xenophanes zu betrachten, in welchen er gegen die philoſophiſchen Vorſtellungen, welche zu ſeiner Zeit über das Göttliche herrſchten, zu ſtreiten ſcheint. Von der Art iſt ſeine Lehre, Gott ſei weder bewegt, noch unbewegt; denn unbewegt ſei das Nicht-Seiende, indem es weder zu einem Andern, noch zu ihm ein Anderes käme; bewegt aber ſei das, was mehr iſt als Eins, indem das Eine zum Andern komme [3]). Wenn dieſe Beweiſe beſonders gegen ioniſche Philoſophen gerichtet zu ſein ſcheinen, ſo

---

καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ᾽ ἐποίουν
τοιαῦθ᾽, οἱόνπερ κ᾽ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

1) Theodoret. affect. curat. III. p. 780. ed. Hal.

2) Clem. Al. l. l.

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίιος, οὐδὲ νόημα.

3) Simpl. l. l. παραπλησίως δὲ καὶ τὴν κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ τὴν ἠρεμίαν· ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὔτε γὰρ ἂν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ πρὸς ἄλλο ἐλθεῖν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω τοῦ ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλει. Arist. l. l.

nehmen dagegen andere offenbar auf Pythagoriſche Vorſtellungen Rückſicht. Er lehrte nemlich, Gott ſei weder begrenzt, noch unbegrenzt, denn unendlich ſei nur das Nicht-Seiende, als weder Anfang, noch Mitte, noch Ende habend, begrenzt aber das Eine gegen das Andere ſei nur das, was zur Vielheit der Dinge gehöre [1]. Damit hängt aber auch ſeine Lehre zuſammen, daß Gott keine Theile habe, ſondern ſich durchaus gleich ſei; denn wenn er Theile hätte, ſo würde der eine Theil von dem andern beherrſcht werden und die andern beherrſchen, welches unmöglich ſei, da Gott ſeinem Begriffe nach durchaus herrſche [2]. In dieſem Beweiſe wird der durchgängige Zuſammenhang alles Seienden vorausgeſetzt.

An dieſe verneinenden Lehren über Gott knüpft ſich auch das an, was Xenophanes von Gott bejahte. Denn aus der Lehre, daß Gott keine Theile habe, lockte er hervor, daß er durchaus gleich ſei, und dies auf das geiſtige Sein Gottes beziehend, lehrte er, Gott oder Alles ſei durchaus Vernunft und Einſicht [3], und mit der Vernunft die Macht Gottes verbindend, ſagte er von dem Allmächtigen:

Sonder Bemühn regiert er das All mit ſinnigem Geiſte [4].

---

1) Simpl. l. l. καὶ οὔτε δὲ ἄπειρον, οὔτε πεπερασμένον εἶναι· διότι ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὄν, ὡς οὔτε ἀρχὴν ἔχον, μήτε μέσον, μήτε τέλος. περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα τὰ πλείω. Arist. l. l.

2) Arist. l. l. ἕνα δ' ὄντα ὅμοιον εἶναι, πάντῃ ὁρῶν τε καὶ ἀκούειν, τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ. εἰ γὰρ μή, κρατεῖν ἂν καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων τὰ μέρη θεοῦ ὄντα· ὅπερ ἀδύνατον.

3) Diog. L. IX. 19. σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν.

4) Simpl. l. l.

Die vernünftige Thätigkeit Gottes aber iſt ihm auch gar nicht von der ſinnlichen Empfindung verſchieden, ſo daß Xenophanes vielmehr Gottes ganzes Weſen eben ſo von Sehen und Hören durchdringen läßt, wie vom vernünftigen Denken [1]). Doch wenn irgendwo ſeine Art, alle vermenſchlichenden Vorſtellungen von Gott abzuweiſen, hervortreten mußte, ſo war es gewiß auch hier ihm natürlich, durch verneinende Formeln daran zu erinnern, daß Gott den Menſchen auch nicht an Gedanken gleiche [2]).

Aber nicht bloß auf das geiſtige Sein bezog Xenophanes ſeine Lehre von der völligen Einheit Gottes, ſondern er blickte dabei zugleich auf die ganze körperliche Welt, auf den Himmel [3]). Ein Bild dieſer völligen Gleichheit fand er in der Kugel, und deswegen nannte er Gott eine leidenloſe Kugel [4]), worin denn nach ſeiner Anſicht die Ein-

---

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.
Ich verbinde anders als Brandis, will jedoch nicht entſcheiden; nur möchte ich die Pythagoriſche Unterſcheidung zwiſchen φρὴν und νοῦς dem Xen. nicht beilegen, wozu Brandis geneigt iſt. Unterſcheidet doch Xen. nicht einmal zwiſchen αἴσθησις und νοῦς. Nach Diog. L. IX. 19, ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥττω νοῦ εἶναι, glaubt ſogar Brandis, wiewohl zweifelhaft, ihm die Eintheilung der Seele in drei Theile beilegen zu können. Dieſe Stelle aber erkläre ich ganz anders, auch anders als Bayle (Xenoph. not. D.); ſie ſagt nichts Anderes, als der obige Vers: Die Vielheit der Dinge iſt der Vernunft unterworfen.

[1] Sext. Emp. adv. math. IX. 144. οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

[2] Eine Spur hiervon findet man darin, daß Diog. L. l. l. zu dem angeführten Verſe hinzuſetzt: μὴ μέντοι ἀναπνεῖν.

[3] Arist. met. I. 5.

[4] Arist. de Xen. l. l. πάντῃ δ' ὅμοιον ὄντα σφαιροειδῆ εἶναι·

heit des Unbegrenzten und des Begrenzten liegt, denn die Kugel begrenzt ſich ſelbſt. Auf eine ganz ähnliche Weiſe löſte ſich ihm auch der Gegenſatz zwiſchen dem Bewegten und dem Unbewegten, denn wenn er leugnete, Gott ſei unbewegt, ſo ſcheint es, als habe er damit nur ſagen wollen, Gott habe nicht irgend ein bleibendes Verhältniß zu einem Andern. Sonſt aber ſagte er ſelbſt, das Seiende bleibe unbeweglich:

> Immer bleibt es an ſelbigem Ort, in keiner Bewegung,
> Wechſelt die Stellung nicht, wenn es anderswann anders erſcheinet [1]).

Hierin liegt nun auch, wenn ich mich nicht täuſche, eine ziemlich klare Hindeutung auf den Gegenſatz zwiſchen der wahren Erkenntniß und der Erkenntniß der Erſcheinungen, welche wir von einer Vielheit der Dinge und ihrer Veränderung zu haben meinen. Daß dieſer Gegenſatz dem Xenophanes hervorgetreten war, davon finden wir mehrere Spuren, beſonders wenn wir ſeine Lehre mit der des Parmenides vergleichen. So fing er eine ſeiner Elegien an:

οὐ γὰρ τῇ μέν, τῇ δ' οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ. ἀΐδιον δ' ὄντα καὶ ἕνα καὶ σφαιροειδῆ, οὔτ' ἄπειρον, οὔτε πεπεράσθαι. Hierin liegt die Verbindung ſeiner Vorſtellungen von der Kugelgeſtalt und der Unbegrenztheit Gottes, welche doch auch nicht Unendlichkeit iſt. Daraus floß auch die Meinung derer, welche ſagten, Xenophanes habe Gott endlich genannt. Simpl. l. l.; cf. Sext. Emp. hypot. III. 218.

[1]) Simpl. l. l. Die aufgelöſten Verſe laſſen ſich nicht verkennen, und verlangen nur geringe Abänderungen, um ſie wieder herzuſtellen:

> ἀεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μένει κινούμενον οὐδέν,
> οὐδὲ μετέρχεται μιν, ἐπεὶ πρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

Jetzt nun beginn' ich ein anderes Wort und zeige den Weg euch [1],

auf eine ganz ähnliche Weiſe, wie auch Parmenides ſeinen Vortrag von den Erſcheinungen begann [2]. Und eine weitere Auseinanderſetzung der Lehre von den Erſcheinungen ſcheint es vorauszuſetzen, wenn er ſagt:

Dieſes wird alſo gemeint, als nahe kommend dem Wahren [3].

Damit ſtimmt es denn auch überein, daß viele Meinungen des Xenophanes angeführt werden, welche allein in einer Naturlehre von den Erſcheinungen ihre Stelle finden konnten.

Es iſt uns wegen des Zuſammenhangs der eleatiſchen Philoſophen unter einander nothwendig, etwas mehr in das Einzelne der Naturlehre des Xenophanes einzugehn. Wir haben nur jüngere Zeugniſſe über dieſelbe [4], und daher kann es nicht verwundern, daß ſie wenig mit einander übereinſtimmen, weil die Jüngern die Schriften des Xenophanes wenig oder gar nicht kannten. So wird denn aus zwei Verſen des Xenophanes geſchloſſen, er habe Waſſer und Erde für die Gründe der Natur gehalten [5]; aus ei-

---

1) Diog. L. VIII. 36.
νῦν οὖν τ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον.

2) Fragm. Parm. ap. Brand. v. 111; cf. v. 33.

3) Plut. symp. IX. 14. 7.
ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.

4) Ariſt., Theophraſt beim Simpl. und der Verf. der Schrift über den Xenoph. u. ſ. w. ſchweigen. Die Schriftſteller, welche Brandis §. 13 anführt, ſind ſämmtlich jünger.

5) Porphyr. ap. Simpl. phys. fol. 41 a. *Ξενοφάνην* iſt für *Ἀναξιμένην* zu leſen. Sext. Emp. adv. math. X. 314.

nem andern Verſe folgerte man, ihm ſei die Erde einziger Grund der Erſcheinungen [1]); endlich aber wird auch die Meinung angeführt, er habe vier Elemente angenommen [2]), unſtreitig die vier gewöhnlichen. Was die Folgerungen aus einzelnen Verſen betrifft, ſo können ſie wegen ihres Widerſtreits unter einander und auch deswegen nicht für ſicher gehalten werden, weil man nicht weiß, ob ſie nicht bloß von der Bildung der Erde reden. In dieſem Fall würde unter der Erde wahrſcheinlich eine Miſchung des Starren mit dem flüſſigen Elemente zu verſtehen ſein, aus welcher nach der Meinung der ältern Phyſiologen erſt ſpäter die Feſte der Erde ſich bildete [3]). Folgen wir dieſer Vermuthung, ſo werden wir genöthigt, zu den beiden Elementen der Erde und des Waſſers noch die beiden andern, Luft und Feuer, als Gründe der Natur nach der Lehre des Xenophanes hinzuzunehmen, denn es wird geſagt, er habe gelehrt, durch die Einwirkung der Luft und des Feuers ſei die Erde feſt geworden [4]). So würden wir alſo die Meinung für wahrſcheinlich halten, daß Xenophanes die vier Elemente als die urſprünglichen Gründe aller Naturerſcheinungen angeſehn habe.

---

1) Sext. Emp. adv. math. X. 313; Stob. ecl. I. p. 294.

2) Diog. L. IX. 19.

3) Vergl. die Meinungen des Anaximandros, des Anaxagoras und des Archelaos. Die Entſtehung der jetzigen feſten Erde aus der feuchten Miſchung iſt auch Lehre des Xenoph., welcher ſie aus dem Vorkommen von verſteinerten Seethieren auf hohen Gebirgen erſchloß. Orig. phil. c. 14.

4) Plut. de pl. ph. III. 9. Die Meinung des Xenoph. iſt hier nur ungeſchickt ausgedrückt. Auch dies ſtimmt mit der Meinung der älteſten Phyſiologen überein.

Dieſe Wahrſcheinlichkeit ſcheint uns faſt zu dem Grade der Gewißheit zu werden, welcher in ſolchen Unterſuchungen allein zu erreichen iſt, wenn wir die Naturlehre des Xenophanes mit der anderer Eleaten und mit dem Charakter ſeiner Philoſophie überhaupt vergleichen. Keiner der Eleaten iſt in ſeiner Naturlehre von nur einem Grundweſen ausgegangen, vielmehr nahmen ſie alle entweder vier oder zwei Elemente an, zwiſchen welchen ſie einen gewiſſen Gegenſatz fanden, einen Gegenſatz, der im Phyſiſchen daſſelbe darſtellt, was im Logiſchen der Gegenſatz zwiſchen Wahrheit und Meinung. Darüber werden wir beim Parmenides mehr finden. Etwas Aehnliches ſcheint auch beim Xenophanes ſtatt gefunden zu haben. Es iſt aber auch nicht zu überſehn, daß die Allgemeinheit, in welcher er den Satz aufſtellte und zu beweiſen ſuchte, nichts könne weder aus dem ihm Gleichen, noch aus dem ihm Ungleichen werden, ihn zur mechaniſchen Naturbetrachtung führen mußte. Dieſen Satz leitete er nemlich nicht, wie den von der Unbeweglichkeit der Dinge, aus dem Begriffe der Einheit ab, ſondern aus der Unmöglichkeit, daß aus dem Nicht-Seienden Etwas werde; er mußte ihm alſo nicht nur für die Einheit Gottes, ſondern auch für die Vielheit der erſcheinenden Dinge gelten [1]). Demnach, wenn er in ſeiner

---

[1]) Anders meint Brandis S. 22, mit Unrecht, wie es mir ſcheint. Schon daß Platon und Ariſtoteles die Lehre der Eleaten auf den Xen. zurückführen, ſtreitet gegen ihn. Die Gründe, welche auch Wendt zu Tennemann's Geſch. d. Philoſ. I. S. 161 für dieſelbe Meinung beibringt, beweiſen nicht. Wenn geſagt wird: ἀδύνατόν φησιν εἶναι — γενέσθαι. τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ, ſo iſt das Letztere nur Zuſatz des Berichterſtatters, wie die nach-

Lehre von den Erſcheinungen der Natur davon ausging, daß viele Dinge zu ſein ſcheinen, ſo konnte er ihnen zwar eine wenigſtens ſcheinbare Bewegung beilegen, nicht aber ein wirkliches Anderswerden. Nahm nun aber Xenophanes die Meinung der mechaniſchen Phyſik an, daß die Erſcheinungen der Natur allein aus der Veränderung der Miſchung erklärt werden müßten, ſo konnte er unmöglich von einem Grundweſen ausgehn, ſondern mußte eine Mehrheit derſelben annehmen, und nichts war ſodann natürlicher, als die vier Elemente als das allen Naturerſcheinungen zum Grunde Liegende zu betrachten.

Die mechaniſche Naturerklärung zeigt ſich bei ihm auch in einzelnen Punkten ſeiner Naturlehre [1]), welche übrigens für den Philoſophen nicht viel Bemerkenswerthes darbietet. Sie iſt noch ſehr roh und ganz auf Geologie ausgehend [2]). Als eine Ausführung ſeines Grundſatzes, daß alles, was entſtehe, auch vergänglich ſei, kann man es anſehn, daß er auch die Erde und das Menſchengeſchlecht für vergänglich hielt [3]). Dies mag auch wohl zuſammengehangen

---

der angeführten Gründe beweiſen, welche nicht von dem Begriffe Gottes, ſondern von dem Begriffe des Seienden überhaupt ausgehn.

[1]) So die Miſchung des Meeres Orig. phil. l. 1., die Zuſammenſetzung der Sonne aus kleinen Feuertheilchen ib.; Plut. ap. Euseb. praep. ev. I. 8., und daß er eine unendliche Menge von Welten, welche ſich nicht verändern, annahm. Diog. L. l. 1.

[2]) Er leitete die Geſtirne aus der Erde ab und hielt ſie für täglich ſich erneuende Erſcheinungen. S. Brandis §. 13. Die Stellen Cic. qu. acad. IV. 39; Lactant. div. instit. III. 23 enthalten, wie ich mit Brandis meine, Mißverſtändniſſe.

[3]) Orig. l. 1; Plut. ap. Euseb. l. 1.

haben mit der traurigen Vorſtellung von der Natur des Menſchen, welche wir bei ihm vorausſetzen müſſen, da ihm die dem Menſchen nothwendige Denkart nur als Wahn und Trug erſcheinen konnte [1]).

Von größerer Wichtigkeit muß uns aber die Beantwortung der Frage ſein, wie Xenophanes ſich das Verhältniß ſeiner Naturlehre zur Erkenntniß der Wahrheit gedacht habe. Wir müſſen hierbei von einer Bemerkung ausgehn, welche nicht nur den Xenophanes, ſondern alle Philoſophen ſeiner Richtung trifft, daß nemlich keiner von ihnen in den wenigen abſtrakten Formeln, welche er über Gott aufſtellen mochte, in ihm die Wahrheit und Kraft aller Dinge findend, das ganze Weſen Gottes ausgedrückt zu haben glaubte. Wie hätte wohl jemand meinen können, in einigen, meiſt verneinenden Sätzen die ganze Fülle der lebendigen Wahrheit erſchöpfend ausgeſprochen zu haben? Daher ſah ſich denn auch gewiß Xenophanes nach einer tiefern und bedeutungsvollern Erkenntniß Gottes um, und wenn nach ſeiner Lehre Gott alle Dinge regiert und leitet, ſo konnte er auch in der Welt der erſcheinenden Dinge dieſe Erkenntniß ſuchen. Alles daher in ſeiner Naturlehre mochte ihm nicht bloßer Schein ſein, ſondern Zweck der Naturlehre ſelbſt, in der ſcheinbaren Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge die eine Wahrheit, wenn auch nur annäherungsweiſe, zu finden. Dahin deutet ſein früher ſchon angeführter Vers:

Dieſes wird alſo gemeint als nahe kommend dem Wahren.

---

1) Deutlicher findet ſich dies beim Parmenides.

Die natürliche Vielheit der Dinge alſo mochte ihm als eine unvollkommene und gleichſam theilweiſe Enthüllung des göttlichen Weſens erſcheinen, und keinen andern Sinn laſſen auch ſeine Worte zu, daß Gott, obgleich ſeine Stellung nicht verändernd, oder ſonder Bemühn anderswann anders erſcheine. Aber die wenigſten von denen, welche dieſer Richtung des Forſchens folgten, haben in Wahrheit zu ſagen gewußt, wie in der veränderlichen Welt die ewige Wahrheit erkannt werden möge. Sie wußten wohl vom Ziele zu ſagen, aber nicht vom Wege. So ſcheint es auch dem Xenophanes als eine Aufgabe erſchienen zu ſein, an deren Löſung der Menſch verzweifeln möchte, in der ſcheinbaren Mannigfaltigkeit wechſelnder Erſcheinungen, in welcher ſich immer nur Theile des Untheilbaren zu zeigen ſcheinen, nach dem wahren Sinn des göttlichen Seins zu forſchen, und daher dürfen wir uns denn nicht wundern, wenn wir ihn klagen hören:

> Doch das Gewiſſe, nicht einer weiß es der Menſchen, noch wird es
> Jemand wiſſen von Gott und was ich ſage von Allem.
> Wenn auch einer zumeiſt Vollkommenes träf' in der Rede,
> Dennoch weiß er es nicht; denn Wahn iſt allen bereitet 1).

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII 49, 110; VIII 326.

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Wie weit dies vom Skepticismus entfernt iſt, den man ihm

So erblicken wir den alten Denker in Sorgen um ſein eignes Wiſſen. Ihm war die Erkenntniß aufgegangen, daß Gott nur einer iſt, neben dem keine Kraft beſteht und in welchem alle Einſicht und Wahrheit iſt; indem er aber Gott nicht der Wahrheit nach zu erkennen vermochte, einſah, daß der Menſch gezwungen iſt, Einzelnes, welches doch für ſich und getrennt von Gott nicht ſein kann, ſich vorzuſtellen, indem er auch nicht zu ſagen wußte, wie die Erkenntniß der Erſcheinungen zur Erkenntniß Gottes führen könne, ſah er ſich in einer peinlichen Lage zwiſchen zwei Betrachtungsweiſen, der einen, nach welcher wir Gott, welcher die Wahrheit iſt, erkennen wollen, der andern, nach welcher wir auf die einzelnen, an und für ſich unwahren Erſcheinungen zu blicken gezwungen ſind. Dieſe Lage und Denkart ſchildert der Sillograph Timon ſchön und wahr, indem er dem Xenophanes die Worte in den Mund legt:

Würde mir nur das Geſchenk des feſten Geiſtes, nach beiden
Seiten blickend! Allein vom trügriſchen Wege betrogen
Bin ich nun altersgrau und gewiß, auf Zweifel zu ſtoßen
Allerlei Art; denn wohin ich auch rettete meinen Gedanken,
Immer löſt' er ſich auf in's Eins und Alles [1]). —

---

hat andichten wollen, Diog. L. IX. 72, bedarf keiner Auseinanderſetzung.

1) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 224.
ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι,
ἀμφοτερόβλεπτος· δολίη δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην,
πρεσβυγενὴς ἔτ' ἐὼν καὶ ἀναμφήριστος ἁπάσης

Daß jedoch Xenophanes ſchon die Urſache unſerer mangelhaften Erkenntniß auf die Sinne zurückgeführt haben ſollte, wie Einige ſagen [1]), iſt mir zweifelhaft, theils weil die Zeugen nicht genügen, theils weil Xenophanes zwiſchen ſinnlicher Empfindung und vernünftiger Einſicht noch gar nicht unterſchied, wie früher gezeigt. Daß ihm aber der Gegenſatz zwiſchen reiner Wahrheit und der ſinnlichen Erſcheinung derſelben vorſchwebte, muß aus der ganzen Darſtellung ſeiner Lehre klar geworden ſein. Dies iſt der wichtige Fortſchritt, welchen die Philoſophie durch ihn gewann.

Drittes Kapitel.

Parmenides der Eleat.

Parmenides, der zweite in der Reihe der eleatiſchen Philoſophen, war nach dem einſtimmigen Zeugniſſe des Alterthums zu Elea geboren. Ueber die Zeit ſeiner Blüthe ſind die Berichte nicht übereinſtimmend, doch trauen wir der wiederholten Angabe des Platon [2]), daß Parmenides

---

σκεπτοσύνης· ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο. —

ἀμφοτερόβλεπτος erkläre ich von der doppelten Seite des Seins, des erſcheinenden und des wahren; ἀναμφήριστος ſ. ἀπενθήριστος mit Schneider, bis jemand etwas Beſſeres bietet.

[1] Aristocles ap. Euseb. praep. ev. XIV. 17; Plut. ap. Euseb. ib. I. 8, wo der Irrthum offenbar.

[2] Parm. p. 127; Theaet. p. 183; Soph. p. 217. Aus Diog. L.

in ſeinem 65. Jahre nach Athen gekommen und dort mit dem noch ſehr jungen Sokrates zuſammengetroffen ſei. Hiernach würde man etwa in die 65. Ol. ſeine Geburt zu ſetzen haben. Auch wäre es hiernach nicht unmöglich, daß er als Jüngling den Xenophanes, als dieſer ſchon Greis war, gehört habe [1]). Jedoch berichtet uns eine nicht unwahrſcheinliche Sage [2]), daß er weniger dem Xenophanes, als dem Ameinias und dem Diochätes gefolgt ſei, von welchen dieſer ein Pythagoreer heißt [3]); dem Diochätes habe er ein Heroon errichtet, und vom Ameinias ſei er, der von edlem Geſchlechte und reich war, zur philoſophiſchen Ruhe geführt worden. Dies läßt uns ahnden, daß er früher, von ſeinen glänzenden Verhältniſſen verführt, ein zerſtreutes Leben ohne höhern ſittlichen Zweck geführt habe, nachher aber durch philoſophiſche Beſchäftigung zu dem ſitt-

---

IX. 23 hat man eine andere Zeitbeſtimmung finden wollen; die Stelle iſt aber nicht ſicher. Mit unſerer Annahme ſtimmt freilich die auch ſonſt unwahrſcheinliche Angabe nicht, daß Parmenides den Anaximandros gehört habe. Diog. L. IX. 21, angeblich nach dem Theophraſt.

1) Arist. met. I. 5 drückt ſich vorſichtig aus: *ὁ γὰρ Παρμενίδης λέγεται τούτου (sc. τοῦ Ξενοφάνους) μαθητής.* Wie viel beſtimmter verſichern es die Spätern!

2) Diog. L. IX. 21 nach dem Sotion.

3) Ich vermuthe, mit Unrecht, ſo wie häufig dieſer Name gebraucht wird; man könnte muthmaßen, Diochätes und Ameinias wären Schüler des Xenophanes geweſen. Eine Verbindung der eleatiſchen Schule mit der Pythagoriſchen hat man oft behauptet. Procl. in Parm. I. p. 5. ed. Cous. nach dem Kallimachos; es ſind auch einige Spuren dieſer Verbindung vorhanden, z. B. Diog. L. VIII. 14, verglichen mit IX. 23; aber der Geiſt beider iſt von verſchiedner Art.

lichen Ernſte gelangt ſei, welcher von ihm gerühmt wird [1]). Dieſem ſteht nicht entgegen, daß er mit dem Zenon, ſeinem Schüler, im vertrauteſten Umgange lebte [2]). Doch hinderte ſein philoſophiſches Streben ihn nicht, an dem politiſchen Leben ſeiner Vaterſtadt Antheil zu nehmen; denn er ſoll ſeinen Mitbürgern Geſetze gegeben haben [3]), welche für ſo heilſam gehalten wurden, daß anfangs in jedem Jahre die Bürger ſchworen, bei den Geſetzen des Parmenides bleiben zu wollen [4]). Von ihm wiſſen wir mit Gewißheit, daß er ſeine Lehre auf den Zenon, ſeinen Landsmann, fortpflanzte; daß dieſe aber auch ſpäter für ſehr wichtig gehalten wurde, bezeugt die Verehrung, welche ihm Platon und Ariſtoteles zollten, ihn für den wichtigſten unter den eleatiſchen Philoſophen haltend [5]).

Parmenides ſchrieb ein Werk, welches gewöhnlich unter dem Titel: über die Natur, angeführt wird [6]), ſonſt aber auch andere Ueberſchriften geführt hat, ein epiſches Gedicht, deſſen Verſe nicht eben gelobt werden [7]). Von ihm

---

1) Plat. ll. ll.; Cebet. tab. init. *Παρμενίδειος βίος.*

2) Plat. Parm. l. l.

3) Diog. L. IX. 13 nach dem Speuſippos; Strab. VI. init.

4) Plut. contr. Colot. 32.

5) Plat. Theaet. p. 183; Arist. met. I. 5.

6) Sext. Emp. adv. math. VII. 111. Daß er nur ein Werk ſchrieb, ſagt Diog. L. I. 16.

7) Cic. qu. acad. IV. 23; Plut. de recta rat. aud. 13. Daß er auch in Proſa geſchrieben, folgt nicht aus Plat. Soph. p. 237, denn es kann hier von mündlichen Auseinanderſetzungen ſeiner Lehre die Rede ſein. Wenn Simpl. phys. fol. 7 b eine proſai-

ihm ſind uns bedeutende Fragmente erhalten worden, welche die Einrichtung und den Gang des Ganzen uns errathen laſſen. Es begann mit einer Allegorie, welche das Streben der Seele nach Wahrheit darſtellen ſollte. Die Seele wird von Röſſen geführt und von Jungfrauen geleitet, auf einem Wege, welchen Menſchen nicht zu betreten pflegen, zu der Wohnung der Dike gebracht, welche ihr Alles zu eröffnen verſpricht, ſowohl das unerſchütterliche Herz der leicht beredenden Wahrheit, als auch der Sterblichen Meinungen, denen nicht wahre Gewißheit beiwohnt. Dike ermahnt die Seele, dieſen nicht zu folgen und von der Gewohnheit ſich nicht leiten zu laſſen, ſondern mit Vernunft den vielfältigen Beweis, welchen ſie ihr reden werde, zu beurtheilen; nur Muth gehöre zum Wege [1]). Nach dieſer Einleitung zerfällt ſein Werk in zwei Theile, welche auch in den Uebergängen genau bezeichnet ſind, und zuerſt läßt er die Dike ſeine Lehre von der Wahrheit aus einander ſetzen, nachher ſeine Lehre von den Meinungen

---

ſche Stelle aus der Mitte ſeines Werks angeführt wird, ſo kann ich mich nicht überreden, daß dieſe vom Parmenides ſelbſt in ſein Epos geſetzt worden ſei; ſie mag ein Gloſſem ſein oder eine ſummariſche Abkürzung eines Abſchreibers.

1) Siehe die Fragmente des Parmenides b. Brandis a. a. O. und b. Fülleborn (Beiträge zur Geſch. der Phil. Stck. 6) v. 1 — 38. Dies Fragm. iſt hauptſächlich genommen aus Sext. Emp. adv. math. VII. 111, wo auch eine Auslegung der Allegorie zu finden, welche meiner Meinung nach nicht zu den glücklichen gehört. Das ſchwierige Fragm. läßt manche Erklärungen zu, daher bin ich auch zuweilen von Fülleborn und von Brandis abgewichen. Gründe zu geben, würde zu weitläuftig ſein; Vieles bleibt der Meinung überlaſſen.

der Menſchen, welche eine von ihm ſelbſt erſonnene Phyſiologie umfaßt.

Nun ſetzt er auch ſogleich hinzu, welches der Weg der Meinung iſt:

Folgen dem nicht-einſichtigen Aug' und dem ſchallenden
Ohre
Und der Zunge,

und welches der Weg der Wahrheit: mit Vernunft den Beweis zu beurtheilen [1]). Dieſe Unterſcheidung der ſinnlichen Vorſtellung von der vernünftigen Erkenntniß iſt eine der wichtigſten Erweiterungen, welche er der Lehre des Xenophanes gegeben zu haben ſcheint [2]). Sonſt ſind ſeine Lehren dem Weſen nach wenig von denen des Xenophanes unterſchieden, die Beweiſe aber anders gewendet. Man kann bemerken, wie nach der in dichteriſchen Bildern gehaltenen Einleitung ſeine Darſtellung einen andern Charakter annimmt und faſt ganz lehrend wird.

In ſeinen Beweiſen geht nun Parmenides nicht, wie Xenophanes, von der eigentlichen Mitte des Syſtems, von dem Begriffe Gottes aus, ſondern von dem Begriffe des Seins.

Auf denn, was ich dir ſag', aufhorchend folge der Rede,
Welche Wege allein der Forſchung bleiben zu denken,
Jener, daß Alles iſt und daß unmöglich das Nicht-Sein,

---

1) V. 33. *ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,*
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύπειρον ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

2) Cf. Plat. Parm. p. 135.

Iſt der Gewißheit Weg, denn Wahrheit iſt ihm Begleitung,
Dieſer, daß etwas nicht, und daß nothwendig das Nicht-Sein,
Solchen nenne ich Dir den ganz unglaublichen Irrweg.
Denn Nicht-Seiendes iſt zu erkennen nicht, noch zu erfaſſen,
Keiner vermag es zu ſagen [1]).

Diejenigen widerſprechen ſich, welche das Sein und das Nicht-Sein für daſſelbe halten und nicht für daſſelbe [2]),

---

1) V. 39 — 46. εἶ δ' ἄγε τῶν ἐρέω κομίσαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μέν, ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν,
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀφικτόν,
οὔτε φράσαις. —

Cf. Simpl. phys. fol. 25 a, 26 b, fol. 19 a. Wenn der Vers χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἔμμεναι ſich an die oben angeführte Stelle angeſchloſſen hat, ſo muß man mit Heindorf zu Plat. Soph. p. 347 für λέγειν u. νοεῖν leſen λέγεις u. νοεῖς. Denn der Sinn kann alsdann nur ſein: das, was man ſagt und denkt, muß das Seiende ſein. Der Lehre des Parmenides liegt der Satz zum Grunde: das Nicht-Seiende ſchlechthin iſt nicht denkbar und nicht ausſprechbar. Plat. Soph. p. 238. Diejenigen, welche bei dieſem Verſe an Idealismus gedacht haben, mußten wohl nicht recht überlegen, was es heißen könne: das Sagen muß das Seiende ſein.

2) V. 52. — — — οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν.

indem ſie nemlich beides als ſeiend ſetzen und beide von einander unterſcheiden.

Hiervon gehn nun alle Folgerungen des Parmenides aus. Das Seiende iſt ungeworden und unveränderlich,

Ganz und allein aus ſich, unwandelbar, ohne Begrenzung;
Niemals war es, noch wird es ſein, denn ganz iſt es jetzt ſchon,
Eins in ſtetiger Folge; denn welche Geburt ihm erſinnſt Du?
Woher würd' es ernährt? denn aus Nicht-Seiendem laſſ' ich
Dich nicht ſagen, noch denken; denn weder denken, noch ſagen
Darfſt Du, Nicht-Sein ſei. Denn welches Bedürfniß vermöcht' es,
Später zu werden oder auch eh'r, anhebend das Daſein?
Alſo iſt es gewiß, daß Alles oder daß nichts ſei.
Auch verwehrt der Gewißheit Gewalt, aus Seiendem werde
Etwas außer ihm ſelbſt [1]).

So wie nun hiernach Parmenides das zeitliche Nacheinander in die eine Idee des Ewigen zuſammenzieht, ſo hebt er auch das räumliche Auseinanderſein der Erſcheinungen auf, um das Seiende als Eins zu denken:

---

1) V. 59 f. οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον· οὐδέ ποτ' ἦν, οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν συνεχές; u. ſ. w. Der v. 69 nach Brandis Conjectur: οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ὄντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό.

Was abweſend erſcheint, als gegenwärtig erkenn' es.
Denn nicht kann abſchneiden das Sein, am Sein ſich
zu halten,
Da es weder zerſtreut durchaus umher durch das Weltall,
Noch ſich zuſammenzieht [1]).

Das räumliche Auseinanderſein würde nemlich ein Leeres oder ein Nicht-Sein vorausſetzen, es kann aber nicht mehr oder weniger ſein, als das Sein überhaupt, und Alles iſt daher erfüllt [2]).

Wenn nun hierdurch die räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe aufgehoben werden, ſo ſchließt ſich daran auch auf ungekünſtelte Weiſe das Leugnen der Bewegung und aller Veränderung der Beſchaffenheiten an. Es ſind nur Meinungen der Menſchen, daß etwas werde und vergehe, ſei und nicht ſei, den Ort und die Farbe verändere [3]).

---

1) V. 73. λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον,
οὔτε συνιστάμενον.

Wenn auch Klemens von Alexandria strom. V. p. 532 dieſe Verſe auf die Zeit bezieht, ſo glaube ich doch nicht, daß Brandis ihm darin mit Recht gefolgt iſt. Die Ausdrücke deuten, wie er ſelbſt bemerkt, auf Lehren der Phyſiker von dem räumlichen Daſein hin. Parm. kommt v. 83 auf die Lehre, daß das Seiende nicht trennbar iſt, leitet ſie aber aus der Gleichheit des Ganzen ab. Dies ſetzt ſchon den Beweis für die Gleichheit des Ganzen voraus, welchen er an die angeführte Stelle anſchließen konnte. Dann ſpricht aber dieſe auch gewiß vom Räumlichen.

2) V. 83 — 86, 107 — 110; ap. Simpl. phys. fol. 18 a, fol. 31 b.

3) V. 100 — 102; Simpl. phys. fol. 31 b.

Das Ganze, in ſich ſelbſt gegründet, ruht immer, denn die gewaltige Nothwendigkeit hält es in den Banden der Grenze und ſchließt es ringsumher ein; das Seiende darf nicht unvollendet ſein, denn es iſt nicht bedürftig, das Nicht-Seiende nur würde Alles bedürfen [1]). Es iſt bemerkenswerth, wie Parmenides, wenn auch mehr den Worten, als dem Sinne nach, vom Xenophanes darin abweicht, daß er das All nicht als weder begrenzt, noch unbegrenzt ſetzt, ſondern ihm ſeine Grenze in ſich ſelbſt anweiſt, gehalten durch die Macht der Nothwendigkeit [2]). Der Gedanke, welcher hierbei zum Grunde liegt, findet ſich aber auch ſchon beim Xenophanes, denn ſo wie dieſer, ſchließt Parmenides aus der durchgängigen Gleichheit und aus der Vollendetheit des All auf die Kugelgeſtalt deſſelben:

Aber dieweil vollendet die letzte Grenze ſich hinſtreckt,
Gleicht es der Kugelgeſtalt, von allen Seiten gerundet,
Von der Mitte heraus gleichwuchtig [3]).

---

[1]) V. 90 — 94. ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ θεμενον, καθ' ἑαυτό τε κεῖται·
οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μεν ἀμφὶς ἐέργει·
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· μὴ ὂν γὰρ ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

[2]) Ueber die bei den Alten vorkommende Meinung, Parmenides habe das All unendlich genannt, ſ. Brandis p. 110 ad v. 61. Daß Brandis für ἠδ' ἀτέλεστον zu leſen vorſchlägt οὐδ. ἀτ., billige ich nicht, denn die Sache läuft nur auf eine verſchiedne Auffaſſungsweiſe hinaus.

[3]) V. 103. αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν,
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον,
οὔτε τι βαιότερον πελεμεν χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.

Nur begründet er auch dieſes wieder auf ſeine ihm eigenthümliche Weiſe dadurch, daß er bemerkt, wie es kein Nichtſein gebe, welches das Sein verhindern könnte in Eins zuſammenzugehn, noch ein Sein, welches verurſachen könnte, daß hier mehr, dort weniger Sein ſei.

Auf dieſelbe dialektiſche Weiſe erzeugt ſich nun auch aus dem Lehrgange des Parmenides derſelbe Gedanke, welcher dem Xenophanes aus ſeinem Begriffe von Gott unmittelbar klar war, daß nemlich das All Gedanke und vernünftige Einſicht ſei.

Gleich iſt Denken auch dem, weswegen iſt der Gedanke;
Denn nicht ohne das Seiende iſt der, welcher es ausſpricht,
Der Gedanke, zu finden; denn nichts iſt oder auch wird ſein,
Anderes, außer dem Seienden [1]).

Daher ſagt Parmenides auch:

Die Fülle des Seins iſt Gedanke [2]).

Hierzu iſt er auf keine andere Weiſe gekommen, als wie

οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύῃ μιν ἱκέσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν, ὅπως εἴη κενὸν ὄντος,
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον· ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον.

Wenn Simpl. phys. fol. 31 b dies nur für eine mythiſche Fiction hält, ſo trifft er damit doch wohl nicht das Richtige.

1) V. 95. ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

Ueber πεφατισμένον ſ. Brandis ad h. l.; ἐν ᾧ ziehe ich nicht zu ἐόντος, ſondern zu νοεῖν.

2) V. 150. τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

er es ſelbſt ausſpricht: das Denken, das Erkennen mußte er als etwas Wirkliches, nicht dem Scheine, ſondern der Wahrheit Angehöriges betrachten; es war ihm alſo ein Seiendes, und da das Seiende ihm eins und durchaus ſich gleich iſt, ſo mußte er ſchließen, daß auch Alles Gedanke iſt. Man würde aber eine falſche Anſicht von ſeiner Lehre ſich bilden, wenn man glauben wollte, er habe außer dem Gedanken keine andere Wahrheit des Seienden anerkannt; der Gedanke ſcheint ihm vielmehr nur die eine Seite des All darzuſtellen, wärend die durchaus gleichartige Kugelgeſtalt des All ihm die Wahrheit des den körperlichen Erſcheinungen zum Grunde Liegenden bezeichnet [1]).

Wenn auch dieſe ganze Entwicklung den Gang des Parmenideiſchen Gedichts über das, was von der Vernunft erkannt wird, uns nicht vollſtändig wiedergeben ſollte, ſo iſt ſie doch hinreichend, um uns das Weſen der Beweisführung dieſes Philoſophen anſchaulich zu machen. Es iſt merkwürdig, daß in derſelben gar nicht auf die Idee Gottes geſchehn wird, welche doch beim Xenophanes den Mittelpunkt der Lehre bildete [2]). Doch iſt es keineswegs zu zwei-

---

1) Richtig erklärt ſich darüber Brandis S. 176. Anders Suckow de Platonis Parmenide, Rixner Geſch. der Phil. I. S. 109. Sie beziehn ſich auf die ſo eben angeführten Stellen und auf den ſchon oben angeführten Vers χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν, τὸ ὂν ἔμμεναι, welchen ſie falſch erklären. Wenn Ariſt. met. I. 5 ſagt, Parmenides habe das Eins nach der Vernunft ergriffen und dies dem Eins nach der Materie entgegengeſetzt, ſo heißt dies nichts Anderes, als das Eins des Parmenides ſei ein Ueberſinnliches.

2) Brandis p. 158 f. führt Stellen der Alten an, wo das Eins

ſchaft, daß Parmenides unter dem Seienden, von deſſen Begriff er ausging, das ewige Weſen, den Grund aller Dinge verſtand. Nur in zwei Punkten, finde ich, beziehn ſich die Beweiſe des Parmenides auf den Begriff des Vollkommenen, darin, daß er ſagte, kein Bedürfniß könne das Seiende antreiben früher oder ſpäter zu werden 1), und darin, daß er das Seiende vollendet nennt, weil es nicht bedürftig ſei, denn nur das Nicht-Seiende würde Alles bedürfen 2). In dieſer Veränderung der Beweisführung erkennen wir wohl einen Fortſchritt der dialektiſchen Entwicklung, aber auch ein Zurücktreten der Idee, welche das ganze Syſtem belebte; denn daß dieſe der Begriff des Vollkommenen, des Göttlichen ſei, wird niemand bezweifeln. Der Fortſchritt der dialektiſchen Entwicklung iſt aber daraus klar, daß auf den oberſten Begriff der Metaphyſik, auf den Begriff des Seins, Alles zurückgeführt, und ſo der erſte Verſuch gemacht wird, dieſen Begriff feſtzuſtellen in ſeinen wiſſenſchaftlichen Beziehungen. Noch mehr aber zeigt ſich der wiſſenſchaftliche Gehalt der Parmenideiſchen Lehre darin, daß der Begriff des Denkens, der vernünftigen Einſicht (τὸ νοεῖν) dem Begriffe des Seins zur Seite geſtellt und die nothwendige Verknüpfung beider nachgewieſen wird, indem der Gedanke vorherrſcht, das Denken und das, weswegen das Denken iſt, das Seiende, müßten

---

des Parmenides Gott genannt wird, zweifelt aber aus gutem Grunde, daß Parm. ſelbſt es ſo genannt habe.

1) V. 66, 67.

2) V. 93, 94.

als Eins gedacht werden, denn die vernünftige Einſicht ſei nur der Ausdruck des Seienden.

Das Gedicht des Parmenides ſetzte nun ferner in ſeinem zweiten Theile die Meinungen dieſes Philoſophen über die Natur oder über das ſcheinbare Werden der Dinge aus einander. Hier herrſcht der Gegenſatz zwiſchen der Gewißheit der Vernunft und der menſchlichen Meinung. Mit ihm fängt er ſeine Lehre von der Natur an:

> Hiermit ſchließ' ich Dir nun der Gewißheit Red' und Gedanken
> Ueber die Wahrheit; aber von nun an der Sterblichen Meinung
> Lerne, den trüg'riſchen Schmuck in meiner Rede vernehmend 1)).

Bei der Klarheit, in welcher dem Parmenides dieſer Gegenſatz hervorgetreten war, mußte er ſich auch wohl Rechenſchaft über das Verhältniß der beiden Glieder deſſelben zu einander gegeben haben. Die Auskunft jedoch, welche wir hierüber in den Bruchſtücken ſeiner Schrift finden, iſt unzureichend; ſie beſteht nur darin, daß die wahre Erkenntniß die Erkenntniß der Vernunft aus ſichern Beweiſen ſei, die menſchliche Meinung dagegen von den Sinnen abhänge 2)). Auch ſcheint es nicht, als wenn Parmenides in ſeinem Gedichte auf eine ganz entſcheidende Weiſe über dieſen Punkt ſeine Meinung ausgeſprochen hätte, indem die-

---

1) V. 111. *ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.*

2) V. 33 f. S. oben.

Ausleger ſeiner Lehre darüber verſchiedner Meinung ſind [1]. Man iſt daher genöthigt, aus einzelnen Andeutungen und aus der Art, wie Parmenides die Lehren der Wahrheit und die Lehren der Meinung entwickelte, ſich ſeine Meinung über das Verhältniß beider zu einander zu entziffern. Zuvörderſt iſt nun gewiß, daß er nur ein Seiendes, welches ewig und unveränderlich, allen Raum erfüllt, aber doch durchaus in ſich einig und untheilbar iſt, annahm, und die Wahrheit alles Werdens und aller Vielheit, wie ſie räumlich aus einander tritt, leugnete. Von der andern Seite aber darf auch wohl nicht bezweifelt werden, daß er die Meinungen der Menſchen nicht als von aller Wahrheit leer durchaus und gänzlich verwarf, denn ſonſt würde er wohl nicht mit Auseinanderſetzung derſelben, einer Auseinanderſetzung, welche bis in das Einzelſte einging und vielſeitige Forſchungen vorausſetzt, ſich unnütze Mühe gegeben haben. Ferner iſt aber auch hier wieder daſſelbe zu bemerken, was beim Xenophanes, daß Parmenides wohl ſchwerlich glauben konnte, in ſeinen wenigen, mehr verneinenden, als bejahenden Sätzen über das Eins die ganze Fülle der Wahrheit erſchöpft zu haben, und wenn man nun noch hinzunimmt, daß er doch auch wohl die Wahrheit deſſen, was ſich uns ſinnlich beglaubigt, nicht gänzlich leugnen konnte, ſo wird man ſich einen richtigen Begriff von ſeiner Meinung bilden können. Die Eleaten hatten erkannt und glaubten beweiſen zu können, daß die Wahrheit aller Dinge nur eine und unveränderlich ſei; nun fanden ſie aber, daß wir in unſerm menſchlichen Denken gezwungen ſind, den

---

[1] S. Brandis §. 28.

Erſcheinungen zu folgen und Veränderliches und Vieles aufzufaſſen; darum meinten ſie, die göttliche Wahrheit könnten wir nicht faſſen, außer nur in einigen allgemeinen Sätzen; wenn wir nun aber der menſchlichen Denkart gemäß meinten, es ſei Vieles und Veränderung, ſo ſei dies nur Trug und Täuſchung der Sinne, dagegen wohl anzuerkennen, daß auch in dem, was uns als Vieles und als Veränderung erſcheine, zu welchem ja auch die einzelnen und ſich in uns entwickelnden Gedanken gehören, das Göttliche ſei, nur durch unſere menſchliche Blindheit verkannt und wie unter einer Hülle unkennbar geworden. Wenn man dieſes dem Parmenides zugeſteht, ſo iſt es leicht erklärlich, wie die Alten in ihm eine Neigung zum Skepticismus finden konnten ¹), und wie ihm Klagen entſchlüpfen mußten über die traurige Lage der Sterblichen ²). Dagegen führen aber auch ſeine Ausdrücke unzweideutig dahin, ihm die Erkenntniß zuzuſchreiben, daß dieſe Welt, welcher wir, ſinnlich geſinnt, vielerlei Falſches andichten, eben die unveränderliche Einheit des Seins, welche Gegenſtand des wahren Denkens iſt, ſei; denn es ſei nothwendig, ſagt er, daß eben daſſelbe, von welchem die Sterblichen feſtſetzten, es werde und vergehe, es ſei und ſei

---

1) Cic. qu. ac. II. 23. Parmenides et Xenophanes, minus bonis quamquam versibus, sed tamen illis versibus increpant eorum arrogantiam, quasi irati, qui cum sciri nihil possit, audeant, se scire dicere. Plut. adv. Colot. 26. Cf. Diog. L. IX. 71 — 72, aus welcher Stelle man lernt, wie die Skeptiker die alten Philoſophen in ihre Sache zu ziehen ſuchten.

2) Davon weiter unten mehr.

nicht, verändere den Ort und die Farbe, ganz und unbeweglich ſei [1]).

Nach dieſer ganzen Anſicht iſt nun auch ſeine Naturlehre geſtaltet, deren Grundgedanken Ariſtoteles uns am genaueſten charakteriſirt: gezwungen, den Erſcheinungen zu folgen und annehmend, nur Eins ſei der Vernunft nach, Mehreres aber der ſinnlichen Empfindung nach, habe er zwei Urſachen und zwei Urgründe geſetzt, von welchen er den einen zum Seienden rechnete, den andern aber zum Nicht-Seienden [2]). Und damit ſtimmt auch der Anfang ſeiner Lehre von den Meinungen der Menſchen überein:

Zwei der Geſtaltungen ſetzten ſie feſt in ihrem Bedünken,
Deren eine gewiß nicht iſt, worinnen ſie irren [3]).

So kam alſo auch Parmenides ſchon auf den Verſuch, aus dem, was wir durch unſere Sinnlichkeit an Vorſtellungen einſammeln, das herauszuſcheiden, was der Wahrheit ange-

---

1) V. 98. — — *ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν,*
οὖλον ἀκινητόν τ' ἔμμεναι, τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί;
καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

2) Met. I. 5. *ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.* Cf. de gener. et corr. I. 3. Von derſelben Bedeutung iſt im Grunde auch Alex. Aphrod. met. fol. 6 b nach dem Theophraſt.

3) V. 114. *μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμαις ὀνομάζειν,*
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.

hört, von dem, was ſcheinbar iſt, beide Arten der Vorſtellungen aber im Allgemeinen zu beſtimmen. Indem er ſich aber auf dieſen Verſuch einließ, mochte er fühlen, daß dies keine reine Wiſſenſchaft gewähre, theils weil er, wenigſtens ſo weit wir aus den Bruchſtücken ſeines Werks urtheilen können, keine Gründe für ſeine Meinung über das, was das Wahre in der Natur ſei, anzugeben vermochte, theils weil er doch hierbei genöthigt war, von ſinnlichen Vorſtellungen, denen nicht wahre Gewißheit beiwohnt, auszugehn. Seine Naturlehre wird daher faſt wie die Erzählung einer Geſchichte vorgetragen.

Zwei entgegengeſetzte Arten des Seins ſind in der Natur, welche durch entgegengeſetzte Eigenſchaften bezeichnet werden. Die eine Art iſt das ätheriſche Feuer der Flamme, das Dünne, das Warme, das Licht, das Weiche und Leichte; die andere iſt die Nacht, das Dichte, das Kalte, die Finſterniß, das Harte und das Schwere [1]. Beide ſind ſich einander ſo entgegengeſetzt, daß keiner etwas mit der andern gemein iſt, beide einander gleich ſind an Maſſe, Alles aber zugleich Theil hat an der einen und der andern[1]). Dieſe Vorſtellungsweiſe entſteht dem Parmenides natürlich aus ſeinem Gegenſatze zwiſchen dem Wahren in der Natur und dem Scheinbaren in ihr. Das Feuer iſt ihm das Wahre; er nennt es daher auch, ſo wie das Seiende, das überall ſich ſelbſt Gleiche[2]); die Nacht dagegen iſt ihm das bloß Scheinbare, weswegen er ſie auch unerkennbar (ἄφαντος) nennt[3]), ſo wie das Nicht-Seiende ihm undenkbar iſt.

---

[1] Ap. Simpl. phys. fol. 7 b. v. 116. Brand.

ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων· τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ' ἀραιόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν, ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό·
ἀντία νυκτάδα ἢ πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

Hierauf folgt die ſchon oben erwähnte proſaiſche Stelle: ἐπὶ τῷδε ἐστὶ τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον· ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ βαρύ. ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα.

Da Parmenides aus der Miſchung zweier unveränderlicher Elemente die Erſcheinungen der Natur erklären wollte, ſo neigte er ſich natürlich, wie Xenophanes, zur mechaniſchen Naturlehre hin. Ueber die Ausführung derſelben, welche jedoch hauptſächlich auf die Bildung des Weltſyſtems ſich bezogen haben muß[4]), wiſſen wir wenig Sicheres. Es kann uns auch hier nur darauf ankommen, die Hauptzüge zu verfolgen, beſonders in wie fern ſie mit dem ganzen Syſtem des Parmenides im Zuſammenhang ſtehn. Schon an ſich iſt es wahrſcheinlich, daß er ſeiner Vorſtellung von der Natur die möglichſte Aehnlichkeit mit ſeinen

---

1) Ap. Simpl. phys. fol. 39 a. V. 123. Brand.

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται,
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

Der dunkle Ausdruck ἴσος findet ſich auch beim Empedokles in gleicher Verbindung.

2) V. 118.

3) V. 125. So werden auch die Thore des Tages und der Nacht, d. h. der Wahrheit und des Scheins, einander entgegengeſetzt. V. 11. Ariſtoteles nennt dies zweite Element des Parm. die Erde.

4) V. 134 — 144.

Lehren von der Wahrheit zu geben ſuchte. Dies finden wir darin beſtätigt, daß er der erſcheinenden Welt Kugelgeſtalt beilegt [1]), wie dem Seienden, und in der Mitte der Welt einen Dämon walten läßt, welcher Alles zur Einheit verbindet und Alles regiert [2]); denn darin drückt ſich das Streben aus, alles ſcheinbar Viele immer wieder auf die Einheit zurückzuführen. Die Regierung der Welt aber beſteht ihm nach ſeiner mechaniſchen Anſicht in der Vermiſchung der entgegengeſetzten Elemente, welcher auch wieder die Scheidung der vermiſchten zur Seite geſtellt werden muß. Wenn er daher das Werk des waltenden Dämon als eine Vermiſchung des Männlichen mit dem Weiblichen beſchreibt, ſo hat man in dieſen Ausdrücken die entgegengeſetzten Elemente wiederzuerkennen. So wie aber dieſes Werk von doppelter Art ſein muß, Vermiſchung nemlich und Entmiſchung, ſo theilt ſich dem Parmenides auch die bewegende Kraft, gleich der Maſſe der bewegten Elemente, in entgegengeſetzte Kräfte, in Liebe und Zwietracht:

Denn von allen Göttern zuerſt erſann ſie den Eros,

wel-

---

1) V. 161, 162. Wenn ihm dieſe Verſe zukommen. Stob. ecl. I. p. 482; Cic. de nat. D. I. 11.

2) Plat. amat. 12. V. 129.

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα (*παντός*? Br.) *γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχή,*
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν, τό τ' ἐναντίον αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Sonſt wird der allwaltende Dämon auch Dike und Nothwendigkeit und Verſehung (?) genannt. Stob. ecl. I. p. 158, 484; Plut. de plac. phil. I. 25. Doch beziehe ich dieſe Stellen nur zweifelhaft auf jenen Dämon. Auch Plat. Lys. p. 214 ſcheint auf die Lehre der Eleaten anzuſpielen.

welchem ſodann auch Krieg, Zwietracht und Begierde beigegeben werden [1]), wohl gewiß als Kräfte, welche der Miſchung der Elemente vorſtehn. Aus der Miſchung des Feuers und der Erde entſtehen ſodann das Waſſer und die Luft [2]).

Die Vorſtellung des Parmenides vom Weltbau iſt uns auf eine Weiſe überliefert worden, welche uns nur Weniges mit Gewißheit ermitteln läßt [3]). Er nahm an, die Erde ſei in der Mitte der Welt, ſphäriſch und durch das Gleichgewicht in ſchwingender Bewegung gehalten [4]); um ſie herum lägen gewiſſe Kränze, die oberſten aus dem dünnen Elemente, dem Feuer, unter ihnen aus Licht und Finſterniß gemiſchte, zu unterſt aber ganz aus Nacht zuſammengeſetzte, von welchen ich vermuthe, daß ſie ihm die Oberfläche der Erde bedeuten, deren Mitte er vielleicht wieder von Feuer einnehmen ließ [5]). Das Wichtigſte in dieſer Lehre iſt für uns, daß er ſich die mittlern Gegenden, in welchen unſer Wohnſitz iſt, als eine Miſchung des Feuers und der Nacht dachte, und daher auch in dieſen Gegenden überall nur Unvollkommenes annahm. Es ſcheint übrigens, als wenn Parmenides in dieſer Lehre von den Meinungen der Menſchen mehr von dem Göttlichen geredet habe, als in der Lehre von der Wahrheit.

---

[1] Arist. met. I. 4. *καὶ γὰρ οὗτος (ὁ Παρμ.) κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν·*

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

Cic. l. l. Quippe qui (sc. Parm.) bellum, qui discordiam, qui cupiditatem caeteraque generis ejusdem ad deum revocat. Hierauf ſpielt auch Plat. conv. p. 195 an. Schleiermacher nimmt zwar an, es ſei in dieſer Stelle auf eine Verſpottung ungeſchickter Gegner abgeſehn, allein ohne Grund. Es kam wohl gewiß in der Kosmologie des Parm. viel Mythologiſches vor. Arist. met. I. 5. *δύο τὰς αἰτίας — τίθησι.*

[2] Arist. de gen. et corr. II. 3.

[3] Beſonders Stob. ecl. I. p. 482; Cic. l. l.

[4] Diog. L. IX. 21; Plut. de pl. ph. III. 15.

[5] V. 127, 128. *αἱ γὰρ στεινότεραι ποίηντο πυρὸς ἀκρήτοιο*
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός· μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα.

Auch von der Entſtehung des Menſchen und von der Bildung der einzelnen Glieder [1]) handelte das Gedicht des Parmenides. Die Nachrichten, welche wir von ſeinen Lehren hierüber haben, deuten darauf hin, daß er ſich den Meinungen angeſchloſſen habe, welche ſpäter vom Empedokles, früher aber auch ſchon vom Anaximandros vorgetragen worden waren [2]). Es wird uns geſagt, Parmenides

---

Das *μετὰ* iſt dunkel: man kann es für *μετέπειτα* nehmen, aber auch darauf deuten, daß ein Theil des Feuers auch durch die Kreiſe der Nacht dringe, welches ich auf das Leben der Menſchen auf der Erde beziehn würde. Noch mehr Schwierigkeiten hat die Stelle d. Stobäos, wo ich für das ſinnloſe [illegible] lesen möchte [illegible]. Es würde mich in zu große Weitläufigkeiten führen, wenn ich meine Meinung über das Parmenideiſche Weltſyſtem und über ſeine Verwandtſchaft mit dem Pythagoriſchen aus einander ſetzen wollte. Daher hier nur einige Stellen, auf welche man Rückſicht zu nehmen hat. Cic. qu. ac. II. 37; Diog. L. IX. 23; Stob. ecl. I. p. 516.

1) Plut. adv. Colot. 13; Simpl. de coelo fol. 138 b; cf. Peyron p. 55.

2) Ueberhaupt findet ſich manches Aehnliche zwiſchen ſeiner und des Anaximandros Naturlehre, und hierauf gründet ſich auch wohl die Sage, daß Parm. den Anaxim. gehört habe. Diog. L. IX. 21, angeblich nach dem Theophraſt, welcher vielleicht geſagt hatte, Parmen. ſei dem Anax. in ſeiner Lehre gefolgt. Aehnlichkeit mußte wohl zwiſchen den Lehren des Parm. und

habe zuerſt aus der gleichſam ſchwangern Erde einzelne Glieder entſtehen laſſen; dieſe hätten ſich ſpäter verbunden und den ganzen Leib des Menſchen gebildet, der zugleich aus Feuer und Feuchtigkeit beſtehe [1]). Bei der Betrachtung des Menſchen, ſehen wir ferner, war ihm die Geſchlechtsverſchiedenheit des Männlichen und des Weiblichen von großer Bedeutung [2]), indem darin ſeine Hauptlehre von der Entſtehung der Dinge aus entgegengeſetzten Elementen ſich ausſpricht. Ein Theil ſeiner Weltanſicht drückt ſich auch darin aus, daß er das Erzeugungsgeſchäft als einen Kampf zwiſchen Männlichem und Weiblichem betrachtete [3]).

---

des Anax. ſtatt finden, da beide der mechaniſchen Naturerklärung folgten, beide aus einem Weſen Alles ableiteten, das Werden aber aus Warmem und Kaltem erklärten. Spuren der Aehnlichkeit im Einzelnen aber finden ſich auch in der Zuſammenordnung der Sphären und in der πίλησις der Erde, aus welcher die Luft werde. Stob. ecl. I. p. 494.

1) Censorin. de die nat. c. 4 (Empedocles) prima membra singula ex terra quasi praegnante passim edita, deinde coisse et effecisse solidi hominis materiam, igni simul et humori permistam. — — Haec eadem opinio etiam in Parmenide Veliate fuit, pauculis exceptis ab Empedocle dissensis. Diog. L. IX. 22. γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι, für ἡλίου leſen Andere ἰλύος; beides zuſammen drückt die Lehre des Parm. vollſtändig aus. Vergl. Xenophan. über die Bildung der Erde aus dem Schlamm. Zenon, der Schüler des Parm., lehrte, γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐκ γῆς εἶναι. Diog. L. IX. 29.

2) Arist. de part. anim. II. 2; Plut. de plac. phil. V. 7, 11; Censorin. de die nat. 5, 6. Es ſcheint eine Anomalie ſeiner Denkart geweſen zu ſein, daß er das weibliche Geſchlecht für wärmer hielt, als das männliche.

3) Censorin. c. 6.

In dem Menſchen nun iſt am offenbarſten das Zuſammengehören des Denkens mit dem Gegenſtändlichen zur ununterſcheidbaren Einheit, wie ſie Parmenides ſich dachte. Denn daſſelbe, was denkt, iſt auch das, was gedacht wird, und wie der Körper des Menſchen ſich verhält, ſo auch ſein Gedanke:

So wie jeglicher hat die Miſchung gewundener Glieder,
Alſo wird den Menſchen Vernunft zu Theil; denn daſſelbe
Iſt, was denkt, und der Glieder Natur dem Menſchengeſchlechte,
Allen und jedem zugleich; denn das Volle iſt der Gedanke [1]).

So habe nun auch Alles Erkenntniß, und zwar die ſeines Gleichen; denn das Todte, weil in ihm kein Feuer iſt, nehme zwar nicht das Warme und die Stimme wahr, aber wohl das, was dieſem entgegengeſetzt iſt, das Kalte und das Schweigen [2]). Hiernach alſo ſetzte Parmenides in ſeiner Lehre von der Meinung das Erkennen dem ſinnlichen

---

1) Arist. met. III. 5. καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν· — — καὶ Παρμ. δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον·
ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

2) Theophr. de sens. p. 1. ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὑτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν ὁ Παρμ., φανερὸν ἐν οἷς φησὶ τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός· ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι· καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.

Wahrnehmen gleich, welches man auch in der Formel ausſprach, ihm ſei der vernünftige Geiſt daſſelbe, was die Seele [1]. Da nun aber im Menſchen die Miſchung des Lichts und der Nacht iſt, ſo hat er auch an der Erkenntniß beider Theil, und ſo wie die Miſchung beider im Menſchen nach verſchiednen Verhältniſſen ſein kann, ſo auch kann ſeine Erkenntniß verſchiedne Grade der Reinheit haben, und zwar wird ſie alsdann vollkommener und reiner ſein, wenn das Feuer in der Miſchung vorherrſcht; da jedoch alles Sterbliche nicht aus reinem Feuer beſtehn kann, ſo muß auch zur Wahrnehmung immer eine gewiſſe Miſchung des Feuers mit dem entgegengeſetzten Elemente verlangt werden [2]. So tritt in dieſen und auch noch in andern Beſtimmungen ſeine Meinung hervor, daß in dem Grade des Warmen der Grad der Vollkommenheit liege [3], und vielleicht ſteht auch ſeine Meinung damit in Verbindung, daß die Seele ihren Sitz im Bauche habe [4].

Wenn wir uns nun erinnern, daß alles dies doch nur Meinungen der Menſchen giebt, Meinungen, welche dem Menſchen nur deswegen nothwendig ſind, weil er von der reinen Erkenntniß der Wahrheit fern iſt, ſo können wir dem Parmenides nur eine betrübende Anſicht von der Lage des Menſchen zuſchreiben. Der Menſch iſt einer harten Nothwendigkeit unterworfen. Deswegen ſagte Parmenides auch, der Dämon ſchicke die Seelen bald aus dem Lichten in das Dunkele, bald den umgekehrten Weg [1]). Aber dem Menſchen iſt dieſes traurige Geſchick mit allem Werdenden und Vergehenden in der Welt gemein, welches ſich am deutlichſten darin ausdrückt, daß Parmenides die Geburt traurig nannte [2]); beſſer wäre es ihnen, daß ſie in dem Schooße des Eins vergraben blieben. Hieraus leuchtet eine Denkart hervor, welche dem Alterthume überhaupt nicht ungewöhnlich war, welche aber beſonders von der Schule der Eleaten begünſtigt werden mußte, denn dieſer mußte ja das Sein des Menſchen in Schein verſchwinden. Wir glauben nicht zu kühn zu ſein, wenn wir annehmen, daß Parmenides aus dem Herabſteigen der Seelen in die Finſterniß die Nothwendigkeit des Scheins, welcher der Menſch unterliegt, abgeleitet habe, vielleicht verband ſich ihm damit auch die weit verbreitete Anſicht, daß dies in einer Schuld der von der Geſammtheit des Seins ſich trennenden Seele gegründet ſei. Uebrigens ſcheint er fern davon geweſen zu ſein, dieſe traurige Lage des Menſchen auf irgend einen weiter zurückführenden

---

[1] Diog. L. IX. 22 nach dem Theophraſt.

[2] Theophr. l. l. *Παρμ. μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν, ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστιν ἡ γνῶσις· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίγνεσθαι τὴν διάνοιαν· βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας· — — τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ταὐτὸ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίγνεσθαι διὰ τῆς κράσεως.*

[3] Das Alter tritt ein durch Abnahme des Warmen. Stob. serm. CXV. 29.

[4] Plut. plac. phil. IV. 5.

---

1) Simpl. phys. fol. 9 a. *καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν* (sc. *τὴν δαίμονα*) *ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν.*

2) V. 130.

Grund zu beziehn, vielmehr, ſo weit wir ſeine Lehre verfolgen können, blieb er dabei ſtehn, daß Eins ſei und Vieles zu ſein ſcheine, ohne zu verſuchen, die Urſach des Scheinens, welches doch auch nur in der ſcheinbaren Vielheit der Dinge iſt, nachzuweiſen.

Viertes Kapitel.

Zenon der Eleat.

Zenon von Elea, der Schüler des Parmenides, welcher mit dieſem nach Athen kam, ein ſchon ausgebildeter Mann 1), verdient hier eine Stelle, weil er nicht nur die eleatiſche Lehre fortpflanzte, ſondern auch gegen die Verſpottung Anderer zu vertheidigen ſuchte. Zenon's Geburt mag um die Ol. 71 fallen 2). Er wird nicht nur der Liebling, ſondern auch der angenommene Sohn des Parmenides genannt 3). Er iſt wegen ſeiner Vaterlandsliebe berühmt 4) und ſoll dieſelbe auch durch ſeinen Tod bewährt haben, indem er in einer Verſchwörung gegen

---

1) Plat. Parm. p. 127. Daß er auch zu Megara Philoſophie gelehrt habe (Alex. Aphr. in met. fol. 116 a), iſt wohl ein Irrthum, aus der Verwandtſchaft der eleatiſchen mit der megariſchen Philoſophie entnommen.

2) Plat. l. l.; Diog. L. IX. 29.

3) Diog. L. IX. 25.

4) Ib. 28.

einen Tyrannen Elea's mit der äußerſten Standhaftigkeit duldend ſein Ende fand [1].

Von ſeinen Schriften, deren mehrere angeführt werden [2], iſt eine im Alterthum beſonders berühmt, welche er ſchon zu Athen vorgeleſen haben ſoll [3], gerichtet gegen die, welche ſagen, daß Vieles ſei. Dieſe Schrift hatte den Zweck, die Lehre des Parmenides zu vertheidigen, indem ſie zeigte, daß auf nicht wenigere Widerſprüche die Annahme vieler Dinge führe, als die Lehre, daß nur Eins ſei [4]. Sie war abgetheilt in mehrere Abſchnitte, von welchen ein jeder den Beweis führen ſollte, daß nicht Vieles ſei, und in Fragen und Antworten wurde dies durchgeführt [5], ſo wie denn Zenon der erſte genannt wird, welcher ſich des Geſprächs zur Darſtellung philoſophiſcher Lehren bedient habe [6]. Da er bei ſeiner Beweisführung von dem ausging, was der gewöhnlichen Meinung nach für wahr gehalten wird, ſo konnte er wohl vom Ariſtoteles für den Erfinder der Dialektik gehalten werden 1). Wegen der wiſſenſchaftlichen Manier, in welcher er Gegenſätze an einem jeden Dinge nachwies, wird er auch vom Platon der eleatiſche Palamedes genannt 2). An die Form des Geſprächs, welche er ſeinem Werke gab, hat ſich ſpäter ein Zweig der Sophiſtik angeſchloſſen 3), auch läuft manches in ſeinen Beweiſen ziemlich klar auf ſophiſtiſche Täuſchung aus, und ſo iſt auch wohl Zenon für einen Sophiſten gehalten worden; allein bei dem ernſten Ziele, welches er verfolgte, darf man wohl annehmen, daß er ſolche täuſchende Kunſtgriffe nur als ſcherzhaftes Beiwerk ſeiner Dialoge oder als kecke Verſpottung der Unbeholfenheit ſeiner Gegner behandelte.

---

[1] Die Umſtände werden verſchieden erzählt. Diog. L. IX. 26, 27; Plut. adv. Colot. 32; de garrul. 8; Cic. qu. Tusc. II. 22; de nat. D. III. 33. Ob Arist. rhet. I. 12 eine Anſpielung auf den Tod des Zenon iſt?

[2] Suid. s. v. Ζήνων. Unter ſeinen Werken iſt auch eine Schrift über die Lehre des Empedokles, ein Wink für die Verbindung der Eleaten mit dieſem Manne.

[3] Plat. l. l. Daß er ſie in ſeiner Jugend verfaßt und daß ſie gegen ſeinen Willen öffentlich gemacht worden ſei, ſagt Platon vielleicht nur, um ihn wegen ſeiner Verwandtſchaft mit dem Parmenides gegen den Vorwurf ſophiſtiſcher Künſte zu vertheidigen.

[4] Plat. l. l.; vergl. Procl. in Plat. Parm. I. p. 6.

[5] Arist. de repr. soph. I. 9.

[6] Diog. L. III. 47.

Die Beweiſe gegen die Annahme, daß Vieles ſei, ſcheint Zenon nicht im Zuſammenhang, ſondern einen jeden für ſich gegeben zu haben, ſie fanden aber alle ihren Mittelpunkt in der Lehre des Parmenides. Es ſcheinen nun drei Hauptpunkte vom Zenon verfolgt worden zu ſein, nemlich zu zeigen, daß bei der Annahme, es ſei Vieles, ein Jedes, ſowohl als ſich ähnlich, als auch als ſich unähnlich, als Eins und als Vieles, und als ruhend zugleich und als bewegt erſcheinen würde; dieſe drei Punkte bezeichnet uns Platon 4), und unter ſie laſſen ſich auch alle Beweiſe bringen, welche dem Zenon zugeſchrieben werden.

---

1) Diog. L. IX. 25; cf. Arist. top. I. 1.

2) Phaedr. p. 161. Vergl. d. Anm. Schleierm.; Diog. L. I. I.

3) Man erkennt dies beſonders in dem Euthydemos des Platon.

4) Phaedr. p. 261; cf. Parm. p. 129.

Der Beweis, daß ein jedes der vielen Dinge als gleich und als ungleich erſcheinen würde, kann ſich, wenn er von den übrigen Beweiſen unterſchieden wird, nur auf die ſinnlichen Beſchaffenheiten der Dinge bezogen haben. Von dieſem Satze finden wir aber das wenigſte angeführt. Nur eine Folgerung ſcheint zu ihm zu rechnen zu ſein, welche Zenon gegen den Protagoras, den Wortführer der ſinnlichen Vorſtellung, ausgeführt haben ſoll. Er fragte nemlich, ob ein Korn oder das Zehntauſendtheil eines Korns, wenn es herabfiele, ein Geräuſch machen würde oder nicht. Auf die verneinende Antwort fragte er weiter, ob aber ein Scheffel Korns herabfallend Geräuſch errege. Da dies nun bejaht werden mußte, unterſuchte er weiter, ob nicht der Scheffel zum Korn und das Geräuſch des Scheffels zum Geräuſche des Korns ein Verhältniß haben müßte, und da dies nicht zu leugnen iſt, konnte er ſchließen, entweder mache der Scheffel Korn beim Fallen kein Geräuſch oder es mache auch der kleinſte Theil des Korns, wenn er fiele, Geräuſch [1]). Wie dieſe Fragen geeignet waren, die Unähnlichkeit und die Aehnlichkeit der ſinnlichen Dinge mit ſich ſelbſt nachzuweiſen, iſt klar, aber auch eben ſo klar, wie daraus ſich ein Beweis für die Lehre des Parmenides ergab, daß die ſinnliche Wahrnehmung die Wahrheit des Seienden uns nicht darſtelle. Es kann hierin die Ausführung des Satzes gefunden werden, daß unſere ſinnliche Wahrnehmung zu ungenau ſei, um der Wahrheit des Seienden gleich zu kommen.

---

[1]) Arist. phys. VII. 5; Simpl. phys. fol. 257 a. — τὸν Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, ὃν ἤρετο Πρωταγόραν τὸν σοφιστήν· εἰπὲ γάρ μοι, ἔφη, ὦ Πρωτ., ἆρα ὁ εἷς κέγχρος καταπεσὼν ψόφον ποιεῖ, ἢ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου; τοῦ δὲ εἰπόντος μὴ ποιεῖν, ὁ δὲ μέδιμνος, ἔφη, τῶν κέγχρων καταπεσὼν ποιεῖ ψόφον ἢ οὔ; τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμνον, τί οὖν; ἔφη ὁ Ζήνων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ ἑνός; τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι, τί οὖν; ἔφη ὁ Ζήνων, οὐ καὶ τῶν ψόφων ἔσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί; ὡς γὰρ τὰ ψοφοῦντα καὶ οἱ ψόφοι. τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ ὁ μέδιμνος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ, ψοφήσει καὶ ὁ εἷς κέγχρος καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου. Der Manier des Zenon gemäß nehme ich einen doppelten Ausgang des Schluſſes an.

Zu den Beweiſen, daß, wenn viele Dinge ſind, ein jedes ſowohl Eins als Vieles ſei, rechne ich alles das, was Zenon aus den Vorſtellungen vom Großen und Kleinen folgerte, ſo wie auch alles das, was er über das räumliche Daſein der Dinge ſagte; denn es beruht alles dies auf demſelben Grundſatze, daß nemlich die Vorſtellung des räumlichen Daſeins Widerſprüche in ſich enthalte. So griff Zenon unmittelbar die Vorſtellung des Raums an, indem er fragte, worin der Raum ſei, denn wenn alles, was iſt, im Raum ſein ſolle, ſo müſſe der Raum ſelbſt in einem andern Raume ſein und ſo in das Unendliche; da dies nun aber unmöglich, ſo würde der Raum ſelbſt nicht ſein, da er nicht in einem andern Raume ſein könne [1]). Mit dieſer Beweisführung hängt nun eine andere auf das genaueſte zuſammen, ſchließt ſich aber unmittelbar an die Vorſtellung von der Vielheit der Dinge an. Denn, lehrte Zenon, wenn viele Dinge ſind, ſo ſind ſie nothwendig

---

1) Arist. phys. IV. 1, 3; Simpl. phys. fol. 130 b. *ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸν τόπον, ἐρωτῶν οὕτως· εἰ ἔστιν ὁ τόπος, ἔν τινι ἔσται· πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ· ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος.*

entweder von beſtimmter Zahl oder unendlich an Zahl. „Nun ſind aber die vielen Dinge nothwendig ſo viele, als ſie ſind, und weder mehr noch weniger, als ſie ſind; wenn ſie aber ſo viele ſind, als ſie ſind, ſo ſind ſie von beſtimmter Zahl.“ Im Gegentheil aber, „wenn viele Dinge ſind, ſo ſind ſie auch unendlich an Zahl, denn es müſſen immer andere Dinge zwiſchen den Dingen ſein und zwiſchen dieſen wieder andere, und ſo werden ſie von unendlicher Zahl ſein [1]).“ Zenon meint nemlich, der Zwiſchenraum zwiſchen den Dingen, wenn die Dinge wirklich von einander getrennt ſein ſollten, müſſe ſelbſt wieder ein Ding ſein.

Eine andere Beweisführung derſelben Art, welche zeigen ſollte, daß, wenn viele Dinge wären, ſie zugleich unendlich klein und unendlich groß ſein müßten, wird uns nicht ſo deutlich mitgetheilt, doch kann man den Sinn derſelben wohl faſſen. Zenon ging nemlich davon aus, daß ein jedes der vielen Dinge, was iſt, eine Größe haben müſſe, welche, einem andern hinzugeſetzt, dies vergrößere, von einem andern weggenommen, es verkleinere; das dagegen, was weder hinzugeſetzt vergrößere, noch weggenommen verkleinere, ſei gar nicht ein Seiendes [2]). Indem er

---

1) Simpl. phys. fol. 30 b. δεικνὺς γάρ, ὅτι εἰ πολλά ἐστι, τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ἐστὶ καὶ ἄπειρα, γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων· εἰ πολλα ἐστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι, ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν, οὔτε ἐλάττονα· εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστιν, ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. καὶ πάλιν· εἰ πολλά ἐστιν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ· καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστί.

2) Arist. met. II. 4. ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλαττον, οὔ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων. Simpl. phys. fol. 30 a; Alex. Aphr. in met. fol. 39.

nun zeigte, daß eine Größe nur dann ſein könne, wenn ein Theil derſelben von dem andern abſtände, dies aber ein Trennendes vorausſetze, und das Trennende auch wieder eine Größe habe, aber auch wieder durch ein anderes Trennendes von dem Getrennten getrennt ſei, und ſo in das Unendliche, konnte er ſchließen, daß ein jedes Ding unendlich groß ſein müſſe, weil es aus unendlichen Theilen, deren jeder eine Größe hat, beſtehe. Daſſelbe Verfahren ſollte ihm aber auch dazu dienen, zu zeigen, daß ein Jedes unendlich klein ſei, wobei er ſich entweder darauf ſtützte, daß der Zwiſchenraum, welcher doch nicht zu dem Dinge gehöre, unendlich ſei, oder daß die wahre Einheit keine Theile zulaſſe, ſondern, ſich durchaus gleich ſeiend, unendlich klein ſei, eine Vielheit unendlich kleiner Dinge aber immer nur unendlich Kleines gewähre [1]. Alle dieſe Beweiſe haben nun offenbar denſelben Zweck, aus der Unmöglichkeit des Gegentheils zu zeigen, daß Alles nur Eins iſt, in welchem keine Theile, ein gänzlich Raumloſes, wie

---

1) Simpl. phys. fol. 30 b. προδείξας γὰρ ὅτι εἰ μὴ ἔχει τὸ ὂν μέγεθος, οὐδ᾽ ἂν εἴη, ἐπάγει· εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη, ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται, οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως εἰ πολλὰ ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα, μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι. Ib. fol. 30 a. καὶ ταῦτα οὐχὶ τὸ ἓν ἀναιρῶν ὁ Ζήνων λέγει, ἀλλ᾽ ὅτι, εἰ μέγεθος ἕκαστον ἔχει τῶν πολλῶν καὶ ἀπείρων, οὐδὲν ἔσται ἀκριβῶς ἓν διὰ τὴν ἐπ᾽ ἄπειρον τομήν· δεῖ δὲ ἓν εἶναι, ὃ δείκνυσι, προδείξας ὅτι οὐδὲν ἔχει μέγεθος ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἑαυτῷ ταὐτὸν εἶναι καὶ ἕν.

dies Parmenides geradezu, vom Begriff des Seienden ausgehend, zu beweiſen geſucht hatte.

Der dritte Theil der Beweiſe des Zenon, gegen die Wirklichkeit der Bewegung gerichtet, ſtimmt auf dieſelbe Weiſe mit der Lehre des Parmenides zuſammen, daß keine Bewegung des einen Seienden ſein könne. Zenon führte dies in vier Beweiſen aus, welche ſich theils auf die unendliche Theilbarkeit des Raums, theils auf die Schwierigkeit, ſich die Stetigkeit der Bewegung zu denken, beziehn. Dieſe Beweiſe ſind offenbar von verſchiedenem Gehalte; einige haben etwas Scheinbares und ſchwer zu Löſendes, andere dagegen ſind von der Art, daß ſie uns auf die Vermuthung führen, Zenon habe ſie nur zum Scherz, und um die Ungenauigkeit ſeiner Gegner zu verſpotten, vorgebracht[1]. Von dieſer Art iſt beſonders der vierte Beweis[2], aber auch der zweite, der ſogenannte Achilleus. Der ſchnellfüßige Achilleus, wird in dieſem angenommen, ſei in einem Wettlaufe begriffen mit der langſamen Schildkröte, es ſoll bewieſen werden, daß er dieſe in einer unendlichen Zeit nicht einholen werde. Denn wenn er zu dem Orte gekommen, wo die Schildkröte beim Anfange des Laufes war, ſo wird dieſe ſchon wieder einen Vorſprung haben, und ſo in das Unendliche. Es läßt ſich nicht denken, daß Zenon, welcher in ſeinen Beweiſen die unendliche Theilbarkeit des Räumlichen überall feſthielt, nicht auch die unendliche Theilbarkeit eines jeden Zeitlichen berückſichtigt haben ſollte, und darauf, daß dieſe überſehen wird, beruht doch allein das Trügeriſche dieſes Beweiſes. Wenn nun in dieſen Beweiſen der eigentliche Zweck und die Grundſätze verſteckter ſind, ſo treten ſie dagegen in den andern ganz deutlich hervor. Der erſte Beweis ſuchte das Nicht-Sein der Bewegung zu zeigen, weil das Bewegte eher die Hälfte des Raums zurücklegen müſſe, ehe es das Ziel erreichen könnte, und ſo in das Unendliche; der dritte, daſſelbe, was bewegt werde, ruhe zugleich, denn jetzt ſei es in dieſem Raume, jetzt in einem andern, aber immer, ſo lange es in dieſen Räumen ſei, ruhe es in ihnen. Dieſe Beweiſe waren allerdings geeignet, auf die Schwierigkeiten aufmerkſam zu machen, welche in dem allgemeinen Begriffe der Bewegung liegen. Dies ſind die berühmten Beweiſe des Zenon gegen die Wahrheit des räumlichen Daſeins und der zeitlichen Bewegung. So wie alles Sinnliche von den Eleaten ge-

---

[1] Arist. phys. VI. 9. *τέτταρες δ' εἰσὶ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσι· πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον, ἢ πρὸς τὸ τέλος. — δεύτερος δὲ ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς. ἔστι δὲ οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον. — τρίτος δέ — ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκε, συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν. — τέταρτος δὲ ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ' ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου, τῶν δὲ ἀπὸ μέσου, ἴσῳ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυν.* Ib. VI. 2. Simpl. phys. fol. 236 b f.; Sext. Emp. hyp. pyrrh. II. 242.

[2] Ich verweiſe darüber auf Tennemann's Geſch. d. Phil. Bd. I. S. 199; in der Ausg. v. Wendt S. 217. Eine Probe genügt

---

für unſern Zweck, daher halte ich es nicht für nöthig, über dieſen Beweis weitläuftig zu werden.

leugnet wurde, ſo mußten auch die Formen der Sinnlichkeit von ihnen angegriffen werden. Sie haben nicht mit Unrecht darauf aufmerkſam gemacht, daß die unbeſtimmten Vorſtellungen, welche in unſerer ſinnlichen Auffaſſungsweiſe liegen, der Vernunft keinen verſtändlichen Begriff gewähren [1]). Man kann ſich aber auch nicht verhehlen, daß zum Theil die Beweiſe des Zenon ſchon einen ſtarken Hang zu ſophiſtiſchen Kunſtſtückchen bei der Zeit, für welche ſie erfunden wurden, vorausſetzen.

Man findet die Meinung angeführt, daß Zenon nicht nur das Viele, ſondern auch das Eins geleugnet habe [2]); aber wahrſcheinlich iſt dieſe Meinung nur daraus entſtanden, daß er die Einheit der einzelnen Dinge leugnete. Uebrigens erkennt auch Zenon, wie ſein Meiſter, daß in den allgemeinen Sätzen, welche über das Eins aufgeſtellt werden könnten, die volle und wahre Erkenntniß des Eins nicht ausgedrückt ſei. Er ſoll daher geſagt haben, wenn ihm jemand erklären wolle, was das Eins ſei, ſo wolle er ſagen, was alle Dinge ſeien [3]). Dieß ſetzt auf der einen Seite voraus, daß ihm doch die Dinge nicht durchaus nichts waren, ſondern er eine Wahrheit derſelben in der

un-

---

1) Nach Isocr. laud. Helen. init. ſoll Zenon auch bewieſen haben, daſſelbe ſei möglich und unmöglich. Ob ich dieſer Autorität trauen ſoll, weiß ich nicht.

2) Simpl. phys. fol. 30 a nach dem Alexandros von Aphrodiſia, deſſen Meinung auf den Eudemos zurückgeführt wird; Senec. ep. 88 fin.

3) Eudemus ap. Simpl. fol. 21 a, 30 a. καὶ Ζήνωνά φασι λέγειν, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἓν ἀποδοίη, τί ποτέ ἐστι, λέξειν τὰ ὄντα. Cf. Simpl. phys. fol. 31 a.

unbedingten Wahrheit des Eins ſuchte, auf der andern Seite aber auch, daß er keine andere Wahrheit der Dinge anerkannte, als die, welche in dem Eins iſt.

Nach der Wahrheit der Dinge aber in dem Eins mochte er auch, wie Xenophanes und Parmenides, in der Natur ſuchen. Die wenigen Nachrichten, welche wir über ſeine Naturlehre haben [1]), bezeugen im Allgemeinen, daß ihr Charakter im Weſentlichen mit der Naturlehre der übrigen Eleaten übereinſtimmte. Er nahm vier Elemente an, das Warme und das Kalte, das Trockne und das Naſſe [2]), worin man die Eigenſchaften der gewöhnlichen vier Elemente wieder erkennt, außerdem eine bewegende Kraft, welche Alles regiert, die Nothwendigkeit, deren Arten Zwiſt und Liebe ſind [3]). Von der Seele lehrte er, wie Parme-

---

1) Eine Schrift des Zenon περὶ φύσεως führt Suidas an.

2) Diog. L. IX. 29. γεγενῆσθαι δὲ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, λαμβανόντων αὐτῶν εἰς ἄλληλα τὴν μεταβολήν. Der Zuſatz λαμβανόντων κτλ. darf wohl für einen Irrthum gehalten werden.

3) Stob. ecl. I. p. 60. Μέλισσος καὶ Ζήνων τὸ ἓν καὶ πᾶν καὶ μόνον ἀΐδιον καὶ ἄπειρον τὸ ἕν. καὶ τὸ μὲν ἓν τὴν ἀνάγκην, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, εἴδη δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν. λέγει (λέγουσι?) δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεοὺς καὶ τὸ μίγμα τούτων τὸν κόσμον καὶ πρὸς ταῦτα ἀναλυθήσεται τὸ μονοειδές. Für ὕλην δὲ αὐτῆς hat Heeren ὕλην δὲ αὐτὰ geſchrieben, welches nicht nöthig zu ſein ſcheint, denn daß den Eleaten die bewegende Kraft und die materiellen Elemente eins ſind, nur nach verſchiednen Geſichtspunkten betrachtet, muß aus dem Frühern klar ſein, das folgende εἴδη verlangt auch αὐτῆς. Uebrigens verſteht es ſich, daß die Lehre des Zenon in dieſem Auszuge in ihm fremde Ausdrücke überſetzt iſt. Das πρὸς ταῦτα ἀναλυθήσεται τὸ μονοειδές kann nicht anders erklärt werden, als durch Hinzufügung einer Bedingung, nemlich

nides, ſie ſei eine Miſchung der vier Elemente, ſo daß zwar ein Uebergewicht unter dieſen in ihr ſtattfinden könnte, aber nicht der gänzliche Mangel des einen oder des andern. In dem Uebergewichte des reinen Elements gegen die unreinen, ſcheint er die Reinheit und Göttlichkeit der Seele geſucht zu haben [1]).

Fünftes Kapitel.

Meliſſos von Samos.

In dem Meliſſos iſt offenbar dieſelbe Denkart, welche in den übrigen Eleaten. Er war jedoch ein Joner, von der Inſel Samos ſtammend, lebte in ſeinem Vaterlande in bedeutenden Staatsgeſchäften [2]) und überwand als Anführer eine Flotte der Athenienſer in einem Seetreffen [3]). Seine Blüthe wird um die 84. Ol. geſetzt [4]). Daß er den Parmenides gehört, wagen wir nicht mit Gewißheit

---

in dieſe vier Elemente wird ſich das Eins auflöſen, wenn wir es der Meinung nach betrachten.

1) Diog. L. l. l. *καὶ ψυχὴν κρᾶμα ὑπάρχειν ἐκ τῶν προειρημένων κατὰ μηδενὸς τούτων ἐπικράτησιν.* Das Letztere iſt wieder ein Misverſtändniß, welches ich im Texte berichtigt habe. Stob. ecl. I. p. 62. *καὶ θείας μὲν οἴεται τὰς ψυχάς, θείους δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καθαροὺς καθαρῶς.*

2) Diog. L. IX. 24; Aelian. v. h. VII. 14.

3) Plut. adv. Colot. 32.

4) Diog. L. l. l.

zu behaupten [1]); vielleicht kannte er nur die Schriften der Eleaten. Seine Lehre legte er in einer Schrift in ungebundener Rede nieder. Sie ſoll den Titel über das Seiende und die Natur geführt haben [2]).

Da Meliſſos in der Entwicklung ſeiner Lehren über das Seiende mit der Art des Parmenides die größeſte Aehnlichkeit hat, ſo können wir hier Manches übergehn, und heben nur dasjenige heraus, was ihm eigenthümlich iſt und ſein Verhältniß zu andern philoſophiſchen Lehren bezeichnet. Dies beſteht beſonders darin, daß er ſeiner ganzen Stellung nach, als unter Jonern lebend, die Punkte hauptſächlich hervorheben mußte, welche gegen die ioniſche Naturphiloſophie feſtzuſtellen waren. Meliſſos hat es mit Parmenides gemein, daß er nicht von dem Begriffe Gottes, ſondern von dem Begriffe des Seienden aus ſeine Beweiſe führt. Darin weicht er ſo weit von dem Xenophanes ab, daß er ganz ausdrücklich ſagt, man ſolle von den Göttern nicht ſprechen, denn wir hätten keine Erkenntniß von ihnen [3]). Dadurch tritt nun der Mittelpunkt des Syſtems, der Begriff des Vollkommenen, noch mehr zurück, als beim Parmenides, und die ganze Beweisführung

---

1) Spätere Schriftſteller ſagen es; Platon und Ariſtoteles deuten davon nichts an. Die äußern Verhältniſſe ſind der Annahme nicht günſtig.

2) Bessar. in calumn. Plat. II. 11 nach dem Alex. Aphrod. und Nikol. v. Damaſk.; daß er nur eine Schrift geſchrieben, ſagt Diog. L. I. 16.

3) Diog. L. IX. 24. *ἀλλὰ καὶ περὶ θεῶν ἔλεγε μὴ δεῖν ἀποφαίνεσθαι· μὴ γὰρ εἶναι γνῶσιν αὐτῶν.* Wenn Stob. ecl. I. p. 60 das *ἓν καὶ πᾶν* des Meliſſos Gott genannt wird, ſo iſt dies wahrſcheinlich nur eine ihm fremdartige Ausdrucksweiſe.

erhält den Schein eines leeren Sophisma's. Deswegen wird auch Meliſſos von den Alten weniger geachtet, als Parmenides [1]), und Ariſtoteles ſagt ausdrücklich, daß die Gründe des Meliſſos gar keine Schwierigkeiten erregten [2]).

Eine andere Abweichung der Lehrart des Meliſſos von den übrigen Eleaten finden die Alten darin, daß er lehrte, das Seiende ſei unendlich. Sein Beweis iſt ſehr ungenau; aus dem Seienden könne nicht das Seiende werden, denn ſo wäre es ja ſchon und würde nicht erſt, und in das Seiende könne das Seiende nicht übergehn, denn ſo bliebe es ja wieder und verginge nicht [3]). Wenn es aber nicht entſteht, ſo hat es keinen Anfang, und wenn es nicht vergeht, ſo hat es kein Ende; das aber, was weder Anfang noch Ende hat, iſt unendlich, und mithin iſt das Seiende unendlich [4]). In dieſer Beweisart iſt es nun ſehr auffallend, wie die Verſchiedenartigkeit des Seienden uns faſt gewaltſam aus den Augen gerückt wird, indem wir nur aufgefordert werden, auf den allgemeinen Begriff des

---

1) Plat. Theaet. p. 184; Arist. met. I. 5.

2) Phys. I. 2. Dies bezieht ſich auf die Art, wie Meliſſos ſchloß, das Seiende ſei unendlich. Arist. repreh. soph. I. 4, 5; II. 5; phys. I. 3.

3) Ap. Simp'. phys. fol. 22 b. οὔτε ἐκ τοῦ ἐόντος (οἷόν τε γίγνεσθαι τὸ ἐόν), εἴη γὰρ ἂν οὕτω καὶ οὐ γίγνοιτο — — οὔτε εἰς ἐόν (sc. οἷόν τε μεταβάλλειν τὸ ἐόν)· μένοι γὰρ ἂν πάλιν οὕτω γε καὶ οὐ φθείροιτο.

4) Ib. ἀλλ᾽ ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, τὸ δ᾽ ἐὸν οὐ γέγονεν, οὐκ ἂν ἔχοι ἀρχήν. ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει· εἰ δέ τί ἐστιν ἄφθαρτον τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν ἄπειρον τυγχάνει ἐόν· ἄπειρον ἄρα τὸ ἐόν.

Seienden zu blicken. Noch auffallender aber iſt es, daß Meliſſos von der Unendlichkeit des zeitlichen Seins ſogleich auf die Unendlichkeit des Seienden überhaupt ſchließt. Dies ſcheint jedoch Meliſſos ſelbſt gefühlt zu haben, und wir finden daher, daß er einen Beweis verſucht hat, daß nichts ewig ſein könne, was nicht unendlich an Größe und Alles ſei [1]. Vielleicht berief er ſich dafür auf die Nothwendigkeit, daß alles, was mit andern zuſammen iſt, von dieſen leiden und verändert werden müſſe.

Von dieſem unſichern Grunde ſeiner Lehre aus leitete nun Meliſſos auch die Einheit, die Unveränderlichkeit und die Untrennbarkeit des Seienden ab [2]. Da aber ſeine ganze Lehre auf der Einerleiheit deſſen, was im abſtrakten Begriffe des Seienden geſetzt iſt, beruht, ſo war er auch nur darauf bedacht, jeden Unterſchied, welcher ſich den Phyſikern dargeboten hatte, abzuweiſen. Daß die Bekämpfung der irrigen Meinungen der Naturphiloſophen ſein Hauptzweck ſei, giebt er ſelbſt zu erkennen, indem er gleich zu Anfange ſeiner Schrift einen Satz als Grundſatz aufſtellt, welchen er nicht weiter zu beweiſen für nöthig hält, weil er auch von den Phyſikern eingeräumt werde [3]. Sein Streit richtet ſich aber hauptſächlich dagegen, daß es Bewegung und daß es Verwandlung der Dinge geben könne. Bewegung ſei unmöglich, theils weil nur Eins ſei, theils

---

1) Ap. Simpl. phys. fol. 21 a. *οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἐστί. — — ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι.*

2) Simpl. phys. fol. 22 b.

3) Ap. Simpl. l. l. *συγχωρέεται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν.*

weil es kein Leeres gebe; denn Bewegung könne nur ſein, wo Eins zu dem Andern komme und wo ein Leeres dem Bewegten Raum gebe [1]). Veränderung könne ebenfalls nicht ſein, weil ſonſt das Vorherſeiende vergehn und das Nicht-Seiende werden müßte, wenn auch nur zum Theil; wenn aber dies in dreißigtauſend Jahren dem Ganzen widerführe, ſo würde es in der ganzen Zeit ganz vergangen ſein [2]). Aber auch das Nichtſein des Leeren verhindere die Veränderung, denn wenn man annähme, es würde aus dem Dichten das Dünne oder aus dem Dünnen das Dichte, ſo ſetze das erſte ein Mehrwerden, das andere ein Minderwerden des Leeren voraus [3]). Man bemerkt hierin deutlich den Streit auf der einen Seite gegen die mechaniſche, auf der andern Seite gegen die dynamiſche Naturphiloſophie, welche aus Verdünnung und Verdichtung eines Urweſens alle Veränderung ableiten wollte.

Daraus, daß keine Bewegung ſei, ſchloß nun ferner

---

1) Ap. Simpl. l. l. τὸ γὰρ ἡντιναοῦν κίνησιν κινεόμενον ἔκ τινος καὶ εἰς ἕτερόν τι μεταβάλλει· οὐδὲν δὲ ἦν ἕτερον παρὰ τὸ ἐόν, οὐκ ἄρα τοῦτο κινήσεται· καὶ κατ' ἄλλον δὲ τρόπον· οὐδὲν κενεόν ἐστι τοῦ ἐόντος· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. οὐ κινέεται οὖν τὸ ἐόν· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῇ, κενεοῦ μὴ ἐόντος· κτλ.

2) Ib. fol. 24 a. εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὅμοιον εἶναι, ἀλλ' ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίγνεσθαι· εἰ τοίνυν τρισμυρίοισιν ἔτεσιν ἑτεροῖον γίγνοιτο τὸ πᾶν, ὀλεῖται ἂν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ· κτλ.

3) Ib. fol. 22 b. ἀλλ' οὐδὲ εἰς ἑωυτὸ συσταλῆναι δυνατόν· εἴη γὰρ ἂν οὕτως ἀραιότερον ἑωυτοῦ καὶ πυκνότερον· τοῦτο δὲ ἀδύνατος. τὸ γὰρ ἀραιὸν ἀδύνατον ὁμοίως εἶναι πλῆρες τῷ πυκνῷ, ἀλλ' ἤδη τὸ ἀραιόν γε κενεώτερον γίγνεται τοῦ πυκνοῦ· τὸ δὲ κενεὸν οὐκ ἐστιν.

Meliſſos, daß auch das Seiende nicht getheilt werden könne [1]); wenn es aber nicht getheilt werden könne, ſo habe es keine Theile und mithin auch keinen Körper, denn der Körper könne nicht ohne Dicke gedacht werden [2]). Dieſe Folgerung iſt dem Meliſſos eigenthümlich, obgleich auch Parmenides denſelben Gedanken verfolgte, indem er von dem Eins lehrte, es ſei weder hier noch dort. Uebrigens iſt auch dieſe Folgerung eben ſo vorſchnell, als andere deſſelben Mannes. Wenn nun Meliſſos dem Seienden das körperliche Daſein abſprach, ſo könnte man meinen, er habe ihm um ſo mehr, dem Xenophanes und dem Parmenides folgend, geiſtige Kraft beigelegt; aber wir finden überhaupt keine Spur davon, daß Meliſſos bei ſeinen Beſtimmungen über das Seiende auf das Geiſtige blickte, vielmehr ſcheint das Gegentheil ihm den Vorwurf des Ariſtoteles zugezogen zu haben, daß er ein materielles Eins ſich gedacht habe [3]). Daher mag die Verwerfung des

---

[1]) Ib. fol. 24 a. *εἰ διῄρηται τὸ ἐόν, κινεῖται· κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη ἅμα.*

[2]) Ib. *εἰ μὲν ἐὸν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν ἐόν, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχει πάχος, ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν.*

[3]) Arist. met. I. 5. *Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλ. δε τοῦ κατὰ τὴν ὕλην.* Dies bezieht ſich allerdings wohl urſprünglich auf den Begriff des *ἄπειρον* (ſ. Wendt zu Tennemann's Geſch. d. Phil. S. 201), mittelbarer Weiſe aber auch auf die ganze Lehre des Meliſſos. Wenn Brandis S. 209 den Meliſſos als den Erfinder des Idealismus anſieht, weil er das Eins unkörperlich nennt, ſo iſt dagegen zu erinnern, daß dies zwar mit der negativen Seite des Idealismus zuſammentrifft, von deſſen poſitiver Lehre aber beim Mel. nichts vorkommt.

Körperlichen ihm auch nur in ſeiner verneinenden Weiſe entſtanden ſein.

Dieſelbe verneinende Weiſe herrſcht auch in ſeiner Betrachtung des menſchlichen Denkens. Wenn das wahr ſein ſollte, was wir ſehen und hören, meinte er, ſo müſſe es auch dem Seienden gleich ſein, deſſen allgemeine Beſtimmungen er früher ſchon aus einander geſetzt hatte; es würde ſich alſo nicht verändern können, ſondern müßte immer daſſelbe bleiben. Nun ſchiene uns aber das, was wir ſehen und hören, ſich zu verändern, das Warme kalt und das Kalte warm, das Harte weich und das Weiche hart zu werden, das lebende Weſen zu ſterben und aus einem Lebenden ein Nicht-Seiendes zu werden, woraus wir ſchließen müßten, daß wir das Seiende nicht ſähen oder durch die Sinne empfänden; die Vielheit der Dinge alſo, welche nur unſerer ſinnlichen Empfindung nach zu ſein ſcheine, ſei nicht wirklich [1]). So finden wir überall das Verneinende in ſeiner Lehre vorherrſchend. Dies war der Ausgang, welcher der eleatiſchen Lehre natürlich war, daß ſie immer mehr und mehr verneinend wurde, beim Zenon und beim Meliſſos, bis ſie einer ganz vernichtenden Sophiſtik Nahrung gab, wie wir ſpäter ſehen werden.

Beim Meliſſos jedoch iſt noch nicht Alles verneinend; das Bejahende ſchimmert noch aus dem Hintergrunde hervor. Als das wahrhaft Seiende, mochte er noch behaupten, ſei nichts beſſer [2]); auch ſehen wir, daß er das Todte

---

1) Aristocl. ap. Eus. pr. ev. XIV. 17; Simpl. de coelo f. 138 b.

2) Ap. Simpl. phys. fol. 24 b. *ἐστι δὲ τοῦ ἐόντος ἀληθινοῦ, φησί, κρέσσον οὐδέν.* De coelo fol. 138 b.

dem Nichtſeienden vergleicht und alſo das wahrhaft Seiende für das Lebendige hält [1]), und wenn er Schmerz und Kummer vom wahrhaft Seienden verneinte, ſo lag auch dieſem das Bejahende zum Grunde, daß wahre Geſundheit dem wahrhaft Seienden zukomme [2]), ſo wie wahres Leben. Dieſes wahre Leben und dieſe wahre Geſundheit des Seienden zu erkennen, ſelbſt in den trügeriſchen Meinungen über die Natur, das ſcheint auch dem Meliſſos, wie den übrigen Eleaten, als ein würdiges Streben erſchienen zu ſein [3]).

Wir finden jedoch nur wenige Nachrichten über ſeine Naturlehre. Eigenthümlich mag es ihm geweſen ſein, daß er zwar das Ganze für unendlich, die Welt des Werdens aber und des Vergehens für endlich anſah [4]), gleichſam als hätte er ſagen wollen, in dieſer vergänglichen Welt könne doch nie das volle Weſen des Seienden erkannt werden. Sonſt kommen die übrigen Naturlehren, welche ihm beigelegt werden, mit der Phyſik der übrigen Eleaten überein. Nothwendigkeit beherrſcht ihm die Welt und theilt ſich in die entgegengeſetzten bewegenden Kräfte der Liebe und des Streites, und eben ſo trennte er die bewegte Maſſe, der Eine ſagt in vier, ein Anderer in zwei Elemente, in Feuer und in Waſſer [5]); beide Angaben laſſen ſich leicht mit der Art der eleatiſchen Phyſik vereinen.

---

[1] S. oben.

[2] Ap. Simpl. phys. fol. 24 a. *ἀπὸ γὰρ ἂν ὤλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐόν.*

[3] Simpl. de coelo fol. 138 b.

[4] Stob. ecl. I. p. 440.

[5] Stob. ecl. I. p. 60; Joann. Philop. phys. b. p. 6.

Sechstes Kapitel.

Empedokles von Akragas.

Wenn jemand begierig ſein ſollte, eine etwas genauere Meinung ſich zu bilden über die Art, wie die Eleaten ihre Phyſik ausgeführt haben möchten, dem rathe ich, von den wenigen Ueberlieferungen über dieſelbe ausgehend, die Phyſik des Empedokles zu unterſuchen, und ich glaube, er wird finden, daß dieſe und jene auf gleichen Grundſätzen erbaut wurden. Meine Meinung iſt zwar nicht, daß Empedokles in ſeiner Philoſophie durchaus mit den Eleaten übereingekommen ſei, aber ſeine Phyſik, dies iſt aus den Ueberlieferungen klar, iſt aus der Phyſik der Eleaten entſprungen, und auch daſſelbe Verhältniß, welches die Eleaten, wies er ihr an zur wahren Erkenntniß. Wenn man nun noch hinzurechnet, daß die zuverläſſigern Ueberlieferungen, Nachbarſchaft des Vaterlandes und die epiſche Darſtellungsweiſe ihn mit dem Xenophanes und dem Parmenides verbinden, ſo weiß ich nicht, was uns abhalten ſollte, wenn von geſchichtlicher Wahrſcheinlichkeit die Rede iſt, ihn den Eleaten anzuſchließen. Doch wir wollen uns nicht durch vorausgenommene Muthmaßungen den Blick trüben; ſeine Geſchichte und ſeine Lehre mögen ſelbſt ſprechen.

Des Empedokles Geburtsſtadt war Akragas (Agrigentum) in Sicilien, die Nebenbuhlerin von Syrakus, eine doriſche Pflanzſtadt. Seine Blüthe fällt um die 84. Ol., gleichzeitig mit der Blüthe ſeiner Vaterſtadt [1]). Die Familie, aus welcher er ſtammte, ſcheint zu den angeſehenſten und reichſten gehört zu haben. Gewöhnlich wird er den Pythagoreern zugezählt; aber die Nachrichten hierüber ſind theils neu, theils fabelhaft und gegen die richtige Zeitrechnung [2]). In ſeiner Lehre finden ſich zwar einige Spuren ſeiner Kenntniß Pythagoriſcher Lehren, aber das, was er von dieſen ſich aneignen mochte, iſt doch nur gering und nicht in das Weſentliche eindringend. Dagegen wird er nach dem Theophraſtos und dem Alkidamas ein Schüler und Nachahmer des Parmenides genannt [3]), und wenn Hermippos ihn einen Schüler des Xenophanes nannte, deſſen epiſche Dichtart er auch nachgeahmt habe [4]), ſo iſt das erſte zwar gegen die Zeitrechnung, das andere aber ſcheint aus einer Vergleichung der Werke beider Männer hervorgegangen zu ſein und zeugt für die Verwandtſchaft der Empedokleiſchen und der eleatiſchen Darſtellungsweiſe. Daß Empedokles auch den Anaxagoras gehört habe [5]), ſcheint

---

1) Diog. L. VIII. 74. Ueber den Empedokles hat ſehr gelehrt, aber gefliſſentlich der höhern Kritik ſich enthaltend, gehandelt Sturz Empedocles Agrigentinus. Lips. 1805; über die Fragmente, welche Sturz geſammelt, iſt zum Theil zu vergleichen Am. Peyron Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. Lips. 1810. Ueber ſeine Philoſophie vergl. meine Abhandlung über die phil. Lehre des Emped. in Wolf's liter. Analekten IV.

2) Sturz §. 3.

3) Diog. L. VIII. 55, 56; Suid. s. v. Παρμενίδης. Alkidamas war ein Schüler des Gorgias, welcher wieder ein Schüler des Empedokles war.

4) Diog. L. l. l.

5) Ib.

nur aus der Aehnlichkeit ſeiner mechaniſchen Naturerklärung mit der Anaxagoreiſchen entnommen zu ſein. Von den Reiſen, welche dem Empedokles zugeſchrieben werden, ſind die nach Italien [1]) und die nach Athen [2]) bemerkenswerth. Das Leben des Empedokles iſt mit manchen Fabeln ausgeſchmückt worden, welche ihm wunderthätige Heilungen, Beſchwichtigung der Peſt und der Winde, endlich ein wunderſames Ende zuſchreiben. Wenn wir alles Einzelne hiervon, welches keine ſichere Beglaubigung hat, bei Seite ſetzen, ſo iſt es doch gewiß, daß er vom Alterthum als ein wunderthätiger Mann betrachtet wurde [3]), und die Bruchſtücke ſeiner Schriften beweiſen, daß er ſelbſt Kenntniſſe ſich zuſchrieb, welche über das Maaß der menſchlichen Wirkſamkeit hinauszugehn ſcheinen [4]). Damit ſtimmt auch die Meinung, welche er von ſich erregt, überein; er erſcheint ſich als ein unſterblicher Gott, der, wohin er auch kommt, von Männern und Weibern verehrt wird, ſchon durch ſeine Kleidung als ein Prieſter und Liebling der Götter ſich verkündend [5]). Worauf er dieſe Würde ſtützt, das iſt ſeine übermenſchliche Heilkunde, ſeine Gewalt über das Wetter, ſeine Gabe der Weiſſagung, ſeine Einſicht in die Entſtehung und in das Weſen der Dinge [6]); wenn er

---

1) Diog. L. VIII. 52.

2) Suid. s. v. Ἄκρων.

3) Diog. L. VIII. 59.

4) V. 389 — 406; v. 373 Sturz, deſſen Ausgabe der Fragmente ich immer citiren werde.

5) V. 364 f. Sturz §. 7.

6) V. 92; Sturz erklärt dieſen Vers nicht richtig.

durch alles dies ſelbſt zur göttlichen Würde erhoben zu ſein glaubte, ſo eignete er ſich damit nur in voraus etwas zu, was er allen ausgezeichneten Menſchen, Wahrſagern, Dichtern, Aerzten und Führern des Volks, nach ihrem Tode verſprach [1]. Sein Leben war ſeiner Lehre und ſeiner Meinung von ſich gemäß; ſeinen großen Reichthum und das Anſehn in ſeiner Vaterſtadt, welches ihm ſeine Freigebigkeit, ſein uneigennütziger Gemeinſinn und ſeine geiſtigen Gaben verſchafften, benutzte er nicht, um ſich großen Einfluß in Staatsgeſchäften zu erringen, vielmehr, als ihm die Herrſchaft über Akragas angetragen wurde, ſoll er ſie ausgeſchlagen haben [2]; und dennoch wird ihm Hochmuth vorgeworfen, welcher in ſeiner ausgezeichneten, prieſterlichen Kleidertracht offenbar geworden ſein ſoll. Dieſer anſcheinende Widerſpruch wurzelt wohl darin, daß Empedokles weltliches Anſehn verſchmähte, um als ein göttlicher Mann zu erſcheinen. Damit hängt denn auch auf das Genaueſte zuſammen, daß er, dem Pythagoras ſich anſchließend, ein Leben harter Tugendübungen empfahl [3]. Ueber ſeinen Tod wird mancherlei Seltſames, wie es dem Manne geziemt, gefabelt und Verſchiedenes erzählt. Das Wahrſcheinlichere von dieſen Erzählungen iſt, daß er, aus ſeiner Vaterſtadt vertrieben, nach dem Peloponnes entwichen ſei und dort ſeinen Tod gefunden habe [4].

Unter den Schriften, welche von den Alten dem Empedokles zugeſchrieben wurden, ſind einige unecht, anderer Daſein darf bezweifelt werden [1]. Berühmt ſind unter ihnen drei Bücher über die Natur, welche ſich lange erhalten haben [2] und aus welchen uns bedeutende Bruchſtücke gerettet ſind [3]. Wenn ſonſt noch ein Werk unter dem Titel „Reinigungen" von ihm angeführt wird, ſo ſcheint dies einen Theil der Schrift über die Natur gebildet zu haben [4]. Dieſes Werk war in epiſcher Form abgefaßt, nach der Art, wie das Lehrgedicht des Parmenides; ſeine dichteriſche Kraft wird von den Alten gelobt. Ariſtoteles aber tadelt den Empedokles, daß er keine Gründe für ſeine Meinungen angebe [5], welches ſich jedoch aus der epiſchen Form, in welcher alles mehr als Erzählung auftreten mußte, wie es auch mit der Phyſik der Eleaten der Fall war, und aus dem prieſterlichen Anſehn, welches Empedokles ſich beilegte, erklären läßt [6].

---

[1] V. 407 f.

[2] Diog. L. VIII. 63 — 66.

[3] V. 377 — 392.

[4] Diog. L. VIII. 67, 71, 73; cf. St[illegible] §. 8.

---

[1] Sturz p. 85 f.

[2] Simplikios beſaß ſie noch.

[3] Sturz hat 418 Verſe geſammelt, von welchen aber freilich einige wegfallen möchten, wenn man die unechten und die ſich wiederholenden abrechnet; dagegen ſind ſie zu vervollſtändigen aus der oben angeführten Schrift von Peyron. Die ganze Schrift ſoll 5000 Verſe umfaßt haben; wir würden alſo etwa noch den zehnten Theil des Ganzen beſitzen.

[4] *Καθαρμοί*, religiöſe Reinigungen. Diog. L. VIII. 77.

[5] Phys. VIII. 1.

[6] Wenn Empedokles nach dem Ariſtot. der Erfinder der Rhetorik genannt wird, Diog. L. VIII. 57; IX. 25; cf. Sturz p. 24, 25, 29 f., ſo iſt dies entweder ein Misverſtändniß, oder vom Ariſt. im Scherz geſagt worden, weil Emped. Lehrer des Gorgias war, der in dem Sophiſten des Ariſt., wahrſcheinlich einem

Der Form epiſcher Gedichte gemäß ging wohl wahrſcheinlich Empedokles von einem Anrufe der Muſe oder irgend einer begeiſternden Gottheit aus, als deren Belehrungen er ſodann, gleich dem Parmenides, ſeine Meinungen aufſtellen mochte. Dieſe Vermuthung begünſtigen mehrere Stellen ſeines Gedichts, welche den Beiſtand der Götter und der Muſe anflehn. So ſagt er, nachdem er das Treiben derer verworfen hat, welche der wahren Vernunft nicht trauen:

Haltet zurück, ihr Götter, von Dieſer Raſen die Zunge;
Nur aus heiligem Mund' ergießet lautere Quelle.
Und dich, Muſe, mit Vielem vertraut, weißarmige Jungfrau,
Fleh' ich an, zu vernehmen, was Tagesgeburten vergönnt iſt [1].

Geſpräche, dem Verfaſſer als Zielſcheibe dienen mochte. Wenigſtens ſehen wir nicht ein, wie Empedokles in ſein Werk rhetoriſche Regeln habe einflechten können. Wendt zu Tennemann S. 276 bezieht es auf ſeine mündlichen Vorträge, von welchen wir keine Nachrichten haben.

[1] V. 339. ἀλλὰ θεοί, τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης,
ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγήν.
καὶ σε, πολυμνήστη, λευκώλενε, παρθένε Μοῦσα,
ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν.
πέμπε παῤ εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα,
μηδέ σε γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς,
πρὸς θνητῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ᾧ θ' ὁσίης πλέον εἰπεῖν.
Aus dieſen Verſen ſieht man ſchon, wie ſchwer es iſt, den genauen Sinn derſelben zu entdecken; noch mehr zeigt ſich dies in den folgenden, aus welchen man nur das im Text Geſagte erräth. Der Commentar von Sturz befriedigt nicht und kann nicht befriedigen wegen der Schwierigkeit der Sache.

Und alsdann ſetzt er aus einander, daß ihm die Muſe nicht mehr verkünden ſolle, als den Menſchen zu offenbaren fromm iſt, verwirft hierauf das Zeugniß der Sinne und erwartet vom reinen oder unſinnlichen Denken die Erkenntniß der Wahrheit:

> Traue den Gliedern nicht und gedenke, wie jedes erkennbar [1]).

Dieſen Verſen gemäß ſetzt uns auch Sextos der Empiriker die Lehre des Empedokles vom Erkennen aus einander: nicht durch die Sinne würde die Wahrheit erkannt, ſondern durch die richtige Vernunft, dieſe aber ſei theils eine göttliche, theils eine menſchliche, jene unausſprechbar, dieſe ausſprechbar [2]). Von Klagen über der Menſchen geringe Erkenntniß iſt ſein Gedicht voll:

> Denn nur enger Verſtand iſt durch die Glieder ergoſſen,
> Viel ſind ſchrecklicher Worte, die ihm abſtumpfen das Urtheil,
> Kärglich des Lebens Theil, des ärmlichen, welches ſie ſchauen,
> Kurzen Geſchicks, gleich Rauch dahin gewehet vom Winde,
> Dem allein vertrauend, worauf nur eben der Sinn ſtieß,
> Stets umhergetrieben. Er wünſchet das Ganze zu finden,
> Doch umſonſt; nicht ſchaubar iſt es den Männern, noch hörbar,

---

[1] V. 331. *γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον.*

[2] Adv. math. VII. 122. *κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· τοῦ δὲ ὀρθοῦ λόγου τὸν μέν τινα θεῖον ὑπάρχειν, τὸν δὲ ἀνθρώπινον· ὧν τὸν μὲν θεῖον ἀνέξοιστον εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρώπινον ἐξοιστόν.*

Nicht der Verſtand erreicht's; Du nun, wenn Du alſo geirrt haſt,
Wirſt vertrauen; nicht weiter ja reicht der Menſchen Erkenntniß [1]).

Obgleich nun dieſe Klagen über das menſchliche Elend der griechiſchen, ja der menſchlichen Anſicht überhaupt gemäß ſind, ſo erkennt man doch ſchon in ihrer vorherrſchenden Richtung auf die Erkenntniß, noch mehr in der Anklage der Sinne und der Glieder, ja ſelbſt in den einzelnen Ausdrücken [2]) die Verwandtſchaft des Empedokles mit den Eleaten.

Für die philoſophiſche Lehre des Empedokles iſt es beſonders zu merken, wie er einen Gegenſatz zwiſchen menſchlicher und göttlicher Erkenntniß macht, und dieſe, der eleatiſchen Lehre gemäß, als die Erkenntniß Gottes, des einen, welcher Alles regiert, betrachtet; denn Gott iſt, wie die göttliche Wahrheit, unausſprechbar, kein Sterblicher hat die Vereinigung aller Dinge durch die Liebe geſehn [1]), und ganz wie Xenophanes ſtreitet unſer Philoſoph gegen die vermenſchlichenden Vorſtellungen von Gott:

---

[1]) V. 324. στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται,
πολλὰ δὲ δειν' ἴκει, τά τε ἀμβλύνουσι μερίμνας.
παῦρον δὲ ζωῆς ἀβίου μέρος ἀθρήσαντες
ὠκύμοροι, καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν,
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος,
πάντοσ' ἐλαυνόμενοι. τὸ δὲ οὖλον ἐπεύχεται εὑρεῖν
αὕτως, οὐδ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν, οὔτ' ἐπακουστὰ
οὔτε νόῳ περιληπτά. σὺ οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,
πείσεαι, οὐ πλεῖόν γε βροτείη μῆτις ὄρωρε.
Die δεινὰ ἴκει halte ich für ſolche Wörter, wie Werden, Vielheit, Leeres u. dergl.

[2]) Man vergleiche: die höchſte Wahrheit heißt πίστις beim Parm. u. b. Emp., ihr entgegengeſetzt die δόξα v. 301, νόος u. νοεῖν, bei beiden in doppeltem Sinne, das οὖλον u. πλέον bei beiden, die γυῖα des Empeb. entſprechen den μέλη des Parm. Man könnte dies Verzeichniß leicht noch vermehren.

> Nicht an Gliedern gebaut iſt er mit menſchlichem Kopfe,
> Nicht vom Nacken herab ein Paar des Gezweiges ihm ausſtrebt,
> Nicht ſind Füß' ihm gegeben, nicht ſchnelle Schenkel, noch Schaamtheil,
> Sondern heiliger Geiſt, unſagbarer, ward ihm zum Looſe,
> Welcher mit ſchnellen Gedanken umher durchfähret das Weltall [2]).

Nun entfernt er ſich hierbei von den Eleaten nur darin, daß er die verneinende Seite ihrer Lehre, in welcher ſie das unausſprechliche Eins als untheilbar, von allem Werden geſchieden, unzeitlich und unräumlich darſtellten, in ſeiner Darſtellung zurücktreten läßt, dagegen in der Natur, ſo weit es menſchlichen Gedanken vergönnt iſt, das Wahre zu erforſchen ſucht. Man kann ſagen, Empedokles und Zenon ſtellen uns die beiden entgegengeſetzten Seiten der eleatiſchen Lehre dar; beide ſind als Schüler des Parmenides zu betrachten, der eine aber hat, der Hauptſache nach, nur die Lehre vom Ueberſinnlichen vertheidigt, der andere dagegen ſeine Naturlehre weiter entwickelt.

---

[1] V. 37.

[2] V. 295. *οὔτε γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,*
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτων γε δύο κλάδοι ἀΐσσουσιν,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσι.
Cf. v. 302 — 304.

In dieſer ging nun Empedokles ganz von der Anſicht der Eleaten aus, daß alles Wahre Eins ſei. Dieſe Einheit aller Dinge iſt die Welt von Ewigkeit her, denn:

> Keiner der Götter machte die Welt, noch einer der Menſchen,
> Immer war ſie [1]).

In ihrer Einheit iſt ſie einer Kugel gleich; er nennt ſie den Sphäros, in welchem ſchon die Alten den Gott des Empedokles erkannt haben [2]):

> Alſo ſtehet er feſt im ſtarken Buſen des Einklangs,
> Rund der Sphäros umher, vergnüglicher Ruhe ſich freuend [3]).

Als eine vollkommene Einheit wird er auch als ein Werk der Liebe betrachtet; von ihr wird er regiert, der Herrſcherin der vollkommenen Glückſeligkeit und Unſchuld des Lebens [4]), ja mit ihr iſt er eins. Denn auch dem Empedokles, ſo wie den Eleaten, iſt das Materielle von der wirkenden Kraft nicht geſchieden. Die Liebe, als die einigende Gottheit, als die einzig wahre Kraft, denkt ſich Em-

---

1) V. 21. *οὔτε θεῶν τις κόσμον ἐποίησ᾽, οὔτε τις ἀνδρῶν,*
ἀλλ᾽ ἦν αἰεί. —

2) Arist. de anim. I. 5; met. II. 5.

3) Simpl. phys. fol. 272 b; cf. Peyron p. 52 f.; Brandis comment. Eleat. p. 132; Sturz v. 23.
οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρυφῷ ἐστήρικται,
σφαῖρος, κυκλοτερής, μονίη περιγηθέϊ γαίων.

4) V. 97, 136 f., 305 f., wo die uralte Gottheit die Kypris iſt.

pedokles, ſo wie Parmenides, als von der Mitte der Welt aus wirkſam und Alles durchdringend [1]). Sie iſt ihm aber auch die Nothwendigkeit, von welcher Alles abhängt [2]). Dieſe Seite der Weltkraft ſcheint Empedokles dann beſonders hervorgehoben zu haben, wenn er auf die traurige Lage der Dinge, auf den Irrthum, in welchem wir leben, blickte [3]), ſo wie er alsdann auch den Widerſtreit der Kräfte unter einander, welcher der Liebe entgegengeſetzt iſt, als Urſache in die Weltbildung einführte; denn:

Alle ſtritten nun nach einander die Glieder des Gottes [4]).

Die Erkenntniß dieſes Weltganzen iſt nun das, nach welchem der Menſch ſtreben ſoll; aber nur unvollkommen kann er ſie erreichen, indem er in ſich ſelbſt die Werke der Liebe erblickt. Von dieſer ſagt daher Empedokles:

Schau' im Geiſte ſie an und ſitze nicht ſtaunenden Auges,
Sie, die auch ſterblichen Gliedern ſich eingeboren erzeiget,
Durch ſie denken ſie Liebes und ſchaffen auch ähnliche Werke,
Rufen ſie Freudigkeit und Aphrodite mit Namen.
Doch niemand erſah ſie in aller Dinge Umkreiſung,
Keiner der Sterblichen [5]).

---

[1] V. 57; Arist. l. l.

[2] Arist. phys. VIII. 1; Simpl. phys. fol. 43 a, 107 a; Plut. de an. procr. 27; de plac. ph. I. 26; Cic. de fato 17. Auch dies ſtimmt mit dem Parmenides und den ſpätern Eleaten überein.

[3] V. 3, 192; Simpl. phys. fol. 272 b; cf. Peyron p. 52.

[4] Peyron l. l. πάντα γὰρ ἑξείης πολεμίζετο γυῖα θεοῖο.

[5] V. 53. τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ᾽ ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς,

Die menſchliche Erkenntniß nemlich, weil der Menſch nur als ein aus der göttlichen Einheit herausgeſchrittener Theil der Welt betrachtet werden kann, iſt durch den Streit und den Haß unvollkommen; ſie kann zwar alle Elemente des Ganzen erkennen, aber nicht in ihrer vollendeten Einheit, in welcher doch ihre Wahrheit beſteht. Die wahre Einheit der Dinge iſt nur ſich ſelbſt offenbar; ſie iſt der göttlichen Erkenntniß vorbehalten ¹).

In der Einheit des Sphäros ſind nun alle Elemente des Seins in Liebe beſchloſſen; von allem Streite fern, führen ſie in ihm ein ſeliges Leben voller Heiligkeit:

Jenen war nicht Ares ein Gott, noch gewaltiger Schlachtlärm,

ἥτις καὶ θνητοῖσιν νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις,
τῇ τε φίλα φρονέουσ' ἰδ' ὁμοῖα ἔργα τελοῦσι,
γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην.
τὴν οὔτις μεθ' ἅπασιν ἑλισσομένην δεδάηκε
θνητὸς ἀνήρ.

1) Ich ſetze hier eine Stelle des Ariſt. her, welche beweiſt, wie dem Emped. eigentlich das Eins Liebe und Alles iſt, wie er aber in ſeinen phyſiſchen Erklärungen doch genöthigt iſt, auch von dem Streite wie von etwas Seiendem zu reden. Met. II. 4. τίθησι μὲν γὰρ ἀρχήν τινα τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος· δόξειε δ' ἂν οὐθὲν ἧττον καὶ τοῦτο γεννᾷν ἔξω τοῦ ἑνός· ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλά ἐστι πλὴν ὁ θεός. — διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ. — οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπ. ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει, ὅ τί ποτε τὸ ἕν ἐστι· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι· αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν. Der mittlere Satz enthält eine Folgerung des Ariſt., welche das Innerſte der Lehre des Emp. trifft.

Noch auch Zeus der Herrſcher, noch Kronos, noch auch Poſeidon,
Sondern Königin Kypris.

Und ſo beſchreibt Empedokles weiter, wie dort nicht unreine blutige Opfer der Göttin dargebracht wurden und man ſich der Fleiſchſpeiſen enthielt [1]), alles nach ſeinen Vorſtellungen von einem heiligen Leben. Dann aber erwähnt er auch, wie dieſe Einheit der Natur durch die eigne Schuld der Glieder des Gottes aufgehoben worden ſei:

So Nothwendigkeit iſt's, der Götter ewiger Ausſpruch,
Sollte mit Schuld, mit Mord die holden Glieder beflecken
Sich ein Dämon, beſtimmt zu ewig dauerndem Leben,
Daß er tauſend Zeiten umirr', entfremdet den Sel'gen,
Wie denn auch ich jetzt bin ein Flüchtling von Gott und im Irrſal,
Raſendem Zwiſte gehorſam [2]).

---

1) V. 305. οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεός, οὐδὲ Κυδοιμός,
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεύς, οὐδὲ Κρόνος, οὐδὲ Ποσειδῶν,
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια. —
τὴν οἵ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἱλάσκοντο,
γραπτοῖς τε ζώοισι, μύροισί τε δαιδαλεόδμοις,
σμύρνης τ' ἀκρήτου θυσίαις, λιβάνου τε θυώδους
ξουθῶν τε σπονδὰς μελιτῶν ῥιπτοῦντες ἐς οὖδας,
ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνοις οὐ δεύετο βωμός,
ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,
θυμὸν ἀποῤῥαίσαντες ἐέδμεναι ἠέα γυῖα.

2) V. 3. ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ
δαίμων, οἵ τε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι·

Man ſieht hierin, wie ihm die Kraft des verderblichen Haſſes (νεῖκος, ἔχθος, κότος [1]), nicht außer den Dingen ſelbſt liegt, ſondern in ihnen, ſo wie ihm ja auch die Liebe in den Dingen iſt, und man begreift, wie ihm überhaupt eine Vorſtellungsart eigen iſt, welche die Einheit des Bewegenden und des Bewegten, des Erkennenden und des Erkannten feſthält, und in welcher er ſogar der Liebe Länge und Breite zuſchreibt, alſo ihr ein körperliches Daſein beilegt [2]), ob er ſie gleich nicht mit den Augen will ſchauen laſſen.

Aber indem er in die Sonderung der natürlichen Dinge einging, unterſchied er auch die bewegende Kraft von der bewegten Maſſe. Daß ihm die Kräfte in der Welt nur bewegende, auf keine Weiſe aber verändernde Kräfte ſind, bezeichnet ſeine Naturlehre als eine mechaniſche. Den Grundſatz der mechaniſchen Phyſik ſpricht er mehrmals in ſeinem Gedichte deutlich aus:

Thörige! nicht iſt ihnen gewährt weitreichende Einſicht,
Welche hoffen, es werde zuvor Nicht-Seiendes werden
Oder ſterben etwas und gänzlich gehen zu Grunde [3]).

τῇ καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.

[1] V. 30, 50, 74, 98, 132.

[2] V. 30. νεῖκος οὐλόμενον δίχα τῶν ἀτάλαντον ἁπάντῃ,
καὶ φιλίη μετὰ τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.
Cf. Arist. met. XII. 10.

[3] V. 109. νήπιοι! οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν,
ἤ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντῃ.

Es iſt unmöglich, daß aus dem Nicht-Seienden Etwas werde und daß jemals das Seiende aufhöre zu ſein 1):

Und'res verkünd' ich Dir, nicht iſt natürliches Werden
Sterblicher Dinge und nicht Vollendung verderblichen Todes,
Sondern allein Gemiſch und Entmiſchung beſteht der Gemiſchten;
Sterblichen Menſchen wird ſie genannt natürliches Werden 2).

Sätze und Lehren, welche ganz der eleatiſchen Anſicht und Ausdrucksweiſe entſprechen.

Empedokles mußte demnach gewiſſe urſprüngliche Stoffe annehmen, und er ſchloß ſich hierin der gewöhnlichen Vorſtellung von den vier Elementen an. Dieſe Elemente, welche er mit Götternamen ſchmückt, die alte Mythologie in phyſiſchem Sinne deutend 3), denn ſie erſcheinen als göttliche, unſterbliche Kräfte in der Natur, dieſe bilden alles das, aus welchem ſich die einzelnen Erſcheinungen in der Natur zuſammenſetzen:

Aller Dinge höre zuerſt vier Wurzelgeſchlechter,
Feuer und Waſſer und Erd' und Aethers gewaltige Tiefe,
Denn aus dieſen iſt alles, was war, was iſt und was ſein wird 4).

---

1) V. 124 f.

2) V. 105. *ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἁπάντων*
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δὲ βροτοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

3) V. 26 f.

4) V. 100. *τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε,*

Damit nun niemand die Verwandtſchaft dieſer Lehre mit der des Parmenides verkenne, iſt uns auch überliefert worden, daß Empedokles die vier Elemente wie zwei betrachtete, indem er das Feuer allen übrigen Elementen, welche ihm eins ſind, entgegenſetzte [1]); und offenbar iſt es aus den einzelnen Naturerklärungen, daß ihm das Feuer das Vorzüglichere in der Miſchung der einzelnen Dinge war, ſo wie es dem Parmenides das Wahre in den Dingen bedeutet. Denn die wärmern Geburten ſind dem Empedokles die männlichen, die kältern die weiblichen [2]), geringere Einſicht entſteht aus kälterm Blute [3]) und Tod und Schlaf gehn aus der gänzlichen oder theilweiſen Trennung des Feuers von den übrigen Elementen hervor [4]). Und hierbei iſt wohl Empedokles nicht ſtehen geblieben, ſondern wir haben alle Urſach, einer ſpätern Ueberlieferung zu trauen, nach welcher er gelehrt hat, das Feuer ſei das wahre göttliche Weſen der Dinge, aus Feuer ſei Alles und in Feuer löſe ſich Alles auf [5]).

Die wirkliche Trennung der Elemente von einander entſteht nun aber erſt durch den Haß, denn urſprünglich waren ſie mit einander im Sphäros verbunden und unbeweglich

---

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος,
ἐκ γὰρ τῶν, ὅσα τ' ἦν, ὅσα τ' ἔσσεται, ὅσσα τ' ἔασιν.

1) Arist. met. I. 4; de gen. et corr. II. 3.

2) V. 240 — 246. Das Umgekehrte nahm Parmenides an.

3) Interpr. Horat. Cruqu. p. 638.

4) Plut. de pl. phil. V. 24, 25.

5) Orig. phil. c. 3. καὶ τὸ τῆς μονάδος νοερὸν πῦρ τὸν θεόν, καὶ συνεστάναι ἐκ πυρὸς τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ ἀναλυθήσεσθαι. Dies letztere beſtätigt ſich auch dadurch, daß nach ſeinem Ausdrucke Kypris dem ſchnellen Feuer die Herrſchaft giebt. Simpl. de coelo ap. Peyron p. 28. v. 21.

feſtſtehend [1]). Empedokles ſetzt alſo hiermit verſchiedne Zeiten und verſchiedne Zuſtände der Welt, indem zuerſt Alles von der Liebe vereinigt iſt, nachher aber die Elemente und die lebendigen Weſen ſich von einander trennen.

> Dopples verkünd' ich, denn bald iſt Alles zu Einem erwachſen,
> Bald d'rauf ſpaltet es ſich, daß Vieles aus Einem hervorſchießt [2]).

Die Alten nehmen dieſe Erzählung des Empedokles von den Perioden der Weltbildung buchſtäblich, indem ſie ſagen, nach ſeiner Lehre ſei bald Alles Eins durch die Liebe, bald ſei Vieles, und dieſes ſich ſelbſt feind durch irgend einen Zwiſt [3]). Es iſt ſchwer, ſich darüber zu entſcheiden, ob auch Empedokles das, was er von den Veränderungen der Welt erzählte, für eine wahre Thatſache hielt, oder nur durch die Form des epiſchen Gedichts und der Naturlehre ſich gezwungen ſah, die Bildung der Welt als einen geſchichtlichen Verlauf darzuſtellen, den Meinungen der Menſchen nach, wärend die göttliche Wahrheit ſich ganz anders verhalte. In dem letztern Fall würde er das Beiſpiel der Eleaten für ſich gehabt haben, welche nicht anders, als er, in ihrer Naturlehre verfahren konnten, erzählend nemlich, wie erſt das Eine, dann das Andere ſich gebildet habe; auch ſtimmt dafür ſeine Neigung, Vieles nur als

---

1) V. 45. ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητα κατὰ κύκλον.

2) V. 34. δίπλ' ἐρέω, τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι. κ. τ. λ. Cf. v. 93 f.

3) Plat. soph. p. 242; Arist. phys. I. 4.

Schein der Sinne zu betrachten, ja die ganze Naturlehre in dieſem Lichte zu behandeln. In dem erſten Falle dagegen würde er von der Lehre der Eleaten weſentlich abgewichen ſein, wozu er wohl geführt werden konnte, wenn er bemerkte, wie doch die traurige Lage des irrenden Menſchen in irgend einem wahrhaft Seienden gegründet ſein müſſe. Auch konnte er ſich bei der Annahme, daß die Welt zuweilen durch Liebe vereint, zuweilen durch Haß bewegt wird, auf die alterthümliche Vorſtellung ſtützen, daß ſelbſt die Gottheit der Nothwendigkeit gehorche[1]). Schwerlich hat Empedokles in ſeinem Gedichte über dieſen Punkt ſich deutlich erklärt; vielleicht hat er ſelbſt geſchwankt, wie denn ein ſolches Schwanken der Unterſcheidung zwiſchen der richtigen Vernunft der Menſchen und der göttlichen zum Grunde liegen möchte.

In ſeiner Erzählung von der Weltbildung durch die bewegenden Kräfte ging er nun aus, wie ſchon bemerkt, von der Miſchung aller Dinge in völliger Einheit. Daher läßt ihn auch Ariſtoteles lehren, das erſte Erzeugende ſei das Gute, die Liebe[2]), welche den Sphäros bildet. Hierbei muß man nun bemerken, daß die Liebe als die Kraft erſcheint, welche die von einander verſchiednen Elemente verbindet. Sie erſcheint nicht ſchlechthin als die verbindende Kraft, ſondern als die das Verſchiedenartige verbindende Kraft; daher iſt ſie überall wirkſam, wo eine Miſchung verſchiedner Elemente ſtattfindet [1]), beſonders in der Bildung des Organiſchen [2]). Durch den Streit dagegen treten die Elemente geſondert aus einander, nicht ſo, daß irgend ein leerer Zwiſchenraum zwiſchen ſie träte, denn es giebt nichts Leeres [3]), ſondern nur in der Art, daß nun ein jedes Element ſich in eine gleichartige Maſſe ſammelt [4]), und ſo die Miſchung aufgehoben wird, weswegen auch der Haß als der Gegner organiſcher Bildungen erſcheint. Wenn daher auch Empedokles gelehrt hat, die Liebe verbinde Gleiches mit Gleichem [5]), ſo gilt dies doch nicht von der Gleichheit der Elemente, ſondern vielmehr davon, daß der Wahrheit nach und vor der göttlichen Kraft der Liebe Alles einander gleich iſt [6]). Noch weniger darf man darin eine Folgewidrigkeit des Empedokles ſuchen, daß nach ihm zuweilen der Haß verbindet und die Liebe trennt [7]), viel-

---

[1]) Arist. VIII. 1. ὅ περ ἔοικεν Ἐμπ. ἂν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχειν τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης. Sagte doch auch Parmenides, die ſtarke Nothwendigkeit halte das Eins in den Banden der Grenze.

[2]) Met. XIV. 4.

---

1) V. 130. *ὣς δ' αὔτως ὅσα κρᾶσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν, ἀλλήλοις ἔστερκται, ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ.*

2) V. 203 — 207, 218, 220 f.

3) V. 63, 183. *οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει, οὐδὲ περισσόν.* Empedokles ſcheint hierdurch dem Parmenides beizuſtimmen, daß das Ganze ein *τέλειον* ſei.

4) Arist. de coelo II. 12; met. I. 4. *ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νείκους, τοτὲ τὸ πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον.* V. 166 f.

5) Arist. eth. Nic. VIII. 1. *ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε καὶ Ἐμπ.· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι.*

6) Daher werden v. 131 die Dinge in ihrer Verbindung unter einander *ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ*, nicht als wenn eine Verwandlung aus unähnlichen in ähnliche mit ihnen vorginge, da ja Emp. keine Verwandlung zugiebt.

7) Hierin irrt Arist. met. I. 4.

mehr trennen und verbinden beide ihrem Begriffe nach; der Haß trennt die Miſchung der Elemente und verbindet Feuer mit Feuer, Luft mit Luft, jeden Elementartheil mit dem ihm Gleichartigen, in umgekehrter Art aber wirkt die Liebe.

So wie nun Empedokles die bewegte Welt aus dem Sphäros, in welchem die Liebe ohne Grenzen waltet, hervorgehen läßt, ſo, könnte man meinen, habe er auch einen entgegengeſetzten Ausgang der Weltbildung ſich denken müſſen, in welchem der Haß Alles feſtſtellt, nachdem er alle vier Elemente rein von einander geſondert habe. Mit dieſer Vorſtellungsart würde es übereinſtimmen, daß von einem doppelten Weltuntergange nach der Lehre des Empedokles geſprochen wird, dem einen durch die Herrſchaft der Liebe, dem andern durch die Herrſchaft des Haſſes [1]. Aber wir haben allen Grund, dieſer ſpätern Ueberlieferung zu mistrauen, denn zwar finden wir, daß in ſeinem Gedichte von reinen Elementen als Werken des Haſſes geſprochen wird [2], nirgends jedoch iſt eine gänzliche Entmiſchung aller Elemente angedeutet, vielmehr ſcheint es, daß Empedokles neben der bewegten Welt noch immer den ſelig ruhenden Sphäros ſich dachte. So wird uns geſagt, die bewegte Welt ſei nur ein kleiner Theil des Ganzen, das

---

[1] Stob. ecl. I. p. 416.

[2] V. 70 f. Cf. Arist. de gen. et corr. I. 1. Die Meinung, daß Empedokles alle Dinge als aus den vier Elementen gemiſcht ſich gedacht habe, beruht auf nicht genügenden Zeugniſſen. Wahrſcheinlich eine Vermiſchung der Lehre des Emp. mit der des Anaxagoras.

Uebrige aber träge Maſſe [1]. Und damit ſcheinen auch Stellen ſeines Gedichts übereinzukommen, in welchen er erzählt, wie zwar einzelne Theile von der Miſchung der Elemente ſich losreißen, aber dabei doch die von der Liebe zuſammengehaltene Einheit beſteht:

— Wenn nun der Zwiſt zur äußerſten Tiefe gekommen,
Aber inmitten des Stroms der Umkreiſung herrſchet die Liebe,
Dann kommt in ihm Alles zuſammen, ſo daß es nur Eins iſt,
Nicht zerſtreut, vielmehr dicht Eins an das Andre gefüget.
Solchem Gemiſch hinfloſſen unzählige Menſchengeſchlechter;
Vieles jedoch ſteht noch nicht gemiſcht in Wechſelberaubung,
Welches annoch der Zwiſt zurückhielt, herrſchend von oben [2].

Auch ſetzt ſeine Lehre, daß die frommen Seelen der Menſchen nach dem Tode ein göttliches Leben genieſsen, voraus, daß der ſelige Sphäros neben der Welt, welche vom Haſſe bewegt wird, ſein Beſtehn habe:

---

[1] Plut. de pl. ph. I. 5. Ἐμπ. δὲ κόσμον μὲν ἕνα, οὐ μέντοι τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλ' ὀλίγον τι τοῦ παντὸς μέρος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀργὴν ὕλην. Daſſelbe lehrte auch Meliſſos. Die träge Maſſe iſt wohl ohne Zweifel der Sphäros.

[2] V. 136. Cf. Peyr. p. 53.

— ἐπεὶ νεῖκος ἐνέρτατον ἵκετο βένθος,
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἐν τῇδ' ἤδε τὰ πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι,
οὐκ ἄφαρ, ἀλλὰ θέλυμνα συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα.
τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν.
πολλὰ δ' ἄμικτα κατέστηκε κεραιζομένοισιν
ἀλλάξ, ὅσσ' ἔτι νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον.

> Wenn den Körper verlaſſend, zum freien Aether Du
> aufſteigſt,
> Wirſt Du ſein ein unſterblicher Gott, nicht ſterblichen
> Looſes [1]).

Alles dies, zuſammengenommen mit ſeiner ganzen Vorſtellungsweiſe, überzeugt uns, daß er überhaupt die Macht des Haſſes nur über einen Theil des Seienden ausdehnte, über den Theil, welcher ſich vom Ganzen losreißt und ſich ſelbſt mit Schuld befleckt, und dadurch auch dem Irrthum der Sterblichen anheimfällt.

Etwas Anderes iſt es aber mit der Herrſchaft der Liebe; dieſe tritt wirklich im vollkommenen Maaße ein, ſo daß ſelbſt von Zwiſchenzeiten zwiſchen den verſchiednen, auf einander folgenden Weltbildungen geſprochen wird [2]). Hieran erkennt man am meiſten, wie der Haß dem Empedokles nur etwas in der Vorſtellung ſterblicher Weſen Liegendes iſt. Wie ganz anders behandelt er deſſen Herrſchaft und die Herrſchaft der Liebe! Und wenn der Haß denn wirklich untergeht und zuletzt nichts mehr iſt, als etwa die Grenze des Ganzen, ſo iſt dies ja nach ſeiner Lehre der ſtärkſte Beweis, daß er kein wahrhaftes Sein hat, da nichts wahrhaft Seiendes vergehn kann.

---

[1]) V. 396. ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς,
ἔσσεαι ἀθάνατος θεός, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.
Ob dieſe Verſe, welche auch am Ende des ſogenannten goldenen Gedichts ſtehn, dem Empedokles angehören, kann bezweifelt werden; die Lehre aber, welche ſie enthalten, gehört ihm gewiß. Cf. Clem. Alex. strom. V. p. 607.

[2]) Arist. phys. VIII. 1. ἢ ὡς Ἐμπ., ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν· κινεῖσθαι μέν, ὅταν ἡ φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἓν ἢ τὸ νεῖκος πολλὰ ἐξ ἑνός, ἠρεμεῖν δ' ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις. Cf. Plat. Soph. p. 242.

Bei der Anwendung der allgemeinen Naturkräfte, welche Empedokles zur Erklärung der Erſcheinungen vorausſetzte, iſt es merkwürdig, daß er nicht von der Herrſchaft der Liebe ausgeht, ſondern die einzelnen Dinge ſich bilden läßt aus einem Zuſtande, in welchem der Haß ſie bewegt und ſie elementariſch geſondert hat, obgleich ſeiner Annahme nach der Urzuſtand ein ganz anderer iſt. Dies hängt aber theils mit ſeinem prieſterlichen Charakter, welchem gemäß er durch ſittliche Uebung das vorhandene Böſe zum Guten zu führen ſtrebte, theils damit zuſammen, daß er nur eine Phyſik vom Standpunkte des Menſchen lehren wollte; denn dieſer Standpunkt iſt in der Welt, wie ſie vom Haſſe bewegt wird. Zuerſt entſtehen ihm nun die Miſchungen der elementariſchen Dinge, die Sonne, die Luft oder der Aether, das Meer und die Erde, aus welchen nach der alterthümlichen Anſicht der mechaniſchen Phyſik Empedokles die organiſchen Weſen entſtehen ließ. Dieſe ſind ihm Bildungen der Liebe, und es liegt in dieſer ganzen Anſicht der Gedanke ausgedrückt, daß die Welt im Fortſchreiten von dem Unvollkommnern zum Vollkommnern ſei. Mit der Ausbildung der unvollkommenſten Organiſation, welche in den Pflanzen iſt, ſcheint ſich Empedokles eine Veränderung des Weltſyſtems verbunden gedacht zu haben, denn er lehrte, zuerſt von allen lebendigen Dingen ſeien die Pflanzen entſtanden aus der Einwirkung der Sonne und der übrigen Elemente, ehe Tag und Nacht ſich geſchieden und

der

der Sonne Stralen ſich um die Erde gebreitet hätten [1]). Es ſcheint dies eine allmälige Ausbildung des anfangs feuchten Erdkörpers durch Luft und Feuer vorauszuſetzen, wie eine ſolche auch in ſeinem Gedichte angedeutet wird [2]). Bei der Beſchreibung, welche Empedokles von der Entſtehung der Thiere macht, zeigt es ſich ſehr auffallend, wie er mit andern Mechanikern der erſten und auch ſpäterer Zeit die Schwierigkeiten, ſolche mannigfaltige und kunſtvolle Organismen aus dem Zuſammenfluſſe der Elemente zu erklären, groß fand. Aus der feuchten Miſchung der Erde läßt er zuerſt durch die Einwirkung des Feuers gleichſam eingewickelte Geſtalten (οὐλοφυεῖς τύποι) hervorgehn, welche noch nicht den lieblichen Leib der Glieder zeigen, nicht Stimme noch Rede haben [3]). Dieſe eingewickelten Geſtalten werden von den Auslegern nicht unrichtig mit den Saamen der lebendigen Dinge verglichen, nur ſcheint Empedokles darunter nur den Saamen einzelner Glieder verſtanden zu haben; denn er läßt zuerſt die einzelnen Glieder

---

1) Plut. de pl. ph. V. 26. Ἐμπ. πρῶτα τῶν ζῴων τὰ δένδρα ἐκ γῆς ἀναδῦναί φησι, πρὶν τὸν ἥλιον περιαπλωθῆναι καὶ πρὶν ἡμέραν καὶ νύκτα διακριθῆναι. Themist. in Ar. de prim. phil. p. 11. Vergl. die Lehre des Anaxagoras. Die Pflanzen haben nach dem Emp. Empfindung, Begehren, Vernunſt und Erkenntniß. Arist. de plant. I. 1; Plut. de pl. phil. V. 26; Sext. Emp. adv. math. VIII. 286.

2) V. 198 f.

3) Ib. οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ οὔδεος αἶσαν ἔχοντες.
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε, θέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι,
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας,
οὔτ' ἐνοπήν, οὔτ' αὖ ἐπιχώριον ἀνδράσι γῆρυν.

der Thiere durch die Liebe bilden [1]); ſie verbinden ſich zu keinem Ganzen, weil ſie durch den Haß von der Vereinigung zurückgehalten werden [2]); dann, dichtet er weiter, hätten dieſe Glieder Vereinigung unter einander geſucht, von der Liebe getrieben, aber beim Widerſtreben des Haſſes wäre es nur zu widernatürlichen Verbindungen von Ungeheuern, halb menſchlicher, halb thieriſcher, halb weiblicher, halb männlicher Art gekommen [3]). Endlich aber gewinnt die Liebe ſo viel Gewalt, daß ſie die Glieder ordnungsmäßig zuſammenfügen kann, und Thiere entſtehen, welche ſich dem Gange der Natur gemäß unter einander durch Zeugung fortpflanzen [4]). Man kann hierin eine vierfache Stufe der Lebensentwicklung erblicken, zuerſt die Erzeugung einzelner Glieder, dann die geſetzloſe Verbindung derſelben zu Ungeheuern, ferner die naturgemäße Verbindung derſelben zu dauernden Geſchlechtern der Thiere und endlich die Erzeugung dieſer Weſen aus ihrem Geſchlechte [5]).

---

[1]) V. 212. Cf. Peyron p. 34.
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων,
ὄμματά τ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.
V. 219. ᾗ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν.

[2]) V. 221. ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα
γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῇ.
ἄλλοτε δ' αὖτε κακῇσι διατμηθέντ' Ἐρίδεσσι
πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα περὶ ῥηγμῖνι βίοιο.

[3]) V. 214. πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
βουγενῆ, ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα μεμιγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν,
τῇ δὲ γυναικοφυῆ, σκιεροῖς ἠσκημένα γυίοις.

[4]) Simpl. de coelo ap. Peyron. p. 29.

[5]) Dunkel werden dieſe vier Stufen der Thierentwicklung angedeu-

Da es nun nach dem Empedokles nur eine vierfache Verſchiedenheit der Urſtoffe giebt, ſo können die mannigfachen Arten der ſichtbaren Welt nur aus einer verſchiedenartigen Miſchung der vier Elemente abgeleitet werden. Verſchieden erſcheinen ſie nach dem verſchiednen Verhältniſſe, in welchem die Beſtandtheile unter einander gemiſcht ſind. Dies ſetzt nun voraus, daß die Menge der unter einander gemiſchten Beſtandtheile des Feuers und der übrigen Elemente beſtimmt werden kann, und daß es mithin untheilbare Theile der Elemente giebt, aber der Grundſatz, daß es kein Leeres gebe, verlangt zugleich, daß die untheilbaren Theile immer nur in der Miſchung mit einander erſcheinen. Daher wird dem Empedokles die Lehre beigelegt, es gebe zwar untheilbare Theile der Elemente, doch könne niemals die Theilung bis auf das Untheilbare vollzogen werden [1]). Das Verhältniß (λόγος) der Miſchung der vier Elemente unter einander in den verſchiedenen organiſchen Gliedern zu beſtimmen, ſcheint ein Hauptbeſtreben des Empedokles geweſen zu ſein [2]). Es wird als ein Werk

---

tet Plut. de pl. ph. V. 19. Ἐμπ. τὰς πρώτας γενέσεις τῶν ζώων καὶ φυτῶν μηδαμῶς ὁλοκλήρους γενέσθαι, ἀσυμφύεσι δὲ τοῖς μορίοις διεζευγμένας· τὰς δὲ δευτέρας συμφυομένων τῶν μερῶν εἰδωλοφανεῖς· τὰς δὲ τρίτας, τῶν ἀλληλοφυῶν· τὰς δὲ τετάρτας οὐκ ἔτι ἐκ τῶν ὁμοίων, οἷον ἐκ γῆς καὶ ὕδατος, ἀλλὰ δι' ἀλλήλων ἤδη.

1) Arist. de coelo III. 6. εἰ δὲ στήσεταί που ἡ διάλυσις, ἤτοι ἄτομον ἔσται τὸ σῶμα, ἐν ᾧ ἵσταται, ἢ διαιρετὸν μέν, οὐ μέντοι διαιρεθησόμενον οὐδέποτε· καθάπερ ἔοικεν Ἐμπ. βούλεσθαι λέγειν. Cf. de gen. et corr. I. 8.

2) Plut. de pl. ph. V. 22; v. 206, 207, 208 f. Cf. Sturz p. 407 f.

der Liebe betrachtet werden müſſen, dieſer ordnungsmäßigen Miſchung der Elemente vorzuſtehn [1]. Daher erſcheint die organiſche Natur dem Empedokles als ein Uebergang zum ſeligen Leben im Sphäros, indem ihm die Natur der Pflanzen und der Thiere mit der menſchlichen verwandt iſt [2], die frommen und weiſen Menſchen aber zum göttlichen Leben beſtimmt ſind.

Dieſes hängt mit ſeiner ſittlichen oder vielmehr prieſterlichen Anſicht des Lebens und mit ſeiner Lehre von der Einwanderung der Geiſter in verſchiedene Körper zuſammen. Daß ein prieſterlicher Charakter durch ſeine ganze Lehre hindurchgeht, iſt ſchon früher erwähnt worden. Er ſpricht ſich beſonders in dem Gegenſatze zwiſchen dem ſeligen Leben im Sphäros und dem kläglichen Leben der Menſchen und der Dinge in der Welt aus, ferner in der Ableitung dieſes Lebens aus einem alten Frevel, welcher geſühnt werden müſſe, und in den heiligen Vorſchriften für ſolche Sühnungen (καθαρμοί), endlich auch in der Meinung von einer höhern Einigung der Seele mit dem Göttlichen, welche der Menſch erreichen könne. Um dieſe ganze prieſterliche Anſicht zu begreifen, müſſen wir wiſſen, daß ihm, der eleatiſchen Lehre gemäß, Alles von Vernunft erfüllt iſt und Antheil hat an der Erkenntniß [3]. Daher iſt ihm auch alles in der Welt dämoniſch und geiſterhaft [1]); die Elemente ſelbſt ſind in Haß und in Liebe entbrannt, ſie auch ſind das, was erkennt. Indem er nun ausgeht von unſern Zuſtänden in der Welt, beſchreibt er, wie die einzelnen Elementartheile, vom Sphäros losgeriſſen und vom Haſſe bewegt, jetzt kein ruhiges Leben mehr haben [2]); denn ſo wie ſie vom Haſſe bewegt werden gegen die übrigen Dinge, ſo haßt ſie auch Alles:

---

[1] So erkläre ich mir v. 203. Arist. de anim. I. 4 zweifelt über die Bedeutung des λόγος in der Lehre des Empedokles.

[2] V. 382.

[3] V. 361. πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν. Arist. de anim. I. 2.

> Denn ätheriſcher Hauch mit Gewalt verfolget ſie meerwärts,
> Meer ſpeit aus an der Erde Geſtade ſie, Erde zum Lichtblick
> Unermüdeter Sonne, die Aethers Wirbeln ſie Preis giebt,
> Einer empfängt ſie vom Andern und jeder iſt feindlich geſinnet [3]).

Es iſt hierin der Kampf ausgedrückt, welcher im unſeligen Leben der weltlichen Dinge ſtattfindet. Nun haben die vom Haß bewegten Elementartheile keine ſichere Richtung in ihrer Bewegung; ſie erſcheinen zwar als ihre Bewegung in ſich ſelbſt habend, denn der Haß erzeugt ſich in ihren Gliedern ſelbſt [4]), allein dieſe Bewegung iſt ordnungslos, nicht

---

1) Ueber ſeine mythiſche Dämonologie ſ. v. 11 f., 15 f. Es ſind dies nichts als Perſonificationen abſtracter Naturkräfte.

2) V. 43. τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών.

3) V. 356. αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις,
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.

4) V. 151. ἀλλ' ὅτε δὴ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη.

nach der innern Natur der Elemente, welche ihrer Wahrheit nach nur die Vereinigung mit dem Sphäros anſtrebt. Darauf beziehen ſich viele Stellen in dem Gedichte des Empedokles, in welchen von einer zufälligen Bewegung der Elementartheile die Rede iſt, ohne daß wir deswegen genöthigt wären, mit dem Ariſtoteles zu ſagen [1]), Empedokles habe in der Weltbildung dem Zufalle Vieles überlaſſen; denn der Grund der Bewegung iſt in den bewegten Dingen ſelbſt, ihr Haß oder ihre Liebe. In dieſer ruheloſen Bewegung kommen nun aber die Elementartheile zu verſchiedenen Geſtalten, und darin beſteht das, was man die Seelenwanderung des Empedokles genannt hat, was aber etwas ganz Anderes iſt, als die Seelenwanderung der Pythagoreer. So konnte er wohl von ſich ſagen, daß er ſonſt ſchon ein Knabe war und ein Mädchen, eine Pflanze, ein Vogel und ein Fiſch im Meere [2]), meinend, die Elementartheile, welche zu ſeinem organiſchen Leibe verbunden, hätten ſchon vielen andern Geſtalten angehört. Dieſe Wanderung durch alle Geſtalten ohne Ruhe iſt das Elend der Dinge, welches er beklagt, eine Folge des Haſſes; denn der Sterblichen Geſchlecht iſt aus Zwiſt und Seufzern entſtanden [3]). Das einzige Mittel, von dieſem ruheloſen Elende ſich zu befreien, iſt die Reinigung von allem Haſſe, die gänzliche Hingabe an die beſeligende Liebe, vor allem, daß man zurückhalte die Hände vom Morde lebendiger Weſen, der Werke der Liebe, und von andern unheiligen Speiſen, welche Vorſchriften darauf gegründet werden, daß wir von Natur verwandt ſind mit allen Dingen und nur in der Verwandlung der Weſen ihre natürliche Verwandtſchaft nicht wieder erkennen [1]).

---

[1] Phys. II. 4; de gen. et corr. II. 6; de anim. I. 4.

[2] V. 362. ἤδη γάρ ποτ᾽ ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε,
θάμνος τ᾽ οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς.

[3] V. 352. ὦ πόποι, ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνολβοι,
οἵων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.
V. 19. ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν
Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότον ἠλάσκουσιν.

So wie nun in dieſem weltlichen Leben keine Ruhe des Geiſtes uns vergönnt iſt, ſo auch keine Sicherheit des Denkens [2]), ſobald wir uns dem ſinnlichen Leben überlaſſen und nicht in der Tiefe unſerer Bruſt die Wahrheit ſuchen [3]). Das weltliche Erkennen iſt daher, ſo wie das weltliche Leben, abhängig von dem, was uns in der Bewegung der Elementartheile trifft [4]). Nach der eleatiſchen Lehre nimmt auch Empedokles an, das Gleiche werde durch das Gleiche erkannt:

Denn durch Erd' erkennen wir Erd' und Waſſer durch
Waſſer,
Göttliche Luft durch Luft, durch Feuer verzehrendes Feuer,

---

1) V. 377 — 392. Wenn Emp. ſagt, 'der Vater thörigerweiſe tödte den Sohn, zu den Göttern flehend, und eſſe ſein Fleiſch u. ſ. w., ſo kann dies wohl auf die allgemeine Verwandtſchaft aller Dinge unter einander bezogen werden.

2) V. 333 — 338.

3) V. 336. ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν·
ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,
γνῶθι διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο.

4) V. 300. — τῇδ' ἰότητι τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα.

Liebe durch Liebe nur und Streit durch verderblichen
Streit nur [1].

Alſo aus der Zuſammenſetzung des Körpers und aus den ſie bewirkenden Kräften ſtammt uns die phyſiſche Erkenntniß der von einander getrennten Elemente und der bewegenden Kräfte. Hiermit iſt nun hinlänglich bezeichnet, daß dieſe Erkenntniß überall auf ſinnliche Wahrnehmung hinausläuft [2]. Dieſe nemlich iſt eine Wirkung der mechaniſchen Verbindung der Körper unter einander, welche daraus entſteht, daß alle Dinge Abflüſſe (ἀπόῤῥοιαι) haben, welche wieder Einſtrömungen in andere Körper mit verhältnißmäßigen Poren (κοῖλα) vorausſetzen [3]. Die Vereinigung der ſinnlichen Eindrücke im Bewußtſein des Menſchen

---

1) V. 318. γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

2) Arist. met. III. 5; de anim. III. 3. καὶ οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν ὥσπερ καὶ Ἐμπ. εἴρηκε·
πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν
καὶ ἐν ἄλλοις·
— ὅθεν σφισὶν αἰεὶ
καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται.

3) V. 117; Arist. de gen. et corr. I. 8; Plat. Meno p. 76. οὐκοῦν λέγετε ἀποῤῥοάς τινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπ.; Σφόδρα γε. Καὶ πόρους, εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀποῤῥοαὶ πορεύονται; Πάνυ γε. Καὶ τῶν ἀποῤῥοῶν τὰς μὲν ἁρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι; Ἔστι ταῦτα. Wer übrigens ſehen will, wie die Erklärung der einzelnen Naturerſcheinungen auf ganz mechaniſchem Wege vom Empedokles verſucht wird, der gehe in das Einzelne dieſer Lehre von den Ausflüſſen und Poren ein. S. Sturz p. 341 f. Plat. l. l.; Arist. de sensu c. 2; Plut. de plac. ph. IV. 9, 13, 17.

ſcheint ſich Empedokles aus dem Zuſammenſtrömen des Bluts im Herzen erklärt zu haben [1]).

Dieſe Erkenntniß durch die Sinne iſt aber doch nur eine untergeordnete; ſie gewährt Meinung, nicht wahres Wiſſen. Daher fordert Empedokles auf, nicht den Augen und den Gliedern zu trauen, ſondern durch die Vernunft die Wahrheit zu erforſchen. Man darf hierin nichts Folgewidriges erblicken [2]); denn die Erkenntniß durch den Sinn und die durch die Vernunft gelten dem Empedokles für zwei ganz verſchiedene Gebiete des Wiſſens. Seine Lehre indeſſen, indem ſie auf der einen Seite von den Sinnen Erkenntniſſe ableitet, von der andern Seite die ſinnliche Erkenntniß verwirft, erſchien Vielen, wie die Lehre des Xenophanes, als Skepticismus [3]). Dieſe bemerkten wahrſcheinlich nicht, daß Empedokles auf eine Reinigung der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe vom Scheinbaren ausging. Dieſe mochte ihm als eine Reinigung der Seele von den Bewegungen des Haſſes und als ein heiliger Wahnſinn, welcher uns der ſinnlichen Welt entrückt, erſcheinen. Wenigſtens finden wir, daß er zwei Arten des Wahnſinns unterſchied, von welchen die eine aus körperlicher Krankheit entſtehe, die andere aber aus der Reinigung der Seele [4]).

---

[1] V. 315. αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη (sc. ψυχὴ) ἀντιθρωῶντος,
τῇ τε νόημα μάλιστα κικλήσκεται ἀνθρώποισιν.
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

[2] Sext. Emp. adv. math. VII. 122.

[3] Cic. qu. ac. I. 13; II. 5, 23; Diog. L. IX. 72, 73.

[4] Coel. Aurel. de morbis chron. I. 5. Empedoclem sequentes

So führte die eleatiſche Lehre von den zwei entgegengeſetzten Betrachtungsweiſen des Seins, der ſinnlichen und der verſtändigen, den Empedokles zu einer myſtiſchen Anſicht der Dinge. Wie man auch die Ergebniſſe der eleatiſchen Philoſophie betrachten möge, ſo wird doch niemand in Abrede ſtellen, daß dieſer erſte Verſuch, aus reinen Vernunftbegriffen die ſinnliche Vorſtellungsweiſe zu berichtigen oder auf ihren wahren Werth zurückzuführen, in hohem Grade merkwürdig iſt. Durch ihn wurde erſt das rein ſpeculative Element in unſerm Denken von allem Thatſächlichen geſondert, und dadurch das Bewußtſein von dem wahren Begriffe der Philoſophie vorbereitet. Aber auch dies kann nicht ohne Antheil bemerkt werden, wie die Eleaten verſuchten, aus den ſinnlichen Erſcheinungen die vollkommene Erkenntniß des wahrhaft Seienden herauszuſcheiden, obwohl hiervon ihnen nur wenig gelang. Sie erkannten zu wenig den Unterſchied zwiſchen dem Bedingungsloſen und dem Bedingten. Dieſen richtig aufzufaſſen, verhinderte ſie beſonders die geringe Rückſicht, welche ſie dem Sittlichen und dem Zwecke des freien Lebens ſchenkten. Die prieſterliche Frömmigkeit zwar, welche im Empedokles herrſchte, neigt ſich der Betrachtung des Sittlichen zu, aber nur in ſehr wenigen Punkten und auf ſehr unvollkommene Weiſe wird dieſes von ihm aufgefaßt; ſo viel wir ſehen, nur als Enthaltung vom Frevel gegen das Lebendige und gegen heilige Gebräuche, und als Reinigung der Seele vom Haſſe, alſo nur auf verneinende Weiſe. Wir müſſen

---

alium (sc. furorem) dicunt ex animi purgamento fieri, alium alienatione mentis ex corporis causa sive iniquitate.

den Grund hiervon darin ſuchen, daß die Eleaten überhaupt alles Wahre als etwas ſchon Vorhandenes betrachteten, und daher auch alle ſittliche Bildung nur als ein Abſtreifen des nichtigen Scheinlebens anſehen konnten. Auch ihre phyſiſche Anſicht mußte dadurch einſeitig werden; ſie hat alle die Mängel, welche der mechaniſchen Naturerklärung anhaften.

Sechstes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie vierte Abtheilung. Die Sophiſten. Schluß.

Erſtes Kapitel.

Allgemeines.

In der Einſeitigkeit der erſten philoſophiſchen Schulen war ihnen ihr Untergang vorausbeſtimmt. Die philoſophiſchen Beſtrebungen, welche in ihnen ſich offenbarten, mußten, wenn ſie zu einer vollkommenen Ausbildung nach der Natur des griechiſchen Geiſtes gelangen ſollten, nothwendig zuſammenfließen und dadurch ihren Charakter verändern. Ehe dies aber geſchehen konnte, mußten ſie zur höchſten Spitze der Einſeitigkeit hinangetrieben werden, um an ſich ſelbſt zu erkennen zu geben, wie ſie nicht für ſich zu einer wahren Philoſophie ausgebildet werden könnten. Nur war dies doch nicht möglich in einer philoſophiſchen Seele, denn ſobald eine ſolche dahin gelangt war, den letzten Ausgangspunkt einer einſeitigen Richtung zu finden, konnte es ihr nicht unbewußt bleiben, daß dieſer nicht die Philoſophie ſei, und der wahre Philoſoph mußte ſich alsdann von der einſeitigen Anſicht abwenden und die mangelhafte Auffaſſungsweiſe zu ergänzen ſuchen. Alſo nur mit einer der Wiſſenſchaft entfremdeten Geſinnung ließ es ſich vereinigen, daß man das Aeußerſte, nach welchem die einſeitigen Richtungen ſtrebten, auffaßte und es doch, wenigſtens in der Rede, feſtzuſtellen ſuchte. Dies iſt die ſophiſtiſche Geſinnung, welche eine Zeit lang die Philoſophie beherrſchte.

Hier iſt einer der Punkte, in welchen die Gemeinſchaft der Philoſophie mit der Entwicklung des übrigen Lebens ſich am auffallendſten zeigt. Die unwiſſenſchaftliche Geſinnung der Sophiſten konnte nur in einer Zeit ſich ausbilden, in welcher der Ernſt des Lebens verſchwunden oder auf eine Zeit lang verdunkelt war und ein leichtſinniges Streben Ueberhand gewonnen hatte. In dem Leben aller durchgebildeten Völker finden ſich ſolche Uebergänge, in welchen der Glanz ihnen mehr zu gelten ſcheint, als der Werth, bis ſie wieder in ſich gehen und ſich beſinnen, durch irgend ein allgemeines Unglück belehrt, daß bloßes Streben nach äußerm Glanze nur innere Schwäche und Verzagtheit gebiert und des Menſchen Schickſal nicht ſei, zu genießen, als hätte er, ſondern zu arbeiten, als ſolle er gewinnen. Es iſt hier der Ort nicht, die politiſchen Veranlaſſungen aus einander zu ſetzen, durch welche bei den Griechen dieſer Zeitpunkt eintrat, nur ſo viel iſt zu erwähnen, daß, um ihn herbeizuführen, die Verhältniſſe des Staatslebens der Entwicklung der Wiſſenſchaften entgegen kommen mußten. Athen hatte ſich durch die Perſerkriege ſchnell zu Anſehn und Macht erhoben; es gedachte dieſe zu eigenem Genuſſe zu gebrauchen; ſeiner politiſchen Macht folgte ſeine Blüthe in Künſten und Wiſſenſchaften; es wurde bald der Mittelpunkt des gebildeten Griechenlandes. Wärend der Staatsverwaltung des Perikles ſehen wir den Glanz Athens aufblühen, nicht ohne Spuren der ſchon einbrebrechenden Verwirrung [1]); noch mehr aber zeigte ſich das Streben nach äußerm Glanze in den gleich darauf folgenden Zeiten Athens. Dies gilt beſonders von den Künſten der Rede; dieſe fing nun an, aus einem natürlichen Erguß der Geſinnung, welcher mehr nach dem Inhalte, als nach der Form zu beurtheilen ſei, eine kunſtgemäße, durch Klang und Pracht der Worte Eindruck bezweckende Rednerei zu werden; das Streben nach verfänglichen Künſten der Rede, welche auf augenblickliche Wirkung berechnet ſind, war damit natürlich verbunden. Antiphon wird uns als derjenige genannt, welcher unter den Athenienſern zuerſt ſolche Künſte trieb und mittheilte [2]). Wie dies mit der Demokratie des athenienſiſchen Staats zuſammenhing, iſt klar genug. Zu gleicher Zeit aber bildete ſich auch in andern helleniſchen Staaten die Beredtſamkeit als Kunſt aus. Daß dies mit der Wandelbarkeit der Verfaſſungen und des Eigenthums in Verbindung ſtand, ſagt Ariſtoteles ausdrücklich, indem er erwähnt, daß zuerſt in Sicilien Korax und Tiſias Grundſätze der Wohlredenheit ſchriftlich entworfen hätten [3]), und von daher auch leitet er die ſophiſtiſche Kunſt ab. Die Sophiſten ſind aber nicht eigentlich merkwürdig als

---

1) Wie dies den ſpätern Strenggeſinnten erſchien, ſieht man aus Plat. Gorg. p. 515 f.

2) Plut. dec. orat. vit. 1; vergl. Schloſſer's Weltgeſchichte 1. Thl. 2. Abth. S. 260.

3) Cic. Brut. 12. Itaque ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo judiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse.

Redner, ſondern als Stifter rhetoriſcher Schulen, welche unter ihnen ſelbſt nur in der Mittheilung und Uebung gewiſſer Kunſtgriffe beſtanden, ſpäter aber eine wiſſenſchaftlichere Richtung gewannen. Dadurch hauptſächlich erhielten ſie Einfluß auf die Erziehung, welche jetzt eine ganz andere zu werden begann, als ſie bei den Vätern geweſen war. Wenn man früher nur in gymnaſtiſchen Uebungen, in der Grammatik, im Leſen der Dichter und in der Muſik aufgewachſen war, ſo drängten ſich jetzt die Sophiſten zum Unterrichte der vornehmen und reichen Jugend und theilten dieſer mancherlei nützliche Kenntniſſe in der Mathematik, Aſtronomie, in der Sprachforſchung, in den Naturwiſſenſchaften, auch über Staatsverfaſſungen mit, aber auch eine gewiſſe philoſophiſche Bildung verkehrter Art, eine Anſicht des Lebens und des Rechts, welche dem alterthümlichen Familienleben und den Staaten verderblich wurde. Aus den Händen dieſer Sophiſten iſt nachher die letzte Erziehung der Jugend zum Theil wieder in die Hände der philoſophiſchen Schulen gekommen, welche in der folgenden Periode unſerer Geſchichte zu wahren Erziehungsanſtalten wurden.

Wie dies alles mit der Geſchichte der Philoſophie zuſammenhing, iſt hier auszuführen der geeignete Ort. In der frühern Zeit hatte man ſich mit einem gewiſſen frommen Glauben an die Erforſchung der Wahrheit gemacht. Man ſetzte voraus, es ſei dem Menſchen möglich, ſie zu finden, oder wenn auch nicht völlig zu finden, doch immer die Forſchung nicht ganz vergeblich. Dabei aber verfuhr man nach entgegengeſetzten Richtungen, welche doch immer eine gewiſſe Wahrheit darboten. Es war natürlich, daß eine jede dieſer Richtungen ihren Weg verfolgte, ohne ſich viel um die übrigen zu kümmern. Die verſchiedenen Schulen der frühern Philoſophie ſcheinen ſich ſehr, wie früher gezeigt, eine jede für ſich gehalten zu haben, ſo daß ſie nur ſelten mit einander in ſtreitige Berührungen traten; dabei konnte eine jede in ihrem Gebiete ſich ſicher fühlen. Als aber zu Ende dieſer Periode die griechiſche Bildung in Athen einen Mittelpunkt fand, als auch die politiſchen Berührungen der einzelnen griechiſchen Staaten im Kampfe um die Hegemonie häufiger und allgemeiner geworden waren, konnte die geſonderte Entwicklung der einzelnen Schulen nicht mehr beſtehn; es mußte ein Kampf um ihre Grundſätze beginnen. Wer ſollte ihn ſchlichten? Es gab unter ihnen keinen Obmann. Ganz natürlich war es, daß nun die Gemüther, welche zwiſchen ganz verſchiedenartige Forſchungsweiſen und Meinungen ſich geſtellt ſahen, der Zweifel beſchlich. Welchen Weg ſoll man gehen, um die Wahrheit zu finden? Es giebt vielleicht keinen. Welche Meinung ſoll man wählen, da alle ſich wechſelsweiſe beſtreiten? —

Nun iſt auch dies nicht zu überſehen, daß die ältern Lehren der Philoſophen noch an dem Religiöſen gewiſſermaßen feſthielten, aber allmälich doch ſich von ihm ablöſten. Nach und nach fiel immer mehr von dem religiöſen Glauben; er wurde in die Unterſuchung gezogen, und wenn die Unterſuchung ihn nicht beſtätigte, ſelbſt aber auch den Spätern keine Ueberzeugung bot, ſo mußte zuletzt alle Gewißheit dem Zweifel dahinfallen. Schon Xenophanes hatte den vermenſchlichenden Polytheismus angegriffen; die ganze Schaar der Eleaten, den Empedokles nicht ausgenommen, ſcheint ſehr willkürlich und auffallend allegoriſirend die Göttergeſchichten behandelt zu haben; auch die Pythagoreer nahmen die Götterlehre nur in ihrem Sinne an; Herakleitos ſtritt gegen dieſelbe und Anaxagoras wollte ſie in allegoriſchem Sinne gedeutet wiſſen, ja Hippon wird für einen Atheiſten gehalten. In dieſer Zeit alſo bereitete ſich eine freiere Denkart über den Volksglauben vor; bald wurde ſie noch allgemeiner; Einige verleugneten die Volksgötter, Andere zweifelten, ob es Götter überhaupt gebe, Andere endlich leugneten ſie gänzlich [1]). So fiel auch dieſe Stütze der Gewißheit des menſchlichen Geiſtes dahin.

Wenn man nun endlich bedenkt, wie ſehr alles Sittliche bei den Griechen mit ihrer Religion und mit ihren Staatseinrichtungen zuſammenhing, und wie die Geſetze beſonders in dem abwechſelnden Kampfe der Demokratie mit tyranniſcher Gewalt, aber auch in den ariſtokratiſchen Verfaſſungen immer mehr ihr Anſehn verloren, Willkür dagegen und Leidenſchaft mit Verſchmähung der geſetzlichen Form oder auch unter geſetzlichen Formen herrſchten, ſo kann man ſich nicht wundern, daß auch das Sittliche ungewiß wurde und nur unter Zweifeln feſtgehalten. Die ältern Philoſophen hatten ſich wenig mit der Sittenlehre im Einzelnen beſchäftigt; wenn das Sittliche auch einigen derſelben, wie hauptſächlich den Pythagoreern, dem Herakleitos und dem Empedokles, als die Grundlage aller Ordnung in der Welt erſchien, ſo war es doch mehr von ihnen vorausgeſetzt, als wiſſenſchaftlich feſtgeſtellt worden.

---

[1]) Die Denkart des Euripides hierüber iſt bekannt; Protagoras war, wenn nicht Atheiſt, doch Zweifler; Diogenes der Melier leugnete offenbar die Götter. Auch Prodikos und Kritias ſind hierher zu ziehen.

Indem man nun aber zur künſtlichen Beredtſamkeit ſich wandte und dadurch für Privatvortheil und für Staatsverhältniſſe zu wirken ſuchte, mußte man ſeinen Blick auf das, was geſetzlich beſtand, und auf das, was verändert werden konnte, richten. Da die neuen Lehrer der Redekunſt nicht einem Staate angehörten, ſondern allen, in welchen ſie umherwanderten, ſo konnte es nicht ausbleiben, daß ſie auf die Verſchiedenheit der Rechte aufmerkſam wurden, und indem ſie keinen höhern Standpunkt, aus welchem die ſcheinbaren Widerſprüche des Beſtehenden ſich auflöſen ließen, fanden, wurde ihnen das Eine aus dem Andern ſchwankend. Und in dieſer Geſinnung lehrten ſie. Den Regeln oder Formularen für die Wohlredenheit im Ausdrucke mußte eine Vorſchrift für den Inhalt der Rede beigegeben werden. Es kam aber nur darauf an, das Recht zu Gunſten des Redenden zu beugen; die allgemeine Vorſchrift konnte alſo auch nur alles wahre Recht beugen. Daher wird als ein Gemeingut der Sophiſten der Satz betrachtet: kein Recht von Natur, ſondern nur durch Satzung 1). Die Redekunſt iſt ihnen nur dazu vorhanden, die Meinungen über das Recht zu verändern und ſelbſt den ſchwächern Rechtsgrund zum ſtärkern zu machen 2).

---

1) Τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ. V. Plat. Gorg. p. 482 f.; de leg. X. p. 889; Theaet. p. 167. τοὺς δέ γε σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν· ἐπεὶ οἷά γ᾽ ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ. Der Gegenſatz zwiſchen νόμος und φύσις wird übrigens in verſchiedenem Sinne gebraucht; ſ. oben beim Archelaos S. 332 u. Plat. Prot. p. 337.

2) Τὸν ἥττονα λόγον κρείττονα ποιεῖν. S. Arist. nub. v. 886 f., wo auch die Veränderung der Erziehung und der Sitten geſchil-

Wenn nun ſo der Glaube an die Wahrheit, an die Götter, an das Recht gefallen, ein lebhaftes Beſtreben um den Glanz und den Ruhm der Welt, von Talenten für das Finden und Darſtellen unterſtützt, noch übrig geblieben war, wer kann ſich wundern, daß jetzt ein leichtſinniges Spiel mit philoſophiſchen Begriffen und Lehren begann, deſſen Grundlage eben dieſe Talente und der keckſte Zweifel an alle Wahrheit bildeten? In wiſſenſchaftlicher Rückſicht haben wir in der Sophiſtik nichts anderes, als das Ergebniß dieſes Zweifels zu erblicken, zuerſt das Schwanken aller Wahrheit, zuletzt das keckſte Leugnen der Wahrheit überhaupt. Der Skepticismus, von welchem mit Recht geſagt worden iſt, daß er der ärgſte Dogmatismus ſei, beherrſcht die Sophiſten, indem ſie nicht bloß für ſich das Bekenntniß thun, daß ſie bisher zum Wiſſen nicht gekommen, ſondern überhaupt dem Menſchen abſprechen, daß er zum Wiſſen gelangen könne. Nur darin alſo unterſcheiden ſich die Sophiſten von den ſpätern Skeptikern, daß ſie weniger vorſichtig ihre Formeln wählen und nicht ihre innere Anmaßung hinter dem Schein, als ſpräche ihre Lehre nur von ihrem eigenen Zuſtande, verbergen, ſondern geradezu bekennen, es ſei mit der Wahrheit nichts, und dieſe ihre Weisheit auch Andern mitzutheilen ſuchen, damit ſie mit der Erforſchung der Wahrheit ſich nicht unnütze Mühe machen. Dabei iſt denn, ſo wie den ſpätern Skeptikern,

---

dert wird, welche mit der Sophiſtik zuſammenhing. Plat. Phil. p. 58. *ἤκουον γὰρ ἔγωγε, ὦ Σώκρ., ἑκάστοτε Γοργίου πολλάκις, ὡς ἡ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέροι πασῶν τεχνῶν· πάντα γὰρ ὑφ' αὑτῇ δοῦλα δι' ἑκόντων, ἀλλ' οὐ διὰ βίας ποιοῖτο καὶ μακρῷ πασῶν ἀρίστη εἴη τῶν τεχνῶν.*

ſo den Sophiſten, noch das thätige Leben als Ziel ihrer Lehre übrig gelaſſen. Aber Männern, welchen alle Wahrheit verſchwunden, zerfließt natürlich auch jedes Ziel des Lebens. Daher hören wir, wie Prodikos von Keos [1]) und wie Demokritos [2]) den Tod gelobt haben, und aus den Schilderungen anderer Sophiſten [3]) erſehen wir, daß der Zweck des Lebens ihnen nur als das Wohlleben aller Art, als der Genuß des Augenblicks erſchienen iſt.

Durch dieſe allgemeine Schilderung der ſophiſtiſchen Beſtrebungen geben wir dem Begriffe des Sophiſten eine allgemeinere Bedeutung, als er bei den Alten hat. Dieſen bezeichnet der Name Sophiſt eine eigene Klaſſe von Leuten, und die ſophiſtiſche Kunſt iſt ihnen ein beſonderes Handwerk, zu welchem das Herumwandern durch die griechiſchen Städte, beſonders aber der Geldgewinn durch den Unterricht reicher Jünglinge gehörten [4]). Solche Nebenbedeutungen können uns beim wiſſenſchaftlichen Gebrauche des Namens nicht kümmern; uns muß es gleich ſein, ob jemand um Geld oder um flüchtigen Ruhm mit der Wiſſenſchaft buhlt. Wir werden uns daher auch nicht für verbunden halten, allein auf diejenigen, welche von den Alten Sophiſten genannt werden, uns zu beſchränken, wenn wir die Uebergangsperiode, welche im Allgemeinen mit dem

---

1) Axiochus p. 366 f.

2) Stob. serm. CXX. 20.

3) Beſonders beim Xenophon und Platon.

4) Plat. Soph. init.; kurz zuſammengefaßt p. 231; Arist. de soph. el. I. 2. In früherer Zeit hatte der Name eines Sophiſten keine üble Bedeutung. Auch in den ſpätern Zeiten der Rhetoren kam er wieder zu Ehren.

Namen des ſophiſtiſchen Zeitalters bezeichnet wird, zu ſchildern unternehmen. Demokritos und die Atomiſten dieſer Zeit werden von den Alten nicht Sophiſten genannt, weil ſie an jenen Nebenwerken der ſophiſtiſchen Kunſt keinen Theil hatten; ihre Lehre aber iſt im Weſentlichen eben ſo antiphiloſophiſch, als die Lehre der Sophiſten, indem die Wahrheit, welche ſie allenfalls noch übrig läßt, alle Forſchung uns abſchneidet [1]).

Wenn wir nun die Lehren der Sophiſten in die Geſchichte der Philoſophie aufnehmen, ſo haben wir dabei einen doppelten Zweck, nemlich theils zu zeigen, wie ſich die ältern philoſophiſchen Schulen in ſich ſelbſt aufrieben wegen ihrer Einſeitigkeit, theils auch auf einige Hülfsmittel aufmerkſam zu machen, welche die ſpätere Entwicklung der Philoſophie aus dem unphiloſophiſchen Treiben der Sophi-

---

1) A. Wendt z. Tennemann's Geſch. der Phil. I. S. 340 ſchreibt dem Demokrit als Verdienſt die Ausbildung einer in dem Fortſchreiten der Philoſophie nothwendigen Weltanſicht, eines weſentlichen Standpunktes im philoſophiſchen Denken zu, und will deswegen ſeine Philoſophie nicht zu der ſophiſtiſchen Verderbniß rechnen. In gewiſſer Rückſicht könnten aus demſelben Grunde auch Protagoras und Gorgias von dem Vorwurfe ſophiſtiſcher Künſte gerettet werden. Doch ich geſtehe zu, daß die Atomiſtik einen größern Schein der Wiſſenſchaftlichkeit hat, als die ſkeptiſchen Standpunkte dieſer Männer, ſo wird man doch wohl auch ſo billig ſein, nicht zu verkennen, daß die Atomiſtik, wo ſie nur einigermaßen folgerecht ausgebildet worden iſt, vergeſellſchaftet war mit tiefem Verderben im Wiſſenſchaftlichen, im Sittlichen, im Religiöſen. Man erinnere ſich an Epikur und an das Système de la nature. Das wahrhaft Philoſophiſche, welches auch dieſer Verirrung zum Grunde liegt, ſpricht ſich auf eine ganz andere Weiſe aus, etwa wie bei den Pythagoreern oder bei Leibnitz.

ſten gezogen hat. Dieſer letzte Zweck jedoch verliert ſich meiſtens in den erſtern; denn der Nutzen, welchen die ſpätere Philoſophie aus den Beſtrebungen der Sophiſten zog, iſt doppelter Art, theils für die ſprachliche Darſtellung, theils für den Gedanken, und der letztere, was das eigentlich Philoſophiſche betrifft, der wichtigere, geht faſt nur aus der weitern Ausführung der frühern philoſophiſchen Richtungen, wie ſpäter gezeigt werden ſoll, hervor. Daher werden wir hauptſächlich hervorheben müſſen, wie die Sophiſtik ſich zu den frühern philoſophiſchen Schulen verhalten habe; zuvor aber muß einiges von den Sophiſten erwähnt werden, was weniger allgemeiner und mehr zufälliger Natur iſt.

Daß die Sophiſten einen bedeutenden Einfluß auf die Ausbildung der attiſchen Proſa gehabt haben, dürfte von niemanden bezweifelt werden, und daß dies auch der philoſophiſchen Darſtellung zum Vortheil gereichen mußte, iſt an ſich einleuchtend. Hier ſoll nur von den für die Philoſophie beſonders wichtigen Einwirkungen gehandelt werden. Es iſt in dieſer Rückſicht zu erwähnen, daß die Sophiſten, indem ſie zu mancherlei Künſten des Scheins ſich wendeten, aber auch im Kampf gegen einander die Künſte des Scheins zu enthüllen ſtreben mußten, zu einer feinern Unterſcheidung der Sprachbeſtandtheile geführt wurden. So wird uns beſonders vom Prodikos erzählt, er habe ſeine Stärke in der Unterſcheidung ſinnverwandter Wörter geſucht, worin er einen Scharfſinn ohne Maaß verſchwendete [1].

---

[1] Vom Platon wird er mehrmals deswegen verſpottet. Beſonders Prot. p. 337; Crat. p. 384; Charm. p. 163; cf. Heind. ad

Auf ähnliche Unterſcheidungen, welche für den philoſophiſchen Sprachgebrauch wichtig ſind, mußten mehrere Sophiſmen aufmerkſam machen, welche mit den Wörtern lernen, verſtehen und wiſſen getrieben wurden [1]). Für die philoſophiſche Darſtellung war es ferner wichtig, daß die Sophiſten nicht nur die Kunſt fortlaufender Rede, ſondern auch des Geſprächs ausbildeten, wie denn Protagoras und Gorgias ſich rühmten, in dieſem eben ſo ſtark zu ſein als in jener [2]). Von noch größerer Wichtigkeit aber mußte es ſein, daß dieſe Männer durch ihre Beſchäftigung zu manchen didaktiſchen Regeln geführt wurden, welche für die ſpätern Philoſophen der wahre Grund der formalen Beſtimmungen der Logik wurden. Selbſt daß jene Regeln zu trügeriſchen Zwecken dienen ſollten, mußte ein um ſo kräftiger wirkender Beweggrund für den philoſophiſchen Geiſt werden, die Formen des Denkens und des Ausdrucks, welche von den frühern Philoſophen vernachläſſigt worden waren, in die Unterſuchung zu ziehen, weswegen wir denn auch ſogleich den Sokrates hiermit beſchäftigt finden werden. Und dieſen Urſprung der logiſchen Regeln hat ſelbſt ihre ſpätere Geſchichte nicht verleugnen können, indem faſt in allen Sokratiſchen Schulen die Erfindung und Ausbildung ſophiſtiſcher Fragen und Schlüſſe den Scharfſinn der Griechen beſchäftigte.

Zu dieſen Vortheilen für die Methodik des Wiſſens

S. 11. Ebenfalls wird übrigens Prod. vom Plat. erwähnt Euthyd. p. 277. 305.

[1]) Plat. Euthyd. p. 277.

[2]) Plat. Prot. p. 334; Gorg. p. 449. Arist. de soph. el. II. 9.

geſellt ſich aber auch die Erweiterung der Erfahrungskenntniſſe durch die Sophiſten als ein Gewinn, welchen mittelbar auch die Philoſophie empfinden mußte. Wiewohl wir die Sophiſten keineswegs für ausgezeichnet geiſtreiche Männer, etwa wegen ihrer Berühmtheit, zu halten genöthigt ſind, wenn wir bedenken, daß ihr kurz dauernder Ruhm hauptſächlich aus der Geſchicklichkeit, den Neigungen ihrer Zeit zu ſchmeicheln, zu ſtammen ſcheint, ſo waren ſie doch keineswegs nur unwiſſende Schwätzer, ſondern Bildung und Kenntniſſe mannigfaltiger Art wohnten den Beſſern unter ihnen bei. Schon indem ſie für Politiker ſich ausgaben, mußten ſie um vielerlei geſchichtliche Kenntniſſe, beſonders um Kunde von den Staatsverfaſſungen ſich umthun. Zwar verſchmähte Protagoras den Unterricht in den verſchiedenen einzelnen Kenntniſſen, welche beſondern Zwecken des Lebens dienen, aber der Kunſt, Haus und Staat durch That und Rede zu regieren, rühmte er ſich[1]). Von mehreren unter den Sophiſten iſt es uns bekannt, daß ſie die Kenntniß der alten Dichter und die Kunſt der Auslegung als einen beſondern Schmuck des gebildeten Menſchen in Anſpruch nahmen[2]); Gorgias beſchäftigte ſich auch mit der Naturwiſſenſchaft[3]), und Hippias der Eleer war nicht nur in tauſend kleinlichen Künſten erfahren, ſondern lehrte auch wichtigere Wiſſenſchaften und Künſte, wie Arithmetik, Geometrie, Aſtronomie und Muſik, und ein

---

[1]) Plat. Prot. p. 318; Protag. ſchrieb über den Staat. Diog. L. 37, 57; IX. 55.

[2]) Plat. Prot. p. 338.

[3]) Plat. Meno p. 76.

Kunſtmittel für das Gedächtniß war von ihm erfunden worden¹), damit man nicht zweiſle, daß ſeine Wiſſenſchaft ſich hauptſächlich auf Sachen der Erfahrung bezog. Wenn wir aber auch noch den Demokritos hierher rechnen, ſo haben wir damit genug geſagt, um erkennen zu laſſen, daß auch der Mann, welcher der größeſte Gelehrte unter den Griechen bis auf die Zeiten des Ariſtoteles herab war, in die ſophiſtiſchen Beſtrebungen ſeiner Zeit hineingezogen wurde.

Wenn es nun bei der Betrachtung der Sophiſtik das Wichtigſte für uns iſt, zu erkennen, wie in ihr die frühern philoſophiſchen Richtungen ausarten und dadurch ihre Einſeitigkeit klar wurde, ſo werden wir nicht allen Sophiſten für unſern Zweck gleiche Bedeutung beilegen können. Vielmehr haben wir in dieſer Rückſicht nur wenige von ihnen zu erwähnen, hauptſächlich nur die Atomiſten, den Protagoras und den Gorgias. Hier haben wir das Verhältniß der Lehren dieſer Männer zu den frühern philoſophiſchen Schulen zu berückſichtigen. Daß die Lehre des Gorgias ſich auf das Genaueſte an die eleatiſche Philoſophie anſchließt, zeigt der erſte Blick. Eben ſo kann die Lehre des Protagoras nur als eine Ausartung der dynamiſchen Naturphiloſophie der ioniſchen Schule angeſehn werden, und die Atomiſten ſchließen ſich am genaueſten an die mechaniſchen Naturphiloſophen an, wodurch ſie theils eine Verwandtſchaft mit den ioniſchen Mechanikern, theils mit den Eleaten und dem Empedokles haben. Es liegt jedoch der Lehre der Atomiſten auch das Beſtreben zum Grunde, die Form der Naturerſcheinungen als das Weſentliche in ihnen anzu-

---

1) Plat. Prot. p. 318; Hipp. min. p. 368.

ſehn, und in ſo fern hat ſie einige Aehnlichkeit mit der Pythagoriſchen Phyſik, welche uns jedoch nicht berechtigen kann, ſie für eine Ausartung der Pythagoriſchen Lehre anzuſehn, denn theils iſt ihre Verwandtſchaft mit der mechaniſchen Phyſik größer, theils trifft jene Aehnlichkeit auch nur eine Seite der Pythagoriſchen Lehre. Es iſt nun auffallend, daß wir nicht ſo, wie für die übrigen Zweige der frühern Philoſophie, auch für die Pythagoriſche eine beſtimmte Form der ſophiſtiſchen Umwandlung finden, jedoch iſt nicht zu bezweifeln, daß auch die Pythagoriſche Schule beſtimmte Ausartungen erzeugt habe. Wir erblicken dieſe theils in der Auslegung der Pythagoriſchen Lehre, welche ſpäter für exoteriſche Lehre gehalten wurde, daß die Dinge nur nach Aehnlichkeit der Zahlen ſeien 1), und in dem damit verbundenen Spiele mit Zahlenſymbolen, welches ſeine Leerheit unter der Maske des Tiefſinns verbarg, theils in der Meinung des Syrakuſaners Ekphantos von ungewiſſem Zeitalter, daß die Zahlen körperlich ſeien 2), einer Art von Atomenlehre, aber darum nicht nothwendig der des Demokritos gleichend, endlich in der auffallenden Altväterlichkeit und übrigen Sonderlingsweiſe der ſpätern Pythagoreer, welche ihre Schule zu Athen dem Spotte der Komödienſchreiber bloßſtellten. Dies ſcheint auch eine Art der Sophiſtik geweſen zu ſein, nur nicht in der Wiſſenſchaft, ſondern in der Lebensart, wie es ſolchen geziemt, welche den

---

1) Jambl. in Nicom. p. 11; Syrian. in Arist. metaph. XII. fol. 71 b, fol. 83 b.

2) Stob. ecl. I. p. 308; Orig. phil. c. 15; Theodoret. de aff. cur. IV. p. 793, wo ſtatt Dioph. Ekph. geleſen werden muß.

Schein der Weisheit in den Sitten ſuchen. So ſehen wir die verſchiedenen Beſtandtheile der Pythagoriſchen Schule, Zahlenlehre, Ableitung der Beſchaffenheit aus der Form und ſittliche Aſcetik in verſchiedenen Erſcheinungen vereinzelt zu Grunde gehen, wärend die andern Schulen, deren Bildung weniger zuſammengeſetzt war, in einer einfachern Form ihre Auflöſung fanden.

Wenn es uns nun mehr darauf ankäme, die Geſchichte unter eine allgemeine Formel zu bringen, als durch die ungeſchminkte Anordnung des Geſchehenen zu belehren, ſo würden wir in der Folge der ſophiſtiſchen Lehren dieſelbe Ordnung beobachten müſſen, welche wir den frühern philoſophiſchen Schulen in ihrer Folge angewieſen haben. Es würden alſo die Atomiſten dem Protagoras folgen müſſen. Allein nach den Ueberlieferungen der Alten iſt es kaum zu bezweifeln, daß der Urheber der atomiſtiſchen Lehre, Leukippos, früher als Protagoras gelebt hat, und wenn wir auch in dem Atomiſten Demokritos die ſophiſtiſche Denkart nicht verkennen, ſo müſſen wir doch geſtehn, daß ſie in ihm nicht ganz mit demſelben Bewußtſein hervorgetreten, als in dem Protagoras und in dem Gorgias. Alſo auf der einen Seite ſind es Gründe der Zeitrechnung, auf der andern das Fortſchreiten in der ſophiſtiſchen Beſinnung über die Nichtigkeit der Wiſſenſchaft, was uns beſtimmt, zuerſt die Lehre der Atomiſten, dann die des Protagoras aus einander zu ſetzen, und daß die Lehre des Gorgias, welcher wir noch Einiges über den Euthydemos beigeben wollen, die letzte Stelle erhalten müſſe, darüber wird kein Zweifel ſein können.

Zweites Kapitel.

Die Atomiſten. Leukippos und Demokritos.

Leukippos wird einſtimmig für den Urheber der griechiſchen Atomiſtik gehalten. Wenn man die Unzuverläſſigkeit der Ueberlieferungen über die Lebensverhältniſſe der älteſten Philoſophen ſich anſchaulich machen will, ſo darf man nur die Angaben über das Leben des Leukippos vergleichen. Ein Mileſier wird er genannt, weil von Miletos die meiſten ältern Naturphiloſophen ſtammten, ein Abderit, weil Demokritos, der Genoſſe ſeiner Lehre, von Abdera war, ein Eleat, weil man ihn für einen Schüler der Eleaten hielt. Uns ſcheint hieraus nichts Sicheres zu fließen, als daß man nicht wußte, woher er ſtammte. Eben ſo unſicher ſind die Angaben über ſein Zeitalter. Man beſtimmt dies gewöhnlich darnach, daß er der Lehrer des Demokritos genannt wird [1], wiewohl auch dieſe Sage bezweifelt werden kann. Andere beſtimmen es nach der Annahme, daß er ein Schüler des Parmenides geweſen ſei [2]; aber er wird auch ſonſt ein Schüler des Zenon, des Meliſſos, ja des Protagoras genannt. Eine Verbindung der atomiſtiſchen Lehre mit der eleatiſchen iſt allerdings, wenn man die Form der Darſtellung betrachtet, wahrſcheinlich [1], aber man möge ſich hüten, hieraus zu viel zu folgern. Von der andern Seite dürfte man ſich geneigt fühlen, der atomiſtiſchen Lehre einen viel frühern Urſprung beizulegen, wenn man findet, daß gegen einen ihrer Hauptbeſtandtheile, gegen die Annahme des Leeren, ſchon vom Parmenides und vom Anaxagoras geſtritten wurde [2]. Auch die Dunkelheit, welche über die Perſon, und wir wollen nur ſogleich hinzuſetzen, auch über die Lehre des Leukippos herrſcht, macht es wahrſcheinlich, daß dieſer in der Zeit eines ſparſamen Verkehrs unter den Gelehrten lebte. Von ihm werden zwar Schriften angeführt [3], allein alle dieſe ſind nicht ohne Grund in Verdacht, welcher auch dadurch beſtätigt wird, daß uns, ſo viel mir bekannt iſt, keine echten Bruchſtücke ſeiner Schriften gerettet worden ſind. Die Lehre des Leukippos wird gewöhnlich vom Ariſtoteles und von andern Schriftſtellern mit der des Demo-

---

[1] Diog. L. IX. 34. Ariſtoteles nennt ihn nur einen ἑταῖρος des Demokrit, welches ſich wohl nur auf die Gleichartigkeit ihrer Lehren bezieht.

[2] Simpl. phys. fol. 7 a.

kritos

---

[1] Daß dieſe Form auch ſchon beim Leukippos geweſen ſei, möchte man aus Arist. de gen. et corr. I. 8 ſchließen, wenn nicht etwa in dieſer Stelle Leukippos nur als Repräſentant der Atomiſten ſteht.

[2] Daß dieſer Streit nicht gegen die Pythagoreer gerichtet iſt, geht aus ſeiner ganzen Haltung hervor.

[3] Stob. ecl. I. p. 160; Diog. L. IX. 46. Ueber die Schrift περὶ νοῦ ſ. Tennemann's Geſch. d. Phil. I. S. 268; in der neuen Ausg. S. 332. Daß der μέγας διάκοσμος dem Leuk., nicht dem Demokritos nach den Schülern des Theophraſtos zugehören ſoll, iſt eine auffallende Ueberlieferung. Aus ihr möchten vielleicht die genauern Nachrichten über die Weltbildung des Leukippos ſtammen. Arist. de Xen., Zen. et Gorg. 6 heißt es: ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις.

kritos erwähnt, oder wenn man ihn auch allein nennt, ſo legt man ihm doch nur Lehren bei, welche dem Demokritos ganz in derſelben Weiſe zukommen, ſo daß es ſcheint, er werde nur als Vater der Atomiſtik in ihrer älteſten Geſtalt anerkannt. Da wir ſo nichts Eigenthümliches ihm zueignen können, ſo fällt uns ſeine Lehre mit der des Demokritos zuſammen.

Demokritos war zu Abdera, dem neuen Wohnſitze der aus Jonien ausgewanderten Tejer [1]), geboren, nach Apollodoros in der 80. Ol., nach Andern etwas früher [2]); er ſelbſt gab die Zeit ſeiner Geburt und die Verfaſſung ſeines berühmteſten Werks auf eine an ſophiſtiſchen Prunk erinnernde Weiſe nach der Zeit des Anaxagoras und der Eroberung Troja's an [3]). Sein Vater ſoll ſo reich geweſen ſein, daß er den Xerxes auf ſeiner Rückkehr nach Aſien in Abdera bewirthen konnte [4]). Demokrit aber ſoll ſein väterliches Erbtheil zu fernen Reiſen verwendet haben [5]), von welchen er ſelbſt nicht ohne Ruhmredigkeit ſagt: „Ich von allen Menſchen meiner Zeit habe das meiſte Land durchirrt, das Fernſte durchforſchend, Luftſtriche und Länder habe ich die meiſten geſehen und die meiſten einſichtsvollen Männer gehört, und in der Linien Zuſammenſetzung mit Beweis hat mich niemand übertroffen, auch nicht der Aegypter ſogenannte Arpedonapten, bei welchen ich acht

---

1) Herodot. I. 168.

2) Diog. L. IX. 41.

3) L. l.

4) Diog. L. IX. 34; cf. Herodot. VIII. 120.

5) Diog. L. IX. 35, 39.

Jahre in der Fremde geweſen bin [1]).“ Auch auf andere Weiſe ſoll Demokrit ſich zu unterrichten geſucht haben, wie ihm denn eine unmäßige Wißbegier, zum Theil gewiß nicht in ſeinem Sinne [2]), zugeſchrieben wird. Es wird erwähnt, daß er Umgang mit vielen berühmten Männern ſeiner Zeit gehabt habe, und gewiß iſt es, daß er viele wenigſtens aus ihren Schriften und aus ihrem Rufe kannte. So gedachte er in ſeinen Schriften des Parmenides und des Zenon, des Anaxagoras und des Protagoras und rühmte den Pythagoras ſehr [3]), weswegen man auch angenommen hat, daß ihn Philolaos oder ein anderer Pythagoreer unterrichtet habe. Eine nicht eben zuverläſſige Sage iſt, er ſei ein Schüler des Anaxagoras geweſen, und durch eine allgemeine Uebereinſtimmung ſpäterer Zeugen wird er für einen Schüler des Leukippos gehalten, ich weiß jedoch nichts, was dafür mit einiger Wahrſcheinlichkeit ſpräche, außer der Aehnlichkeit der Lehre, und daß Ariſtoteles den Einen den Genoſſen (ἑταῖρος) des Andern nennt. Durch ſein eifriges Studiren ſcheint nun auch Demokritos eine ſo große Maſſe von Kenntniſſen erworben zu haben, als kein anderer der frühern Philoſophen. Dies ſchließen wir aus dem Ver-

---

1) Clem. Alex. strom. I. p. 304; Euseb. praep. ev. X. 4. Im Text ſteht von 80 Jahren; Diodor von Sicilien I. 98 ſpricht von 5 Jahren. Für Arpedonapten hat Euſeb. Arſepedonapten; ich geſtehe über dieſe meine Unwiſſenheit. Auch von Reiſen nach Babylon und Perſien wird beim Euſeb. und ſonſt geſprochen; endlich ſollen den Demokrit vom Xerxes zurückgelaſſene Mager unterrichtet haben.

2) Cic. de fin. V. 29; qu. Tusc. V. 39.

3) Diog. L. IX. 34, 35, 36, 41, 42, 46.

zeichniſſe ſeiner Schriften [1]), welches vielleicht manches untergeſchobene Werk enthalten mag [2]), aber doch auch in dieſem Falle den Ruhm ſeiner Gelehrſamkeit beweiſt. In dieſem Verzeichniſſe nemlich werden nicht nur viele ethiſche und phyſiſche Schriften allgemeinerer Bezeichnung aufgeführt, ſondern auch Schriften über einzelne Gegenſtände der Natur, über Mathematik, Aſtronomie, Geographie, über Muſik und Poeſie, über Arzneikunſt, Grammatik, Malerei und ſogar über Kriegswiſſenſchaft, ſo daß man wohl vermuthen kann, daß dieſe Schriften faſt den ganzen Kreis der damaligen Kenntniſſe umfaßt haben und Demokrit ein ähnliches Verhältniß zur Gelehrſamkeit ſeiner Zeit hatte, wie Ariſtoteles zur Gelehrſamkeit der ſeinigen. Aber man könnte ſich auch verſucht fühlen, in der Vielſchreiberei des Demokritos etwas Sophiſtiſches zu finden; wenigſtens hing ſeine Vielwiſſerei nicht, wie die umfaſſenden Forſchungen des Ariſtoteles, mit ſeiner philoſophiſchen Lehre zuſammen, und verbunden war damit eine nicht geringe Anmaßung und ein Prunk der Rede, welche an den ſophiſtiſchen Charakter anſtreifen. Die Anmaßung bemerken wir ſogleich, wenn wir ihn von ſich ſelbſt ſprechen hören, wovon ſchon früher Einiges erwähnt wurde, am meiſten aber wohl giebt Zeugniß darüber der Anfang einer ſeiner Schriften, vielleicht der großen oder der kleinen Weltordnung (μέγας und μικρὸς διάκοσμος), welcher lautete: „Dieſes ſpreche ich von allen Dingen 1)." Von dem Prunk ſeiner Worte ſpricht Cicero, ſeine Rede mit der Platoniſchen vergleichend, in beiden Aehnlichkeit mit der poetiſchen Sprache findend und auch ſonſt die Zierlichkeit ſeines Ausdrucks lobend 2); der Redner bemerkt aber nicht, wie grell dieſer höhere, Begeiſterung heuchelnde Schwung der Rede gegen die niedrige Geſinnung, welche ſeiner Anſicht des Lebens und der Welt zu Grunde liegt, abſtechen mußte.

---

[1] Diog. L. IX. 46 — 49.

[2] Nach Suid. s. v. Δημόκρ. ſollen nur zwei Schriften echt ſein, der μέγας διάκοσμος und περὶ φύσεως κόσμου. Dies iſt wohl offenbar übertrieben.

Hinter der phyſiſchen Lehre des Demokritos und der älteſten Atomiſten iſt nichts Tieferes zu ſuchen, als das, was allen mechaniſchen Naturlehren, welche auf mathematiſche Vorſtellungen Alles zurückbringen möchten, eigen iſt. Vom Demokritos wiſſen wir, daß er mit der Mathematik viel ſich beſchäftigte und auf ſeine Kenntniſſe in ihr großen Werth legte; ſo hat ſich bei ihm, wie bei andern Phyſikern der neuern Zeit, die atomiſtiſche Anſicht gebildet; ſeine Neigung für die mathematiſche Betrachtung der Natur beherrſcht ihn. Daher iſt ihm das allein Wahre, das Seiende, wie er es mit den Eleaten nennt, ein im Raume Ausgedehntes, von einer Figur, welche unveränderlich iſt, weil aus dem Nichts nichts wird. Es iſt aber auch eine urſprüngliche Vielheit, eine Zahl der Dinge, und da dieſe im Raume iſt, ſo muß es auch im Raume etwas Trennendes geben, welches aber nicht ein erfüllter Raum ſein

---

1) Cic. acad. II. 23. Qui ita sit ausus ordiri: haec loquor de universis. Nihil excipit, de quo non profiteatur. Sext. Emp. VII. 265. Beim Cicero wird dies freilich magnitudo animi genannt; es iſt die magnitudo animi der Stolzen oder, was daſſelbe iſt, der Eiteln.

2) Orat. 20; de orat. I. 11.

kann, weil ſonſt nur ein ſtetiger Zuſammenhang des Raumerfüllenden ſein würde; dieſes Trennende iſt alſo das Leere, das Nicht-Seiende [1]). Für die Wirklichkeit des Leeren werden auch noch andere Gründe angeführt, hergenommen theils aus der Meinung der Eleaten, daß, wenn kein Leeres wäre, auch keine Bewegung ſein könne, theils aus der Erfahrung, welche in gleichem Raume bald mehr, bald weniger Körperliches zu erblicken glaubt [2]). Die mathematiſche Betrachtungsweiſe herrſcht nun theils darin vor, daß der Grundſatz feſtgehalten wird, es ſei unmöglich, daß aus zwei Dingen eins oder aus einem zwei würden [3]), theils darin, daß die Körper, d. h. alles, was wahrhaft iſt, allein durch ihre mathematiſche Figur ſich von einander unterſcheiden, und keine andere Beſchaffenheit, als nur Figur haben [1]), und daß ſich hiernach Alles in eine bloß mathematiſche Betrachtung aller Dinge auflöſt, das zeigt ſich denn auch ganz offenbar in dem Ergebniß dieſer Lehre, daß nemlich alles Seiende keinen andern Unterſchied habe, als nur nach ſeiner Figur, ſeinen Verhältniſſen in der Zuſammenordnung und ſeinen Verhältniſſen in der Lage der Elemente gegen einander [2]).

---

[1]) Arist. de gen. et. corr. I. 8. τὸ γὰρ κυρίως ὂν, παμπληθὲς ὄν· ἀλλ᾽ εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ᾽ ἄπειρα τὸ πλῆθος. Met. I. 4. Λεύκ. δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκρ. στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες δὲ τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν. διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος· αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην. καὶ καθάπερ οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τἄλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι, — — τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασι. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον, τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. διαφέρει τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι, τὸ δὲ ΑΝ τοῦ ΝΑ τάξει, τὸ δὲ Ζ τοῦ Ν θέσει. Met. III. 5; VII. 2; phys. IV. 6; Plut. adv. Colot. 8, wo die Lehre des Dem. kurz zuſammengezogen iſt, wird auch erwähnt, daß Dem. die Atome ἰδέας nannte.

[2]) Arist. phys. IV. 6.

[3]) Arist. met. VII. 13. ἀδύνατον γὰρ εἶναί φησιν ἐκ δύο ἕν, ἢ ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι. De coelo III. 4. Ariſt. ſetzt hierbei hinzu: τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν.

Wenn nun auch noch andere Gründe vom Demokritos zur Begründung ſeiner Lehre angeführt wurden, in welchen nicht ſo ſehr das Mathematiſche durchſchimmert, ſo wird ſich doch niemand dadurch über den Charakter der Lehre täuſchen laſſen. Von dieſer Art iſt das, was für die nicht-unendliche Theilbarkeit des Räumlichen angeführt wird, welches allerdings ungeometriſch iſt, aber zur Begründung der arithmetiſchen Anſicht nothwendig. Von dieſer Seite konnte dieſe Lehre ſchon aus dem Grundſatze, Eins könne nicht Zwei werden, ihre Begründung finden, es wird aber auch der Grund den Atomiſten zugeſchrieben, daß, wenn Alles theilbar ſei, keine Einheit, alſo auch keine Vielheit, mithin Alles leer ſein würde [3]), welches wieder an eleatiſche Lehren erinnert. Die einheitlichen Dinge alſo ſind untheilbare Dinge und werden Atome genannt. Nicht mathematiſcher Art iſt es auch, wenn Demokrit den alten Satz, daß nur Gleiches auf Gleiches wirken könne, dazu gebrauchte, zu beweiſen, daß alle Dinge gleich ſeien, und alſo nur das allen Dingen Gleichartige, das Raumerfüllende, das wahre Weſen der Dinge ſei [1]). Von gleichem Gehalte iſt auch der Grund des Demokritos, daß ein Urſprüngliches, Ungewordenes angenommen werden müſſe, denn die Zeit und das Unendliche ſeien ungeworden, ſo daß, nach ihrem Grunde zu fragen, heißen würde, den Anfang des Unendlichen ſuchen [2]). Man kann hierin nur ein ſophiſtiſches Abweiſen der Frage nach dem erſten Grunde aller Erſcheinungen erblicken.

---

[1] Arist. de coelo l. l.; Galen. de element. sec. Hipp. l. 2. p. 2. ed. Chart.; Plut. l. l.

[2] Arist. met. I. 4. S. oben.

[3] Arist. de gen. et corr. I. 8. εἰ μὲν γὰρ πάντῃ διαιρετόν, οὐδὲν εἶναι ἕν, ὥστε οὐδὲ πολλά, ἀλλὰ κενὸν τὸ ὅλον. Dies, von den Eleaten geſagt, bezieht Ariſt. auch auf die Atomiſten: εἰ-

Aus der mathematiſchen Vorſtellungsart geht es dagegen hervor, daß unendliche Atome angenommen werden, weil nemlich die Figuren der Körper unendlicher Art ſind. Den wahren Grund dieſer Annahme geben die Atomiſten an, wenn ſie ſagen, nur diejenigen wüßten Alles auf ſeinen Grund zurückzuführen, welche unendliche Elemente annähmen, weil nemlich die zu erklärenden Erſcheinungen unendlich ſind [3]). Daß aber die untheilbaren Körper-

---

ται γὰρ ἄττα στερεά, ἀδιαίρετα δέ, εἰ μὴ πάντῃ πόροι συνεχεῖς εἰσί.

1) Arist. de gen. et corr. I. 7.

2) Arist. phys. VIII. 1; de gen. anim. II. 6.

3) Arist. de gen. et corr. I. 8; de coelo III. 4. ἐπεὶ διαφέρει τὰ σώματα σχήμασιν, ἄπειρα δὲ τὰ σχήματα, ἄπειρα καὶ τὰ ἁπλᾶ σώματά φασιν εἶναι. Simpl. phys. fol. 7 a. διὸ καὶ

chen als unendlich klein gedacht werden, hat ſeinen Grund darin, daß man die Untheilbarkeit der Körper nicht in der Erfahrung nachweiſen konnte und deswegen die erſten Elemente der zuſammengeſetzten Körper als etwas Nicht-Wahrnehmbares anſehn mußte [1]). Nur eine phyſiſche Beſchaffenheit legte Demokrit den Atomen bei, die Schwere, indem er lehrte, ein jeder untheilbare Körper ſei abſolut ſchwer [2]), wahrſcheinlich ſich darauf ſtützend, daß ein jedes Atom den Raum abſolut erfülle, und die Schwere als eine natürliche Eigenſchaft des Raumerfüllenden betrachtend. Man kann auch hierin das mathematiſche Intereſſe wieder erkennen, welches die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Berechnung des Gewichts zu retten ſucht.

In dem urſprünglichen Atomen iſt nun alles Wahre urſprünglich vorhanden, und das Werden in der Welt beſteht nur in der Veränderung der Verhältniſſe unter den

---

φασι μόνοι; τοῖς ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα πάντα συμβαίνειν κατὰ λόγον. Cf. Arist. de gen. et corr. I. 2.

1) Arist. de gen. et corr. I. 8. ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων· — ἔτι δὲ ἄτοπον καὶ τὰ μικρὰ μὲν ἀδιαίρετα εἶναι, μεγάλα δὲ μή. Der Biſchof Dionyſios von Alexandria ſagt zwar b. Euseb. pr. ev. XIV. 23, Demokr. habe auch ſehr große Atome angenommen, dies ſcheint aber auf einer Verwechslung der Idole mit den Atomen zu beruhn.

2) Arist. l. l. καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δημ. ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων. Andere erklären dies: ſchwerer nach dem Uebermaaß der Größe, d. h. ein jedes Atom ſei um ſo ſchwerer, je größer es ſei. Beides kommt im Weſentlichen auf Eins hinaus. Das Anſehn des Ariſt. gilt mir mehr, als Angaben, wie Plut. de pl. ph. I. 3; ap. Eus. pr. ev. XIV. 14; Stob. ecl. I. p. 348.

Atomen [1]). Die Verhältniſſe der Atome unter einander verändern ſich aber durch ihre Bewegung, und das Entſtehen und Vergehen der zuſammengeſetzten Dinge hat ſeinen Grund darin, daß ſich die Atome bald mit einander verbinden, bald von einander trennen; die Veränderung der Dinge aber geht aus der Veränderung der Stellung der Atome zu einander hervor [2]). Demokrit hob alſo das Leiden und das Thun der Atome unter einander auf und ließ nur das Leiden und das Thun der zuſammengeſetzten Körper zu [3]). Worin er aber im Allgemeinen den Grund der Bewegung geſucht habe, iſt aus den Ueberlieferungen nicht ganz klar. Ariſtoteles ſagt, er habe die Bewegung für etwas Ewiges angeſehn [4]) und deswegen keinen Grund derſelben im Allgemeinen geſucht, ſich allein darauf beſchränkend, ihn für das Einzelne zu erforſchen. Dahin möchte man auch ziehen, daß uns geſagt wird, in der Weltbildung habe er den Zufall als Grund angenommen, nicht aber in den einzelnen Erklärungen [5]). Dagegen ſoll er auch gelehrt haben, die Atome ſeien von Natur unbeweglich, eine träge Maſſe; ſie erhielten die Bewegung erſt durch den Stoß [6]),

---

1) In dieſem Sinne konnte Demokrit ſagen: ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργεία δ' οὔ. Arist. met. XII. 2.

2) Arist. de gen. et corr. I. 2.

3) Arist. de gen. et corr. I. 8; de coelo III. 7.

4) De coelo III. 2; met. I. 4. περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι καὶ οὗτοι (sc. Λευκ. καὶ Δημ.) παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν.

5) Simpl. phys. fol. 74 a.

6) Ib. fol. 9 b. τοιγαροῦν καὶ Δημ. φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ

indem ſie, undurchdringlich den Raum erfüllend, dem äußern Andrange Raum geben müſſen. Dieſe verſchiedenen Angaben möchten dadurch mit einander vereinigt werden können, daß man annimmt, Demokrit habe über den erſten Grund der Bewegung nichts aus ſeiner Lehre ſich zu entwickeln gewußt, ſondern die Bewegung überhaupt als eine uranfängliche ſich gedacht, eine jede einzelne Bewegung aber von einer äußern, mechaniſchen Urſache abgeleitet. Dies iſt die Aufhebung alles innern Lebens; ſelbſt ihre äußern Verhältniſſe zu ändern, iſt nicht in der Macht der Dinge, eine Annahme, welche zu Gunſten der Berechnung aller bewegenden Urſachen gemacht wird. Daher leiteten die Atomiſten auch die Bewegung von der Nothwendigkeit ab [1], indem ſie ſich dieſe als die Grundloſigkeit der in das Unbeſtimmte zurückgehenden Bewegung dachten. Daß eine ſolche Nothwendigkeit von dem Zufall in nichts unter-

---

ἄτομα πληγῇ κινεῖσθαί φησιν. Stob. ecl. I. p. 348. κινεῖσθαι δὲ κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.

[1] Nach dem Leukippos ſollen der λόγος und die ἀνάγκη über Alles herrſchen. Stob. ecl. I. p. 160. Dem widerſpricht nicht, daß der κόσμος ſein ſoll φύσει ἀλόγῳ. Ib. p. 442. Am beſten lernt man die ganze Lehre kennen aus Arist. de coelo III. 2. διὸ καὶ Λευκίππῳ καὶ Δημ. τοῖς λέγουσιν, ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, λεκτέον, τίνα κίνησιν καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις· εἰ γὰρ ἄλλο ἐπ' ἄλλου κινεῖται βίᾳ τῶν στοιχείων, ἀλλὰ καὶ κατὰ φύσιν ἀνάγκη τινὰ εἶναι κίνησιν ἑκάστου, παρ' ἣν ἡ βίαιός ἐστι· καὶ δεῖ τὴν πρώτην κινοῦσαν μὴ βίᾳ κινεῖν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν· εἰς ἄπειρον γὰρ εἶσιν, εἰ μή τι ἔσται κατὰ φύσιν κινοῦν πρῶτον, ἀλλ' ἀεὶ τὸ πρότερον βίᾳ κινούμενον κινήσει.

ſchieden iſt, hat wahrſcheinlich zu der Behauptung geführt, Demokrit habe Alles auf den Zufall zurückgeführt [1]).

Wir müſſen hiernach der Meinung ſein, daß Demokrit durch ſeine Lehre von der Bewegung nur darauf ausging, die einzelnen Naturerſcheinungen in der ſchon gebildeten Welt zu erklären. In dieſem Gebiete der Unterſuchung konnte er aber doch, der Natur der Sache gemäß, nicht aus dem Stoße allein die Bewegung der Atome ableiten. Denn der abſtoßenden Kraft muß irgend eine verbindende Kraft entgegengeſetzt werden. Die Vorſtellung von einer ſolchen ſcheint dem zum Grunde zu liegen, was er von einer ſchwingenden Bewegung und einer Kreisbewegung der Atome lehrte [2]), indem er wahrſcheinlich die Atome durch die Kreisbewegung zu Körpern ſich verbinden und zuſammenhalten ließ. Mit dieſer hängt auch die Lehre zuſammen, daß Aehnliches ſich zu Aehnlichem geſelle, wofür er eine Art von Beweis durch Induction gab [3]).

Aus der Verbindung der Atome entſtehn nun zuſammengeſetzte und wieder in ihre Elemente auflösbare Körper, welche auch zu einem größern Syſteme mehrerer Körper verbunden ſein können. Solche Syſteme nannte Demokritos Welten. Da aber in der Geſammtheit der Dinge gar keine innere Einheit ſtattfindet und Alles nur auf die mathematiſche Denkbarkeit zurückgeführt wird, ſo entſteht ihm ganz natürlich die Vorſtellung, es könne unzählige Welten geben, ja es müſſe ſie geben [1]), nach derſelben Schlußweiſe, nach welcher aus der Möglichkeit unendlicher Figuren die Nothwendigkeit unendlicher Atome gefolgert wurde. Dieſe Vorſtellung wurde vom Demokrit noch weiter ausgeführt und natürlich auf ganz willkürliche Weiſe beſtimmt, ſo daß er ſich z. B. einander ganz ähnliche Welten denkt und auch unähnliche, einige ohne Sonne, andere mit mehrern Sonnen, einige wachſend, andere in höchſter Blüthe ſtehend, noch andere abnehmend oder vergehend durch das Zuſammenſtoßen mit andern Welten [2]). Nur dies ſcheint er als etwas Weſentliches für eine jede Welt geſetzt zu haben, daß ſie von einer Schale oder einer Haut umſchloſſen werde [3]), ſo zur Einheit, freilich nur auf eine ganz äußerliche Weiſe, zuſammengehalten. Die wahre Einheit kommt nur den Atomen zu; daher lehrte auch Demokrit, es ſei möglich, daß ein Atom eine Welt bilde [4]).

---

[1]) Cic. de nat. D. I. 24, 25. S. oben u. die Fragm. des Demokr. b. Stob. ecl. II. p. 344, 410.

[2]) Stob. ecl. I. p. 394. *Δημ. ἓν γένος κινήσεως τὸ κατὰ παλμὸν ἀπεφαίνετο.* Diog. L. IX. 31, 44. *φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὅλῳ δινουμένας.* 45. *τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων.* Sext. Emp. adv. math. IX. 113.

[3]) Sext. Emp. adv. math. VII. 117, 118; Plut. de pl. ph. IV. 19; cf. Diog. L. IX. 31.

Indem ſich nun in den unzähligen Welten verſchiedene körperliche Zuſammenſetzungen bilden, nehmen ſie auch verſchiedene zuſammengeſetzte Geſtalten an; die runden, eckigen und hakenförmigen Atome verflechten ſich unter einander [1]) und bilden mannigfaltige Arten von Oberflächen. Dieſe aber, unſere Sinne bewegend, bewirken die Vorſtellung deſſen, was wir die ſinnliche Beſchaffenheit der Dinge nennen, welche in Wahrheit aber nichts anderes iſt, als eine Verknüpfung von Figuren [2]). Nach dieſer Vorſtellungsweiſe konnte nun wohl Demokritos gegen den Protagoras ſtreiten, wenn dieſer die Beſchaffenheiten der Dinge als ein bloß für den Wahrnehmenden Vorhandenes und für dieſen auch Wahres ausgab [3]), denn ihm ſind ſie weder ein Wahres, noch ein bloß für den Wahrnehmenden Vorhandenes, ſondern etwas den Figuren der Oberfläche Entſprechendes.

---

[1] Cic. acad. II. 17.

[2] Cic. l. l.; Orig. phil. 13.

[3] Plut. de plac. phil. II. 7; Stob. ecl. I. p. 490; cf. Diog. L. IX. 32 vom Leukippos; man muß hiermit die Lehre des Epikur vergleichen.

[4] Stob. ecl. I. p. 348. δυνατὸν δ᾽ εἶναι κοσμιαίαν ὑπάρχειν ἄτομον.

In allen dieſen Vorſtellungen iſt nun von keinem wahrhaft Innerlichen die Rede, ſondern nur von äußerlichen Verhältniſſen. Nun konnte aber doch der Gegenſatz zwiſchen Leib und Seele, welcher zur Zeit des Demokritos ſchon ſcharf genug hervorgetreten war, in der umfaſſenden Lehre dieſes Mannes nicht ganz außer Acht gelaſſen werden. Da jedoch den Atomiſten nichts als körperliche Einheiten und deren Zuſammenſetzungen bekannt waren, ſo

---

1) Cic. de nat. D. I. 24; acad. II. 38; συμπλοκή ſoll der eigenthümliche Ausdruck des Dem. ſein. Simpl. de coelo fol. 150 a; cf. Arist. de coelo III. 4.

2) Galen. de elem. sec. Hipp. I. 2. p. 2. νόμῳ γὰρ χροιή, νόμῳ πικρόν, νόμῳ γλυκύ, ἐτεῇ δ' ἄτομον καὶ κενόν, ὁ Δημ. φησιν, ἐκ τῆς συνόδου τῶν ἀτόμων γενέσθαι νομίζων ἁπάσας τὰς αἰσθητὰς ποιότητας ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς αἰσθανομένους αὐτῶν, φύσει δὲ οὐδὲν εἶναι λευκὸν κ. τ. λ.; cf. Arist. de sensu 4.

3) Plut. adv. Colot. 4; Sext. Emp. adv. math. VII. 389.

mußten ſie die Seele, welche in unſerm Leibe iſt, nur als eine andere Art von Leib in unſerm Leibe betrachten [1]). Dieſes iſt der erſte ſeiner ſelbſt ſich bewußte Materialismus. Die Atomiſten hielten die Seele für einen zuſammengeſetzten Körper von feiner Art, gleich den Sonnenſtäubchen, welcher in dem gröbern Körper der belebten Weſen wohne und Bewegung in dieſem hervorbringe, ihn gleichſam mit ſich fortziehend [2]). Wegen ihrer Beweglichkeit und ihrer bewegenden Kraft nahm Demokritos an, die Seele ſei aus Kugeln zuſammengeſetzt, ſo wie das Feuer, weswegen auch die belebende Seele Wärme im belebten Körper hervorbringe [3]). Eine ſolche bewegliche Seele wohnt nun nach dem Demokritos in einem jeden Leibe, ſo wie ein kleiner Körper von einem größern Gefäße umſchloſſen wird. Daher ahndete er auch Gefahr, es möchte die

---

1) Arist. de anima I. 5. ἀναγκαῖον ἐν τῷ αὐτῷ δύο εἶναι σώματα, εἰ σῶμά τι ἡ ψυχή.

2) Ib. I. 2, 3. ὁμοίως δὲ καὶ Δημ. λέγει· κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν. Ib. c. 5. σῶμά τι λεπτομερές.

3) Ib. I. 2. ὅθεν Δημ. μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων, τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν τοῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν, ὧν τὴν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως. ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος. τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτά, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν. De coelo III. 4. Irriges hat man über die Zuſammenſetzung der Seele aus Sext. Emp. adv. math. VII. 116 ſchließen wollen.

Seele aus dem Gefäße herausgedrückt werden, wie aus einem Schlauche von den umgebenden Körpern, wie dies denn auch wirklich im Tode geſchehe; wärend des Lebens aber werde es verhindert durch den einſtrömenden Athem [1]. Uebrigens theilte Demokrit nicht nur den Menſchen und Thieren und Pflanzen, ſondern ſogar allen zuſammengeſetzten Dingen eine Seele zu [2], ſich darauf ſtützend, daß in allen Dingen Wärme ſei, man möchte faſt rathen, nicht ohne die Abſicht, die lebendige Seelenthätigkeit als etwas ganz Gemeines erſcheinen zu laſſen; denn von einer gewiſſen Feindſeligkeit gegen die höhern geiſtigen Erſcheinungen kann man ihn wohl nicht freiſprechen [3], wie denn auch ſeiner Lehre ganz gemäß von ihm geſagt wird, der Geiſt wachſe und altere mit dem Körper [4].

Wenn man nun bis hierher die Meinungen des Demokritos verfolgt hat, ſo wird man ſich zwar nicht enthalten können, die entſchieden einſeitige Richtung dieſes Mannes in der Wiſſenſchaft verwerflich zu finden; da ſie jedoch von einem wiſſenſchaftlichen Intereſſe für die Mathematik ausgeht, könnte man meinen, es ſei doch noch einiger Gehalt darin, und der Mann habe, von ſeiner Neigung verführt, nicht geſehen, wohin ſeine Denkweiſe führen müſſe und was alles mit ihr nicht beſtehen könne. Wenn man aber weiter bemerkt, wie er ſich gar nicht verhohlen hat, daß alle wahre Wiſſenſchaft durch ſeine Lehre aufgehoben werde, ſo läßt ſich nicht leugnen, daß ein ſophiſtiſcher Geiſt ihn leitete. Um dies aus einander zu ſetzen, will ich weniger Gewicht darauf legen, daß es nach ihm keine Einheit des wiſſenſchaftlichen Gegenſtandes giebt, keine Welt und keinen Gott [1]), als auf ſeine Lehre von der menſchlichen Erkenntniß, welche eben nur dazu gemacht zu ſein ſcheint, um zu zeigen, daß es gar kein Wiſſen geben könne [2]).

---

[1] Arist. de respir. 4. *Δημ. δ', ὅτι μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς συμβαίνει τι τοῖς ἀναπνέουσι, λέγει, φάσκων κωλύειν ἐκθλίβεσθαι τὴν ψυχὴν κ. τ. λ.*

[2] Arist. de plant. I. 1; Plut. qu. nat. 1. init.; Plut. de pl. ph. IV. 4. *ὁ δὲ Δημ. πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιᾶς καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων, διότι ἀεὶ διαφανῶς τινος θερμοῦ καὶ αἰσθητικοῦ μετέχει, τοῦ πλείονος διαπνεομένου.*

[3] Plut. de solert. anim. 20; de tuenda san. 22.

[4] Stob. serm. CXVI. 25.

Demokritos nahm zwei Erkenntnißarten an, von welchen er die eine die echte, die andere die dunkele nannte. Die erſte iſt die Verſtandeserkenntniß des Wahren, die andere die ſinnliche Erkenntniß der Beſchaffenheiten der

Din-

---

1) Daß er einen Gott als Weltſeele angenommen habe, wird niemand ſpätern Angaben, wie Plut. de pl. ph. I. 7, glauben, da andere Angaben ihnen widerſprechen und er auch nicht einmal eine Welt kennt. Ueber ſeine Götterlehre ſ. Sext. adv. math. IX. 19, 24, 42; Cic. de nat. D. I. 12, 43. Zu einer Lehre von Gott hatte Demokrit keine Veranlaſſung, weder in ſeinem Syſtem, noch in ſeiner Geſinnung; dabei konnte er aber wohl an Götter glauben; daß er jedoch den Götterglauben erklären wollte, macht auch dieß unwahrſcheinlich; denn eine Meinung, welche wahr iſt, braucht nicht erklärt zu werden. Uebrigens hängt alles dies mit ſeinem philoſophiſchen Syſtem nicht oder ſehr wenig zuſammen, und wir dürfen uns daher eines Urtheils enthalten.

2) Arist. met. III. 5. διὸ Δημ. γέ φησιν, ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον. Diog. L. IX. 72. καὶ πάλιν· ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια. Cf. Stob. ecl. II. p. 12.

Dinge [1]). Ueber die Art, wie die ſinnliche Erkenntniß geſchehe, ſtellte er folgende Lehre auf: Die Seele, welche mit dem Erkenntnißvermögen (νοῦς) eins iſt [2]), wird von außen bewegt, und ihre Bewegungen bilden Vorſtellungen. Daher leitet er alle ſinnlichen Erkenntniſſe auf Berührung zurück [3]); das Sehen und das Hören entſteht ihm aus dem Eindringen eines fremden Körpers in die Seele [4]), und überhaupt nimmt er an, daß, wenn ein Ding von uns ſinnlich empfunden werde, gewiſſe von Empfindung und Trieb erfüllte Ausflüſſe, welche er Bilder (εἴδωλα) nennt, ſich von dem Empfundenen losreißen und, durch die Poren der Sinnenwerkzeuge dringend, ſich in die Seele ergießen [5]). Dieſe Ausflüſſe haben nun und theilen der Seele mit gewiſſe ähnliche Abdrücke der Körper, von welchen ſie kommen [1]), aber doch nur die äußere Fläche der Zuſammenſetzung dieſer laßen ſie gewiſſermaßen erkennen, und keineswegs in einem dieſer ähnlichen Bilde, ſondern nur dunkel; denn das Wahre zeigen ſie nicht, welches doch nur die Atome und das Leere iſt, und auch die Oberfläche der Körper erſcheint den Sinnen ganz anders, als ſie wirklich iſt, indem ſie immer nur eine gewiſſe Geſtaltung haben kann, den Sinnen dagegen eine gewiſſe ſinnliche Beſchaffenheit ſich vergegenwärtigt [2]). Daher lehrt Demokrit, z. B. das, was uns weiß ſcheine, ſei nur eine glatte, das, was ſchwarz, eine rauhe Oberfläche [3]). Zur ſtärkern Begründung ſeiner Lehre, auch unabhängig von ſeiner allgemeinen Anſicht der Dinge, ſcheint er auch den Grund gebraucht zu haben, daß jedes ſinnliche Erkennen von dem Zuſammentreffen einer empfundenen und einer empfindenden Thätigkeit abhängig, und daher nur eine wandelbare Vorſtellung ſei [4]), wenn gleich man nicht einſieht, wie dies mit ſeiner alles Leiden und alles Thun in Wahrheit aufhebenden Anſicht vereinbar ſein ſoll.

---

[1]) Sext. Emp. VII. 139. *λέγει δὲ κατὰ λέξιν· γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμένη γε ταύτης.* Eine dritte Erkenntnißart iſt die des Begehrens und des Verabſcheuens; dieſe hat aber keine theoretiſche Bedeutung.

[2]) Arist. de anima I. 8. Vielleicht hat er doch einen Unterſchied zwiſchen beiden gemacht, welchen wir aber nicht weiter verfolgen können. Plut. de pl. ph. IV. 4.

[3]) Arist. de sensu 4. *πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσι.*

[4]) Ib. 2; Plut. de pl. ph. IV. 19.

[5]) Plut. de pl. ph. IV. 8. *Λεύκ., Δημ. τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι, εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου.* Arist. de div. per somn. 2. ἀποῤῥοαί u. εἴδωλα ſind eins. Plut. symp. V. 7. *οὔτε αἰσθήσεως ἄμοιρα παντάπασιν, οὔτε ὁρμῆς.* Ib. VIII. 10.

---

1) Plut. symp. VIII. 10. 2. ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα, — ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ἐμφερείας.

2) Galen. l. l.; Sext. Emp. adv. math. VII. 135 f. ὅτι νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα.

3) Arist. de sensu 4. ὥσπερ Δημ.· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, τὸ μὲν τραχύ φησιν εἶναι, τὸ δὲ λεῖον· εἰς δὲ τὰ σχήματα ἀνάγει τοὺς χυμούς.

4) Arist. met. III. 5; Sext. Emp. adv. math. VII. 136; VIII. 184.

Nun wird uns aber doch geſagt, Demokrit habe der ſinnlichen Erkenntniß nicht allen Glauben nehmen wollen[1]), vielmehr die Erſcheinungen als Mittel zur Erkenntniß des Nicht-Offenbaren angeſehn[2]). Wir erkennen hierin den Charakter der mathematiſchen Naturforſchung, welche die Erſcheinungen aufnimmt, um an ſie das mathematiſche Maaß anzulegen und, wenn ſie einſeitig iſt, in ihnen nichts als dieſes Maaß anzuerkennen. So ſchloß Demokrit aus der Wahrnehmung der ſchwarzen Farbe auf die rauhe Oberfläche des Dinges.

Hieran zeigt ſich denn auch, was ihm die echte Erkenntniß war, nemlich die Erforſchung der unſichtbaren Gründe, aus welchen die Erſcheinungen hervorgehn, alſo der Atome und des Leeren, aus welchen ſich die Körper zuſammenſetzen. Daher ſagt er, da, wo die ſinnliche Erkenntniß nichts mehr wahrnehmen könne, ſondern auf das Feinere zurückgegangen werden müſſe, trete die echte Erkenntniß ein[3]). Ganz richtig wird nun bemerkt, daß dem

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 136; cf. Arist. de gen. et corr. I. 8.

2) Eine ſchon oben erwähnte Stelle lautet darüber ſo Sext. Emp. VII. 140: Διότιμος δὲ τρία κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια· τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα, ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν· περὶ παντὸς γάρ, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τὸ εἰδέναι, περὶ ὅτου ἐστὶν ἡ ζήτησις· αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη.

3) Sext. Emp. adv. math. VII. 139. εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην, ἐπιφέρει λέγων· ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ' ἔλαττον, μήτε ἀκούειν, μήτε ὀδμᾶσθαι, μήτε γεύεσθαι, μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον — — Der Schluß des Fragments fehlt.

Demokrit das durch den Verſtand Erkennbare allein das Wahre ſei [1]), denn die Atome und das Leere ſind nicht durch die Sinne erkennbar; allein auf der einen Seite iſt es ſehr auffallend, daß in dieſem ganzen Syſteme kein Ort iſt, wo man einen Anknüpfungspunkt zur Erklärung der Verſtandeserkenntniß finden könnte [2]), auf der andern Seite muß man auch bemerken, wie die Wahrheit der Atome gleichſam nur deswegen feſtgehalten wird, um uns bemerkbar zu machen, daß wir gar nichts, oder doch nur ſehr wenig Wahres finden können; denn daß Atome ſind, wiſſen wir wohl nach dem Demokrit, aber was ſie ſind, bleibt für uns unbeſtimmbar, da ihr Weſen doch nur in ihrer Figur und Größe beruht, über die letztere aber Demokrit gar nichts Näheres anzugeben weiß, und über die erſtere nur wenig und willkürlich Angenommenes, nemlich daß ſie unzähliger Art iſt und daß es unter andern auch runde Atome gebe, wie die, aus welchen die Seele zuſammengeſetzt ſein ſoll. Daher mußte denn wohl Demokrit ſeine Erkenntnißlehre damit ſchließen, man müſſe zugeſtehn, der Menſch ſei der wahren Erkenntniß beraubt [3]).

---

[1] Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 213; adv. math. VIII. 6.

[2] Beim Theodoret graec. aff. cur. IV. init. möchte man eine Spur der Art zu finden glauben; ſchlägt man aber ſeine Quelle Clem. Alex. strom. IV. p. 534 nach, ſo verſchwindet der Traum. Wie oft können wir irrigen Berichten nicht ſo auf ihre Quelle zurückgehn!

[3] Sext. Emp. adv. math. VII. 137. γιγνώσκειν τε χρή, φησίν, ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται. καὶ πάλιν· δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός· ἀλλ' ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις. Andere Stellen ſind ſchon oben angeführt worden. Beiläufig will ich erwähnen, daß

Ueberblickt man dieſe ganze Lehre des Demokrit, ſo läßt ſich das Antiphiloſophiſche ſeiner Beſtrebungen nicht leicht verkennen. Denn nicht nur hebt er die Einheit der Welt, ſondern auch die Einheit der Seele und des Bewußtſeins auf; an eine Einheit der Wiſſenſchaft iſt dabei nicht zu denken; Alles löſt ſich ihm in die unbeſtimmte Vielheit der Atome und in das Unermeßliche des Leeren auf. Das, was er als Zweck der Forſchung noch übrig laſſen möchte, iſt eine Erforſchung der Figuren, aus welchen ſich die Dinge zuſammenſetzen, alſo doch nur einer Seite der Erſcheinung, ſo daß von ihm alle Erkenntniß deſſen, was über der Erſcheinung liegt, durchaus geleugnet wird.

Bemerkt man nun, daß nach dieſer Vorſtellungsart dem Demokrit auch ſeine mathematiſche Erkenntniß faſt ganz in Schein zergeht, daß aber auch ſeine Lehre nicht bloß ein Werk zur Darlegung und zum Pomp iſt, ſondern durch ſeine ganze Denkweiſe und Geſinnung hindurch geht, als eine Frucht fleißigen Nachdenkens, ſo kann man den Grund derſelben nur in ſeiner ganzen Anſicht vom Leben ſuchen. Dieſe aber findet man in dem ausgedrückt, was er über ſittliche Vorſchriften ausgeklügelt hat [1]). Viele Fragmente, aus ſeinen ethiſchen Schriften entnommen, geben uns hierüber Auskunft. Bei der Betrachtung der ein-

---

Dem. auch gegen den Beweis geſtritten haben ſoll. Sext. Emp. adv. math. VIII. 327 a. Wendt zu Tennemann's Geſch. der Phil. I. S. 358 will die angeführten Stellen nur auf die Sinnenerkenntniß bezogen haben; ſie ſind aber theils ganz allgemeiner Geltung, theils iſt Grund genug zu ihnen im Demokritiſchen Syſtem.

1) Cf. Arist. met. XIII. 4.

zelnen Vorſchriften, welche er giebt, geht es uns, wie es mit unzuſammenhängenden Regeln zu gehn pflegt; wir finden in ihnen viel Wahres, aber auch viel Unbeſtimmtes und Einſeitiges. Er lobt die Genügſamkeit, die ſichere Weisheit, die Freude am Unvergänglichen, am Schönen und an der Erkenntniß, empfiehlt uns, mehr für die Seele als für den Leib zu ſorgen, dem Geſetze zu gehorchen und nicht nur nicht Unrecht zu thun, ſondern es auch nicht einmal thun zu wollen, vor allem die Schaam vor ſich ſelbſt[1]; er tadelt Zorn, Neid, Ruhm und Reichthum ohne Verſtand, das Streben nach dem Neuen und nach Gütern, welche uns nicht zu Theil wurden und welche wir nicht durch Ungerechtigkeit zu erhalten wünſchen ſollen, und die Furcht vor dem Tode; er tadelt aber auch die Ehe und das Verlangen nach eigenen Kindern und die Vaterlandsliebe, welche nicht erkenne, daß die ganze Welt unſer Vaterland[2]. Aber es kommt uns nicht darauf an, zu wiſſen, was, ſondern warum er lobt und tadelt[3]. Nun finden wir, die Unmäßigkeit und den körperlichen Genuß tadelt er, weil ſie nur kurze Freuden gewähren, welchen bald Sättigung, Ueberdruß und Schmerz folge, die Ungerechtigkeit, weil ſie Furcht errege und eine unerfreuliche

---

1) Stob. serm. I. 31; III. 34, 57; V. 23, 24, 38; VII. 26, 80; IX. 31; XXX. 7; XLVI. 46; Plut. de prof. in virt. 10.

2) Stob. serm. IV. 77, 78, 82; X. 37; XVII. 29; XX. 56; XXXVIII. 47; XL. 7; LXXVI. 13, 15, 16; Clem. Alex. strom. II. p. 421.

3) Hierauf ſcheint mir A. Wendt zu Tennem. Geſch. der Philoſ. S. 363 f. nicht genug geſehen zu haben, indem er geneigt iſt, die Lebensregeln des Demokritos ins Gute zu deuten.

Erinnerung [1]; die Wiſſenſchaft und die Ausbildung der Seele zieht er der körperlichen Stärke vor, weil jene mehr Freude gewähren als dieſe; er will nichts als eine ruhige Stimmung der Seele, weil heftige Bewegungen der Seele ſchaden, und wenn er hierin ſo weit geht, daß er die Ehe und die Kindererzeugung verwirft und ſo in den ſtärkſten Banden der Sittlichkeit nichts Sittliches findet, weil nemlich der Beiſchlaf eine heftige Bewegung und die Erziehung der Kinder viel Ungemach mit ſich führe, wenn er endlich auch das, was in den Alten faſt am mächtigſten war, die Vaterlandsliebe, ihres ſittl.chen Werthes entkleidet, weil der Weiſe zur Beruhigung ſeiner Seele nach öffentlicher Wirkſamkeit nicht viel ſtreben müſſe, ſo ſieht man wohl, daß ſeine ganze Sittenlehre nur auf klügelnder Selbſtſucht und auf Streben nach Genuß beruhe. Klug genug war er, einzuſehn, daß die wahre Ergötzlichkeit (*τέρψις* iſt ſein gewöhnliches Wort) nicht in den körperlichen Genüſſen, ſondern in der Seele wohne [2]; aber in nichts Anderm ſuchte er doch das Maaß des Guten und des Böſen, als in dem, was die Seele ergötze und betrübe [3]. Indem er aber auch einſah, daß die Freuden der Seele eben ſo ſtörend auf die Glückſeligkeit einwirken können, als leiblicher Genuß, ſetzte er als Ziel des Weiſen das Maaßhalten in allen Dingen, welches er in dem Begriff des Gleichmuths der Seele ausdrückte [1]). Zweierlei ſcheint auf die Ausführung dieſer allgemeinen Grundſätze im Einzelnen beſonders Einfluß gehabt zu haben, auf der einen Seite die Furcht vor Gemüthsſtörungen durch das Unangenehme, welche in ſeinen Vorſchriften ſehr hervorſticht und auch in den verneinenden Ausdrücken zur Bezeichnung des höchſten Guts [2]) erkennbar iſt, auf der andern Seite die Freude an den Erkenntniſſen, welche wir oft in den Bruchſtücken ſeiner Schriften erwähnt finden. Dieſe möchte man auch darin wiederzuerkennen haben, daß er ſagt, der Menſch werde am beſten leben, wenn er nicht an Sterblichem ſein Vergnügen finde [3]); ja von der Lehre ſagt er, an ſich ſelbſt gewähre ſie Freude [4]). Wenn er nun auch ſelbſt im ben nach dem Wiſſen Maaß zu halten empfahl [1]), und ihm alſo auch das Wiſſen nur als eine der gröſſeſten Ergötzlichkeiten der Seele erſchien, nicht aber als ein reines Gut, ſo dürfen wir doch wohl eben darin, daß er in der Erforſchung unbekannter Gründe der Erſcheinungen, wie er ſich nemlich dieſe Gründe dachte, die gröſſeſte Freude fand, den Grund ſeiner eifrigen Bemühungen um ſeine Lehre ſuchen. Ihm war das Forſchen nicht, um die Wahrheit zu finden, ſondern zu ſeiner eigenen Ergötzung.

---

[1] Außer den angezogenen Stellen Stob. ecl. II. p. 408.

[2] Ib. p. 76. *εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκέει, οὐδ' ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος.*

[3] Clem. Alex. strom. II. p. 417. *πολλάκις ἐπιλέγει· τέρψις γὰρ καὶ ἀτερπίη οὖρος τῶν συμφερόντων.* Stob. serm. III. 35. *ὅρος γὰρ συμφορέων καὶ ἀσυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη.* Cf. Stob. ecl. II. p. 76.

---

[1] Diog. L. IX. 45. *τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους· καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι.* Stob. ecl. II. p. 76. *τὴν (sc. εὐδαιμονίαν) δὲ εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ· συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστον καὶ συμφορώτατον ἀνθρώποις.* Stob. serm. I. 40 *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίγνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ κτλ.;* VI. 60.

[2] Cf. Clem Alex. I 1; Cic. de fin. V. 29; *ἀταραξίη, ἀθαμβίη.* Damit hängt auch ſeine Beſtreitung des polytheiſtiſchen Aberglaubens zuſammen.

[3] Stob. serm. V. 24. *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν, ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι· τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο.*

[4] Plut. de prof. in virt. 10.

Kann man nun hierin nur eine unphiloſophiſche Geſinnung finden, ſo leuchtet eine noch niedrigere Anſicht des Lebens aus der Art hervor, wie er ſeine Meinung vom thätigen Leben mit ſeiner Lehre über die Bildung der Vorſtellungen in unſerer Seele in Verbindung brachte. So wie nemlich die Bilder, welche von den Dingen ausſtrömen, unſere Seele mit Vorſtellungen erfüllen, ſo pflanzen ſie ihr nach ſeiner Meinung auch Beſtrebungen, Neid und Schlechtigkeit ein [2]); ſo daß es nicht ſowohl auf den Menſchen ankommt, wie er ſittlich ſich ausbilde, ſondern auf das, was ihm von Bildern begegnet. Hiernach kann man wohl ſagen, das Ergebniß ſeiner Lehre ſei von ihm in dem Wunſche ausgeſprochen worden, es möchten ihm vernünftige Bilder zu Theil werden [1]). Eine völlige Hingebung des Lebens an die zufälligen Begegniſſe iſt das Ende ſeiner Lehre.

---

[1] Stob. ecl. II. p. 12. μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθύμεο, μὴ πάντων ἀμαθὴς γένῃ.

[2] Plut. symp. V. 7. 6. ἃ (sc. εἴδωλα) φησιν ἐκεῖνος ἐξιέναι τοὺς φθονοῦντας, οὔτ' αἰσθήσεως ἄμοιρα παντάπασιν, οὔτε ὁρμῆς, ἀνάπλεά τε τῆς ἀπὸ τῶν προϊεμένων μοχθηρίας καὶ βασκανίας· μεθ' ἧς ἐμπλασσόμενα καὶ παραμένοντα καὶ συνοικοῦντα τοῖς βασκαινομένοις, ἐπιταράττειν καὶ κακοῦν αὐτῶν τό τε σῶμα καὶ τὴν διάνοιαν. Cf. ib. VIII. 10. 2; de pl. ph. IV. 8; de def. orac. 17.

Drittes Kapitel.

Protagoras.

Man kann doch vielleicht mit Recht vom Demokritos ſagen, er habe die Ergebniſſe ſeiner Lehre, welche zur Zerſtörung aller Wiſſenſchaft und alles ſittlichen Lebens führen, gleichſam wider ſeinen Willen gefunden, ausgehend von einer Ueberlegung, welche im Gange der wiſſenſchaftlichen Entwicklung ſich natürlicher Weiſe ergab. Weniger gilt dieſe Entſchuldigung vom Protagoras, noch weniger vom Gorgias, deren Philoſopheme bloß zur Abweiſung alles ernſtlichen und mit lebendigem Streben erfüllten Nachdenkens und zur prunkenden Darlegung ihres Scharfſinns erfunden zu ſein ſcheinen.

Protagoras war zu Abdera geboren und blühte um Ol. 84 [2]). Er wird von Vielen für einen Schüler des Demokritos gehalten, wogegen aber die Zeitrechnung ſtreitet, ſo wie auch die Ueberlieferung, daß er von Magern des Xerxes unterrichtet worden ſei, nur Fabel zu ſein ſcheint. Als ausgebildeten Sophiſten — dieſen Titel legte er zuerſt ſich ſelbſt bei — finden wir ihn zu Athen und in Sicilien [1]), wo er für Geld Unterricht in der Redekunſt ertheilte und dadurch bedeutende Summen erwarb [2]). In dieſem Unterricht ſcheint er eine gewiſſe Ordnung des Vortrags gehalten [3]) und gewiſſe Gemeinplätze für die gewöhnlichen Gegenſtände gerichtlicher Reden mitgetheilt zu haben [4]). Durch ſeine Redekunſt rühmte er ſich den ſchwächern Grund zum ſtärkern zu machen [5]). Auch in dem Geſpräche in kurzen Fragen und Antworten ſchrieb er ſich eine ausgezeichnete Kunſt zu, und verfuhr überhaupt nach dem Grundſatze, daß über jede Sache Entgegengeſetztes ausgeſagt werden könne [6]). Sein Unterricht ging nicht auf Mittheilung einzelner Kenntniſſe, ſondern er rühmte ſich, die Jugend von der Unterweiſung in unnützer Gelehrſamkeit befreiend, die Tugend des Staatsmannes und des Bürgers zu lehren [7]). Doch ſcheint er auch über einzelne Künſte geſchrieben zu haben [8]). Wegen einer Schrift, deren Anfang lautete: „Von den Göttern kann ich nicht wiſſen,

---

[1] Plut. de def. orac. 17; Sext. Emp. adv. math. IX. 19. ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων.

[2] Nach dem Apollodor Diog. L. IX. 56; cf. Plat. Meno p. 91 mit der Anm. Schleierm.

---

1) Plat. Hipp. maj. p. 282.

2) Plat. Meno p. 91; Prot. p. 328, 349; cf. Arist. eth. Nic. IX. 1.

3) Diog. L. IX. 53; cf. Plat. Phaedr. p. 267.

4) Cic. Brut. 12.

5) Arist. rhet. II. 24.

6) Diog. L. IX. 51; Plat. Prot. p. 334.

7) Plat. Prot. p. 318.

8) Plat. Soph. p. 232 mit der Anm. Schleierm.

weder ob ſie ſind, noch ob ſie nicht ſind; denn Vieles verhindert dies zu wiſſen, ſowohl die Unklarheit des Gegenſtandes, als das kurze Leben des Menſchen [1])," wurde er zu Athen der Gottloſigkeit angeklagt; ſeine Schrift wurde verbrannt, er ſelbſt aber entfloh zur See und ſoll im Schiffbruche ſeinen Tod gefunden haben. Noch viele andere Schriften werden ihm zugeſchrieben [2]), von welchen die Schrift über das Seiende [3]) ſeine antiphiloſophiſche Lehre enthalten zu haben ſcheint.

Die Lehre des Protagoras geht darauf aus, zu leugnen, daß irgend etwas Gegenſtändliches in unſerm Denken dargeſtellt werden könne, und mithin alles Denken zu einem bloßen Scheinen zu machen, damit der Kunſt, durch die Rede Schein hervorzubringen, der größeſte Spielraum gewonnen werde. Die Mittel, welche er zu dieſem Zwecke anwendete, werden ſchon vom Platon auf die Herakleitiſche Lehre zurückgeführt [4]). Protagoras nahm an, Alles ſei in

---

1) Diog. L. IX. 51; Sext. Emp. adv. math. IX. 56; Cic. de nat. D. I. 23; Plat. Theaet. p. 162.

2) Diog. L. IX. 55.

3) Porphyr. ap. Euseb. pr. ev. X. 3. Wenigſtens enthielt dieſe Schrift Gründe des Protagoras gegen die Lehre, das Seiende ſei Eins.

4) Wir haben für die Lehre des Protagoras den zweideutigen Vortheil, daß Platon im Theätet ſie weitläuftig erörtert hat. Platon ſcheute ſich gewiß nicht, manches für dieſe Lehre anzuführen, was dem Protagoras nicht zugehört. Wenn nun auch die Spätern das, was Platon ſagt, dem Protagoras ebenfalls zuſchreiben, ſo bleibt immer der Zweifel, ob ſie nicht bloß dem Anſehn des Platon folgen.

einem beſtändigen Fluſſe oder Werden 1)), ähnlich der Lehre des Herakleitos, aber darin von ihr abweichend, daß er weder eine Einheit, noch eine Vielheit des Werdenden als den Grund des Werdens vorausſetzte 2)), ſondern Alles in eine unbeſtimmte Mannigfaltigkeit auflöſte, indem ihm nichts an und für ſich iſt, ſondern immer nur in einem Verhältniſſe zu einem andern wird 3)). Dieſe Lehre drückte er in der hochklingenden Formel aus, aller Dinge Maaß ſei der Menſch, der ſeienden, wie ſie ſind, der nicht-ſeienden, wie ſie nicht ſind 4)), womit er nichts Anderes bezeichnen wollte, als daß einem Jeden die Dinge ſich ſo verhalten, wie ſie ihm erſcheinen, oder daß einem Jeden das wahr ſei, was er ſich vorſtellt. Protagoras ſcheint es ſich nicht verhehlt zu haben, daß damit die Allgemeingültigkeit eines jeden Satzes aufgehoben werde, weswegen er auch, von der einen Seite durch die Richtung ſeiner Vorſtellungsweiſe getrieben, von der andern Seite ſich ſelbſt widerſprechend, die Wahrheit der geometriſchen Sätze angriff, weil es in der wahrnehmbaren Welt gar nicht ſolche

---

1) Plat. Theaet. p. 152. *ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ᾽ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.*

2) Er polemiſirte mit ähnlichen Gründen, wie ſpäter Platon, gegen die Lehre, Alles ſei Eins. Porphyr. ap. Euseb. l. l.

3) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 217; Plat. Soph. p. 153 f.

4) Plat. Theaet. p. 151 f.; Crat. p. 385. *ἰδίᾳ αὐτῶν* (sc. *τῶν ὄντων*) *ἡ οὐσία εἶναι ἑκάστῳ, ὥσπερ Πρωτ. ἔλεγε, λέγων, πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα, οἷα ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δ᾽ ἂν σοί, τοιαῦτα δ᾽ αὖ σοί.* Arist. met. VII. 10; XI. 6; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 218.

gerade oder krumme Linien gebe, wie ſie vorausſetzten [1]). Nothwendige Folgerungen aus ſeiner Lehre ſind es auch, daß keinem Dinge eine beſtimmte Natur zukomme, daß Entgegengeſetztes von demſelben in gleicher Rückſicht gelte, daß da jedes Denken wahr ſei für den, welcher es denkt, auch keinem Satze widerſprochen werden könne, daß jedes Denken nur das Verhältniß des Denkenden zu dem Gedachten bezeichne, daß aber auch das Denkende, die Seele, in nichts Anderem beſtehe, als nur in einer Sammlung verſchiedener Momente des Denkens [2]).

Man erkennt in allen dieſen Sätzen und Folgerungen der Protagoriſchen Lehre das Beſtreben, alles Denken auf die ſinnliche Empfindung zurückzuführen und jedes allgemeine Denken des Verſtandes abzuweiſen. In dieſem Sinne wird auch von den Alten der Satz, Alles ſei in einem beſtändigen Werden, erklärt; denn indem jede Empfindung nur ein Erzeugniß ſei aus den zuſammentreffenden Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen, alles Denken aber Empfindung, müſſe auch jedes Denken in beſtändiger Veränderung aus den veränderlichen Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen ſich erzeugen [3]). So lebt dem Protagoras Alles in der ſinnlichen

---

[1] Arist. met. II. 2. *οὔτε γὰρ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοιαῦταί εἰσιν, οἵας λέγει ὁ γεωμέτρης· οὐθὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογγύλον· ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος, ἀλλ' ὥσπερ Πρωτ. ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας.*

[2] Plat. Theaet. p. 153 f.; Euthyd. p. 286; Arist. met. IV. 2; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 216; adv. math. VII. 60; Diog. L. IX. 51, 53.

[3] Plat. Theaet. p. 153 f.; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 217. *φη-*

Veränderlichkeit und iſt ſelbſt nichts als dieſe; das Sinnliche aber iſt zwar wahr, aber doch nur, indem es ſinnlich empfunden wird; an ſich iſt nichts kalt oder warm oder überhaupt von irgend einer ſinnlichen Beſchaffenheit, ſondern nur dadurch wird es von einer ſolchen, daß es als ein ſolches empfunden wird [1]). Man kann nicht leugnen, daß hierin eine folgerechte Ausführung der Anſicht liegt, daß alles Wiſſen in der Empfindung beruhe, und nichts ſei, als die ſinnliche Veränderlichkeit.

Aber eine ſolche Anſicht bis auf ihre letzten Punkte durchzuführen und feſtzuhalten, kann doch nicht der Zweck eines vernünftigen Menſchen ſein, und um ſo weniger des Protagoras, als dieſer ſich doch als Lehrer hervorthun wollte, nach ſeiner Anſicht aber, weil niemand mehr oder beſſer weiß, als der Andere, kein Lehrer ſein kann. Den Zweck ſeiner Lehre alſo haben wir in etwas Anderm, als in ihr ſelbſt zu ſuchen, und ſchon Platon hat bemerkt, wie ſie mit dem rhetoriſchen Beſtreben des Protagoras in Verbindung ſtand. Wohl ganz im Sinne des Sophiſten läßt er ihn aus einander ſetzen: der Weiſe ſei wie der Arzt der Seele; nicht wahrere Gedanken könne er der Seele einpflanzen, denn alles, was ſie denke, ſei wahr, aber beſſere und nützlichere; und ſo heile er die Seelen ſowohl der Einzel-

---

σιν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι· ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις, ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων.

[1]) Plat. Theaet. p. 151; Arist. met. VII. 3. οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον.

nen, als auch der Staaten, indem er bewirke durch der Rede Gewalt, daß anſtatt ſchlimmer und ſchädlicher Empfindungen oder Meinungen ihnen gute und nützliche beiwohnen [1]. Wenn man zum richtigen Verſtändniß dieſer Erklärung bemerkt, daß auch das Gute, von welchem in ihr die Rede iſt, nicht als ein Gutes an ſich, ſondern nur als ein Gutes in der Empfindung, als ein ſinnliches Gut, dem Geiſte der Protagoriſchen Lehre gemäß, betrachtet werden darf, ſo ſieht man wohl, wie auch dieſe Sophismen mit dem Verfall der ſittlichen Geſinnung zuſammenhingen.

Viertes Kapitel.

Gorgias. Euthydemos.

Aus kleinen Anfängen ſophiſtiſcher Unverſchämtheit erwuchs mit der Zeit Größeres. Man kann ſehr gut ſehen, wie im Verlauf der Zeiten die Talente der Sophiſten geringer, ihre Anmaßung und Verachtung alles Wahren und Guten ſtärker und kecker wurden. Wenn Platon den Protagoras noch mit einer gewiſſen Würde auftreten läßt, ſo zeigt dagegen das Bild, welches er vom Gorgias entwirft, nichts, was auf irgend eine Art der Auszeichnung Anſpruch ma-

---

[1] Plat. Theaet. p. 166. καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω ἐγὼ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι.

machen könnte; Euthydemos aber endlich wird von ihm als ein verächtlicher Schwätzer behandelt.

Gorgias, der Leontiner, ein Schüler des Empedokles, blühte um die 88. Ol., in deren zweitem Jahre er nach Athen kam, als Geſandter ſeiner Vaterſtadt, um Hülfe gegen Syrakus zu erlangen. Hierbei ſoll er durch die Neuheit ſeiner Redeweiſe Aufſehen erregt haben [1]). Später finden wir ihn in mehreren Gegenden Griechenlands, beſonders in Theſſalien, wo er viele Bewunderer fand und durch Prunkreden in Privatverſammlungen und durch Unterricht der Jugend viel Geld verdiente [2]). Er ſtarb in hohem Alter [3]). Von den Prunkreden, welche er bei mehreren Gelegenheiten vor den verſammelten Griechen hielt, ſind mehrere berühmt [4]). Wenn auch die Reden, welche noch unter ſeinem Namen vorhanden ſind, ihm nicht zugehören ſollten, ſo ſehen wir doch aus Bruchſtücken ſeiner Werke hinlänglich, wie wenig wahrer redneriſcher Geiſt ihm beiwohnte [5]). Gorgias ſtrebte mit den meiſten ſeiner Zeit-

---

1) Diod. Sic. XII. 53. Ueber die Zeit des Gorgias ſ. Foss de Gorgia Leontino commentatio. Hal. 1828. p. 6 f.

2) Plat. Hipp. maj. p. 282.

3) Plat. Meno p. 70; Philostr. vit. soph. I. 9.

4) Arist. rhet. III. 14; Plut. conj. praec. 43; Philostr. l. l.

5) Schönborn de authentia declamationum, quae Gorgiae Leontini nomine exstant. Vratislav. 1826 und die o. a. Schrift von Foß ſind zu vergleichen. Jener vertheidigt, dieſer beſtreitet die Echtheit der Declamationen; aber ſolche Unterſuchungen können nicht leicht ein reines Reſultat gewähren. Beide Schriften enthalten übrigens gute Unterſuchungen über den Charakter der Redekunſt des Gorgias. Am beſten charakteriſirt dieſe das Bruchſtück b. Foß S. 69, b. Schönborn S. 8.

genoſſen nach poetiſchem Schmuck der Rede, nach volltönenden Wörtern, Häufung der Beiwörter und der ſinnverwandten Ausdrücke, und hatte beſonders ſeine Stärke in beſtändig wiederkehrenden Gegenſätzen. Wenn man bedenkt, daß dieſer Pomp zur Eintönigkeit führen mußte, ſo kann man ſich nicht wundern, daß die Froſtigkeit ſeiner Rede zum Sprichworte geworden iſt [1]). Er rühmte ſich übrigens, über jede Aufgabe auf der Stelle reden und auf jede Frage antworten zu können [2]), ſowohl in kurzen als in langen Reden, indem er ſich nicht eben ſtreng an den Gegenſtand der Rede band [3]). Sein Unterricht der Jugend bezog ſich allein auf die Kunſt der Rede, ſowohl im Geſpräch, als in fortlaufenden Vorträgen; denn offener als andere Sophiſten verlachte er die, welche die Tugend zu lehren verſprachen [4]), ſo wie er denn auch ſelbſt, guter Sitten ſich nicht befleißigend, die Tugend verachtete [5]), die Kunſt zu überreden aber für die höchſte Kunſt hielt, indem ſie andere freiwillig, aber nicht durch Zwang uns unterwürfig mache [6]). Die Art ſeines Unterrichts in der Redekunſt war noch ſehr unwiſſenſchaftlich, denn er theilte nicht eine Kunſt, ſondern nur gewiſſe Kunſtgriffe ſeinen Schü-

---

1) *Γοργιάζειν, Γοργίεια ῥήματα* u. *σχήματα.*

2) Plat. Gorg. p. 447; Cic. de fin. II. 1; orat. I. 22.

3) Plat. Phaedr. p. 267; Gorg. p. 449; Arist. rhet. III. 17.

4) Plat. Meno p. 95.

5) Plat. Meno p. 73; Plut. de adul. et amico 23; conj. praec. 43. Doch wird ſeine Mäßigkeit gelobt. Stob. serm. CI. 21; Athen. XII. p. 548.

6) Plat. Phil. p. 58.

lern mit, ſolche Trugſchlüſſe, Formeln und Wendungen der Rede ihnen einübend, welche am häufigſten ihre Anwendung finden möchten [1]. Dabei wendete er die Redekunſt auch auf phyſiſche Lehren an [2], worin ihm die Naturlehre des Empedokles als Führerin dienen mochte [3]. Außer ſeinen Reden und einem Werke über die Redekunſt wird ihm eine Schrift über das Nicht-Seiende oder über die Natur [4] zugeſchrieben. Dieſe enthielt ſeine ſophiſtiſche Lehre; ſie iſt ein Werk ſeiner Jugend [5], drückt aber ſehr deutlich den ſophiſtiſchen Uebermuth aus, welcher den Gorgias und andere ſeiner Zeitgenoſſen zur Verwerfung aller Wiſſenſchaft fortriß.

Schon der Titel der Schrift deutet auf eine ſophiſtiſche Anwendung der eleatiſchen Lehren, indem er an die Stelle deſſen, was die Eleaten das Seiende nannten, das Nicht-Seiende ſetzt. So wird uns auch geſagt, Gorgias habe die Beweiſe des Zenon und des Meliſſos benutzt [6], um zu beweiſen, daß nichts ſei. Schon die Anordnung der Haupttheile ſeiner Schrift iſt ganz ſophiſtiſch, indem er in dem zweiten und dritten Theile das als nicht widerlegt wieder vorausſetzt, was er in dem erſten und zweiten Theile

---

1) Arist. de soph. el. II. 9; cf. Plat. Phaedr. p. 269 c. not. Heind.

2) Cf. Dion. Hal. de Isocr. 1.

3) Plat. Meno p. 76.

4) Sext. Emp. adv. math. VII. 65.

5) Verfaßt Ol. 84. Olymp. schol. in Plat. Gorg. 6. p. 567. ed. Routh.

6) Arist. de Xen., Zen. et Gorg. 5.

ſchon widerlegt haben wollte. In dieſer Häufung der Widerlegungen erkennt man die Manier ſolcher Arbeiten, welche nur zur Darlegung der Fertigkeit dienen ſollen. Zuerſt nemlich wollte er beweiſen, daß nichts ſei, dann, wenn auch etwas ſei, daß es doch nicht erkannt werden könne, und zuletzt, wenn auch etwas ſei und erkannt werden könne, daß es doch nicht mittheilbar ſei [1]).

Den erſten Satz, daß nichts ſei, ſuchte er auf folgende Art zu beweiſen: Wenn etwas wäre, ſo würde es entweder ein Seiendes oder ein Nicht-Seiendes, oder auch zugleich ein Seiendes und ein Nicht-Seiendes ſein. Alle drei Fälle aber ſind unmöglich [2]); denn ein Nicht-Seiendes kann nicht ſein, weil es dem Seienden entgegengeſetzt iſt, und wenn dieſes alſo iſt, jenes nicht ſein muß, oder weil es, wenn es wäre, zugleich ſeiend und nichtſeiend ſein müßte [3]). Aber auch ein Seiendes kann nicht ſein, denn nach den Lehren der Eleaten würde es weder geworden, noch ungeworden, weder Eins, noch Vieles ſein, noch auch beides zugleich, wobei Gorgias ſich beſonders der Lehre des Meliſſos und des Zenon vom Unendlichen, vom Raume und von der Bewegung, aber auch, wie es ſcheint, der Lehre der Atomiſten von der Theilbarkeit der Körper bediente[1]). Endlich kann auch nicht zugleich ein Seiendes und ein Nicht-Seiendes ſein; denn wenn das Seiende und das Nicht-Seiende wären, ſo würden ſie in Rückſicht auf das Sein daſſelbe ſein; wenn ſie aber daſſelbe wären, ſo würde das Seiende ſo wie das Nicht-Seiende ſein; das Nicht-Seiende iſt aber nicht, und folglich würde auch das Seiende nicht ſein. Daſſelbe folgt auch daraus, daß, wenn beide daſſelbe wären, nicht beide ſein könnten; denn wären beide daſſelbe, ſo wären ſie nicht beide, ſondern daſſelbe[2]). Da alſo weder das Seiende, noch das Nicht-Seiende, noch beide zugleich ſind, ſo iſt überhaupt nichts.

---

[1] Ib. οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις. Sext. Emp. adv math. VII. 65.

[2] Sext. Emp. adv. math. VII. 66.

[3] Sext. Emp. ib. 67; Arist. l. l. giebt die Beweiſe auf eine etwas andere Art; aber der Text iſt ſo verdorben, daß man nur wenig mit Gewißheit daraus entnehmen kann.

Wenn es ſchon aus dieſen Folgerungen klar ſein möchte, daß Gorgias die Stärke ſeiner Zweifel darin fand, daß er den Gründen der Eleaten für die Einheit des Seienden das Einleuchtende der Erfahrungsvorſtellungen entgegenſetzte, ſo wird dies noch klarer, wenn man die Gründe ſeines zweiten Haupttheiles betrachtet. Er ging nemlich davon aus, daß, wenn das Seiende gedacht werden ſollte, das Gedachte gleich dem Seienden oder das Seiende ſein müßte, denn ſonſt würde das Seiende nicht gedacht. Wäre aber das Gedachte das Seiende, ſo würde jeder Gedanke wahr ſein und das Nicht-Seiende nicht gedacht werden können. Auch dürfe nicht entgegnet werden, daß nur die Gedanken wahr wären, welche durch die Wahrnehmung ihre Beſtätigung erhielten; denn ſo wie das Geſehene wahr ſei, obgleich es nicht gehört werde, ſo könne auch das Gedachte wahr ſein, wenn es auch nicht wahrgenommen werde. Da nun aber doch wahre und falſche Gedanken unterſchieden werden müßten, ſo ſei das Gedachte nicht das Seiende, und mithin werde auch das Seiende nicht gedacht oder erkannt [1]). Die Richtung dieſer Polemik wird vielleicht am beſten aus dem Beiſpiele erſehn, welches zur Erkärung hinzugefügt wird. Man meint, wenn der wahre Gedanke die Dinge darſtellen ſolle, wie ſie ſind, ſo müſſe er ihnen auch gleichen oder ſo ſein, wie ſie ſind, wären nun die Dinge weiß, ſo müſſe auch der wahre Gedanke von ihnen weiß ſein [2]). Es liegt hierin der Irrthum, daß die zu erkennende Wahrheit ein Gegenſtand der Erfahrung, ein ſinnliches Ding ſei.

---

[1] Sext. Emp. ib. 68 — 74; Arist. l. l. 5 u. 6; die Stelle, wo von der Bewegung und der Theilung die Rede iſt, iſt ſehr verdorben.

[2] Sext. Emp. l. l. 75 f. ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφότερά ἐστι, τό τε ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον· εἴπερ γὰρ τὸ μὴ ὂν ἔστι καὶ τὸ ὂν ἔστι, ταὐτὸν ἔσται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν, ὅσον ἐπὶ τὸ εἶναι. καὶ διὰ τοῦτο οὐδέτερον αὐτῶν ἔστιν· ὅτι γὰρ τὸ μὴ ὂν οὐκ ἔστιν, ὁμόλογον· δέδεικται δὲ ταὐτὸ τούτῳ καθεστὼς τὸ ὄν· καὶ αὐτὸ τοίνυν οὐκ ἔσται. οὐ μὴν ἀλλ᾽ εἴπερ ταὐτόν ἐστι τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν, οὐ δύναται ἀμφότερα εἶναι· εἰ γὰρ ἀμφότερα οὐ ταὐτόν, καὶ εἰ ταὐτόν, οὐκ ἀμφότερα. Arist. l. l.

Von derſelben Rückſicht auf das Sinnliche zeugen auch die Beweiſe des Gorgias für ſeinen dritten Satz, daß, wenn auch etwas wäre und erkannt werden könne, es doch nicht ausſprechbar ſein würde. Denn, lehrte er, die Dinge ſind nicht das, was geſagt wird; die Rede iſt nur ein Zeichen der Dinge; das, was jemand ſieht, iſt nicht hörbar, und kann alſo auch nicht durch das hörbare Wort mitgetheilt werden [1]). Dazu kommt noch, daß auch der Hörende nicht daſſelbe denken kann, was der Andere, indem es unmöglich, daß auf dieſelbe Weiſe daſſelbe in Verſchiedenen ſei, wie denn auch ſchon Einer und derſelbe zu gleicher Zeit Anderes durch das Gehör und Anderes durch das Geſicht, zu verſchiedenen Zeiten aber nicht auf gleiche Weiſe zu empfinden ſcheint [2]). Dieſen Gründen liegt durchaus die Vorausſetzung zum Grunde, das ſinnlich Empfindbare ſei das Wahre, welches mitgetheilt werden ſolle; ſie ſcheinen ſich aber auch noch im Beſondern auf die Empedokleiſche Lehre zu beziehn, daß die Empfindung durch Ausflüſſe und Einflüſſe der Dinge unter einander geſchehe [3]).

---

[1]) Sext. Emp. l. l. 77 — 82; Arist. l. l. c. 6.

[2]) Arist. l. l.; Sext. Emp. l. l. 77. εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργ., οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὂν οὐ φρονεῖται, καὶ κατὰ λόγον· ὥσπερ γὰρ εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν εἶναι λευκοῖς, κἂν συμβεβήκει τοῖς λευκοῖς φρονεῖσθαι, οὕτως εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκε μὴ εἶναι οὖσι, κατ᾽ ἀνάγκην συμβήσεται τοῖς οὖσι μὴ φρονεῖσθαι.

In dieſer Lehre des Gorgias kann man nur die Zweifel erblicken, welche von der ſinnlichen Vorſtellung aus gegen die Wahrheit der vernünftigen Erkenntniß erregt werden, und Gorgias erſcheint uns in ſeinem Verfahren wie

---

1) Arist. l. l. ὃ γὰρ εἶδε, πῶς ἄν τις, φησί, τοῦτο εἴποι λόγῳ; ἢ πῶς ἂν ἐκείνῳ δῆλον ἀκούσαντι γίγνοιτο μὴ ἰδόντι; — καὶ λέγει ὁ λέγων (add. λέγων ἢ conj. Foss), ἀλλ' οὐ χρῶμα, οὐδὲ πρᾶγμα. Sext. Emp. l. l. 83 — 86.

2) Arist. l. l. ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ αὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσιν εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἕν. — φαίνεται δὲ οὐδ' ὁ αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως. Sext. Emp. l. l. 83 — 86.

3) Cf. Sext. Emp. l. l. 86; Plat. Meno p. 76.

ein umgekehrter Zenon; denn ſo wie dieſer Elemente der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe dazu gebrauchte, ihre Nichtigkeit gegen die Vernunft-Wahrheit an ihnen ſelbſt zu zeigen, ſo gebrauchte Gorgias Elemente der eleatiſchen Vernunft-Lehre zu ihrer eigenen Vernichtung, indem er darthat, daß ſie gegen die Wahrheit in der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe ſich nicht halten könnten. Dies iſt der Kampf des Sinnes gegen den Verſtand, welcher nun erregt werden mußte, um von der Einſeitigkeit früherer Verſtandeslehren zu überzeugen; derſelbe Kampf findet ſich auch beim Protagoras, und dieſe beiden Sophiſten haben ihn wirklich, ſo weit dies in ihrer Zeit lag, gründlich ausgekämpft, oder wenigſtens die höchſten Spitzen alles antiphiloſophiſchen Meinens aufgeſtellt in den Sätzen: alles Denken ſei ein Wiſſen und kein Denken ſei ein Wiſſen. Dieſe beiden Sätze, entgegengeſetzt wie ſie ſind, gehen doch auf daſſelbe hinaus, indem der Satz des Protagoras, alles Denken ſei ein Wiſſen, doch nur ſagen ſollte, in dem Denken komme es nicht darauf an, ein Seiendes zu erkennen, ſo wie auch der Satz des Gorgias, man könne nichts wiſſen, die Meinung ausdrücken ſollte, unſer Denken bezwecke nur, für uns Scheinbares hervorzubringen [1]).

Man kann ſich daher auch nicht wundern, daß etwas ſpätere Sophiſten die entgegengeſetzt klingenden Sätze des Protagoras und Gorgias mit einander verknüpften. Von dieſer Art iſt das, was die Sophiſten Euthydemos und Dionyſodoros, Brüder, aus Chios ſtammend, auf eine nur Verwirrung in der Rede bezweckende Weiſe vorbrachten. Euthydemos, der jüngere Bruder, welcher von ihnen am meiſten ſich hervorgethan zu haben ſcheint, behauptete nicht nur, wie Protagoras, daß jeder Alles und immer wiſſe [1]), daß daher niemand Falſches meinen [2]) und man niemanden widerlegen könne [3]), ſondern er nahm auch an, daß zugleich und immer Allen Alles gleich ſei und kein Ding irgend etwas und von einem andern verſchieden, welches der Behauptung des Protagoras, daß Alles einem Jeden ein Beſonderes ſei, entgegengeſetzt wird [4]), und an die eleatiſche Lehre von der Aufhebung der Gegenſätze erinnert, ja er behauptete auch, der Lehre des Gorgias entſprechend, daß niemand etwas lernen könne, weder der Weiſe, weil er ſchon weiſe, noch der Thor, weil er ein Thor ſei [5]).

---

[1]) Plat. Phaedr. p. 267. *Τισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὕδειν, οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον.*

Wenn nun von dem Protagoras und von dem Gorgias noch eine gewiſſe Richtung in der Beweisart feſtgehalten wurde, ſo mußte dagegen bei dieſen jüngern Sophiſten, indem ſie ſich bald in die eine, bald in die entgegengeſetzte Betrachtungsweiſe warfen, alle Stetigkeit des Denkens verſchwinden. Sie bezeichnen uns daher mit Recht den Ausgangspunkt der Sophiſtik. Wie armſelig eine ſolche gehaltloſe Weisheit werden mußte, dies hat uns Platon in ſeinem Euthydemos an dieſen beiden Brüdern darſtellen wollen, und wenn er auch etwas über die Natur hinausſchende Farben gebraucht haben ſollte, wie dies die Alten an ihren Komödienſchreibern in noch höherm Grade gewohnt waren, ſo bleibt doch gewiß ſo viel nach allen Nachrichten wahr, daß die Sophiſten, je älter ihre Kunſt wurde, mit um ſo zügelloſerer Freiheit ſich der Rede bedienten, und ihren Mangel an Geiſt und an Kenntniſſen durch Keckheit und Frechheit zu bedecken ſuchten.

---

[1] Plat. Euthyd. p. 293 f.

[2] Ib. p. 283 f.

[3] Ib. p. 285 f.

[4] Ib. p. 303 f.; Plat. Crat. p. 386.

[5] Plat. Euthyd. p. 275 f.

Fünftes Kapitel.

Schluß.

Wir wollen hier noch kurz die Ergebniſſe der griechiſchen Philoſophie dieſer Periode zuſammendrängen, um zum Ueberblick zu bringen, zu welcher Stufe der wiſſenſchaftlichen Entwicklung ſie geführt hatte und wie von ihr aus Weiteres gewonnen werden konnte. Man muß ſich hierbei gegenwärtig erhalten, daß die verſchiedenen Schulen dieſer Zeit noch ſehr vereinzelt ſtanden und nur allmälig nach Vereinigung ſtrebten. Aus den vereinzelten Elementen der Erkenntniß geht die Geſammtheit der Wiſſenſchaft hervor.

In der dynamiſchen Naturphiloſophie der Joner hatte zuerſt Thales den Gedanken aufgefaßt, daß alles in der Welt von göttlichem Leben erfüllt ſei, und den Grund der Welt hatte er in einem Saamen geſucht, welcher zu vollkommnerem Leben ſich entwickele. Aber ſchon Anaximenes ſtrebte nach einer würdigern Vorſtellung von dem Grunde aller Dinge. Er fand, daß aller Dinge erſtes Weſen ein

Unendliches, der ſinnlichen Anſchauung nicht Unterworfenes, eine Seele, ſein müſſe, welche Alles umfaſſe und regiere, ſo wie wir von unſerer Seele gehalten und geleitet werden. Hierzu erkannte Diogenes von Apollonia, daß der bleibende Zuſammenhang unter allen Dingen auch auf eine bleibende Einheit des Grundes aller Dinge deute; dieſe Einheit ſei unendlich, die Welt aber, welche ſich aus ihr und in ihr bilde, ein beſchränktes Werk des Ganzen. So wie die bildende Kraft allgemeiner Art ſei, ſo ſeien ihre Bildungen durchgängig eigenthümlicher Natur. Nach vernünftiger Einſicht aber ordne die Kraft zu gewiſſen Zwecken, welche jedoch nach phyſiſcher Vorſtellungsweiſe von dem Phyſiker gedacht werden, ſo wie denn auch die Art, wie die erzeugende Vernunft in beſondern und beſchränkten Werken ſich darſtellt, auf Beſchränkungen deutet, welchen ſie phyſiſcher Weiſe unterworfen iſt. Alle dieſe ioniſchen Männer aber verknüpften die philoſophiſche Idee, welche in ihnen lebte, mit mancherlei ſinnlichen Vorſtellungen über den Grund und die Geburt der Dinge, im Waſſer und in der Luft und in deren Verwandlungen die Erklärung der Dinge und ihrer Erſcheinungen ſuchend. Höher ſchwang ſich der kühne Geiſt des Herakleitos: dieſe Welt ſei ewig, ein beſtändig lebendiges Weſen; aber in dem Lebendigen ſelbſt, ſeinem Begriffe nach, liege das Streben nach Entgegengeſetztem; dies ſei das Geſchick des vernünftigen Feuers, bald vom Bedürfniſſe zur Sättigung, bald von der Sättigung zum Bedürfniſſe ſich geführt zu ſehen, und ſo wechſele nach beſtimmten Perioden das Leben der Welt bald vom ſchnellern zum trägern, bald vom trägern zum ſchnellern Fluſſe, ſowohl theilweiſe, als im Ganzen. Aus den theilweiſe ſich entgegengeſetzten Beſtrebungen aber, wie dieſe, nach beſtimmter Ordnung kämpfend, einander an gleicher oder veränderlicher Stelle entgegentreten, entſtehe der Schein des Beharrlichen oder Todten; dieſer Schein jedoch ſei nur für die Sinne, durch welche der thörige Menſch ſich eigene Wahrheit erſinnen wolle; die allgemeine Vernunft dagegen erkenne allein das Wahre, und das Ziel der Wiſſenſchaft ſei, den vernünftigen Grund, das Geſetz, welches durch der ganzen Welt Leben, auch im Sittlichen, herrſche, zu entdecken. Dieſes Geſetz ſei einem Jeden ſein Geſchick, und ſo ſei es einem Jeden das Beſte, wie es das in Gegenſätzen wechſelnde Geſchick beſtimmt habe. In der That möchte man hierin den höchſten Schwung erblicken, welchen ein Philoſoph, ausſchließlich der dynamiſchen Naturbetrachtung zugewendet, nehmen konnte.

Ganz anderer Art war die Naturlehre der Mechaniker. Schon Anaximandros wendete ſeinen Blick auf die Veränderung der Erſcheinungen durch Miſchung und Entmiſchung, hervorgebracht durch die Bewegung elementariſcher Theile des Ganzen. Den Grund der Bewegung und alles Werdens, aber auch der bewegten Elemente, ſah er in einem unendlichen, unſterblichen und göttlichen Weſen, welches urſprünglich alle unveränderlichen Elemente in einer ſolchen Miſchung umfaſſe, daß nichts nach Uebermaaß hervortrete. Indem aber dieſes Weſen Grund der Bewegung ſei, ſchieden ſich aus ihm urſprüngliche Gegenſätze, wie Warmes und Kaltes oder Himmel und Welt. Dies ſei aber das Geſetz der ganzen Welt, daß jedes abgeſonderte Ding, indem es der Einwirkung des Entgegengeſetzten unterliege, ſich ſelbſt auflöſe; jedes gebe Strafe ſeiner Ungerechtigkeit nach dem Maaße der ihm beſtimmten Zeit, und indem ſich die Gegenſätze unter einander miſchten, entſtünden vollkommnere Formen allmälig ſich ausbildender lebendiger Weſen, bis Alles wieder zurückgekehrt ſei in die gleichartige Natur des Urſprünglichen. Anaxagoras ſprach ſchon den Grundſatz der mechaniſchen Phyſik, eine jede Natur ſei dem, deſſen Natur ſie ſei, bleibend, und es könne daher nichts ſich verändern, entſchieden aus, einen Grundſatz, nicht aus der Anſchauung der Natur genommen, ſondern zu allgemeinern Unterſuchungen zu führen geeignet. Daher ſuchte auch dieſer Philoſoph die Wahrheit der ſinnlichen Erkenntniß nur darin, daß ſie Anlaß zu Forſchungen der Vernunft gebe, aber nicht das Wahre an ſich uns enthülle. Nun faßte er auch den Gegenſatz, welcher ſich der mechaniſchen Naturlehre ergiebt, zwiſchen dem Bewegten und dem Bewegenden, ſcharf genug auf. Das Bewegte ſei die im Raum ſtetig verbundene lebloſe Maſſe, eine unendliche Vielheit, unendlich auch an Beſchaffenheiten körperlicher Elemente, von welchen ein jedes ſeine eigenthümliche Natur habe, alle gewiſſermaßen zur Einheit verbunden durch wechſelſeitige Berührung und Einwirkung, aber verſchiedene räumliche Verhältniſſe unter einander anzunehmen fähig. Dieſem entgegen ſtehe das Bewegende; es ſei der Geiſt oder die Seele, in ſich einartig und durchaus von aller Einwirkung unabhängig, ein erkennendes und Alles, wie es war, wie es iſt und ſein wird, überblickendes Weſen. So trat ihm der Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt, welcher bisher zu genauer Unterſcheidung nicht gelangt war, beſtimmt hervor, und mit ihm verband ſich der Gegenſatz zwiſchen der lebloſen, unthätigen und unveränderlichen Maſſe und zwiſchen der lebendigen, thätigen und in Wirkſamkeit übergehenden Kraft. Aber beide Gegenſätze zu einer wahren Einheit zu verknüpfen, fand er ſich außer Stande. Denn nur eine äußere Wirkſamkeit gehe von dem Geiſte auf die an ſich unveränderlichen Elemente über; nur in den Verhältniſſen derſelben unter einander finde eine Veränderung ſtatt, indem ſie durch den Geiſt in Bewegung geſetzt würden. Wenn nun eine urſprüngliche gleichartige Miſchung unter ihnen angenommen würde, ſo könne die Wirkung des Geiſtes auf ſie nur eine ſondernde ſein, und dadurch werde Unterſcheidbarkeit unter den Beſchaffenheiten der Elemente, Ordnung und eine gewiſſe nach vernünftigen Geſetzen geregelte Schönheit hervorgebracht. So wie aber die Veränderung der Miſchung abhängig ſei von dem bewegenden Geiſte, ſo ſei auch die Wirkſamkeit des Geiſtes abhängig von der Miſchung. Denn nicht ſogleich und wie mit einem Schlage könne er Alles zur Ordnung führen, ſondern nur allmälig wachſe ſeine Macht über die Dinge, und da unendliche Elemente geordnet werden ſollten, ſo wachſe auch die Ordnung in der Welt in das Unendliche fort. In den lebendigen Dingen, deren körperliche Zuſammenſetzung ein ſpäteres Erzeugniß der geiſtigen Wirkſamkeit ſei, finde ſich der Geiſt unmittelbar und gehe gleichſam eine Einigung mit dem Körperlichen ein; aber in den großen Weltkörpern und in ihren regelmäßigen Bewegungen ſei die ordnende Thätigkeit des Geiſtes am offenbarſten, und daher auch das würdigſte Werk des Menſchen, die Ordnung der Himmelskörper zu erforſchen. Der Schüler des Anaxagoras, Archelaos, ſcheint gegen ſeinen Lehrer unbedeutend geweſen zu ſein; wir wagen nicht mehr über ihn zu ſagen, als daß dadurch, daß er die Phyſik ſeines Lehrers auf ethiſche Begriffe anwandte, es offenbar wurde, wie ſehr dieſe Richtung der Mechaniker von der ſittlichen Betrachtung des Lebens entfernt war. Man kann nicht leugnen, dieſe Phyſik iſt einſeitig, aber außerdem, daß ſie doch zur genauern Erforſchung der Gründe der Naturerſcheinungen erregte, hat ſie auch die Unterſuchungen über den Geiſt, welcher ein ganz Anderes iſt, als die körperliche Materie, in Gang gebracht.

Nicht ſo einfach, als die Beſtrebungen der beiden ioniſchen Naturlehren, iſt die doriſche Philoſophie der Pythagoreer. In mehreren Punkten finden wir Verſchiedenheiten zwiſchen dieſer und jener, aber doch nur zwei Punkte bezeichnen die Eigenthümlichkeit der letztern. Daß die Pythagoreer das Vollkommnere aus dem weniger Vollkommenen ableiteten, iſt ihnen mit dem Thales und dem Anaxagoras gemein, daß ſie das Werden als ein Unendliches ſetzten, finden wir auch beim Anaxagoras und beim Herakleitos beſtimmt ausgeſprochen; endlich mit dem Herakleitos, dem Anaximenes, dem Diogenes von Apollonia und dem Anaximandros ſtimmen ſie darin überein, daß ein Ueberſinnliches Grund des Sinnlichen ſei. Aber eigenthümlich iſt es ihnen, daß ſie auf ethiſche Zwecke, auf eine wahre innere Tugend die Erſcheinungen in der Welt zurückführten, wärend alles, was Herakleitos, Anaximandros und Anaxagoras beiläufig vom Sittlichen verhandelten, ganz die Farbe des Phyſiſchen an ſich trägt. Ganz eigenthümlich iſt es ihnen auch, daß ſie alle ſinnliche Beſchaffenheit auf die aus einer Ureinheit ſich herausbildende mathematiſche Form der Dinge zurückführten. Demnach ſetzten ſie feſt, urſprünglich, wenn auch nur dem Begriffe nach, ſei eine Einheit, die Urzahl, aber noch nicht die entwickelte Zahl, zu welcher nicht bloß die Einheit, ſondern auch die Menge gehöre. Da ſei auch keine Zeit und kein Ort und kein Körper, alle dieſe vielmehr würden aus der Urzahl. Dieſe ſei ein Beſtimmtes, über ſie aber hinaus rage der leere Raum, das Unbeſtimmte, welches der Grund aller Verneinung, Trennung und Unvollkommenheit ſei, gewiſſermaßen auch mit der Urzahl verknüpft, weil der Grund aller Dinge unvollkommener ſein müſſe, als das, was aus ihm hervorgehe, und ſo die Verneinung an ſich trage. Nun bilde ſich aber die Urzahl aus und entwickle ſich zur Zahl, indem ſie mit lebendigem Athem das Unbeſtimmte, das Leere, in ſich einathme. Denn eine Zahl könne nur entſtehn, indem eine Trennung ſich ergebe unter der Menge der Einheiten, welche durch die Urzahl urſprünglich mit einander verbunden ſind; die Trennung aber ſetze das Leere, den Zwiſchenraum voraus, und das Volle oder Beſtimmte werde im Gegenſatz gegen den Zwiſchenraum die Grenze. Die Zwiſchenräume nun ſeien nach dreifachem Maaße beſtimmt, nach Länge, Breite und Dicke, und ſo bilde ſich der Körper aus dreifachen Grenzen oder aus Zahleneinheiten, welche in dreifachen Zwiſchenräumen von einander getrennt ſeien. Ueberall ſei daher in den Dingen Entgegengeſetztes, das Unbeſtimmte und das Beſtimmende, die Einheit und die Menge, wie ſich auch in andern allgemeinen Gegenſätzen offenbare; denn in Allem ſei die ungerade und die gerade Zahl, das Rechte und das Linke, das Männliche und das Weibliche, das Ruhende und das Bewegte, das Licht und die Finſterniß, das Gute und das Böſe.

Ent-

Entgegengeſetztes könne aber nur durch Harmonie verbunden werden, und ſo ſei die ganze lebendige Welt eine Harmonie, aus einer Quelle ſtammend und erkennbar durch Zahl und Maaß und geordnetes Verhältniß der Glieder zum Ganzen. Alles, was uns ſinnlich erſcheine, ſei ſeiner Beſchaffenheit nach allein gegründet in den Verhältniſſen, in welchen die nach beſtimmten Zwiſchenräumen einander zugeordneten Einheiten ſtünden; daraus wären die körperlichen Elemente, Pflanzen, Thiere und Menſchen und die ganze Zuſammenordnung der ſinnlichen Körper zu erklären; die Zahl ihrer Einheiten, das Maaß und das Verhältniß ihrer Zwiſchenräume ſolle gefunden werden, dann ſei ihr Weſen gefunden. So wie nun in dem Einzelnen das Unbeſtimmte und Ungeordnete neben der beſtimmenden und ordnenden Zahl ſich finde, ſo auch im Ganzen, und dies könne erblickt werden in der Entfernung von der wahren Weisheit und in der Unordnung, in welcher wir Menſchen auf der Erde leben. Daher ſei auch dieſes Erdenleben nur ein Leben der Seele in ihrer Entfernung von Gott, eine Gefangenſchaft der Seele in den Banden des Körpers, entſprungen aus ihrer Miſſethat, aber auch geeignet, die Miſſethat zu büßen und durch Tugend zu einem würdigern Leben zu führen. So verknüpft ſich die mathematiſche Lehre der Pythagoreer von der Entſtehung der Zahl und der körperlichen Vielheit mit ihrer ſittlichen Anſicht von der Welt. Die Tugend, lehrten ſie, beſtehe in der Harmonie der Seele, indem die ſinnliche Begierde, das Unvernünftige im Menſchen, der Vernunft unterworfen und der ganze Verlauf des Lebens zur Einheit und ſittlichen Uebereinſtimmung gebracht werden ſolle. Wie dieſe Lehre geeignet war, zur Erforſchung der vernünftigen Gründe alles Geſchehens aufzufordern und die Ableitung aller ſinnlichen Formen und Erſcheinungen aus dem Weſen der Dinge vorzubereiten, iſt offenbar; aber es iſt auch nicht weniger gewiß, daß ſie, das Misverhältniß ihrer Kräfte zu ihrem Ziele nicht genug erwägend, zu vielerlei leeren und phantaſtiſchen Vorſtellungen Veranlaſſung wurde.

Wenn wir das Verhältniß der eleatiſchen Lehre zu der Pythagoriſchen und ioniſchen Philoſophie betrachten, ſo müſſen wir ihre Wichtigkeit für die Entwicklung der Philoſophie beſonders in ihren verneinenden Ergebniſſen ſuchen. Zweierlei haben die Eleaten vor Allem geleiſtet, auf allgemeine Grundſätze der Vernunft ſich berufend, indem ſie auf der einen Seite zu zeigen ſuchten, daß eine urſprüngliche Vielheit der Dinge nicht ſein könne, weil das Nicht-Seiende, welches als die Einheit trennend gedacht werden müßte, nicht ſei, von der andern Seite aber darthaten, daß diejenigen im Irrthum ſeien, welche mit einer über Alles herrſchenden Einheit die Mannigfaltigkeit eines ſich entwickelnden Lebens verknüpfen wollten, denn das Vollkommene könne nicht der Veränderung unterworfen ſein. Es ſei alſo nur ein wahrhaft Seiendes, ein Gott; dieſer ſei auch unveränderlich, nicht in der Zeit, ſondern ewig, nicht körperlich oder an irgend einem Orte, ſondern durchaus ganz und vollkommen. Wärend ſo die Eleaten die Idee Gottes feſtzuhalten ſuchten, verſchwand ihnen zwar nicht die Wahrheit aller Dinge, aber doch die Wahrheit alles Werdens. Sie vermochten es nicht, ſich zu erklären, wie neben und mit der göttlichen unveränderlichen Einheit eine Welt ſich entwickelnder Dinge ſein könne. Außer dieſem Gemeingut der eleatiſchen Schule tritt das Eigenthümliche der Männer, welche ihr angehören, nur ſchwach hervor. Schon Xenophanes erkannte, daß die über Alles herrſchende Einheit Einſicht der Vernunft ſei, indem er aber uns in der Mannigfaltigkeit befangen ſah, erblickte er ſich in einem Zwieſpalt der Meinung, welchen er nicht zu löſen vermochte. Selbſt das, was er von Gott ausſagte, iſt größeſtentheils nur verneinend, indem er entgegengeſetzte Beſtimmungen von ihm ablehnte; denn Gott ſei weder bewegt noch unbewegt, weder begrenzt noch unendlich. Parmenides, ebenfalls in der vernünftigen Einſicht das wahre Sein ſuchend, ſetzte doch feſt, das Vollendete und Vollkommene müſſe als ein in ſich Geſchloſſenes und ſich ſelbſt Begrenzendes gedacht werden, und betrachtete ſo das Ganze als eine in ſich gerundete Kugel. Indem er nun ſtreng unterſchied zwiſchen der wahren Gewißheit der Vernunft und der trügeriſchen Meinung der Sinne, in welcher der Schein des Nicht-Seienden und der Vielheit und des Werdens walte, verzweifelte er doch nicht ganz, daß aus der Miſchung des Seienden mit dem Scheine die Wahrheit herausgefunden werden könne, wiewohl er ſich nicht verbergen konnte, daß wir, der Meinung dahingegeben, in einem unglückſeligen Zuſtande lebten und zwiſchen einigender Liebe und unſeliger Zwietracht kämpften. Vom Zenon finden wir es beſtimmter, als von den übrigen Eleaten ausgeſprochen, daß, wenn wir nur das Eine wüßten, darin auch die Erkenntniß aller Dinge uns enthalten ſein würde. Er gebrauchte übrigens die eleatiſchen Lehren nur, um die Nichtigkeit der Meinungen über Vielheit in Raum und Zeit, über Werden und Bewegung darzuthun. Auch in der Lehre des Meliſſos ſcheint das Verneinende vorherrſchend geweſen zu ſein. Daß er das Seiende unendlich nannte, weicht im Weſentlichen von der Lehre der übrigen Eleaten nicht ab; die Beſtimmungen aber, welche er noch ſonſt dem Seienden beilegte, daß es das Geſunde ſei und das Lebendige, deuten mehr auf die natürliche, als auf die vernünftige Seite des Seins. Von der Lehre des Empedokles wird uns eine weitläuftigere Ausführung deſſen, was die Eleaten als Meinung über die Natur aufſtellten, überliefert. Es iſt unverkennbar, wie ſie in der Natur zweierlei unterſchieden, von welchen das Eine bloßer Schein ſei, das Andere aber ein, wiewohl unvollkommener, Ausdruck des Vollkommenen und wahrhaft Seienden. Das Letztere iſt ihnen das Feuer und das Lichte oder auch die vernünftige Einſicht, das Erſtere erſcheint als Nacht und Dunkel und ſtellt ſich in den übrigen Elementen dar. Aus der Miſchung beider Beſtandtheile der Natur entſtehe nun das, was uns als das natürliche Werden erſcheine. Die Veränderung der Miſchung aber ſetzt bewegende Kräfte voraus, und ſo wie Entgegengeſetztes in den bewegten Elementen unterſchieden werden müſſe, ſo ſei auch das Bewegende entgegengeſetzter Art, theils trennender Haß, theils vereinigende Liebe. Daß in der letzten das Wahre, in dem erſten aber das Scheinbare ausgedrückt ſei, erkennen wir beſonders daran, daß Empedokles beklagt, wie die Menſchen, vom Haß geleitet, die Verwandtſchaft aller Dinge verkennen, und uns empfiehlt, von jedem Frevel die Seele zu reinigen, um wieder Theil nehmen zu können an der ſeligen Vereinigung aller Dinge im göttlichen Sphäros. Durch alle dieſe phyſiſchen Vorſtellungen der Eleaten und des Empedokles geht aber die Klage hindurch über die Mangelhaftigkeit dieſer Meinungen, ſo daß wir in ihnen auch nur einen Verſuch, das Wahre in der Natur auf eine muthmaßliche Weiſe zu erforſchen, erblicken dürfen. Eben dies iſt die Unvollkommenheit der geſammten Lehre der Eleaten, daß ſie ihre Anſicht der Natur mit den Ergebniſſen ihrer Vernunftlehre nicht in Uebereinſtimmung zu bringen wiſſen.

Indem nun alle dieſe Forſchungen der Joner, der Pythagoreer und der Eleaten zuſammentrafen und ſich unter einander zu reiben begannen, mußte das Ungenügende und Schwankende aller Ergebniſſe der Philoſophie ſehr auffallend werden, und es konnte nicht anders geſchehn, als daß eine Zeit lang ſelbſt das Richtige, welches in den verſchiedenen Lehren mehr angedeutet als enthüllt worden war, in den entſchiedenſten Zweifel gezogen wurde. Daraus haben ſich die ſophiſtiſchen Beſtrebungen, welche in Athen den Mittelpunkt ihrer Wirkſamkeit fanden, gebildet. Das Wichtigſte für die Entwicklung des philoſophiſchen Gedankens unter dem Einfluſſe der Sophiſten iſt, daß aufmerkſam gemacht wurde auf den Begriff des menſchlichen Erkennens und der ganzen menſchlichen Wiſſenſchaft. So ſetzte Demokritos die Wahrheit, welche uns verborgen ſei, dem ſinnlichen Schein entgegen, an welchen der Menſch gebunden ſei, ſo beſtimmte Protagoras, daß der Menſch das Maaß aller Wahrheit ſei, und Gorgias, der Menſch könne nichts wiſſen und nichts lehren. Wenn man nun früher, gleichſam in den Dingen vertieft und verſenkt, ſich ſelbſt faſt vergeſſen hatte, ſo trat durch dieſe Betrachtungsweiſen ein faſt unbekanntes Gebiet der Forſchung hervor.

Auf daſſelbe Ziel wirkte aber auch zugleich die Verfahrungsweiſe der Sophiſten, durch welche die Form des Denkens und der Mittheilung, freilich von dieſen Männern auf eine rohe und nur Uebung bezweckende Weiſe, in die Unterſuchung gezogen wurde. Durch alles dieſes wurde eine reifere Philoſophie vorbereitet, welche einen jeden Gedanken, in ſeiner Beziehung zur Idee der Wiſſenſchaft, von Seiten ſowohl der Form, als des Inhalts, zu prüfen, ſich zur Aufgabe gemacht hatte. Wenn alle frühere Philoſophen, von irgend einem Gedanken, ſo wie er ſich ergeben hatte, gewaltſam ergriffen, dieſen allein auszubilden und mit inſtinktartiger Begeiſterung zu verfolgen, bemüht geweſen waren, ſo ſollte nun durch den Blick auf den allgemeinen Zweck der Wiſſenſchaft und auf die Mittel, durch welche ſie erreicht werden könne, die höhere Beſonnenheit gewonnen werden, welche in der Wiſſenſchaft nur aus dem Begriff der Wiſſenſchaft hervorgeht, jedes einzelne Wiſſen nach dem Maaße des ganzen Wiſſens meſſend, und für alles, was ſich uns unmittelbar als Zweck der Vernunft darbietet, ſeine geeignete Stelle in der Verkettung aller vernünftigen Beſtrebungen ſuchend. Dahin hatte gewirkt der Zuſammenfluß einzelner, vernünftiger, aber einſeitig durchgeführter und ſich gegenſeitig befeindender Anſichten, dahin auch der hieraus ſich erzeugende Zweifel an alle erreichbare Wahrheit und das verzweifelnde Verwerfen aller wiſſenſchaftlichen Forſchung. Denn je entſchiedener die Wahrheit verworfen wird, um ſo entſchiedener zeigt ſich ihre Nothwendigkeit und unſer Bedürfniß.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Geſchichte der Philoſophie
alter Zeit

von

Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Berlin.

Zweiter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1830.

Geſchichte
der
Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Berlin.

Zweiter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1830.

BIBLIOTHECA
MONACENSIS
BAYERISCHE
STAATS
BIBLIOTHEK

Vorrede.

Indem ich vorliegendes Buch wohlwollenden Leſern empfehlen möchte, bemerke ich, daß die zweite Periode der griechiſchen Philoſophie lediglich zur Bequemlichkeit auf zwei Bände vertheilt worden iſt, von welchen der eine jetzt erſcheint, der andere binnen Jahresfriſt erſcheinen ſoll.

Es hat mir leid gethan, daß die Charakterſchilderung des Platon ſchon gedruckt war, ehe mir die gründlichen Unterſuchungen Schönborn's in ſeinem Progamme über das Verhältniß, in welchem Platon's Menexenos zu dem Epitaphios des Lyſias ſteht (Breslau 1830), bekannt geworden waren. Jetzt muß ich geſtehn, daß ich auf etwas nicht genugſam meine Aufmerkſamkeit gerichtet hatte, was doch über die Stellung des Platon zu ſeiner Zeit ein nicht unbedeutendes Licht verbreitet. Namentlich würde die Anmerkung S. 163 jetzt anders von mir geſchrieben werden. Es läßt ſich nun wohl nicht mehr leugnen, daß Platon den Lyſias mit einer gewiſſen Parteilichkeit verfolgte, und wenn man hierzu ſchwerlich die Veranlaſſung in der Perſönlichkeit des Lyſias auffinden möchte, ſo liegt die Vermuthung ſehr nahe, daß es die politiſche Partei des Lyſias war, welcher es galt. Daher glaube ich annehmen zu dürfen, daß Platon tiefer, als gut iſt, in den politiſchen Parteiungen ſeiner Zeit verwickelt war, ohne doch in meiner Meinung erſchüttert zu werden, daß hauptſächlich ſeine philoſophiſche Geſinnung die Seite beſtimmte, auf welcher er ſtand. Auch fühlt man ſich zu der Vermuthung geneigt, daß der Streit des Platon gegen den Lyſias einen Zuſammenhang gehabt habe mit der Verherrlichung des Sokrates im Gegenſatz gegen die Volkspartei, welche ihn getödtet hatte.

Unterſuchungen ſolcher Art machen uns immer fühlbarer, wie ſchwer es halte, eine lebendige Anſchauung von dem Leben der alten Philoſophen in ihrer Zeit und in ihren Verhältniſſen uns zu verſchaffen. Wir wollen uns freuen, wenn wir nur nicht gerade die weſentliche Bedeutung ihrer Lehren verkannt haben.

Bayerische Staats- Bibliothek München

Inhalt.

Siebentes Buch.

Der alten Philoſophie zweite Periode, Geſchichte der Sokratiſchen Schulen. Erſte Abtheilung. Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker.

Erſtes Kapitel. Vorerinnerungen über die ganze Periode. S. 3—17.

Attiſche Bildung. 3. Attiſche Philoſophie, Philoſophie der Sokratiſchen Schule. 6. Ausbildung der Philoſophie in Logik, Phyſik und Ethik. 7. Idee der allgemeinen Wiſſenſchaft. 9. Ende dieſer Periode. Vermiſchung des Griechiſchen mit dem Orientaliſchen. 11. Gelehrte Behandlung der Philoſophie. Skepticismus. 13.

Zweites Kapitel. Sokrates. S. 17—86.

Sein Leben. 18. Seine Perſönlichkeit. 23. Sein Tod. 26. Züge ſeines Charakters. 35. Seine Religioſität. 38. Quellen für die Kenntniß ſeiner Philoſophie. 43. Anknüpfen an das Sittliche. 45. Verachtung der Naturphiloſophie und der Mathematik. 47. Erkenntniß ſeiner ſelbſt in Beziehung auf die Wiſſenſchaft. 51. Bewußtſein von ſeinem Nicht-Wiſſen. 52. Idee des Wiſſens. 53. Seine Methode. 54. Erkenntniß der Unwiſſenheit als Grundlage der philoſophiſchen Unterſuchung. 56. Die Begriffserklärung. 57. Induction. 58. Lehre von Gott. 59. Nur die Vernunft hat Werth. 63. Das Princip ſeiner Naturanſicht. 64. Walten Gottes in der Welt. 66. Unſterblichkeit der Seele. 67. Ethik. 68. Vernünftigkeit als Zweck des Menſchen. 71. Nur eine Tugend. 72. Die Tugend iſt lehrbar. 73. Nur wider ihren Willen ſind die Schlechten ſchlecht. 74. Die Geſetze. 78. Schluß. 79.

Zuſammenſetzung der Schule des Sokrates. 80. Vollkommene und unvollkommene Sokratiker. 85.

Drittes Kapitel. Die kyrenaiſche Schule. S. 87—111.

Das Leben des Ariſtippos. 87. In wiefern er Stifter der kyrenaiſchen Lehre. 89. Seine Schule. 90. Lehre der ältern Kyrenaiker. 91. Ueber das Begehrungswerthe. 93. Genuß der Gegenwart. 95. Von den Beſchaffenheiten. 96. Ueber die Handlungen. 98. Von den Urſachen. 101. Von den Beweiſen. 102. Theodoros und ſeine Lehre. 103. Hegeſias und ſeine Lehre. 106. Annikeris und ſeine Lehre. 108.

Viertes Kapitel. Antiſthenes und die Kyniker. S. 111—127.

Leben des Antiſthenes. 111. Zuſammenhang ſeiner Philoſophie mit der Richtung ſeiner Zeit. 112. Ethiſche Richtung in ſeiner Lehre. 114. Gegen die Luſt. 115. Das höchſte Gut. 118. Selbſtgenugſamkeit des Weiſen. 120. Gott. 122. Logiſche Lehren. 123.

Die Kyniker, Diogenes von Sinope, Krates u. A. 126.

Fünftes Kapitel. Megariſche, eliſche und eretriſche Schule. S. 128—147.

Eukleides von Megara. 128. Einfluß der eleatiſchen Philoſophie auf die Lehre der Megariker. 129. Das Eine iſt das Gute. 130. Logiſche Lehren des Eukleides. 130.

Die Trugſchlüſſe des Eubulides. 132. Alexinos. 134. Dioros Kronos. 135. Alles iſt nothwendig. 135. Beſtreitung der Bewegung. 137. Nicht die Bewegung iſt wahr, aber doch das Bewegtwordenſein. 139. Stilpon. 141. Das höchſte Gut. 142. Logiſche Lehren. 143. Bedeutung der megariſchen Schule. 144.

Eliſche und eretriſche Schule. Phädon. Menedemos. 145.

Achtes Buch.

Geſchichte der Sokratiſchen Schulen. Zweite Abtheilung. Platon und die ältere Akademie.

Erſtes Kapitel. Platons Leben und Schriften. S. 151—179.

Platons Leben. 152. Seine philoſophiſchen Studien. 153. Seine Reiſen. 155. Beſonders nach Sicilien. 156. Stiftung ſeiner Schule in der Akademie. 157. Verhältniſſe zum Dion und Dionyſios dem Jüngern. 158. Alter und der Tod. 159.

Einige Charakterzüge. 159. Sein Verhältniß zu den Sokratikern. 160. Sein Stolz. 161. Politiſche Richtung. 163.

Platons Schriften. 164. Reichthum an Gedanken durch die Frühern vorbereitet. 164. Einfluß der Frühern auf die Bildung ſeines Stils. 165. Zwecke ſeiner Schriften. 166. Ob ſie nur das Exoteriſche ſeiner Philoſophie enthalten ſollen? 169. Echte und unechte Schriften. 171. Zeitfolge der Platoniſchen Geſpräche. 176.

Zweites Kapitel. Platon über die Philoſophie und ihre Theile. S. 179—226.

Ueber den Begriff der Wiſſenſchaft. 180. Einheit der Wiſſenſchaft. 183. Verhältniß der Wiſſenſchaft zum thätigen Leben. 185. Philoſophie 190. Rückſicht auf die menſchliche Unvollkommenheit. 192. Verhältniſſe der Philoſophie zu andern Arten des Bewußtſeins. 194. Entwicklungsſtufen des menſchlichen Geiſtes. 198. Alle richtigen Beſtrebungen ſind Vorübungen zur Philoſophie. 203. Worin die Nöthigung zur Philoſophie liege? 205. Die Mathematik gehört nicht zur Philoſophie. 206. Die Mathematik und andere Erkenntniſſe ſollen aber in der Philoſophie zu höherer Einſicht ausgebildet werden. 206. Die Philoſophie umfaßt das Wahre aller Wiſſenſchaften. 209.

Eintheilung der Philoſophie. 211. Logik, Phyſik und Ethik. 214. Dialektik im Gegenſatze gegen Phyſik und Ethik. 216. Dialektik und Logik. 217. Verhältniß der Platoniſchen Geſpräche zu den drei Theilen der Philoſophie. 219. Ordnung der drei Theile. 222. Verfahren der Philoſophie. 223.

Drittes Kapitel. Die Dialektik des Platon. S. 226—344.

Lehre vom Denken und Lehre vom Sein. 226. Beſtreitung der Lehren des Herakleitos und des Protagoras. 227. Die Empfindung iſt ein Erzeugniß aus den Bewegungen des Empfindenden und des Empfindbaren. 229. Der Empfindung iſt Alles nur im Werden. 230. Widerſprüche, welche in der ſenſualiſtiſchen Anſicht liegen. 232. Sie erhebt das Thieriſche zum Urtheil über die Wahrheit. 234. Sie leugnet das Allgemeine, will aber ſelbſt allgemein gelten. 236. Sie hebt das Wiſſen vom Zukünftigen auf. 237. Nach ihr kann nichts von irgend etwas ausgeſagt werden. 238. Beſtreitung der eleatiſchen Lehre. 241. Das Leugnen des Nicht-Seienden ſetzt das Nicht-Seiende voraus. 242. Die Lehre, daß Alles Eins ſei, hebt alle Rede auf. 244. In jedem Denken muß das Denken von dem Seienden unterſchieden werden. 245. Nothwendigkeit ein Werden anzunehmen. 246. Werden und Sein werden in den Formen der Rede ausgedrückt. 248. Das Seiende iſt nicht erklärbar. 249. Verbindung der Begriffe mit einander. 250. Satz des Widerſpruchs. 251. Verhältniß der Begriffe des Seienden, der Ruhe, der Bewegung, des Selbigen, des An-

dern und des Nicht-Seienden zu einander. 252. Zweck dieſer Polemik. 253.

Die Meinung, die Empfindung und ihr Verhältniß zum Körperlichen. 256. Wodurch und womit wir empfinden. 258. Erkenntniß des Allgemeinen durch die Seele für ſich ſelbſt. 259. Der Verſtand erkennt das Vernünftige. 260. Das Weſen. 261. Der Begriff oder die Idee. 262. Verfahren mit den Begriffen. 263. Das Weſen im Begriff und das Theilhaben am Begriff. 266. Was Platon Ideen nennt. 267. Die Realität der Ideen erſtreckt ſich über Alles, was Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſein kann. 271. Bedeutung der Ideenlehre. 272. Der höchſte Begriff. 273. Die Idee Gottes. 275. Beweiſe, daß Gott ſei. 276. Gott als das Ideal der ſinnlichen Welt. 279. Die Liebe verbindet das Sterbliche mit Gott. 280. Gott als das Gute iſt unveränderlich. 282. Beſtreitung der vermenſchlichenden Vorſtellungen von Gott. 283. Verhältniß der Idee Gottes zur Wiſſenſchaft und zum Weſen. 285. Die Philoſophie gewährt nicht eine vollkommene Erkenntniß Gottes. 287. Die Idee Gottes kann nur in der Vielheit anderer Ideen erkannt werden. 289.

Schwierigkeit das Werden zu erklären. 291. Das Sinnliche und Körperliche. 292. Geſichtspunkte, unter welchen Platon das Sinnliche auffaßt. 294. Vermiſchung der entgegengeſetzten Ideen im Sinnlichen. 296. Theilhaben des Sinnlichen an den Ideen. 297. Aehnlichkeit und Gleichheit des Sinnlichen mit den Ideen. 298. Das Unendliche, das Mehr und Minder. 299. Das Sinnliche als Mittel. 301. Das Weſen als Zweck. 302. Die Nothwendigkeit der Mittel. 303. Nothwendiges und Göttliches im Gegenſatz. 304. Inwiefern das Sinnliche ein paſſendes Mittel ſei? 305. Bedeutung der Klagen über die Störungen durch das Sinnliche. 308. Das Sinnliche ein Mittel zur Erkenntniß. 308. Erinnerung an die Ideen. 310. Mythiſches in dieſer Lehre. 31[illegible]. Allgemeine Ergebniſſe. 316. Warum die Ideenwelt und die ſinnliche Welt neben einander? 318. Materie. 318. Der Raum. 320. Verbindung des Seins mit dem Nicht-Sein. 322. Das Materielle das Nicht-Seiende. 323. Das Verhältniß. 325. Das Verhältniß der Ideen zu uns. 326. Zurückführung des Verhältniſſes der Ideen zu uns auf das Verhältniß der Ideen zu einander. 327. Das Sinnliche als Vermiſchung entgegengeſetzter Ideen, des Großen und des Kleinen. 328. Das Eine und die Zahl. 330. Andeutungen über die Art, wie hieraus das Sinnliche erklärt werden ſollte. 331. Eine jede untergeordnete Idee iſt für ſich etwas Unvollkommenes. 333. Zeugniſſe des Ariſtoteles hierüber. 335. Ideale und mathematiſche Zahlen. 337. Pythagoriſirende Darſtellungsweiſen. 338. Bedeutung dieſer Lehren. 339.

Hauptſätze der Platoniſchen Dialektik. 341. Wie Phyſik und Ethik an die Dialektik ſich anſchließen. 343.

Viertes Kapitel. Die Phyſik des Platon. S. 315—398.

Die Phyſik erreicht nicht die Genauigkeit der Dialektik. 315. Geringere Neigung des Platon zur Phyſik. 346.

Die Materie und die Ideen. 347. Teleologiſche Erklärung der Natur. 349. Die Welt iſt geworden; Gott als Weltbildner. 350. Vernunft, Seele und Körper der Welt. 351. Nur eine Welt. 353. Kugelgeſtalt und Kreisbewegung der Welt. 354. Weltſeele in der Mitte der Welt. 356. Vier Elemente. 357. Verbindung der elementariſchen Körperchen zu wahrnehmbaren Körpern. 360. Theilung der Weltſeele und des Weltkörpers unter verſchiedene lebendige Weſen. Planeten. 361. Doppelte Kreisbewegung der Weltkörper. 363. Gewordene Götter. Die Erde. 365. Die ſterblichen Geſchlechter lebendiger Weſen. 367. Der männliche Menſch als Mittelpunkt der ſterblichen Weſen. 368. Behandlung der Ideen in dieſer Lehre. 370.

Seelenlehre. 373. Begehrung, Muth und Vernunft. 374. Das Göttliche in der Seele iſt unſterblich. Beweiſe dafür. 377. Ueber das Leben der Seele auſer dem gegenwärtigen. 381. Unordentliche Bewegung der ſterblichen Weſen. 385. Einfluß der Geſtirne auf dieſelbe. 386. Freiheit der Seele. 387. Belohnung des Guten und Beſtrafung des Böſen. 390.

Der Bau des menſchlichen Körpers. 391. Das Uebel in der Welt. 394. Es dient zum Guten. 395. Perioden in der Entwicklung der Welt. 396. Nothwendigkeit des Unvollkommenen in der Welt. 397.

Fünftes Kapitel. Die Ethik des Platon. S. 398—472.

Anknüpfungspunkte der Ethik in der Phyſik. 398. Desgleichen in der Dialektik. 399. Das ſittliche Gut und die Tugend; der Staat. 400. Niemand iſt freiwillig böſe. 401.

Das höchſte Gut iſt der menſchlichen Vernunft unerreichbar. 402. Gottähnlichkeit. 403. Luſt und Arten der Luſt. 404. Weder Luſt, noch Erkenntniß iſt das Gute. 408. Abſchätzung der Luſt und der Erkenntniß gegen einander. 409. Bedenklichkeiten bei dieſen Unterſuchungen. 411. Die Luſt iſt des Guten wegen. 414. Die Mittel oder die verhältnißmäßigen Güter. 416. Grade der Güter. 417.

Die Tugend als Gut. 420. Einheit der Tugend. 421. Eintheilung der Tugend. 422. Vier Tugenden. 423. Die Weisheit. 424. Die Tugend als Weisheit iſt lehrbar. 425. Tugend des richtig Meinenden und Tugend des Philoſophen. 426. Tapferkeit. 427. Mäßigkeit. 428. Reinheit der Platoniſchen Sittenlehre. 429. Tapferkeit und Mäßigkeit in der eigenthümlichen Naturanlage gegründet. 430. Gerechtigkeit. 431. Sie bildet den Zuſammenhang des ſittlichen Lebens im Einzelnen und in der Geſellſchaft. 433.

Die Politik des Platon im griechiſchen Sinne. 431. Die Staatsverwaltung ein wirkliches Geſchäft. 435. Der Staat und die Geſetze des Platon. 436. Der Staat beherrſcht alles Sittliche. 439. Platon macht Menſchen und Stände zu allgemeinen Begriffen. 443. Ariſtokratiſche Geſinnung des Platon. 444. Bedürfniß und Zweck des Staates. 447. Ordnung des Staats in drei Ständen. 448. Obrigkeit und Unterthan. 449. Sklaverei. 450. Verhältniß der Krieger zu den Herrſchern. 451. Erziehung. 453. Gymnaſtik und Muſik. 454. Platon's Anſicht von der ſchönen Kunſt. 455. Verbannung der epiſchen und dramatiſchen Dichtkunſt. 456. Erziehung zur Philoſophie. 457. Der Philoſoph iſt der wahre König. 458. Der Platoniſche Staat eine große Erziehungsanſtalt. 460. Die Gerechtigkeit in der Geſammtheit der Welt. 462.

Ueberſicht über die Lehre des Platon. 463.

Sechſtes Kapitel. Die Schüler des Platon in der ältern Akademie. S. 472—491.

Verſchiedene Richtungen unter den Schülern des Platon. 472. Speuſippos. 474. Seine Gelehrſamkeit. 475. Pythagoriſirende Lehren. 477. Das Eins und der erſte Grund iſt nicht das Gute an ſich. 478. Das Beſte entwickelt ſich erſt aus dem erſten Grunde. 479. Eine thieriſche Kraft regiert alle Dinge. 480.

Xenokrates. 481. Mathematiſche Formeln. 482. Verhältniß der mathematiſchen zur idealen Zahl. 483. Philoſophiſche Bedeutung der mathematiſchen Lehren. 484. Lehre vom Göttlichen. 486. Stufenleiter der göttlichen Kräfte. 487. Streben nach Anſchaulichkeit des Göttlichen. 488. Die Seele eine ſich ſelbſt bewegende Zahl. 489. Untheilbare Linien. 490. Ethiſche Lehren. 491.

Charakter der akademiſchen Lehre in der Epinomis. 492. Polemon, Krates und Krantor. 493.

Siebentes Buch.

Der alten Philoſophie zweite Periode, Geſchichte der Sokratiſchen Schulen. Erſte Abtheilung. Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker.

Erſtes Kapitel.

Vorerinnerungen über die ganze Periode.

Mitten unter den politiſchen Stürmen, welche Athen im Gefolge des peloponneſiſchen Krieges trafen, blühte in ihm das philoſophiſche Streben auf. Schon früher hatte Athen eine eigenthümliche Dichtkunſt, die dramatiſche, erzeugt, welche man, wenn auch in einem nur halb wahren Bilde, für die höchſte Blüthe der griechiſchen Poeſie anzuſehen gewohnt iſt. In andern Künſten war ebenfalls Athen theils zur höchſten Blüthe gelangt, theils im Begriff, ſie zu erreichen. Nach dem Geſetze nun, daß bei einer ungeſtörten Ausbildung des Menſchen der Reife der Phantaſie die Reife des Verſtandes um einige Schritte nachfolgt, gewann bald auch die Wiſſenſchaft zu Athen einen Aufſchwung, welchen ſie unter den Griechen weder jemals früher gehabt, noch jemals in ſpäteren Zeiten wieder erreicht hat. In ihrem Gefolge bildete ſich die attiſche Proſa, das Muſter aller ſpäteren Zeiten, an deren Entwicklung Geſchichtſchreiber, Philoſophen und Redner einen ziemlich gleichmäßigen Antheil genommen haben mögen, und durch dieſen Zuſammenfluß aller Arten geiſtiger Bildung hat Athen, deſſen politiſche

Macht doch nur eine kurze Zeit lang von beſchränkter Bedeutung war, eine ſolche Gewalt über alle griechiſch Gebildeten der folgenden Zeiten gewonnen, daß Niemand anders als in attiſcher Rede Proſa vor dem geſammten Griechenland ſchreiben mochte. Wenn wir auf das Ganze des damaligen geiſtigen Verkehrs in Wiſſenſchaft und Kunſt ſehen, ſo können wir kein Bedenken tragen, vor allen Zeiten Griechiſcher Bildung dieſer die Krone zu reichen. Athen unterlag in den Waffen den Spartanern, und nachher, als Griechenland fremder Herrſchaft dienen ſollte, hatte es in ſeiner Schwäche nur dies vor den übrigen griechiſchen Staaten voraus, daß es mit größerem Bewußtſein ſein Geſchick kommen ſah. Aber dies iſt eben der Preis des atheniſchen Weſens, daß es das Bewußtſein des griechiſchen Volkes in ſich trug, mehr als jeder andere der verwandten Staaten. Darum hat es in der Blüthe ſeines politiſchen Lebens vor allen andern den Barbaren den Sieg abgerungen, die Einheit des griechiſchen Volkes am lebhafteſten fühlend, und nachher iſt es der Mittelpunkt der griechiſchen Kunſt und der griechiſchen Wiſſenſchaft geworden, durch welche es noch lange nach dem Untergange der politiſchen Unabhängigkeit das innere griechiſche Leben aufrecht erhielt. Wenn wir daher vor der Blüthe der attiſchen Kunſt und Wiſſenſchaft manche vereinzelte Beſtrebungen in beiden unter den Griechen ſehen, ſo treten dagegen dieſe in die attiſche Kunſt und Wiſſenſchaft zuſammen und bilden nur ein Ganzes. Dieſe Erhebung des geiſtigen Geſichtskreiſes über die Beſchränkungen der Stammverſchiedenheit und der örtlichen Einſeitigkeit bildet den Charakter der attiſchen Bildungsſtufe.

Wenn wir aber von attiſcher Kunſt und Wiſſenſchaft ſprechen, ſo müſſen wir dabei nicht vergeſſen, daß keinesweges bloß Attiker an dieſer Bildung Theil hatten, ſelbſt nicht einmal bloß ſolche, welche zum ioniſchen Stamme zu zählen ſind, ſondern aus allen Gegenden, wo Griechen wohnten, finden wir Männer unter den Ausbildnern dieſes Gemeinguts des griechiſchen Volkes, und Athen erſcheint nur als der Mittelpunkt, in welchem die verſchiedenſten Richtungen ſich begegneten. Dieſes iſt nun freilich auch nicht zufällig geweſen, aber die Nothwendigkeit des Oertlichen können wir uns nur an äußerlichen Umſtänden entwickeln. Vieles muß hierbei der Gewohnheit und der Sitte beigelegt werden, denn die übrigen Verhältniſſe blieben ſich durch dieſen ganzen Zeitraum hindurch keinesweges gleich. Wenn auch zu Anfang und vor dem Anfang dieſer Periode die Seeherrſchaft Athens und der äußere Glanz ſeines Lebens, durch öffentlichen und Privat-Reichthum gebildet und in öffentlichen Kunſtwerken und prächtigen Feſten und Schauſpielen ſich offenbarend, viele fremde Griechen nach Athen zogen, theils in Geſchäften, theils der Beſchauung wegen, ſo dauerte doch dies nur kurze Zeit. Ebenſo vergänglich oder noch vergänglicher war die Geſtaltung des Staatslebens zu Athen. Dieſe in der Blüthe der atheniſchen Macht kann freilich bei manchen glänzenden Seiten, welche ſie darbietet, nicht gelobt werden, wenn eine Staatsverwaltung nicht lobenswerth iſt, in welcher es verurtheilten Verbrechern frei ſtand, öffentlich den Geſetzen zum Trotz ungeſtraft umherzugehen [1]); aber doch war dieſe ausgelaſſene Demokratie geeignet, viele geiſtig erregte Menſchen an ſich zu ziehen wegen der Freiheit, welche ſie gewährte, ſich die Art ſeines Lebens ſelbſt zu wählen und dasjenige zu treiben, wozu der eigene Trieb leitete [1]). Doch auch dieſe Freiheit verſchwand bald und ward vielen ochlokratiſchen, oligarchiſchen und tyranniſchen Störungen unterworfen, und nur der Ruhm blieb Athen, Pflegerin einer freien Bildung zu ſein; ein nicht leerer Ruhm, denn ſchon war es Gewohnheit geworden, Athen als das Prytaneion der Griechiſchen Weisheit zu betrachten [2]), und Jünglinge ſtrömten in Menge herbei, welche an dieſer Weisheit Theil haben wollten, aber auch Lehrer, welche an keinem andern Orte einen ſo allgemeinen Wirkungskreis finden konnten. Dadurch, daß dieſes in der Sitte Jahrhunderte lang ſich feſt hielt, wurde Athen der Sitz der Philoſophen-Schulen, die wahre hohe Schule der Griechen.

---

[1]) Plat. de rep. VIII. p. 558.

In der attiſchen Bildung, ſo weit ſie ſich auf Wiſſenſchaft bezog, war nun durchaus die Philoſophie der Mittelpunkt. Dieſe bildete ſich ganz dem Charakter des attiſchen Geiſtes gemäß, und daher hat man auch nicht mit Unrecht der Philoſophie dieſes Zeitraums den Namen der attiſchen beigelegt. Doch wie alle Bezeichnungen, welche den Charakter irgend einer Einzelheit hervorheben ſollen, etwas Schwankendes haben, ſo auch dieſe. Sie kann leicht zu einer zu eingeſchränkten Vorſtellungsweiſe führen, als wenn nämlich dieſe Philoſophie nicht das Gemeingut und das gemeinſame Erzeugniß des griechiſchen Geiſtes in die-

---

1) Plat. de rep. VIII. p. 557.

2) Plat. Prot. p. 337.

ſem Zeitraume geweſen ſei, und wir wählen daher lieber eine andere Benennung, welche auf den Urſprung der philoſophiſchen Entwicklung dieſer Zeit deutet und noch wegen anderer Rückſichten der angegebenen Benennung vorzuziehen ſein möchte. Denn, um dies zuerſt zu erwähnen, offenbar iſt der Name Philoſophie der Sokratiſchen Schule echt alterthümlich und hiſtoriſch im Sinne der Alten begründet, indem alle philoſophiſchen Schulen dieſer Zeit, bis auf eine, nach dem Sokrates ſich nannten und behaupteten, das echt Sokratiſche Princip in ſich fortzupflanzen. Auch kann man wirklich nachweiſen, daß wenigſtens in den meiſten irgend eine Seite der Sokratiſchen Lehre ſich fortbildete; und endlich, was die eine Schule betrifft, welche ſich nicht nach dem Sokrates nannte, und in welcher auch das Sokratiſche Princip nicht lebte, nämlich die Epikuriſche, ſo wird ſich von dieſer zeigen laſſen, daß ſie in einer Ausartung der Geſinnung beruhte, welche das philoſophiſche Streben zu tödten geeignet war, indem ſie nur ſoviel von wiſſenſchaftlichen Elementen aufnahm, als ſchon aus der vorſokratiſchen Entwicklung entnommen werden konnte, alſo eigentlich auf einen Rückſchritt der wiſſenſchaftlichen Entwicklung hinarbeitete. Daher kann die Geſchichte dieſer Schule füglich als eine Epiſode betrachtet werden, welche über den Charakter dieſer Periode nichts entſcheidet. Uns aber muß es hauptſächlich darum zu thun ſein, die geſchichtliche Entwicklung aus einer lebendig anregenden Denkweiſe zu verfolgen, und dazu dient es uns, wenn wir die Geſchichte der Philoſophie in dieſem Zeitraume auf die Art zurückführen, wie Sokrates die Wiſſenſchaft behandelte.

Wir haben ein Merkmal angegeben, welches nur von äußerlichen Beziehungen hergenommen iſt, indem wir die Philoſophie dieſer zweiten Periode von der früheren dadurch unterſchieden, daß in ihr die Stammverſchiedenheit und die Verſchiedenheit des Oertlichen keinen bedeutenden Einfluß ausübe, ſondern alles oder das meiſte in dem gemeinſchaftlichen griechiſchen Charakter wurzele. Wir müſſen aber auch die innere Eigenthümlichkeit der Philoſophie dieſer Periode zu bezeichnen ſuchen. Die Alten ſind gewohnt, die Sokratiſchen Schulen als ethiſche Schulen zu betrachten [1]; allein dies geht von einer nur oberflächlichen Vergleichung der Sokratiſchen Philoſophie mit der früheren aus, wobei als das Alleroffenbarſte der Mangel des Ethiſchen in dieſer und das Hervortreten deſſelben in jener für die Unterſcheidung ſich darbieten mußte. Dieſe Anſicht feſtzuhalten, könnte allenfalls die gewöhnliche Meinung, welche man vom Sokrates ſelbſt und einigen ſeiner weniger bedeutenden Schüler, wie vom Antiſthenes und vom Ariſtippos, hat, geltend gemacht werden; allein bei den wichtigſten Entwicklungen der Philoſophie in dieſer Zeit, in den Schulen des Platon, des Ariſtoteles und der Stoiker, finden wir zwar eine beſtändige Berückſichtigung des Ethiſchen, und gewiſſermaßen beherrſcht daſſelbe auch die ganze Weltanſchauung, beſonders beim Platon, aber doch nicht in dem Sinne, daß dadurch irgend eine der übrigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften eine Beſchränkung erlitte, vielmehr finden wir in den Syſtemen dieſer Männer die Logik, die Phyſik und die Ethik gleichmäßig behandelt. Hierin könnte man nun ſchon ein viel weſentlicheres Merkmal der Sokratiſchen Philoſophie finden, als in dem ſchielenden Gegenſatze zwiſchen ethiſchen und phyſiſchen Schulen. Allein wir mögen doch nicht leugnen, daß im Sokrates ſelbſt und in einigen Sokratikern eine Vernachläſſigung der Phyſik oder gar eine Abneigung gegen ſie ſich fand, und wenn wir dieſe in der Charakteriſirung der Periode nicht ganz überſehen dürfen, ſo werden wir wohl nach einem noch allgemeineren Merkmal zu ſuchen haben.

---

[1] Diog. L. I, 18; II, 47.

Es war natürlich, daß die erſten philoſophiſchen Forſchungen hauptſächlich auf die Natur ſich bezogen; denn dieſe iſt die Wurzel, von welcher das vernünftige Sein allmälig ſich losarbeitet, und ſo wie der Menſch anfänglich mehr in der gegebenen Abhängigkeit von den äußern Bedingungen ſeines Daſeins lebt, ziehen auch dieſe zuerſt vorzugsweiſe ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich und erzwingen ſeine Theilnahme. In dieſem Zuſtande ſeiner Bildung iſt der einzige Weg zur philoſophiſchen Beruhigung, daß er ſich gleichartig mit der ihn umgebenden Natur fühle, und indem er im Gedanken mit dieſer in Eins zuſammengeht, erwächſt ihm auch nur Eine Wiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft der ganzen Natur. Dieſe Stufe der Bildung bezeichnen die erſten philoſophiſchen Verſuche der Griechen. Aber allmälig bemerkt der Menſch auch die ihm eigenthümliche, nirgends ſonſt in der Natur anſchaubare Kraft der Vernunft; es erwacht ihm das Bewußtſeyn, daß die Vernunft nicht eine Naturkraft ſei, ſondern etwas durchaus anderes, und die Meinung von der Gleichartigkeit ſeiner ſelbſt mit den Kräften der umgebenden Welt wird ihm ſchwankend oder gänzlich zerſtört. In der früheren Richtung der Philoſophie kann er alsdann nicht mehr fortſchreiten, ohne ſophiſtiſch das ſchon gewonnene Bewußtſein zu zerſtören; es iſt die Zeit gekommen, wo Ethiſches und Phyſiſches, Natur und ſittliches Geſetz ſich von einander ſcheiden müſſen. So weit war die Entwicklung der Wiſſenſchaft auch ſchon vor dem Sokrates gelangt. Dies bezeugen die Unterſuchungen der Sophiſten, auch vielleicht des Archelaos über Geſetz und Sitte, welche aber, von der Naturanſicht ausgehend, zu zeigen ſuchten, daß alles Vernünftige doch eigentlich nur Naturkraft und gerecht es ſei, daß der Kräftigſte herrſche. In dieſen Verirrungen des wiſſenſchaftlichen Denkens war nun Veranlaſſung zu neuer Forſchung gegeben, und zuerſt mußte natürlich das Sittliche in ſeinem Gegenſatz gegen die Natur feſtgeſtellt werden. Daraus läßt es ſich erklären, warum in dem Sokrates die Betrachtung des Ethiſchen vor dem Phyſiſchen überwiegend war. Allein dies war nicht genug, um dem philoſophiſchen Streben nach Einheit der Wiſſenſchaft zu genügen; denn in dieſem Wege würden ſich nur zwei Wiſſenſchaften, die eine der andern entgegengeſetzt, aber doch beide auf gleiche Allgemeinheit Anſpruch machend, eine phyſiſche Anſicht der Welt und eine ethiſche Betrachtung derſelben, gebildet haben, wenn nicht eine höhere wiſſenſchaftliche Denkweiſe ſich erzeugt hätte, ihrer Natur nach geeignet, beide entgegengeſetzten Enden mit einander zu verbinden. Jeder ſieht, daß dieſe in den logiſchen oder dialektiſchen Unterſuchungen wurzeln mußte, um aus der Idee des wiſſenſchaftlichen Denkens heraus einzuſehn, wie das Natürliche und das Vernünftige in der Erkenntniß zu umfaſſen, gleich nothwendig ſei zur Erfüllung der Wiſſenſchaft. Darin liegt nun die Bedeutung der dialektiſchen Beſtrebungen des Sokrates, der Methode, welche er ſeinen Schülern einübte, der Art, wie er auf das freie Bewußtſein in dem wiſſenſchaftlichen Verfahren und bei jedem Begriff darauf drang, daß der wahrhaft Wiſſende Rechenſchaft über ihn ablegen könne. Dieſes deutliche Bewußtſein über den wiſſenſchaftlichen Werth des Gedankens, dieſe Erkenntniß ſeiner ſelbſt im Denken, auf welche Sokrates überall hinarbeitete, findet ſich bei keinem frühern Philoſophen; aber eben hierin zeigt ſich der eigentliche Charakter ſeiner Einſicht, ſeiner Lehre und das, was ſich von ihm aus den vollkommenen Sokratikern mittheilte. Ueberall ſehen wir bei dieſen wenigſtens das Beſtreben, alles in dem Lichte der allgemeinen Wiſſenſchaft aufzufaſſen, ſo daß eine jede Erkenntniß in der Idee der Wiſſenſchaft als nothwendiges Glied nachgewieſen werden könne. Durch dieſes Streben nach einer allgemeinen Wiſſenſchaft, welches von dem Bewußtſein über die Einheit des Wiſſens ausgeht, hat ſich ihre Philoſophie von dem beſondern Intereſſe frei gemacht, welches die früheren Syſteme leitete. Hierin mögen wir den Charakter dieſer Periode erkennen.

Nun iſt die Frage, wo wir das Ende dieſer Periode zu ſetzen haben, eine Frage, welche nicht ganz leicht zu beantworten iſt. Denn aus mancherlei äußern Umſtänden bildet ſich zu Ausgang des lebendigen philoſophiſchen Strebens unter den Griechen eine längere Zwiſchenzeit, in welcher die philoſophiſche Entwicklung zwiſchen Altem und Neuem ſchwankt. Die äußern Umſtände ſind hauptſächlich folgende: Durch die Siege Alexanders des Großen bildeten ſich in einem großen Theile Aſiens und Afrika's neue Reiche, denen griechiſche Bildung griechiſchen Charakter gab. Der Mangel an Ueberlieferungen über das innere Leben aus der unruhigen Zeit, in welcher dieſe Reiche in Aegypten, Kleinaſien, Syrien und Baktrien entſtanden, läßt uns nur ſo viel ſehen, daß überallhin durch griechiſche Koloniſten griechiſche Sprache, griechiſche Sitte, Kunſt und Wiſſenſchaft verpflanzt wurde. Dabei konnte nun Vermiſchung des griechiſchen mit dem orientaliſchen Weſen nicht ausbleiben. Im Ganzen waren aber die Griechen keineswegs geneigt, von den Barbaren in den höheren Gebieten ihrer geiſtigen Bildung etwas anzunehmen, und lange blieb auch wirklich in ihren veränderten Verhältniſſen eine ſolche Vermiſchung ihnen fern. Es entſtanden zwar bald in den neuen Staaten, in Aegypten beſonders zu Alexandria und in Vorderaſien zu Pergamos, Schulen griechiſcher Gelehrſamkeit; allein anfangs blieb doch das eigentliche Griechenland der Hauptſitz der Wiſſenſchaft, von welchem aus jene Schulen mit Gelehrten verſehen wurden; denn die meiſten von dieſen waren Eingewanderte. Später wurde zwar in manchen Zweigen der Wiſſenſchaft Athen von Alexandria verdunkelt, aber es dauerte doch ſehr lange, ehe dies in der Philoſophie geſchah, und überdies iſt es zu bemerken, daß ein großer Theil der alexandriniſchen Gelehrſamkeit mit der Kenntniß ſich beſchäftigte, welche das alte griechiſche Weſen gegen den Einfluß fremdartiger Bildung zu ſichern geeignet war, mit der Kritik früherer Schriftſteller. Daher konnte trotz der Vermiſchung des Griechiſchen mit dem Orientaliſchen jenes noch lange in den höheren Gebieten der Wiſſenſchaft ſich rein erhalten. Erſt mußte das Orientaliſche in die niedern Regionen des griechiſchen Lebens Eingang ſich verſchaffen, ehe es die höhern ergreifen und durchdringen konnte, und daß der hierdurch ſich einleitende Umbildungsproceß eine ziemlich lange Zwiſchenzeit einnehmen mußte, iſt leicht begreiflich.

Auch von Seiten der innern Entwicklung des Philoſophiſchen iſt es nicht leicht, eine ſichere Beſtimmung über das Ende dieſer Periode zu finden. Zwar erleichtert es die Ziehung der Grenzen einigermaßen, daß dieſe und die folgende Periode, ebenſo wie die erſte und die zweite, durch das Verderbniß der früheren Beſtrebungen von einander geſchieden werden; allein die Zerrüttung des philoſophiſchen Lebens, welche zu Ende dieſer Periode eintritt, iſt ſelbſt gar nicht ſo genau zu begrenzen, als die Zerrüttung, welche den Uebergang von der erſten zur zweiten Periode bildet. Denn ſo wie ein kräftiger, noch in raſcher Lebensentwicklung begriffener Körper zu heftigen und ſich entſchieden ausſprechenden Krankheiten geneigt iſt, welche eben ſo raſch, wie ſie entſtanden ſind, auch vorübergehn, dagegen der alternde Körper einem lange dauernden, ſchwer zu begrenzenden Siechthum Nahrung zu geben pflegt, ſo iſt auch die Sophiſtik, die Entwicklungskrankheit der jugendlichen Philoſophie, in einem raſchen Verlaufe entſchieden, aber die Krankheit der alternden Philoſophie ſchleicht verborgener heran und verläuft ſich auch wieder allmäliger. Nun kann man zwar im Allgemeinen den Charakter dieſer Krankheit genügend angeben, aber ſie in den Erſcheinungen wiederzuerkennen, iſt nicht ſo leicht. Zwei Weiſen ſind es, in welchen ſich das abſterbende Leben eines zur vollkommenen Entwicklung gekommenen Volkes offenbart, welche aber beide aus derſelben Quelle entſpringen, aus dem Mangel an erzeugender Kraft. Sobald dieſe nicht mehr vorhanden, aber doch das Bewußtſein im Volke zurückgeblieben iſt von der früher erzeugten Wiſſenſchaft, ſo kann ein Doppeltes ſtatt finden, je nachdem man zu einem größern oder geringern Bewußtſein über ſeine Unfähigkeit, den philoſophiſchen Gedanken zu erzeugen, gelangt iſt. Bemerkt man ſeine Unfähigkeit nicht, ſo wird man mit den philoſophiſchen Gedanken früherer Zeit ein unphiloſophiſches Spiel treiben, welches ſich die Miene des Ernſtes giebt, welchem auch wohl ein gewiſſer Ernſt zum Grunde liegt; man wird die Gedanken einander von Hand zu Hand in gegebener Form und als todte Formeln überliefern, ſo wie einen andern Theil der frühern Bildung. Dies iſt die gelehrte Behandlung der Philoſophie, bei welcher auch ein eklektiſches Verfahren ſtatt finden kann, indem man doch nicht auf alle Selbſtthätigkeit in der Philoſophie Verzicht leiſten wird, und wenn man nicht ſelbſt hervorzubringen im Stande iſt, doch noch die Fähigkeit übrig bleibt, unter dem Hervorgebrachten ſo wie im Ganzen, ſo im Einzelnen zu wählen. Hierdurch wird die Philoſophie zu einem Gegenſtande nur der Kenntniß, der Gelehrſamkeit; das Innere des Menſchen aber ergreift ſie nicht; denn wo ſie wahrhaft lebendig iſt, da wird ſie zu originellen Erzeugniſſen führen. Bemerkt man dagegen ſeine Unfähigkeit, des Philoſophiſchen ſich zu bemeiſtern, und muſtert man nun die frühern philoſophiſchen Lehren, ohne daß ſie zum Leben in uns gelangen wollen, ſo wird man, nach ſeinem eigenen Maaße meſſend, geneigt werden, ihnen überhaupt das Leben und die überzeugende Kraft der Wahrheit abzuſprechen. So entſteht mit dem Abſterben der philoſophiſchen Thätigkeit der Skepticismus.

Wenn wir nun dies vorausſetzen, daß die gelehrte Behandlung der Philoſophie und der Skepticismus die Grenzſcheide zwiſchen der zweiten und dritten Periode der griechiſchen Philoſophie bilden, ſo iſt doch die Anwendung hiervon nicht leicht gemacht. Denn aus begreiflichen Gründen ziehen ſich die gelehrte Ueberlieferung der frühern Philoſopheme und der damit verbundene Eklekticismus noch durch den ganzen folgenden Zeitraum hindurch, und auch der Skepticismus zeigt ſich faſt noch kräftiger in der dritten, als in der zweiten Periode. Sollte man auch geneigt ſein, den Eklekticismus und die gelehrte Ueberlieferung der ältern Schulen als etwas ganz außer dem Kreiſe der philoſophiſchen Entwicklung liegendes, was daher auch nicht der Geſchichte der Philoſophie, ſondern nur der Literaturgeſchichte angehöre, bei Seite liegen zu laſſen, ſo läßt ſich dies doch wohl von dem Skepticismus nicht ſagen, welcher mancherlei philoſophiſche Unterſuchungen anregen mußte. Wir werden daher verſchiedene Arten des Skepticismus zu unterſcheiden haben, von welchen die eine den Abſchluß unſerer Periode bildet, die andere dagegen ihrem Charakter gemäß der dritten Periode angehört. Hierüber kann nun vorläufig ſo viel geſagt werden, daß der Charakter der ſkeptiſchen Denkart nicht in den philoſophiſchen Meinungen oder Gedanken, auf welche ſie ſich bezieht, geſucht werden dürfe, denn dieſe ſind ihr ja nur äußerlich gegeben, ſondern nur in den außerhalb der ſkeptiſchen Lehre liegenden Zwecken, welche die wahre Grundlage des Skepticismus bilden. Da nun der Skepticismus, welchen wir zu Ende dieſer Periode zu erwarten haben, nur daraus hervorgeht, daß man mit den ſchon aus der frühern Bildung gegebenen philoſophiſchen Gedanken vergeblich ſich abgemüht hat, ſo kann ſein Zweck auch kein anderer ſein, als zu zeigen, daß dieſe Gedanken nicht vermögen, die wahre Ueberzeugung, welche der Wiſſenſchaft angehört, zu gewähren, ſondern höchſtens Wahrſcheinlichkeit in verſchiedenen Graden. In dieſer Form nun iſt der Skepticismus dem eklektiſchen Verfahren ſehr nahe verwandt und eigentlich nur darin von dieſem verſchieden, daß er ein größeres Bewußtſein von ſeinem Verhältniſſe zur Wiſſenſchaft hat. Daß aber auch dieſe Form nicht zu der Periode der Wiſſenſchaft gehört, in welcher ihre eigenthümliche Geſtalt bei irgend einem Volke gänzlich ſich auflöſt, geht aus ihrem Begriffe hervor; denn ſie verhält ſich zur Philoſophie nur verneinend, nicht aber ſie wahrhaft befeindend. Dagegen die Form der ſkeptiſchen Denkart, welche die Philoſophie ſelbſt anfeindet und das philoſophiſche Streben geradezu aufzuheben ſucht, werden wir erſt in der dritten Periode der Griechiſchen Philoſophie zu finden erwarten dürfen.

Nach dieſen Grundſätzen ſuchen wir nun das Ende dieſer Periode zu beſtimmen. Die bloß gelehrte Ueberlieferung der Philoſophie, welche ſchon an Eklekticismus anſtreift, beginnt ziemlich früh. Denn mit der Ausbildung der ſtoiſchen Lehre durch den Chryſippos, alſo über zwei Jahrhunderte vor Chriſti Geburt, hört wenigſtens die großartigere Ausbildung der Philoſophie auf; doch darf man bei den mangelhaften Ueberlieferungen aus dieſer Zeit vermuthen, daß doch noch eine Zeit lang das Streben lebendig war, die Lehren der einzelnen Philoſophenſchulen in ihrer Reinheit zu bewahren, welches noch einigen Sinn für die Eigenthümlichkeit in der Philoſophie vorausſetzt. Faſt zu glei-

gleicher Zeit bildete ſich der Skepticismus in der neueren Akademie, vorzüglich durch den Karneades aus, ein Skepticismus von der Art, wie wir ihn oben, als das Ende der zweiten Periode bezeichnend, beſchrieben haben. Auch dieſer Skepticismus erhielt ſich lange, wenn gleich nicht durch ausgezeichnete Talente fortgebildet, und wir finden ihn mit mancherlei eklektiſchen Neigungen verbunden. Doch ſetzen ſich dieſe beiden Denkweiſen auch noch in der folgenden Periode fort, und geben daher keinen entſcheidenden Grund für den Zeitabſchnitt ab. Eine andere Art des Skepticismus aber, in welcher wir eine Anfeindung der Philoſophie vermuthen dürfen, erzeugt ſich kurz vor dem Anfange unſerer Zeitrechnung, und mit dieſem etwa zuſammenfallend findet ſich auch die Vermiſchung des Orientaliſchen mit dem Griechiſchen in der Philoſophie. Dieſe Vermiſchung bezeichnet uns denn offenbar, daß die griechiſche Eigenthümlichkeit ihre erzeugende Kraft in der Philoſophie verloren hatte. Von ſolcher Art ſind die Gründe, welche uns dazu beſtimmen, die zweite Periode unſerer Geſchichte bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts vor Chriſti Geburt herunter zu führen.

Zweites Kapitel.

Sokrates.

Bei keinem Philoſophen des Alterthums iſt es ſo nöthig, ſich eine genaue Kenntniß ſeiner Perſönlichkeit zu verſchaffen, als beim Sokrates, weil bei keinem derſelben ſeine Wirkſamkeit für die Philoſophie ſo genau mit ſeinem ganzen Weſen zuſammenhängt, wie bei dieſem. Man kann mit Recht ſagen: wenn uns nicht ſo mancherlei einzelne Züge über die Lebensverhältniſſe des Sokrates von treuer Hand aufbewahrt worden wären, ſo würde uns der Erfolg ſeiner Lehre ein Räthſel ſein, und daß uns die Schüler ſo viel von der Perſönlichkeit ihres Lehrers überliefert haben, beweiſt auch, theils daß ſie es fühlten, wie innig verknüpft ſein äußeres Leben mit ſeiner weit hinausgreifenden Wirkſamkeit ſei, theils daß ihnen nicht nur die Philoſophie, ſondern auch das Bild des ganzen Mannes tief ſich eingedrückt hatte.

Sokrates, der Sohn des Sophroniskos, eines Bildhauers, und der Phänarete, einer Hebamme, ein atheniſcher Bürger, war geboren im vierten Jahre der Ol. 77. Von ſeiner Jugend wiſſen wir wenig, und ſchließen daraus, daß ſeiner Bildung ſonſt keine Hülfsmittel zu ſtatten kamen, als ſolche, deren jeder Athener ſeiner Zeit ſich erfreuen konnte. Zwar wird uns geſagt, er ſei Schüler des Anaxagoras [1]) oder des Archelaos des Phyſikers [2]) geweſen

---

[1]) Diog. L. II, 19; 45. Dagegen ſpricht, daß Platon die Kenntniß des Sokrates von der Anaxagoriſchen Philoſophie nur aus der Schrift des Anaxagoras ableitet. Phaed. p. 97.

[2]) Diog. L. I, 14; II, 19. cf. II, 23. Die Sage ſcheint von Ariſtoxenos ausgegangen zu ſein, wenigſtens iſt ſie nicht erweislich älter. Wie wenig Ariſtox. in ſeinen Erzählungen über den Sokrates Glauben verdient, hat Luzac (lect. Atticae, beſonders II, 27. f.) bewieſen, weswegen wir auch nicht für nöthig achten, über die Verleumdungen des Sokrates nach ſeinem ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Charakter, welche aus dieſer Quelle

ſen; aber das erſtere iſt erweislich falſch, und das andere wegen des Stillſchweigens der älteren Zeugen wenigſtens ſehr unwahrſcheinlich. Von ſeinem Vater wurde er in ſeiner Jugend zur Bildhauerkunſt angeleitet, und er ſoll auch nicht ohne Geſchicklichkeit in ihr geweſen ſein. Doch iſt es wahrſcheinlich, daß er ſich ſchon früh mit philoſophiſchen Unterſuchungen beſchäftigte [1]), und hierbei begünſtigten ihn die Zeitumſtände, welche alle philoſophiſche Bildung der frühern Zeit in Athen zuſammenführten. Nach den Ueberlieferungen ſeiner Schüler finden wir ihn in den mannigfaltigſten Verbindungen mit Männern, welche zu ſeiner Zeit den größeſten Ruhm in der Wiſſenſchaft oder in allerlei Kenntniſſen und Fertigkeiten hatten. So hatte er den Unterricht des Prodikos über die Unterſcheidung ſinnverwandter Wörter benutzt, und den Damon zum Lehrer in der Muſik gehabt, einen Mann, der beſonders die ethiſche und politiſche Bedeutung der Muſik hervorhob [2]), und deswegen zu den ausgezeichnetſten Lehrern der Jugend gezählt wurde; auch noch als Greis trieb Sokrates die Muſik beim Konnos, die Bedeutung dieſer Kunſt für die

---

ſtammen, etwas Weiteres zu ſagen. Sonſt wird auch auf den Sillographen Timon die Sage, daß Sokrates ein Schüler des Archelaos geweſen ſei, zurückgeführt. Clem. Alex. strom. I. p. 301; aber die hier angeführten Verſe beweiſen es nicht. Daß Sokrates keinen eigentlichen Unterricht in der Philoſophie empfangen habe, geht hervor aus Xenoph. conv. I, 5, wo er ſich einen αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας nennt.

1) Plat. Phaed. p. 96.

2) Plat. de rep. III. p. 400; IV. p. 424. Die muſikaliſchen Lehren des Damon werden auf die Pythagoreer zurückgeführt. Heindorf. ad Plat. Prot. p. 190.

Bildung des Menſchen nach alterthümlichen Begriffen anerkennend [1]). Aber alles dieſes giebt uns nur ſehr geringe Elemente der Bildung an, welche einem wißbegierigen Athener zur Zeit des Perikles zuſtrömen mußte. Wir dürfen vorausſetzen, daß Sokrates auf keine Weiſe vernachläſſigte, ſich Kenntniſſe aller Art zu verſchaffen, da er ſelbſt in ſolchen Wiſſenſchaften, deren Werth er nicht ſehr hoch anſchlug, wie in der Geometrie und Aſtronomie, über das gewöhnliche Maaß hinaus ſich unterrichtet hatte [2]).

Andere außer den Bildungsmitteln, welche in Athen ſich vorfanden, hat Sokrates nicht geſucht. Mit Ausnahme der Feldzüge, welche er nach Potidäa, Delion und Amphipolis machte, und in welchen er das Lob eines unerſchrockenen, tapfern und gehorſamen Kriegers ſich erwarb, hat er Athen nicht verlaſſen, wodurch er ſeine Anhänglichkeit an ſeine Vaterſtadt bezeugte [3]). Dieſe war ihm werth wegen der Freiheit des Lebens, welche ſie verſtattete und welche er vor allem ſchätzte; denn nichts ſcheute er mehr als Abhängigkeit. Daher wählte er es, ein armes Leben zu führen, ſeine Bedürfniſſe beſchränkend, und wollte auch nicht an der Verwaltung der Staatsangelegenheiten Theil haben, von welcher ihn außerdem die Zügelloſigkeit der Demokratie zurückſchrecken mochte, weil dieſe dem redlichen Staatsmanne einen günſtigen Erfolg nicht verſprach [4]).

---

1) Plat. Euthyd. p. 272; Menex. p. 235.

2) Xenoph. memorab. Socr. IV. 7. nr. 3. f.

3) Plat. Crito p. 52; cf. Phaedr. p. 230. Ueber die Feldzüge des Sokrates ſ. Plat. Charm. init.; apol. p. 28. e; conv. p. 219. e; Antisthenes ap. Athen. V. p. 216.

4) Plat. apol. p. 31; cf. de rep. VI. p. 496.

Nur einmal hatte er einigen Antheil an einer Staatsverhandlung als Vorſteher der Prytanen, wobei er zwar ſeine Ungeſchicklichkeit in den Geſchäften des öffentlichen Lebens 1), aber auch ſeine Gerechtigkeitsliebe, mit Lebensgefahr gegen den Willen des Volks anſtrebend, bewährte 2). Dieſelbe Gerechtigkeitsliebe beurkundete er auch ſpäter, als er einer ungerechten Anforderung der dreißig Tyrannen nicht weichen wollte. Wenn wir nun auf der einen Seite ſehen, wie das ganze Leben des Sokrates durchdrungen war von der Liebe zur Gerechtigkeit und zu ſeinem Vaterlande bis zur Gefährdung ſeiner Perſon, und von der andern Seite, daß er doch nichts Politiſches unternehmen wollte, um die Verwaltung ſeines Vaterlandes zu erhalten oder zu beſſern, ſo finden wir die Auflöſung dieſes ſcheinbaren Widerſpruchs darin, daß er ſeinen Beruf in der Bildung der Jugend gefunden zu haben glaubte. Dieſem Berufe folgend, hoffte er auch ſeinem Vaterlande am beſten zu nützen, indem er der Meinung war, daß die wahre Staatsverwaltung von der Erziehung der Jugend ausgehen müſſe, und daß es beſſer ſei, Viele zu tüchtigen Bürgern und Verwaltern des Staats zu bilden, als ſelbſt den Staat zu verwalten 3).

Wann Sokrates angefangen habe, der Jugendbildung ſich zu widmen, darüber findet ſich keine ſichere Nachricht; doch iſt es bei ſeiner Bildungsweiſe, welche durch viele Verſuche, die Wahrheit zu finden, hindurchgehend, erſt ſpät

---

1) Plat. Gorg. p. 473.

2) Plat. ap. p. 32; Xenoph. hell. I, 7; memor. Socr. I, 1. nr. 18.

3) Xenoph. mem. I, 6. nr. 15; Plat. Euthyphr. p. 2.

zu einiger Sicherheit führen konnte, nicht unwahrſcheinlich, daß er ſchon zu reifem Alter gekommen war, als er Andere zur Philoſophie zu erregen begann 1). In den Ueberlieferungen, welche in einiger Ausführlichkeit von ihm handeln, wird er uns faſt durchgängig als Greis geſchildert. Uebrigens dürfen wir wohl nicht der Meinung ſein, daß er plötzlich dieſem Berufe ſich gewidmet habe; denn zwar wird ſein Erforſchen der Menſchen in Rückſicht auf ihre Wiſſenſchaft von einem Orakel hergeleitet 2), aber eben dieſes Orakel ſetzt ſchon voraus, daß er früher mit dem Chärephon gemeinſchaftlich philoſophirt habe, und es iſt der Natur der Sache gemäß, daß ſein Beruf zur Jugendbildung nur ganz allmälig ſich ihm enthüllte, indem er an der That ſah, wie ſein Umgang Andere beſſere und belehre. Er pries oder bot ſich Niemandem als Lehrer an, ſondern nur Jedermann erlaubte er, an ſeinem Umgange Theil zu nehmen 3), und ſo mochte ſich mit der Zeit unter Jungen und Aeltern die Meinung bilden, daß ſein Umgang bildend und beſſernd ſei. Auf ſolche Weiſe entſtand das, was Andere ſeine Schule nannten, d. h. die Gewohnheit Vieler,

---

1) Ganz ohne Grund nimmt Wiggers (Sokrates S. 30.) an, er habe ungefähr vom 30ſten Jahre an die Jugend unterrichtet; an ſich iſt die Annahme Delbrück's (Sokrates S. 34.) nicht unwahrſcheinlich, Sokrates habe 5 — 6 Jahre öffentlich philoſophirt, als ihn Ariſtophanes auf die Bühne brachte (Ol. 89, 1.), ſo daß er etwa 40 Jahre bei ſeinem Auftreten alt geweſen ſein würde. Doch ſcheint dagegen die Anekdote vom Eukleides Gell. noct. att. VI, 10. zu ſtimmen.

2) Plat. apol. p. 21.

3) Ib. p. 33.

täglich oder ſo häufig als möglich um ihn zu ſein und an ſeinen Unterredungen Theil zu nehmen.

Dadurch kam er nun zu einem allgemeinen Rufe. Seine ganze Perſönlichkeit mußte dazu beitragen, ihn nicht nur zu einer auffallenden, ſondern auch zu einer anziehenden Erſcheinung zu machen. Die Natur hatte ihn mit einem eben nicht ſchönen Aeußern ausgeſtattet. Seine eingebogene, aufgeſtülpte Naſe, ſeine hervortretenden Augen, ſein dicker Bauch gaben ſeiner ganzen Geſtalt etwas Silenenartiges [1]), welches ſehr wohl zu ſeinen Reden paßte, indem dieſe nicht ſelten einen verſteckten Spott athmeten, und gegen allerlei hochtrabendes Weſen mit Laune ſich äußerten. Dazu kam das Aeußere ſeines Aufzuges, welches ſeiner Armuth gemäß ärmlich war und, von allem Prunke fern, eine einfache und rauhe Lebensart verrieth, auch in der Haltung ſeines Körpers, in dem auffallenden Umherblicken, öftern Stehenbleiben etwas Ungewöhnliches bezeichnete, und gegen das Aeußere und die Lebensart der feinen Jünglinge, mit welchen Sokrates viel verkehrte, ſehr abſtechen mußte. Wenn nun hierdurch die Augen Aller auf ihn gerichtet wurden, ſo war nicht weniger die Art ſeines Umgangs geeignet, Viele ihm zu befreunden und in ſeinem Kreiſe feſtzuhalten. Sein Schüler Xenophon hat uns viele

---

1) Xenoph. symp. II, 19; IV, 19; V, 5; Plat. Theaet. p. 143; symp. p. 216. Ein Kenner alter Kunſtwerke macht mich darauf aufmerkſam, daß die Büſten des Sokrates keine hervorſtehenden Augen zeigen. Allein es iſt bekannt, daß die Bildſäulen des Sokrates erſt nach ſeinem Tode geſetzt wurden, und daß die Alten in ihren Bildſäulen erſt ſpäter oder wenigſtens nicht allgemein nach porträtartiger Aehnlichkeit ſtrebten.

Beiſpiele überliefert, wie er Andern in ſchwierigen Lagen Rath ertheilt, auch Hülfe verſchafft hat, und erregt uns dadurch keine geringe Meinung von ſeinem Verſtande für das thätige Leben. Aber vor allem wird, ſelbſt von ſeinen Gegnern, die Kraft ſeiner Rede gerühmt und als faſt unwiderſtehlich geſchildert [1]). Dieſe zeigte ſich aber nicht ſowohl in fortlaufendem Vortrage, als vielmehr in dem Geſpräche, in welchem er, an das Unſcheinbarſte anknüpfend, von dem Bekannteſten zu dem weniger Bekannten fortſchreitend, zu unerwarteten Ergebniſſen zu führen wußte, eine Lehrart, welche ihm Viele nachgeahmt haben, und welche noch jetzt von ihm ihren Namen führt. Dieſes Verfahren iſt übrigens von zu großer Bedeutung für ſeine Lehre, als daß wir es uns nicht verſparen ſollten, ſpäter genauer über daſſelbe zu handeln. So können wir auch hier nur ganz im Allgemeinen den Inhalt und das Eigenthümliche ſeiner Geſpräche angeben. Hauptſächlich bezogen ſie ſich wohl auf ſittliche Unterſuchungen über häusliches und öffentliches Leben; aber dabei waren doch auch gewiß andere Gegenſtände der Wiſſenſchaft oder der Meinung nicht ausgeſchloſſen, indem Sokrates es ſich beſonders zum Geſchäft machte, die falſche Weisheit ſowohl der Politiker, als auch der Sophiſten, ja ſelbſt der Künſtler und anderer Männer, welche den Ruf größerer Einſicht hatten, in ihrer Blöße zu zeigen. Hieran erfreuten ſich viele der Jünglinge, welche ihn zu begleiten pflegten, und ahmten der berühmten Sokratiſchen Ironie nach, in welcher Sokrates ſich ſelbſt als einen Lernbegierigen denen darzuſtellen pflegte, deren eingebildete Weisheit er zu beſchämen geſonnen war. Es darf auch nicht unerwähnt bleiben, daß wir in dem belehrenden Umgange des Sokrates, ſo wie er uns beſchrieben wird, Eins in einem ausgezeichneten Grade zu finden glauben, nämlich die Geſchicklichkeit, ſich den Vorſtellungsweiſen Anderer anzupaſſen, und Jedem nur das zu ſagen, was er verſtehen, und ſo zu ſagen, wie er es verſtehen konnte. Dieſe Kunſt, zu verſchweigen, anzudeuten und auszuſprechen, möchte man ſchon aus den verſchiedenen Auffaſſungen, welche ſeine Lehre von ſeinen Schülern erfuhr, abnehmen können; ſie zeigt ſich aber auch in den verſchiedenen Standpunkten, von welchen er in ſeinen Unterſuchungen ausging, bald hier, bald da anknüpfend, und macht einen weſentlichen Theil der Miſchung von Ironie und Ernſt aus, welche den Charakter ſeiner Reden bezeichnet. Wenn man bedenkt, wie er, in einem ſchreibluſtigen Zeitalter lebend und hinlänglich unterrichtet, um ſeine Anſichten aufzeichnen zu können [1], auch gewiß nicht ohne den Willen, ſeine Gedanken der Nachwelt zu bewahren, doch niemals verſucht hat, das, was er über Leben und Wiſſenſchaft gefunden hatte, in eine Schrift zuſammenzuſtellen, oder auch nur ſeinen Schülern zuſammenhängend mitzutheilen, ſo kann man wohl nicht zweifeln, daß er auf das lebhafteſte davon durchdrungen war, daß ein jedes Lehren nur von der richtigen Erkenntniß über den Charakter und die Bildung des Lernenden ausgehen ſolle, und deswegen fingen auch alle ſeine Unterredungen mit dem Erforſchen deſſen an, mit welchem er ſich unterredete. Daß hierbei immer nur einzelne Punkte und Seiten ſeiner Meinung hervortreten konnten, verſteht ſich von ſelbſt; aber wenn deswegen zu fürchten war, daß ſeine Wiſſenſchaft überhaupt nur einſeitig aufgefaßt werden möchte, ſo mochte er ſich darauf verlaſſen, daß für den, welcher ihn zu verſtehen fähig wäre, ſein ganzes Leben Erläuterung ſeiner einzelnen Worte ſein werde. Hieraus aber erhellt auch zur Genüge, wie leicht es geſchehen konnte, daß ſeine Beſtrebungen einſeitig, ſchief und in einem ganz falſchen Lichte aufgefaßt wurden; denn die Meiſten ſind freilich unfähig, die Lehre eines ganzen Lebens zu begreifen.

---

[1]) Plat. apol. init.; conv. p. 215 f.; Aristoxenus ap. Cyrill. contra Julian. VI. p. 185. ed. Spanh. Ueber die εἰρωνεία des Sokrates in ſeinen Reden, welche hierbei erwähnt wird, ſ. Engelhardt ad Plat. Euthyphr. p. 130.

---

[1] Ariſtoxenus freilich (ap. Plut. de malignitate Herod. 9.) nennt ihn ἀπαίδευτον καὶ ἀμαθῆ καὶ ἀκόλαστον; dies ſetze ich aber nur als Probe der Glaubwürdigkeit dieſes Schriftſtellers hierher. Wußte doch Sokrates Verſe zu machen, eine Hymne zum Lobe des Apollon und Fabeln nach dem Aeſopos. Plat. Phaed. p. 60.

So mag es auch denen gegangen ſein, welche im Gerichte ihn für ſchuldig erkannten. Mit Recht hat man den Tod dieſes Mannes immer für ein ſehr bedeutſames Gewicht in der Wage ſeiner Wirkſamkeit gehalten. — Sokrates, nachdem er viele Jahre in ſeiner gewohnten Weiſe zu Athen gelebt und gelehrt hatte, wurde wegen ſeiner Meinungen und ſeiner Lehre vor Gericht gefordert, zum Tode verurtheilt, und trank im 70ſten Jahre ſeines Alters, 399 Jahre vor Chriſti Geburt (Ol. 95, 1.), den Giftbecher. Wer dieſe Thatſache hört, und dabei den Charakter des Sokrates ſich vorſtellt, kann des Staunens nicht leicht ſich enthalten. Wenn man aber die Sache in ihrem Zuſammenhange mit allen damaligen Verhältniſſen der Zeit betrachtet, ſo wird man ſie nicht ſo ſehr wunderbar finden. Denkt man ſich freilich den Sokrates, wie er unſern Augen erſcheint, von dem Lobe ſeiner erprobten Schüler, von dem ganzen Erfolge ſeiner Wirkſamkeit verherrlicht, ſo muß man erſtaunen über den Leichtſinn oder den Frevel der Volksrichter, welche ihn verdammten. Aber es iſt nichts Seltenes, daß die Mitwelt verkennt, was die Nachwelt bewundert. Wir brauchen nicht weit in die Geſchichte zurückzugehen, um zu finden, wie Philoſophen bei ihren Zeitgenoſſen der Verleumdung mit Erfolg bloßgeſtellt wurden. Die Ankläger des Sokrates waren an ſich nicht ſehr bedeutend; Meletos, der Hauptankläger, ein junger Dichter, Anytos, ein Demagog, und Lykon, ein Redner, dieſe beiden als Mitankläger, konnten eben keine große Partei gegen ihn aufſtellen; ſie ſcheinen auch weniger durch perſönliche Feindſchaft, als durch die Meinung, welche in ihrem Kreiſe galt, zur Anklage bewogen worden zu ſein. Daß dieſe Meinung gegen den Sokrates ziemlich allgemein war, möchte man wohl aus der Art ſchließen, wie Sokrates von den Komödienſchreibern, beſonders vom Ariſtophanes, behandelt wurde; dies erkennt auch die Vertheidigungsrede an, welche Platon dem Sokrates in den Mund legt [1]). Die Anklage lautete dahin, Sokrates frevle, indem er die Götter, welche der Staat annehme, nicht annehme, ſondern anderes neues Dämoniſches einführe; er frevle auch, indem er die Jünglinge verderbe [2]). Ein jeder Punkt dieſer Anklage konnte denen, welche nur aus einzelnen Aeußerungen des

---

1) Pag. 18. 19.

2) Xenoph. mem. I, 1. nr. 1; Plat. ap. p. 24; Diog. Laert. II, 40.

Sokrates urtheilten, ſehr wahrſcheinlich gemacht werden Dies muß uns einleuchten, wenn wir bedenken, wie Sokrates Scherz und Ernſt in ſeinen Reden miſchte, ſelten ſeine volle Meinung ausſprach, oft auch wohl Vorausſetzungen gelten ließ, um nur das Unzuſammenhangende oder Widerſprechende in den Meinungen Anderer zu zeigen. Was den erſten Punkt der Anklage betrifft, daß Sokrates nicht an die Götter des Staats glaube, ſo iſt ſie freilich nach allen Ueberlieferungen, welche wir über ihn beſitzen 1), ganz ungegründet; aber bei Rechtshändeln der Art, von welcher der Sokratiſche war, gilt mehr die allgemeine Meinung, welche über eine Klaſſe von Leuten ſich gebildet hat, als die Kenntniß der Perſönlichkeit des Angeklagten. Nun hatte ſich Sokrates als einen Philoſophen gezeigt, deren Streit gegen die Volksreligion ziemlich allgemein war, und ſeine Uebereinſtimmung mit dieſer Art von Leuten auch in dieſem Punkte wurde vorausgeſetzt 2), und wenn er auch im Lehren und im äußern Leben ſeine Verehrung gegen die Volksgötter zeigte, ſo ließ es ſich doch auch nicht leugnen, daß er die Meinung, von welcher viele der frühern Philoſophen zur Verwerfung der Vielgötterei geführt worden waren, theilte, daß nämlich ein höchſter Gott über alle menſchliche Dinge gebiete. Wer nun hierauf ſah, und bemerkte, wie in der Sokratiſchen Schule viele rohe Vorſtellungen über das Göttliche bekämpft wurden, auch ſelbſt Schüler des Sokrates zur Verachtung der Volksreligion

---

1) Man müßte denn die Wolken des Ariſtophanes in dieſem Punkt für einen wahrhaften Zeugen anſehn.

2) Plat. ap. p. 18. 23. 26. 28.

gekommen waren, der konnte bei unzulänglicher Kenntniß des Sokratiſchen Weſens und bei Abneigung gegen das Treiben der Philoſophen und Sophiſten wohl zu der Meinung geführt werden, daß alles Reden des Sokrates über die Götter des Staats und alle Verehrung, welche Sokrates dieſen zollte, nur aus Nachgiebigkeit gegen die Meinungen des Volks oder aus einer andern Art von Heuchelei ſtamme. Der zweite Anklagepunkt, daß Sokrates neues Dämoniſches einführe, ſtützte ſich auf die ſeltſame Weiſe, wie er davon zu ſprechen pflegte, daß ihm etwas Dämoniſches geſchehe 1). Dies war allerdings auch aus alterthümlicher Anſicht von der Religion zu erklären; aber daß es zu Mißverſtändniſſen die nächſte Veranlaſſung geben mußte, das haben ja wohl auch hinlänglich die mancherlei Meinungen gelehrt, welche in ſpäterer Zeit über das Dämonion des Sokrates geherrſcht haben. Aber der dritte Satz der Anklage, daß er die Jünglinge verderbe, war wohl derjenige, welcher das meiſte Gewicht in der Meinung der Richter hatte. Das Verderben, welches man meinte, war die Entwicklung einer neuen Sitte, einer neuen Bildung und Erziehungsweiſe, welche Sokrates zwar nicht allein machte, welche aber zu ſeiner Zeit und nicht ohne bedeutende Mitwirkung von ſeiner Seite ſich erzeugte. Schon früher haben wir darauf aufmerkſam gemacht, daß jetzt ein Kampf ſich entwickelt hatte zwiſchen dem Altväterlichen und der Geſinnung einer neuen Zeit, und daß ſich nach der Veränderung der ſittlichen Beſtrebungen auch eine Umbildung der Erziehung ergeben mußte, wie ſich dies zu-

---

1) Plat. Euthyphr. p. 3; Xenoph. ap. 12.

erſt an dem Beifall beurkundete, welchen die Sophiſten als Lehrer gewannen 1). Nun wurde Sokrates auch als ein ſolcher Lehrer der neuern Art angeſehen 2), und man kann nicht leugnen, daß er es wirklich war, indem er die philoſophiſche Entwicklung des Geiſtes als die wahre Vollendung menſchlicher Bildung anſah. Dieſe gedachte er als Heilmittel gegen die Gebrechen der Zeit zu gebrauchen, während die Gegner der neuern Erziehung in der Philoſophie und in dem wiſſenſchaftlichen Kram den nagenden Krebsſchaden witterten, und in der That die vorgeſchrittene Zeit auf ihren frühern Standpunkt zurückdrehen wollten. Nun kam hinzu, um dieſe Partei noch mehr zu reizen, daß man jetzt nach Beendigung des peloponneſiſchen Krieges und nach Vertreibung der dreißig Tyrannen das Unglück, welches die Verwilderung der Sitten über Athen gebracht, ſtärker zu fühlen begann, und daß zwei der Männer, welche dem atheniſchen Volke die größeſten Uebel bereitet hatten,

---

1) Denkmale dieſes Kampfes ſind uns erhalten worden beſonders in den Komödien des Ariſtophanes, von der andern Seite in den Schriften des Platon, in welchen jedoch ſchon ein Vergleich zwiſchen beiden Parteien verſucht wird. S. beſonders den Anfang des Laches.

2) S. Süvern über die Wolken des Ariſtophanes S. 24. f., welche Schrift überhaupt über das Verhältniß des Sokrates zu ſeiner Zeit zu vergleichen iſt. Daß gegen den Sokrates eine ſehr verbreitete Meinung und nicht bloß eine plötzliche Aufwallung oder eine beſchränkte Feindſchaft war, erſieht man daraus, daß Xenophon noch über 5 Jahre nach der Verurtheilung des Sokrates ſeine Denkwürdigkeiten zur Vertheidigung ſeines Lehrers zu ſchreiben für nöthig hielt. Ueber die Zeitrechnung ſ. Boeckh de simultate, quam Plato cum Xenoph. exercuisse fertur, p. 19.

Alkibiades und Kritias [1]), in genauerem Umgange mit dem Sokrates geweſen waren. Nachdem man nun in der Staatsverwaltung zur Soloniſchen Verfaſſung einigermaßen zurückgekehrt war, mochte man auch in der Erziehung das Alte wiederherzuſtellen ſtreben, und zu dieſem Zwecke mußte Sokrates fallen [2]). Aus allem dieſen ſieht man nun wohl, daß genug Scheinbares vor Richtern, welche der allgemeinen Meinung folgten, gegen den Sokrates geſagt werden konnte. Auf ſeine Rechtſchaffenheit kam es nicht an; genug, wenn er der Partei gefährlich ſchien. Daß man darauf ſchnell ſeinen Tod beſchloß, das kann nicht befremden in einer Zeit, von welcher Thukydides ſagt, daß ſie Leidenſchaftlichkeit mehr als Beſonnenheit, Klugheit mehr als Rechtſchaffenheit geſchätzt habe, und von einem Volke, wie das atheniſche, welches heftige Beſchlüſſe zu faſſen liebte. Unter den vielen Gräueln, welche das freie Volk Athens in Parteiungen beſchloſſen hat, kann die Verdammung des Sokrates nur als ein Geringes erſcheinen.

Bei ſolchen Verhältniſſen, und wenn man überdies bedenkt, daß Sokrates in ſeiner Vertheidigungsrede nicht nach Art anderer Angeklagten dem Volke Mitleiden durch

---

[1] Xenoph. mem. I, 2. nr. 12; Aeschin. contra Timarch. p. 24. Steph. Auch Theramenes kann vielleicht hierher gezählt werden. Diod. Sic. XIV, 5.

[2] Die Richter über den Sokrates werden daher auch als ſolche bezeichnet, welche vor den Dreißig geflohen, und nachher die Dreißig verjagt hatten. Plat. ep. p. 21. Dieſen Demokraten mochte Sokrates auch wohl als Ariſtokrat erſcheinen. Vergl. Xenoph. memor. IV, 6. nr. 12; Plat. Menex. p. 238.

Klage und Beifall durch Schmeicheleien abzugewinnen ſuchte, ſondern im ſtolzen Bewußtſein ſeiner Unſchuld, ohne Furcht vor dem Tode, vielleicht im Verlangen nach ihm [1]), kühn den Richtern trotzte, und ſtatt ſüßer Worte bittere Lehren vernehmen ließ, kann man ſich nicht wundern, daß er für ſchuldig erkannt wurde; auch ſcheinen ſich die Zeitgenoſſen nicht darüber gewundert zu haben, ſondern nur dies war ihnen auffallend, daß er nur durch eine Mehrheit von fünf oder ſechs Stimmen unterlag [2]). Ja vielleicht hätte er noch der Todesſtrafe entgehen können, wenn er in der Abſchätzung ſeiner Strafe ſich hätte demüthigen wollen; aber er verſchmähte es, ſich abzuſchätzen, weil dies heißen würde, ſich für ſchuldig erkennen [3]), und dieſer Stolz des Verurtheilten entrüſtete die reizbaren Athener ſo ſehr, daß achtzig von den Richtern, welche vorher für ſeine Unſchuld geſtimmt hatten, jetzt für ſeinen Tod ſtimmten. Hierin ſieht man nun allerdings, daß auch ein vorübergehender Zorn auf ſein Todesurtheil einwirkte, und man darf daraus ſchließen, daß dem mächtigen Vorurtheil, welches ihm entgegen war und entgegen ſein mußte, doch der Ruf ſeines rechtſchaffenen Wandels ein großes Gegengewicht entgegenſetzte. Als Sokrates zum Tode verurtheilt war, hielt er noch eine kurze Anrede an ſeine Richter [4]), in welcher

er

---

[1] Xenoph. apol. Socr. 5 f; Mem. IV, 8. nr. 6 f.

[2] Plat. apol. p. 24. 36.

[3] So erzählt es die Apologie (23.), welche wir unter dem Namen des Xenophon beſitzen. Die Art, wie Sokrates nach der Platoniſchen Apologie ſich abſchätze, iſt einer Nicht-Abſchätzung gleich zu achten. Vergl. Cic. de orat. I, 54; Diog. L. II, 41. 42.

[4] Es ſcheint dies nicht gewöhnlich geweſen zu ſein, wird aber in

er zuletzt ſeine Verachtung des Todes ausdrückte. Platon läßt ihn zum Schluß die erhabenen Worte ſagen: „Doch nun iſt es Zeit zu gehen, mir um zu ſterben, euch um zu leben; wen aber von uns beiden das beſſere Loos trifft, iſt Allen verborgen, außer nur Gott.“

Nach ſeiner Verurtheilung lebte Sokrates noch dreißig Tage wegen des Feſtes der Theorie, welches eben gefeiert wurde und bei welchem kein Verurtheilter hingerichtet werden durfte. Dieſen Zeitraum brachte er im Gefängniſſe meiſtens in Geſprächen mit ſeinen nächſten Freunden zu. Einer ſeiner älteſten Freunde, Kriton, welcher für ihn Bürgſchaft geleiſtet, hatte alles dazu vorbereitet, daß er ſicher entfliehen könnte; aber er wies dies von ſich und zog vor, den Geſetzen gehorſam zu ſterben. Platon hat dies Geſpräch mit dem Kriton und die letzte Unterredung des Sokrates mit ſeinen Freunden aufgezeichnet, unſtreitig nicht wie ſie gehalten worden, denn Platon war ſelbſt nicht zugegen, aber doch mit einzelnen Zügen geſchmückt, welche die Eigenthümlichkeit des Sokrates bezeichnen und wahrſcheinlich aus den Erzählungen ſeiner Freunde entnommen waren. Es iſt eins der rührendſten, aber auch eins der erhebendſten Schauſpiele, ihn die letzten Stunden ſeines Lebens mit ſeinen Freunden zubringen zu ſehen, ſie unterrichtend und zuletzt ermahnend, ſeinen Lehren gemäß zu leben. Dies werde ihm der beſte Dank ſein. Kriton verſprach es im Namen ſeiner Freunde und man kann ſich

---

den beiden Apologien erzählt, welche ſeinen Rechtshandel uns veranſchaulichen, freilich auf ſehr verſchiedene Weiſe, wie ſie denn beide wohl nur einzelne Gedanken wiedergeben, welche Sokrates geäußert hatte.

denken, welchen Eindruck dies auf alle Gegenwärtige machte. Seine letzten Reden handelten von der Unſterblichkeit der Seele und daß der Tod nichts anderes als eine Veränderung des Aufenthalts ſei; daß dieſe ihm glücklich geſchehe, flehte er die Götter an. Seine weinenden Freunde tröſtete er, als er ſchon den Giftbecher getrunken hatte und in der erhabenen Ruhe ſeines Geiſtes, welche alle ſeine Worte beurkunden, ſieht man, wie ihn wahrhaft die Philoſophie, welche er als Sehnſucht nach dem Tode ſchilderte, ergriffen hatte. Seine letzten Worte waren: „Kriton, dem Aſklepios ſind wir einen Hahn ſchuldig; wohlan gebt ihm denſelben und vernachläſſigt es nicht!“ Er wollte damit anzeigen, daß der Tod die letzte Geneſung ſei [1]).

So ſtarb dieſer ſeltene Mann. Den Saamen ſeiner Wiſſenſchaft hat er in Anderer Seelen zurückgelaſſen und da hat er fruchtbare Wirkung gehabt; Andere haben ſeine Lebensweiſe nachahmen, vielleicht zu noch höherer Vollkommenheit des Sittlichen gelangen wollen; aber man ſagt vielleicht nicht zu viel, wenn man, eingeſtehend, daß unter den ſpätern Griechen in einzelnen Zweigen Vortrefflicheres geleiſtet worden, behauptet, keiner ſeiner Nachfolger habe dieſe ſchöne Miſchung menſchlicher Beſtrebungen zu ſolcher Uebereinſtimmung vereinigt und ſei in Beſonnenheit und Begeiſterung, in Leben und in Wiſſenſchaft ſo gleichmäßig geweſen, als Sokrates. In den Zeiten, in welchen die handelnde Kraft eines Volkes zu ermatten beginnt und als Ergebniß geiſtiger Anſtrengung das wiſſenſchaftliche Bewußtſein zurückläßt, pflegt es zu geſchehen, daß in ausgezeichneten Menſchen die rein menſchlichen Beſtrebungen mit gleicher Friſche auf das Handeln, wie auf das Wiſſen gerichtet ſich finden. Später zeigt ſich ſelten ſolche Vollendung.

---

[1]) Dies iſt die wahrſcheinlichſte Auslegung. Man vergl. Platon's Phädon, beſonders den Anfang und das Ende.

Um den Charakter des Sokrates in ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit anſchaulich zu machen, müſſen wir noch einige Züge deſſelben erwägen. Sokrates war ganz ein Grieche, wie in Tugenden, ſo in Fehlern. Daher erſcheint ihm die Sittlichkeit immer in Beziehung zu dem Politiſchen. In den ſtreitſüchtigen Zeiten, in welchen er lebte, mußte es als nothwendig erſcheinen, ſich ſelbſt gerüſtet zu halten gegen ſeine Feinde und auch Andern Beiſtand gegen die ihren leiſten zu können. Deswegen iſt dem Sokrates die wahre männliche Tugend die Kraft, ſeinen Freunden ſo viel als möglich zu nützen und ſeinen Feinden ſo viel als möglich zu ſchaden [1]). Dadurch ſollte zwar nicht eine edle Geſinnung und ein geſetzmäßiges Betragen auch gegen die Feinde ausgeſchloſſen werden, doch leuchtet dabei die Einſicht keinesweges hindurch, daß jede Feindſchaft nur als ein vorübergehendes Uebel behandelt werden ſolle. Dieſe Anſicht des Lebens herrſcht nun auch durchaus in dem Betragen des Sokrates gegen ſeine Feinde; denn obgleich er ſich ſehr leidend gegen ihre Angriffe verhielt und nichts Geſetzwidriges gegen ſie unternehmen wollte, ſo ſieht man doch in den beiden Vertheidigungsreden, welche ihm in den Mund gelegt werden, daß er nicht eben in milder Geſinnung von ihnen ſchied. Das vorherrſchend Politiſche in ſeiner Tugend zeigt ſich auch in ſeiner Liebe zu ſeiner Vaterſtadt [1]) und in dem etwas trotzigen Freiheitsſinn, welcher ihm nicht erlaubte zum Tyrannen Archelaos zu gehen, weil er ihm nicht Gleiches mit Gleichem vergelten könne [2]). Bei dieſer politiſchen Tugend tritt nun das häusliche Leben ſehr zurück; die berüchtigte Bösartigkeit der Xantippe, ſeiner Frau, gegen ihren Mann und ihre Kinder [3]) läßt uns ein nicht ungeſtörtes Familienleben ahnden und wenn man bemerkt, daß Sokrates ſeine häuslichen Angelegenheiten vernachläſſigte, ſeiner Philoſophie allein lebte [4]), und ſeiner Frau und ſeinen Kindern eben keine große Aufmerkſamkeit erwies [5]), ſo möchte man ſich wohl für berechtigt halten, ihm ganz im Charakter des griechiſchen Alterthums eine geringere Beachtung des Familienlebens als der öffentlichen Angelegenheiten zuzuſchreiben.

---

[1]) Xenoph. mem. II, 2. nr. 2; 3. nr. 14; hier iſt nur von Kriegsfeinden die Rede; aber II, 6. nr. 35. auch von andern Feinden. Dankbarkeit gegen die Kriegsfeinde wird in der zuerſt angeführten Stelle empfohlen. Cf. Arist. rhet. II, 3. καὶ διὸ Σωκράτης οὐκ ἔφη βαδίζειν ὡς Ἀρχέλαον· ὕβριν γὰρ ἔφη εἶναι τὸ μὴ δύνασθαι ἀμύνασθαι ὁμοίως εὖ παθόντα ὥσπερ καὶ κακῶς.

---

[1]) Plat. ap. p. 30.

[2]) Arist. l. l.

[3]) Xenoph. symp. II, 10. χαλεπωτάτη γυναικῶν; memor. II, 2. Sie wird als bösartig geſchildert und bedient ſich arger Schmähreden gegen ihren Sohn, doch iſt ſie nicht κακονοῦς gegen ihn. Die Schilderung der gegen ihren Mann unwilligen Frau, weil er mit den Staatsgeſchäften ſich nicht befaſſen will und ihr auch nicht viel Aufmerkſamkeit beweiſt, b. Plat. de rep. VIII. p. 549, hat ſo eigenthümliche Züge, daß ich mich nicht enthalten kann, darin eine Anſpielung auf die Verhältniſſe des Sokrates zur Xantippe zu muthmaßen.

[4]) Plat. ap. p. 23.

[5]) Xenoph. symp. l. l.; Plat. Phaed. p. 60.

Zu der alterthümlichen Farbe ſeines Charakters gehört auch die Art ſeines Umgangs mit jüngern Freunden. Wir wiſſen, daß dieſe ihm oftmals zum Vorwurf gemacht worden iſt als unanſtändig und unſittlich [1]); ſeine Freunde jedoch haben ihn offen gegen den Schein vertheidigt, welchen ſeine Vertraulichkeit mit ſchönen Jünglingen und die Art, wie er ſich als ihren Liebhaber zu bekennen pflegte, gegen ihn erregen mochten. Daß Sokrates zu wohlgebildeten Jünglingen ſich hielt, lag in ſeinem Beſtreben, das heranwachſende Geſchlecht zu bilden, weswegen auch von ihm geſagt wird, jeder in der Blüthe des Alters Stehende ſei ihm als ſchön erſchienen; es mochte jedoch dabei auch das Wohlgefallen an körperlicher Schönheit und die Meinung, daß der Körper der Ausdruck der Seele ſei, zum Grunde liegen. Wenn er ſich aber als einen Liebhaber der Schönen bekannte, ſo war dies theils Ironie, theils der Ausdruck der allgemeinen Luſt, welche er an lernbegierigen Jünglingen hatte, in ihnen die Hoffnung künftiger Zeiten erblickend. Dies zeigt ſich denn überhaupt als der alterthümlichen Sitte angemeſſen, in welcher bei dem Zurücktreten der Frauenliebe das Verhältniß der männlichen Jugend zum männlichen Alter einen zartern, aber darum auch zur Ausartung geneigten Charakter angenommen hatte [2]).

---

[1]) Die Quelle dieſes Vorwurfs ſcheint die dem Ariſtippos untergeſchobene Schrift περὶ παλαιᾶς τρυφῆς geweſen zu ſein Cf Luzac de digamia Socr. p. 108.

[2]) Man vergleiche beſonders Xen. mem. IV, 1 nr. 2; conv. 8

Wenn man aber die Eigenthümlichkeit des Sokrates in ihrem rechten Lichte auffaſſen will, ſo muß man das bewegende Princip ſeines Lebens hauptſächlich in ſeiner alterthümlichen Religioſität erkennen. Zweies vornehmlich macht eine ausgezeichnete Erſcheinung aus dieſem Manne, welches ſich ſelten in einem ſo hohen Grade vergeſellſchaftet findet, ein von lebhaften und ſtarken Gefühlen erregtes Gemüth und die Beſonnenheit, welche ſein Leben beherrſchte. Zuweilen zwar ſcheint es, als wenn ſeine Gefühle ihm zu mächtig geworden wären. So geſchah es ihm wohl, daß wenn er zum Gaſtmal ging, irgend ein Gedanke ihn ſo lebhaft ergriff, daß er plötzlich ſtehen blieb, bis die übrigen Gäſte die Hälfte der Mahlzeit vollbracht hatten [1]), oder gar, daß er mitten im Geräuſche des Feldlagers in Nachſinnen verſunken von einem Morgen bis zum andern an derſelben Stelle feſtſtand, bis die Sonne aufging, an welche er ſodann ſein Gebet richtete [2]). Dies ſind Ausbrüche einer gewaltig von ihrem Gegenſtande gefeſſelten Seele, welche wohl einer Abweſenheit oder Entrückung der Seele ähnlich ſehen; doch meiſtens wußte er ſolche Regungen zu bemeiſtern und ironiſch pflegte er ſich über alle die Zuſtände auszulaſſen, in welchen der Geiſt

---

nr. 22; Plat. conv. p. 216 f.; 222; Charm. p. 154. Man muß bemerken, daß die Knabenliebe bei den Alten zum Theil die Stelle einnahm, welche bei uns die Empfindſamkeit und die Galanterie gegen das zweite Geſchlecht erfüllt. Eine jede Vergleichung hinkt; wer weiß dies nicht? Aber man ſieht wohl, daß Sokrates dieſer Elemente der Sitte in ſeiner Weiſe und zu ſeinen Zwecken ſich bedienen konnte.

[1]) Plat. conv. p. 174 f.

[2]) Ib. p. 220.

nicht ganz bei ſich und ſeinen Verhältniſſen iſt ¹). Wer wird nun daran zweifeln, daß er die Zeiten, in welchen er von ſeinem lebendigen Gefühle ergriffen war, nicht wegen des Gefühls, welches in ihnen herrſchte, tadeln wollte, ſondern nur wegen des Uebergewichts, welches das Gefühl ſeiner Beſonnenheit abgewonnen hatte? Wer es wollte, der blicke nur auf die Meinung, welche Sokrates von ſeinem dämoniſchen Zeichen hatte ²). Dieſes Zeichen, welches ihm von Jugend auf geſchah und beſonders häufig in der letzten Zeit ſeines Lebens, mahnte ihn ab von mancherlei Handlungen, welche er zu unternehmen im Begriff war, woraus ſich denn auch anderes über das, was er zu thun habe, ſchließen ließ ³); es bezog ſich dieſes Zeichen auch auf die Handlungen Anderer und wurde von dem Sokrates angeſehn als eine beſondere, ihm eigene Gabe der Götter, welche er jedoch auch Andern nicht abſprach, als eine innere Stimme, über welche keine weitere Auskunft zu geben ſei ⁴). Wenn nun jemand hierunter

---

1) Die vorherbeſchriebenen Zuſtände würden die Alten unter den Begriff der Manie gefaßt haben. Die Manie aber iſt dem Sokrates der Weisheit, der klaren Einſicht entgegengeſetzt. Xen. mem. III, 9. nr. 6. Dahin gehört auch der Enthuſiasmus. Plat. ap. p. 22. cf. Nitzsch Plat. Io proleg. c. 4.

2) Gegen die Meinung Späterer, daß Sokrates ſich einen beſondern Dämon oder Genius zugeſchrieben habe, verweiſe ich auf Schleiermacher's Anm. zu ſ. Ueberſetz. der Plat. Apologie p 432 f. Vergl. Plat. Euthyphr. p. 3; Phaedr. p. 242; Euthydem. p. 272; apol. p. 40.

3) Auf dieſe Weiſe laſſen ſich die verſchiedenen Ueberlieferungen über dieſen Gegenſtand beim Platon und beim Xenophon vereinigen. Man ſ. Xen. mem. 1, 1, nr. 4; Plat. ap. p. 31. und die Ausleger zu dieſen Stellen.

4) Xenoph. ap. 12; Plut. de gen. Socr. 20. Von den Prophe-

eine eigenthümliche Reizbarkeit ſeines Gefühls, welche ſich als Ahndungsvermögen ausſprach, verſtehen will, ſo wird er nicht weit vom Ziele getroffen haben; nur muß er nicht glauben, daß er dadurch den Sokrates gegen den Vorwurf des Aberglaubens vertheidigen könne. Denn ſeine Meinung von dem dämoniſchen Zeichen verbindet ſich auf das Genaueſte mit ſeiner Verehrung nicht nur Gottes, ſondern auch der Götter, wie ſich darin offenbart, daß er überhaupt die Mantik empfielt, als Ergänzung für unſere Unwiſſenheit über zukünftige und ungewiſſe Dinge 1), daß er dem Xenophon räth, über ſeine Unternehmung nach Aſien den delphiſchen Gott um Rath zu fragen 2), daß er Traumerſcheinungen zu trauen geneigt iſt 3) und den Göttern des Hauſes und des Staates fleißig opfert und zu opfern empfielt 4). In dieſem Aberglauben iſt nun zweierlei wohl zu unterſcheiden, das, was ihm aus den Meinungen ſeines Volkes überkommen war, und das, was aus ſeinen eigenen Erfahrungen ſich ihm gebildet hatte; es iſt Aberglaube in beiden Richtungen, aber ſehr ehrwür-

---

zeiungen des Sokr. ſ. Xen. mem. I, 1. nr. 4; ap. 13; Cic. de div. I. 54. Xenophon ſagt, alle ſeine Prophezeiungen wären eingetroffen; Cicero führt die Schrift eines gewiſſen Antipatros an, in welcher die Prophezeiungen des Sokr. geſammelt waren. Es finden ſich deren in dem Pſeudo-Platoniſchen Theages p. 128. c. ſ. Neuere haben in dem dämoniſchen Zeichen die Stimme des Gewiſſens wiedererkennen wollen; darauf führen aber die Ueberlieferungen nicht.

1) S. beſonders Xen. mem. I, 1. nr. 6. ſ.

2) Xen. anab. III, 1. Xenophon giebt hiervon freilich einen andern Grund an.

3) Plat. Phaed. p. 60, e; Crito p. 44; ap. p. 33.

4) Eine recht feierliche Verſicherung ſeines Glaubens an die Götter findet ſich Plat. ap. p. 35.

diger Aberglaube. Denn, was die erſte Richtung betrifft, wer in alterthümlichen Ueberlieferungen ſeines Volkes auferzogen, an ihnen feſthält, ſo lange nicht Beſſeres an ihrer Stelle ſich darbietet, und ſo weit die Entwicklung ſeiner Vernunft nicht widerſpricht, der erſcheint uns lobenswerther als der leichtſinnige oder voreilige Spötter. Was aber das dämoniſche Zeichen des Sokrates betrifft, ſo hat es mit ſeinem übrigen Aberglauben den guten Grund in ſeinem Glauben an den Beiſtand, welchen die Götter der unzulänglichen Kraft der Guten gewähren [1] und in der gewiſſenhaften Aufmerkſamkeit, welche er auf die Regungen ſeines Innern wandte [2]. In dieſen mußte er bei der Fülle ſeines Gemüths manches Unwillkürliche und Unbewußte finden, welches er, über alles nachzudenken gewohnt, da er es nicht von ſich ſelbſt ableiten konnte, auf einen göttlichen Urſprung zurückführte und als das Zeichen anſah, welches die Götter den Guten zu gewähren geneigt ſeien. Dies ſieht man am meiſten daraus, daß er beim Xenophon [3] den Euthydemos ermahnt, er ſolle nur nicht dahin ſtreben, die Geſtalten der Götter ſelbſt zu ſehen, ſondern ſich begnügen, ihre Werke erkennend ſie zu verehren, und dann werde er wohl finden, daß er mit dem dämoniſchen Zeichen Recht habe; wobei er denn offenbar vorausſetzt, daß in jeder frommen und auf die äußere Erſcheinung verzichtenden Seele dieſes göttliche Zeichen ſich darthun werde. Aber ſorgfältig ſuchte Sokrates zu verhüthen, daß nicht das gläubige Vertrauen auf den Bei-

---

1) Xenoph. mem. IV, 7. nr. 10; Plat. ap. p. 40. bis zu Ende.

2) Xenoph. mem. IV, 3. nr. 13.

3) L. l.

ſtand und die Eingebungen der Götter zerſtörend oder verwirrend in das vernünftige Leben der Menſchen eingreiſe; denn eben ſo wenig, lehrte er, ſind die bei Sinnen, welche bei Dingen menſchlicher Einſicht Götterſprüche verlangen, als die, welche allein mit menſchlicher Einſicht alles leiten wollen [1]).

Wenn man nun ſieht, wie dieſe religiöſen Regungen, auf alten Ueberlieferungen und innerem Gefühle gegründet, das ganze Leben des Sokrates durchdringen, ſo kann man wohl nicht daran zweifeln, daß Platon die Geſinnung des Sokrates mit voller Wahrheit wiedergab, wenn er ihn in der Vertheidigungsrede ſagen läßt, daß ſein Geſchäft, die Menſchen zu prüfen, zu ermahnen und anzuregen, ihm als ein vom delphiſchen Gott beſtimmter Beruf erſchien, von welchem er eben ſo wenig weichen dürfe, als der Krieger von ſeinem Poſten. Dafür berief er ſich nicht nur auf Träume und andere Zeichen, durch welche ein göttliches Geſchick verkündet wird, ſondern auch auf den Ausſpruch des delphiſchen Gottes ſelbſt, dem Chärephon, ſeinem Jugendfreunde, ertheilt, daß Sokrates der weiſeſte der Menſchen ſei [2]), einen Ausſpruch, welchen er ſich nicht anders zu erklären wußte, als durch die Annahme, der Gott habe dadurch andeuten wollen, die menſchliche Weisheit ſei überhaupt von geringem Werthe und der weiſeſte ſei der, welcher ihren geringfügigen Werth erkannt habe. So lebte nun auch Sokrates, von dieſem göttlichen Rufe getrieben, und daß er ihm Ernſt war, hat er

---

1) Xen. mem. I, 1. nr. 9.

2) Plat. ap. p. 21; 33.

durch ſein ganzes Leben und am meiſten durch ſeinen Tod bewieſen. Wir aber dürfen hinzuſetzen, daß auch hierin ſeine Einſicht in die Geringfügigkeit der menſchlichen Weisheit ſich bewährt hat, indem ihn wohl ein göttlicher Beruf trieb, aber ein göttlicher Beruf, welchen er ſelbſt nicht kannte; denn die Wirkung ſeines Lebens iſt nicht ohne göttliche Schickung, aber auf eine ganz andere Weiſe iſt ſie ausgeſchlagen, als er ſelbſt geahndet hat. Er gedachte, durch das Wiſſen auf das ſittliche Leben zu wirken, aber er hat nur die eine Hälfte ſeines Strebens erreicht, indem er von der Betrachtung des ſittlichen Lebens aus auf das Wiſſen gewirkt hat.

Wenn wir uns nun von der Schilderung ſeines Lebens und ſeines Charakters zu der Unterſuchung ſeiner Lehren wenden, ſo finden wir uns dabei in einer unerfreulichen Lage, indem die Zeugen über ſein Leben viel zuverläſſiger ſind, als über ſeine Philoſophie 1). Des Xenophon Denkwürdigkeiten des Sokrates, welche unter den übrigen Schriften dieſes Mannes über den Sokrates am meiſten einen geſchichtlichen Werth haben, befriedigen über ſeine Philoſophie ſehr wenig, indem der Mann, welcher wohl zuweilen auf die Philoſophie einen misbilligenden Blick wirft 2) und ſo gar nicht auf das Erklären der Begriffe, den Mittelpunkt der Sokratiſchen Wiſſenſchaft, ſich

---

1) Vergl. Schleiermacher über den Werth des Sokrates als Philoſophen, in den Abh. der Berl. Akad. d. W. 1814—15. S. 39. f.; Brandis Grundlinien der Lehre des Sokr. im Rheiniſchen Archiv I, 1. St. S. 118 f.

1) Vergl. d. Stellen b. Sturz lex. Xenoph. unter φιλόσοφος und σοφιστής.

verſteht [1]), nicht im Stande war, ein gültiger Abſchätzer Sokratiſcher Philoſophie zu ſein. Platon's Schriften ferner in ihren wiſſenſchaftlichen Theilen, können uns auch an und für ſich nicht als Führer zur Einſicht in die Sokratiſche Lehre dienen, weil ſie das Platoniſche vom Sokratiſchen zu ſondern keine Anweiſung geben, außer nur ſelten in einzelnen hervorgehobenen Bemerkungen. Nun bleibt noch das Zeugniß des Ariſtoteles übrig, welches über die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen des Sokrates einiges ſehr Bemerkenswerthe verbürgt, aber doch nicht überall ausreichen will, um uns den ganzen Umriß Sokratiſcher Philoſophie erkennbar zu machen. Wenn wir nun bei dieſer Beſchaffenheit der Zeugniſſe um die Bedeutung des Sokrates für die Geſchichte der Philoſophie in Verlegenheit ſind; ſo kann uns aus derſelben allein ein Verfahren ziehen, welches ſichtend zugleich und vergleichend die drei angegebenen Schriftſteller benutzt, jeden nach ſeinem eigenthümlichen Werthe. Xenophon und Ariſtoteles müſſen dabei zum Grunde gelegt werden, da beide wenigſtens nicht zu viel geben, aber wohl zu wenig, Ariſtoteles, weil er als der Spätere nicht mehr Alles ſicher zu beſtimmen weiß, oder weil er nicht mehr mitzutheilen für gut findet, Xenophon, weil er bei dem apologetiſchen Zwecke ſeiner Schrift den Sokrates in keinem andern Lichte darſtellen mag, als in dem, in welchem er ihm als ein lobenswerther Mann erſchienen war, d. h. in dem Lichte ſeiner Beſtrebungen für das handelnde Leben. Haben wir nun auf dieſem Wege einen Grund für die Erkenntniß der Sokratiſchen Philoſophie gewonnen, ſo wird ſich mit Hülfe des Platon weiter bauen laſſen; denn Ariſtoteles bietet uns wenigſtens zum Theil ſichere unterſcheidende Kennzeichen für das Sokratiſche und das Platoniſche dar und Xenophon bei ſeiner beſchränkten Anſicht konnte doch, indem er die Geſpräche des Sokrates in ſeinem Gedächtniſſe auffriſchte, nicht umhin, manches auffallenden und merkwürdigen Wortes ſich zu erinnern, welches er vielleicht ſelbſt nicht ganz begriffen hatte, welches aber uns, wenn wir es mit Platon's Aeußerungen vergleichen, eine weitere Ausſicht und tiefere Einſicht in die Sokratiſche Denkart verſtattet. Auf ſolche Weiſe werden wir denn zu beachten haben, wo Platon ſich ſelbſt beſchränkt und ſich begnügt, in den Sokratiſchen Grenzen zu bleiben, aber auch, wo er von einer Sokratiſchen Lehre zu weiteren Folgerungen fortſchreitet. Geſtehen wollen wir aber auch, daß bei dieſem Geſchäfte der Geſchichtforſcher zu ſeinem eigenen Misbehagen manchesmal ſich genöthigt ſieht, mehr ſeinem kritiſchen Takte zu vertrauen, als ſicheren Zeugniſſen. Solcher Art iſt unſere Unterſuchungsweiſe über dieſen Gegenſtand, unſere Darſtellungsweiſe wird aber eine andere ſein müſſen.

---

[1] Xen. mem. IV, 6.

Nachdem man in den erſten Entwicklungen der Philoſophie fromm und mit heiliger Wahrheitsliebe geforſcht hatte, war allmälig der Zweifel mehr und mehr Herr der Gemüther geworden und zuletzt hatte der Zweifel an die Wahrheit ſelbſt keck ſein Haupt zu erheben gewagt. Zuerſt war die heilige Scheu vor dem Geltenden, vor dem Geſetz, vor dem Anſehn der Götter durch die Philoſophen geſunken und doch waren dieſer Lehren nicht geeignet geweſen, etwas Feſteres zu geben; ſie zerſtörten den Glauben und an ſeine Stelle gaben ſie keine wiſſenſchaftliche Ueberzeugung. Vorherrſchend auf die Erforſchung der Natur und ihrer Gründe gerichtet, beſchäftigten ſie ſich nur wenig mit dem Geiſtigen oder ließen es wenigſtens nicht genug in ſeinem Gegenſatz gegen das Natürliche hervortreten, und dadurch vernachläſſigten ſie das, worin der Menſch die Begründung ſeines Lebens und ſeiner Wiſſenſchaft finden mag; überdies waren ſie unter ſich uneinig und von einſeitig ergriffenen Standpunkten ausgehend, ſetzten ſie den, welcher ſich ihren Unterſuchungen hingab, in einen künſtlichen Zwieſpalt mit ſich ſelbſt [1]. Man kann ſich daher nicht wundern, daß indem die Staatsverhältniſſe ein dem wiſſenſchaftlichen Zweifel ähnliches Bild der wankenden Sitte darboten, das Ergebniß dieſer Bildung in die ſophiſtiſche Kunſt umſchlug, eine Kunſt, erbaut auf der Meinung, die Wahrheit ſei doch für den Menſchen nicht, mit dem Scheine der Wahrheit möge er ſpielen; der ſei der größeſte Weiſe, welcher ſich aller Hofnung auf die Wahrheit entſchlagen habe und nur Andern ſeine eigene Leere in künſtleriſchen Formen vorzuſpiegeln die Gewandtheit beſitze. Aus dieſem Abgrunde der Leerheit gab es nur einen Ausweg; man mußte an dem Gewiſſeſten im Menſchen ſich halten, an dem ſittlichen Gebot; die Ueberzeugung von der ſittlichen Ordnung und von der Wahrheit in ihr mußte man der Sophiſtik entgegenſetzen, wenn man ſie mit Erfolg bekämpfen wollte. Dieſe Aufgabe hat Sokrates gelöſt. So wie wir auch zu andern Zeiten ſehn, daß wenn alles wankend zu werden droht, der Menſch nur ſeine ſittliche Beſtimmung ſich zum Bewußtſein zu bringen braucht, um darin die Gewißheit des Geiſtes zu finden, welche zum Leben nothwendig iſt, ſo ſehen wir auch, wie dadurch, daß Sokrates an dieſem Punkte feſthielt, die Wiſſenſchaft gegen den ſophiſtiſchen Schein ſich wieder Bahn gebrochen hat.

---

[1] cf. Xen. mem. I. 1. nr. 11.

Von dieſen Betrachtungen ausgehend, werden wir es uns erklären können, warum wir meiſtens den Sokrates mit Unterſuchungen über das Sittliche beſchäftigt finden, ſo daß Xenophon und Platon und überdies das ganze Alterthum darin übereinſtimmen, Sokrates habe beſonders das Verdienſt, die ethiſchen Unterſuchungen angeregt zu haben, die phyſiſchen Lehren dagegen habe er nur in ſeiner Jugend mit Fleiß betrachtet, nachher aber vernachläſſigt, in der Meinung, entweder daß ſie die menſchliche Faſſungskraft überſchritten oder daß ſie doch nur geringern Gehaltes wären [1]. Wir finden hierin die allgemeine Bemerkung beſtätigt, daß faſt ein jeder kräftige Fortſchritt in der Entwicklung der Menſchheit mit einem Elemente des Streites verſetzt ſich findet, welches frühern Beſtrebungen ihr volles Recht kaum zu gewähren im Stande iſt. So erſcheint er gegen dieſe gehalten wie ein Rückſchritt und wie ein einſeitiges und willkürliches Abbrechen von dem früher eingeſchlagenen Entwicklungsgange. Auch das erſte Auftreten der Sokratiſchen Philoſophie iſt von dieſem Scheine nicht frei und ihm mehr als billig vertrauend hat man den Sokrates nicht ſelten verkannt, als ſei er nur von dem Standpunkte ſeiner Eigenthümlichkeit zu den Meinungen gekommen, welche doch die Allgemeinheit der Wiſſenſchaft im Grunde genommen erſchüttert hätten 1). Doch wir dürfen uns von dieſem Scheine nicht täuſchen laſſen. Das, was man für eine einſeitige Richtung des Sokrates auf

---

[1] Hauptſtellen ſind Xen. mem. I, 1. nr. 11 f.; IV, 7. nr. 2 f. Xenophon ſagt hauptſächlich, Sokrates habe behauptet, daß es den Menſchen nicht möglich ſei, die Wiſſenſchaft der Natur zu finden; nachher aber giebt er zu, Sokrates habe die Wiſſenſchaft von der Natur in einem gewiſſen Grade dem gebildeten Menſchen für nöthig erachtet; wenn nun ferner Xenophon ib. IV, 5. nr. 10 f. verſichert, Sokr. ſei hauptſächlich darauf ausgegangen, alle Dinge nach ihren Arten und Gattungen zu ordnen, ſo möchte man ſich kaum entſchließen können, dieſen nicht recht zuſammenhangenden Behauptungen vollen Glauben zu ſchenken. Mit mehr Sicherheit folgt man dem Platon, nach welchem Sokr. die Unterſuchungen über die Natur nur in der Art ablehnte, wie ſie gewöhnlich betrieben würden und mehr zur Verwirrung des Verſtandes, als zur Aufklärung deſſelben dienten. Phaed. p. 96 f.; de rep. VII. p. 529. In der letzten Stelle finden wir ganz die Meinung des Sokr. über die

das

Naturphiloſophie. Platon läßt ihn die Naturphiloſophie ſeiner Zeit tadeln, weil ſie uns nicht aufwärts, ſondern niederwärts blicken lehre, d. h. auf das Sinnliche, nicht auf die göttlichen Dinge die Aufmerkſamkeit richte. Gegenſtand ſeiner Polemik war die atheiſtiſche Naturphiloſophie. Eine andere Naturphiloſophie trieb er ſelbſt, wie wir ſpäter nach dem Xenophon und Platon ſehn werden. cf. Plat. de leg. XII. p. 966. 967. Brandis im Rh. Muſ. I, 1. S. 129.

1) In dieſem Sinn iſt neuerlich auch die Richtung des Sokrates im Ethiſchen gedeutet worden. S. Rötſcher's Ariſtophanes und ſein Zeitalter S. 246 f. u. 388 f. Wir werden ſpäter Gelegenheit nehmen, die Anſicht, daß Sokrates Geſetz und Sitte gegen ſeine ſubjective Meinung verachtet habe, zu widerlegen. Rötſcher, indem er ihm dieſe Meinung beilegte, dabei aber doch im Kriton des Platon eine getreue Schilderung des Sokrates fand, erinnerte ſich wohl nicht an die Apologie der Geſetze, welche den Haupttheil dieſes Geſpräches bildet.

das Ethiſche gehalten hat, beruht, wie ſchon zuvor angedeutet worden iſt, nur darin, daß die ethiſchen Ueberzeugungen ihm zum Anknüpfungspunkte für ſein Beſtreben dienten, die Wiſſenſchaft gegen ſophiſtiſche Anfeindungen ſicher zu ſtellen und an den Ueberzeugungen, welche am allgemeinſten mit dem Leben verflochten ſind, die Nothwendigkeit der Wiſſenſchaft darzuthun [1]). Zwar hat er um die Ethik ſich noch ein anderes Verdienſt erworben, als um die Phyſik; denn in jener war allerdings die wiſſenſchaftliche Unterſuchung noch anzuregen, wärend ſie in dieſer ſchon längſt im Gange war; aber dies hindert nicht, daß nicht auch in ſeiner ethiſchen Richtung das Allgemeine der Wiſſenſchaft ſein Hauptbeſtreben geweſen ſein ſollte.

Doch indem wir uns darzuthun bemühen, daß Sokrates in der allgemeinen Idee der Wiſſenſchaft den Mittelpunkt ſeiner Beſtrebungen fand, müſſen wir noch etwas genauer in die Einwendungen, welche dagegen gemacht werden könnten, eingehen. Es ſind hauptſächlich zwei Punkte, in welchen man einen Beweis dafür finden könnte, daß er doch nur eine beſchränkte Anſicht von der Wiſſenſchaft gehabt habe, ſeine ſchon vorher erwähnte ſogenannte Verachtung der Phyſik und die Art, wie er ſeine Schüler von den tiefern mathematiſchen Unterſuchungen abmahnte. Aber eine eigentliche Verachtung der Phyſik fand bei ihm nicht ſtatt; es wird uns vielmehr geſagt, er habe die Lehre des Anaxagoras, daß alles in der Natur vom Geiſte verwaltet werde, mit Wohlgefallen aufgenommen und nur die

---

1) Schleiermacher a. a. O. S. 46.

ungenügende Ausführung dieſes Gedankens getadelt[1]) und auch die Schrift des Herakleitos ſei von ihm gelobt worden, nur daß er vieles in ihr ſchwer zu verſtehen fand[2]); der Streit, in welchem er mit den Phyſikern ſeiner Zeit war, ſcheint ſich nur darauf bezogen zu haben, daß ſie theils das Unvernünftige über die Vernunft ſetzten, theils ihre Unterſuchungen, der vollkommenen Idee der Wiſſenſchaft nicht theilhaftig, ſo führten, daß ſie nur zur Verwirrung ausſchlugen[3]). Was den zweiten Punkt betrifft, ſeine Abmahnung von den genauern mathematiſchen Unterſuchungen, ſo iſt man über ihn nicht ſelten ſchneller hinweggegangen, als man Grund hat, indem man, an den Xenophon allein ſich haltend, nur die unwiſſenſchaftliche Richtung dieſes Sokratikers beſchuldigte, ſchief aufgefaßte Aeußerungen ſeines Lehrers unvollſtändig mitgetheilt zu haben[4]). Allein nicht nur beim Xenophon findet ſich die Abmahnung, auch nicht nur bei weniger wiſſenſchaftlichen Schülern des Sokrates, wie beim Ariſtippos, ſondern ſelbſt Platon lehrt etwas ganz Aehnliches und nicht etwa in des Sokrates Namen, ſondern in ſeinem eigenen Sinne[5]). Aber eben dies muß uns davon überzeugen, daß darin keine unwiſſenſchaftliche Beſchränkung des Triebes nach Erkenntniß liege, nicht mehr, als wenn etwa jemand unter uns einem Schüler der Philoſophie oder der Staatskunſt den Rath ertheilen wollte, der Mathematik nur ſo viel Zeit zu widmen, als nöthig ſei, um ihre Eigenthümlichkeit und ihren allgemeinen Nutzen aufzufaſſen. Dem Sokrates und ſeinen Schülern ſchwebte bei ihren Unterweiſungen der Jugend überhaupt das Ziel vor Augen, freiſinnige und tüchtige Männer für jede Art des Lebens zu bilden, nicht aber Gelehrte oder Künſtler irgend einer Art, und dem freien und tüchtigen Manne mußte es unanſtändig erſcheinen, in irgend eine Beſchäftigung ſich ausſchließlich zu vertiefen, welche nicht das Weſen des ganzen Menſchen durchdringe [1]. Dieſe Abmahnung iſt ganz in dem Geiſte der damaligen Zeit, in welcher eigentliche Gelehrſamkeit erſt ſich zu bilden anfing und dies als ein Verderben der alten bürgerlichen Freiheit erſcheinen mußte, daß man über einzelne Studien die Geſammtbildung des Bürgers vernachläſſige; an ſolchen einzelnen Beſchäftigungen klebte der Makel handwerksmäßiger Lebensart.

---

[1]) Plat. Phaed. l. l.

[2]) Diog. L. II, 22.

[3]) Xen. mem. I, 1. sc. 14; Plat. Phaed. l. l.

[4]) Mem. Socr. IV, 7. sc. 2 f. u. d. Ausleger zu dieſer Stelle.

[5]) De leg. VI. p. 771; VII. p. 817 f.

Dagegen wird man es mit den allgemeinwiſſenſchaftlichen Beſtrebungen des Sokrates nicht ſtreitend finden, daß ihm die Mahnung des delphiſchen Gottes: Erkenne dich ſelbſt! beſonders wichtig erſchien. Denn die Erkenntniß ſeiner ſelbſt, nach welcher er ſtrebte, bezog ſich ihm auf den wiſſenſchaftlichen Werth ſeiner Gedanken und die Unwiſſenheit über ſeine eigene Unwiſſenheit ſchien ihm das Schmachvollſte und dem Wahnſinn am nächſten zu ſein [2]) und hiermit möchte es auch zuſammengehangen haben, daß er zuerſt das Streben nach Erkenntniß auf das Menſchliche gerichtet wiſſen wollte, nemlich auf ſein eigenes Verhalten gegen den Begriff der Wiſſenſchaft, indem dies als die richtige Grundlage alles Wiſſens ihm erſchien, ſich des wiſſenſchaftlichen Gehalts ſeiner Gedanken bewußt zu werden [1]). Nicht weniger ſteht hiermit in Uebereinſtimmung ſein berühmter Ausſpruch, er übertreffe nur darin an Weisheit die übrigen Menſchen, daß er ſeiner eigenen Unwiſſenheit ſich bewußt ſei [2]). Dieſer Ausſpruch aber iſt freilich oftmals auf ungenügende Weiſe gedeutet worden und zwar in verſchiedenem Sinne. Einige haben darin nur den allgemeinen Ausdruck der Sokratiſchen Ironie wiedererkennen wollen, in welcher das Gefühl der Ueberlegenheit über ſeine Zeitgenoſſen und das demüthige Bekenntniß ſeiner Unwiſſenheit ein ſeltſames Gemiſch gebildet hätten, welches aber nur darauf angelegt geweſen wäre, die eingebildeten Weiſen um ſo mehr zu beſchämen [3]); Andere im Gegentheil haben darin den Ausdruck des reinen Zweifels ohne alle wiſſenſchaftliche Erkenntniß geſucht. Dieſes Letztere aber ſagt von der Sokratiſchen Unwiſſenheit zu viel und das

---

[1] Beim Xenophon iſt von der Bildung des καλὸς κἀγαθὸς die Rede. Um den Sinn der Abmahnung recht zu verſtehen, darf man nicht überſehen, daß auch das Studium der Arzneikunſt abgelehnt wird, doch wohl nicht, weil es keinen Nutzen gewähre.

[2] Xen. mem. III. 9. nr. 6. τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν, ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο

εἶναι. So wird auch das Erkennen ſeiner ſelbſt als der Ausgangspunkt für die Philoſophie geſchildert. Plat. Phaedr. p. 229. 230.

1) Dies liegt in der Unterſcheidung der menſchlichen und übermenſchlichen Weisheit, Plat. ap. p. 20, wie man aus dem Zuſammenhange erſehen muß; die menſchliche iſt nämlich die, welche ſich ihrer eigenen Ungenügendheit bewußt iſt.

2) Plat. ap. p. 21. ἔοικα γοῦν τούτου γε σμικρῷ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἃ μὴ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι.

3) Man beruft ſich dafür mit Unrecht auf Plat. conv. p. 216.

Erſtere zu wenig. Offenbar liegt der Ironie des Sokrates nicht bloß das Bewußtſein von der Unwiſſenheit ſeiner Gegner, ſondern auch von der geringen Wiſſenſchaftlichkeit alles menſchlichen, alſo auch ſeines eigenen Erkennens zum Grunde, wie dies auch in der Platoniſchen Vertheidigungsrede ſtark genug hervorgehoben wird [1]); allein dadurch ſoll nicht allein der beſondere Zuſtand des Zweifels ausgedrückt werden, ſondern ein ganz allgemeines Ergebniß, welches ſich dem Sokrates in ſeinen vielfältigen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen gebildet hatte, nemlich das Bewußtſein von dem, was Wiſſen iſt und was nicht [2]). Dieſes wird auch ſonſt noch von Platon ſehr beſtimmt als Sokratiſches Eigenthum bezeichnet, daß er wohl vor Allem am ſicherſten wiſſe, daß Wiſſenſchaft von richtiger Meinung verſchieden ſei [3]). Wenn er es aber wußte, ſo mußte er auch unterſcheidende Kennzeichen für das wiſſenſchaftliche Denken beſitzen und dieſe mußten in ſo ſtrenger Weiſe von ihm gefaßt werden, daß ſein ſtrenger Ausſpruch über das menſchliche Denken dadurch gerechtfertigt wurde. Nur ſeine hohe Idee von der überſchwänglichen Tiefe der Wahrheit konnte ihn davon abhalten, in den gemeinen Erkenntniſſen der Menſchen ein Wiſſen zu finden.

---

[1]) P. 23. ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐςὶ καὶ οὐδενός.

[2]) Schleiermacher a. a. O. S. 45 ſagt vom Sokrates ſehr richtig: „denn wenn dieſer im Dienſte des Gottes umherging, um das bekannte Orakel zu rechtfertigen, ſo war doch hierbei das Letzte unmöglich, daß er nur wußte, er wiſſe nichts, ſondern es lag nothwendig dahinter, daß er wiſſe, was Wiſſen ſei.“

[3]) Meno p. 98. ἀλλ' εἴπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι — ὀλίγα δ' ἂν φαίην — ἓν δ' οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων θείην ἂν ὧν οἶδα, nemlich ὅτι ἐςί τι ἀλλοῖον ὀρθὴ δόξα καὶ ἐπιςήμη. Dies iſt eine der wenigen Stellen, in welchen Platon den Sokratiſchen Charakter der Lehre auch durch den Zuſammenhang der Darſtellung recht beſtimmt von ſeinen eigenen Lehren unterſcheidet. Vergl. Brandis a. a. O. S. 140.

Nun zeigt ſich aber doch nicht, daß er irgend wie auf eine beſtimmte Weiſe über den Begriff des Wiſſens gegen ſeine Schüler ſich ausgeſprochen hätte; man kann daher nur vermuthen, daß er nicht ſowohl dahin ſtrebte, denſelben in eine beſtimmte Formel niederzulegen, als vielmehr ihn ſeinen Schülern beſtändig einzuüben. So iſt ja überhaupt die Sokratiſche Art. Wir können alſo nur vorausſetzen, daß die Idee des Wiſſens, welche den Sokrates leitete, in dem Ganzen ſeines unterſuchenden Verfahrens ſich ausgedrückt haben werde. Und im Allgemeinen finde ich zweierlei hierüber zu bemerken, erſtens, daß er an dem Unſcheinbarſten am häufigſten und liebſten anknüpfte, um von ihm aus den philoſophiſchen Gedanken zu entwickeln oder wenigſtens das Streben nach ihm zu erzeugen, und zweitens, daß er zur Prüfung eines Gedankens ihn in jede mögliche Verknüpfung brachte. Dies Letztere, wie es in den Nachahmungen des Xenophon und des Platon offenbar vorliegt, ſetzt voraus, daß jeder Gedanke, ſofern er ein Wiſſen enthält, in einer jeden Verbindung ſeine Gültigkeit behaupten werde und beruht alſo auf der Einſicht von dem weſentlichen Zuſammenhange alles wiſſenſchaftlichen Denkens. Darauf gründet ſich die prüfende Manier des Sokrates, zufolge welcher er ſich mit ſeiner Mutter Phänarete, der Hebamme, verglich, weil er zwar ſelbſt nicht mehr im Stande ſei, Gedanken zu gebären, aber wohl die hohlen und nichtsnutzigen Gedankengeburten von den gehaltreichen und nützlichen zu unterſcheiden [1]). Von der andern Seite ſein Anknüpfen an die unſcheinbarſten und abgenutzteſten Gegenſtände, ſo ſehr es ihn dem Spott der vornehm Gebildeten ausgeſetzt hat [2]), zeugt doch eben von ſeiner umfaſſenden Anſicht von der Wiſſenſchaft; denn bei ſeinem Streben nach Erkenntniß kann man den Grund hiervon nur in der Ueberzeugung finden, daß in einer jeden Vorſtellung, welche doch wenn auch nur ein unvollkommenes Werk der Vernunft ſei, auch die Idee des Wiſſens enthalten ſein müſſe. Wenn nun jenes erſtere Verfahren mehr zum Verneinenden ſich paßte, ſo fand dagegen bei dieſem mehr das Bejahende ſeine Stelle. Xenophon ſagt uns, wenn Sokrates etwas zur Entſcheidung bringen wollte, ſo habe er die Unterſuchung durch die am allgemeinſten anerkannten Sätze hindurchgeleitet [3]). Und in Uebereinſtimmung hiermit, wiewohl in einer andern Anwendung, läßt Platon den Parmenides vom jungen Sokrates weiſſagen, wenn er zum höhern Alter gekommen, werde er nichts als der Unterſuchung unwerth und der Idee untheilhaftig verſchmähen, wie gering es auch ſcheine [4]). So finden wir den Sokrates denn auch faſt beſtändig in Unterſuchungen, über welche der verachtend wegzublicken gewohnt iſt, welcher immer nur das Edelſte und Vornehmſte im Munde zu führen pflegt, meinend, ſolcherlei Reden wären doch zu gemeinen Inhalts; aber auf den beſonderen Inhalt ſeiner Reden kommt es auch dem Sokrates nicht ſo ſehr an, ſondern Alles ſteht ihm nur beiſpielsweiſe, um an ihm zu zeigen, wie auch an den unbedeutendſten Gedanken die Idee des Wiſſens als Maaß angelegt werden müſſe. Wir können nicht daran zweifeln, daß in dem Sokrates dieſer Gedanke lebendiges Princip ſeines Verfahrens war: alles Denken iſt, ſoweit es Wiſſen iſt, Erzeugniß der Vernunft und an ihm iſt daher das Verfahren der Vernunft anſchaulich zu machen; alles Wiſſen iſt daher auch beſtimmt, mit allem andern Wiſſen verbunden ein gemeinſames Werk der Vernunft zu bilden, in welchem die Vernunft ſich ſelbſt Rechenſchaft giebt über ſich ſelbſt; ſoweit dagegen irgend ein Denken nicht Rechenſchaft geben kann über ſich ſelbſt, noch über ſeinen Zuſammenhang mit dem übrigen Denken, ſoweit iſt es auch kein Wiſſen, ſondern nur Meinung oder ein bewußtloſes Erzeugen der Gedanken oder der Werke [1]).

---

[1]) Plat. Theaet. p. 149.

[2]) Vergl. Plat. conv. p. 227; Xen. mem. I, 2. nr. 37; IV. 4. nr. 6 mit der Anm. von Herbſt.

[3]) Mem. IV, 6. nr. 15. ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο.

[4]) Parm. p. 130.

Nun iſt es nicht zu bezweifeln, daß Sokrates ſelbſt dieſe alles umfaſſende und mit vollkommenem Bewußtſein der Vernunft erzeugte Wiſſenſchaft nicht beſaß, noch zu beſitzen wähnte; aber indem er auf das Erkennen ſeiner ſelbſt drang und ſeine Schüler zu Unterſuchungen anregte, wollte er die Erkenntniß ſeiner eigenen Unwiſſenheit zur Grundlage der philoſophiſchen Unterſuchung machen [2]), ſowie Andere, weniger wiſſenſchaftlich, den Zweifel hierzu haben gebrauchen wollen. Daß er aber bei der Erkenntniß ſeiner Unwiſſenheit nicht ſtehen bleiben wollte, dies ſpricht ſich hauptſächlich in ſeinen Bemühungen um die wiſſenſchaftliche Methode aus, welche er ſeinen Schülern wiederum nicht in allgemeinen Formeln mittheilte, ſondern durch oft wiederholte Verſuche zur Fertigkeit einüben wollte. Es iſt merkwürdig, wie ſelbſt der nüchterne Xenophon, welcher das Beſtreben des Sokrates auf das Praktiſche beſchränken möchte, doch nicht verſchweigen kann, daß er hauptſächlich dahin geſtrebt habe, ſeine Schüler dialektiſch zu üben und ſie anzuweiſen, ein jedes Ding nach ſeiner Gattung oder nach dem Begriffe, zu welchem es gehöre, zu betrachten [1]). Wie er dabei verfuhr, das hat freilich Xenophon nicht in den paſſendſten Beiſpielen uns mitgetheilt [2]), aber ſoviel tritt bei ihm doch auch hervor, daß der Zweck ſolcher Unterſuchungen war, in der Begriffserklärung das, was ein jedes iſt, oder ſein Weſen zu beſtimmen [3]). So zeigt ſich uns, wie die Sokratiſche Me-

---

[1]) Plat. ap. p. 22. ἔγνων οὖν αὖ καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί. Meno p. 99.

[2]) Xen. mem. IV. 2. nr. 21—30. Diejenigen, welche den Sokrates vermieden, nachdem er ſie von ihrem Nicht-Wiſſen

---

überzeugt hatte, hielt er für einfältig. Ib. 40; Plat. Theaet. p. 150.

[1]) Mem. IV, 5. nr. 12. *Ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι· ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους.*

[2]) Ib. c. 6.

[3]) L. l. nr. 1. *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔληγε. πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο, πολὺ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν.* Die beiden zuletzt angeführten Stellen ſind charakteriſtiſch für die beſchränkte Art, in welcher Xenophon den Sokrates ſchildert.

thode darauf ausging, das Sein der Gegenſtände im Denken zu erfaſſen und wie ſie ſchon ganz den Charakter an ſich trägt, welcher auch beim Platon und Ariſtoteles herrſcht, indem ſie die Erklärung der Begriffe zu ihrem Mittelpunkte machte und in den Begriffen das darſtellen wollte, was die Gegenſtände ſind. Wenn wir uns daher auch ſcheuen müſſen, mit einem ſpätern Schriftſteller [1]) zu ſagen, Sokrates habe zuerſt die Ideenlehre aufgeſtellt, ſo läßt ſich doch nicht leugnen, daß die Verbindung, welche er zwiſchen den Begriffen und dem fand, was die Gegenſtände ſind, Unterſuchungen anregen mußte, welche die Ideenlehre hervorzurufen geeignet waren [2]).

Was vom Xenophon faſt nur beiläufig, doch nicht ohne Erwähnung des großen Gewichts, welches Sokrates darauf legte, erzählt wird, das iſt beim Platon der Mittelpunkt der Philoſophie und Ariſtoteles erkennt es als das Hauptverdienſt des Sokrates um die Philoſophie an. Denn Zweies, ſagt der Letztere, möchte man dem Sokrates gerechter Weiſe beilegen, die Beweiſe durch Induction und das allgemeine Beſtimmen der Begriffe, welche beide den Anfang der Wiſſenſchaft betreffen [3]). Wer nun weiß, was dieſe beiden Methoden dem Ariſtoteles bedeuten, der kann nicht daran zweifeln, daß er hiermit den Sokrates als den Begründer der wiſſenſchaftlichen Verfahrungsweiſe überhaupt bezeichnen will [1]) und andeutet, die früheren Philoſophen wären nur unbewußter Weiſe in der Wiſſenſchaft verfahren, Sokrates aber habe zuerſt mit Bewußtſein und auf folgerechte Weiſe das richtige Verfahren angewendet. Daher wird dieſer Philoſoph mit Recht an die Spitze der freien Entwickelung der griechiſchen Philoſophie geſtellt werden dürfen. Er hat den Weg gezeigt, auf welchem die Spätern das Weſen der Dinge zu erkennen ſuchten.

---

[1]) Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XI, 3. Dagegen Arist. met. XIII, 4.

[2]) Dies erkennt auch Ariſtoteles an. Met. XIII, 9.

[3]) Met. XIII, 4. *δύο γάρ ἐστιν, ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης.* Ib. c. 9; I, 6; de part. anim I, 1. Von der Induction ſpricht auch Xenophon mem. IV, 6. nr. 13; 14. Beiſpiele ſind beim Xenophon und Platon überall zu finden. Ueber die Definition vergl. Plat. Phaedr. p. 237; Lach. p. 185; de rep. X. p. 596. *ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου.*

Wenn aber dem Sokrates das Bewußtſein beiwohnte, wie die Form der Wiſſenſchaft alles wahre Denken verbinde, ſo kann man nicht anders als vermuthen, daß er auch über den Inhalt der Wiſſenſchaft zu gleichem Bewußtſein gekommen war. Er mußte dieſen ebenſo als einen betrachten, wie er die Wiſſenſchaft als eins anſah, und ſo wie er das Wiſſen als ein der menſchlichen Entwickelung überſchwängliches Ziel betrachtete, ſo konnte es ihm auch nicht verborgen ſein, daß der Gegenſtand des Wiſſens ein Ueberſchwängliches, das wahrhaft Göttliche ſei. Um dies nachzuweiſen, haben wir zuerſt die Selbſterkenntniß, nach welcher er ſtrebte, noch von einer andern als der ſchon früher erwähnten Seite zu betrachten. Platon gewährt uns in einer geſchichtlich gehaltenen Stelle hierüber den erwünſchteſten Aufſchluß [2]). Die Selbſterkenntniß nemlich wird von Sokrates nicht nur auf das Erkennen von ſei-

---

1) Vergl. Brandis a. a. Orte S. 143 f.

2) Phaedr. p. 229; 230. Cf Xenoph. mem. IV, 2. nr. 24; 25

nem Wiſſen oder Nicht-Wiſſen, ſondern auch auf das Erkennen ſeines moraliſchen Werthes bezogen und ſo ſcheint ſie auch wieder auf das Bekannte zurückzugehen, daß Sokrates die Philoſophie vom Himmel heruntergerufen und nach guten und böſen Sitten der Menſchen zu fragen gezwungen habe [1]). Wenn aber dies ſo gedeutet wird, als wenn Sokrates die Betrachtung der göttlichen Dinge verſchmäht hätte, weil etwa eine ſolche dem menſchlichen Vermögen verſagt ſei, ſo finden wir, daß wenigſtens Platon es auf eine ganz andere Weiſe nimmt, indem er die Schätzung des menſchlichen Werthes nicht anders für möglich hält, als durch die Erkenntniß des Göttlichen in uns [2]). Und wird dies nicht überhaupt in der ganzen Sinnesart des Sokrates gelegen haben, da er die Regungen göttlicher Kraft ſo ſorgfältig in ſich aufſpürte? Daß hierauf ſeine Forſchungen gerichtet waren, dafür ſpricht auch das Zeugniß des Xenophon, denn Sokrates, ſagt dieſer, habe zuerſt bei ſeinen moraliſchen Unterweiſungen ſeine Schüler über die Götter unterrichtet [3]); es zeigt ſich aber

---

1) Cic. qu. Tusc. V, 4.

2) L. l. *σκοπῶ οὐ ταῦτα, ἀλλὰ ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὢν τυγχάνω, Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.* Cf. Xen. mem. IV, 3. nr. 14. *καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἢ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει.*

3) Mem. IV, 3. nr. 2. *πρῶτον μὲν δὴ περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας.* Merkwürdig iſt es, daß Xenophon hierbei andere Geſpräche der Sokratiker erwähnt, welche den Unterricht des Sokrates über Gott enthielten. Es iſt dies ein Beweis für die geſchichtliche Wahrheit in ſolchen Geſprächen.

in der Folge, daß dies ein Unterricht war nicht über die Götter, ſondern über die allgemeine göttliche Kraft, welche durch die Welt walte. Hiernach wird man nun wohl nicht zweifeln dürfen, daß dem Sokrates die Erkenntniß beiwohnte, ſich ſelbſt zu erkennen ſei nicht möglich, ohne auch eine Erkenntniß zu haben von dem allgemeinen Grunde, aus welchem alle Dinge ſtammen, und damit zugleich eine Erkenntniß von der Natur, in deren Mitte wir von Gott geſetzt ſind. Dies konnte dem Manne nicht verborgen bleiben, welcher die Einſicht von dem Zuſammengehören aller Wiſſenſchaft hatte.

Doch wir müſſen das, was Sokrates über Gott lehrte, genauer betrachten. Da zu ſeiner Zeit atheiſtiſche Meinungen hervorgetreten waren und unter den Gebildeten Zweifel erregt hatten, ſo mußte er auch auf dieſe Meinungen Rückſicht nehmen. Indem er nun ihren Ungrund zu zeigen ſuchte, nahm er hauptſächlich auf zweierlei Rückſicht, auf die vernünftige Anordnung aller Dinge und auf den Grund des Unglaubens an das Göttliche. Was den letztern betrifft, ſo fand er ihn in der Verachtung alles deſſen, was nicht geſehen oder auf irgend eine Weiſe durch die äußern Sinne wahrgenommen wird. Dagegen machte er aufmerkſam darauf, daß immer das Beſte in jeder Art unſichtbar iſt und nur in ſeinen Werken erblickt wird, ſo wie auch die Sonne nicht geradezu und gleichſam unverſchämt ſich anblicken läßt, und die Seele, welche des Göttlichen theilhaftig iſt, zwar offenbar in uns herrſcht, aber doch von uns nicht geſehen wird 1). Wenn nun jemand

---

1) Xen. mem. IV, 3. nr. 14. *ἐννόει δὲ ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ θεοὶ*

von dem thörigen Verlangen, außer ſich die Geſtalten der Götter zu ſehen, ſich befreit habe, dann werde er in ſich die Wirkungen des Göttlichen erkennen [1]); denn die Götter hätten den Menſchen die Erkenntniß ihrer Macht eingepflanzt [2]). Wenn er nun ſo den grundloſen Zweifel an Gott aufgehoben und auf die Gegenwart des Göttlichen in uns hingewieſen hatte, ſo war es natürlich, daß er auch das gleichartige Göttliche in der ganzen Welt wiederzufinden ſuchte und darauf bezieht ſich der andere Punkt, welcher hier zu erwähnen iſt. So wie Sokrates in der Vernunft das Göttliche in uns fand, ſo war er auch davon

---

οὕτως ὑποδεικνύουσιν· οἵ τε γὰρ ἄλλοι ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ διδόντες οὐδὲν τούτων εἰς τοὐμφανὲς ἰόντες διδόασιν καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα τὰ καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατον παρέχων, θᾶττον δὲ νοήματος ἀναμαρτήτως ὑπηρετοῦντα, οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστίν. Dann das Bild von der Sonne, womit zu vergleichen Plat. de rep. VII. init.; de leg. X. p. 897. Zuletzt von der Seele: ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἣ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν, ὁρᾶται δὲ οὐδ᾽ αὐτή. ἃ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον. Cf. I, 4. nr. 9; Plat. de leg. X. p. 898. Derſelbe Streit gegen die, welche nur das Sinnliche als das Wahre ſetzen, findet ſich Plat. Soph. p. 246.

1) Es iſt von dem dämoniſchen Zeichen die Rede. Ib. nr. 13. ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω καὶ σύ, ὦ Εὐθύδημε, γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένῃς, ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ᾽ ἐξαρκῇ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεούς.

2) Xen. mem. I, 4. nr. 16. τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις δόξαν ἐμφῦσαι, ὡς ἱκανοί εἰσιν εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν. Cf. Plat. de leg. X. p. 899.

überzeugt, daß nicht nur wir von der Vernunft regiert werden, ſondern auch die ganze Welt unter der Leitung der Vernunft ſtehe. Daraus floß ihm denn auch ſeine Ueberzeugung, daß in der ganzen Welt Uebereinſtimmung herrſche mit der Vernunft in uns, daß Alles nach vernünftigen Zwecken gebildet ſei und Zeugniß von der allgemeinen Vernunft gebe, aus welcher unſere vernünftige Seele ſtamme und in welcher unſere vernünftige Seele lebe [1]). Dieſe Gedanken enthalten weſentlich nichts anderes, als die allgemeine Einſicht des Sokrates auf beſondere Fälle angewendet, daß die wahre Bedeutung und der wahre Grund der Dinge in ihrem vernünftigen Zwecke liege. Denn dies iſt der Geiſt aller ſeiner Gedanken, daß nur die Vernünftigkeit (*φρόνησις*) Werth habe, alles Vernunftloſe dagegen verächtlich ſei, außer nur ſofern es der Vernunft diene, weswegen auch der Körper nur als der Seele dienend Beachtung erhalte [2]). Wie er nun hiernach den Begriff des Körperlichen beſtimmt haben mag, vermögen wir nicht zu ſagen, vielmehr iſt es wahrſcheinlich, daß er ſelbſt darüber ſich nichts Genaueres entwickelt hatte; aber es iſt offenbar, daß ſein ganzes Beſtreben darauf ausging, das Reinvernünftige zur Erkenntniß und zur That zu bringen. In einer Stelle, welche deutlich hiſtoriſcher Beziehung iſt, läßt Platon den Sokrates ſagen, daß ihm das Verfahren des Anaxagoras, nach welchem dieſer zwar von der Vernunft alles ableiten wolle, aber doch viele Urſachen auf körperliche Elemente zurückführe, vorkomme, als wenn jemand ſagen wollte, Sokrates thue alles, was er thue, aus Vernunft, nachher aber die Urſachen aufſuchend, weswegen er jetzt im Gefängniſſe ſäße, allerlei über die Zuſammenſetzung ſeines Körpers vorbrächte, durch welche das Sitzen möglich werde, anſtatt anzuführen, daß nachdem es den Athenern gefallen, ihn zu verurtheilen, er es für beſſer gehalten habe, hier ſitzen zu bleiben und ſeine Strafe zu leiden[1]. Alſo in der Betrachtung des einzelnen Menſchen nicht mehr als in der Betrachtung der ganzen Welt kam es dem Sokrates darauf an, das Vernünftige und Zweckmäßige als das Herrſchende und Wahre darzuſtellen. Hierin iſt denn auch ſeine Meinung von der frühern Phyſik deutlich ausgeſprochen; er verachtete ſie, wie Bacon die oberflächliche Philoſophie, weil ſie bei den Mitteln ſtehen bleibe und nicht auf die letzten Urſachen zurückgehe; dieſe aber meinte er in der Vernunft zu finden, welcher nach dem Maaßſtabe des Guten alles dahin

---

[1]) Xen. mem. I, 4. nr. 4; nr. 8. *σὺ δὲ σαυτὸν φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι; καὶ ταῦτα εἰδώς, ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάςου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοςαί σοι· νοῦν δὲ ἄρα μόνον οὐδαμοῦ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι, καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι᾽ ἀφροσύνην τινὰ οὕτως οἴει εὐτάκτως ἔχειν.* Ganz übereinſtimmend hiermit iſt Plat. Phil. p. 28 f. Xen. l. l. nr. 17. *οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι.*

[2]) Xen. mem. I, 2. nr. 53 f. *τὸ ἄφρον ἄτιμόν ἐςιν.* So will auch Sokrates, daß die bildende Kunſt nicht das Körperliche, ſondern das Geiſtige ausdrücke. Ib. III, 10. nr. 1—8.

ſetze,

---

[1] Phaed. p. 98. Daſſelbe drückt Ariſtoteles nach ſeiner Weiſe aus, wenn er magna moral. I. 1. vom Sokrates ſagt: ἐκεῖνος γὰρ οὐδὲν ᾤετο δεῖν μάτην εἶναι.

ſetze, wo es am beſten ſei [1]). Dies iſt auch eine Art der Phyſik, welche aber in der Natur nicht das Erſte und Letzte erblickt, ſondern nur das Mittlere und wenn auch Sokrates in der Phyſik nur ſeine allgemeine Anſicht ſich anſchaulich zu machen ſuchte, in der Art wie es Xenophon ausführt [2]), ſo darf er doch als der Begründer der Phyſik angeſehen werden, welche Platon und Ariſtoteles wiſſenſchaftlich ausgebildet haben. Wenn gleich die Frühern nicht verſäumt hatten, Zwecke in der Natur aufzuſuchen, ſo hatten ſie doch auch die Natur mit der Vernunft immer nur vermiſcht, Sokrates dagegen ging darauf aus, zu zeigen, daß die Vernunft über der Natur ſei und alles Natürliche dem Zwecke diene.

Wenn er nun aber auch die Einheit der Wiſſenſchaft in der Erforſchung der göttlichen Vernunft ſuchte, wie ſie durch die ganze Welt waltet, ſo ſcheint er ſich doch nicht in genaue wiſſenſchaftliche Unterſuchungen über das Weſen des Göttlichen eingelaſſen zu haben. Hiervon mochte ihn ſeine religiöſe Scheu, ſeine Anhänglichkeit an die Volksreligion und vielleicht am meiſten ſeine Furcht vor todtem Formelkram bewahren. Er fand es beſſer, dem Göttlichen im Leben und wie es ſich uns in dem Innern unſers Bewußtſeins offenbart, nachzuſpüren, als einige allgemeine Sätze darüber ſeinen Freunden mitzutheilen. Dies iſt von der einen Seite ein Beweis, daß die Wiſſenſchaft nur noch als Princip in ihm lebte, von der andern Seite beweiſt es die weiſe Mäßigung des Mannes. Dieſe ſpricht ſich auch in ſeinem Verhalten gegen die Mythologie der Griechen aus, indem er zwar gegen anthropopathiſche Vorſtellungen von den Göttern kämpfte [1]), aber doch die alte Mythologie nicht umſtoßen oder allegoriſch erklären wollte [2]). Die Hauptſache aber iſt ihm in ſeiner Theologie, daß die Götter Alles wiſſen und in Allem gegenwärtig über Alles nach den Geſetzen des Guten walten und ſich ſelbſt genug ſind [3]). Alles dies liegt in ſeinem Grundgedanken, daß das Göttliche die reine Vernunft ſei, welche als Grund aller Dinge und aller Erſcheinungen und als Ziel alles menſchlichen Strebens von uns verehrt werden müſſe. Daß er aber auch das Göttliche als Einheit ſich dachte, trotz der Vielheit der Götter, das geht ihm aus ſeiner Einſicht von der Einheit der Vernunft und des Gegenſtandes unſeres vernünftigen Denkens hervor. Nun iſt freilich für uns hierin nichts Neues gelehrt, aber wenn auch vor der Zeit des Sokrates alle Elemente dieſer Einſicht ſich gebildet hatten, ſo waren ſie doch noch nie in dieſer Reinheit zuſammengetreten und der wahrhaft vernünftige Gott ohne allen Dualismus, ohne phyſiſche Beſchränkung und ohne pantheiſtiſche Vernichtung des Individuellen war vor dem Sokrates keinem Philoſophen bekannt geweſen; daß er aber dem Sokrates ſo ohne alle Anſtrengung, ſo ohne alle Polemik außer gegen die fehlerhaften Neigungen der Menſchen

---

[1]) Ib. p. 97. καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον· καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ, ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ.

[2]) A. a. O.

---

1) Xen. mem. I, 3. nr. 3.

2) Plat. Phaedr. p. 229; nur ſcherzhaft erklärt er allegoriſch Xen. mem. I, 3. nr. 7.

3) Xen. mem. I, 1. nr. 19; 4. nr. 5. 6, 10; IV, 4. nr. 19.

hervortrat, dies beweiſt einestheils nur die Urſprünglichkeit der göttlichen Idee im menſchlichen Geiſte, anderntheils aber, wie mit dem Bewußtſein von der allgemeinen Wiſſenſchaft auch natürlicher Weiſe das Bewußtſein ihres allgemeinen Gegenſtandes verbunden war.

An die Lehre von dem Göttlichen im Menſchen und von der Vernunft, welche durch die ganze Welt waltet, wärend das Körperliche nur dadurch Werth hat, daß es der Vernunft als Mittel dient, mochte ſich dem Sokrates auch ſeine Ueberzeugung von der Unſterblichkeit der Seele anſchließen. Zwar drückt er ſich in der Platoniſchen Apologie [1]) zweifelhaft hierüber aus, aber ſchon daß er zu erkennen giebt, wie das jetzige Leben an ſich gar nichts werth und dem Tode nicht vorzuziehen wäre, wenn nicht im folgenden Leben ein glücklicheres Bemühen um das Ziel menſchlicher Beſtrebungen ſtattfinden ſollte, ſchon dies zeigt, wohin ſich ſeine Ueberzeugung neigt, und ſein ſchrankenloſes Vertrauen auf die ewige Vorſorge der Götter für die Frommen, ſo wie die Uebereinſtimmung ſeiner Schüler in dieſem Punkte [2]) beſtätigen wohl hinreichend die Meinung, daß Sokrates die Seele für unſterblich gehalten habe. Ueber den Zuſtand der Seele nach dem Tode etwas Genaueres zu beſtimmen, mochte ihm gefährlich ſcheinen; doch dürfte es ihm wichtig geweſen ſein, dies feſtzuhalten, daß man die Seele des gerechten Mannes, durch den Tod von manchen Hemmungen des Körpers befreit, in einem vollern Genuſſe des wiſſenſchaftlichen Strebens ſich zu den-

---

1) P. 40 f.

2) Platon. Phaed.; Xen. Cyrop. VIII, 7, 3 f.

ken habe; denn davon läßt wenigſtens Platon die Freudigkeit des Sokrates auf ſeinem Wege zum Tode ausgehen, welches denn auch mit den Aeußerungen des Xenophon [1]) und mit der Denkart des Sokrates übereinſtimmt.

Wer den Sokrates als einen ſchlichten Bürger, wie man zu ſagen pflegt, mit geſundem, d. h. mit wiſſenſchaftlich ungebildetem, Menſchenverſtande begabt, ſich vorzuſtellen gewohnt iſt, der wird es ſchon ſehr ſchwer finden, ſich zu erklären, wie ein ſolcher Mann zu der Meinung gekommen, daß Vernunft in aller Natur herrſche, das Körperliche aber ohne vernünftigen Zweck gar nichts bedeute; aber noch unerklärlicher dürften ihm des Sokrates ethiſche Lehren ſein, wenn er ſie bis auf ihre letzten Grundſätze verfolgt. Zwar wird er hierbei auch nicht durch ein künſtlich ausgebildetes Syſtem in Verlegenheit geſetzt werden, aber um ſo mehr dürfte ihm die Hartnäckigkeit, mit welcher Sokrates an gewiſſen Meinungen feſthält, zu ſchaffen machen. Wenn man nach einem allgemeinen Grundſatze der Sokratiſchen Ethik ſucht, ſo findet man mancherlei Formeln, in welchen man ihn ausgeſprochen wähnen möchte. Nicht ſelten ſetzen ſeine Unterſuchungen über das ſittliche Handeln voraus, daß der Menſch nach Glückſeligkeit ſtreben ſolle; allein es iſt offenbar, wie dieſer Begriff des letzten Ziels ſo unbeſtimmt iſt, daß er nicht taugt, eine charakteriſtiſche Einſicht in die Lehre irgend eines Philoſophen zu gewähren. Sokrates ſieht ſich daher auch genöthigt, den Begriff genauer zu beſtimmen und eine der wichtigſten Beſtimmungen ergiebt ſich ihm, indem er das zufällige

---

1) L. 1. nr. 20.

Glück (*εὐτυχία*) von der durch Wiſſenſchaft und That erworbenen Glückſeligkeit (*εὐπραξία*) unterſcheidet [1]). Dadurch wird nun zwar das Weſen des ſittlichen Zwecks in ein Erzeugniß der Freiheit geſetzt; allein wodurch die freie That ſich beſtimmen ſolle, wird doch dadurch nicht angedeutet. Eine andere Formel beſtimmt nun wenigſtens das Verhältniß der Glückſeligkeit zum ſinnlichen Genuß, welches aber nur ein verneinendes Verhältniß iſt; denn der ſinnliche Genuß entſtehe nur aus der Befriedigung der Bedürfniſſe, der aber ſei dem Göttlichen am nächſten, welcher am wenigſten bedürfe [2]). Hierin iſt die Polemik des Sokrates gegen die Unenthaltſamkeit, ſein Dringen auf Mäßigkeit gegründet, indem er findet, daß der nach Genuß Strebende ſeine Freiheit einbüße [3]); was dagegen demjenigen werden dürfte, welcher der Mäßigkeit ſich befleißige, darüber iſt hierin noch nichts ausgedrückt. Man hat die Formel, der göttlichen Bedürfnißloſigkeit ſo nahe als möglich zu kommen, für den eigentlichen Ausdruck der Sokratiſchen Moral gehalten, allein daß ſie nur die verneinende

---

[1] Xen. mem. III, 9. nr. 14. *ἐρομένου δέ τινος αὐτόν, τί δοκοίη αὐτῷ κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα εἶναι. ἀπεκρίνατο, εὐπραξίαν. ἐρομένου δὲ πάλιν, εἰ καὶ τὴν εὐτυχίαν ἐπιτήδευμα νομίζοι εἶναι, Πᾶν μὲν οὖν τοὐναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι· τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω.*

[2] Ib. I, 6. nr. 10. *ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δὲ ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.*

[3] Ib. IV, 5. nr. 2 f.

Seite der Freiheit bezeichnet, zu welcher Sokrates den Menſchen führen möchte, deutet ſelbſt Xenophon an. So wie nemlich die Meinung geweſen iſt, daß Sokrates zwar die Menſchen von ihrem Nicht-Wiſſen überführt, aber nicht von der Wahrheit ſie zu unterrichten gewußt habe, ſo hat man auch geglaubt, Sokrates habe wohl verſtanden, vom Laſter abzumahnen und dadurch zum Streben nach Tugend zu erregen, aber worauf nun das tugendhafte Handeln ſich richten ſolle, habe er nicht ſagen können [1]). Gegen dieſe beiden Vorwürfe in Eins gefaßt will nun Xenophon ſeinen Lehrer vertheidigen und manches hat er angeführt, welches nicht unbrauchbar, vieles aber zeigt auch, daß er den Vorwurf und ſeine Widerlegung nicht recht verſtanden. Denn das Verneinende miſcht er ungeſchickt unter das Bejahende und was Sokrates für das Eine und für das Andere hielt, hat Xenophon ſchwerlich eingeſehen, wie er denn unter andern den Sokrates di[illegible]igkeit empfehlen läßt, weil ſie durch Hunger und Durſt [illegible] die wahren Bedürfniſſe uns führend uns auch die wahren und der Erinnerung würdigen Lüſte bereite [2]). Etwas Aehnliches konnte nun wohl Sokrates beiläufig erwähnen, aber er, der über ſolche Dinge beſtändig verhandelt hatte, mußte auch wohl bemerken, daß er dadurch der Mäßigkeit nur wegen des unmäßigen Strebens nach Luſt das Wort geredet [3]) und keinesweges angetrieben habe, vom ſinnlichen Genuß ſich frei zu machen; ja der Xenophontiſche Sokrates iſt hierin mit

---

1) Xen. mem. I, 4. nr. 1; Plat. Clitoph. beſonders zu Ende.

2) Mem. IV, 5. nr. 9.

3) Cf. Plat. Phaed. p. 68 f., wo auch die Verbindung der σωφροσύνη mit der φρόνησις zu bemerken iſt.

ſich ſelbſt in Widerſpruch, indem er auf der einen Seite das Nichts-Bedürfen als das Göttliche ſetzt und das ſo wenig als möglich bedürfen als das menſchliche Gut, auf der andern Seite aber eine Steigerung der Bedürfniſſe durch die Mäßigkeit empfiehlt, damit auch die ſinnlichen Genüſſe geſteigert werden. Eine ſolche Anführung war nur zur Widerlegung der Gegner brauchbar; aber der wahre Grund, weswegen er die Mäßigkeit empfahl, muß darin nicht geſucht werden; ihn verbindet auch Xenophon mit dem oben Angeführten, indem er die geiſtigen Freuden des Erkennens und Wiſſens als Frucht der Mäßigkeit angiebt [1]) und überhaupt das Erkennen des Guten und das Handeln nach dieſem Erkennen als das wahre menſchliche Gut betrachtet, das Jagen nach Luſt aber als etwas Thieriſches anſieht [2]).

Hierin wird man nun, je mehr man in das Einzelne eingeht, um ſo mehr den wahren Sinn der Sokratiſchen Sittenlehre finden. Ihm iſt der Zweck des Lebens die Vernünftigkeit oder die Weisheit des Menſchen. Daher erklärt er, die Vernünftigkeit ſei allein etwas werth, alles Unvernünftige ſei verächtlich und ſo ſteht ſein ſittliches Streben mit ſeinem wiſſenſchaftlichen in der vollkommenſten Verbindung. Das ſittliche Streben des Menſchen iſt ihm auf Erkenntniß gerichtet und die wahre Erkenntniß iſt die Erkenntniß des Guten, die Erkenntniß der über alles herrſchenden Vernunft oder Gottes [1]. In dieſem Sinne aufgefaßt, erhält auch erſt die Formel ihren wahren Werth, daß man nach der Annäherung an das Göttliche ſtreben ſolle; das Göttliche nemlich, die reine Vernunft, iſt dem Sokrates das Vorbild alles Guten. Und darin finden wir auch den Grund ſeiner Lehre, daß die Tugend Eins ſei, die Weisheit oder die Vernünftigkeit, und daß nichts, was nicht mit Einſicht geſchehe, gut ſei, oder, was mit Einſicht, böſe [2]. Denn es habe ja keinen Werth, Tapferes und Gerechtes zu vollbringen, wenn man es nicht als Wiſſender vollbringe und durch den Begriff in der Wahl beſtimmt [1]); ſchrecklich ſei es, wenn über das Wiſſen ein Anderes herrſchen und den Menſchen wie ſeinen Sklaven mit ſich ſchleppen könnte [2]), und ſo wie für andere Dinge es zwar eine gute Naturanlage des Menſchen gebe, welche aber immer noch der Ausbildung bedürfe, wenn der Menſch es darin weit bringen wolle, ſo ſei es auch mit dem Guten, denn die Tugend könne gelehrt werden, da ſie in der Wiſſenſchaft vom Guten beſtehe, wenn ſich aber jemand keine Mühe um die Erkenntniß des Guten gebe, ſo werde er, je mehr er von Natur begabt ſei, um ſo gefährlicher und ſchlimmer werden [3]).

---

[1]) Ib. nr. 10 f. ἀλλὰ μὴν τοῦ μαθεῖν, τὶ καλὸν καὶ ἀγαθόν, καὶ τοῦ ἐπιμεληθῆναι τῶν τοιούτων τινός, δι᾽ ὧν ἄν τις καὶ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα καλῶς διοικήσειε καὶ τὸν ἑαυτοῦ οἶκον καλῶς οἰκονομήσειε καὶ φίλοις καὶ πόλει ὠφέλιμος γένοιτο καὶ ἐχθρῶν κρατήσειεν, ἀφ᾽ ὧν οὐ μόνον ὠφέλειαι, ἀλλὰ καὶ ἡδοναὶ μέγισται γίγνονται, οἱ μὲν ἐγκρατεῖς ἀπολαύουσι πράττοντες αὐτά, οἱ δὲ ἀκρατεῖς οὐδενὸς μετέχουσι. — — ἀλλὰ τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι. Cf. I. 6. nr. 9.

[2]) Xen. mem. IV, 5. nr. 11. ὅστις γὰρ τὰ μὲν κράτιστα μὴ σκοπεῖ, τὰ ἥδιστα δ᾽ ἐκ παντὸς τρόπου ζητεῖ ποιεῖν, τί ἂν διαφέροι τῶν ἀφρονεστάτων βοσκημάτων;

---

[1] Vergl. außer den ſo eben angeführten Stellen Xen. mem. I, 2. nr. 49 ſq; IV, 2 nr. 22 u. 31; ſklaviſche Menſchen ſind, welche nicht das Schöne, Gute und Gerechte wiſſen; dieſe Wiſſenſchaft iſt dem Freien nothwendig, nicht die Wiſſenſchaft nützlicher Handwerke. Daß Platon mit dieſer Anſicht von der Sokratiſchen Lehre übereinſtimmt, braucht nicht durch einzelne Zeugniſſe bewieſen zu werden. Arist. eth. Eud. I, 5. Σωκράτης — ᾤετ᾽ εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετήν.

[2] Xen. mem. III, 9. nr. 5. ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι. τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα, ὅσα ἀρετῇ πράττεται, καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι· καὶ οὔτ᾽ ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι, οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν. οὕτω καὶ τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ τοὺς μὲν σοφοὺς πράττειν, τοὺς δὲ μὴ σοφοὺς οὐ δύνασθαι, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν. ἐπεὶ οὖν τά τε δίκαια καὶ τὰ ἄλλα καλά τε καὶ ἀγαθὰ πάντα ἀρετῇ πράττεται, δῆλον εἶναι, ὅτι

Wenn nun jemand, von einem Gedanken ganz durchdrungen, denſelben in allen Richtungen zu verfolgen beſtrebt iſt, ſo wird er leicht auf Folgerungen geführt werden, welche mit der gewöhnlichen Meinung, ja mit der augenſcheinlichen Erfahrung ſtreiten oder zu ſtreiten ſcheinen, und an ſol-

---

καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστί. Cf. Plat. Phaed. p. 68.

[1] Arist. magn. mor. I, 35. διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγε, φρόνησιν εἶναι τὴν ἀρετὴν λέγων· οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ. Vergl. Brandis S. 131.

[2] Arist. eth. Nic. VII, 3. δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον. Xen. mem. III, 9. nr. 4; Plat. Prot. p. 352 f.

[3] Xen. mem. II, 6. nr. 39; III, 9. nr. 1 f.; IV, 1; Arist. eth. Eud. I, 5. Σωκράτης — ἐζήτει, τί ἐστιν ἡ δικαιοσύνη, καὶ τί ἡ ἀνδρεία καὶ ἕκαστον τῶν μορίων αὐτῆς. ἐποίει γὰρ ταῦτ' εὐλόγως· ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥστ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον.

chen Folgerungen läßt ſich am ſicherſten die innere Kraft und Bedeutung des Gedankens ermeſſen. So zeigt es ſich auch am Sokrates, dem Beſonnenen. Unzweifelhaft hat er behauptet, niemand könne mit Wiſſen fehlen oder Unrecht thun, denn wenn jemand wiſſe, daß etwas gut ſei, ſo werde er es auch wählen, aus Unwiſſenheit des Guten alſo fehle jeder, welcher fehle [1]) und nur wider Willen (ἄκων) ſei der Schlechte ſchlecht [2]), ja wenn jemand wiſſend lügen oder ſonſt Unrecht thun ſollte, ſo würde er beſſer ſein, als der, welcher ohne ſein Wiſſen lüge oder Unrecht thäte [3]). Wegen aller dieſer Sätze iſt nun nicht ſelten Sokrates ein Sophiſt geſcholten worden, ob mit Recht, darüber kann nur aus dem Innerſten ſeiner Lehre entſchieden werden. Was aber den letzten Satz betrifft, ſo iſt es wohl nicht zu bezweifeln, daß Sokrates, indem er ihn aufſtellte, ſehr gut einſah, wie er etwas mit ſeinen früher angegebenen Sätzen Unvereinbares enthalte; auch wird er nur in vorbereitenden Geſprächen von ihm gebraucht, um die Nichtigkeit des Scheinwiſſens in Andern zu zeigen; ihm liegt aber nur die Einſicht oder Anſicht zum Grunde, daß allein der Wiſſende einer vernünftigen Wahl fähig ſei, entweder zum Guten oder zum Böſen,

---

1) Xen. mem. III, 9. nr. 4. πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων, ἃ οἴονται συμφορώτατα αὑτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. Plat. Gorg. p. 460; Arist. eth. Nic. VII, 3 οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.

2) Plat. apol. p. 25; Prot. p. 345; Arist. magn. mor. I, 9. S. Brandis S. 131.

3) Xen. mem. IV, 2. nr. 20; Plat. Hipp. min. p. 365 f., beſonders p. 375.

wie aber ferner Sokrates meint, nur zum Guten, wenn er ſich wirklich auf ſein Intereſſe verſtehe. Die beiden andern Sätze laufen auf daſſelbe hinaus, wenn man zugiebt, daß jeder Unwiſſende wider ſeinen Willen unwiſſend ſei, welches die Meinung des Sokrates iſt, indem er das allgemeine Streben nach dem Wiſſen in dem vernünftigen Weſen vorausſetzte [1]). Wenn man nun aber die Sätze, daß jeder nur aus Unwiſſenheit Unrecht thue und niemand freiwillig unwiſſend ſei, nach der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe nimmt, ſo bieten ſich ſo viele Beiſpiele gegen ihre Wahrheit dar, daß man dem Sokrates nicht zutrauen kann, dies ſei ſeiner Beobachtung entgangen. Hier, wenn irgendwo, wird man anerkennen müſſen, daß Sokrates überhaupt in ſeiner Betrachtungsweiſe nicht auf dem Gebiete der ſinnlichen Vorſtellung, ſondern der überſinnlichen Wahrheit ſich befand, wo gar keine Beobachtung ihn widerlegen oder in ſeinen Gedanken beſtärken konnte. Daß Sokrates unter dem Wiſſen, welches mit der ſittlichen That verknüpft iſt, ein anderes Wiſſen verſtand, als das unvollkommene Denken, welches ſonſt wohl auch ein Wiſſen genannt wird, kann niemand bezweifeln, ſobald er bedenkt, daß Sokrates nur den Gott als weiſe anerkennen wollte. Ihm iſt das wahrhafte Wiſſen, welches mit dem ſittlichen Handeln in Eins fällt, ein Wiſſen, welches unter den Menſchen gar nicht vorhanden iſt, die vollkommene Einſicht von dem Guten [2]), und wie in ſeiner Lehre das Wiſſenſchaftliche und das Sittliche ſich durchdrangen, das zeigt ſich eben darin, daß ihm der Wille auf die Erkenntniß, denn niemand ſei freiwillig unwiſſend, und die Erkenntniß auf das Gute, denn niemand handele wiſſend anders als gut, gerichtet war. Jedoch den wahren Sinn dieſer Sätze wird man erſt dann recht einſehen, wenn man bedenkt, wie Sokrates nicht bloß in denſelben die überſinnliche Einheit des Guten und des Wahren ausdrücken wollte, ſondern ſie auch auf unſer Leben anwandte und dadurch der menſchlichen Betrachtung näher brachte. Hierbei iſt nun ſeine Lehre darin gegründet, daß er die Erkenntniß des Guten nicht als eine bloß allgemeine, ſondern als eine mit dem Allgemeinen zugleich das Einzelne umfaſſende betrachtet. Er meint, nur ſo weit habe jemand das Gute erkannt, als er wiſſe, was auch ſein wahres Gut und ſein Intereſſe für den einzelnen Moment des Lebens ſei und mit dieſer reinen Einſicht von ſeinem Gute werde er nicht gegen ſein Intereſſe handeln können, aber auch nicht ohne dieſelbe mit Bewußtſein in ſeinem Intereſſe. Daher lehrte er, nur die herrſchten wirklich, welche zu herrſchen wüßten [1]). Man

---

[1]) Dafür können auch die Schuſterdialogen als Autorität gelten. S. de justo p. 375. *ἑκόντες δὲ ἀμαθεῖς εἰσὶν οἱ ἄνθρωποι, ἢ ἄκοντες; Ἄκοντες.*

[2]) Nur mit ſcheinbarem Grunde polemiſirt daher Ariſtoteles ge-

---

gen den Sokrates, wenn er meint, Sokrates, der nichts Zweckloſes angenommen habe, habe doch die Tugend als ein Zweckloſes geſetzt, indem er ſie für Wiſſenſchaft hielt. Magn. mor. I, 1. οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ᾽ ὁ Σωκράτης ἐπιστήμας ἐποίει τὰς ἀρετάς· ἐκεῖνος γὰρ οὐδὲν ᾤετο δεῖν μάτην εἶναι· ἐκ δὲ τοῦ τὰς ἀρετὰς ἐπιστήμας εἶναι συνέβαινεν αὐτῷ τὰς ἀρετὰς μάτην εἶναι. Denn die Tugend iſt dem Sokrates die transſcendentale Vollendung, das höchſte Gut und inſofern mit der Wiſſenſchaft eins.

1) Xen. mem. III, 9. nr. 10. ἄρχοντας εἶναι τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν.

ſieht hierin wieder, wie Sokrates ganz von der durchgängigen Einheit alles Wiſſens ergriffen war, indem er die Erkenntniß des Guten überhaupt ohne die Erkenntniß des Guten im beſondern nicht zugab [1]); man ſieht aber auch, wie er zwar das reine Wiſſen und die reine Tugend im menſchlichen Leben nicht fand, aber doch ein Wiſſen und eine Tugend, welche nach dem höchſten Gute ſtreben; denn die Weisheit ſelbſt, ſo wie ſie ſich unter uns findet, hielt er nicht unbedingt für ein Gut, daß ſie aber ein Gut ſei, ſofern ſie zum Guten diene, wollte er nicht leugnen [2]). Genug, man ſieht, wie weder das Wiſſen, noch die Tugend, noch überhaupt die Güter der Gegenwart dem Sokrates genügten, daß er aber zum Streben nach dem Wiſſen, nach der Tugend und nach dieſen Gütern anregen wollte, offenbar weil er meinte, daß doch dies Streben zu etwas führen möchte, und wenn man ſich in dieſer Bedeutung das wiederholte Fragen des Xenophontiſchen Sokrates nach dem Nützlichen auslegen will [3]), ſo mag man auch wohl dies als einen wahren Zug des Sokratiſchen Charakters anerkennen.

Wenn nun hierdurch Sokrates einen Anfang der ethiſchen Unterſuchungen gemacht hatte, ſo finden wir doch nicht, daß er dieſelben weiter in das Einzelne ausgeführt.

---

[1] Dies ſpricht er deutlich aus, wenn er behauptet, ſo weit jemand unmäßig ſei, ſo weit ſei er auch ohne Erkenntniß. Xen. mem. III, 9. nr. 4.

[2] Xen. mem. IV. 2. nr. 33; cf. I. 6. nr. 13; Plat. Meno p. 88. Selbſt die Glückſeligkeit zählte er zu den relativen Gütern. Xen. mem. IV. 2. nr. 34, 35.

[3] Xen. mem. IV. 6. nr. 8. τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθὸν ἐστιν ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ᾖ; Δοκεῖ μοι, ἔφη.

Vielmehr wenn die Frage nach dem Gerechten oder Guten im Einzelnen entſteht, ſo giebt Sokrates darüber weiter keine Auskunft, als daß er nach alterthümlicher Weiſe auf die Geſetze des Staates verweiſt 1) und darin den feſten und bindenden Ausdruck des vernünftigen Willens findet, wie er ſelbſt von den Göttern geheiligt iſt, den Stiftern des Staats. Und wenn auch Sokrates zu den Geſetzen des Staats noch die ungeſchriebenen Geſetze als das im Einzelnen uns Verbindende hinzuſetzt 2), ſo meint er auch hiermit theils nur die allgemeinen Geſetze, welche auch von dem Staate anerkennt werden und von den Göttern gegeben ſind, aber deswegen nicht niedergeſchrieben zu werden brauchen, weil ſie auch ohne dies unter allen Menſchen gelten und keiner willkürlichen Strafe bedürfen, indem ſie ſchon von ſelbſt ihre natürliche Strafe mit ſich führen 3), theils bezeichnet er damit den beſondern Beruf, welchen der Gott den einzelnen Menſchen verkündet und welchem zu genügen, das ganze Leben des Menſchen auf-

---

1) Xen. mem. IV, 4. nr. 12. φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι' — νόμους δὲ πόλεως, ἔφη, γιγνώσκεις; cf. Plat. Crito p. 50 f. Eine ſchiefe Anwendung hiervon findet ſich in dem Schuſterdialog über das Gerechte gegen das Ende.

2) Xen. l. l. 19; Plat. de rep. VIII, p. 563. Wiggers (Sokrates p. 193) meint, Sokrates habe ſich des Ausdrucks „ungeſchriebene Geſetze“ zuerſt bedient; dem widerſpricht aber die zuerſt angeführte Stelle des Xenophon; auch bedient ſich Thukydides in der Gedächtnißrede des Perikles II, 37 desſelben Ausdrucks.

3) Xen. mem. l. l. 19 f. So wird der Ausdruck auch vom Thukydides a. a. O. und vom Ariſtoteles gebraucht. Polit. VI, 5; rhet. I, 10; 13. Ueber eine andere Bedeutung deſſelben Ausdrucks ſ. Nitzsch historiae criticae Homeri initia continuata. XVI. p. 62.

gewendet werden ſoll [1]). So bezieht er auf das Bewußtſein des Höchſten und Wahrſten in der Geſellſchaft der Menſchen und in der einzelnen Perſon alles Sittliche zurück, aber die Gründe für die einzelnen ſittlichen Geſetze und ihren Zuſammenhang unter einander hat er nicht weiter wiſſenſchaftlich zu entziffern gewußt und im Bewußtſein hiervon wollte er ſich auch weder für einen Weiſen, noch für einen Lehrer der Gerechtigkeit ausgeben [2]).

Faſſen wir alles dies zuſammen, ſo ſehen wir wohl, wie Sokrates geeignet war, durch ſeine Unterredungen mit der heranwachſenden Jugend ein neues und vollkommeneres Streben nach Wiſſenſchaft zu erregen, nicht ein einſeitiges, nur auf einen beſondern Zweig der Philoſophie gerichtetes, ſondern ein Streben, welches vom Bewußtſein der allgemeinen Wiſſenſchaft geleitet über alles Wißbare ſich erſtrecken ſollte. Er hat keine Phyſik gelehrt, aber er hat den allgemeinen Grundſatz aller philoſophiſchen Phyſik feſtgehalten, daß alles Natürliche nur ſoweit wahrhaft des Erkennens werth ſei, als es auf einen vernünftigen Gedanken zurückgeführt werden könne; er hat kein Syſtem der Ethik entwickelt, aber er hat auf das vernünftige Streben des Menſchen, auf das ſittliche Bewußtſein in der ſittlichen That aufmerkſam gemacht; er hat auch keine entwickelte Lehre über Inhalt und Form der Wiſſenſchaft ſeinen Schülern überliefert, aber er hat ihnen die Form der Wiſſenſchaft eingeübt und den lebendigen Gedanken eingepflanzt, daß der Gehalt jeder Erkenntniß nur nach ihrer

---

[1] Plat. apol. passim.

[2] Xen. mem. IV. 4. nr. 5 f.; cf. Plat. Meno p. 89 f.

Uebereinſtimmung mit allem Wiſſen geprüft werden könne, daß ein jeder Gedanke Rechenſchaft über ſich geben und in der Erkenntniß ſeiner ſelbſt und Gottes wurzeln ſolle. Indem Sokrates ſo das Ideal der Wiſſenſchaft nach ihrem Gehalt und ihrer Form aufſtellte, hat er ſelbſt nur Weniges zur Verwirklichung deſſelben geleiſtet. Er kann mit einem alten Meiſter verglichen werden, der in Gedanken noch kräftig lebt, der aber jetzt, da ihm die Kräfte zum Werke zu mangeln beginnen, von der Eitelkeit, am Ausgeführten ſich zu erfreuen, wenig weiß. Er blickt nicht in die Vergangenheit, ſondern in die Zukunft, und nun verſammelt er um ſich ſeine Schüler, ob er unter ihnen jemand finde, welcher ſeine Gedanken faſſen könne und rüſtige Hände habe, ſie auszuführen. Da ſpricht er ihnen von dem erhabenen Bilde, welches vor ſeiner Seele ſchwebt, und übt ſie in den Fertigkeiten, die zur Ausführung deſſelben gehören. Sie, ſolange er lebt, horchen und üben ſich unter ſeiner Leitung; nachdem er todt iſt, verſuchen ſie ſeinem Bilde nachzukommen; viele verſuchen, wenigen gelingt etwas; zuletzt iſt es nur Einer, welcher dem Ideale einigermaßen nahe gekommen iſt. Es iſt nur Einer, aber er begeiſtert Viele, zu ſtreben, wie er geſtrebt. Sähe der alte Meiſter das Werk, er würde den Kopf ſchütteln und ſich bedenken, ob er dieſes gewollt, endlich würde er doch auch in der fremden Umgebung die Züge ſeines Ideals wiederzuerkennen vermögen.

Wir fügen hier noch Einiges über die Schule des Sokrates im Allgemeinen bei. Um einen Mann, der tief in das Weſen ſeiner Zeit eingreift, ja in manchen Beziehungen ihr vorgreift — und von ſolcher Art war Sokrates — verſammeln ſich Menſchen von allerlei Beſtrebungen und Charakter, gute und böſe. Iſt er nun beſonders von menſchenfreundlicher Geſinnung und geneigt ſich mitzutheilen, ſo wird er nicht leicht jemand ganz abweiſen, ſondern das Beſte von ihm hoffend, jedem gewähren laſſen. Sokrates war überdies von einem ſtarken Vertrauen zu der leitenden Gottheit; um ſo mehr mußte er ruhig geſchehen laſſen, daß er ſelbſt in ein Knäuel von den verſchiedenartigſten Beſtrebungen verflochten wurde, überzeugt, es werde ſich daraus wohl dem einen und dem andern Theil unverhofftes Gut erzeugen.

Hätte Sokrates gewußt, daß ſein Umgang mit ſchwachen, zweideutigen und ſchlechten Menſchen ſeinen Ruf bei Mitwelt und Nachwelt gefährden würde, er würde wohl darum von ſeiner Bahn nicht gewichen ſein. Nur der Böſe urtheilt nach dem böſen Scheine. Wir finden aber um den Sokrates auch viele Menſchen verſammelt, welche es wahrhaft gut meinten, echte Freunde in Freud' und Leid, ſelbſt einige ausgezeichnete Männer theils durch ihre Stellung im Staat, theils durch ihre Talente für die Geſchäfte und für die Wiſſenſchaften. Sie bekennen, daß ſie durch ihn gefördert worden ſind in ihren Beſtrebungen. Es muß uns wohl wichtig ſein, die Zuſammenſetzung ſeiner Umgebungen näher kennen zu lernen, denn unſtreitig hat ſie einen großen Einfluß auf das ganze griechiſche Leben der Folgezeit gehabt.

Unter dem, was wir Schule des Sokrates nennen, darf man ſich nicht einen geſchloſſenen Kreis von Anhängern denken, welche zu ſeiner Lehre ſich bekannten. War ja doch die Lehre noch nicht einmal vorhanden; wollte er doch ſelbſt nicht Lehrer heißen. Eine eigentliche Schulbildung in der Philoſophie findet ſich erſt nach dem Sokrates; vor ihm, möchten wir behaupten, gab es gar keine geſchloſſene Schule der Philoſophie, in welcher der Lehrer überliefert und der Schüler empfängt, fortpflanzt und, wenn es glückt, erweitert. Solche Art der Schulen entſteht erſt dann, wenn die Philoſophie anfängt ein Theil der Gelehrſamkeit zu werden. Wir haben uns alſo unter der Schule des Sokrates nur eine Menge von Menſchen zu denken, welche, von ſehr verſchiedener Geſinnung, nur darin übereinkamen, daß der fortgeſetzte Umgang mit dem Sokrates ihnen bildend ſein möchte. Nun kommt es uns aber darauf an, dieſe Menge in ihre gleichartigen Beſtandtheile zu zerlegen. Zuerſt tritt uns dabei ein ſehr auffallender Unterſchied hervor, der Unterſchied des Alters. Denn wir finden nicht nur junge Leute um ihn verſammelt, ſondern auch ſolche, welche ſchon zur Reife des Alters gekommen waren. Chärephon, der eifrige Verehrer Sokratiſcher Weisheit, der, welcher das Orakel, daß Sokrates der weiſeſte Grieche ſei, davon trug, iſt der Altersgenoſſe des Sokrates, Chärekrates, deſſen Bruder, jünger zwar, aber doch wohl nicht um vieles; wir finden beim Sokrates fleißig nicht nur den jungen Kritobulos, ſondern auch ſeinen Vater Kriton, einen bejahrten Mann; auch Antiſthenes iſt nicht mehr in jugendlichem Alter, als er ſich Sokrates anſchließt. Wenn nun hierin auch nur ein äußerlicher Unterſchied der Sokratiſchen Schüler zu liegen ſcheinen möchte, ſo greift es doch tief in das Weſen der Schule ein; denn von ausgebildeten ſelbſtändigen Männern konnte nicht das erwartet werden, was von jüngern Schülern zu hoffen war, daß ſie ganz in die Geiſtesrichtung des Sokrates eingehen würden; ſondern ein jeder von ihnen brachte wohl ſeine eigene Denkart oder auch ſeine wiſſenſchaftliche Ueberzeugung zum Sokrates, welche er in ſeinem Umgange nur mehr ausbilden, ausbeſſern und befeſtigen wollte. Dadurch mußte denn die Schule des Sokrates manches Fremdartige in ſich aufnehmen [1]. Ein anderer weſentlicher Unterſchied unter den Schülern des Sokrates entſtand aus dem Zwecke, welcher ſeine Schüler zu ihm führte, indem Einige von dieſen, wie Kritias und Alkibiades nach dem Xenophon [2], nur darnach ſtrebten, eine ähnliche Gewalt der Rede, wie Sokrates ſie auf ſeine Umgebungen ausübte, zu gewinnen, Andere zu guten und praktiſchen Bürgern ſich auszubilden wünſchten [3], noch Andere aber aus dem Streben nach philoſophiſcher Erkenntniß zu ihm kamen. Alle dieſe verſchiedenen Arten von Menſchen wurden nun durch die Perſönlichkeit des Sokrates zuſammengeführt und bald längere, bald kürzere Zeit zuſammengehalten, aber Sokrates konnte natürlich zu ihnen nicht in gleichem Verhältniſſe ſtehen. In dem Umgange mit den Erſtern, mit einem Alkibiades und Kritias, ſcheint er ſich ſehr leidend und verneinend verhalten zu haben [4]; vertrauter und mehr in die ſelbſtändige Entwicklung ſeiner Freunde eingehend war dagegen gewiß ſein Betragen gegen die, welche mit redlichem Sinn dem Staatsleben ſich widmeten, denn nicht wenige hat Sokrates zu den Geſchäften ermuntert, indem er ſie nur zu ermahnen pflegte, daß ſie nicht leichtſinnig und ohne Kenntniß zu Verwaltern des Staats oder des Kriegswesens ſich aufwerfen möchten. Wenn er nun mit ſolchen Männern, wie mit einem Xenophon, über die Staatsverfaſſung, über den wahren Herrſcher, über die echte Ariſtokratie [1]), über den Unterſchied zwiſchen Tyrannie und Königthum, über Plutokratie und Demokratie ſich unterhielt, ſo ſprach er dagegen mit den philoſophiſch Geſinnten, wie mit einem Theages [2]), einem Theätet oder Platon, von dem reinen Wiſſen und ſeinem Gegenſtande, von der wahren Vernünftigkeit und dem Schönen und Guten. Daß nun diejenigen, welche ihm hierin eifrig folgten, größeſtentheils Jüngere geweſen ſein mögen, ſcheint aus den Geſprächen des Platon hervorzugehen und läßt ſich auch ſonſt vermuthen. Wenn ſich auch Aeltere, wie ein Antiſthenes, geneigt fanden, in die philoſophiſcheren Unterſuchungen des Sokrates einzugehen, ſo läßt ſich doch denken, daß ſie weniger von dem Geiſte der Sokratiſchen Unterſuchungsweiſe, als von einzelnen Sätzen ſeiner Lehre ergriffen wurden, und dabei geneigt waren, manche Anſichten, welche früher ſich ihnen angebildet hatten, feſtzuhalten und mit den Sokratiſchen Beſtrebungen zu vermiſchen.

---

[1] Ein Beiſpiel hiervon findet man Xenoph. conv. VIII, 5.

[2] Mem. I, 12. nr. 12 f.

[3] Ib. 15. τοῦ βίου τοῦ Σωκράτους ἐπιθυμεῖν.

[4] Plat. conv. p. 215 f.

Mit den zur Philoſophie ſich neigenden Schülern des Sokrates haben wir es nun in unſerer Geſchichte zu thun. Es iſt aber nach dem ſchon Bemerkten zu erwarten, daß ſie nicht auf gleiche Weiſe die Sokratiſche Lehre werden

---

1) Xenoph. mem. IV, 6. nr. 12; cf. Plat. Menex. p. 238.

2) Plat. de rep. VI, p. 496.

aufgefaßt haben. Wir können unter den philoſophirenden Sokratikern drei Klaſſen unterſcheiden, nach dem verſchiedenen Verhältniſſe, in welchem der Sokratiſche Trieb in ihnen mächtig iſt. In dem Einen iſt er nur ſchwach, ſinnliche Begehrungen reißen ihn mit fort, faſt nur ſeine Außenſeite giebt ſich der neuen, der reinen Bildung ſeines Meiſters hin; Andere ſind zwar eifriger, doch können ſie ſich alten Vorurtheilen, Ueberbleibſeln der frühern Philoſophie nicht entziehen; ſo werden auch ſie von einer freien Ausbildung des Sokratiſchen Princips abgehalten; dieſe beiden Klaſſen werden wir die unvollkommenen Sokratiker nennen; die dritte Klaſſe, die vollkommenen Sokratiker, faßt dagegen das Sokratiſche Princip in ſeiner wahren Bedeutung und in ſeinem wahren Verhältniſſe zu den frühern philoſophiſchen Beſtrebungen auf. Dieſe Männer ſchließen ſich an den Platon, den wahrſten Schüler des Sokrates, an.

Wir ſehen alſo dasſelbe ſich jetzt wieder erneuen, was wir als den Charakter des vorigen Zeitraums in der Entwicklung der Philoſophie betrachtet haben, nemlich daß ſich verſchiedene Schulen der Philoſophie zu einer Zeit neben einander bilden. Allein es iſt eine andere Weiſe ihres Verhältniſſes zu einander; vormals ſtanden gleich kräftige Erzeugniſſe des wiſſenſchaftlichen Geiſtes unter den Griechen neben einander; jetzt ſteht die mächtige Jugend, die, welche ſich des ganzen beſſern Strebens in der Wiſſenſchaft der Zeit bemeiſtert, neben dem ſchwachen Alter, dem Ueberbleibſel der Vorzeit, wie es auch den Schein eines noch kräftigen Lebens ſich geben möge. Und ſo iſt es fortan immer in dieſer Periode philoſophiſcher Entwicklung: neben den kräftig blühenden Schulen, erſt des Platon, dann des Ariſtoteles, zuletzt der Stoiker, zeigen ſich Reſte der frühern Schulen; die alte Denkart beſteht noch fort in den Veralteten, aber ſchwach, faſt nur als Ueberlieferung, häufig in Mißverſtändniſſe und Uebertreibungen verkehrt. Anders dagegen iſt das wiſſenſchaftliche Leben des Platon, des Ariſtoteles und der Männer, welche die ſtoiſche Schule ſtifteten; es iſt das Ergebniß ihrer Zeit, es iſt das Beſte, was der Griechiſche Geiſt unter den gegebenen Verhältniſſen hervorbringen konnte; jene Männer dürfen als die Vertreter der Philoſophie ihrer Zeit gelten.

Dem Gange der Entwicklung gemäß fangen wir mit den unvollkommenen Sokratiſchen Schulen an und laſſen auf dieſe die vollkommenen Sokratiſchen Schulen folgen, welche aus der Schule des Platon hervorgegangen ſind. Zu den unvollkommenen Sokratiſchen Schulen rechnen wir die kyrenaiſche, die kyniſche, die megariſche und einige andere noch weniger bedeutende. In der kyrenaiſchen werden wir finden, iſt das Sokratiſche Element das untergeordnete gegen das Fremdartige, in den andern Schulen dagegen findet das umgekehrte Verhältniß ſtatt. Wir werden daher auch mit der Entwicklung der kyrenaiſchen Schule den Anfang unſerer Geſchichte der Sokratiſchen Schulen machen.

Drittes Kapitel.

Die kyrenaiſche Schule.

Unter denen, welche mit dem Sokrates umgingen, war ein Mann, welcher von den ſtrengern Sokratikern nur als ein ausgearteter Schüler des Sokrates betrachtet wurde, Ariſtippos. Das, was man ihm vorwirft, finde ich hauptſächlich von dreierlei Art, theils ſeine von der Sokratiſchen Enthaltſamkeit abweichende Lebensweiſe 1), theils daß er Geld für ſeinen Unterricht nahm 2), theils ſeine Lehre 3). Wohl nicht bloß wegen des zweiten, ſondern auch wegen des dritten Punktes wird er von Ariſtoteles ein Sophiſt genannt.

Ariſtippos war geboren zu Kyrene, einer Pflanzſtadt der Minyer in Afrika, welche zu großem Wohlſtande und äußerer Macht gelangt, wegen ihrer Ueppigkeit in Verruf gekommen war. Aus einer angeſehenen und reichen Familie ſtammend, ſcheint auch er an dem allgemeinen Wohlleben Theil genommen zu haben. Als er noch jung von den Reden des Sokrates erfuhr, ergriff ihn ein ſtarkes Verlangen, an ſeinem Umgange Theil zu nehmen und er

---

1) Xen. mem. II, 1. nr. 1. Ueber die Abneigung des Xenophon und des Platon gegen den Ariſtipp ſ. Diog. L. II, 65 c. not.; auch Arist. rhet. II, 23.

2) Diog. L. l. l.; cf. Xen. mem. I, 2. nr. 60.

3) Arist. met. II, 2.

ſchiffte nach Athen [1]). Doch ſcheint ihn Sokrates, bei welchem er bis gegen deſſen Tod blieb [2]), von ſeinem Hange zum Genuſſe nicht geheilt zu haben. Denn ſo wenig Zuſammenhangendes wir auch ſonſt von ſeinem Leben wiſſen, ſo ſchimmert doch durch die mancherlei Anekdoten, welche wir über ihn hören, im Allgemeinen dies hindurch, daß er zwar Entbehrungen und Verluſt mit Gleichmuth und Anſtand zu ertragen wußte [3]), daß er aber doch die Heiterkeit ſeines Gemüths, welche ihm von Natur eigen geweſen zu ſein ſcheint, welche er aber noch mehr mit Abſicht und Fleiß ausbildete, hauptſächlich auf ſeine Geſchicklichkeit gründete, ſelbſt unter ſchwierigen Umſtänden Genüſſe des Wohllebens und des Luxus ſich zu verſchaffen. Daher vermied er nicht den Umgang mit Hetären, Tyrannen und perſiſchen Satrapen, auf ſeine Geſchicklichkeit in der Behandlung der Menſchen vertrauend [4]), entzog ſich jedoch den Regierungsgeſchäften, weil er Abhängigkeit fürchtete, und liebte mehr den Aufenthalt in der Fremde, wo er ſich jedem bindenden Verhältniſſe entziehen könnte, als in ſeinem Vaterlande [5]). So finden wir ihn denn auch in verſchiedenen Gegenden und beſonders werden viele Geſchichtchen von ſeinem Umgange mit dem Tyrannen Dionyſios von Syrakus und mit der Buhlerin Lais erzählt, welche zu verrathen ſcheinen, daß er ſeinem Grundſatze,

---

1) Plut. de curios. 2; Diog. L. l. l.

2) Plat. Phaed. p. 59.

3) Diog. L. II, 67. *σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλαμύδα φορεῖν καὶ ῥάκος.* Plut. de Alex. fort. I, 8.

4) Diog. L. II, 77; 78; 79.

5) Xenoph. mem. II, 1. nr. 8—13.

man ſolle die Verhältniſſe ſich, nicht ſich den Verhältniſſen unterwerfen [1]), überall treu zu bleiben ſtrebte. In ſeinem ſpätern Alter ſcheint er wieder nach Kyrene zurückgekehrt zu ſein, wo wir ſeine Familie und ſeine Schule finden [2]).

In welchem Sinne jedoch Ariſtippos als der Anführer einer philoſophiſchen Schule angeſehen werden dürfe, darüber kann geſtritten werden. Denn Einige ſagen, er habe gar nichts Schriftliches hinterlaſſen und überhaupt nicht öffentlich über den Zweck des Lebens geſprochen [3]); Andere führen eine Reihe ſeiner Dialogen und anderer Schriften an [4]). Wenn nun auch Ariſtippos geſchrieben haben ſollte, ſo muß er doch darum nicht ſeine Anſicht vom Leben und von der Wiſſenſchaft in Zuſammenhang auseinander geſetzt haben, vielmehr ſcheint der Angabe des Ariſtokles [5]) ſo viel Wahres zum Grunde zu liegen, daß die Anſicht, welche Ariſtippos von dem Leben der Menſchen hatte, erſt ſpäter in eine zuſammenhangende Form gebracht worden iſt; denn wenigſtens die ſyſtematiſchen Lehren, welche der kyrenaiſchen Schule zugeſchrieben werden, ſetzen die Ausbildung ſpäterer Lehren über das höchſte Gut voraus [1]).

---

[1]) Horat. ep. I, 1. v. 18.:

Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor
Et mihi res, non me rebus subjungere conor.

Diog. L. IV, 66, 68, 75. πρὸς οὖν τοὺς μεμφομένους ἔφη· ἔχω Λαΐδα, ἀλλ᾽ οὐκ ἔχομαι.

[2]) Diog. L. II, 86.

[3]) Ib. II, 84.

[4]) Ib. II, 84; 85. Cf. Menag. ad h. l. Die glaubhaftern Ueberſchriften hat der zweite Katalog des Panätios und des Sotion. Daß dem Ariſtippos Schriften untergeſchoben wurden, zeigt von der Schrift περὶ παλαιᾶς τρυφῆς Luzac de digamia Socr. p. 108, überhaupt macht es die Verſchiedenheit der Kataloge ſeiner Schriften wahrſcheinlich. Auf das Zeugniß des Theopomp, ap. Athen. XI. p. 508, für die Echtheit der Schriften unter ſeinem Namen möchte ich nicht zu viel Gewicht legen.

[5]) Ap. Euseb. praep. ev. XIV, 18.

Die Schule, welche Ariſtippos ſtiftete, hat faſt nur eine örtliche Bedeutung gehabt, denn die Männer, welche ihr zugezählt werden, finden wir meiſtentheils in Kyrene und in den angrenzenden Gegenden Afrika's. Die Folge der Schule iſt ohne ſichere Zeitrechnung und nicht ohne Verwirrung uns überliefert worden [2]). Ariſtippos ſoll ſeine Tochter Arete [3]) und den Antipatros von Kyrene unterrichtet haben; Arete aber war die Lehrerin ihres Sohnes, des jüngern Ariſtippos, welcher deswegen auch der Lehrling der Mutter (Metrodidaktos) genannt wird. Dieſem jüngern Ariſtippos ſchreibt man die ſyſtematiſchere Ausbildung der ältern kyrenaiſchen Lehre zu 1)); ihn ſoll auch Theodoros der Atheiſt gehört haben, welcher aber nach andern Angaben 2)) in ein ſpäteres Zeitalter geſetzt wird. Vom Antipatros dagegen ſoll eine andere Reihe kyrenaiſcher Philoſophen ausgegangen ſein, aus welcher uns nur die beiden letzten, Hegeſias und Annikeris, etwas näher bekannt ſind. Durch dieſe Männer hat nun die kyrenaiſche Lehre eine Art von Fortbildung erfahren, welche aber als Ausartung und immer größere Abweichung von der Sokratiſchen Denkart und Geſinnung zu betrachten iſt. Ihr Ausgangspunkt iſt Sokrates, ihr Endpunkt Epikur. Da wir von der Zeitrechnung in der Anordnung der Glieder dieſer Schule meiſtens verlaſſen ſind, ſo wird es uns erlaubt ſein, nach dem wahrſcheinlichen Gange der innern Entwicklung unſere Erzählung einzurichten.

---

[1]) Für unſere Meinung ſpricht auch, daß Ariſtoteles da, wo er Gelegenheit gehabt haben würde, die kyrenaiſche Lehre vom höchſten Gut zu beſtreiten, vielmehr gegen die Meinung des Eudoros, eines viel unbedeutenderen Mannes, polemiſirt (eth. Nic. X, 2), da er doch hier weitläuftiger ſein mußte, als gegen die Lehre des Antiſthenes (ib. 1). Eine Muthmaßung will ich hier äußern: nur an einer Stelle ſcheint mir die Meinung des Ariſtippos vom Ariſt. angedeutet zu werden, aber nur in einem Nebenpunkte des Streits, nemlich eth. Nic. X, 6, wo er von denen ſpricht, welche bei Tyrannen beliebt ſind, weil ſie auf die παιδιὰ ſich verſtehen, und darauf die Meinung beſtreitet, daß die Glückſeligkeit in der παιδιὰ beſtehe. Cf. Diog. L. II, 8. Gegen unſere Meinung von der ſpätern Ausbildung des kyrenaiſchen Syſtems könnte es zu ſprechen ſcheinen, daß Antiſthenes und Platon, beſonders Phileb. p. 53 f., ihre Lehren gegen die Luſt mit Bezug auf Ariſtipp ausgebildet zu haben ſcheinen. Doch ſetzt dies kein Syſtem des Ariſtipp voraus.

[2]) Diog. L. II, 86.

[3]) Von Aelian, hist. anim. III, 40, wird ſie Ariſtipps Schweſter genannt, die Meiſten aber nennen ſie ſeine Tochter.

Zuerſt müſſen wir die Lehre der ältern Kyrenaiker uns zu vergegenwärtigen ſuchen. Die meiſten Alten ſagen uns, ſie hätten nur einen Theil der Philoſophie anerkannt, die Ethik 3)), und beſonders die Phyſik verachtet 4)), weil ſie über die menſchliche Faſſungskraft gehe und weil es allein nützlich ſei, zu unterſuchen, was im Hauſe gut und böſe

---

1) Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 18.

2) Diog. L. II. 98; Suid. s. v. Θεόδωρος.

3) Diog. L. I. 18; II, 92; Sext. Emp. adv. Math. VII, 11; Euseb. pr. ev. XV. 62.

4) Diog. L. II, 92; Plut. ap. Euseb. pr. ev. I, 8.

ſei. Hiermit ſtimmt ſehr wohl die unwiſſenſchaftliche Denkart überein, welche Ariſtoteles dem ältern Ariſtippos vorwirft, indem dieſer die mathematiſchen Wiſſenſchaften verächtlich behandelt habe, weil ſie gar nicht vom Guten und Böſen ſprächen, womit doch alle übrige Künſte, ſelbſt die handwerksmäßigen, zu thun hätten [1]). Es iſt jedoch hierin, was die ältern Kyrenaiker überhaupt betrifft, eine Uebertreibung; denn nicht nur wird uns geſagt, daß ſie auch der Logik wegen ihres Nutzens ihre Aufmerkſamkeit geſchenkt hätten [2]), ſondern nach einem genauern Berichte wiſſen wir auch, daß ſie die Phyſik nicht ganz übergingen. Sie theilten nemlich die Philoſophie in fünf Theile, in die Lehren über das Begehrungswerthe und Verabſcheuungswerthe, über die Zuſtände, über die Handlungen, über die Urſachen und über die Beweiſe; der vierte Theil war phyſiſchen, der fünfte logiſchen Inhalts, beide aber dem Ethiſchen untergeordnet, wie ſchon daraus zu vermuthen iſt, daß ſie ihre ganze Wiſſenſchaft Ethik nannten [3]). Es erhellt dies aber noch mehr aus dem Ver-

---

1) Arist. met. II, 2; Syrian. in met. Arist. II. fol. 11. a.

2) Diog. L. I. 1.; Sext. Emp. VII. 15.

3) Sext. Emp. VII, 11. δοκοῦσι δὲ κατά τινας καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης μόνον ἀσπάζεσθαι τὸ ἠθικὸν μέρος, παραπέμπειν δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τὸ λογικόν, ὡς μηδὲν πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν συνεργοῦντα. καίτοι περιτρέπεσθαι τούτους ἔνιοι νενομίκασι, ἐξ ὧν τὸ ἠθικὸν διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν, καὶ εἰς τὸν περὶ τῶν παθῶν, καὶ ἔτι εἰς τὸν περὶ τῶν πράξεων, καὶ ἤδη τὸν περὶ τῶν αἰτίων καὶ τελευταῖον εἰς τὸν περὶ τῶν πίστεων· ἐν τούτοις γὰρ ὁ περὶ αἰτίων τόπος, φασίν, ἐκ τοῦ φυσικοῦ μέρους ἐτύγχανεν, ὁ δὲ περὶ πίστεων τοῦ λογικοῦ.

hältniſſe, in welchem ihnen die einzelnen Theile ihrer Lehre zu einander ſtanden.

Wenn wir uns fragen, wie die Lehre des Ariſtippos mit der Sokratiſchen zuſammengehangen haben möge, ſo finden wir die nächſte Verwandtſchaft beider in dem, was von dem Begehrungs- und Verabſcheuungs-Werthen handelt. Sokrates in ſeinen Unterſuchungen über den Zweck des Lebens ſetzte voraus, daß die Glückſeligkeit das Streben aller Menſchen ſei und indem er die nach Sinnenluſt unmäßig Strebenden von ihrem eigenen Standpunkte aus bekämpfte, ſuchte er zu zeigen, daß die wahre Luſt nicht in dem unvernünftigen Genuſſe beſtehe, ſondern in dem mäßigen und beſonnenen Leben der Seele. Hiernach ſchien nun doch die Luſt Zweck des Lebens zu ſein und daran konnte Ariſtippos anknüpfen, wenn er lehrte, das Gute ſei die Luſt, das Böſe aber die Unluſt, indem er ſich dafür auf die Uebereinſtimmung nicht nur der Menſchen, ſondern aller lebendigen Weſen berief [1]). Aber er ſcheint es dabei auch feſtgehalten zu haben, daß die wahre Luſt mit der Herrſchaft der Seele über dieſelbe verbunden ſein müſſe, alſo mit der Sokratiſchen Mäßigung [2]). So wie bei andern Sokratikern nemlich, ſo bemerken wir auch beim Ariſtippos ein entſchiedenes Streben nach Ungebundenheit des Geiſtes [1]), wie dies bei beſchränkten Anſichten leicht aus der Nachahmung der wahren Sokratiſchen Geiſtesfreiheit hervorgehen konnte. Ariſtippos aber glaubte einen andern Weg zur Unabhängigkeit zu ſehen, als den, welcher durch die Unterdrückung aller Luſt eingeſchlagen werde; er wollte die Luſt zwar zulaſſen und genießen, aber nicht die Begierde nach ihr, weil ſie uns von Furcht und Hoffnung abhängig mache. Daher lehrte er, man ſolle nicht nach mehr ſtreben, als man beſitze [2]); denn alle Luſt ſei gleich und keine angenehmer als die andere [3]), und man ſolle von keinem ſinnlichen Genuß ſich überwältigen laſſen [4]), nach welchen Grundſätzen er durch ſein ganzes Leben ſeine Gleichgültigkeit gegen alle Güter zeigte, welche nicht für den gegenwärtigen Gebrauch ſind. Dieſer Denkart lag der frohe, heitere und in jede Lage des Lebens mit Leichtigkeit eingehende Sinn des Mannes zum Grunde, welcher mehr noch als ſeinem Glück, ſeiner Geſchicklichkeit vertraute, die Umſtände zu ſeiner Zufriedenheit zu benutzen [5]). Dieſe

---

[1]) Diog. L. II, 88. πίστιν δ' εἶναι τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ᾠκειῶσθαι πρὸς αὐτὴν καὶ τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν, μηθέν τε οὕτω φεύγειν, ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα. Ib. 87. καὶ τὴν μὲν (sc. ἡδονὴν) εὐδοκητὴν πᾶσι ζώοις, τὸν δ' (sc. πόνον) ἀποκρουστικόν.

[2]) Diog. L. II, 75; Stob. serm. XVII. 18. κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ παρεκφερόμενος δέ.

---

1) Außer den bei ſeinem Leben angeführten Zügen ſ. Stob. serm. XX, 63; XXXVII, 25; XLIX, 18; Plut. fragm. in Hesiod. 9; de tranqu. anim. 8; de profect. in virt. 10.

2) Diog. II, 72. τὰ ἄριστα ὑπετίθετο τῇ θυγατρὶ Ἀρήτῃ, συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονος εἶναι. Plut. de cupid. div. 3.

3) Diog. L. II. 87.

4) Diog. L. II. 69. οὐ τὸ εἰσελθεῖν, ἔφη, χαλεπόν, ἀλλὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἐξελθεῖν. Es iſt von ſeinem Umgange mit der Lais die Rede.

5) Horat. ep. I, 17 v. 23. Omnis Aristippum decuit color et status et res. Diog. L. II. 66. ἀπέλαυε γὰρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων· ὅθεν καὶ Διογένης βασιλικὸν κύνα ἔλεγεν αὐτόν.

Sinnesart ſprach ſich auch in dem Grundſatze ſeiner Schule aus, daß die Luſt der menſchlichen Natur gemäßer ſei, als die Unluſt [1]); wenn ſie dann in einem allgemeinen Grundſatze ausgeſprochen werden ſollte, ſo konnte dieſer kein anderer ſein, als der: man ſolle allein auf den Genuß der Gegenwart ſein Augenmerk richten, weder über das Vergangene ſich betrübend, noch über das Zukünftige ſich Sorge machend; denn die Gegenwart ſei allein unſer, das Vergangene ſei nicht mehr, das Zukünftige noch nicht vorhanden und überdies ungewiß [2]). Da dies aber auch auf den Zweck des Handelns übertragen werden mußte, ſo erſchien den Kyrenaikern nur die augenblickliche Luſt als ein Gut, nicht aber die Glückſeligkeit durch das ganze Leben hindurch. Denn dieſe könne nicht der Zweck unſeres Handelns ſein, da ſie nicht erreicht werden könne, indem auch der Weiſe vielen nothwendigen oder natürlichen Beſchwerden ausgeſetzt ſei [3]). Die Glückſeligkeit nemlich unterſcheide ſich von der Luſt, wie das Ganze von dem Theile; aber nicht das Syſtem der Lüſte werde von uns begehrt, ſondern nur die einzelne Luſt [1]). Man ſieht hierin deutlich das Beſtreben, den Begriff der Luſt rein als durch den Genuß der Gegenwart beſtimmt feſtzuhalten, indem zugleich die Furcht durchblickt, daß, wenn man die Rückſicht auf das Vergangene und das Zukünftige in ſein Begehren aufnehmen wollte, dadurch der Genuß der gegenwärtigen Luſt ſelbſt geſtört werden möchte. Es läßt ſich aber auch nicht verleugnen, daß dabei die Einheit des ſittlichen Zweckes ganz wegfällt und dem ganzen Leben ebenſoviele Zwecke geſetzt werden, als Momente desſelben ſind.

---

[1] Diog. L. II, 90. *χαλεπώτερον γὰρ τὸ πονεῖν, οἰκειότερον δὲ τὸ ἥδεσθαι ὑπειλάμβανον.*

[2] Aelian. var. hist. XIV, 6. *πάνυ σφόδρα ἐῤῥωμένως ἐῴκει λέγειν ὁ Ἀρίστιππος παρεγγυῶν, μήτε τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν, μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν· εὐθυμίας γὰρ δεῖγμα τὸ τοιοῦτο, καὶ ἵλεω διανοίας ἀπόδειξις. προσέταττε δὲ ἐφ' ἡμέρᾳ τὴν γνώμην ἔχειν, καὶ αὖ πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ' ἐκείνῳ τῷ μέρει, καθ' ὃ ἕκαστος ἢ πράττει τι, ἢ ἐννοεῖ. μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν, μήτε δὲ τὸ φθάνον, μήτε τὸ προσδοκώμενον. τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι, εἴπερ ἔσται.* Athen. XII. p. 544.

[3] Athen. l. l. *ταύτην (sc. τὴν ἡδυπάθειαν) τέλος εἶναι ἔφη καὶ ἐν αὐτῇ τὴν εὐδαιμονίαν βεβλῆσθαι καὶ μονόχρονον αὐτὴν εἶναι.* Diog. L. II. 90. *ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν εὐδαιμονίαν ποιοῦντα. ἀρέσκει δ' αὐτοῖς.*

Der zweite Theil der kyrenaiſchen Lehre, von den Beſchaffenheiten handelnd, ſuchte zu beſtimmen, worin die Luſt und die Beſchwerde (πόνος) oder auch die mittlern Zuſtände zwiſchen beiden beſtünden. Es iſt dabei Vorausſetzung, daß alle dieſe Zuſtände in der Seele ſind. In dieſen Unterſuchungen tritt beſonders das Beſtreben hervor zu zeigen, daß Luſt und Beſchwerde etwas Bejahtes ſind, welches ſich andern Meinungen entgegenſtellen mochte, denen die

---

μήτε τὸν σοφὸν πάντα ἡδέως ζῆν. — λυπήσεσθαι μέντοι καὶ φοβήσεσθαι· φυσικῶς γὰρ γίνεσθαι.

[1]) Diog. L. II. 87. δοκεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι. εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὑτὴν αἱρετήν· τὴν δὲ εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὑτήν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς. Die Ausbildung dieſer Lehre im Gegenſatz gegen die Epikuriſche iſt in dieſem, wie in andern Punkten nicht leicht zu verkennen.

die Luſt nur als eine Befriedigung des Bedürfniſſes erſchien [1]). Deswegen lehrten die Kyrenaiker, die Luſt, welche Zweck ſei, beſtehe nicht in der Aufhebung einer Unluſt, noch ſei auch das Nichtvorhandenſein einer Luſt die Beſchwerde, vielmehr beide müßten als Bewegungen der Seele betrachtet werden, wärend Nicht-Beſchwerde und Nicht-Luſt keine Bewegungen ſeien, ſondern gleichſam ein Schlaf der Seele [2]). Die Verbindung, in welcher hier der Begriff der Luſt mit dem Begriff der Bewegung erſcheint, hängt mit der ganzen Anſicht der Kyrenaiker von dem Leben als einer Verknüpfung einzelner Seelenzuſtände zuſammen; ſie erinnert aber auch an die ſophiſtiſche Lehre des Protagoras, daß alles in Bewegung ſei, mit welcher die Ariſtippiſche Anſicht auch ſonſt noch in Verbindung ſteht, wie wir weiter unten ſehen werden [3]). Nur darin ſcheint die kyrenaiſche Lehre von der Protagoriſchen abzuweichen, daß ſie auch eine Bewegungsloſigkeit zuläßt in der Nicht-Beſchwerde und in der Luſtloſigkeit; allein dieſe Abweichung iſt nur ſcheinbar, denn nicht eine völlige Bewegungsloſigkeit der Seele nehmen die Kyrenaiker an, ſondern nur eine geringere Bewegung, welche nicht zu unſerer Wahrnehmung komme [4]). Zugleich drückte ſich auch die Sokratiſche Mäſigung darin aus, daß die Luſt eine ſanfte, die Beſchwerde aber eine heftige Bewegung genannt wurde, jene vergleichbar mit der Meeresbewegung bei günſtigem Winde, dieſe mit dem ſturmbewegten Meere, wärend die mittlern Beſchaffenheiten der Windſtille glichen [1]. Die Kyrenaiker wollten wohl hierin ausdrücken, daß die zu heftige Steigerung der Gemüthsbewegungen dem Menſchen die Beſonnenheit rauben würde, welche dem angenehmen Bewußtſein von ſich ſelbſt nothwendig ſei; deswegen wollten ſie auch zu heftige ſinnliche Genüſſe nicht zulaſſen, weil ſie uns die Begierde, welche die Beſonnenheit ſtört, erregen würden [2].

---

[1]) Damit ſoll nicht geleugnet werden, daß in ſpäterer Zeit dies auch der Epikuriſchen Lehre von der Luſt entgegengeſtellt wurde.

[2]) Diog. L. II, 87; 89. ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις (ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρῳ) δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή· οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών. ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα, μὴ οὔσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως. ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἱονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις.

[3]) Vergl. Plat. Phileb. p. 43.

[4]) Dies liegt mittelbar in Diog. L. II, 85. τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν

In dem dritten Theil ihrer Lehre, über die Handlungen, ſcheinen die Kyrenaiker das richtige Verhalten des Menſchen gegen Luſt und Unluſt unterſucht zu haben. Es gehört alſo gewiß hierher ihre Lehre von der Tugend und wahrſcheinlich auch wohl über die Verſchiedenheiten der Luſt und der Unluſt, ſofern ſie Einfluß auf die Wahl und das Handeln haben möchten. Im Allgemeinen konnte ihnen das Handeln nur als etwas ſittlich gleichgültiges er-

---

κίνησιν, εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην. Es liegt auch in der Vergleichung der mittlern Zuſtände mit der Meeresſtille, welche weiter unten angeführt werden wird. Vergl. Plut. l. l.

[1] Diog. L. II. 86; Euseb. praep. ev. XIV, 18. *τρεῖς γὰρ ἔφη καταστάσεις εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν· μίαν μὲν, καθ' ἣν ἀλγοῦμεν, ἐοικυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι· ἑτέραν δὲ, καθ' ἣν ἡδόμεθα, τῷ λείῳ κύματι ἀφομοιουμένην, εἶναι γὰρ λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ· τὴν δὲ τρίτην μέσην εἶναι κατάστασιν, καθ' ἣν οὔτε ἀλγοῦμεν, οὔτε ἡδόμεθα, γαλήνῃ παραπλησίαν οὖσαν.*

[2] Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 4; de cupid. divit. 3.

ſcheinen, da es ja nach ihrer Anſicht nur auf den Erfolg der Handlung, auf Luſt oder Unluſt, ankommt [1]). Dabei lag nun der ſophiſtiſche Grundſatz zu Tage, daß keine Handlung von Natur ſchimpflich oder gut ſei, ſondern nur durch Geſetz und Sitte, ein Grundſatz, deſſen Schädlichkeit bei den Kyrenaikern nur dadurch einigermaaßen gemildert wurde, daß doch auch die Güter, welche man durch Ungerechtigkeit erhalten könnte, gering, die Uebel der Ungerechtigkeit aber, Strafe und Furcht, groß erſchienen [2]). Was die Tugend betrifft, ſo konnte ſie ihnen natürlich nicht im Zweck liegen, ſondern ſchlechthin nur Mittel ſein. Sie ſcheinen aber den Begriff der Tugend ſehr ausgedehnt genommen zu haben, indem ſie alles dazu rechneten, was im Handeln als Mittel zur Luſt gelten kann, ſo daß ſelbſt der Unvernünftige der Tugend theilhaftig ſein könne, ſofern er nur eine Fertigkeit des Körpers beſitze, welche zum Genuſſe der Luſt führen kann; daher ſei auch die Uebung des Körpers nützlich zur Erlangung der Tugend. Aber ſo viel mögen die Kyrenaiker doch wohl dem Sokratiſchen Unterrichte nachgegeben haben, daß die Hauptſache der Tugend in der Vernünftigkeit beſtehe. Das Weſen der Vernünftigkeit konnten ſie nur ihrem höchſten Zwecke gemäß beſtimmen und darnach erhielt ſie meiſt nur eine verneinende Bedeutung, indem ſie Störungen der Luſt vermeiden lehre. Denn ſie befreie von leeren Meinungen, wohin Neid, leidenſchaftliche Liebe, Furcht vor dem Tode und anderer Aberglaube gerechnet wurden [1]). Sollten ſie der Vernünftigkeit noch ein bejahendes Werk zugeſchrieben haben, ſo kann man es nur darin ſuchen, daß ſie die Wahl unter den verſchiedenen Arten der Luſt leite. Denn wenn auch von ihnen nicht zugegeben wurde, daß eine Verſchiedenheit in der Größe der Luſt ſtatt finde [2]), ſo konnte doch, über die Reinheit derſelben von allen Störungen die Frage ſein. Allein ſelbſt über jenen Punkt, über die Unvergleichbarkeit der Lüſte nach ihrer Größe, ſcheint nicht völlige Uebereinſtimmung in der Schule ſtatt gefunden zu haben, und es läßt ſich darin eine verſchiedene Schätzung um ſo leichter denken, je mehr das Urtheil darüber von der beſondern Vorliebe geleitet werden mußte. Zwei Arten der Luſt beſonders ſcheinen einige Kyrenaiker unterſchieden zu haben, die, welche von körperlichen Genüſſen abhängig iſt, und die, welche allein auf Zuſtänden der Seele beruht. Daß ihnen die körperliche Luſt, als ein Gut erſcheinen mußte, iſt klar, ob ſie dieſelbe aber durchgängig, wie uns geſagt wird, für beſſer hielten, als die geiſtige Luſt [3]), daran könnte gezweifelt werden; denn das Streben nach Beſonnenheit und Mäßigung konnte wohl ſchwerlich hierbei ohne Einwirkung bleiben und eine ſolche ſcheint ſich auch in manchen Spuren zu verrathen. So ſuchten ſie die Luſt keinesweges in dem Genuſſe des eigenen Wohlſeins allein, ſondern auch in des Vaterlandes Wohlfahrt [1]), überhaupt aber leiteten ſie nicht aus der ſinnlichen Erregung des Körpers das Wohlgefühl ab, ſondern aus der Verfaſſung der Seele, welche uns aus jener entſtehe, wobei ſie ſich darauf beriefen, daß je nachdem in der Wirklichkeit oder in künſtleriſcher Nachahmung uns etwas zur Wahrnehmung käme, daſſelbe bald Luſt, bald Unluſt errege [2]).

---

[1]) Diog. L. II. 88. εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν, κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται. — εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν.

[2]) Ib. 93.

---

[1] Diog. L. II, 91. τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἱρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα. — τῶν ἀρετῶν ἐνίας καὶ περὶ τοὺς ἄφρονας συνίστασθαι. τὴν σωματικὴν ἄσκησιν συμβάλλεσθαι πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν. τὸν σοφὸν μήτε φθονήσειν, μήτε ἐρασθήσεσθαι, ἢ δεισιδαιμονήσειν. γίνεσθαι γὰρ ταῦτα παρὰ κενὴν δόξαν. δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν.

[2] Diog. L. II, 87. μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μήτε ἥδιόν τι εἶναι.

[3] Diog. L. II, 87; 90. πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν (sc. ἡδονῶν) τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι. Das Zeugniß des Panätios, welches in der erſtern Stelle angeführt wird, würde ſonſt bedeu-

Dies hängt auf das Genaueſte mit ihrer Lehre von den Urſachen zuſammen. Dieſe ſollte phyſiſchen Gehalts ſein und in der That ſcheint ſie ſich ganz mit Unterſuchungen über die Phyſik beſchäftigt zu haben, aber nur um von gewiſſen logiſchen Sätzen aus alle phyſiſche Erkenntniß aufzuheben. Niemand halte dies für etwas Sokratiſches; es geht vielmehr ganz auf die Lehre des Protagoras zurück. Die Kyrenaiker lehrten nemlich, nur die Zuſtände der Seele wären erkennbar, aber nicht das, woraus ſie entſtünden [3]).

---

tend ſein, wenn nicht die Sache an ſich viel Unwahrſcheinliches hätte. Cf. Cic. acad. qu. II, 45.

1) Diog. L. II, 89.

2) Diog. L. II, 90. *λέγουσι δὲ μηδὲ κατὰ ψιλὴν τὴν ὅρασιν ἢ τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι ἡδονάς· τῶν γοῦν μιμουμένων θρήνους ἡδέως ἀκούομεν, τῶν δὲ κατὰ ἀλήθειαν ἀηδῶς.* Plut. symp. V, 1. nr. 2. *τοῦτο τεκμήριόν ἐστι μέγα τοῖς Κυρηναϊκοῖς τοῦ μὴ περὶ τὴν ὄψιν εἶναι, μηδὲ περὶ τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ περὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν τὸ ἡδόμενον ἐπὶ τοῖς ἀκούσμασι καὶ θεάμασιν.*

3) Diog. L. II, 92. *τά τε πάθη καταληπτά, — οὐκ ἀφ' ὧν γίνε-*

Die Beweiſe, welche ſie dafür anführten, beruhen auf den ſogenannten Sinnentäuſchungen und darauf, daß alles unſer Denken immer nur ein Bewußtſein unſeres gegenwärtigen Zuſtandes ſei. Deswegen laſſe ſich auch gar nichts Allgemeines in unſerem Denken nachweiſen und nur in den Worten ſtimmten die Menſchen überein, nicht in den Urtheilen [1]). Nehmen wir dies zuſammen, erinnern wir uns auch, daß alle Zuſtände der Seele den Kyrenaikern Bewegungen ſind und fügen wir hinzu, daß ſie auch behauptet haben ſollen, es ſei nichts außer den Beſchaffenheiten der Seele [2]), und daß ihnen die Weisheit darin beſtehe, unangenehme Empfindungen in angenehme zu verwandeln, ſo haben wir hier ſo ziemlich die ganze Lehre des Protagoras zuſammen, ſo wie ſie Platon im Theätet darſtellt.

Von dem fünften Theile der kyrenaiſchen Lehre, welcher von den Beweiſen handelte, iſt uns nichts überliefert worden. Es läßt ſich nicht denken, daß ſie erſt in dieſem letzten Theile die Beweiſe für ihre ethiſchen und phyſiſchen Lehren gegeben haben ſollten, da ſie doch die Beweiſe von der Lehre ſelbſt nicht trennen konnten, und daher läßt ſich

---

ται. Weitläuftiger ſind darüber Sext. Emp. VII. 191 f. und Plut. adv. Colot. 24. Tennemann Geſch. der Phil. 2. Thl. S. 106 ſchreibt dieſe ganze Lehre ohne genügende Gründe dem Theodoros zu. Nach dem Ariſtokles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 19 war ſie Lehre einiger Kyrenaiker.

1) Sext. Emp. l. l. 195. ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων· ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς κρίμασι· λευκὸν μὲν γάρ τι καὶ γλυκὺ καλοῦσι κοινῶς πάντες, κοινὸν δέ τι λευκὸν ἢ γλυκὺ οὐκ ἔχουσιν. ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται.

2) Sext. Emp. adv. math. VI, 53. οἵ τε γὰρ ἀπὸ τῆς Κυρήνης φιλόσοφοι μόνα φασὶν ὑπάρχειν τὰ πάθη, ἄλλο δὲ οὐδέν.

nur vermuthen, daß ſie am Ende ihres Syſtems noch einige Regeln oder Beweisarten mittheilten, welche ihnen zur Vertheidigung ihrer Meinungen und zur Bekämpfung anderer Anſichten dienlich ſchienen.

Ueber die Männer, welche die kyrenaiſche Lehre mit einer gewiſſen Eigenthümlichkeit ausgebildet haben, kann man ſagen, daß ſie nur einzelne Seiten ihrer allgemeinen Anſicht weiter ausführten. Wenn in dem Streben der Kyrenaiker nach Unabhängigkeit ſchon die Neigung ſich verräth, den Menſchen zu vereinzeln, ſo tritt dies noch mehr in der Lehre des Theodoros hervor. Dieſer Mann mit dem Beinamen Atheos oder auch Theos [1]) ſcheint zu den Zeiten der erſten Nachfolger Alexanders des Großen in Aegypten und Kyrene, aber auch in andern Theilen der griechiſchen Staaten gelebt zu haben. Doch iſt aus den Nachrichten über ſeine Lebensumſtände nichts Sicheres zu ziehen. Von Einigen wird er ein Schüler des jüngern Ariſtippos, von Andern ein Schüler des Annikeris genannt [2]). Er ſelbſt ſtiftete eine Sekte, welche nach ſeinem Namen hieß und zu welcher auch Euemeros der Atheiſt gehörte.

Das Beſtreben, den Menſchen ganz in ſich zu verſchließen, ſcheint ſich ſchon in der Formel zu verkündigen, mit welcher er den Zweck des Handelns bezeichnete. Er lehrte nemlich, das Begehrungswerthe und Verabſcheuungswerthe ſeien nicht Luſt und Beſchwerde, ſondern Freude und Trauer und die Vernünftigkeit führe zur Freude, die

---

[1]) Diog. L. II, 86. 100.

[2]) Diog. L. II, 86; 98. An der letztern Stelle u. b. Suid. s. v. Θεόδωρος werden noch andere Lehrer des Theodoros genannt.

Unvernunft aber zur Trauer, weswegen jene auch gut, dieſe böſe ſei; Luſt und Beſchwerde aber ſeien ſittlich gleichgültig [1]). Dieſe Verwandlung der Formel ſcheint nur darauf zu deuten, daß der Zweck nicht in irgend einem Genuſſe, als welcher von außen komme, ſondern in einer Gemüthsverfaſſung beſtehen ſolle. Noch mehr tritt dies darin heraus, daß Theodoros lehrte, der Weiſe ſei ſich ſelbſt genug [2]), weil nemlich ſeine Freude allein von ſeiner Vernünftigkeit abhänge. Dieſen allgemeinen Grundſätzen entſprechen nun auch die beſondern Vorſchriften über das Sittliche, aus welchen man lernt, was Theodoros unter ſeiner Vernünftigkeit verſtehen mochte. Die Freundſchaft und die Liebe zum Vaterlande, welche die frühern Kyrenaiker zugelaſſen hatten, verwarf er als des Weiſen unwürdig; denn Freundſchaft gebe es überhaupt nicht, da der Thor den Freund nur wegen ſeines Bedürfniſſes, alſo nur ſich liebe, der Weiſe aber, welcher ſich ſelbſt genug ſei, der Freunde nicht bedürfe; des Weiſen Vaterland ſei die Welt und kein Weiſer werde ſich ſeinem Vaterlande opfern; denn es ſei thörig, die Vernünftigkeit zum Nutzen der Thoren dahinzugeben [3]). Am meiſten zeugt es von

---

1) Diog. L. II. 98. τέλος δ' ὑπελάμβανε χαρὰν καὶ λύπην, τὴν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τὴν δὲ ἐπὶ ἀφροσύνῃ· ἀγαθὰ δὲ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην· κακὰ δὲ τὰς ἐναντίας ἕξεις· μέσα δὲ ἡδονὴν καὶ πόνον.

2) Diog. L. l. l.; cf. Stob. serm. CXIX, 16, welches gegen den Hegeſias gerichtet zu ſein ſcheint.

3) Diog. L. l. l. ἀνῄρει δὲ καὶ φιλίαν, διὰ τὸ μήτε ἐν ἄφροσιν αὐτὴν εἶναι, μήτ' ἐν σοφοῖς· τοῖς μὲν γὰρ τῆς χρείας ἀναιρεθείσης καὶ τὴν φιλίαν ἐκποδὼν εἶναι· τοὺς δὲ σοφοὺς αὐτάρκεις ὑπάρχοντας μὴ δεῖσθαι φίλων. ἔλεγε δὲ καὶ εὔλογον εἶναι

der Einſeitigkeit des Princips, wie die Handlungen als etwas ganz gleichgültiges erſcheinen. Nichts ſei ſchimpflich von Natur, ſondern nur der Meinung nach, welche zur Bewältigung der Menge feſtgeſetzt ſei; es werde daher auch der Weiſe ſtehlen und ehebrechen und die Heiligthümer plündern, doch nur zu gelegener Zeit [1]). Hier iſt keine Spur mehr von der Sokratiſchen Mäßigung; alles verräth die Unverſchämtheit eines Sophiſten. Daß Theodoros und ſeine Schule das Daſein der Götter leugneten [2]), ſcheint nur eine weitere Ausführung der kyrenaiſchen Lehre geweſen zu ſein, daß der Weiſe von Aberglauben frei ſein ſolle [3]). Dieſes mußte wohl natürlich in einer Lehre ſich erzeugen, welche an dem Guten und Schönen keine Luſt

---

τὸν σπουδαῖον μὴ ἐξαγαγεῖν ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἑαυτόν. οὐ γὰρ ἀποβαλεῖν τὴν φρόνησιν ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων ὠφελείας. εἶναί τε πατρίδα τὸν κόσμον.

1) Diog. L. II, 99. (τὸν σπουδαῖον) κλέψειν τε καὶ μοιχεύσειν καὶ ἱεροσυλήσειν ἐν καιρῷ. μηδὲν γὰρ εἶναι τούτων αἰσχρὸν φύσει, τῆς ἐπ' αὐτοῖς δόξης αἱρουμένης, ἣ σύγκειται ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων συνοχῆς. Theodoros beſchwerte ſich nach dem Plutarch de anim. tranqu. 5, daß ſeine Lehren falſch aufgefaßt würden. Man könnte in dieſen Angaben eine ſolche falſche Auffaſſung vermuthen, beſonders da er doch auch die Gerechtigkeit für gut gehalten haben ſoll. S. oben S. 104 Anm. 1. Aber wahrſcheinlich beſtand die Misdeutung ſeiner Lehre nur darin, daß man glaubte, er wollte zu ungerechten Handlungen verleiten, da er doch nur die Gleichgültigkeit aller Handlungen behauptete.

2) Diog. L. II, 97; Plut. adv. Stoic. 31; Cic. de nat. D. I, 1; 23; 42.

3) Man kann deswegen auch die Vertheidigung des Clem. Alex. protr. p. 15 nicht annehmen. Auf den Atheismus der Theodoreer ſcheint es auch Bezug zu haben, daß die Kyrenaiker lehrten, man ſolle nicht beten. Clem. Alex. Strom. VII. p. 722.

oder Freude findet, ſondern nur an dem hochmüthigen Dünkel von ſeiner eigenen Selbſtgenügſamkeit.

In dieſem Punkte finden wir den Hegeſias und ſeine Schüler mit den Theodoreern ganz übereinſtimmend, aber es verräth ſich in jenen auch, wie das Bewußtſein von der Leerheit dieſes Dünkels in ihnen ſich hindurcharbeitet. Hegeſias ſoll der Schüler des Parábates, eines Kyrenaikers, geweſen ſein [1]). Da er der dritte Nachfolger des ältern Ariſtippos genannt wird, ſo möchte ſein Leben etwa in die Zeiten des Epikuros fallen. Wir finden ihn zu Alexandria, wo ihm das Lehren verboten wurde, weil er durch die Schilderung der Mühſeligkeiten des Lebens viele verführt haben ſoll, ſich ſelbſt den Tod zu geben. Deswegen erhielt er auch den Beinamen Peiſithanatos. Seine Lehre hatte er in eine Schrift niedergelegt, in welcher er einen freiwillig vor Hunger Sterbenden ſeine Grundſätze entwickeln ließ [2]).

So wie des Ariſtippos Lehre der Ausdruck war eines heitern Gemüths, welches unter günſtigen Umſtänden lebt, ſo mußte ſie in einer Zeit, welche wenig Erfreuliches darbot, und bei einem Charakter, welcher fröhlichen Eindrükken weniger zugänglich war, auf ganz entgegengeſetzte Weiſe wirken. Dies zeigt ſich in der Lehre des Hegeſias. Er nahm zwar auch an, daß der Zweck des Menſchen die Luſt ſei und das Verabſcheuungswerthe die Beſchwerde und gegen die Epikuriſchen oder ähnliche Lehren hob er es beſonders hervor, daß nicht die Glückſeligkeit das Ziel des

---

1) Diog. L. II. 86.

2) Diog. L. l. l.; Cic. Tusc. I. 34; Plut. de amore prol. 5.

menſchlichen Strebens ſein könne, denn ſie ſei überhaupt unmöglich, indem der Körper vielen Leiden unterworfen ſei und die Seele mit dem Leibe dulden müſſe, auch der Zufall vieles gegen unſere Hoffnung bewirke [1]); aber er fand es auch eben ſo unmöglich, [illegible] der einzelnen Luſt der Gegenwart zu überlaſſen, vielmehr wendete er ſeine Betrachtung auf das ganze Leben der Menſchen und hierbei ergab ſich ihm nun, daß von dem Weiſen nicht mehr erſtrebt werden könne, als nur nicht in Mühſal und Unluſt zu leben [2]). Daher trat auch das Verneinende in dem Begriffe der ſinnlichen Luſt, welches die Kyrenaiker ſich zu verleugnen geſucht hatten, in dieſer Lehre wieder auf das beſtimmteſte hervor, denn die Hegeſiaker lehrten, von Natur ſei nichts angenehm oder unangenehm, ſondern es werde dies nur durch Mangel oder Sättigung [3]). Das negative Ziel ihrer Beſtrebungen ſuchten ſie aber dadurch als erreichbar nachzuweiſen, daß ſie die Selbſtgenügſamkeit des Weiſen, wie Theodoros, nur mehr verneinungsweiſe hervorhoben und zu zeigen ſuchten, daß alles, was für gut gehalten werde, kein wahres Gut ſei. So wären Reichthum und Armuth, Freiheit und Knechtſchaft, edle und unedle Geburt, Ruhm und Ruhmloſigkeit, endlich überhaupt alles, was genoſſen werden könne, gleichgültig gegen das Maaß

---

1) Diog. L. II, 94.

2) Ib. 96. τὸν δὲ σοφὸν οὐχ οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἱρέσει, ὡς ἐν τῇ τῶν κακῶν φυγῇ, τέλος τιθέμενον τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν, μηδὲ λυπηρῶς, ὃ δὴ περιγίνεσθαι τοῖς ἀδιαφορήσασι περὶ τὰ ποιητικὰ τῆς ἡδονῆς.

3) Ib. 94. φύσει τε οὐδὲν ἡδὺ ἢ ἀηδὲς ὑπελάμβανον, διὰ δὲ σπάνιν ἢ ξενισμὸν ἢ κόρον τοὺς μὲν ἥδεσθαι, τοὺς δὲ ἀηδῶς ἔχειν.

der Luſt, denn Arme und Reiche und ſo auch die Uebrigen genöſſen die Luſt auf gleiche Weiſe [1]). Daher müſſe ſich der Weiſe ganz gleichgültig verhalten gegen das, was Luſt erregen könne, nichts aber höher halten als ſich ſelbſt; Dankbarkeit, Freundſchaft und Wohlthätigkeit wären für ihn nichts [2]). Der Gipfel dieſer Lehre mußte natürlich alles Handeln und alles Leiden als etwas Gleichgültiges darſtellen; er ſprach ſich in dem Satze aus, dem Thoren zwar ſcheine das Leben ein Gut, dem Vernünftigen aber ſei es gleichgültig und der Tod eben ſo wünſchenswerth als das Leben [3]).

Mitſchüler des Hegeſias ſoll Annikeris geweſen ſein; doch faßte dieſer die Lehre der Kyrenaiker ganz anders auf, als jener. Bei den Alten iſt die Meinung geweſen, daß er ein Epikureer geworden ſei [4]); doch iſt dies nicht wörtlich zu verſtehn, vielmehr finden wir ihn im Streit mit der Lehre des Epikur und nur in einigen Punkten näherte er ſich derſelben, ſo daß man wohl ſagen könnte, durch die folgerechte Ausbildung dieſer Punkte hätte er zum Epikureer werden müſſen. Seine Lehre iſt in zwei Punkten der Epikuriſchen entgegengeſetzt, einmal daß er nicht einen allgemeinen Zweck des ganzen Lebens anerkannte, ſondern für eine jede Handlung einen beſondern Zweck annahm, nemlich die Luſt, welche aus der Handlung entſtehe, und dann, daß er nicht in der Aufhebung der Unluſt die Luſt finden wollte, denn dies ſei der Zuſtand der Todten, ſondern etwas bejahendes in der Luſt ſuchte [1]). Hierin hat er nur die Grundſätze ſeiner Schule feſtgehalten. Bei den frühern oder gleichzeitigen Kyrenaikern waren jedoch die Folgen des Grundſatzes, welchem ſie beiſtimmten, zu grell hervorgetreten, als daß nicht auch in ihrer Schule ein Verſuch hätte entſtehen ſollen, durch eine mildere Auslegung dieſen Folgen vorzubeugen. Einen ſolchen Verſuch finden wir nun darin, daß Annikeris zugab, man brauche nicht immer auf die unmittelbar gegenwärtige Luſt ſein Streben zu richten, ſondern dürfe auch wohl Beſchwerden ertragen wegen irgend einer Luſt; welche daraus erfolge, etwa im Genuſſe des Wohlwollens oder der Freundſchaft [2]). Auf eine ähnliche Milderung der Lehre deutet es auch hin, daß Annikeris die vernünftige Einſicht nicht für genügend hielt zur Unerſchütterlichkeit des Weiſen und zur Erhebung über die Meinungen des Volkes, ſondern verlangte, daß Uebung hinzukommen müſſe in der Unterdrükkung der falſchen Gemüthsſtimmung [3]). Hierin drückt ſich

---

[1]) Diog. L. l. l.

[2]) Ib. 93—96.

[3]) Ib. 94. τήν τε ζώην καὶ τὸν θάνατον αἱρετόν. 95. καὶ τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον.

[4]) Suid. s. v. Ἀννίκερις.

---

1) Clem. Alex. Strom. II. p. 417. οἱ δὲ Ἀννικέρειοι καλούμενοι — τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν· ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγινομένην ἡδονήν. οὗτοι οἱ Κυρηναϊκοὶ τὸν ὅρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τοῦτ' ἔστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, ἀθετοῦσιν, νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες.

2) Diog. L. II, 97. τόν τε φίλον μὴ διὰ τὰς χρείας μόνον ἀποδέχεσθαι, ὧν ὑπολειπουσῶν μὴ ἐπιστρέφεσθαι, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν γεγονυῖαν εὔνοιαν, ἧς ἕνεκα καὶ πόνους ὑπομένειν· καίτοι τιθέμενον ἡδονὴν τέλος καὶ ἀχθόμενον ἐπὶ τῷ στέρεσθαι αὐτῆς ὅμως ἑκουσίως ὑπομένειν διὰ τὴν πρὸς τὸν φίλον στοργήν.

3) Ib. 96. μὴ εἶναι δὲ αὐτάρκη τὸν λόγον πρὸς τὸ θαῤῥῆσαι καὶ

offenbar die Neigung aus, das Leben der Menſchen mehr im Ganzen zu nehmen, aber es läßt ſich darin auch die Verfälſchung des kyrenaiſchen Grundſatzes nicht verkennen. Gegen die ſelbſtſüchtigen Anſichten des Theodoros und Hegeſias ſcheint Annikeris die geiſtige Luſt hervorgehoben zu haben. Es mußte ſich hierin zeigen, wie bei der Schätzung der Luſt die eigenthümliche Neigung die wichtigſte Stimme führt, aber auch die Unmöglichkeit einleuchten, eine reine Luſt für ſich zu gewinnen, wenn man eine Luſt gegen die andere abzuwägen anfange. Annikeris konnte ſich nicht verhehlen, indem er Luſt fand in der Freundſchaft und im Umgange mit Menſchen, in der Liebe gegen die Eltern und gegen das Vaterland, in der Dankbarkeit und in der Ehrliebe ſelbſt mit einiger Aufopferung, daß der Weiſe mancherlei Störungen der eigenen Luſt ſich unterziehen müſſe [1]). Wie dieſe Denkweiſe in der Epikuriſchen Lehre ſich weiter ausbildete, werden wir ſpäter ſehen; hier ſind wir durch den geſchichtlichen Zuſammenhang ſchon über die Zeiten der erſten Sokratiker hinaus geführt worden, jedoch nur auf ſolche Lehren geſtoßen, von welchen wir ſagen können, daß ihre Elemente auch ſchon zu den Zeiten des Sokrates vorhanden geweſen. Das Verdienſt der Kyrenaiker beſteht nur

---

τῆς τῶν πολλῶν δόξης ὑπεράνω γενέσθαι. δεῖν δὲ ἀνεθίζεσθαι διὰ τὴν ἐκ πολλοῦ συντραφεῖσαν ἡμῖν φαύλην διάθεσιν.

1) Diog. L. II, 96. ἀπέλιπον δὲ καὶ φιλίαν ἐν βίῳ καὶ χάριν καὶ πρὸς γονέας τιμὴν καὶ ὑπὲρ πατρίδος τι πράξειν. ὅθεν διὰ ταῦτα κἂν ὀχλήσεις ἀποδέξηται ὁ σοφός, οὐδὲν ἧττον εὐδαιμονήσει, κἂν ὀλίγα ἡδέα περιγένηται αὐτῷ. Clem. Alex. l. l. χαίρειν γὰρ ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καὶ ἐπὶ φιλοτιμίαις.

darin, daß ſie dieſen Elementen einen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang gaben, in welchem es denn freilich leichter war, ihren Werth oder Unwerth zu beurtheilen.

Viertes Kapitel.

Antiſthenes und die Kyniker.

Antiſthenes, ein Athenienſer, von einer phrygiſchen oder thrakiſchen Mutter geboren, hörte zuerſt den Gorgias und ſoll ſelbſt der ſophiſtiſchen Redekunſt ſich gewidmet und eine Sophiſten-Schule gehalten haben [1]. Später wurde er mit dem Sokrates bekannt und blieb von nun an bis an deſſen Tod ſein treuer Schüler [2]. Zum Sokrates ſcheint er ſchon als ein älterer, ſeinem ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Charakter nach ziemlich ausgebildeter Mann gekommen zu ſein, woraus es erklärt werden mag, daß er die Lehre deſſelben nur ſehr einſeitig auffaßte [3]; hierzu trug aber außerdem noch bei die Starrheit ſeines Charakters und ſeine Neigung zu Uebertreibungen, welche Sokrates nicht ohne Grund aus ſeiner Ruhmſucht abgeleitet zu haben ſcheint [1]). Seine Einſeitigkeit ſcheint noch mehr nach dem Tode des Sokrates ſowohl in der Lebensweiſe, als in der Lehre hervorgetreten zu ſein. Er ſtiftete jetzt eine Schule im Kynoſarges [2]), einem Gymnaſium an einem Tempel des Herakles, welcher ihm als Vorbild männlicher Tugend erſchien. Seine Anhänger wurden Antiſtheneer genannt, aber noch allgemeiner Kyniker, mit Anſpielung auf den Verſammlungsort, aber noch mehr auf die Sitten der Schule, welche feinen Männern hündiſch erſchienen. Antiſthenes ſelbſt glaubte, daß die Philoſophie mehr in einer Handlungsweiſe, als in einer Art der Wiſſenſchaft beſtehe. Er war arm und durch ſeine Geburt von der Staatsverwaltung ausgeſchloſſen; aus dieſen Umſtänden machte er ſich aber einen Ruhm, indem er den wahren Werth des Menſchen in ſeiner Vernünftigkeit und die wahre Vernünftigkeit in der Unabhängigkeit ſeines Geiſtes ſuchte [3]). Dieſer Unabhängigkeit oder vielmehr Ungebundenheit ſtrebte er nach, indem er ſeine Bedürfniſſe ſoviel als möglich vereinfachte. In ſeinem Aeußern ahmte er daher dem Bettler nach, mit Stock und Taſche und überhaupt in vernachläſſigtem Aufzuge einherſchreitend. Es iſt unverkennbar, daß hierin die Beſtreitung der Ueberhand nehmenden Ueppigkeit und Genußſucht ſich ausſprach; er wollte die Men-

---

[1] Diog. L. VI, 1 u. 2.

[2] L. l.; Xenoph. mem. III. 11. nr. 17; Plat. Phaed. p. 59.

[3] Platon bezeichnet den Antiſthenes, zwar ohne Nennung des Namens, aber deutlich genug, als einen γέρων und ὀψιμαθής und ſpricht von ſeiner πενία τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως Soph. p. 251; an einer andern Stelle Phil. p. 44 legt er ihm, auch ohne Nennung ſeines Namens, in Beziehung auf ſeine ſittliche Lehre eine δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς bei.

ſchen

---

1) Diog. L. VI. 8.

2) Der Kynoſarges war ein Gymnaſium für nicht ebenbürtige Athenienſer. Plut. Themist. 1. Daher gehörte Antiſthenes hierher und daher fand er auch hier wohl eine paſſende Wirkſamkeit.

3) Xen. conv. 4. nr. 34 f.

ſchen auf die urſprüngliche Einfachheit des Lebens zurückführen. So ſetzte er ſich dem Hange und dem Bildungsſtande ſeiner Zeit entgegen, wie ſich in vielen ſeiner Reden verkündet, welche nicht ohne bittern Witz ſind. Doch es iſt faſt nur ein verneinender Widerſpruch, in welchem er gegen die Verhältniſſe ſeiner Zeit und auch gegen die fortſchreitende Ausbildung der Wiſſenſchaften verharrte, und ein ſolches verneinendes Verhalten mußte auch auf die Stellung ſeiner Zeitgenoſſen gegen ihn zurückwirken. Wir hören daher, daß ſeine Schule wenig Beifall fand und daß er ſelbſt, unwillig hierüber, ſeine Schüler von ſich trieb; nur Diogenes von Sinope, welcher an Charakter ihm ähnlich war, ſoll bis an ſeinen Tod bei ihm ausgehalten haben [1]). Wenn man bedenkt, daß aus der Lebensart des Antiſthenes eine gewiſſe Eitelkeit hervorblickt, ſo geräth man in Verſuchung auch ſeine Vielſchreiberei [2]) aus derſelben Quelle abzuleiten, wenn man nicht geneigter ſein ſollte, darin ein Ueberbleibſel ſeiner frühern ſophiſtiſchen Beſtrebungen zu erblicken. Reichthum an philoſophiſchen Gedanken konnte ihn nicht leicht zu ausgebreiteter Schriftſtellerei reizen; auch fanden die Alten in ſeinen vielen Schriften nur geringe Gelehrſamkeit, obgleich Scharfſinn und beſonders Aehnlichkeit mit der rhetoriſchen Manier des Gorgias [3]).

---

[1]) Diog. L. VII, 4; 18; Aelian. var. hist. X, 16.

[2]) Timo Sillogr. ap. Diog. L. VI, 18. Den Katalog ſeiner Schriften findet man ib. 15—18.

[3]) Cic. ad Attic. XII. 38; Diog. L. VI. 1. Wir haben noch zwei Declamationen, Aias und Odyſſeus, welche dem Antiſthenes zugeſchrieben werden. Ob ſie echt ſind, iſt nicht leicht zu ent-

Die Lehren des Antiſthenes bezogen ſich hauptſächlich auf das Sittliche; ſie ſind aber auch in dieſem Theile der Philoſophie nur ſehr dürftig, indem ſie faſt nichts anderes vorbringen, als nur eine Vertheidigung der alten Einfachheit und ſittlichen Kraft gegen den neuen genußſüchtigen Luxus und gegen die neue Schwächlichkeit. Dabei iſt im Beſondern die Bekämpfung der Ariſtippiſchen Lehre von der Luſt nicht zu verkennen. Wenn nun auch in dieſen Beſtrebungen ein gewiſſer tugendhafter Eifer iſt, wie er ſich z. B. in dem Satze ausdrückt: wenn der Weiſe etwas wirke, ſo ſei er thätig nach voller Tugend 1), ſo hielt doch auch Antiſthenes gewiß in ſeiner polemiſchen Richtung die Sokratiſche Mäßigung nicht feſt, ſondern wurde zu Uebertreibungen verführt; aber es iſt doch bei manchen einzelnen Angaben der Alten zu befürchten, daß man ſeine Anſicht noch mehr in das Grelle ausgemahlt habe, dazu theils durch die Maaßloſigkeit der ſpätern Kyniker verleitet, theils auch wohl von einzelnen Sätzen in ſeinen Schriften getäuſcht, welche weniger in ſeinem eigenen Sinn, als in dem Sinn der Unterredenden geſagt waren; denn auch Antiſthenes ſchrieb Geſpräche, wie die meiſten Sokratiker.

Zu den übertreibenden Berichten über ſeine Meinungen möchten wir es zählen, daß er alle Wiſſenſchaft verachtet und gelehrt haben ſoll, ſelbſt Leſen und Schreiben

---

ſcheiden. Von der Manier des Gorgias könnte man wohl etwas darin finden, von des Antiſthenes Lehre aber nur undeutliche Spuren.

1) Schol. in Hom. Il. O. 123 ed. Bekk. *ἐκ τούτου καὶ Ἀντισθένης φησίν, ὡς εἴ τι πράττει ὁ σοφός, κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ, ὡς καὶ ἡ Ἀθηνᾶ τριχῶς νουθετεῖ τὸν Ἄρην.*

zu lernen ſei ſchädlich, indem es uns von dem wahren Zwecke des Lebens abziehe [1]; denn dies dürfte doch wohl einen gar zu groben Widerſpruch zwiſchen der Lehre und dem Leben des ſchreibluſtigen Mannes vorausſetzen, wenn man nicht etwa annehmen will, in ſeinem grämlichen Alter habe er auch noch ſeine Schriftſtellerei bereut. Nur ſoviel iſt aber doch wohl anzunehmen, daß ihm, wie andern Sokratikern, eine jede Wiſſenſchaft nur inſofern Werth hatte, als ſie dem ſittlichen Leben des Menſchen diene. Aus dieſem Grunde wollte er auch wahrſcheinlich alle Wiſſenſchaft auf die Tugend bezogen wiſſen, indem er mit dem Sokrates die Tugend für lehrbar anſah [2]; aber er ſtimmte doch ſchwerlich mit den Kynikern überein, wenn dieſe den logiſchen und phyſiſchen Theil der Philoſophie aufhoben [3]; denn er ſchrieb ſelbſt über Phyſik und zwar nicht um ſie zu bekämpfen, ſondern um aus ihr Erkenntniß zu ziehen [4] und auch mancherlei logiſche und grammatiſche Lehren ſcheinen ſeine Schriften enthalten zu haben [5].

Auch von ſeiner Lehre über die Luſt und die Beſchwerde wird uns manches erzählt, was theils an ſich Uebertreibung zu verrathen ſcheint, theils auch mit andern Ueberlieferungen nicht gut übereinſtimmt. So ſoll er die Beſchwerde oder die Arbeit für ein Gut gehalten haben,

---

1) Diog. L. VI, 11; 103.

2) Ib. 8; 10.

3) Ib. 103. Schon die Eintheilung der Philoſophie, welche hierin vorausgeſetzt wird, war dem Antiſthenes ſchwerlich bekannt.

4) Siehe den Katalog ſeiner Schriften b. Diog. L. VI, 15—18; Cic. de nat. D. I, 13.

5) Vergl. Schleiermacher zum Platon II, 2. S. 16.

ſo wie auch die Ruhmloſigkeit [1]), die Luſt dagegen für ein Uebel, denn er ſoll geſagt haben: ich möchte lieber raſen, als Luſt empfinden [2]). Der Gegenſatz zwiſchen dem Antiſthenes und dem Ariſtippos iſt hierin nicht zu verkennen, ja man könnte geneigt ſein, eine tiefere Weisheit darin zu ſuchen, als wenn nemlich Ariſtippos das Ende der Seelenbewegung für das Gute gehalten, Antiſthenes aber erkannt hätte, in der Bewegung ſelbſt ſei das Ziel und in der Handlung der Gewinn. Allein ſo tief ſcheinen die Unterſuchungen des Mannes nicht gegangen zu ſein [3]), ja es iſt mehr als wahrſcheinlich, daß ein ſo ſtrenger, in den Begriffen ausgeprägter Gegenſatz zwiſchen der Lehre des Antiſthenes und den Meinungen des Ariſtippos gar nicht vorhanden geweſen ſei. Zwar darf man wohl annehmen, daß Antiſthenes im Eifer gegen die Genußſucht die Luſt etwas Schlechtes oder Verächtliches nannte [4]) und ſelbſt eine Art von Theorie ſcheint er hierüber gehabt zu haben, nach welcher er zu zeigen ſuchte, daß die Luſt eigentlich gar nicht ſei, ſondern nur in der Begränzung der

---

[1] Diog. L. VI, 2; 11. *τήν τε ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ.* Sext. Emp. adv. math. XI, 74. Mit der *ἀδοξία* iſt die *ἀτυφία* zu vergleichen, welche Antiſthenes nach Clem. Alex. strom. II. p. 417 empfahl.

[2] Diog. L. VI, 3. *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην.*

[3] Als Beweiſe dienen mir die zerfallene Geſtalt der kyniſchen Lehre und die geringe Achtung, in welcher ſie beim Platon und beim Ariſtoteles ſteht.

[4] Auf den Antiſthenes und ſeine Schule bezieht ſich wohl Arist. eth. Nic. X, 1. *οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῇ φαῦλον* (sc. *τὴν ἡδονήν*).

Unluſt beſtehe [1]), indem er dabei auf die körperliche Luſt blickte, welche aus einer Befriedigung des Bedürfniſſes entſpringt. Allein hieraus ſcheint auch ſchon hervorzugehn, daß er eigentlich nicht alle Luſt aus dem vernünftigen Leben ausgeſchloſſen wiſſen wollte, ſondern nur die ſinnliche, die ungeſunde Luſt [2]), welche aus dem Bedürfniſſe hervorgeht und mit der Sättigung endet, alſo mit dem Gleichmuth der Seele nicht beſtehn kann. Damit ſtimmt denn auch überein, daß in mehreren Ausſprüchen des Antiſthenes eine vernünftige Luſt anerkannt und gelobt wird, eine wahre Luſt in der Seele und in ſolchen Genüſſen, welche aus natürlichen Bedürfniſſen entſpringen [3]). Die Summe ſeiner Lehre über Luſt und Arbeit ſcheint er aber in dem Satze ausgedrückt zu haben, daß man nicht nach ſolcher Luſt ſtreben ſolle, welche mit der Erſchlaffung und Unthätigkeit der Seele verbunden ſei, ſondern nach ſolcher, welche aus der Arbeit und Thätigkeit hervorgehe [4]). Demnach konnte er nun wohl die Arbeit und die Beſchwerde ein Gut nennen, aber doch nur ſofern ſie ein Mittel iſt zu der geſunden Luſt, dem Reichthum und der Freiheit der Seele, und die wahre Tugend gewährt und den Göttern uns gleich macht.[1]).

---

[1] Mit Schleiermacher beziehe ich auf die Lehre des Antiſthenes Plat. Phil. p. 44 f.; cf. de rep. IX, p. 583 f.

[2] Die Luſt ſei οὐδὲν ὑγιές Plat. l. l.

[3] Xenoph. symp. IV, nr. 41. καὶ γὰρ ὅταν ἡδυπαθῆσαι βουληθῶ, οὐκ ἐκ τῆς ἀγορᾶς τὰ τίμια ὠνοῦμαι· πολυτελῆ γὰρ γίγνεται· ἀλλ' ἐκ τῆς ψυχῆς ταμιεύομαι. καὶ πολὺ πλέον διαφέρει πρὸς ἡδονήν, ὅταν ἀναμείνας τὸ δεηθῆναι προσφέρωμαι, ἢ ὅταν τινὶ τῶν τιμίων χρῶμαι.

[4] Stob. serm. XXIX. 65. ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλὰ οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων.

Der genaueſte Ausdruck, in welchen Antiſthenes ſeine Lehre über das höchſte Gut faßte, iſt unſtreitig der, es ſei das tugendhafte Leben[2]). Die Tugend ſei hinlänglich zur Glückſeligkeit und bedürfe nichts, als nur die ihr inwohnende Sokratiſche Stärke[3]); daher ſei auch alles, was zwiſchen Tugend und Laſter mitten inne liege, wie Reichthum und Ehre und adlige Geburt, ſittlich gleichgültig und das ſittliche Streben gehe dahin, ſich unempfindlich gegen

---

1) Xen. l. l. 42. *οἷς γὰρ μάλιστα τὰ παρόντα ἀρκεῖ, ἥκιστα τῶν ἀλλοτρίων ὀρέγονται. ἄξιον δ' ἐννοῆσαι, ὡς καὶ ἐλευθερίους ὁ τοιοῦτος πλοῦτος παρέχεται κτλ.* Diog. L. VI. 105. Rixner in ſeinem Handbuche der Geſch. d. Phil. führt angeblich aus den apophthegmatis des Plutarch folgende Stelle über den Antiſthenes an: *τὴν ἀρετὴν οὐκ ἄνευ πόνου· ἀλλ' ὁ πόνος ἀγαθὸς τοὺς ἀνθρώπους ἑταίρους καὶ εὐγενεῖς καὶ θεοὺς ποιεῖ.* Dieſe Sätze ſind ganz im Sinn des Antiſthenes. Aber Plutarch hat keine apophthegmata ſchlechthin geſchrieben und weder in den apophthegmatis regum et imperatorum, noch in den apophthegmatis laconicis iſt die angeführte Stelle zu finden; auch habe ich ſie vergeblich in andern Schriften des Plutarch geſucht. Wie in dem *πόνος* das beſte Mittel zum höchſten Gut liege und wie dieſes mit der alterthümlichen Einfachheit der Sitten und mit geringer Bildung beſtehen könne, das ſcheint Antiſthenes beſonders am Herakles und am Kyros als Muſtern der Tugend anſchaulich gemacht zu haben. Diog L. VI, 2; cf. Iulian. orat. VI. p. 187.

2) Diog. L. VI, 104. *ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ.*

3) Ib. 11. *αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην, ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.*

ſolche Dinge zu machen [1]). Die Tugend beſtehe ferner in den Werken und bedürfe nicht vieler Worte und Erkenntniſſe und wenn ſie einmal in der Seele Feſtigkeit erlangt habe, ſo könne ſie niemals verloren gehn, weswegen auch der Weiſe über jeden Fehlgriff erhaben ſei [2]). So wie aber die Tugend vom Antiſthenes gedacht wird, ſo ſteht ſie in der genaueſten Verbindung mit der Vernünftigkeit und hierin iſt der Sokratiſche Charakter ſeiner Lehre nicht zu verkennen. Zwar wird auch die Sokratiſche Stärke als ein nothwendiges Beſtandtheil der Tugend von ihm geprieſen, allein die Feſtigkeit des ſittlichen Charakters iſt doch auch, da die Tugend lehrbar ſein ſoll, nur in der vernünftigen Einſicht gegründet, und dieſe iſt daher dem Antiſthenes die wahre Wurzel und das Weſen der Tugend [3]) Daher ſagte er, ſcharf genug, Vernunft müſſe man haben, oder einen Strick [4]).

Aber freilich man kann weiter fragen, worin denn die geprieſene vernünftige Einſicht beſtehen ſolle und dieſe Frage muß um ſo mehr hier am Orte ſein, je mehr Antiſthenes anerkannte, daß nicht jede Art der Einſicht oder der Wiſſenſchaft zum tugendhaften Leben nöthig ſei. Die Antwort

---

1) Ib. 105. τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσι. Ib. 2. τὸ ἀπαθὲς ζηλῶσαι.

2) Diog. L. VI, 11. τὴν ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι. Ib. 12. ἀναφαίρετον ὅπλον ἀρετή. Ib. 105. (τὸν σοφὸν) ἀναμάρτητον.

3) Diog. L. VI, 13. τεῖχος ἀσφαλέστατον τὴν φρόνησιν. — τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὑτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς. Cf. ib. 3; 7; 8.

4) Plut. de Stoic. rep. 14. δεῖν κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον.

jedoch, welche wir von ihm auf unſere Frage erhalten, iſt weder erwartet, noch erwünſcht. Denn er ſoll über die Einſicht, welche die Tugend und das Gute iſt, nichts anderes zu ſagen gewußt haben, als daß ſie die Einſicht des Guten ſei [1]); oder in einer etwas andern Wendung, wenn er gefragt wurde, wie man ein tugendhafter Mann werde, antwortete er nur, man müſſe lernen das Schlechte zu meiden von denen, welche die vernünftige Einſicht hätten [2]). In beiden Antworten werden wir auf eine unbekannte Einſicht verwieſen; in der letzten jedoch tritt auch noch das Verneinende ſeiner Sittenlehre, welche im Kampf gegen die Verweichlichung ſeiner Zeitgenoſſen ſich gebildet hatte, recht ſichtbar hervor, ſo wie ſich dies auch in ſeinem Spruche ausdrückt, die nothwendigſte Wiſſenſchaft ſei, das Böſe zu verlernen [3]).

Noch von einer andern Seite zeigt ſich die verneinende Richtung ſeiner Sittenlehre. Den ſittlichen Menſchen nemlich, den Weiſen, wollte er ganz auf ſich allein zurückführen, ihn von ſeiner natürlichen Verbindung mit Andern trennend. Indem er ihn zu einem ſelbſtgenugſamen Ganzen zu

---

1) Plat. de rep. VI, p. 505. ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις — καὶ ὅτι γε οἱ τοῦτο ἡγούμενοι οὐκ ἔχουσι δεῖξαι, ἥτις φρόνησις, ἀλλ' ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι. Antiſthenes wird hier nicht genannt; aber der Gegenſatz bezeichnet ihn und ihm gleichdenkende Sokratiker.

2) Phanias ap. Diog. L. VI, 8. ἐρωτηθεὶς ὑπό του, τί ποιῶν καλὸς κἀγαθὸς ἔσοιτο, ἔφη· εἰ τὰ κακά, ἃ ἔχεις, ὅτι φευκτά ἐστι μάθοις παρὰ τῶν εἰδότων.

3) Diog. L. VI, 7. ἐρωτηθείς, τί τῶν μαθημάτων ἀναγκαιότατον, ἔφη· τὸ κακὰ ἀπομαθεῖν.

machen gedachte, mußte ſeine Lehre ebenſo ſelbſtſüchtig werden, als die kyrenaiſche, nur in einer andern Weiſe [1]). Daher wollten die Kyniker, daß der Weiſe keine Einflüſſe von dem Aeußern erfahre und von Glücksfällen unabhängig ſei [2]); daher fand Antiſthenes in der Liebe zu Blutsverwandten kein ſittliches Element [3]) und in der Ehe keinen andern Zweck als die Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechts [4]); daher verachtete er die Staatsgeſetze und hielt ſie für nichts gegen die Tugend des Weiſen, ja er ſcheint ſich von aller Verbindlichkeit gegen das Vaterland losgeſagt zu haben [5]). Aus dieſer Verachtung aller geſellſchaftlichen Ordnung iſt die Unverſchämtheit der Kyniker, welche an keine Sitte ſich band, und der Hochmuth dieſer auf Freiheit und Ungebundenheit ſtolzen Weiſen hervorgegangen. Die Keime einer ſolchen Geſinnung findet man auch ſchon in der Lehre des Antiſthenes, welcher meinte, dem Weiſen ſei nichts fremd und unerlaubt, außer

---

1) Schon Diogenes ſprach es deutlich aus, daß der Kynismus nur ein anderer und ſicherer Weg zur Luſt ſei, als der gewöhnliche. Diog. L. VI, 71.

2) Diog. L. VI, 105.

3) Diog. L. VI, 12.

4) Ib. 11; cf. 72.

5) Ib. 11. τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. Ritter hat wieder aus den uns unzugänglichen Apophthegmen des Plutarch: ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ πατρίς. Dies pflanzte ſich in der kyniſchen Schule fort. Diog. L. VI, 63; 93. Seine Gleichgültigkeit gegen den Staat mochte mit ſeiner unedlen Geburt in Verbindung ſtehen und mit ſeiner Verachtung der atheniſchen Staatsverfaſſung. Diog. L. VI, 8. Darauf ſcheint ſich auch Arist. pol. III, 13 zu beziehen.

nur das Böſe, nichts ſei unanſtändig, als nur das Unſittliche 1). Doch dürfen wir nicht zu erinnern vergeſſen, daß doch das Vorbild des Sokrates oder auch ſeine eigene geſellige Neigung den Antiſthenes freundſchaftlichen Verbindungen, welche der Weiſe ſich ſelbſt nach dem Maaße der Tugend wählt, nicht abgeneigt machten 2).

Nur in einem Punkte möchte man vermuthen, daß die Betrachtung des Sittlichen beim Antiſthenes über die einzelne Perſönlichkeit des Weiſen hinausgegangen ſei. Dies hängt aber mit ſeinen phyſiſchen Lehren zuſammen, von welchen wir ſchon früher erinnert haben, daß ſie nicht bloß verneinend geweſen; denn es wird uns geſagt, Antiſthenes habe in ſeiner phyſiſchen Schrift über Gott gehandelt 3). Nun dürfen wir wohl vorausſetzen, daß über dieſen Punkt ſeine Meinung der Sokratiſchen ſehr nahe gekommen ſei, da wir finden, daß auch die Anſicht des Schülers des Antiſthenes, des Diogenes von Sinope, von ganz ähnlicher Art war 4). Es mochte nemlich dem Antiſthenes einleuch-

---

1) Ib. 12. *τῷ γὰρ σοφῷ ξένον οὐδὲν, οὐδ' ἄπορον. — τἀγαθὰ καλά· τὰ κακὰ αἰσχρά· τὰ πονηρὰ πάντα νόμιζε ξενικά.* Cf. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III, 199.

2) Stob. serm. I, 30; Diog. L. VI, 11. *μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφὸν, τίνων χρὴ ἐρᾶν.* Ib. 14; 15; 105; Plut. amator. 15. In ſeinem Herakles muß viel von der ſittlichen Wirkung der Liebe und Schönheit die Rede geweſen ſein. Procl. in Plat. Alcib. p. 239; 261 ed. Cous. Dagegen iſt Clem. Al. strom. II, p. 406 von der nicht philoſophiſchen Weiberliebe die Rede. Seine Verehrung der Schönheit ſteht wahrſcheinlich mit der Sokratiſchen Anſicht in Verbindung, daß in der Schönheit des Leibes die Schönheit der Seele ſich ausdrücke. Schol. in Hom. Iliad. γ. 65 ed. Bekk.

3) Cic. de nat. D. I, 13.

4) Diog. L. VI, 72.

tend ſein, daß wenn auch unſere Bedürfniſſe ſich auf ein Kleinſtes zurückführen ließen, doch auch dieſes Kleinſte nicht durchaus in unſerer Gewalt ſei, ſondern abhängig von äußern Verhältniſſen. Damit er nun nicht die Hinlänglichkeit der Tugend zur Glückſeligkeit aufheben möchte, nahm er wohl an, alles in der Geſtaltung der Verhältniſſe müſſe ſich ſo bilden, daß der Weiſe ſeine nothwendigen Bedürfniſſe befriedigen könne und hierbei kam ihm die Lehre des Sokrates entgegen, daß in der Welt alles von einem vernünftigen Gott nach Zweckmäßigkeit geordnet ſei, den Guten, den Freunden Gottes, zum Nutzen. Denn der Weiſe ſoll alles beſitzen [1]). So mochte ſich ſeine Lehre von Gott an ſeine ethiſchen Meinungen anſchließen, als die phyſiſchen Bedingungen des glückſeligen Lebens nachweiſend. Dabei finden wir ihn aber auch, und hierin wich er von Sokrates ab, im Streit gegen die Vielgötterei. Es gebe nur einen natürlichen Gott, aber viele Volksgötter [2]) und Gott könne nicht in einem Bilde erkannt werden, da er keinem Dinge gleich ſei [3]). Hieran ſchloß ſich denn auch wohl ſeine allegoriſche Auslegung der Mythen an [4]) und ſein Zweifel an das dämoniſche Zeichen des Sokrates [5]).

Auch einige logiſche Sätze werden dem Antiſthenes

---

1) Diog. L. VI, 11.

2) Cic. l. l. Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam Deorum.

3) Clem. Alex. strom. V. p. 601. ὅ τε Σωκρατικὸς Ἀντισθένης — οὐδενὶ ἐοικέναι φησὶν (τὸν θεόν)· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.

4) Buttmann scholia antiqua in Hom. Odyss. p. 561.

5) Xenoph. symp. 8. nr. 5.

beigelegt, welche ein ſophiſtiſches Anſehn haben und deswegen für ein Ueberbleibſel der frühern ſophiſtiſchen Beſtrebungen dieſes Mannes angeſehn worden ſind. Doch läßt ſich kaum glauben, daß der treue Anhänger des Sokrates ſolche Sätze zu ſophiſtiſchen Zwecken mit Bewußtſein gebraucht haben ſollte. Auch wird dies von Platon und Ariſtoteles nicht angenommen, ſondern nur die mangelhafte Einſicht des Antiſthenes wird als Grund ſeiner einſeitigen Lehren betrachtet. Wie er übrigens zu dieſen gekommen und was ſie ihm für eine Bedeutung gehabt haben, darüber laſſen ſich nur Vermuthungen aufſtellen. Er lehrte nemlich, das Weſen der Dinge könne nicht in einer Erklärung beſtimmt werden, denn von einem jeden laſſe ſich nur ausſagen, daß es das ſei, was es ſei, denſelben Namen wiederholend, indem Eins nicht zugleich ein Anderes und mithin Vieles ſein könne. So dürfe man alſo wohl von dem Menſchen ſagen, er ſei Menſch, und von dem Guten, es ſei gut, aber nicht von dem Menſchen er ſei gut. Daher beſtimme eine jede Erklärung eigentlich nur eine Eigenſchaft eines Dinges, durch welche es einem andern Dinge ähnlich iſt, wie wenn man von dem Silber ſage, es ſei weiß, wie das Blei [1]). Dieſe Sätze ſtehen mit der Behauptung in Verbindung, daß man nicht widerſprechen könne, weil nemlich immer nur daſſelbe von demſelben ausgeſagt werden dürfe, womit jedoch Antiſthenes keinesweges die beſſere Belehrung aufheben wollte, ſondern nur den zankſüchtigen Widerſpruch [1]). Auch ſcheint damit übereinzuſtimmen, daß Antiſthenes die Lehre des Platon von der Wahrheit der höhern Begriffe beſtritt, indem er dieſe für bloße Vorſtellungsweiſen der Menſchen, wahrſcheinlich nach der Aehnlichkeit der Dinge, anſah und ſich darauf berief, daß der Menſch zwar geſehn werde, aber nicht die Menſchheit [2]). In der That muß man ſich wundern, wenn man dieſe Lehren bei einem Schüler findet des Sokrates, deſſen Beſtreben doch durchaus auf die Erklärung der Begriffe gerichtet war; die Verwunderung wird nur dadurch gemildert, daß man dieſe Misverſtändniſſe nicht bei einem, ſondern bei mehrern Philoſophen findet, welche aus der Schule des Sokrates hervorgegangen waren. Es ſcheint, daß nachdem Sokrates die logiſchen Unterſuchungen in Gang gebracht hatte, nicht ohne Beihülfe der Sophiſten, manche einſeitige Meinungen über das logiſche Ver-

---

[1]) Aristot. met. VIII, 3. ὥστε ἡ ἀπορία, ἣν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν, ἔχει τινὰ καιρόν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστιν ὁρίσασθαι· τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν· ἀλλὰ ποῖον μέν τί ἐστιν ἐνδέχεσθαι καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἄργυρον, τί μέν ἐστιν, οὔ, ὅτι δ' οἷον καττίτερος. Ib. V, 29. διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν. Top. I, 9. Plat. Soph. p. 251; cf. Theaet. p. 201. d. f. Ueber die Schwierigkeit, welche die Alten bei der Ausſage des Einen von einem

---

Andern fanden, vergl. Arist. phys. I, 2 u. Simpl. ad h. l. fol. 20. a. u. b. Die Notiz über die Definition des λόγος, welche Antiſthenes zuerſt gegeben haben ſoll, b. Diog. L. VI, 3, iſt an ſich keiner ſichern Auslegung fähig.

[1]) Stob. serm. LXXXII, 8. οὐκ ἀντιλέγοντα δεῖ τὸν ἀντιλέγοντα παύειν, ἀλλὰ διδάσκειν· οὐδὲ γὰρ τὸν μαινόμενον ἀντιμαινόμενός τις ἰᾶται.

[2]) Tzetz. chil. VII, 605 f. ψιλὰς ἐννοίας γὰρ φησι ταύτας (sc. τὰς ἰδέας) ὁ Ἀντισθένης
λέγων, βλέπω μὲν ἄνθρωπον καὶ ἵππον δὲ ὁμοίως,
ἱππότητα οὐ βλέπω δέ, οὐδ' ἀνθρωπότητά γε.

fahren hervortraten, weil Sokrates mehr die Schwierigkeiten, eine richtige Erklärung zu geben, gezeigt, als die Regeln für die richtige Erklärung mitgetheilt hatte. Dadurch konnte bei ſeinen Schülern die Meinung ſich bilden, daß man gar nicht richtig erklären könne; ein jeder Gegenſtand des Denkens habe ſein eigenthümliches Weſen, welches nur durch unmittelbare Anſchauung aufgefaßt werden wolle und zwar mit dem Weſen eines andern Gegenſtandes verglichen, aber doch nicht dadurch erklärt werden könne, und ſo ſei überhaupt ein jedes Ausſagen des Einen von einem Andern nur ein Vergleichen, an gewiſſen Merkmalen feſthaltend, wodurch aber nicht das Weſen der Dinge aufgedeckt werde. Eine ſolche Vorſtellungsweiſe hätte ſich wohl mit der ganzen Richtung der Lehre des Antiſthenes auf Vereinzelung verbinden können; ſie konnte aber auch von ihm dazu gebraucht werden, das wiſſenſchaftliche Streben, welches nicht auf das Handeln des Menſchen Bezug hat, als ein vergebliches zu ſchildern, ja ſelbſt die mangelhaften Erklärungen ſeiner Ethik zu entſchuldigen 1). So hing auch wohl dieſer Theil ſeiner Lehre mit ſeiner Richtung auf das handelnde Leben zuſammen.

Bei den ſpätern Kynikern ſcheint das wiſſenſchaftliche Streben noch mehr zurückgetreten zu ſein. Die Philoſophie war ihnen nur eine Art des Lebens. Diogenes von Sinope, der berühmte Schüler des Antiſthenes, wollte

---

1) Die Art, wie nach Arist. eth. Nic. VII, 12 die Lehre der Hedoniker beſtritten wurde durch den Grund: οὐ γὰρ εἶναι τὸ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν, bezieht ſich wohl auf den Antiſthenes und dürfte eine Anwendung ſeines Satzes enthalten, daß ein Begriff nicht aus einem andern erklärt werden dürfe.

alle Philoſophie auf Uebung, durch welche man zu einem ſichern Wohlleben gelangen könne, zurückführen [1]), und dieſe Uebung ſuchte er in der Fähigkeit alles zu entbehren bis auf die einfachſten Bedürfniſſe, weswegen er denn auch, die Sokratiſche Einfachheit des Lebens bis zum Zerbilde übertreibend, der raſende Sokrates genannt wurde. Nach dem, was für ſeine Lehre ausgegeben wird [2]), könnte man wohl eine eigenthümliche, wenn auch nur fragmentariſch ausgebildete Weltanſicht bei ihm vermuthen [3]); allein da nicht ohne Grund die Meinung herrſcht, daß er keine Schriften hinterlaſſen habe [4]), ſo ſind die Ueberlieferungen über ſeine Anſichten ſehr unſicher. In dem Charakter des Diogenes herrſchte ein beißender Witz vor; der berühmteſte aber unter ſeinen Schülern **Krates**, der Gemahl der philoſophirenden **Hipparchia**, ſcheint von einer ſanftern und wohlwollendern Gemüthsart geweſen zu ſein, weswegen er auch nicht unpaſſend durch ſeinen Schüler den Zenon den Uebergang zur ſtoiſchen Sittenlehre bildet. Uebrigens finden wir weder bei dieſem, noch bei einigen andern gleichzeitigen oder ſpätern Kynikern, wie beim Monimos, Oneſikritos, Metrokles, Menippos und Menedemos, irgend etwas, was von einer ihnen eigenthümlichen wiſſenſchaftlichen Bildung zeugte.

---

[1] Diog. L. VI, 70.

[2] Diog. L. beſonders VI, 70—73.

[3] Vieles deutet auf Herakleitiſche Lehren, welche Schleiermacher auch beim Antiſthenes vermuthet hat, wie denn der Zuſammenhang der Stoa mit den Kynikern eine ſolche Vermuthung begünſtige. Cf. l. l. nr. 32; 37; 72; 73.

[4] Ib. 80.

Fünftes Kapitel.

Megariſche, eliſche und eretriſche Schule.

Nach dem Tode des Sokrates begaben ſich die Meiſten ſeiner Schüler, unter welchen auch Platon war, nach Megara, vielleicht aus Furcht vor dem athenienſiſchen Volke, welches gegen die Sokratiker aufgeregt worden war 1). Sie mochten ſich noch in der gemeinſchaftlichen Sehnſucht nach dem verlorenen Lehrer verbunden fühlen und ihr früheres philoſophiſches Zuſammenleben fortzuſetzen wünſchen. Die äußere Veranlaſſung, vielleicht auch den Mittelpunkt ihres Lebens zu Megara gab Eukleides ab, welcher zu Megara wohnte und einer der ältern Schüler des Sokrates geweſen zu ſein ſcheint. Später löſte ſich dieſe Vereinigung der Sokratiker auf, aus begreiflichen Gründen. Denn ſo wie nur äußere Veranlaſſung ſie zuſammengeführt hatte, ſo mußte ſie alsbald zerfallen, nachdem in ihr Verſchiedenheit der Meinungen ſich offenbart hatte. Um den Eukleides herum bildete ſich nun aber eine Sokratiſche Schule, welche ziemlich lange in Megara ſich erhalten zu haben ſcheint, wie denn dieſe kleine, aber durch mancherlei Tugenden der Mäßigkeit, Betriebſamkeit und der geiſtigen Bildung ausgezeichnete Stadt einen nicht unpaſſenden Sitz philoſophiſcher Beſtrebungen abgeben mochte. Wenn

---

1) Diog. L. II. 106; III. 6.

Wenn auch Eukleides zu den eifrigſten Schülern des Sokrates gehört hatte 1), ſo war er doch dadurch nicht abgehalten worden, ſich auch mit der eleatiſchen Philoſophie zu beſchäftigen 2). Aus dieſer ſcheint er einen Theil ſeiner Meinungen geſchöpft zu haben und durch ſie wurde er auch wohl auf die ſtreitſüchtigen Unterſuchungen geführt, welche Sokrates an ihm als ſophiſtiſche Beſtrebungen tadelte 3). Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er zu den ältern Schülern des Sokrates gehörte 4), welche wohl nicht den Meinungen früherer Bildung ganz zu entſagen vermochten. Sonſt wird von ſeiner Gelaſſenheit und verſöhnlichen Gemüthsart erzählt 5). Unter ſeinem Namen waren mehrere Geſpräche bekannt, deren Echtheit jedoch von Spätern bezweifelt wurde 6).

Der Charakter der megariſchen Lehre, ſoweit man ihn nach den lückenhaften Ueberlieferungen beſtimmen kann, läßt ſich in Kurzem dahin angeben, daß in ihr die eleatiſche Anſicht durch das Sokratiſche Bewußtſein vom Sittlichen und von den Geſetzen des wiſſenſchaftlichen Denkens bereichert erſcheint. Auf die Eleaten wird die Lehre der Me-

---

1) Plat. Theaet. init.; Gell. noct. Att. VI, 10.

2) Diog. L. l. l.; cf. Cic. qu. acad. II, 42; Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 17.

3) Diog. L. II, 30.

4) S. hierüber meine Abhandlung über die Philoſophie der megariſchen Schule im Rheiniſchen Muſeum für Philol. 2. Jahrg. 3. Hft. S. 4. Ueber die Megariker iſt außerdem zu vergleichen Ferd. Deycks de Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis. Bonn. 1827.

5) Plut. de frat. am. 18.

6) Diog. L. II, 64; 106; Suid. s. v. Εὐκλείδης.

gariker von den Alten einſtimmig zurückgeführt [1]). Sie ſollen daher angenommen haben, nur Eins ſei, ein Unveränderliches, nicht durch die Sinne, ſondern nur durch die Vernunft Erkennbares. Dieſes eine Weſen nannte aber Eukleides, der ethiſchen Richtung des Sokrates folgend, das Gute, welches auch mit mehrern Namen benannt werde, bald Gott, bald Vernunft, bald vernünftige Einſicht und dergleichen; alles Andere dieſem Entgegengeſetzte aber ſei nicht [2]); ſo daß ihm dies auch das Kennzeichen der wahren Sittlichkeit, wie des wahren Seins, abgegeben zu haben ſcheint, daß ſie eins, ſich ſelbſt gleich und immer dieſelbe ſei [3]). Hierin ſpricht ſich ein Widerſchein der Sokratiſchen Lehre aus, daß die wahre Tugend nicht eine einſeitige Ausbildung des menſchlichen Geiſtes ſein könne und das wahre Weſen des vernünftigen Menſchen, ja der der ganzen Welt ausmache. Darin aber daß Eukleides zugab, das Eine führe doch mehrere Namen, ſcheint ein Verſuch zu liegen, zu erklären, wie das Wahre, obgleich nur Eins, doch Vieles zu ſein ſcheinen könne.

Außer dieſen Sätzen, welche den Charakter der megariſchen Lehre am meiſten bezeichnen, werden uns nur noch ein Paar logiſche Beſtimmungen vom Eukleides an, geführt, welche im Allgemeinen beweiſen, daß er ſchon ebenſo wie ſeine Schüler die logiſchen Lehren zur Verneinung zu gebrauchen pflegte. Es wird uns geſagt, er habe die Beweiſe angegriffen durch Widerlegung nicht der Vorderſätze, ſondern der Schlußſätze [1]), alſo auf indirecte Weiſe. Wenn Antiſthenes die Begriffserklärung zwar verworfen, aber doch die Vergleichung der Dinge unter einander zugelaſſen hatte, ſo verwarf er dagegen auch dieſe, denn entweder vergleiche man etwas mit einem Gleichen oder mit einem Ungleichen; wäre aber das Erſte der Fall, ſo ſei es beſſer von dem Dinge ſelbſt zu reden; fände das Letzte ſtatt, ſo ſei die Vergleichung falſch [2]). Man möchte muthmaßen, daß dieſes verneinende und indirecte Verfahren überhaupt darauf abgeſehen geweſen ſei, alle vermittelte Erkenntniß in ſich ſelbſt als nichtig darzuſtellen.

---

[1] Cic., Aristocl. ll. ll.

[2] Diog. L. II, 106. οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά· τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. Cf. ib. VII. 161.

[3] Cic. l. l. Post Euclides — a quo iidem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper. Das simile iſt Ueberſetzung des ὅμοιον, welches den Eleaten das durchaus ſich ſelbſt Gleiche bezeichnet.

Die verneinende Seite der megariſchen Lehre ſcheint in dem Verfolge ihrer Geſchichte immer mehr hervorgetreten zu ſein, wie natürlich, da ſie auf einer im griechiſchen Volke ſchon abgeſtorbenen Anſicht beruhte. Die meiſten der folgenden Megariker ſind faſt nur durch die Widerlegung anderer Lehren und durch den Gebrauch gewiſſer Trugſchlüſſe berühmt, weswegen ſie auch dann und wann Eriſtiker und Dialektiker hießen [1]. Doch darf man wohl annehmen, daß ſie ſolche Trugſchlüſſe nicht zur Täuſchung, ſondern zur Belehrung für Unvorſichtige oder zur Warnung vor der Seichtigkeit gewöhnlicher Vorſtellungsweiſen gebrauchen wollten. So viel iſt gewiß, daß die Megariker ſich viel mit den Formen des Denkens beſchäftigten, vielleicht mehr zur Aufſuchung einzelner Regeln, als zur Begründung eines wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs unter ihnen, obwohl auch beſondere Werke über einzelne Theile der Logik unter ihren Schriften erwähnt werden [2].

---

[1]) Diog. L. II, 107. ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ᾽ ἐπιφοράν.

[2]) Ib. καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει, λέγων ἤτοι ἐξ ὁμοίων αὐτὸν, ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίστασθαι· καὶ εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον, ἢ οἷς ὅμοιά ἐστιν, ἀναστρέφεσθαι· εἰ δ᾽ ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν. Ueber die Ueberſetzung ſ. Rhein. Muſ. S. 32. Der Beweis erinnert ſtark an den Beweis des Xenophanes, von welchem im 1ſten Theile S. 447 die Rede geweſen iſt. Das ὅμοιος wird auch hier, wie ſchon S. 130. 3.) bemerkt, im ſtrengen Sinn gebraucht.

Die meiſten Trugſchlüſſe werden dem Eubulides, einem Mileſier, beigelegt, welcher auch gegen die Lehre des Ariſtoteles ſtritt [3]. Zu ſeinen Trugſchlüſſen, welche übrigens nicht von ihm zuerſt gebraucht worden, ſondern eine Erfindung der Sophiſten ſind, gehören drei, welche unter verſchiedenen Namen denſelben Werth haben, der Verborgene, der Verhüllte und die Elektra [4]. Dieſe kommen mit dem Kunſtſtück überein, durch welches die Sophiſten zu zeigen ſuchten, daß man nicht lernen könne, was man nicht zuvor ſchon wiſſe [5]; denn ſie beruhen darauf, daß man einen Unbekannten oder einen Verhüllten zwar ſieht, aber nicht erkennt, alſo zugleich von ihm weiß und auch nicht von ihm weiß. Vielleicht war es mit dieſem Sophisma nur darauf abgeſehn, den Unterſchied zwiſchen dem ſinnlichen Wahrnehmen und dem vernünftigen Erkennen, auf welchen es bei demſelben ankommt, recht augenſcheinlich zu machen, welches denn ſehr wohl mit der Hauptrichtung der megariſchen Lehre übereinſtimmen würde [1]). Weniger auf die Mitte ihres Syſtems hindeutend ſind der Soreites und der Kahlkopf, beide wieder von gleichem Gehalte; doch ließe ſich auch wohl von dieſen ein vernünftiger Gebrauch für ihre Zwecke abſehn. Dieſe bekannten Trugſchlüſſe [2]), in welchen gezeigt wird, daß die Begriffe weder des Haufens, noch des Kahlkopfes einer genauen Beſtimmung fähig ſind, konnten dazu dienen, zu zeigen, daß die Gradunterſchiede, als deren Stellvertreter der Haufe und der Kahlkopf gelten können, zum philoſophiſchen Gebrauche untauglich ſind, und ſo darauf aufmerkſam zu machen, daß die ſinnlichen Vorſtellungen, in welchen die Größenunterſchiede ihre Stelle haben, in die wahre Wiſſenſchaft nicht aufgenommen werden dürften [3]). Auf ähnliche Weiſe gebrauchte ja auch Zenon der Eleat ſeine Beweiſe vom unendlich Großen und unendlich Kleinen [4]). Von nicht geringerem Werthe war vielleicht den Megarikern der Ge-

---

[1] Diog. L. II, 106.

[2] Kleinomachos, ein Thurier, ſoll über die Axiome und Prädicate geſchrieben haben. Diog. L. II, 112.

[3] Diog. L. II, 109.

[4] Diog. L. II, 108. *Εὐβουλίδης ὁ Μιλήσιος, ὃς καὶ πολλοὺς ἐν διαλεκτικῇ λόγους ἠρώτησε, τόν τε ψευδόμενον καὶ τὸν διαλανθάνοντα καὶ Ἠλέκτραν καὶ ἐγκεκαλυμμένον καὶ σωρείτην καὶ κερατίνην καὶ φαλακρόν.* Cf. Menag. ad h. l.

[5] Plat. Euthyd. p. 276 f.

---

1) Zu einem ähnlichen Zweck gebraucht Platon einen ähnlichen Beweis. Theaet. p. 165 b.

2) Cic. qu. acad. II. 26. Beim Horat. ep. II. 1 v. 47 iſt der ruens acervus nichts anderes als der σωρείτης.

3) Cf. Cic. qu. acad. II. 28.

4) Eine noch beſtimmtere Hinweiſung auf dieſen Gebrauch werden wir beim Diodoros Kronos finden

brauch des Sophisma, welches unter dem Namen des Lügners bekannt iſt [1]), wenn man annehmen darf, daß es gegen ſolche gerichtet war, welche die Erkennbarkeit der Wahrheit leugneten. Denn gegen dieſe konnte geſagt werden, daß wenn ſie geſtänden, ſie könnten die Wahrheit nicht ſagen, auch darin ſie die Wahrheit nicht ſagen würden, daß ſie behaupteten, ſie könnten die Wahrheit nicht ſagen. Auf eine ähnliche Weiſe gebraucht wenigſtens eine ähnliche Schlußweiſe Platon gegen den Protagoras [2]). Doch iſt uns die Anwendung dieſes Sophisma, ſo wie auch eines andern, des ſogenannten Gehörnten [3]), nicht ſo einleuchtend, als die der früher angeführten. Vielleicht ſollten ſie nur dazu dienen, gewiſſe Vorſichtsregeln beim wiſſenſchaftlichen Denken einzuſchärfen; vielleicht wurden ſie auch gemißbraucht, um überhaupt das vermittelte Denken zu verdächtigen; im Ganzen aber kommt es uns hier auch nur darauf an, wahrſcheinlich zu machen, daß Eubulides zu der Lehre der Megariker ſich etwa ſo verhielt, wie Zenon zur Lehre der Eleaten.

So ſoll auch Alexinos von Elea aus der Schule des Eubulides gegen den Stoiker Zenon durch Trugſchlüſſe geſtritten haben [4]), wohl natürlich dazu geführt, indem er die Lehre der Megariker von dem unveränderlichen Einen feſthalten wollte gegen die Lehre des Stoikers von der lebendigen Entwicklung der Welt. Davon finden wir wenig-

---

1) Cic. qu. ac. II. 30.

2) Theaet. p. 170. Eine andere Vermuthung über dies Sophisma habe ich in meiner angeführten Abhandlung S. 39 geäußert.

3) Diog. L. VII. 187.

4) Ib. II, 109.

ſtens eine Spur in dem Beweiſe, durch welchen Alexinos zeigen wollte, Zenon würde nach ſeiner Lehre von dem vollkommenen Leben der vernünftigen Welt genöthigt ſein, der Welt auch eine Werkthätigkeit und Kunſtübung beizulegen [1]). Dies im Munde eines Megarikers konnte wohl nur darauf zielen, daß überhaupt eine jede Lebensthätigkeit dem Vollkommenen beizulegen unſchicklich ſei.

Bei den Megarikern, welche dem Eubulides folgten, tritt wieder die Betrachtung des Seins mehr hervor, als die des Denkens. Zu dieſen gehört Diodoros mit dem Beinamen Kronos, von Jaſſos in Karien ſtammend, ein Schüler des Apollonios Kronos, welcher vom Eubulides Unterricht empfangen hatte. Diodoros ſoll zu den Zeiten des Ptolemäos Soter in Aegypten gelebt haben [2]).

Berühmt ſind beſonders ſeine Gründe, durch welche er zu beweiſen ſuchte, daß nur das, was nothwendig, auch möglich ſei. Schon Ariſtoteles ſchreibt dieſe Lehre den Megarikern zu und bemerkt, daß ſie darauf ausgehe, alle Bewegung und alles Werden aufzuheben [3]). In den Gründen, welche Diodoros für ſeine Meinung anführte, ſetzte er die Unterſcheidung zwiſchen Möglichkeit, Wirklichkeit und

---

1) Sext. Emp. IX, 108. *ἀλλ' ὅγε Ἀλεξῖνος τῷ Ζήνωνι παρέβαλε τρόπῳ τῷδε· τὸ ποιητικὸν τοῦ μὴ ποιητικοῦ καὶ τὸ γραμματικὸν τοῦ μὴ γραμματικοῦ κρεῖττόν ἐϛι, καὶ τὸ κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας θεωρούμενον κρεῖττόν ἐϛι τοῦ μὴ τοιούτου· οὐδὲν δὲ κόσμου κρεῖττόν ἐϛι· ποιητικὸν ἄρα καὶ γραμματικόν ἐϛιν ὁ κόσμος.*

2) Diog. L. II, 112.

3) Met. IX. 13. *εἰσὶ δέ τινες, οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ, οὐ δύνασθαι· — — ὥϛε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν.*

Nothwendigkeit voraus, alſo das, was er aufheben wollte. Dies iſt ganz der indirecten Verfahrungsweiſe der Megariker gemäß. Er ging davon aus, daß ein jeder richtige Satz, welcher etwas Mögliches ausdrücke, auch etwas Wahres ausſagen müſſe; nun ſei aber nur das wahr, was entweder ſchon wirklich iſt oder doch einſt wirklich ſein wird, und alſo könne auch nur das möglich ſein, was entweder ſchon wirklich iſt oder einſt wirklich ſein wird. Ferner was nicht wirklich werde, das ſei unmöglich, was aber wirklich werde, das ſei nothwendig, denn aus dem Wahren könne nichts in das Falſche und aus dem Falſchen nichts in das Wahre verwandelt werden. Die Gründe für die Nothwendigkeit des Wirklichen ſcheint Diodoros daraus abgeleitet zu haben, daß ein jedes nur in ſeiner Verbindung mit dem Ganzen oder unter den beſtimmten Umſtänden ſeines Verhältniſſes zu der Außenwelt wirklich werde [1]). Er berief ſich aber auch darauf, daß ein jedes, was einmal geſchehen ſei, nicht ungeſchehen gemacht werden könne, und alſo nothwendig ſei, ſo daß alſo in dem Geſchehenen die Nothwendigkeit offenbar ſei; das Zukünftige dagegen, weil ſeine Unveränderlichkeit nicht ſinnlich erſcheine, würde auch nicht für nothwendig gehalten [2]). Man

---

1) Arrian. Epict. diss. II, 19.

2) Cic. de fato 6. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum; et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse, et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Ib. c. 7. Placet igitur Diodoro id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit. Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit, et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse, nec magis commutari ex veris in falsa ea posse,

ſieht, wie dieſe Lehre wieder mit einer Anſchuldigung der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe verbunden iſt; aber auch wie ſich in ihr das Streben der Megariker ausdrückt, nichts in ſeiner Vereinzelung, alles in ſeinem Zuſammenhange mit dem Ganzen aufzufaſſen. Damit ſcheint auch ein dialektiſcher Satz, wecher dem Diodoros beigelegt wird, in Verbindung geſtanden zu haben, daß nemlich ein hypothetiſcher Satz nur dann wahr ſei, wenn das zweite Glied deſſelben nothwendig mit dem erſten verbunden ſei, ſo daß wenn dieſes wahr, jenes niemals falſch ſein könne [1]); denn durch dieſe Beſtimmung wird die Wahrheit ſolcher hypothetiſchen Sätze aufgehoben, welche nicht in einer gegenſeitigen Nothwendigkeit ſtehen.

Nicht weniger ſteht in genauem Zuſammenhange mit der ganzen Anſicht der Megariker das, was Diodoros über die Bewegung erörterte. Denn theils gebrauchte er die

---

quae futura sunt, quam ea, quae facta sunt, sed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam quia non apparent, ne necesse quidem videri. Plut. de rep. Stoic. 46; Arrian. l. l.

[1]) Sext. Emp. adv. math. VIII, 115. Der Zuſammenhang dieſes Satzes mit dem vorigen ergiebt ſich deutlich aus der Polemik des Chryſippos gegen dieſen b Cicero a. a. O. Weswegen Tennemann annimmt, Diodoros ſei vom Philon auf dieſe Beſtimmung über die hypothetiſchen Sätze gebracht worden und weswegen er überhaupt den Philon als einen Zeitgenoſſen des Diodoros anſieht, weiß ich nicht. Sonſt wird Philon von Einigen für einen Schüler des Diodoros gehalten nach einer zweideutigen Stelle. Diog. L. VII, 16; cf. Clem. Alex. strom. IV, p. 523. Dieſer Philon ſcheint oft mit andern ſeines Namens verwechſelt worden zu ſein und das, was wir von ihm wiſſen, reicht nicht hin, uns eine Meinung über ſeine Anſichten zu bilden

Gründe des Zenon von Elea [1]), um zu zeigen, daß keine Bewegung ſei, theils erfand er noch eigene Beweiſe zu demſelben Zwecke. Der eine dieſer Beweiſe beruht auf der Theilbarkeit des bewegten Körpers und auf der allmäligen Mittheilung der Bewegung durch alle ſeine Theile. Wenn nemlich ein Körper aus mehrern Theilen beſtehe, ſo müßte die Bewegung zuerſt von einem Theile anfangen und dann ſich den übrigen mittheilen, ſo wie, ehe ein ganzer, ein theilweiſer Haufe werden müſſe. Wäre nun ein Körper aus drei untheilbaren Körpern zuſammengeſetzt, von welchen zwei Körper bewegt wären, der dritte aber ruhte, ſo würde der ganze Körper dem Uebergewichte nach als ein bewegter zu betrachten ſein; ſetze man weiter dieſem bewegten Körper einen vierten unbewegten untheilbaren Körper zu, ſo würde auch dies das Uebergewicht nicht ſtören, weil die drei bewegten Körper das Uebergewicht über den hinzugeſetzten einen unbewegten Körper haben würden, und wenn man ſo immerfort allmählig einen unbewegten Körper den bewegten zuſetze, ſo würde folgen, daß auch ein Syſtem von zehntauſend Körpern, von welchen nur zwei Körper bewegt wären, dem Uebergewichte nach bewegt ſei. Da ſich nun dies nicht rechtfertigen laſſe, ſo würde gar nicht nachgewieſen werden können, daß ein Körper dem Uebergewichte nach bewegt ſei und alſo auch nicht dem Ganzen nach, da ein Körper erſt dem Uebergewichte nach bewegt werden müſſe, ehe er dem Ganzen nach bewegt werden könne [2]). Wie dieſe Beweisart mit dem Soreites

---

1) Sext. Emp. adv. math. X. 85 f.

2) Sext. Emp. adv. math. X. 113 f. Mit Tennemann ſtimme

auf eins hinausläuft, iſt in ihr ſelbſt angegeben; ſie ſucht darzuthun, daß der Begriff des Bewegtwerdens eine allmälige Steigerung in ſich enthalte und daher den allgemeinen Grundſätzen der Megariker gemäß vor der wahren Wiſſenſchaft nicht beſtehen könne. Ein anderer Beweis gegen die Veränderung ſuchte ihre Unmöglichkeit daraus nachzuweiſen, daß ſie als ein Mittleres zwiſchen zwei Punkten des Seins gedacht werden ſolle. Wenn nemlich z. B. eine Mauer aufhören ſollte zu ſein, ſo würde ſie entweder aufhören, wenn die Steine zuſammen wären oder wenn ſie aus einander wären; wenn aber die Steine zuſammen wären, ſo höre ſie nicht auf zu ſein und auch nicht, wenn die Steine aus einander wären; es ſei alſo unmöglich, daß die Mauer aufhöre zu ſein [1]). Dies ſind Sophismen, welche aber geeignet ſind, darauf aufmerkſam zu machen, daß die ſinnliche Erſcheinung des Werdens nicht im vollen Sinne des Wortes iſt und nicht als der wahre Gegenſtand der Wiſſenſchaft angeſehn werden darf, und daß ſie zu dieſem Zwecke von dem Diodoros gebraucht wurden, kann bei dem Charakter der megariſchen Lehre nicht bezweifelt werden.

Seltſam iſt es in dem zuletzt angeführten Beweiſe, daß zwar das Zuſammenſein der Steine und das Ausein-

---

ich darin überein, daß die Ueberlieferung b. Stob. ecl. I, p. 308, Diodor habe untheilbare Körper angenommen, nur aus ſeiner indirecten Beweisart entſtanden iſt. Es ſcheint übrigens, daß er ſich auch noch in andern als dem angeführten Beweiſe der Vorausſetzung der Atome bediente. S. Alex. Aphrod. quaest. nat. I. 14.

[1]) Sext. Emp. adv. math. X. 347.

anderſein derſelben zugegeben wird, aber nicht das Uebergehn oder die Bewegung aus dem einen in das andere; noch ſeltſamer aber ſtellt ſich dies dar, wenn es im Allgemeinen ausgeſprochen wird, wie denn Dioboros es wirklich, wenigſtens in Rückſicht auf das Ende der Bewegung im Allgemeinen ausgeſprochen hat. Er ſcheute ſich nicht zu ſagen, es werde nichts bewegt, wohl aber ſei etwas bewegt worden [1]). Hier iſt die Schwierigkeit, wie er der vollendeten Bewegung Wahrheit beilegen konnte, wärend er doch die gegenwärtige Bewegung leugnete [2]). Die Beiſpiele, welche Dioboros für ſeinen Satz anführte, geben nicht völliges Licht über das Räthſelhafte deſſelben, doch ſcheint mir eins derſelben der Bemerkung werth zu ſein. Denn, meinte er, es könne wohl ſein, daß etwas in der vergangenen Zeit wahr ſei, was in der gegenwärtigen Zeit falſch ſein würde. Wenn z. B. jemand nach der Decke eine Kugel würfe, ſo wäre es falſch zu ſagen mitten im Wurf: die Kugel berührt die Decke; wenn aber die Kugel die Decke berührt habe, dürfe man mit Wahrheit ſagen: die Kugel hat die Decke berührt [3]). In dieſem Bei-

---

1) Sext. Emp. adv. math. X, 85. *κινεῖται μὲν οὐδὲ ἕν, κεκίνηται δέ.* Stob. ecl. I, p. 396.

2) Ib. 91. *καὶ δὴ ἔνιοι μὲν ἀδύνατον εἶναί φασι, τῶν συντελεστικῶν ἀληθῶν ὄντων ψευδῆ τὰ παρατατικὰ τούτων.*

3) Ib. 101. *βαλλέσθω γάρ, φησί, σφαῖρα εἰς τὸν ὑποκείμενον ὄροφον, οὐκοῦν ἐν τῷ μεταξὺ τῆς βολῆς χρόνῳ τὸ μὲν παρατατικὸν ἀξίωμα, ἅπτεται ἡ σφαῖρα τῆς ὀροφῆς, ψεῦδός ἐστιν· ἔτι γὰρ ἐπιφέρεται· ὅταν δὲ ἅψηται τῆς ὀροφῆς, γίνεται ἀληθὲς τὸ συντελεστικόν, τὸ ἥψατο ἡ σφαῖρα τῆς ὀροφῆς· ἐνδέχεται ἄρα ψεύδους ὄντος τοῦ παρατατικοῦ ἀληθὲς ὑπάρχειν τὸ συντελεστικόν, καὶ διὰ τοῦτο μὴ κινεῖσθαι μέν τι παρατατικῶς, κεκινῆσθαι δὲ συντελεστικῶς.*

ſpiele wird nun deutlich ausgedrückt, daß es mit dem Ziel einer Bewegung eine andere Bewandtniß haben möchte, als mit der Bewegung ſelbſt; wenn dieſe auch nicht ſei, ſo könne doch jenes ſein. Da uns zur Aufklärung des Sinnes dieſer dunkeln Lehre Zeugniſſe mangeln, ſo dürfen wir wohl eine Vermuthung wagen. Den Megarikern war nur das Gute das Wahre; dieſes als die vollendete Sittlichkeit erſchien ihnen als das Ziel des Lebens. Von dieſem durch die Bewegung des Lebens gewordenen Guten mochten ſie wohl ſagen, daß es ſei, wärend ſie die Bewegung und das Werden ſelbſt nur für Schein hielten.

Dieſe Erklärung ſetzt freilich in dem Diodoros dieſelbe ſittliche Richtung voraus, welche Eukleides verfolgte; daß aber dieſe Richtung aus der megariſchen Schule nicht verſchwunden war, zeigt ſich auch in dem, was uns von dem Stilpon, einem der ſpäteſten Megariker erzählt wird, ſowohl über die Art ſeines Lebens, als ſeines Philoſophirens. Stilpon ſtammte aus Megara, wo er auch ſeine philoſophiſche Schule hielt; doch wird auch von ſeinem Aufenthalte zu Athen und zu Alexandria beim Ptolemäos Soter erzählt. Seine Schule ſoll ſehr beſucht geweſen ſein, welches man geneigt ſein möchte weniger der wiſſenſchaftlichen Ausbildung ſeiner Lehre, als ſeiner Perſönlichkeit zuzuſchreiben. Denn jene wird wenigſtens vom Chryſippos nicht gelobt [1]), und wenn ſie bedeutend geweſen wäre, ſo würde uns wohl mehr von ihr erhalten ſein; dagegen iſt er wegen ſeines ſittlichen Charakters in großer

---

[1]) Ap. Plut. de Stoic. repugn. 10. Auch ſeine Dialogen werden ψυχροὶ genannt. Diog. L. II, 120.

Verehrung bei den Alten [1]) und ſeine Lehren bezogen ſich auch nach einem gleichzeitigen Zeugen hauptſächlich auf die Tugend [2]). Doch trug er auch einige dialektiſche Sätze vor, welche für Sophismen gehalten wurden und von welchen zwar Plutarch [3]) annimmt, daß er ſie nur im Scherz vorgetragen habe, welche aber doch nach dem ältern Zeugniſſe des Chryſippos ſehr in Ernſt gemeint geweſen ſein mögen.

Wenn wir ſeine Lehre von ihrem Mittelpunkte aus faſſen wollen, ſo müſſen wir von der ethiſchen Seite derſelben beginnen. In dieſer herrſcht, wie bei den Kynikern das Verneinende vor; denn das höchſte Gut, lehrte er, ſei ein von allem Leiden freier Geiſt; der Weiſe ſei ſich ſelbſt genug, über jeden Schmerz erhaben, ſo daß er ihn nicht nur beſiege, ſondern ihn nicht einmal fühle [4]). Dies iſt gewiß der höchſte Grad der Apathie, welchen wohl niemals jemand einem lebenden Menſchen zugeſchrieben hat. Auch ſcheint in dieſer Lehre des Stilpon nicht von dem Menſchen die Rede zu ſein, ſondern von dem höchſten Gute oder von dem Guten, welches nach dem Eukleides allein iſt und welches Stilpon auch wohl den von allen Leiden

---

1) Cic. de fato 5; Plut. adv. Colot. 22.

2) Crates ap. Diog. L. II, 118.

3) L. l.

4) Senec. ep 9. An merito reprehendat in quadam epistola Epicurus eos, qui dicunt, sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc objicitur Stilponi ab Epicuro et his, quibus summum bonum visum est animus impatiens. — Hoc inter nos (sc. Stoicos) et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit, illorum ne sentit quidem.

freien Geiſt nennen konnte, ſo wie Eukleides es Gott nannte. Wenn nun auch Stilpon dies höchſte Gut als das Ziel des Menſchen betrachtete und vielleicht ſelbſt den weiſen Menſchen als von allem Schmerz frei ſchilderte, ſo lag ihm hierbei wohl die Lehre ſeiner Schule im Sinn, daß überhaupt das Sinnliche und mithin auch der Schmerz nicht wahrhaft ſei, woraus denn gefolgert werden durfte, auch ein Menſch, ſo weit er wahrhaft ſei, d. h. ſo weit er gut und weiſe ſei, ſo weit werde er auch von keinem Schmerz berührt. Es drückt ſich hierin eine ſtrenge Sittenlehre aus, welche auch wohl aus der Meinung des Stilpon hervorleuchtet, daß ein fremdes Vergehn, ſelbſt der uns am nächſten Angehörigen, auch unſerm Wohl fremd ſei [1]).

Mit ſeiner ethiſchen Anſicht ſcheinen auch ſeine logiſchen Lehren in Verbindung geſtanden zu haben. Ihm wird der ſophiſtiſche Satz zugeſchrieben, es könne nicht Eins von dem Andern ausgeſagt werden, weil nicht Eins dem Andern gleich ſei [2]), wobei man ſich daran erinnern muß, daß auch Eukleides behauptet hatte, nur das ſich ſelbſt Gleiche ſei gut und wahr und die Vergleichung des Einen mit dem Andern gar nicht ſtatthaft. Hiermit wurde nun offenbar auch die Begriffserklärung aufgehoben, ſo wie

---

1) Plut. de tranqu. anim. 6. Das, was Plutarch als Anekdote erzählt, ſcheint aus einem Geſpräche des Stilpon, welches Metrokles überſchrieben war, zu ſtammen. Cf. Diog. L. II, 120.

2) Plut. adv. Colot. 23; cf. Simpl. phys. fol. 26. a. *οἱ Μεγαρικοὶ — ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερά ἐστι, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων.* Hiermit hängt auch wohl die Behauptung des Diodoros Kronos zuſammen, daß kein Wort zweideutig ſei. Gell. noct. Att. XI, 12.

jede Zurückführung eines niedern Begriffs auf den höhern. Damit ſtimmt alſo auch ſeine Beſtreitung der Platoniſchen Ideen überein. Gegen dieſe ſcheint er zweierlei vorgebracht zu haben, theils daß ſie nichts bedeuteten, weil ſie weder das eine, noch das andere Einzelne bezeichneten, theils daß ſie keine Anwendung auf das ſinnlich Wahrnehmbare zuließen, weil ſie etwas Ewiges bedeuten ſollten [1]. Dieſer Streit kann bei einem Megariker nicht befremden. Er iſt offenbar gegen die Lehren überhaupt gerichtet, welche irgend eine Vielheit zulaſſen.

Von den zahlreichen Schülern des Stilpon iſt uns nichts bemerkenswerthes bekannt, wenn wir nicht etwa auch den Zenon von Kittion zu ihnen rechnen ſollen [2], welcher aber einen eigenthümlichen Weg in der Philoſophie einſchlug und durch welchen die logiſchen Unterſuchungen und die Strenge in der Sittenlehre von der megariſchen Schule auf die Stoiker ſich fortpflanzten. Die megariſche Schule ſtarb nun aus, indem ihre verneinende Anſicht mit den reichern Ideen der ſtoiſchen Schule ſich befruchtete. Ihre Bedeutung für die philoſophiſche Entwicklung hat hauptſächlich darin beſtanden, daß ſie der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe von der Seite ihrer Unzulänglichkeit ſich entgegenſtellte und gegen die ſchwankenden

Mei-

---

1) Diog. L. II, 119. *ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη· καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, μηδένα. οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν, οὔτε τόνδε· τί γὰρ μᾶλλον τόνδε, ἢ τόνδε, οὔτε ἄρα τόνδε. καὶ πάλιν· τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον· λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν· οὐκ ἄρα ἐστὶ τοῦτο λάχανον.*

2) Diog. L. VII. 2.

Meinungen die Unwandelbarkeit des Wahren und des Guten feſthielt. Wenn ſie dann freilich in ihrem Eifer für die ewige Wahrheit das Werden und die ſinnliche Vorſtellung ganz verwarfen, ſo ging es ihnen wie vielen Menſchen, welche das Kind mit dem Bade verſchütten.

Wir müſſen hier noch mit einem Paar Worten zweier andern Sokratiſchen Schulen erwähnen, welche, von geringerer Bedeutung, mit der megariſchen Schule in naher Verwandtſchaft geſtanden zu haben ſcheinen. **Phädon** von Elea, der Schüler des Sokrates, von welchem der Phädon des Platon ſeinen Namen führt, ſtiftete die **Eliſche** Schule, von deren Lehren wir nur daraus etwas abnehmen möchten, daß aus ihr die **Eretriſche** Schule ihren Urſprung herleitet. Der Stifter dieſer war **Menedemos** von Eretria, welcher von den Schülern des Phädon unterrichtet worden ſein ſoll. Daß die Meinungen der eretriſchen Philoſophen mit den Lehren der Megariker in vielen Punkten übereinſtimmten, wird von den Alten nicht ſelten erwähnt, ſo wie auch Menedemos für einen Schüler und Verehrer des Stilpon gehalten wird [1]). Das Weſentliche der eretriſchen Lehre ging ebenſo wie das der megariſchen auf die Einheit des Guten aus [2]), welches

---

[1]) Chrysipp. ap. Plut. de Stoic. rep. 10; Diog. L. II, 126; 134. Daß die Lehre des Menedemos, außer in der Dialektik, in welcher er nur ſcherze, auf die Platoniſche Lehre zurückkomme, wie Herakleides nach Diog. L. II, 135 geſagt haben ſoll, ſcheint ein Misverſtändniß zu ſein. Dagegen ſpricht ib. 134. Wenn Menedemos ein Schüler des Platon genannt wird, ſo möchte dies aus einer Verwechslung mit Menedemos dem Pyrrhäer ſtammen.

[2]) Diog. L. II, 129.

Menedemus nicht mit dem Nützlichen verwechſelt wiſſen wollte [1]) und deſſen Einheit er auch dadurch feſtzuhalten ſuchte, daß er alle Vielheit und Verſchiedenheit der Tugenden leugnete, ſie bloß auf eine Verſchiedenheit der Benennungen zurückführend [2]). Nach Art der Sokratiker ſuchte er die Einheit der Tugend und des Guten in der vernünftigen Einſicht, durch welche das Wahre erkannt wird [3]), womit er wohl nichts anderes ausdrücken wollte, als daß es nur der richtigen Einſicht vom Guten bedürfe, um richtig zu handeln, und daß auch kein wahrer Unterſchied zwiſchen Gutem und Wahrem ſei. Nach dieſer Annahme würde er auch, wie die Megariker, alles Wahre in dem einen Guten geſucht haben und hierin werden wir noch durch ſeine verneinende Dialektik beſtätigt, welche durchaus der megariſchen ähnlich. So verwarf er die verneinenden und zuſammengeſetzten Sätze und ließ nur die bejahenden und einfachen zu [4]). Die verneinenden Sätze mochte er wohl deswegen nicht dulden wollen, weil nur ein Bejahtes das Wahre ſein könne; in der Verwerfung der zuſammengeſetzten Sätze traf er aber vielleicht mit der Lehre des

---

1) Ib. 134.

2) Plut. de virt. mor. 2. *Μενέδημος μὲν ὁ ἐξ Ἐρετρίας ἀνῄρει τῶν ἀρετῶν καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὰς διαφοράς, ὡς μιᾶς οὔσης καὶ χρωμένης πολλοῖς ὀνόμασι· τὸ γὰρ αὐτὸ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαιοσύνην λέγεσθαι, καθάπερ βροτὸν καὶ ἄνθρωπον.*

3) Cic. qu. acad. II, 42. quorum (Eretriacorum) omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur.

4) Diog. L. II, 135; Simpl. phys. fol. 20 a.

Diodoros zuſammen, daß alles Mögliche nothwendig ſei. Zuletzt wollte er aber auch nicht einmal zugeben, daß Eins von einem Andern ausgeſagt werden könne, ſondern nur von einem jeden daſſelbe [1]), ganz wie Stilpon. Genug, wir ſehen, daß derſelbe Geiſt in der eretriſchen wie in der megariſchen Schule herrſchte.

---

[1]) Simpl. l. l.; Porphyr. ib. b.

Achtes Buch.

Geſchichte der Sokratiſchen Schulen. Zweite Abtheilung. Platon und die ältere Akademie.

Erſtes Kapitel.

Platons Leben und Schriften.

Ueber die äußern Verhältniſſe ſolcher Männer, welche in Wiſſenſchaften oder Künſten groß waren, finden wir im Alterthume ſelten etwas Genaues und Zuverläſſiges verzeichnet. Wir können uns darüber tröſten, wenn nur ihre Werke uns erhalten worden ſind. Denn ihr Leben iſt in ihren Werken. So wollen wir uns auch nicht ſehr darüber beklagen, daß von den Lebensumſtänden des Platon nur wenig und dies wenige nur in unſichern Nachrichten uns überliefert worden iſt [1]). Aus ſeinen Schriften kann ein jeder erfahren, wer dieſer Mann war.

---

1) Außer kurzen Nachrichten über das Leben des Platon, beſitzen wir drei etwas längere Lebensbeſchreibungen deſſelben, vom Olympiodoros, von einem Ungenannten in der Göttinger Bibl. der alten Lit. u. Kunſt 5. St. und vom Diogenes Laertios. Die beiden erſtern folgen faſt nur der letztern. Die Nachrichten des Diogenes Laertios werden auch ſonſt von andern Schriftſtellern, z. B. von Strabon, Diodor von Sicilien, Plutarch, Athenäos, beſtätigt; aber die Quellen, welche ſie anführen, ſind faſt alle aus ſpäterer Zeit, wenn man unſichere Autoritäten, wie Komödienſchreiber, Ariſtoxenos und Herakleides Ponti-

Platon war zu Athen oder zu Aegina in der 87 oder 88 Ol. geboren, um dieſelbe Zeit, als Perikles ſtarb 1). Es fällt alſo ſeine Jugend in den Verlauf des peloponneſiſchen Krieges und ſein Leben in die Zeit, als die attiſche Proſe in der höchſten Blüthe ſtand. Seine Eltern ſtammten aus vornehmen athenienſiſchen Geſchlechtern und er war durch ſie mit bedeutenden Staatsmännern ſeiner Zeit verwandt 2). Eine thörige Verehrung Späterer hat Wundererzählungen über ſeine Geburt und ſeine Jugend verbreitet, ſo wie auch von der andern Seite ſchmähende Gerüchte über ſein Leben gehört werden. Von ſeinen Eltern ſoll er den Namen Ariſtokles empfangen haben, doch heißt er immer nur Platon bei einem Beinamen, welchen er wahrſcheinlich in ſeiner Jugend erhielt. Wenn wir bedenken, mit welchen vornehmen Athenern er verwandt war, ſo wird es uns wahrſcheinlich, daß er den Staatsgeſchäften ſich zu widmen, mancherlei Aufforderungen haben mochte, aber außerdem, daß ihn die Schwäche ſeiner Stimme 3) zum Redner vor dem Volke untauglich machte, hatte ihn die Richtung ſeines Geiſtes früh zu andern Beſchäftigungen geführt. Die Sagen über die Kriegsdienſte, welche er ge-

---

les, aufnimmt. Von neuern Schriften vergleiche man: Entwurf von Platon's Leben, nebſt Bemerkungen über deſſen ſchriftſtelleriſchen und philoſophiſchen Charakter; aus dem Engliſchen mit Anmerkungen von Morgenſtern. Leipz. 1797; Tennemann's Syſtem der Plat. Philoſ. Leipz. 1792. 1. Bd. Mit Recht verfährt mit den Ueberlieferungen viel zweifelhafter Aſt in ſeiner Schrift: Platon's Leben und Schriften. Leipz. 1816

1) Diog. L. III, 3; Athen. V. p. 217.

2) Ib. III, 1. Vergl. Aſt a. a. O. S. 16 f.

3) Diog. L. III, 5

than haben ſoll, ſind nur ſchlecht beglaubigt [1]); beſſer aber ſcheint es mit den Ueberlieferungen zu ſtehn, welche von ſeinen jugendlichen Uebungen in der Dichtkunſt ſprechen [2]). Die rege Phantaſie und die Darſtellungsgabe, welche wir in ſeinen Schriften finden, mußten ihn früh zu Verſuchen in künſtleriſcher Darſtellung antreiben und ſolche Uebungen waren auch gewiß nicht ohne Einfluß auf die ſchöne Form ſeiner ſpätern Werke. Es wird von ihm erzählt, er habe epiſche, dithyrambiſche und meliſche Gedichte verfaßt, und einige Epigramme, welche ihm zugeſchrieben werden, finden wir noch jetzt aufbewahrt. Daß er in ſo verſchiedenen Dichtungsarten ſich verſuchte, dem Geiſte der alten Dichtkunſt zuwider, ſcheint zu beweiſen, daß weniger dichteriſche Erfindungsgabe, als Nachdenken über Anderer Werke und ein noch unbeſtimmter Trieb zur Mittheilung ſeine Verſuche leitete. Neben der Dichtkunſt beſchäftigte er ſich ſchon früh mit philoſophiſchen Unterſuchungen. Denn aus glaubhafter Quelle [3]) wiſſen wir, daß er als Jüngling mit dem Kratylos umging und von ihm die Lehren des Herakleitos kennen lernte. Aber eine gänzliche Umwandlung ſeiner Beſtrebungen ſcheint erſt Sokrates bewirkt zu haben. Zu dieſem kam er in ſeinem zwanzigſten Jahre und von dieſer

---

1) Ib. 8. Die Zeitrechnung ſtimmt nicht mit dieſen Angaben, welche von Ariſtoxenos ſein ſollen. Cf. Aelian. var. hist. III, 27.

2) Diog. L. III, 5; Olymp. v. Plat.; auct. anonym. v. Plat.; Aelian. v. h. II, 30. Wenn er auch mit der Malerei ſich beſchäftigt haben ſollte, wie einige der angeführten Stellen zu verſtehen geben, ſo würde man doch nur wenige Spuren dieſer Beſchäftigung in ſeinen Werken finden; denn ſeine Mythen geben ſelten ein maleriſches Bild

3) Arist. met. I, 6.

Zeit an ſoll er ſeinen dichteriſchen Verſuchen entſagt und ganz der Philoſophie ſich gewidmet haben [1]). Es iſt glaubhaft, daß Sokrates eine ſolche Gewalt über ihn ausübte, da Platon ſelbſt in ſeinen Geſprächen nirgends die Sokratiſche Grundlage ſeiner Philoſophie verleugnet und die Macht, welche Sokrates über die Gemüther der Menſchen ausübte, mit den glänzendſten Farben ſchildert. Von nun an blieb er beim Sokrates bis zu deſſen Tode als einer ſeiner treueſten Schüler, von ſeinem Lehrer geſchätzt [2]). Daß er wärend dieſer zehn Jahre des Zuſammenlebens mit dem Sokrates nichts anderes getrieben habe, als Sokratiſche Philoſophie, läßt ſich bei einem ſo regen und wißbegierigen Geiſte, wie Platon beſaß, nicht erwarten und wenn wir einer alten und wahrſcheinlichen Ueberlieferung trauen, daß er von ſeinen Geſprächen wenigſtens den Phädros und den Lyſis vor dem Tode des Sokrates geſchrieben habe [3]), ſo kann man nicht zweifeln, daß er ſchon in dieſer Zeit ſeine philoſophiſchen Forſchungen auch den Meinungen früherer Philoſophen, wie des Anaxagoras, des Demokritos und der Pythagoreer, zugewendet und den Grund zu der ſpätern eigenthümlichen Ausbildung ſeiner Philoſophie gelegt hatte. Dieſe Zeit war wohl gewiß die wahre Bildungszeit für den Platon, wie uns denn auch die Schrif-

---

1) Diog. L. III, 5; 6.

2) Es giebt ein Paar Anekdoten, von welchen die eine beweiſen ſoll, Sokrates habe den Platon ſehr hoch gehalten, die andere, er habe ſeinen böswilligen Geiſt erkannt. Man ſieht, wie wenig man auf ſolche Anekdoten zu geben hat. Dagegen iſt für das im Text Angegebene ein ſicheres Zeugniß Xenoph. memor. III, 6, nr. 1.

3) Diog. L. III, 35; 38; anon. v. Plat. p. 11; 13; Olymp. v. Plat.

ten, welche in ihr von ihm verfaßt zu ſein ſcheinen, ſchon die Umriſſe faſt ſeiner ganzen ſpätern Philoſophie darſtellen. Wir würden daher auch nicht daran zweifeln, ſeine Bekanntſchaft mit dem Hermogenes, von welchem er ſeine Kenntniß der eleatiſchen Lehre geſchöpft haben ſoll [1], in dieſe Zeit zu legen, wenn nicht jene Ueberlieferung zu ungewiß wäre und es ihm in der Schule des Sokrates an andern Mitteln gefehlt haben ſollte, die Lehre der Eleaten kennen zu lernen. Nach dem Tode des Sokrates wanderte er mit andern Sokratikern nach Megara aus [2], dann, wie erzählt wird, nach Kyrene [3] zum Mathematiker Theodoros, welchen er ſchon zu Athen kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hatte, und nach Aegypten, um von den Prieſtern zu lernen [4]. Hier ſoll er nach dreizehnjährigem Aufenthalte zu den Geheimniſſen der Prieſter durchgedrungen ſein [5]; aber nicht genug, er ſoll auch Phönikien geſehn, von den Hebräern die Kenntniß der wahren Geſetze und des wahren Gottes, von den Babyloniern die Aſtronomie, von den Magern die Lehre des Zoroaſter und von den Aſſyrern Anderes gelernt haben [6]. Man erkennt hierin die Uebertreibungen der Spätern und in dem Schwankenden der Erzählungen die Ungewißheit der Ueberlieferung. Beſſer als das Uebrige iſt zwar die Erzählung, daß er Aegypten beſucht habe, verbürgt, aber wir können uns nicht überreden, daß er dreizehn oder auch nur drei Jahre [1]) hier gelernt habe, da wir gar keine Spuren ſeiner ägyptiſchen Forſchungen in ſeinen Schriften finden, vielmehr was er von Aegypten erzählt, nur von entfernter Bekanntſchaft zeugt, und wohl ägyptiſche Erwerbsthätigkeit, aber nicht ägyptiſche Wiſſenſchaft bei ihm in Anſehn ſteht [2]). Gut verbürgt ſcheinen freilich auch die Erzählungen von der Reiſe des Platon zu den Pythagoreern in Italien, deren eine ziemliche Anzahl als ſeine Lehrer genannt wird [3]); aber eben die Menge der Lehrer erregt auch hier Verdacht, und gewiß war Platon ſchon vor ſeiner Reiſe mit Pythagoriſcher Philoſophie bekannt. Mit ſeiner Reiſe nach Italien ſtehn die Erzählungen von ſeinen Reiſen nach Sicilien in Verbindung. Dieſe Erzählungen haben eine ſehr unſichere Beglaubigung an dem Briefwechſel, welcher zwiſchen dem Platon, dem jüngern Dionyſios, dem Dion und einigen ihrer Freunde ſoll ſtattgefunden haben; denn aus dieſer Quelle allein ſind die Nachrichten der Spätern gefloſſen. Nun iſt es nicht zu bezweifeln, daß alle die noch vorhandenen Briefe unecht ſind [4]); doch ſind ſie zur Vertheidigung des Platon geſchrieben und mögen ſich daher wohl zum Theil auf Thatſachen ſtützen. Wir führen die Hauptangaben dieſer Quelle an, ohne die Richtigkeit des Geſagten verbürgen zu wollen. Platon kam, wie erzählt wird, zum erſtenmale etwa in ſeinem vierzigſten Jahre nach Sicilien, um die Inſel und beſonders den Vulkan des Aetna zu ſehen [1]). Dies gab aber auch Veranlaſſung zu ſeiner Bekanntſchaft mit dem ältern Dionyſios und mit dem Dion, dem Schwager des ältern und dem Oheim des jüngern Dionyſios. Des Erſtern tyranniſchen Unwillen ſoll Platon durch ſeine Freimüthigkeit erregt haben, ſo daß er darüber in große Gefahr gerathen; dagegen erwarb er ſich des ernſten Dion Freundſchaft und gewann ihn, wie es ſcheint, für ſeine philoſophiſch-politiſchen Grundſätze. Mit der Gefangenſchaft, in welche Platon durch die Nachſtellungen des ältern Dionyſios gerathen ſein ſoll [2]), bringt man die Stiftung ſeiner Schule in und bei der Akademie in Verbindung [3]). Hier würde er nach dieſen Ueberlieferungen bis zu ſeiner zweiten Reiſe nach Syrakus etwa 22 Jahre gelehrt haben. Zu dieſer zweiten Reiſe gab aber Dion Veranlaſſung, welcher durch den Unterricht des Platon auf den neuen Herrſcher über Syrakus, den jüngern Dionyſios, einzuwirken wünſchte. Dieſer war von ſeinem Vater ohne wiſſenſchaftliche Bildung auferzogen worden; jetzt ſollte Platon ihn durch Philoſophie bilden und es ſcheint wohl in dem Plane des Dion ſowohl, als auch ſelbſt des Platon gelegen zu haben, durch die Philoſophie

---

[1] Diog. L. III. 6; ſonſt Hermippos anon. v. Plat. p. 13. Vergl. aber die nicht ungegründeten Zweifel Aſt's S. 20.

[2] Diog. L. l. l.; II. 106.

[3] Ich übergehe die Erzählungen, daß er von den Kyrenaern, Arkadern und Thebanern aufgefordert worden ſei, ihnen Geſetze zu geben, weil ſie mir durchaus unwahrſcheinlich ſind

[4] Cic. de fin. V, 29.

[5] Strabo XVII, c. 1. p. 446 Tauchn.

[6] Clem. Alex. protr. p. 46; Lact. div. inst IV, 2: anon v Plat p 14; Olymp. v. Plat.

---

[1] Dies iſt eine bloße Vermuthung.

[2] De rep. IV. p. 435.

[3] Cic. l. l.; Tusc. I, 17; de senect. 12

[4] Das Urtheil hierüber iſt ziemlich einſtimmig; nur Böckh de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur p. 32. not. 9. hält den 7ten Brief für echt. Vergl. dagegen auch Niebuhr's Röm. Geſch. 2. Aufl. 1. Bd. S. 18. Anm. 25.

---

1) Athen. XI p. 507; Diog. L. III. 18.

2) Diod. Sic. XV, 7; Diog. L. III. 19.

3) Diog. L. III, 20.

eine heilſame Veränderung der ſiciliſchen Staatsverfaſſung in ariſtokratiſchem Sinn in's Werk zu richten [1]). Doch wie auch die Pläne geweſen ſein mögen, ſie ſcheiterten an dem ſchwachen und der Luſt ergebenen Charakter des Dionyſios, welcher wohl eine Zeit lang an den Lehren des Platon Vergnügen finden mochte, aber bald die Rathſchläge ſolcher Politiker, wie Philiſtos, der Freund des ältern Dionyſios, war, ſeinem Vortheile gemäßer fand. Dion ward nun dem Tyrannen verdächtig, eigenmächtiger Unternehmungen überführt und verbannt, behielt jedoch den Genuß ſeines Vermögens. Unter dieſen Umſtänden blieb auch Platon nicht viel länger in Syrakus, wo er nur eine zweideutige Stellung haben konnte; er ging nach Athen zurück, wurde jedoch durch neue Mißhelligkeiten, welche zwiſchen dem Dionyſios und dem Dion über das Vermögen des Letztern ausgebrochen waren, noch zu einer dritten Reiſe nach Syrakus vermocht; die Verſöhnung, welche er zu Stande bringen ſollte, mislang und er ſelbſt zerfiel gänzlich mit dem Dionyſios. An dem ſpätern Verlauf dieſer Händel ſcheint er keinen thätigen Antheil genommen zu haben, obwohl ſein Neffe und Schüler Speuſippos und andere Akademiker dem Dion in ſeinen kriegeriſchen Unternehmungen gegen den Dionyſios Beiſtand leiſteten [1]). Platon ſcheint von nun an ein ruhiges Alter in ſeinem Garten an der Akademie verlebt zu haben, beſchäftigt mit dem Unterrichte ſeiner zahlreichen Schüler und mit ſchriftlichen Arbeiten. Er ſtarb noch an ſeinen Werken thätig, 81 Jahre alt, im zweiten Jahre der Olymp. 108 [2]).

---

[1] Dies als wahrſcheinlich anzunehmen, bewegt mich beſonders die Stelle de leg. IV. p. 709. e f., wo Platon auseinanderſetzt, daß der beſte Anfang einer nach Vernunft geleiteten Geſetzgebung ſein würde, wenn der Geſetzgeber einen jungen, lernbegierigen, edeln und mäßigen Tyrannen treffe, welcher durch ſein Beiſpiel den Bürgern Vorbild zur Tugend werden könnte. Es ſind in dieſer Stelle mancherlei Andeutungen, welche ſie als eine Rechtfertigung des Platon wegen ſeines Verhältniſſes zum jüngern Dionyſios erſcheinen laſſen. In den Briefen, welche dem Platon und ſeinen Freunden zugeſchrieben werden, finden ſich Andeutungen, welche einen engen Zuſammenhang der damals thätigen Ariſtokraten in Sicilien, Italien und Griechenland, einen Zuſammenhang, welcher auch durch Myſterien geheiligt war und auf die Pythagoreer zurückdeutet, vermuthen laſſen. Es ſcheint aber nicht, daß Platon an dieſer Verbrüderung Antheil genommen hatte, theils wegen der Verachtung, welche er gegen die Hetärien ſehr offen ausſprach, theils weil ihm in den Briefen ſelbſt eine Verachtung der durch Myſterien geknüpften Freundſchaft zugeſchrieben wird. S. ep. VII. pag. 333. d. Ueberhaupt wird dem Platon kein eigentlich politiſches Geſchäft in Syrakus zugeſchrieben, aber wohl dem Speuſippos. S. beſonders Plut. vit. Dion. 22. Es iſt hier mehrmals von denen um den Speuſippos die Rede, als wie von einer Partei.

Den Charakter des Platon lernen wir am beſten aus ſeinen Schriften und aus ſeiner Philoſophie kennen. Doch iſt es nöthig hier noch einiges über ſolche Züge ſeiner Eigenthümlichkeit zu ſagen, welche in ſeiner Philoſophie ſich weniger bemerkbar machen. Trotz der Neigung der Griechen zur Verläumdung, finden wir nur wenige Gerüchte, gegen welche wir die Reinheit ſeines ſittlichen Wandels zu vertheidigen hätten [3]). Daß ihm ſeine Verbin-

---

1) Plut. [illegible] 1

2) Diog. L. V, 9; Athen. p. 217; Cic. de senect. 5.

3) Wir ſind eben ſo wenig geneigt, verkehrt lobpreiſenden Angaben, wie der des Herakleides b. Diog. L. III, 26, als unſichern Autoritaten, wie dem Buche περὶ παλαιᾶς τρυφῆς oder den

dung mit den ſiciliſchen Tyrannen zum Vorwurf gemacht wurde, iſt ſchon früher erwähnt; man hat ihn deswegen mit den Schmarotzern der Tyrannen verwechſelt [1]). Für ebenſo ungerecht darf die Beſchuldigung gehalten werden, daß er in ſeinen Schriften fremdes Gut ſich angeeignet habe [2]); denn der Reiche bedarf ſolcher Künſte nicht. Wenn dem Platon ferner zum Vorwurf gemacht wird, daß er ſich gerühmt habe, den ſo eben verwaiſeten Schülern des Sokrates ihren Lehrer erſetzen zu können [3]), ſo ſtimmt dies ſchlecht mit der Frömmigkeit, mit welcher er ſelbſt den Tod des Sokrates beklagte und ihm die Früchte ſeiner ganzen Philoſophie zuſchrieb. Auch glauben wir, daß er mit Unrecht des böſen Willens gegen ſeine Sokratiſchen Mitſchüler iſt beſchuldigt worden [4]), obwohl wir von der andern Seite auch geſtehn müſſen, daß er mit keinem derſelben, welche als Philoſophen Ruhm erwarben, eine genaue Freundſchaft gehabt zu haben ſcheint, ja daß er die philoſophiſchen Lehren eines Antiſthenes, eines Ariſtippos und eines Eukleides mit einiger Bitterkeit beurtheilte. Dem höhern Schwunge ſeiner Lehre mußten freilich die einſeitigen Gedanken jener Männer als unwürdig der Sokratiſchen Schule erſcheinen und

---

Epigrammen, welche ihm, aber auch Andern zugeſchrieben werden, ſ. Diog. L. III, 29 f.; Athen. XIII. p. 589. zu trauen.

[1] Diog. L. VI, 27.

[2] Diog. L. III, 37; 57; Athen. XI. p. 508; Porphyr. ap. Euseb pr. ev. X, 3.

[3] Hegesander ap. Athen. XI. p. 507.

[4] Vergl. Boeckh de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur. Berol. 1811.

und da auch von ihnen ſeine Lehre angefeindet wurde [1]), finden wir es dem Gange menſchlicher Dinge gemäß, daß Platon hierin ſich nicht ganz frei von Eifer gehalten hat [2]). Daß Platon's Meinung von ſeinen philoſophirenden Zeitgenoſſen nicht groß war, mag auch hie und da Veranlaſſung gegeben haben, ihn übermüthigen Stolzes zu beſchuldigen [3]), wiewohl noch andere Veranlaſſungen zu dieſem Vorwurf vorhanden geweſen zu ſein ſcheinen. Denn in ſeinen Schriften tritt die Verachtung der Maſſe des Volkes ziemlich ſtark hervor und die Anpreiſungen der Philoſophie im Gegenſatz gegen die gewöhnliche Meinung konnte leicht mit perſönlicher Beziehung genommen werden. Ueberdies aber ſcheint die Schule, welche Platon bildete, beſonders verglichen mit der Sokratiſchen Einfachheit und ſelbſt Aermlichkeit des Lebens, einen merklichen Anſtrich der Vornehmheit gehabt zu haben, worüber ſie auch von den Komödienſchreibern verſpottet wurde [4]). Wir können uns nicht verleugnen, daß die Richtung, welche Platon der Philoſophie und der menſchlichen Bildung überhaupt gab, nach Zierlichkeit, Feinheit und ſelbſt nach Pracht der Sprache und Sitten ſtrebte, von der alten Strenge ſich entfernte und die Ueberhand nehmende Verweichlichung begünſtigte. Seine Schule war weniger eine Schule für kräftige Thaten, als für die Bildung der Vornehmen, welche den Genuß ihrer Vorrechte und ihres Reichthums ſuchten 1). Doch iſt dieſer Vorwurf weniger ihm, als ſeiner Zeit zu machen, welcher nichts mehr übrig zu bleiben ſchien, als durch geiſtige Bildung den Verfall der Sitten zu mäßigen. Da mochte der Einzelne über das ſittliche Verderben des Volkes ſich erheben, indem er wenigſtens in der Geſinnung ein edleres Ziel feſthielt, welches durch die That ſich jetzt nicht verwirklichen ließ. Dies hat Platon gethan. Seine Beſtimmung war es nicht, ein erſchlafftes Geſchlecht zu ohnmächtiger That zu reizen und ſo mit unvermeidlichem Misgeſchick vergeblich kämpfend Märtyrer ſeiner politiſchen Ueberzeugungen zu werden. Vielleicht möchte man ihn beſchuldigen, daß er zu früh den Glauben an Rettung im Einzelnen aufgegeben habe, ja daß er auf einem falſchen

---

[1] Antiſthenes ſchrieb gegen den Platon einen Dialog Sathon (Diog. L. III, 35; Athen. V, p. 220; XI, 507) und beſtritt die Ideenlehre. Das letztere thaten auch die Megariker. Es ſind mancherlei Erzählungen in Umlauf, daß Ariſtippos in einem unfreundlichen Verhältniſſe zum Platon am Hofe zu Syrakus ſtand. Diog. L. II, 61; III, 36; cf. Plut. de adul. 26.

[2] Vergl. Plat. Soph. p. 251. b; Phil. p. 44. c; de rep. VI. p. 505. b.

[3] Diog. L. VI. 7; 26.

[4] Athen. XI. p. 509.

---

1) Die Alten haben darüber geſtritten, ob die Schule des Platon mehr Tyrannen oder mehr edle Politiker und Gegner der Tyrannei gezogen habe. Man findet ein Verzeichniß der Tyrannen, welche aus ſeiner Schule hervorgingen, b. Athen. XI. p. 508 f., ein anderes entgegengeſetzter Art b. Plut. adv. Colot. 32; beide Verzeichniſſe könnten noch vermehrt werden. Sie beweiſen nur, wie viel vornehme Leute ſeine Schule beſuchten. Als die Zeit des Platon charakteriſirend bemerke ich hier, daß auch Weiber ſeine Schule beſucht haben ſollen. Diog. L. III. 46; IV. 2; Them. orat. XXIII. p. 295; die eine von den zwei Schülerinnen des Platon ſoll männliche Kleidung angezogen haben. Man kann nicht wohl anders als an Hetären denken. Um dieſe Zeit mußten dieſe dem allgemeinen Zuge nach philoſophiſch-äſthetiſcher Bildung folgen. Cf. Athen. VII. p. 279.

Wege die Rettung ſuchte; allein nur zu ſehr zeugt die Geſchichte ſeiner und noch mehr der ſpätern Zeit dafür, daß im Allgemeinen ſeinem Vaterlande jede Rettung verſagt war und dem Philoſophen iſt es natürlich, daß er mehr auf das Allgemeine ſieht, als auf das Einzelne der Zuſtände. So erblickte auch Platon die Lage und die Geſinnung ſeines Volkes; er traute weder ſich, noch einem andern Menſchen die Kraft zu, ſolchem Unheil zu ſteuern; nur ermahnen konnte er, über die beſchränkte Lage der Zeit hinauszuſehen und in dem Blicke auf das Ganze des Weltlaufs ſich Stärke und Muth für ſein eigenes Leben zu ſchöpfen. Daß er dieſe Ermahnungen an die Gebildeten ſeiner Zeit richtete, hat ihnen vielleicht etwas von ihrer Kraft, wenigſtens von ihrer allgemeinen Wirkſamkeit genommen, aber das weniger gebildete Volk konnte natürlich die Art der Ermahnungen nicht verſtehn, welche allein er aus ſeiner Philoſophie ſchöpfen konnte ¹).

---

1) Bekanntlich hat Niebuhr in ſeinen kleinen hiſtor. u. philol. Schriften 1. Samml. S. 470 f. ſich etwas ſtark gegen die politiſche Geſinnung und Handlungsweiſe des Platon erklärt. Mir fällt es nicht ein, dieſe zu loben; aber eben ſo wenig kann ich den Vermuthungen folgen, welche Niebuhr über die Narben der Parteiſucht in Platon's Seele äußert. Nur ſo viel ſcheint mir gewiß, daß die Vorausſetzung, Platon habe mit allen Gaben, ſeiner Mutterſtadt wohlthätig zu ſein und ſie zum Heil zu leiten, ſich vornehm von ihr zurückgezogen, etwas zu viel vorausſetzt. Mir ſcheint gerade umgekehrt Platon nur wenige von den Gaben beſeſſen zu haben, welche einem Staatsmanne ſeiner Zeit nothwendig waren. Seine Beredtſamkeit iſt trotz dem Cicero (de offic. I. 1.) keine politiſche Redekunſt und ſeine Anſichten vom Staatsleben, die ſich doch nicht bloß in der Parteiung ausgebildet haben, ſind den Plänen, welche damals ein Politiker verfolgen konnte, durchaus fremd.

Wir haben die Wirkſamkeit des Platon weniger auf ſeine Zeit, als auf die Nachwelt und zuletzt auf uns zu beurtheilen. Dies geht hauptſächlich durch ſeine Schriften hindurch. Denn ein großer Denker wird ſelten von den Schülern, die unmittelbar ſeine Worte ihm vom Munde nehmen, ganz verſtanden; es gehört Zeit dazu, ihn zu begreifen; die ganze Nachwelt verſammelt ſich als Schule um ihn, ſo wie er der ganzen Vorwelt als Schüler ſich hingiebt. Die Alten haben mit Sorgfalt, zuweilen auch mit Misgunſt die Quellen aufgeſucht, aus welchen Platon ſeine Philoſophie und die Kunſt ſeiner Rede geſchöpft habe. Sein großer Schüler Ariſtoteles ſagt uns [1], Platon habe in ſeiner Lehre an den Herakleitos, an die Pythagoreer und an den Sokrates ſich angeſchloſſen; er hätte auch den Parmenides und den Anaxagoras als Lehrer des Platon anführen können; denn es wird von dieſem Philoſophen nicht mit Unrecht geſagt werden können, daß er das Ganze der frühern griechiſchen Philoſophie zu einer ſchönen Vereinigung führte, den ſcheinbaren Widerſtreit entgegengeſetzter Richtungen verſöhnend. Daher und aus ſeinem eigenen reichen Leben ſtammt der reiche Inhalt ſeiner Philoſophie. In der That, wenn wir die Dürftigkeit früherer Philoſophen mit ſeinem Reichthum vergleichen, wird die Liebe, welche uns Platon abzugewinnen weiß, faſt bis zur Bewunderung geſteigert, ſo reich iſt der Schatz ſeiner Bemerkungen, ſeiner Kenntniß der Welt und der Menſchen. Aber es wird uns dieſer Reichthum begreiflich, wenn wir bedenken, daß er in ſeiner kräftigſten Jugend das Glück hatte,

---

1) Met. I, 6.

einem Sokrates zu begegnen, deſſen vortreffliche Methode in der Bildung der Menſchen noch dadurch beſonders als fruchtbar ſich bewährte, daß er ſeine würdigen Schüler auf die innere Erforſchung der Tiefe des menſchlichen Verſtandes, des menſchlichen Gemüths und des menſchlichen Lebens hinleitete.

Mit dieſem Reichthume des Inhalts ſeiner Philoſophie verband ſich beim Platon die ſchönſte Kunſt der Rede und der Darſtellung, eine Verbindung, welche in dieſem Maaße bis zum heutigen Tage nie wiedergekehrt iſt. Auch in dieſer Rückſicht haben die Alten die Muſter aufgeſucht, nach welchen Platon ſich gebildet habe. Er ahmte in ſeinen Schriften die Geſpräche des Sokrates nach, er war aber weder der Erſte, welcher die Form des Geſprächs zur ſchriftlichen Darſtellung der Philoſophie gebrauchte, noch auch der Erſte, welcher Sokratiſche Geſpräche ſchrieb 1), doch übertraf er gewiß ſeine Vorgänger weit an redneriſcher Gabe, an Anmuth und Fülle des Ausdrucks, ſo daß er bis jetzt als Muſter in dieſer Gattung des Stils gegolten hat. Daß er hierin Großes leiſtete, darf uns nicht ſehr wundern, da zu ſeiner Zeit ſchon die ſchönſte Entwicklung der attiſchen Rede begonnen hatte. Beſonders werden Ariſtophanes und Sophron der Mimendichter als die genannt, welche Einfluß auf die Bildung der Platoniſchen Darſtellung gehabt hätten 2).

---

1) Alexamenos der Teier ſoll nach dem Ariſtoteles zuerſt Sokratiſche Geſpräche geſchrieben haben. Athen. XI. p. 505; Diog. L. III, 48.

2) Anon. v. Plat. p. 11; 12; Olymp. v. Plat.; Diog. L. III, 18; Athen. XI. p. 504. Platon wird zu denen gerechnet, welche

Es iſt jedoch nicht unſere Art, bei der Bewunderung eines Mannes unſer Urtheil über ſeine menſchlichen Schwächen aufzugeben. Die Platoniſchen Werke wollen beurtheilt ſein in Beziehung zu dem Zwecke, zu welchem ihm ſeine Schriften dienen ſollten. Nun drückt ſich Platon ſelbſt ziemlich geringſchätzig über die philoſophiſche Schriftſtellerei im Verhältniß zu dem mündlichen Unterrichte in der Philoſophie aus. Er giebt zu verſtehen, daß nur im Geſpräche die Philoſophie gründlich mitgetheilt werden könne und die Schrift dagegen nur wie ein Spiel zu betrachten ſei, welches dazu dienen könne, Erinnerung an das früher Geſprochene zu erwecken [1]). Daher möchte man geneigt ſein, auch Platons Schriften nur als ſolche Spiele zu betrachten, welche er ſeinen Schülern zur Erinnerung an ſeine Geſpräche geſchrieben habe. Doch wir müſſen geſtehen, daß wir auf dieſe Aeußerungen des Platon nicht ſehr großes Gewicht legen können; denn ſonſt würden wir finden, daß Platon etwas zu unmäßig und etwas gar zu ernſt geſpielt, ja daß er mehr durch ſeine Spiel, als durch ſeinen Ernſt gewirkt habe. Seine Schriften ſind offenbar nicht bloß zur Erinnerung, ſondern auch zur Belehrung geſchrieben, denn zur Erinnerung würden bei nicht ganz unbegabten Leuten viel einfachere Merkzeichen hinlänglich geweſen ſein. Allein wir müſſen noch mehr ſagen: ſeine Schriften ſind auch nicht allein zur philoſophiſchen Belehrung verfaßt, ſondern ſie verfolgen außerdem künſtleriſche Zwecke,

---

zuerſt Bücher ſammelten und aus der Fremde nach Athen bringen ließen. S. außer d. a. St. Heracl. Pont. ap. Procl. in Plat. Tim. I. p. 28; Diog. L. VIII. 15.

1) Phaedr. p. 276 c f.

nicht etwa in dem Sinne, in welchem eine jede geſchickte Darſtellung einer Wiſſenſchaft Anſpruch auf den Namen eines Kunſtwerkes haben möchte, ſondern es ſind Zwecke der ſchönen Kunſt, welche nur in eine äuſſerliche Verbindung mit ſeiner Belehrung gebracht worden ſind. Dahin wurde Platon ſchon durch die äußere Form ſeiner Geſpräche geführt. Denn indem er den Sokrates und ſeine Zeitgenoſſen redend einführte, bildete ſich ihm eine fortſchreitende Handlung lebendiger Perſonen, ein wahrhaft dramatiſches Bild, welches der Phantaſie vorgeführt werden und den Antheil der Leſer erregen ſollte. Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß Platon dadurch die meiſten Leſer gewonnen hat. Er iſt ein Meiſter in der Schilderung ſolcher kleinen Züge, welche beſtändig die Aufmerkſamkeit ſeiner Leſer feſſeln, indem ſie die Eigenthümlichkeit der Unterredenden oder das Eingreifen der Umgebungen in den Fortgang des Geſprächs zur Anſchauung bringen; er erhält dadurch auch Gelegenheit, den Glanz ſeiner Beredtſamkeit zu zeigen und das Gemüth ebenſo wie den Verſtand zu befriedigen und wenn wir der Meinung wären, daß es bei philoſophiſchen Schriften nur darauf ankomme, den Leſer für philoſophiſche Unterſuchungen zu gewinnen, ſo würden wir von dieſer Seite den Platon nicht genug preiſen können. Aber es frägt ſich, ob die Verbindung der beiden Zwecke, welche wir oben angegeben haben, nicht dem einen oder dem andern von ihnen etwas geſchadet habe, und wir wollen es nicht verhehlen, daß es uns doch vorkommt, als wenn dies wirklich der Fall wäre. Nicht darauf wollen wir uns zum Beweiſe berufen, daß den meiſten ſeiner Leſer in den meiſten ſeiner Werke doch etwas zu viel zu ſein ſcheine, entweder zu viel für die Phantaſie oder zu viel für den Verſtand, denn dem wahrhaft und frei Gebildeten wird weder das, was vom Verſtande gefordert, noch das, was der Phantaſie geboten wird, zuwider ſein; meine Meinung vielmehr iſt, daß in den meiſten Schriften des Platon etwas zu wenig ſein möchte, weil dem einen Zwecke etwas aufgeopfert wurde, durch welches allein dem andern Zwecke Genüge geſchehn konnte. Dies zeigt ſich von Seiten der künſtleriſchen Darſtellung hauptſächlich darin, daß der Dialog des Platon, je mehr er belehrend wird, um ſo mehr den Charakter eines lebendigen Austauſches der Gedanken verliert. Da ſpielt denn der Mitunterredende neben dem Sokrates oder irgend einem andern Leiter des Geſprächs eine ſehr leidende Rolle. Doch mit dieſem Theile der Darſtellung haben wir es hier nicht ſo ſehr zu thun, als mit dem philoſophiſchen Fortgange der Geſpräche. Aber auch dieſer ſcheint uns nicht ſelten unter der dramatiſchen Anlage zu leiden. Dies im Einzelnen nachzuweiſen würde uns zu weit führen; wir wollen daher nur, um die weniger ausgebildeten Geſpräche ganz zu übergehen, an den wiſſenſchaftlichen Theil des Gorgias und des Philebos erinnern, ja ſelbſt im Theätetos, welcher doch in der wiſſenſchaftlichen Ausführung eines der größeſten Kunſtwerke iſt, ſcheint die Genauigkeit im Zuſammenhange der Gedanken zuweilen der Willkür des Geſprächs aufgeopfert zu ſein. Es hat in der That dieſe Form der Darſtellung zu viel zu Sprüngen und Abſchweifungen Verführeriſches, als daß man es nicht entſchuldigen ſollte, wenn Platon dann und wann der Verſuchung unterlegen ſein ſollte.

Doch wir beurtheilen vielleicht ſeine Schriften aus einem falſchen Geſichtspunkte, wenn wir in ihnen eine wiſſenſchaftliche Darſtellung ſeiner Philoſophie erwarten. Sie ſind freilich, möchte jemand ſagen, nicht bloß zum Scherze, auch nicht zur Wiedererinnerung geſchrieben, ſondern ſie ſollen nur zur Erregung des philoſophiſchen Triebes und gleichſam zur erſten Einweihung in die Philoſophie dienen; es ſind nur exoteriſche Schriften, wärend Platon nur den Geprüften und bewährt Gefundenen unter ſeinen Schülern das innerſte Heiligthum ſeiner Philoſophie aufſchloß [1]. Dieſe Meinung, welche aus einigen Stellen der Platoniſchen Geſpräche nur ſchwach belegt, aber aus andern Stellen der untergeſchobenen Briefe des Platon bewieſen werden ſoll, verbindet ſich mit einer andern Meinung, welche man von den ſogenannten ungeſchriebenen Lehrſätzen des Platon gefaßt hat. Dieſe ungeſchriebenen Lehrſätze (ἄγραφα δόγματα) nemlich werden von Ariſtoteles in einer Weiſe erwähnt [2], aus welcher hervorzugehen ſcheint, daß in ihnen manches anders oder wenigſtens beſtimmter ausgedrückt war, als es in den Platoniſchen Geſprächen gefunden wird. In einer ähnlichen Weiſe findet man auch Eintheilungen [3]) erwähnt und geſchriebene Eintheilungen [4], in welchen Lehren des Platon enthalten geweſen ſein ſollen. Allein alle dieſe Anführungen ſind zu unbeſtimmt, um daraus mehr als nur ſehr ſchwankende Muthmeinungen ziehen zu können ¹). Allerdings ſcheint es, daß Platon in ſeinem mündlichen Unterrichte an ſeine Schüler manche Punkte ausführlicher auseinander geſetzt hat, welche er in ſeinen Geſprächen kaum berührte; dagegen iſt es auch gewiß, daß wenigſtens Ariſtoteles, indem er die ächte und wahre Lehre des Platon nur mit wenigen Ausnahmen aus den Geſprächen des Platon und nicht aus einem geheimen Unterrichte ſeines Lehrers ſchöpft, keine esoteriſche Lehre des Platon kennt, und wenn dieſer vieljährige Schüler des Platon keine andere Philoſophie ſeines Lehrers,

---

[1] S. Tennemann's Geſch. der Phil. Bd. II. S. 205 f.; Krug's Geſch. der Phil. alter Zeit. S. 205.

[2] Arist. phys. IV, 2.

[3] Arist. de gen. et corr. II, 3

[4] Arist. de part. anim. I, 2.

---

[1] Die ἄγραφα δόγματα ſcheinen Ueberlieferungen zu ſein von fortlaufenden Vorträgen (συνουσίαι) des Platon über das Gute, ſo wie ſie von ſeinen Schülern nachgeſchrieben wurden, und wahrſcheinlich enthielten ſie eine ſyſtematiſirende Darſtellung ([illegible]) ſeiner Lehre. Vergl. Arist. de anima I, 2; Simpl. phys. fol. 32 b; 104 b; Joann. Philop. de gen. et corr. fol. 50 b; Brandis de perditis Aristotelis libris p. 3. Darin mochte einiges enthalten ſein, was in den Dialogen des Platon nicht vorkommt, worüber wir ſpäter Beiſpiele ſehen werden. Ueber die διαιρέσεις und die γεγραμμένας διαιρέσεις ſind verſchiedene Vermuthungen möglich. S. Brandis l. l. p. 12; Trendelenburg de ideis et numeris doctr. p. 19 f. Es fragt ſich zuerſt, ob beide Angaben eine Schrift bezeichnen. Sollte dies bejaht werden, ſo würde ich der Meinung ſein, daß unter dieſer Schrift eine Sammlung von Eintheilungen im Sinn des Platon, und wahrſcheinlich dem Platon von irgend einem ſeiner Schüler in den Mund gelegt, verſtanden werde. Es würde Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσι (nach einem bekannten Sprachgebrauche des Ariſtoteles) eben ſo ſtehn, wie Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ in der Rhetorik III, 14. Es iſt bekannt, daß die Schule des Platon in dem Ruf war, beſonders viel mit Eintheilungen ſich zu beſchäftigen. S. Epicrates ap. Athen. II p. 59.

als die in ſeinen Schriften enthaltene ſuchte, ſo können auch wir wohl mit derſelben Philoſophie uns begnügen.

Wie ſehr die Schriften des Platon zu allen Zeiten ihre Verehrer gefunden haben, dafür zeugt, daß ſie mit einem ſeltenen Glücke, ſoviel wir urtheilen können, ſämmtlich bis auf unſere Zeiten gekommen ſind [1]). Wir haben aber eher zu viel, als zu wenig unter ſeinem Namen erhalten, denn viele der Dialogen, welche ihm zugeſchrieben werden, ſind offenbar nicht von ihm. So wie es aber zu geſchehen pflegt, wenn einmal einer Ueberlieferung in irgend einem Stücke der Glaube entzogen iſt, ſo hat man auch manches Werk, welches den Namen des Platon trägt, aus keinen andern Grunde angezweifelt, als nur weil es mit der hohen Idee nicht übereinſtimmt, welche man von der göttlichen Kunſt und von der göttlichen Philoſophie des Platon einmal gefaßt hatte. Unſere Zeit hat bekanntlich das Vorrecht vor allen frühern, kritiſch zu ſein, und dieſes Vorrecht hat ſie zuweilen mit großer Freiheit geübt; aber, man muß es geſtehn, ſie hat ſich durch ihre Kritik nicht ſo abkühlen laſſen, daß ſie nicht noch manchen Götzen in

---

1) Von den Alten werden, außer den uns erhaltenen Geſprachen des Platon, noch folgende ihm zugeſchrieben: die Alkyon, welche aber ein Werk des Akademikers Leon ſein ſoll (Athen. XI. p. 506; Diog. L. III, 62.), der Kimon (ib.), welcher aber wahrſcheinlich der Gorgias des Platon iſt, der Midon, die Phäaken, Chelidon, die Hebdome, wenn nicht die beiden letztern nur ein Werk bezeichnen, der Epimenides (Diog. L. l. l.). Alle dieſe Geſpräche werden einſtimmig für unecht gehalten. Man kann dieſem Urtheile der Alten wohl trauen, da es ſonſt nicht zu ſtreng, ſondern zu nachſichtig iſt.

ihrem Buſen wärmte. Für den Platon hat man von alter Zeit her eine große Verehrung und es iſt kaum zu verkennen, daß man über ihn den Philoſophen und Künſtler zuweilen ihn den Menſchen vergeſſen hat. Je nachdem man aber bald die eine, bald die andere Seite ſeiner Beſtrebungen zu vergrößern geneigt war, hat ſich auch eine verſchiedene Meinung über die Echtheit und Unechtheit der Werke gebildet, welche unter ſeinem Namen uns überliefert worden ſind; daher kann man ſagen, daß je mehr Unterſuchungen über die Platoniſchen Schriften hervorgetreten ſind, um ſo mehr auch das Urtheil über ihre Echtheit ſich verwirrt hat. Uns jedoch ſcheint es ſo ſehr ſchwer eben nicht ein ziemlich ſicheres Urtheil über dieſen Streitpunkt zu faſſen, wenn man nur bei unbefangener Betrachtung ſein Hauptaugenmerk auf den ganzen künſtleriſchen und philoſophiſchen Charakter einer jeden Schrift feſthält. Es iſt hier der Ort nicht, uns in weitläuftige kritiſche Unterſuchungen einzulaſſen, aber wir müſſen angeben, welche Schriften bei unſerer Darſtellung der Platoniſchen Philoſophie für echte Schriften des Platon angeſehen worden ſind, und welche nicht. Doch wird es hierzu nur nöthig ſein, die Geſpräche zu nennen, deren Echtheit, wie es uns ſcheint, in neuern Zeiten mit Unrecht angegriffen oder vertheidigt worden iſt. Die meiſten dem Platon untergeſchobenen Geſpräche unterſcheiden ſich zu merklich von dem ganzen Ton ſeiner Rede und von dem Gange ſeiner Gedanken, als daß darüber ein Zweifel ſein könnte. Wer erkennt nicht ſogleich, daß die trockne Redeweiſe in den Geſprächen über das Gerechte und über die Tugend nur eine geiſtloſe Nachahmung der Sokratiſchen Unterredungen ſei, mag ſie dem

Schuſter Simon oder ſonſt einem andern wenig begabten Manne zukommen [1])? Wer ſieht nicht, daß der Hipparchos, der Minos, die Anteraſten und einige andere kleine Geſpräche nicht ſehr gewandte Verſuche ſind, welche von Schülern in der dialektiſchen Rede gemacht wurden? Andere Geſpräche haben ein weniger ſchülerhaftes Anſehn, verrathen aber doch ſehr ſtark, daß ſie nicht dem Platon angehören, wie der Eryxias, der Axiochos und der zweite Alkibiades, welche auch ſchon von den Alten zum Theil andern Verfaſſern beigelegt wurden [2]). Wie dieſe Geſpräche in das Verzeichniß der Platoniſchen Schriften gekommen, wiſſen wir nicht zu ſagen; erklärlicher iſt es uns von andern Werken, welche doch wenigſtens eine Nachahmung der Platoniſchen Manier zeigen und zum Theil dem Platon mit Fleiß untergeſchoben ſein mögen. Hierher gehören die ſogenannten Briefe des Platon, die Epinomis, welche einem Schüler des Platon, dem Opuntier Philippos, zugeſchrieben werden [3]), der Theages, der größere Hippias und der erſte Alkibiades, Werke, von welchen es mehr oder weniger wahrſcheinlich iſt, daß ſie in der ältern Akademie ihren Urſprung haben. Von dieſen Schriften ſind nur die Briefe, die Epinomis und der erſte Alkibiades von einiger Bedeutung für philoſophiſche Lehren, aber auch von der Art, daß ſie theils nur eine ungeſchickte Nachahmung, theils eine unpaſſende Erweiterung der Platoniſchen Lehre verrathen. Ueber dieſe Punkte glauben wir uns leicht mit den Kennern der Platoniſchen Philoſophie vereinigen zu können. Dagegen giebt es mehrere Geſpräche, deren Echtheit wir gegen die Zweifel Anderer vertheidigen möchten und über welche zum Theil die Entſcheidung nicht ſo leicht iſt. Einige dieſer Werke ſind verworfen worden, weil man eine zu eingeſchränkte Vorſtellung von der Philoſophie des Platon hatte, andere, weil man eine zu hohe Meinung theils von der untadeligen Kunſt, theils von den durchaus wiſſenſchaftlichen und immer auf das höchſte gerichteten Beſtrebungen des Platon verfolgte. Aus der erſten Urſache hat Socher [1]) vier der wichtigſten Platoniſchen Schriften verworfen, den Sophiſten, den Politikos, den Parmenides und den Kritias, worin ihm nicht leicht jemand beiſtimmen wird. Socher meint, die drei erſten dieſer Schriften wären aus der Schule der megariſchen Philoſophen hervorgegangen [2]); uns jedoch iſt es unzweifelhaft, daß wenn die megariſche Schule in ſo vollendeten Formen zur Entwicklung ihrer Philoſophie gelangt wäre, es nicht hätte geſchehen können, daß ihre Lehren bis auf geringe Spuren verſchwunden ſind. Auch hatten

---

[1]) Bekanntlich hat ſich für das Erſtere Böckh erklärt (In Platonis, qui vulgo fertur, Minoem p. 42 f.); Socher dagegen (Ueber Platons Schriften. München 1820. S. 187 f.) ſieht in dem Geſpräche über die Tugend den erſten Entwurf des Platon zu ſeinem Menon. Die Aehnlichkeit der Gedanken und zum Theil auch der Ausdrücke in dieſen beiden Geſprächen, erkläre ich mir aus der Sokratiſchen Ueberlieferung.

[2]) Der Eryxias und der Axiochos werden für Werke des Sokratikers Aeſchines gehalten; den zweiten Alkibiades ſchreiben Einige dem Xenophon zu. Diog. L. II, 61; III, 62; Athen. V. p. 220; XI. p. 506; Suidas s. v. *Αἰσχίνης*.

[3]) Diog. L. II, 37; Suid. s. v. *φιλόσοφος*.

---

1) In oben a. S.

2) A. a. O. S. 268 f.; 291.

wir es für unmöglich, daß ſelbſt die innigſte Gemeinſchaft zweier Männer, welche Socher zwiſchen dem Platon und dem Megariter, dem Verfaſſer jener Geſpräche, annehmen zu dürfen glaubt, eine ſolche Uebereinſtimmung im Ausdruck und Wendung der Gedanken hervorbringen könne, wie ſie zwiſchen jenen und den übrigen Geſprächen des Platon ſtatt findet. Doch hierüber möchte ſchon zu viel geſagt ſein. Aſt [1]) hat noch mehr Geſpräche des Platon für unecht erklärt, als Socher; doch ſind ſie insgeſammt für die Geſchichte der Philoſophie nicht ſo wichtig, als die von dieſem verdammten. In Rückſicht auf die Philoſophie behaupten unter ihnen dennoch einen bedeutenden Werth der Laches, der Charmides, der Lyſis, der Euthydemos, der Menon und die Geſetze. Ihre Verurtheilung fließt hauptſächlich aus jener Ueberſchätzung der Platoniſchen Kunſt und der Platoniſchen Beſtrebungen in der Philoſophie, von welcher wir früher geſprochen haben, und wenn man uns nur zugeſteht, daß in einem langen Leben, wie Platon es führte, auch wohl manche weniger bedeutende Gelegenheitsſchrift, manche weniger gelungene Arbeit ſich ergeben kann, ſo würden wir uns nicht ſehr in Verlegenheit ſehn, wenn wir die Echtheit dieſer Werke vertheidigen ſollten. Ueberdies iſt ſie zum Theil durch das Zeugniß des Ariſtoteles zu erweiſen [2]). Von geringerer Bedeutung für die Philoſophie des Platon ſind einige andere Werke, welche von Aſt dem Platon abgeſprochen werden; ſo die Apologie, der Kriton und der Euthyphron und die, welche auch von Schleiermacher verworfen werden, der kleinere Hippias, der Menexenos, beide durch das Zeugniß des Ariſtoteles feſtgeſtellt [1]), und der Jon. Wir halten auch dieſe unbedeutenden Erzeugniſſe des Platoniſchen Geiſtes für echt, ja ſelbſt den Kleitophon möchten wir in Schutz nehmen [2]), indem wir überhaupt eingedenk ſind, daß kein Menſch mit einmal Meiſterſchaft errungen und zu allen Zeiten in gleicher Vollkommenheit geübt habe. Im Allgemeinen erkennt dies jeder willig an, in dem Eifer jedoch der einzelnen Unterſuchungen, ja des darüber ſich entzündenden Streits iſt es zuweilen nicht unnöthig, daran zu erinnern.

---

[1]) Platon's Leben und Schriften. Leipz. 1816.

[2]) Ueber die Zeugniſſe des Ariſtoteles für die Platoniſchen Schriften berufe ich mich auf Trendelenburg Platonis de ideis et numeris doctrina p. 13 f. Dieſe Zeugniſſe ſind gewöhnlich zu leicht behandelt worden; je mehr man mit den Schriften des Ariſtoteles vertraut werden wird, um ſo mehr werden ſie

Dieſe Geſpräche nun hat Platon verfaßt von ſeinem friſcheſten Jünglingsalter an bis in die hohen Jahre, welche er erreichte. Von zweien ſeiner Geſpräche, von Phädros und von Lyſis, wird erzählt, daß ſie noch vor dem Tode des Sokrates geſchrieben worden [3]), und es iſt höchſt unwahrſcheinlich, daß ein ſo fruchtbares Talent, wie

---

an Gewicht gewinnen. Der Menon wird citirt anal. pr. II, 21; anal. post. I, 1, der Euthydemos soph. el. II, 3, die Geſetze polit. II, 6; 12.

[1]) Met. V, 29; rhet. III, 14.

[2]) Er kann als ein ſpäter verworfener Anfang zur Republik angeſehen werden. S. Diog. L. III. 37. Dion. Hal. de compos. verb. XXV. p. 406. Schaef.

[3]) Diog. L. III. 35; 38. Daß wir dieſe Notizen nicht ganz verwerfen, ihnen aber auch nicht unbedingt trauen, geſchieht, weil ſie uns einige innere Wahrſcheinlichkeit haben.

wie das des Platon, welches ſchon früher an dichteriſchen Verſuchen ſich geübt hatte, nicht noch mehr jugendliche Arbeiten geliefert habe. Von der andern Seite, wenn wir auch der Ausſage des Cicero nicht ſtrengen Glauben ſchenken, daß er ſchreibend geſtorben ſei [1]), ſo ſcheinen doch andere Erzählungen und die Art einiger ſeiner Werke ſelbſt es höchſt wahrſcheinlich zu machen, daß er Einiges bei ſeinem Tode noch nicht ganz vollendet zurückgelaſſen [2]). Wenn nun die Abfaſſung der Platoniſchen Schriften über einen ſo langen Zeitraum verbreitet war, ſo möchte es wohl der Mühe werth ſein, den Gang zu erforſchen, welchen Platon in ſeiner ſchriftſtelleriſchen Laufbahn verfolgt habe. Bei einem ſolchen Unternehmen verlaſſen uns jedoch die äußern Zeugniſſe größeſtentheils und was etwa in den Platoniſchen Geſprächen ſelbſt auf die Zeit ihrer Ausführung hindeutet, iſt auch zu gering, als daß es große Ausbeute gewähren könnte. Daher ſind wir faſt allein an den innern Charakter derſelben verwieſen, und aus ihm zu beſtimmen, welches das frühere und welches das ſpätere Werk ſei, das ſcheint allerdings mislich. Doch ſind wir darum nicht geſonnen, das Unternehmen ganz aufzugeben, wir halten vielmehr die Unterſuchungen Schleiermachers [3]), welche dieſen Zweck haben, nicht nur für ſehr verdienſtlich, ſondern auch in einem gewiſſen Grade für gelungen. Daß nemlich eine völlig ſichere Folge der Platoniſchen Schriften

---

1) De senect. 5. Dionys. de comp. l. l.

2) Von dieſer Art ſind die Geſetze und der Kritias. Cf. Diog. L. III, 37.

3) In der Einleitung zu ſeiner Ueberſ. der Platoniſchen Geſpräche.

auf dieſem Wege nachgewieſen werden könne, das wird kaum ein zu ſklaviſcher Schüler, viel weniger aber der Urheber des Werkes ſelbſt hoffen; dagegen laſſen ſich mit Zuverſicht die Hauptwerke der Platoniſchen Kunſt in die Ordnung ihrer Zeit bringen und völlig ſtimme ich zu dieſem Zwecke der Eintheilung der Platoniſchen Schriften in die drei Klaſſen bei, welche Schleiermacher angegeben hat. Daß in die Klaſſe der jugendlichen Schriften der Phädros und der Protagoras mit mehrern kleinern, in Sokratiſcher Weiſe moraliſirenden Geſprächen gehören, daß die zweite Klaſſe die tiefer in die Dialektik eingehenden und unter einander verbundenen Geſpräche, den Theätetos, den Sophiſten und den Staatsmann, zu ihrem Kern habe, daß endlich die beſtimmter lehrenden Geſpräche, der Staat, der Timäos und die Geſetze den Schluß der Platoniſchen Schriftſtellerei andeuten, dies ſtimmt ſo mit dem natürlichen Gange ſchriftſtelleriſcher Ausbildung überein, daß wir nur mit Freuden ein ſolches Ergebniß der Unterſuchung abſchließen können. Auch ſcheint uns der Gorgias ſehr gut den Uebergang aus der erſten in die zweite, und der Phädon mit dem Philebos den Uebergang aus der zweiten in die dritte Bildungsſtufe zu bezeichnen; ſonſt aber müſſen wir geſtehen, daß wir nicht kühn genug ſind, den künſtlich verſchränkten Beziehungen zu folgen, durch welche über die Stelle anderer Geſpräche mit größerer Sicherheit eine Beſtimmung gefunden werden möchte. Was übrigens die Folgen dieſer Unterſuchungen für die Philoſophie des Platon betrifft, ſo muß man nicht wähnen, daß dadurch feſtgeſetzt werden könne, was in ſtreitigen Punkten die wahre und letzte Meinung des Platon geweſen ſei. Bei einem Manne vielmehr, wie Platon war, welchem aus einem Mittelpunkte der wiſſenſchaftlichen Anſicht ſeine Lehre ſich entfaltete und alles wieder nach dieſem Mittelpunkte ſtrebte, ſind keine weſentlichen Widerſprüche zu fürchten. Es kann ihm wohl begegnen, daß er zuweilen über dieſes oder jenes anders ſich äußert, aber alsdann wird dies entweder nur eine gelegentliche Meinung ſein oder die Verſchiedenheit wird mehr in der Auffaſſungs- und Darſtellungs-Weiſe, als in dem Gedanken liegen.

Zweites Capitel.

Platon über die Philoſophie und ihre Theile.

In den Platoniſchen Geſprächen ſind der Form ſeiner Darſtellungsweiſe gemäß die verſchiedenartigſten Elemente unter einander gemiſcht. Da finden ſich mythiſche Vorſtellungen, an das Gebiet des Religiöſen erinnernd; es finden ſich dichteriſche Bilder und Erfindungen, Lehren, die der Mathematik oder andern einzelnen Wiſſenſchaften angehören, Vorſchriften, aus der gemeinen Meinung über häusliches und bürgerliches Leben entnommen; die Rede ſpinnt ſich oft nur an Vorausſetzungen fort, welche philoſophiſch begründet werden könnten, von denen aber Platon uns nicht ſagt, ob er ihre philoſophiſche Begründung geſucht und gefunden habe; aus allen dieſen fremdartigen Beſtandtheilen müſſen wir herauszuſcheiden ſuchen, was nach der Denkart des Platon ſelbſt das Philoſophiſche ſeiner Lehre ſei.

Dem wahrſten Schüler des Sokrates mußte das Beſtreben um den Begriff der Wiſſenſchaft natürlich ſein, ja um dieſen Begriff mußte ſich ihm ſein ganzes philoſophiſches Wiſſen zuſammendrängen. Nun hat Platon ein ganzes Geſpräch, den Theätetos, der Unterſuchung über die Erklärung der Wiſſenſchaft gewidmet. Allein die Ergebniſſe ſcheinen nur verneinend auszufallen, indem alle Verſuche, die Wiſſenſchaft entweder durch die ſinnliche Empfindung (αἴσθησις) oder durch die Meinung (δόξα) zu erklären, misglücken und man über die Frage, was die Wiſſenſchaft ſei, zuletzt in Rathloſigkeit ſich findet. Dagegen ſcheinen zwar andere Stellen der Platoniſchen Schriften eine Erklärung der Wiſſenſchaft durch die Meinung zu geben, indem ſie die richtige Meinung dadurch von der Wiſſenſchaft unterſcheiden, daß jene nur ein unſicheres Beſitzthum der Seele ſei und leicht uns entfliehe, dieſe dagegen eine feſt gewordene richtige Meinung, ſo bald ſie gebunden worden ſei durch den vernünftigen Gedanken des Grundes [1]; allein wenn man auf die Unterſuchung im Theätet zurückgeht, ſo wird man gezwungen einzugeſtehn, daß Platon ſelbſt mit dieſer Erklärung nichts gewonnen zu haben glaubte, denn die Erklärung der Wiſſenſchaft durch die richtige Meinung, welche zur Ruhe gekommen ſei durch den vernünftigen Gedanken, wird im letzten Urtheil dadurch zurückgewieſen, daß der vernünftige Gedanke, wenn er zur Wiſſenſchaft führen ſolle, nichts anders als ein Erkenntniß oder eine Wiſſenſchaft ſein könne, und mithin in einer ſolchen Erklärung die zu erklärende Wiſſenſchaft nur durch ſich ſelbſt, d. h. im Cirkel erklärt werde [1]).

---

[1] Meno p. 98. a. αἰτίας λογισμῷ. — ἐπειδὰν δὲ δεθῶσι (sc. αἱ ἀληθεῖς δόξαι), πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι. Cf. Euthyphr. p. 11. c; Phaed. p. 96. b; de rep. IV. p. 431. c; Tim. p. 51. d. δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω (sc. νοῦν καὶ δόξαν ἀληθῆ), διότι χωρὶς γεγόνατον, ἀνομοίως τε ἔχετον· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετὰ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν.

Nun frägt man ſich aber natürlich, was denn eigentlich der Zweck jener Unterſuchungen über die Wiſſenſchaft ſei. Wenn man genau aufmerkt, ſo wird man ihn am Schluſſe des Theätet ſelbſt ausgedrückt finden. Offenbar, indem Platon jede Erklärung der Wiſſenſchaft durch die richtige Meinung abweiſt, ſonſt aber doch ſich berechtigt glaubt, die Wiſſenſchaft durch ihr Verhältniß zur richtigen Meinung zu bezeichnen, will er damit ſagen, das Beſtreben, die Wiſſenſchaft zu erklären, könne es überhaupt nur darauf abgeſehen haben, das Gebiet der Wiſſenſchaft gegen ein anderes verwandtes Gebiet abzugrenzen; ſonſt aber werde dadurch der Begriff ſelbſt nicht deutlicher, als er ſchon an ſich ſei. Es bedürfe aber auch keiner Erklärung der Wiſſenſchaft, indem ihr Begriff ſchon in ſich ſelbſt ſich bewähre und ein ſolcher ſei, von welchem man ohne alle Rückſicht auf andere Meinungen mit völliger Gewißheit der Seele ausgehn könne [2]). Daher will Platon nicht zugeben, daß man den Begriff der falſchen Meinung auf irgend eine Weiſe beſtimme, ohne den Begriff der Wiſſenſchaft zuerſt feſtgeſetzt zu haben [1]); daher weiſt er alle die Fragen zurück, welche nach einer Wiſſenſchaft von der Wiſſenſchaft oder von der Nicht-Wiſſenſchaft forſchen möchten, weil ſie nur in das Unendliche zurückzugehen uns zwingen würden [2]), indem es kein anderes Maaß für die Wiſſenſchaft giebt, als ſie ſelbſt, und es völlig unmöglich iſt über die Wiſſenſchaft zu reden ohne Worte zu gebrauchen, wie Erkennen, Wiſſen, Einſehen und dergl., welche doch den Begriff der Wiſſenſchaft ſchon in ſich enthalten [3]). Hiernach erſcheint alſo dem Platon der Begriff der Wiſſenſchaft als das letzte Maaß in allen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, welches

---

[1]) Theaet. p. 209. d. f. καὶ παντάπασί γε εὔηθες, ζητούντων ἡμῶν ἐπιστήμην, δόξαν φάναι ὀρθὴν εἶναι μετ' ἐπιστήμης, εἴτε διαφορότητος εἴτε ὁτουοῦν.

[2]) Vergl. Phaed. p. 99. e. f.; Schleiermacher's Einleitung zum Theätet gleich zu Anfange.

---

1) **Theaet. p. 200. e.** *ἆρ' οὖν ἡμῖν, ὦ παῖ, καλῶς ὁ λόγος ἐπιπλήττει καὶ ἐνδείκνυται, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ψευδῆ δόξαν προτέραν ζητοῦμεν ἐπιστήμης, ἐκείνην ἀφέντες· τὸ δ' ἐστὶν ἀδύνατον γνῶναι, πρὶν ἄν τις ἐπιστήμην ἱκανῶς λάβοι τί ποτ' ἐστίν;*

2) **Ib. b.** *ἢ πάλιν αὖ μοι ἐρεῖτε, ὅτι τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσυνῶν εἰσὶν αὖ ἐπιστῆμαι, ἃς ὁ κεκτημένος ἐν ἑτέροις τισὶ γελοίοις περιστερεῶσιν ἢ κηρίνοις πλάσμασι καθείρξας, ἕωσπερ ἂν κεκτῆται, ἐπίσταται, καὶ ἐὰν μὴ προχείρους ἔχῃ ἐν τῇ ψυχῇ; καὶ οὕτω δὴ ἀναγκασθήσεσθε εἰς ταὐτὸν περιτρέχειν μυριάκις οὐδὲν πλέον ποιοῦντες;*

3) **Theaet. p. 196. e.** *ἀλλὰ γάρ, ὦ Θεαίτητε, πάλαι ἐσμὲν ἀνάπλεῳ τοῦ μὴ καθαρῶς διαλέγεσθαι. μυριάκις γὰρ εἰρήκαμεν τὸ γιγνώσκομεν καὶ οὐ γιγνώσκομεν, καὶ ἐπιστάμεθα καὶ οὐκ ἐπιστάμεθα, ὥς τι συνιέντες ἀλλήλων ἐν ᾧ ἔτι ἐπιστήμην ἀγνοοῦμεν. εἰ δὲ βούλει, καὶ νῦν ἐν τῷ παρόντι κεχρήμεθ' αὖ τῷ ἀγνοεῖν τε καὶ συνιέναι, ὡς προσῆκον αὐτοῖς χρῆσθαι, εἴπερ στερόμεθα ἐπιστήμης. Θεαιτ. Ἀλλὰ τίνα τρόπον διαλέξῃ, ὦ Σώκρατες, τούτων ἀπεχόμενος; Σωκρ. Οὐδένα ὤν γε ὃς εἰμί· εἰ μέντοι ἦ ἀντιλογικός κτλ.*

deswegen auch nicht an irgend einem andern Maaße weiter gemeſſen werden kann.

Sieht man ſich nun ſo beim Platon auf die Lehre des Sokrates von der reinen Vernünftigkeit als dem letzten Ziele unſeres Strebens zurückgeführt, ſo möchte man ſich wundern, daß in den Unterſuchungen des Theätet über die Wiſſenſchaft ſo gar keine Rückſicht genommen wird auf das Zuſammengehören und die Einheit alles wiſſenſchaftlichen Denkens, auf welche doch Sokrates ebenfalls hingeſtrebt hatte. Dies kann nur aus dem beſchränkten Zwecke des Theätet erklärt werden, denn anderswo finden wir auch hierin den Platon als den echten Sokratiker. Seine Lehren hierüber ſchließen ſich nun auch ſehr genau an das an, was wir ſchon als ſeine Meinung über die Selbſtändigkeit der rein vernünftigen Wiſſenſchaft bemerkt haben. Indem er auf die einzelnen Wiſſenſchaften ſieht, wie ſie getrennt von einander mehr nach einer bewahrten Erinnerung deſſen, was zu geſchehen pflegt, als nach Kenntniß der Natur und des Grundes der Dinge verfahren [1], will er zwar ihre Brauchbarkeit nicht in Abrede ſtellen, aber er zeigt an ihrer Unvollkommenheit nach, daß ſie eines Aufſehers bedürfen, welcher aus der Wiſſenſchaft von dem ewig Wahren ihnen nachweiſe, was eine jede von ihnen auszuführen habe [2]. Dieſer Aufſeher, welcher einer jeden Wiſſenſchaft ihren Werth beſtimme, nennt er, ein Sokratiſches Wort gebrauchend, die Dialektik [3] und ſchreibt dieſer die Wiſſenſchaft von allen übrigen Wiſſenſchaften zu [1]). Hierin finden wir nun zuverſichtlich ausgeſprochen, was in andern Stellen der Platoniſchen Schriften nur zweifelhaft hingeſtellt wird, nemlich daß alle Wiſſenſchaft von einer Wiſſenſchaft umfaßt iſt, welche nicht nur in andern Wiſſenſchaften Richtiges und Unrichtiges zu unterſcheiden wiſſe, ſondern auch, ſo wie ſie die Erkenntniß anderer Wiſſenſchaften habe, ſo auch ſich ſelbſt erkenne [2]). Daß hiermit eine wahre Einheit der Wiſſenſchaften gemeint ſei, wird noch dadurch in das ſtärkſte Licht geſetzt, daß Platon zeigt, die Erkenntniß, daß man weiß, könne nicht getrennt werden von der Erkenntniß deſſen, was man weiß [3]), weil man ſonſt z. B. ohne Arzt zu ſein, wiſſen könnte, ob man richtig oder unrichtig über Gegenſtände der Arzneiwiſſenſchaft urtheile. Wenn nun hierdurch Platon die leere Trennung des Wiſſens von dem Inhalte des Wiſſens auf die entſchiedenſte Weiſe zurückweiſt, ſo zeigt er auch ſowohl von der Seite des Gegenſtandes des Wiſſens aus, als auch an dem lebendigen Streben der menſchlichen Seele

---

[1] Gorg. p. 500. e. f.

[2] De rep. VII. p. 528. b; Polit. p. 304; 305.

[3] De rep. VII p. 534. e. ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ὥσπερ θριγκὸς τοῖς

μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι; Ib. pag. 537. c. *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς* (sc. *τῶν μαθημάτων*) *ὁ διαλεκτικός.*

1) Phileb. p. 57. e. *ἀλλ' ἡμᾶς, ὦ Πρώταρχε, ἀναίνοιτ' ἂν ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, εἴ τινα πρὸ αὐτῆς ἄλλην κρίναιμεν. Τίνα δὲ ταύτην αὖ δεῖ λέγειν; Δῆλον ὅτι ἡ πᾶσαν τήν γε νῦν λεγομένην γνοίη.*

2) Charm. p. 166. c. *αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλου εἰσὶν ἐπιστῆμαι, ἑαυτῶν δ' οὔ· ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς.* Daß hier von der *σωφροσύνῃ* die Rede iſt, darf uns bei der Art der Platoniſchen Unterſuchungen nicht irren.

3) Ib. p. 169. d. f. mit Schleierm. Anm.

nach dem Wiſſen, daß alle Erkenntniß als Einheit gedacht werden müſſe, denn das Einzelne könne nicht ohne das Ganze, die erkennende Seele ſelbſt nicht ohne die Natur des All erkannt werden [1]) und das Verlangen nach der Wiſſenſchaft gehe nicht auf dieſe oder jene Erkenntniß, ſondern auf alle Erkenntniß überhaupt [2]). Und indem dieſes alles Platon bedenkt, verhehlt er es uns nicht, daß ſeinem Sinne nach eine jede Unterſuchung, möge ſie über Geringes oder Großes ſein, nicht ihrer ſelbſt wegen vom vernünftigen Menſchen angeſtellt werden ſoll, ſondern nur um kräftiger zu werden in der einen Wiſſenſchaft, welche alles umfaßt, in der Dialektik [3]).

Mit allen dieſen Unterſuchungen über die Wiſſenſchaft iſt dem Platon nun auch immer die Unterſuchung über das thätige Leben auf das innigſte verknüpft, ſo daß es ſchwer hält, beide Unterſuchungen von einander zu trennen, ja auch nicht einmal rathſam erſcheint es, wenn man den Sinn der Platoniſchen Lehre wiedergeben will, denn eben in dieſer Verbindung des wiſſenſchaftlichen mit dem handelnden Leben offenbart ſich am meiſten das ſchöne Gleichgewicht der Platoniſchen Beſtrebungen. Eine ganze Reihe von Geſprächen, welche ſich mit dem Begriff einzelner Tugenden oder der Tugend überhaupt beſchäftigen, hat zu

---

1) Phaedr. p. 270. c. ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; κτλ. Cf. Phil. p. 29. f.; de rep. VI. p. 486. a.

2) De rep. V. p. 475. οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μέν, τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης;

3) Polit. p. 285. c. f.

ihrem Zwecke darzuthun, daß der Begriff der Tugend nicht von dem Begriffe der Wiſſenſchaft getrennt werden könne. So iſt im Charmides das Beſtreben, zu zeigen, daß der Begriff der Mäßigkeit (σωφροσύνη) nicht beſtimmt werden könne, ohne über den Begriff der Wiſſenſchaft ins Reine gekommen zu ſein, unverkennbar [1]) und im Laches wird es deutlich genug ausgeſprochen, daß die Tapferkeit nichts Anderes ſei, als Erkenntniß, die Tugend aber die Erkenntniß des Guten überhaupt, wie es war, wie es iſt und wie es ſein wird, und daß eben ſo alle Tugend Eins ſei, wie alle Wiſſenſchaft [2]); denn die Wiſſenſchaft iſt dem Platon nicht, wie der Menge, ein kraftloſes Ding, welches, wenn es auch im Menſchen ſein ſollte, ihn doch nicht beherrſchen könnte, ſondern wie ein Sklav ſchmählich behandelt würde von Furcht und Hoffnung, von Liebe und Luſt, vielmehr hat ſie ihm die Kraft, den Menſchen zu regieren, und wenn dieſer nur das Gute und das Böſe recht erkennt, ſo wird er nichts Anderes thun können, als was die Wiſſenſchaft befielt, da ſie wohl vermögend iſt, den Menſchen zu beſchützen gegen das Vernunftloſe in ihm [3]). Und ſo ſetzt er weiter auseinander, daß man

---

1) Damit beſchäftigt ſich der weſentlichſte Theil des Charmides v. p. 165. b. bis zu Ende; aber auch im Frühern ſind ſchon Beziehungen darauf.

2) Pag. 199. d. δοκεῖ οὖν σοι ἀπολείπειν ἄν τι ὁ τοιοῦτος ἀρετῆς, εἴπερ εἰδείη τά τε ἀγαθὰ πάντα καὶ παντάπασιν, ὡς γίγνεται καὶ γενήσεται καὶ γέγονε, καὶ τὰ κακὰ ὡσαύτως;

3) Prot. p. 352. b. δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι· οὐκ ἰσχυρὸν, οὐδ' ἡγεμονικὸν, οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι, οὐδὲ ὡς περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν, ἀλλ' ἄλλο

nur aus Unwiſſenheit fehle, indem das Beſiegtwerden von einer unvernünftigen Begierde nicht anders geſchehe, als aus einer falſchen Schätzung des Guten und des Böſen, wenn jenes für dieſes oder dieſes für jenes gehalten werde [1]). Damit that nun Platon wieder nur dies, daß er feſthielt und weiter entwickelte die Sokratiſche Lehre, keiner, welcher böſe, ſei freiwillig böſe [2]). Dieſem Satze aber läuft auch ganz entſprechend zur Seite der andere Satz: nur gegen ihren Willen ſei jede Seele unwiſſend oder in Irrthum [3]), denn die Seele ſtrebe nach der Wahrheit als nach ihrem Gute. Durch alle dieſe Sätze hindurch geht die allgemeine Lehre, daß wo Wiſſenſchaft ſei, da auch Sittlichkeit, und wo Sittlichkeit, da auch Einſicht in das Wahre gefunden werde und ſo iſt denn dem Platon das Erkennen gar nicht von dem richtigen Handeln getrennt, ja er ordnet ſelbſt, wenn es ihm bequem iſt, den Begriff des Erkennens dem Begriffe des Handelns unter [4]), ſo wie er auch in der erworbenen Erkenntniß das Stre-

---

τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης, ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων. κτλ.

[1]) Ib. 357. e. ὥστε τοῦτ᾽ ἐστι, τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία ἡ μεγίστη. Gorg. p. 460.

[2]) Prot. p. 345; de leg. V. p. 731; 861 f. Tim. p. 86. d. κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς.

[3]) Soph. p. 228. c; de rep. II. p. 382. a: III. p. 412. e f.

[4]) Soph. p. 248. Man muß hier bemerken, wie die Wörter ποίημα, ποιεῖν und δρᾶν in gleicher Bedeutung gebraucht werden.

ben nach dem Guten findet [1]). In ihrer ganzen Bedeutung durchſchaut man aber dieſe Lehre erſt dann, wenn man bemerkt, wie ſie mit der Anſicht des Platon von der Wiſſenſchaft und von dem Guten überhaupt zuſammenhängt. Dies vollſtändig aus einander zu ſetzen, iſt hier noch nicht der Ort; jedoch wenn wir uns an den Charakter der Sokratiſchen Lehre überhaupt erinnern, kann ſo viel vorausgeſetzt werden, daß dem Platon alle Wiſſenſchaft auf das Gute gerichtet iſt, indem das Wahre auch das Gute iſt, und das Gute das Wahre; denn das Wiſſen, lehrt er, muß etwas Gutes und Schönes ſein, ohne das Wiſſen des Guten aber würde alles Wiſſen nichts nützen, indem man es nicht zu gebrauchen verſtände, ſo wie auch kein Beſitz gut ſein würde, ohne den Beſitz des Guten [2]). Nun meint Platon, wenn der Philoſoph auf die ewige und immer gleiche Ordnung des Guten, in welchem keinerlei Ungerechtigkeit, ſondern alles im ſchönſten Schmuck und der Vernunft gemäß iſt, immer blicke, ſo werde er auch nothwendig ſtreben, dieſem Schönen und Guten nachzuahmen und ſich ihm ſo viel als möglich zu verähnlichen, denn unmöglich ſei es, in Bewunderung und Liebe mit jemand zu verkehren, ohne zur Nachahmung deſſelben getrieben zu werden [1]). Und nun wenn wir dieſe Wiſſenſchaft des Guten betrachten in ihrem Verhältniß zu dem, was ſonſt auch wohl Wiſſenſchaft genannt wird, ſo finden wir ſie als jene aufſehende Wiſſenſchaft wieder, als jene Dialektik, von welcher wir ſchon geſehn haben, daß ſie einer jeden einzelnen Wiſſenſchaft ihr Werk anweiſen ſoll. Denn die andern Wiſſenſchaften, wie die Mathematik und die Sternkunde, vergleicht Platon mit Jägern, welche ſchon Vorhandenes einfangen, es aber nicht zu gebrauchen verſtehn; ihren Gebrauch aber müſſe ihnen die Dialektik anweiſen [2]); die wahre Wiſſenſchaft daher iſt ihm die, in welcher das Thun zuſammenfällt mit dem Wiſſen, wozu das, was ſie thut, uns nütze [3]).

---

[1]) Phaedr. p. 237 e. ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου. Die δόξα gilt hier überhaupt für die Erkenntniß, welche durch die Vernunft erworben iſt; das ἐπίκτητος, entgegengeſetzt dem ἔμφυτος, bezeichnet das durch die Thätigkeit unſerer Vernunft Gewonnene.

[2]) Charm. p. 174. a f.; Conv. p. 210 f.; de rep. VI. p. 505. a. ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα· — ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται· — εἰ δὲ μὴ ἴσμεν (sc. αὐτήν), ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τἆλλα ἐπισταίμεθα, οἶσθ᾽ ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ᾽ εἰ κεκτήμεθά τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ.

Alſo die Wiſſenſchaft ſchlechthin erſcheint dem Platon als das reine Bewußtſeyn der Vernunft von ſich ſelbſt, als die Sicherheit derſelben über ſich ſelbſt, welche einer jeden einzelnen Erkenntniß ihren Werth und ihre Bedeutung gewährt, ſelbſt einer jeden einzelnen Erkenntniß kundig und ſo alles Wiſſen zu einem Ganzen umfaſſend. Sie macht das Leben erſt zu einem vernünftigen Leben, einem jeden, was von der Seele mit Bewußtſein vollbracht wird, ſeinen Zweck beſtimmend, indem ſie auf die höchſte Wahrheit blickt, auf das wahre Gut der Seele und aller Dinge.

---

[1] De rep. VI. p. 500. c. ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ὁρῶντας καὶ θεωμένους, οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. ἢ οἴει τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο;

[2] Euthyd. p. 290. b f.

[3] Ib. p. 288. d. ἡ δέ γε φιλοσοφία κτῆσις ἐπιστήμης —, ἥτις ἡμᾶς ὀνήσει, — ἐν ᾗ συμπέπτωκεν ἅμα τό τε ποιεῖν καὶ τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ, ὃ ἂν ποιῇ.

Dieſe vollendete Wiſſenſchaft aber iſt kaum zu finden, und wenn ſie jemand gefunden hätte, ſo würde es ihm doch unmöglich ſein, ſie allen zu verkünden [1]). Ihr Gegenſtand iſt die ewige Wahrheit, das Unveränderliche, welches kein Entſtehn und kein Vergehn hat, das, von welchem mit Wahrheit allein geſagt wird: Es iſt [2]). Dieſes ewige und unwandelbare Sein nennen wir Gott. Allein der Einſichtsvolle in dieſer Wiſſenſchaft iſt auch nur einer, Gott ſelbſt; Weisheit iſt allein ein Ding Gottes, nur Philoſophie kann dem Menſchen angehören [3]); denn ſeine Wiſſenſchaft iſt immer nur im Werden, und wie Alles im Menſchen nur in einer beſtändigen Veränderung entſteht und vergeht, bleibend aber in ihm nichts iſt, als nur indem es immerwährend ſich erneuert, ſo das Körperliche, wie das, was in der Seele iſt, ſo iſt auch ſeine Wiſſenſchaft niemals daſſelbe, ſondern ſie wird immer nur von Neuem geboren, wärend allein dem Göttlichen ein wahres und ewiges Beharren zukommt [1]). Hiermit ſtellt alſo Platon die Idee der einen Wiſſenſchaft für uns nur als ein Ideal auf, nach welchem die vernünftige Seele ſtreben ſoll, indem ſie es nicht hinlänglich und vollkommen beſitzen, aber wohl faſt dies Ziel erreichen könne [2]). Und hierin iſt ihm ſein Begriff der Philoſophie gegründet; ſie iſt ihm nicht für die Götter, noch für den, welcher weiſe iſt; denn da ſie die Weisheit haben, ſo bedürfen ſie nicht des Strebens nach ihr und kein Verlangen, keine Liebe wohnt denen bei, welche keines Dinges bedürftig ſind; aber auch nicht für den Unverſtändigen iſt ſie, denn dies iſt die ſchwere Laſt des Unverſtandes, daß er ſich über ſich ſelbſt betrügt und aller Weisheit beraubt, ſich ſelbſt genug zu ſein ſcheint; ſondern nur der verſtändige Menſch philoſophirt, indem er von richtiger Meinung ausgehend, einſieht, daß er ſich ſelbſt nicht genug ſei, ſondern der Einſicht bedürfe in die reine und vollkommene Wiſſenſchaft, welche das Schönſte und wahrhaft Gute iſt, das letzte Ziel alles vernünftigen Strebens [3]).

---

[1]) Tim. p. 28. c. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

[2]) Ib. p. 37. e. τῇ δὲ (sc. ἀϊδίῳ οὐσίᾳ) τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει. Ib. p. 27 d; 29 b; de rep. V. p. 479 e; Soph. p. 253. d f.

[3]) Parm. p. 134 c; Phaedr. p. 278 d. τὸ μὲν σοφὸν (sc. αὐτὸν) καλεῖν ἔμοι γε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἤ τι τοιοῦτον μᾶλλόν γε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι. Ib. p. 246 a; Phaedr. p. 65 a.

---

1) Conv. p. 207 e. πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίγνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταὐτὸν πάσχει. ὃ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης. λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος· μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σώζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι, ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν, οἷον αὐτὸ ἦν.

2) De rep. VI. p. 505 a; de leg. VII. p. 803 c; conv. p. 211 b. f. σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους.

3) Conv. p. 204. a. θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ᾽ ἐπιθυμεῖ σοφὸς

Dieſen Unterſchied zwiſchen dem Ideal der Wiſſenſchaft und der menſchlichen Wiſſenſchaft muß man immer im Auge haben, wenn man nicht vielerlei Widerſprüche oder Räthſel in den wiſſenſchaftlichen Entwicklungen des Platon finden will. Wenn wir z. B. beim Platon daſſelbe antreffen, was auch beim Sokrates vielen anſtößig geweſen iſt, daß er Uebungen und Wiſſenſchaften außer Acht zu laſſen anräth, welche den höchſten Zweck des Staats nicht im Auge haben 1)), daß er ſo auch von den genauern mathematiſchen Studien urtheilt 2)), ſo müſſen wir nicht vergeſſen, daß er dabei nur die menſchliche Wiſſenſchaft vor Augen hat, wie er ſelbſt dies anzudeuten nicht vergißt 3)). Anderswo dagegen finden wir ſtreng genug an der Idee der einen und allgemeinen Wiſſenſchaft feſtgehalten, wenn der Gedanke, von den geringern und gemeinern Arten des Seins abzuſehn, um auf das Höhere und Edlere zu blicken, als ein jugendlicher Leichtſinn geſchildert wird, wärend die wahre Philoſophie befehle, die menſchlichen Meinungen über Großes und Geringes verſchmähend

---

γενέσθαι· ἔστι γάρ· οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν. οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι. αὐτὸ γὰρ τοῦτο χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν κἀγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὑτῷ εἶναι ἱκανόν. οὔκουν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι, οὗ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι. Lys. p. 218. a.

1) De leg. VI. p. 771. a.

2) Ib. VII. p. 818 f.

3) Ib. VI. p. 770. c. Er will unterſuchen, ὅπως ποτὲ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνοιτ' ἂν τὴν ἀνθρώπῳ προσήκουσαν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔχων. Cf. p. 818. a.

hend, nichts zu verachten [1]. Noch nöthiger ſcheint es zu ſein auf den Unterſchied zwiſchen der göttlichen und der menſchlichen Wiſſenſchaft zu ſehen, wenn Platon die Wiſſenſchaft auch den Verhältnißbegriffen zuzählt, indem die Wiſſenſchaft überhaupt und im Einzelnen immer nur Wiſſenſchaft von einem Seienden ſei, auf welches ſie ſich bezieht [2]. Denn in dieſem Lichte erſcheint ihm die Wiſſenſchaft nur, wenn er ſie als die menſchliche im Gegenſatz gegen die göttliche betrachtet [3]. Dagegen wenn er auf das Ideal der Wiſſenſchaft blickt, ſpricht er von einer ganz andern Weiſe, wie ſie iſt, denn die Seele, wie er ſagt, in dem überhimmliſchen Ort angekommen, ſchaut die Wiſſenſchaft nicht wie ihr ein Werden zukommt, noch wie ſie etwa eine Andere iſt in einem Andern ſeiend von den Dingen, welche wir ſo nennen, ſondern als Wiſſenſchaft in dem, was wahrhaft iſt [4]; und ſo nimmt er von ihr das Verhältniß, in welchem ſie als menſchliche Wiſſenſchaft ſteht zu irgend einem von ihr geſonderten Sein. Die menſchliche Wiſſenſchaft hat ein Ziel außer ihr ſelbſt, ein Seiendes, nach welchem ſie ſtrebt, die göttliche Wiſſenſchaft dagegen iſt mit dem wahrhaft Seienden eins.

---

[1] Parm. p. 130. d. *νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔπω σου ἀντείληπται ἡ φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.*

[2] Ib. p. 134. a. *οὐκοῦν καὶ ἐπιστήμη, φάναι, αὐτὴ μὲν ὃ ἔστιν ἐπιστήμη, τῆς ὃ ἔστιν ἀλήθεια, αὐτῆς ἂν ἐκείνης εἴη ἐπιστήμη; Πάνυ γε. Ἑκάστη δὲ αὖ τῶν ἐπιστημῶν, ἣ ἔστιν, ἑκάστου τῶν ὄντων, ὃ ἔστιν, εἴη ἂν ἐπιστήμη, ἢ οὔ; Ναί.*

[3] Ib. b. f.

[4] Phaedr. p. 247. d. *καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα, ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ, ὅ ἐστιν ὂν ὄντως, ἐπιστήμην οὖσαν.*

Auf dieſen Unterſchied zu blicken, darf man auch niemand unterlaſſen, welcher die Meinungen des Platon über das Verhältniß der Philoſophie zu andern Arten der menſchlichen Bildung unterſucht. Wir haben geſehn, wie Platon eine Wiſſenſchaft ſich denkt, welche nicht nur die Aufſicht führt über alle übrige Wiſſenſchaften, ſondern auch damit ſie dies könne, alle übrige Wiſſenſchaften weiß und in ſich enthält; wir haben geſehn, daß er auch das richtige Handeln durchaus abhängig macht von dem richtigen Wiſſen. Nun iſt es wohl auf keine Weiſe denkbar, daß neben dieſer Wiſſenſchaft noch irgend ein anderes geſundes Bewußtſein beſtehen könne. Dies iſt auch dem Platon ſo ſicher, daß er die Wörter Wiſſenſchaft und Vernunft oder Geiſt in ganz gleichem Sinne gebraucht, ſelbſt da, wo er Wiſſenſchaft und Meinung einander entgegenſetzt [1]), und deswegen iſt ihm auch die Dialektik die Wiſſenſchaft, welche überhaupt alle Begriffe, wie ſie von einander geſondert und mit einander verbunden werden müſſen, erkennt [2]), und zu ihrem Gegenſtande das Seiende überhaupt hat [3]); ſie erſcheint ihm als die Wiſſenſchaft, welche von der Idee des Guten geleitet, Alles anordnet, über Alles Rede und Antwort geben kann und nicht nur über das Denken herrſcht, ſondern ſogar über die richtige Bezeichnung des Denkens durch das Wort [4]). Auf dieſes Ideal der Wiſ-

---

1) Tim. p. 51. d; de rep. VI. p. 511. d.

2) Phaedr. p. 266. b; Soph. p. 253. d.

3) Soph. p. 254. a.

4) Crat. p. 390. c f.

ſenſchaft blickend, will Platon allen übrigen Künſten und Erkenntniſſen, ſollten ſie auch ſo genau ſein, wie die Mathematik und ihre Anwendung auf die Aſtronomie und Muſik, nicht einmal den Namen der Wiſſenſchaften zugeſtehn [1]). Wenn aber auch weiter zugeſtanden wird, daß nicht dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt, ſondern nur die Liebe und das Streben nach ihr dem Menſchen zukommen könne, ſo iſt doch noch immer nicht wohl zu ſagen, was an ſolchen menſchlichen Beſtrebungen, die nicht in der Liebe zu ihr geſchehn, Geſundes ſein könne. Wenn wir beſonders auf das Wiſſenſchaftliche ſehen, ſo kann wohl Platon kein Denken ſetzen, welches richtig und gut ſein ſollte, ohne das Ziel aller wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen vor Augen zu haben. Daher finden wir auch, daß er ohne Scheu von der Philoſophie und von der Wißbegier in gleicher Bedeutung ſpricht [2]), offenbar in der Meinung, daß ein jedes wahre Begehren der Erkenntniß ein philoſophiſches Streben ſei, und eben deswegen ordnet er auch die Seele, welche nach dem Schönen ſtrebt oder nach einer Muſenkunſt und von reiner Liebe erfüllt iſt, in dieſelbe Ordnung ein, in welcher auch die philoſophiſche Seele ihre Stelle hat [3]).

Wenn nun Platon in allen dieſen Vorſtellungsweiſen jedes reine Beſtreben der Seele auf Philoſophie zurückführte, ſo hatte er dabei, wie geſagt, nur das Ideal der

---

[1]) De rep. VII. p. 533. d.

[2]) Lys. p. 213. d: de rep. II. p. 376. b. τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν. Phaed. p. 82. b. c. not. Heind.

[3]) Phaedr. p. 248. d.

Wiſſenſchaft vor Augen und die Art, wie wir um daſſelbe uns bemühen ſollen. Allein von der andern Seite blieb ihm auch nicht verborgen, wie die Bedürftigkeit der menſchlichen Natur beſchaffen iſt und wie ſie uns mancherlei Sonderungen und Eintheilungen zu machen anräth, welche nicht im Weſen des Gegenſtandes gegründet ſind, ſondern nur in unſern Verhältniſſen zu ihm. Denn faſt kein Menſch kann zwei Wiſſenſchaften oder Künſte bis zur Genauigkeit in ſich ausbilden [1]) und doch bedürfen wir nicht nur der philoſophiſchen Kunſt, welche allein dem freien Menſchen anſtändig iſt, ſondern auch der unreinen Künſte, welche mehr durch Uebung und mechaniſche Fertigkeit, als durch Wiſſenſchaft getrieben werden [2]). Und wenn dies Platon bemerkte, ſo konnte er ſich auch nicht verhehlen, daß gewiſſermaaßen, weil nemlich der Menſch ſeinem vernünftigen Weſen nicht allein folgt, ſondern auch ſeinen thieriſchen Bedürfniſſen zu gehorchen gezwungen iſt, neben den wahrhaft philoſophiſchen Beſtrebungen auch andere lobenswerthe Geiſtesübungen gefunden werden könnten, lobenswerth zwar nicht als etwas Schönes, aber doch als etwas Nothwendiges.

In dieſer Rückſicht finden wir nun beim Platon manche Eintheilungen, welche der Philoſophie andere Wiſſenſchaften und andere menſchliche Beſtrebungen zur Seite ſetzen, wenn auch nicht als gleichen Werthes, ſo doch als ſolche, welche von Bedeutung für das menſchliche Leben ſind. So unterſcheidet Platon die philoſophiſche Wiſſen-

---

1) De leg. VIII. p. 846. d.

2) Phil. p. 62. a f.

ſchaft von der nicht philoſophiſchen, welcher er doch aber als einer Wiſſenſchaft nicht allen Werth abſpricht [1]; ſo kennt er eine doppelte Meßkunſt, von welcher die eine Großes gegen Kleines, Langes gegen Kurzes und ſo ein jedes gegen ſein Gegentheil abmißt, die andere aber jedes gegen das, was richtiges Maaß hat und was ſein ſoll [2], in welcher letztern ein jeder die Philoſophie wiedererkennt; ſo ſetzt er den Muſenkünſten, welchen die Philoſophie angehört [3], die Gymnaſtik entgegen, nicht als wenn dieſe richtig und im höchſten Sinne geübt von jener trennbar wäre, aber doch als zwei unterſcheidbare Künſte ſie betrachtend [4], ſo kennt er endlich auch eine Trennung zwiſchen ſolchen Künſten, welche ſich auf das handelnde Leben beziehn, und ſolchen, welche von der Ausübung fern nur ein Erkennen uns gewähren [5]) und den Philoſophen ſchildert er wohl ſogar als einen Mann, welcher zu den Geſchäften des gewöhnlichen Lebens gar kein Geſchick habe, weil er auf höhere Dinge gerichtet, das Geringere nicht achte [1]), und meint, ein ſolcher werde nur ungern ſich zu den Staatsgeſchäften bequemen [2]). Allein wenn man genauer den Sinn dieſer Stellen prüft, ſo wird man in ihnen auf der einen Seite nur den Ausdruck der Verachtung finden, welche im Platon ſehr ſtark iſt gegen die niedern Künſte der damaligen politiſchen Uebung, indem er nicht mit Unrecht der Meinung ſein mochte, daß zur Verwaltung eines gänzlich verderbten Staatsweſens kein reiner Sinn ſich verſtehen könne [3]), von der andern Seite aber ſtellt er ſich hierbei den Philoſophen in ſeinem höchſten Grade vor, wie er ſchon ganz abgeſchieden iſt von den irdiſchen Dingen, in einem Grade, in welchem er ihn wohl ſelbſt unter den Menſchen nicht ſuchen mochte. Dagegen drücken gewiß die Stellen ſeine Meinung vollſtändiger aus, in welchen er den Philoſophen als einen Menſchen darſtellt, welcher zu allen Erkenntniſſen und Thätigkeiten des Lebens geſchickter iſt, als ein jeder Andere, und welchem daher mit dem größeſten Rechte die Verwaltung des Staates übertragen werden ſollte [4]).

---

[1] Ib. p. 56. a f. Es entgeht mir nicht, daß in dieſer Stelle das φιλοσοφεῖν in weiterm Sinne genommen wird, aber auch ſo iſt es genügend, das im Text Geſagte zu beweiſen, wenn man die Stelle in ihrem Zuſammenhang nimmt.

[2] Polit. p. 284. e.

[3] φιλοσοφία wird als die μεγίστη μουσική der δημώδει μουσικῇ entgegengeſetzt (Phaed. p. 61. a). Sonſt heißt ſie auch die ἀληθινὴ μουσική. De rep. VIII p. 548. b.

[4] De rep. III. beſonders p. 410. Die Verbindung beider Künſte in der philoſophiſchen Muſenkunſt wird ausgeſprochen p. 412. a. τὸν κάλλιστ᾽ ἄρα μουσικῇ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα, τοῦτον ὀρθότατ᾽ ἂν φαῖμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον. Cf. Laches p. 188. c.

[5] Polit. p. 258. d.

In allen dieſen Unterſcheidungen iſt es nun aber doch wohl klar, daß Platon nützliche und gute Entwicklungen in der menſchlichen Seele annahm, welche von dem philoſophiſchen Bewußtſein ſich fern halten. Um aber das

---

[1] Theaet. p. 172. c. f.

[2] De rep. VII. p. 519. d; 540. b. οὐχ ὡς καλόν τι, ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον.

[3] Cf. Gorg. p. 486. a. f.

[4] De rep. VI. in.

Verhältniß ſolcher Entwicklungen und Beſtrebungen zur Philoſophie zu beſtimmen, müſſen wir in die Platoniſche Lehre von den verſchiedenen Entwicklungsſtufen des menſchlichen Geiſtes eingehn, ſo weit ſie ſich auf die Philoſophie beziehn. Platon's Anſicht über ſie richtet ſich auf gleiche Weiſe auf das Handeln, wie auf das Erkennen. In Beziehung auf das Erſte bemerkt er, daß im menſchlichen Leben das Meiſte, was richtig ausgeführt wird, doch nur von ſolchen ausgeht, welche nicht Rechenſchaft oder Unterricht über ihre Kunſt zu geben wiſſen, ſo daß es alſo nicht aus Wiſſenſchaft geſchieht, ſondern nur aus richtiger Meinung [1]). Die richtig Meinenden nun vergleicht er mit Wahrſagern und Dichtern, welche in der Begeiſterung viel Treffliches ausſprechen, ohne doch Wiſſenſchaft davon zu haben, ja er nennt ſie göttliche und von Gott getriebene Männer, ſo daß auch die Tugend, welche ihnen beiwohnt, als göttliches Geſchenk erſcheint, ohne wahres vernünftiges Bewußtſein von ihnen beſeſſen [2]). Oft ſpricht er von einem göttlichen Enthuſiasmus der Dichter und der Wahrſager, von einem Wahnſinn der Muſen, ohne welchen kein Dichter ſein könne und welchen er nicht als ein Werk der

---

[1]) Meno. p. 98. d ſ.

[2]) Ib. p. 99. d. ὀρθῶς ἂν οὖν καλοῖμεν θείους τε, οὓς νῦν δὴ ἐλέγομεν, χρησμῳδοὺς καὶ μάντεις καὶ τοὺς ποιητικοὺς ἅπαντας· καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαῖμεν ἂν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσι. — ἀρετὴ ἂν εἴη — θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται. Anſpielungen auf dieſe Lehre finden ſich Pol. p. 269. d; 270. a; 273. b ſ; de leg. IV. p. 708. e. ſ.

Vernunft, ſondern der Natur betrachtet [1]). Daß er nun alle dieſe Zuſtände unbedingt gelobt habe, ſoll keineswegs geſagt werden; vielmehr iſt ſein Lob oft nur ironiſch. Es iſt bekannt genug, daß er die Dichter aus ſeinem Staate verbannte und auch ſonſt nicht ſehr mild über ſie urtheilte; auch kann angeführt werden, daß er ohne alle Beſchränkung ſagte, kein Wahnſinniger ſei den Göttern freund [2]) und keiner, welcher ſeiner Vernunft Herr iſt, gelange zur wahren Weiſſagung [3]), ja daß er den Wahnſinn ſchlechthin eine Krankheit der Seele und eine Art Vernunftloſigkeit nannte [4]), und in allen dieſen, Tadel bezeichnenden Ausdrücken kehrt immer der Vorwurf wieder, daß Begeiſterung und Wahnſinn und auch richtige Meinung die wahre Einſicht und Beſonnenheit über ſich ſelbſt nicht beſitzen [5]). Nun iſt ihm aber eben dies, ganz wie dem Sokrates, das Höchſte, von ſich ſelbſt zu wiſſen und die wahre Philoſophie die Erkenntniß ſeiner ſelbſt, und deswegen darf er denn wohl ſagen, der welcher aus Meinung richtig handelt, ſei gegen den gehalten, welcher mit Wiſſenſchaft thut, was er thut, wie ein Schatten zur Wahrheit [6]). Aber alles dies kann uns doch nicht abhalten, in ihm eine ähnliche Geſinnung über die göttlichen Eingebungen zu finden, wie ſie im Sokrates herſchte. Denn es iſt in allem dem Tadel nicht ausgeſprochen, daß die wahre Begeiſterung und die richtige Meinung vom menſchlichen Standpunkte aus nicht für etwas Gutes gehalten werden dürften. Platon unterſcheidet zwei Arten des Unbewußtſeins, eine linke und eine rechte, wie er ſie nennt, von welchen dieſe eine göttliche Begeiſterung iſt und zur wahren Liebe des Schönen führt, ſo wie ſie auch den Menſchen Urſprung alles Trefflichen wird [1], und wenn das ruhige Bewußtſein [2] dem Wahnſinn entgegengeſetzt wird, ſo kann man es auch nur in einer ſolchen Doppelheit nehmen, daß es nehmlich bald das ruhige Bewußtſein des Weiſen bedeute, bald das ruhige Bewußtſein deſſen, welcher in ſeiner Unwiſſenheit über ſich ſelbſt von der Liebe zur Weisheit gar nicht bewegt wird. Den Urſprung alles Trefflichen in einem bewegten Gemüthe zu ſuchen, lag dem Platon nahe, da die Philoſophie ſelbſt ihren Namen von der Liebe hat, nicht von der Liebe, welche an irgend einem einzelnen Schönen haftet, es ſinnlich begehrend, ſondern von der, welche nach dem Schönen und Guten überhaupt verlangt, wie es in Werken und Geſetzen und Wiſſenſchaften iſt, als ein Schönes *einer* Wiſ-

---

[1] Der Kürze wegen verweiſe ich auf Nitzsch prol. in Platon Ionem. c. 4.

[2] De rep. II. p. 382. e.

[3] Tim. p. 71. e.

[4] Ib. p. 86. b.

[5] Die Epinomis kennt jedoch eine Verbindung des θειου mit dem σοφῷ (p. 992. c.); ſo wie Platon (de rep. X. p. 598 e.) eine Verbindung des Dichters mit dem Wiſſen.

[6] Meno p. 99. e.

---

1) Phaedr. p. 265. e; cf. p. 244. a f.

2) σωφροσύνη. In dieſem Sinne wird das Wort gebraucht, wenn geſagt wird πρὸ τοῦ κεκινημένου τὸν σώφρονα. Phaed. p. 245. b. Ich erinnere hierbei ein für allemal, daß es unmöglich iſt, daſſelbe Platoniſche Wort immer durch daſſelbe deutſche Wort wiederzugeben.

ſenſchaft [1]). Die Liebe aber ſtrebt nach dem, deſſen ſie bedürftig iſt, und treibt die Seele zu Thaten, durch welche ſie deſſen theilhaftig werden kann, was ſie bedarf und deswegen begehrt [2]). Iſt ſie nun Liebe zum wahrhaft Schönen und Guten und alſo des Schönen und Guten bedürftig, ſo iſt ſie deswegen noch nicht böſe und häßlich; denn es giebt ein Mittleres zwiſchen dem Guten und Böſen, dem Schönen und dem Häßlichen, ſo wie es auch ein Mittleres giebt zwiſchen der Weisheit und dem Unverſtande, die richtige Meinung [3]). Die richtige Meinung nemlich weiß nicht von ſich Rechenſchaft zu geben und kann daher nicht Wiſſenſchaft ſein, ſie trifft aber doch das Wahre und dies, was ihr mit der Wiſſenſchaft gemein iſt, unterſcheidet ſie vom Unverſtande [4]). Aus ihr allein kann der Urſprung der Philoſophie in der menſchlichen Seele erklärt werden, indem ſo wie mit der Wiſſenſchaft das Wiſſen vom Wiſſen, ſo mit dem Unverſtande die Unwiſſenheit über die Unwiſſenheit verbunden iſt und daher dem Unverſtändigen das Streben nach dem Wiſſen fehlt, alſo allein derjenige nach der Wiſſenſchaft Verlangen tragen kann, welcher ſie nicht hat, aber auch weiß, daß er ſie nicht hat, und alſo in der Mitte ſteht zwiſchen dem Wiſſenden und dem Unwiſſenden [1]). Deswegen empfielt auch Platon, der Lehre des Sokrates getreu, die Seele zuerſt von der falſchen Meinung zu reinigen und zur Einſicht zu bringen über ihre eigene Unwiſſenheit, damit ihr nur das Verlangen eingepflanzt werde nach der wahren Wiſſenſchaft [2]); aus der falſchen Meinung aber geht die Seele über in die richtige Meinung, indem ſie ihr Verhältniß zur Wiſſenſchaft erkennt und die Unſicherheit, mit welcher die richtige Meinung geſetzt iſt, ihr nicht erlaubt, ſie für Wiſſenſchaft zu halten. Von demſelben Gehalte iſt auch der Gedanke, das es keinen andern Anfang der Philoſophie gebe, als die Verwunderung [3]), die Verwunderung nemlich über das Ungewiſſe, über das Schwankende der richtigen Meinungen, beſonders wenn ſie unter einander in Widerſpruch zu ſein ſcheinen [4]).

---

[1]) Conv. p. 210. a. *δεῖ γὰρ τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα — — μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι — — ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν, καὶ τοῦτ' ἰδεῖν, ὅτι πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυγγενές ἐστι, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι. μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν — — ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε.*

[2]) Ib. p. 200. a f.

[3]) Ib. p. 201. a f.

[4]) Ib. p. 202. a. *τὰ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν (ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη;), οὔτε ἀμαθία (τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία;); ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.*

Jedoch bei allen dieſen Anſichten iſt es klar, daß

---

[1]) Ib. p. 204. a. *Τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοί, μήτε οἱ ἀμαθεῖς; Δῆλον δή, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν καὶ ὁ ἔρως.* Cf. Soph. p. 230. a.

[2]) Soph. p. 230. b.

[3]) Theaet. p. 155. d. *μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.*

[4]) De rep. VII. p. 523. b. f.

Platon nur inſofern richtige Beſtrebungen oder Ausbildungen in der menſchlichen Seele zuließ, als ſolche ſchon einen Keim der Philoſophie in ſich tragen oder zur Philoſophie zu führen geeignet ſind, und wenn er ſie in dieſem Lichte erblickte, ſo konnte er ſie auch wohl mit Recht zur Philoſophie ſelbſt, im weiteſten Sinne genommen, zählen. Indem er die Philoſophie als die höchſte Ausbildung des menſchlichen Bewußtſeins betrachtet, ſieht er die übrigen geſunden Beſtrebungen der menſchlichen Seele ohne Ausnahme als Vorübungen für die Philoſophie oder als Erziehungsmittel zur Philoſophie an 1). Er bemerkt ſehr richtig, wie der Menſch aus einem Zuſtande des Bewußtſeins, in welchem das Sinnliche das Uebergewicht hat, ſich herausbildet und ſo läßt er in einer ſchon angeführten Stelle die richtige Anleitung zur Philoſophie von der Betrachtung und der Liebe der ſinnlichen Schönheit in einzelnen Körpern beginnen, dann aufſteigen zu der Betrachtung der körperlichen Schönheit überhaupt, von wo aus ſie wieder zu der Seelenſchönheit führen ſoll, die körperliche Schönheit gering zu achten lehrend; und zwar zuerſt ſoll der Schönheitſinn, auf das Geiſtige gerichtet, ſich üben an der Betrachtung der Schönheit einer einzelnen Seele, in Gemeinſchaft mit ihr ſchöne Gedanken erzeugend, hierdurch aber gewendet werden auf die Beſchäftigungen der Menſchen überhaupt und auf ihre Geſetze, von deren Schön-

---

1) So werden Gedichte und Werke τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὑρετικοὶ εἶναι. conv. p. 209 a., noch mehr aber Geſetze, wie die des Lykurgos und Solon, ib. d. e., aber auch die handwerksmäßigen Künſte, Phil. p. 55. c, als Vorſtufen der Philoſophie betrachtet.

heit er endlich aufſteigen ſoll zu der Schönheit der Wiſſenſchaften, deren Geſammtheit und Einheit betrachtend, bis zuletzt die Seele in die eine Wiſſenſchaft des einen und ewigen Schönen ſich verſenken werde [1]. So will Platon von dem Sinnlichen und dem Einzelnen die Seele aufziehen zum Geiſtigen und Allgemeinen.

Nun mußte er aber, wenn er in der richtigen Meinung einen Durchgangspunkt zur Philoſophie ſah, auch angeben, worin die Nöthigung liege, aus der richtigen Meinung herauszugehn. Zu dieſem Zwecke unterſcheidet er zwei Arten der Meinung, von welchen die eine das, was ſie betrifft, ſchon hinlänglich beurtheilt, die andere aber nicht [2]. Dies Letztere findet ſtatt, wenn von der Meinung Entgegengeſetztes über ein und daſſelbe ausgeſagt wird, Weiches und Hartes, Dichtes und Dünnes u. ſ. w.; alsdann wird ſie gezwungen zu unterſcheiden Eins von dem Andern und ſomit Zweies zu ſetzen, aber doch auch wieder Eins, indem Daſſelbe der entgegengeſetzten Beſtimmungen theilhaftig iſt. Dadurch wird die Seele zu der Unterſuchung geführt, was wohl das Eins an ſich iſt [3], einer Unterſuchung, welche der Arithmetik angehört, welche aber auch zur Philoſophie leitet, indem ſie von den veränderlichen Beſtimmungen aus auf das Ewige der Wahrheit blicken lehrt. In demſelben Sinne werden auch die übrigen mathematiſchen Wiſſenſchaften, Geometrie und Stereometrie, ſo wie Aſtronomie und Muſik, ſoweit ſie in dem reinen Gedanken gegründet, unveränderlicher Wahrheit fähig ſind, als Bildungsmittel der Seele für die Philoſophie betrachtet [1]). So ſteht ihm die Mathematik in der Mitte zwiſchen der richtigen Meinung und der Philoſophie und erſcheint ihm als eine nothwendige Stufe der Erkenntniß, ohne welche niemand zur Philoſophie gelangen könne [2]). Aber ſie iſt nicht ſelbſt Philoſophie, denn ſie geht von Vorausſetzung ihrer Begriffe aus, als welche allen offenbar wären, keine Rechenſchaft über dieſe Begriffe gebend, ein Verfahren, welches der reinen Wiſſenſchaft nicht erlaubt iſt; ſie bedient ſich auch zu ihren Beweiſen veranſchaulichender Bilder, obgleich nicht von dieſen ihre Rede iſt, ſondern von dem, was nur durch den Verſtand geſehn wird [3]). Deswegen will ſie auch Platon im ſtrengen Sinne nicht Wiſſenſchaft genannt wiſſen, ſondern einen eigenen Namen für ſie ausbildend, nennt er ſie Erkenntniß (διάνοια), welche klarer ſei, als die Meinung, dunkler aber als Wiſſenſchaft [4]).

---

[1] Conv. p. 210.

[2] De rep. VII. p. 523. a f.

[3] Ib. p. 521. d. *εἰ μὲν γὰρ ἱκανῶς αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὁρᾶται ἢ ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει λαμβάνεται τὸ ἕν, οὐκ ἂν ὁλκὸν εἴη ἐπὶ τὴν οὐσίαν· — εἰ δ' ἀεί τι αὐτῷ ὁρᾶται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἓν ἢ καὶ τοὐναντίον φαίνεσθαι, τοῦ ἐπικρινοῦντος δὴ δέοι ἂν ἤδη καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν κινοῦσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν καὶ ἀνερωτᾷν, τί ποτ' ἐστιν αὐτὸ τὸ ἕν.*

Hier möchte es nun ſcheinen, als wenn Platon durch

---

[1]) Ib. p. 526. c.

[2]) Vgl. Phil. p. 55 f.; de rep. V. p. 475. b; VII. p. 536. d.

[3]) De rep. VI. p. 510. b f.; cf. Euthyd. p. 290. b.

[4]) De rep. VII. p. 533. d. Uebrigens wird auch dieſer Name von Platon nicht feſtgehalten, ſo bedeutet die ἀληθὴς διάνοια ſchlechthin die Weisheit. Theaet. p. 70. b.

Ausſchließung der auf Erfahrung gegründeten, der Meinung angehörigen und auch der mathematiſchen Erkenntniſſe ein abgeſchloſſenes Gebiet der Wiſſenſchaft für die Philoſophie ſich habe beſtimmen wollen. Aber bei genauerer Betrachtung dürfte auch dies wieder verſchwinden. Zwar kann nicht geleugnet werden, daß er Manches als außerhalb des philoſophiſchen Wiſſens liegend erblickt, es den Meinungen der Menſchen von den Bildern und Erſcheinungen (εἰκασία) oder auch den Beſtimmungen der Mathematik überlaſſend; allein immer nur in der gewöhnlich ſehr beſtimmt ausgeſprochenen Ueberzeugung, daß nur der Rückſicht auf menſchliches Unvermögen dies nachzugeben ſei. Dagegen finden wir ſehr augenſcheinliche Andeutungen, daß nach ſeiner Meinung die Philoſophie alle Erkenntniſſe zu durchdringen beſtimmt ſei. Zuerſt wird dies wohl von der Mathematik kaum bezweifelt werden, da ihre Unvollkommenheit von Platon nur darin geſucht wird, daß ſie von vorausgeſetzten Begriffen ausgehe und das nur durch die Vernunft Denkbare in ſinnlichen Bildern darzuſtellen ſcheine. Denn dieſe Unvollkommenheit der Mathematik kann doch aufgehoben werden, indem theils die Bilder für das erkannt werden, was ſie ſind, theils von den Vorausſetzungen weiter fortgeſchritten wird zur Rechenſchaft über ſie und zur Darlegung ihres Grundes, worin ja Platon ſelbſt das Verfahren der Philoſophie findet 1). Und wenn nun von den mathematiſchen und andern Erfindungen geſagt wird, jeder Verſtändige übergebe ſie dem Dialektiker zum richtigen Gebrauch 2), ſo kann man

---

1) Phaed. p. 101. d; de rep. VI. p. 510. b; 511. b.

2) Euthyd. p. 290. c.

darin wohl nichts Anderes finden, als nur die Andeutung, daß die Philoſophie die mathematiſchen Lehren in ſich aufnehmen und zur völligen Einſicht ausbilden müſſe. Tritt man aber von dieſen Betrachtungen aus zu andern weniger deutlichen Stellen der Platoniſchen Geſpräche, ſo wird uns klar, daß Platon ein Inwohnen der mathematiſchen Begriffe in der Philoſophie annahm. Zuweilen nemlich finden wir, daß er beiläufig oder auch in der Unterſuchung über die mathematiſchen Wiſſenſchaften ſelbſt durch die Stellung, welche er den mathematiſchen Begriffen im Verhältniß zur Erkenntniß des wahren Weſens der Dinge anweiſt, auf eine höhere Erkenntniß und philoſophiſche Auffaſſung eben dieſer Begriffe anſpielt. So wenn er von dem Kreis und der Kugel ſpricht, wie ſie an und für ſich göttlich ſind und eine reine Erkenntniß gewähren 1), oder wenn er von der Größe und Kleinheit, von der Einheit und Zweiheit an und für ſich und der Idee nach handelt 2), wenn er Zahlen und Ideen neben einander ſetzt 3), oder wenn er fordert, man ſolle zum Schauen der Natur der Zahlen ſelbſt gelangen 4) und eine Einheit denken, welche in ſich durchaus keinen Theil hat und nicht geſchnitten werden kann 5), oder wenn er endlich eine Aſtronomie ſich denkt, welche die Erkenntniß gewähren ſoll von der wahr-

---

1) Phil. p. 62. a. *κύκλου μὲν καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας τὸν λόγον ἔχων* parallel mit *φρονῶν αὐτῆς περὶ δικαιοσύνης.*

2) Phaed. p. 100. b. f.

3) Tim. p. 53. b.

4) De rep. VII. p. 525. c.

5) Ib. d f.

wahrhaft wirklichen Schnelligkeit und Langſamkeit in der wahren Zahl und in allen den wahren Figuren [1]). Doch Spuren ähnlicher Art führen noch weiter; auch in den ſinnlichen Vorſtellungen, welche ſonſt der Meinung zugerechnet werden, ſucht Platon noch etwas, was einer rein vernünftigen Erkenntniß zugänglich iſt und ſo Theil nehmen darf an der wahren Philoſophie. Nemlich er ſucht auch das Weſen an und für ſich und die Idee des Warmen und Kalten [2]), der Bewegung und der Ruhe [3]), des Feuers und der übrigen Elemente [4]), welches ganz ſeinem Grundſatze gemäß iſt, daß auch nicht das Kleinſte von Philoſophen verachtet zu werden verdiene, aber freilich auch nicht ſo ausgelegt werden darf, als wenn er gemeint hätte, das Sinnliche ſchlechthin ſei einer Begriffsbeſtimmung an ſich fähig, ſondern nur den Ausdruck dafür enthält, daß auch für die ſinnlichen Vorſtellungen ein entſprechender letzter Grund geſucht werden müſſe.

So finden wir in dem Platoniſchen Begriffe von der Philoſophie überall wieder die Beziehung alles Denkens auf die allgemeine Wiſſenſchaft, welche, wenn ſie vollendet wäre, die Wahrheit aller Gedanken, ja alles ſeiner ſelbſt bewußten Lebens umfaſſen würde. Zuweilen zwar giebt Platon etwas beſonderes als den Gegenſtand der Philoſophie an, nemlich, daß ſie zu erkennen ſtrebe, was der Menſch iſt und was dieſer Art der Natur zukommt, von den übrigen Verſchiedenes zu thun und zu leiden [1]; aber jeder wird ſolcherlei Aeußerungen auf das richtige Verſtändniß ſich zurückzuführen wiſſen, wenn er bemerkt, daß dem Platon das Wichtigſte im Menſchen die Seele iſt, von der Seele aber geſagt wird, daß ſie nicht richtig erkannt werden könne, ohne die Erkenntniß der ganzen Natur [2]. Platon erkennt zwar an, daß in der Unvollkommenheit des menſchlichen Lebens unterſchieden werden müſſe zwiſchen Handeln und Wiſſen, zwiſchen dem, was mit der Idee der vollkommenen Wiſſenſchaft in uns zur reinen Erkenntniß ausgebildet worden iſt, und zwiſchen dem, was noch der ſchwankenden Meinung anheim fällt, oder den einzelnen Wiſſenſchaften, die noch nicht ihren letzten genügenden Grund und ihre Vereinigung in der allgemeinen Wiſſenſchaft gefunden haben; aber er iſt weit davon entfernt, dieſe Unterſcheidungen als ſolche zu ſetzen, welche beſtehen ſollen, ſondern nur eben in dem Fluſſe des menſchlichen Lebens gelten ſie ihm, und er erkennt ein Ziel an, welches von dieſen Trennungen frei iſt und das Forſchen zur endlichen Ruhe führt [3], auf welches denn auch das ganze Beſtreben des Menſchen im Handeln und Denken, ſeine ganze Liebe ſich richten ſoll. Und dieſes Ziel iſt ihm die Dialektik, d. h. die vollkommene Wiſſenſchaft, welche die Beſtimmung eines jeden Begriffes und einer jeden Art weiß; nur um zu ihr zu führen ſind ſelbſt die Wiſſenſchaften, welche

---

[1] Ib. p. 529. c.

[2] Phaed. p. 103. d

[3] Parm. p. 129. d

[4] Tim. p. 51. b f.

---

1) Theaet. p. 174. b.

2) Phaed. p. 270. c.

3) De rep. VII. p. 532 e. *οἷ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας.*

Platon am meiſten achtet, die mathematiſchen, etwas werth; führen ſie nicht zu ihr, verkennend ihre eigene Einheit und Verbindung unter einander, ſo ſind ſie unnütz [1]).

Nachdem wir ſo den Begriff der Philoſophie, ſo wie er ſich beim Platon zeigt, beſtimmt haben, frägt es ſich, ob er der Philoſophie mehrere Theile gegeben und wie er ſie abgetheilt habe. Daß er mehrere Theile der Philoſophie annahm, iſt nicht zu bezweifeln, da er auf das Beſtimmteſte die Frage nach den Arten, welche die Philoſophie theilen, aufſtellt, ohne ſie jedoch in der Reihe der Unterſuchungen in welcher er ſich eben befindet, beantworten zu wollen [2]). Da er ſich nun auch in ſeinen Geſprächen überhaupt über die Eintheilung der Philoſophie nicht genau und entſchieden erklärt hat, ſo ſind verſchiedene Meinungen entſtanden über die Art ſeiner Eintheilung. Einige haben aus einzelnen Aeußerungen geſchloſſen, Platon habe zwei Theile der Philoſophie, den theoretiſchen und den praktiſchen, unterſchieden [3]), wofür zwar eine ſchon angeführte Eintheilung der Wiſſenſchaften in die auf das Handeln gerichteten und in die bloß erkennenden [1]) angeführt werden könnte, wogegen aber alles das ſpricht, was früher über die Platoniſche Einheit des Denkens und des Thuns erinnert worden iſt, und beſonders die Art, wie die Dialektik als die Wiſſenſchaft ihm erſcheint, welche alles Denken umfaßt und zugleich die Erkenntniß deſſen uns gewährt, wozu die übrigen Erkenntniſſe uns gut ſind. Eine andere Eintheilung, welche man dem Platon zugeſchrieben hat, wird vielleicht bei ſolchen Beifall finden, die bei der Betrachtung der alten Philoſophie ſich gewiſſer neuern Begriffsverknüpfungen nicht leicht entſchlagen können, nemlich die Eintheilung in die Philoſophie des Schönen, des Guten und des Wahren, welche mit der Eintheilung der Seele in das Gefühls-, das Begehrungs- und das Erkenntniß-Vermögen übereinzuſtimmen ſcheinen möchte [2]). Allein ſchon die Trennung des Guten und des Wahren muß nach unſern frühern Bemerkungen als mislich ſich darſtellen, noch mehr aber dürfte die Unterſcheidung zwiſchen dem Guten und dem Schönen gegen den Sinn des Platon ſein, da ihm vielmehr das Gute und das Schöne immer in unzertrennlicher Verbindung erſcheint nach alterthümlicher Denkweiſe und nirgends in ſeinen Geſprächen eine feſte Beſtimmung geſucht wird, durch welche beide von einander geſondert werden könnten. Bei den Alten finden wir eine andere Eintheilung der Platoniſchen Phi-

---

[1]) De rep. VII. 531. c. Von den Wiſſenſchaften der διάνοια wird geſagt: οἶμαι δέ γε καὶ ἡ τούτων πάντων, ὧν διεληλύθαμεν, μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκηται καὶ ξυγγένειαν καὶ συλλογισθῇ ταῦτα, ᾗ ἐστὶν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν, εἰς ἃ βουλόμεθα, τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόνητα πονεῖσθαι· εἰ δὲ μή, ἀνόνητα.

[2]) De rep. VII. p. 532. e.

[3]) S. Krug's Geſch. der Phil. alter Zeit S. 209 der erſten Ausg.; damit ſtimmt im Weſentlichen überein Reinhold Handbuch der allg. Geſch. der Phil. 1. Bd. S. 193. Davon verſchieden iſt die Eintheilung der Wiſſenſchaft in das πρακτικόν, ποιητικόν und θεωρητικόν. Diog. L. III, 84; cf. Polit. p. 258. e.; Soph. p. 219. b.

---

1) Polit. I. 1.

2) Van Heusde initia philosophiae Platonicae. 1827. ps. I. p. 71.

loſophie in die Wiſſenſchaft, welche ſich mit der Natur des All oder mit den göttlichen Dingen beſchäftige, in die Philoſophie über die menſchlichen Dinge und in die Logik [1]), aber theils über die Stellung dieſer drei Zweige der Philoſophie zu einander, theils über die Möglichkeit ihrer Sonderung von einander möchten ſehr erhebliche Zweifel vorgebracht werden können. Die Logik wird in dem letzten Ort nach den beiden übrigen Wiſſenſchaften, welche ſchon alles Philoſophiſche zu umfaſſen ſcheinen, wohl ſchwerlich ihre Stellen behaupten können, da man gar nicht ſieht, was ſie noch leiſten könne, nachdem die übrigen Wiſſenſchaften vollendet ſind, wenn ſie nicht etwa bloß verneinenden Gebrauchs ſein ſoll, die Irrthümer und Anfechtungen der Gegner abzuweiſen. Doch dies iſt der Platoniſchen Denkart durchaus fremd. Nun hat aber die Logik in dieſer Abtheilung nicht bloß zufällig ihre Stellung am letzten Orte; denn es wird ausdrücklich angemerkt, daß Platon der Meinung geweſen ſei, es könne das Menſchliche nicht früher erkannt werden, ehe nicht das Göttliche erblickt worden ſei [2]). Aber auch dieſer Gedanke, welcher die Stellung und Sonderung der beiden erſten Theile bewirkt hat, iſt nur halb Platoniſch, obgleich er ſich an Platoniſche Aeußerungen anſchließt; denn Platons Meinung iſt es eben ſo ſehr, daß die menſchlichen Dinge erſt in der göttlichen Erkenntniß ihre wahre Bedeutung finden, als daß die göttlichen Dinge von uns nur erkannt werden können, indem wir vom menſchlichen Standpunkte zu ihnen aufſteigen [1], ſo daß mithin nach Platoniſcher Anſicht die göttliche Wiſſenſchaft gar nicht von der menſchlichen trennbar ſein dürfte. Zuletzt können wir auch nicht unbemerkt laſſen, welchen unreinen Schnitt man dem Platon Schuld giebt, wenn man ihn das Menſchliche von dem Göttlichen abſchneiden läßt, ohne daß in jenem das Logiſche mit enthalten ſein ſollte [2].

---

[1]) Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XI, 3.

[2]) L. l. ἔλεγε γὰρ μὴ δύνασθαι τὰ ἀνθρώπινα κατιδεῖν ἡμᾶς, εἰ μὴ τὰ θεῖα πρότερον ὀφθείη.

Erſcheinen uns nun alle dieſe Abtheilungen der Philoſophie der Platoniſchen Lehre nicht gemäß, ſo drängt ſich uns dagegen eine andere auf, welche in den Zeugniſſen der Alten einige Haltung findet, noch mehr aber aus der Anordnung der größern Unterſuchungen in den Werken des Platon hervorleuchtet. Einige der Alten ſagen, Platon habe zuerſt die bei den frühern Philoſophen zerſtreuten Glieder der Philoſophie in ein Ganzes vereinigt und ſo drei Theile der Philoſophie erhalten, die Logik, die Phyſik und die Ethik [3], Andere dagegen, und dieſe ſcheinen genauer an das Ueberlieferte ſich zu halten, geben an, Platon habe zwar die Unterſcheidung dieſer Theile der Philoſophie dem Vermögen nach gehabt, aber doch nicht mit Beſtimmtheit ausgeſprochen, ſeine Schüler aber, Xenokrates und Ariſtoteles, hätten dieſe Eintheilung ausdrücklich anerkannt [1]). Man kann dieſer Meinung gewiſſermaaßen beiſtimmen, doch iſt ihr Ausdruck allerdings ungenau und verlangt zum richtigen Verſtändniß eine nähere Beſtimmung.

---

[1] Phaed. p. 101. d.; de rep. VI. p. 510. b. f. Daß in dieſen Stellen das ἱκανόν und die ἀρχὴ ἀνυπόθετος das Göttliche, das ihnen Entgegengeſetzte aber das Menſchliche bezeichnet, bedarf wohl keines Beweiſes.

[2] Nach jener Eintheilung ſoll nemlich die Wiſſenſchaft vom Menſchlichen nur die Politik umfaſſen, was aber ganz willkürlich iſt.

[3] Cic. acad. I, 5; Atticus ap. Euseb. pr. ev. XI, 2; Apulej. de dogm. Plat. I. init.

Am wichtigſten dürfte die Frage ſein, was unter einem jeden der drei angegebenen Theile zu verſtehen ſei. Ueber den Begriff der Ethik im Platoniſchen Sinne kann nicht leicht ein Zweifel ſein; denn Platons Unterſuchungen über die Sittlichkeit ſind ſo genau mit den Unterſuchungen über den Staat verbunden, daß niemand ungeſtraft verſuchen wird, beide von einander zu trennen, und wir dürfen es daher wohl als entſchieden ſetzen, daß ſeine Ethik auch die Politik mit in ſich umfaßt haben müſſe. Auch der Begriff der Platoniſchen Phyſik ſcheint ziemlich ſicher zu ſtehn; nur muß man ſich hüten, zu ihr auch die Lehren vom Uebernatürlichen, von Gott und von den allgemeinen Beſtimmungen des wahrhaft Seienden zu ziehen, weil Platon dieſe Lehren ſeiner Phyſik zum Grunde legt [2]), ſie beſchränkt ſich vielmehr auf die Darſtellung der Beſchaffenheit und Ordnung aller natürlichen Dinge.

Aber über den Begriff der Logik möchte die größeſte Verſchiedenheit der Beſtimmungen herrſchen. Es iſt zu bemerken, daß von den Alten gemeiniglich zwiſchen Logik und Dialektik nicht unterſchieden wird [1]). Nun kommt der Name der Dialektik oder auch verwandte Bezeichnungsweiſen beim Platon nicht ſelten vor, aber er nimmt dieſe Ausdrücke nicht in irgend einem ausſchließlichen, einer beſondern philoſophiſchen Lehre eigenthümlich zukommenden Sinne, ſondern ihm iſt die Dialektik die Philoſophie überhaupt. Allein wenn wir vorausſetzen, daß Platon auch über die Natur philoſophirt habe, ſo können wir doch bemerken, wie er ſich die Dialektik noch von dieſer Art der Philoſophie trennt und ſie mithin als einen beſondern Zweig der Philoſophie betrachtet. Denn ſo wie er die Dialektik als die vollkommene Wiſſenſchaft deſſen anſieht, was ewig iſt und ſich niemals verändert, ſo läßt er auch nicht unbemerkt, daß die Wiſſenſchaft von der Natur, d. h. von dem, was niemals iſt, ſondern immer nur wird, der Art ihres Gegenſtandes nach, ſeine veränderliche Natur nachbildend, nie die Sicherheit und völlige Genauigkeit der Dialektik erreichen könne [2]). Und eben ſo, können wir ſagen, ſcheidet ſich ihm auch von der Dialektik gewiſſermaaßen die Betrachtung des Guten aus, nicht wie es an und für ſich iſt, ſondern wie es in den Sitten der einzelnen Menſchen und im Großen im Staat dargeſtellt werden kann, indem er, wie ſchon früher erwähnt, es gleichſam für eine Herablaſſung des Dialektikers anſieht, wenn er ſich zu den Staatsgeſchäften bequemt, nicht als zu einer ſchönen, ſondern als zu einer nothwendigen Sache [1]. Und damit ſtimmen auch andere Aeußerungen überein, welche andeuten, wie die Lehre über menſchliche Sitten und Einrichtungen mancherlei veränderliche Beſtimmungen erleiden könne, wärend die Dialektik, mit dem Ewigen beſchäftigt, in ihren Lehren auch unerſchütterliche Feſtigkeit haben müſſe. Hiernach möchte alſo Platon die Dialektik im höhern Sinne als Philoſophie betrachtet haben, wärend die Phyſik und die Ethik ſich ihr als zwei Wiſſenſchaften von geringerer Sicherheit, gleichſam als noch nicht vollendete Philoſophie, anſchließen ſollen.

---

[1]) Sext. Emp. adv. math. VII, 16.

[2]) Auf ſolche Weiſe ſcheint Tennemann den Begriff der Platoniſchen Phyſik zu verkennen. Geſch. d. Phil. Bd. 2. S. 267 f.

---

[1]) Dies gilt freilich nicht allgemein. Wenn man aber bemerkt, wie die Alten in der dreigliedrigen Eintheilung der Philoſophie bald die Logik, bald die Dialektik nennen, ſo wird man das Schwankende des Sprachgebrauchs in dieſem Punkte nicht verkennen.

[2]) Phileb. p. 59 a; Tim. p. 27. d; 29. b. f; 37. a.

Was nun den Begriff der Dialektik oder Logik betrifft, ſo wird er vom Platon ſelbſt zuweilen an die gewöhnlichſte Bedeutung des Wortes angeknüpft und damit die Kunſt oder Wiſſenſchaft bezeichnet, geſprächsweiſe in Fragen und Antworten Erkenntniſſe zu entwickeln [2], weswegen auch dem Dialektiker die richtige Anordnung der Rede, durch welche die Mittheilung in Fragen und Antworten geſchieht, übergeben werden ſoll [3]. Daß dieſe Kunſt der richtigen Mittheilung im Geſpräch — denn dieſe Art der Mittheilung iſt dem Platon die vollkommenſte, jede andere dagegen ohne völlige Verſtändigung — auch zugleich die Kunſt des richtigen Denkens ſei, iſt nach der Denkart des Platon nicht zu bezweifeln, da ihm Rede und Gedanke daſſelbe ſind, nur daß dieſer in der Seele ein

---

[1] De rep. VII p. 540 a.

[2] De rep. VII. p. 534 d.

[3] Crat. p. 390 c f.

Geſpräch iſt mit ihr ſelbſt ohne Laut [1]). Von dieſer Seite alſo würde das, was Platon Dialektik nennt, mit dem übereinkommen, was die Spätern Logik genannt haben. Nur muß man nicht wähnen, daß er bei dieſer Kunſt oder Wiſſenſchaft des richtigen Denkens irgend wie an eine Trennung der Form von dem Inhalte, wie ſie von den Spätern verſucht worden iſt, gedacht habe. Denn wenn er die Dialektik beſchreibt als die Wiſſenſchaft, die Rede richtig durchzuführen und die Gattungen der Dinge richtig mit einander zu verbinden und von einander zu ſcheiden [2]), ſo ſoll doch die Verbindung und die Unterſcheidung nicht nur in der Form, ſondern in der Geſammtheit der Begriffe gefunden werden. Und davon iſt denn auch die Rückſicht auf das Gegenſtändliche der Gedanken auf keine Weiſe ausgeſchloſſen, denn Platon erklärt die Dialektik für die Wiſſenſchaft vom Seienden, vom Wahrhaften und immer in gleicher Art Beſtändigen [3]), für die Wiſſenſchaft, welche das Weſen eines Dinges erkennt [4]) und überhaupt die allgemeine Einſicht in den Wiſſenſchaften hat [1]). Hiernach würde alſo die Dialektik dem Platon die Wiſſenſchaft ſein, welche ſowohl das Denken, als das Sein, ſofern beiden ewige Beſtimmungen zukommen, zu ihrem Gegenſtande hat.

---

[1]) Soph. p. 263 e. οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν, πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος, τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια.

[2]) Soph. p. 253 b. f.; Phaedr. p. 266 b.

[3]) Phil. p. 57 e. ἀλλ' ἡμᾶς, ὦ Πρώταρχε, ἀπαρνοῖτ' ἂν ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, εἴ τινα πρὸ αὐτῆς ἄλλην κρίναιμεν. Τίνα δὲ ταύτην αὖ δεῖ λέγειν; Δῆλον ὁτιὴ πᾶς ἂν τήν γε νῦν λεγομένην γνοίη· τὴν γὰρ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως ἔγωγε οἶμαι ἡγεῖσθαι ξύμπαντας, ὅσοις νοῦ καὶ σμικρὸν προσήρτηται, μακρῷ ἀληθεστάτην εἶναι γνῶσιν. Cf. de rep. VI, p. 511 b. f.; VII p. 532 a.

[4]) De rep. VII p. 534 b.

Wenn man nun hierauf ſieht, ſo wird man auch nicht leicht verkennen, daß zum Theil die Anordnung der Platoniſchen Dialogen, wie ſchon früher geſagt, dieſer Eintheilung der Philoſophie entſpricht. Denn zwar giebt es viele Geſpräche des Platon, welche bald in größerer, bald in geringerer Miſchung das Logiſche, Ethiſche und Phyſiſche mit einander verbinden, dagegen finden ſich aber auch andere, und zwar die wichtigſten in philoſophiſcher Rückſicht, in welchen wohl noch eine Miſchung jener philoſophiſchen Elemente vorkommt, aber doch in einem ſo untergeordneten Maaße, daß die Hauptrichtung auf einen der angegebenen Theile der Philoſophie ſich deutlich hervorhebt. Daß der Timäos vorherrſchend phyſiſchen Inhalts iſt, kann nicht verkannt werden und eben ſo entſchieden kündigen ſich die Republik und die Geſetze als vorherſchend ethiſchen Inhalts an. Nun finden wir freilich unter den Werken des Platon keins, welches eine eben ſo große und ziemlich das ganze Gebiet umfaſſende Maſſe des Dialektiſchen enthielte, als jene des Ethiſchen und Phyſiſchen, aber wer ſich gewöhnt hat, auch auf die Abſichtlichkeiten in der Zuſammenſetzung der Platoniſchen Geſpräche zu achten, der wird nicht anſtehn, unter dem Theätetos, dem Sophiſten und dem Politikos eine Verbindung wahrzunehmen, welche einen Zweck verfolgt und welcher ſich auch gewiſſermaaßen der Parmenides im Aeußern dadurch anſchließt, daß in ihm, wie in den beiden letzten, die Leitung des Geſprächs ein Eleat übernommen hat. Und nun iſt es wohl offenbar, daß der Inhalt dieſer vier Geſpräche entſchieden dialektiſch iſt, mit dem Begriffe der Wiſſenſchaft und dem Gegenſtande der Wiſſenſchaft, dem Seienden, ſich beſchäftigend, zugleich aber auch zeigend, wie die richtige Wiſſenſchaft allein der Ausgangspunkt für das richtige Handeln iſt [1]. Sollte man wohl ſo kühn ſein, behaupten zu wollen, dieſe Maſſen wiſſenſchaftlicher Entwicklung wären dem Platon wie zufällig entſtanden und ohne Bewußtſein ihres Zuſammengehörens und ihrer Verſchiedenheit? Um ſo weniger, glaube ich, wird jemand dieſer Meinung ſein, je mehr auch ſchon durch der Gang der frühern Entwicklung Platon darauf geführt werden mußte, die drei Theile der Philoſophie zu unterſcheiden. Denn die Phyſik hatte ſich doch zu entſchieden bei den ioniſchen und Pythagoriſchen Philoſophen als Wiſſenſchaft feſtgeſtellt, als daß jemand, welcher dahin ſeine Augen richtete, ihre Bedeutung hätte überſehen können; die ethiſchen Unterſuchungen waren in Maſſe, wenn auch nicht in wiſſenſchaftlich aufgebauter Geſtalt, beim Sokrates und ſeinen Schülern hervorgetreten, auf das bebeſtimmteſte geſondert von der Phyſik, und die dialektiſchen Unterſuchungen der Eleaten über das Sein und über die Arten des Denkens in Meinung und reiner Wiſſenſchaft lagen auch als ein eignes Gebiet vor Augen, verknüpften ſich aber auf eine ungezwungene Weiſe mit den Forſchungen des Sokrates über die Wiſſenſchaft und ihre Formen; ſo daß es denn nur eines auf das ganze Gebiet der Erkenntniß gerichteten Geiſtes bedurfte, um ſowohl ihr Zuſammengehören, als ihr ſich wechſelſeitig ausſchließendes Verhältniß zu einander zu erkennen. Daß nun Platon einen ſolchen Geiſt beſaß, wird wohl niemand leugnen wollen.

---

[1] Ib. p. 537 c; Euthyd. p. 290. c.

---

[1] Auch der Politikos zeigt nur die Verbindung des Wiſſens mit dem Handeln nach und knüpft beide an die höchſten Gründe des Seins an.

Da wir von der Ueberlieferung ausgegangen ſind, daß Platon nur dem Vermögen nach die Eintheilung der Philoſophie, von welcher geredet wird, gehabt habe, ſo müſſen wir uns wohl darüber näher erklären, wie wir dieſe Ueberlieferung verſtehen. Wir ſehen, daß Platon dieſer Eintheilung in ſeinen Geſprächen ſich nicht bediente; das, was wir über die zuſammenhängenden Vorträge ſeiner Lehre vermuthen können, ſcheint auch die Meinung nicht zu begünſtigen, daß er in dieſen eine ſolche Eintheilung gebraucht habe 1); ſelbſt die Namen der einzelnen Theile ſind ihm theils nicht ſehr geläufig, theils haben ſie ihm keinen beſtimmten Sinn 2); aber doch glauben wir annehmen zu müſſen, daß Platon dieſe Eintheilung ausdrücklich anerkannt habe und daß ſie deswegen in ſeiner Schule ganz gebräuchlich war. Denn da Xenokrates ſie gebrauchte und er doch in der Eintheilung der Philoſophie nicht vom Platon abweichen konnte, ohne auch ſeiner gan-

---

1) Der Titel über das Gute ſcheint etwas ganz Allgemeines zu bezeichnen. S. oben S. 178.

2) Von der Dialektik haben wir dies oben geſehn; die Namen der Phyſik und der Ethik kommen bei ihm gar nicht vor.

zen Lehre eine andere Form zu geben, welches wir anzunehmen keinen Grund haben, ſo läßt es ſich nicht anders vermuthen, als daß Xenokrates die Eintheilung vom Platon empfangen hatte. In dieſer Anſicht beſtätigt uns noch mehr, daß auch Ariſtoteles dieſe Eintheilung als eine ganz allgemein bekannte vorausſetzt [1]).

An unſere Unterſuchung über die Theile der Platoniſchen Philoſophie ſchließt ſich uns nun aber die Frage an, in welche Ordnung er dieſelben zu einander geſtellt wiſſen wollte. Da Platon ſich hierüber nirgends ausdrücklich erklärt hat, ſo läßt ſich eine erſchöpfende Antwort auf dieſe Frage nur aus dem Zuſammenhange der ganzen Platoniſchen Lehre entnehmen. Doch dürfen wir ſoviel voraus erinnern. Die Dialektik mußte dem Platon als der Grund aller Philoſophie erſcheinen, da er überhaupt die Vorſchrift giebt, in jeder philoſophiſchen Unterſuchung von der Feſtſtellung der Idee anzufangen [2]), und die Forſchungen von ihm verworfen werden, welche mit irgend einer phyſiſchen Vorausſetzung beginnen. Zweifelhafter könnte es ſcheinen, ob er der Ethik, oder der Phyſik die zweite Stelle nach der Dialektik gegeben habe, indem mehrere Punkte in der Naturlehre des Platon ſich finden, welche ethiſche Sätze, ſo wie umgekehrt andere Punkte in der Ethik des Platon, welche phyſiſche Lehren vorausſetzen. Doch wenn man bedenkt, daß die weſentlichen Eintheilungen, auf welche Platon ſeine Tugendlehre und ſeine Anordnung des vernünftigen Staatslebens zurückführt, von phyſiſchen Unterſuchungen über die beſeelende Kraft in der Natur ausgehn, ſo wird wohl niemand daran zweifeln, daß Platon die Phyſik der Ethik voranſtellte. In dieſer Ordnung werden wir daher auch die Platoniſche Lehre abzuhandeln haben, zuerſt die Dialektik als die Grundlage der geſammten Philoſophie betrachtend, dann die Phyſik als durch die Dialektik begründet, aber auch ihrerſeits wieder die Ethik begründend, und zuletzt die Ethik als den geſammten Kreis der Philoſophie beſchließend und abrundend.

---

[1]) Top. I, 12; anal. post. I, 27 fin.

[2]) Phaed. p. 99. d f.

Doch ehe wir an die Entwicklung der Platoniſchen Philoſophie gehn, dürfen wir einen Wink nicht vernachläſſigen, welchen Platon über das eigenthümliche Verfahren der Philoſophie giebt, damit wir nach dieſem unterſcheiden können, was nach Platon's Idee ein Ergebniß der Philoſophie war, von dem, was in ſeinen Geſprächen nur eben dem Bedürfniß einer beſchränkten Unterſuchung diente. Dieſer Unterſchied wird von ihm ſelbſt oft berührt und greift tief in die Anlage aller ſeiner Geſpräche ein; wer ihn aber nicht zu würdigen verſteht, wird oft, wo er am ſicherſten zu ſein glaubte, über die wahre Meinung des Platon plötzlich wieder in Zweifel verſetzt werden, vielleicht ohne Grund. Hier aber über dieſen Punkt etwas zu ſagen, möchte am Ort ſein, weil man ſolche ungegründete Zweifel ſobald als möglich zu beſeitigen ſuchen muß und weil nur aus dem Begriffe der Philoſophie über ihre eigenthümliche Entwicklungsweiſe etwas beſtimmt werden kann.

Wenn Platon vor der Philoſophie die Seele gereinigt wiſſen wollte von der Unvernunft und der falſchen Meinung, damit ſie erkenne, wie ſie die Wiſſenſchaft nicht beſitze, ſo wollte er dadurch nicht Alles in einen grundloſen Zweifel ziehen oder anrathen, ſtreitſüchtig alle Meinungen unter einander zu miſchen [1]); vielmehr rieth er, man ſolle ſich an das halten, was in der Meinung richtig geſetzt zu ſein ſcheine, um durch geſchickte Prüfung es zum Anfange der Philoſophie zu machen. Als einen ſolchen paſſenden Anfang für die philoſophiſche Unterſuchung betrachtet Platon die in der Meinung gegebenen Begriffsbeſtimmungen. Die erſte Frage in einer jeden Unterſuchung iſt nach ihm, was der Gegenſtand der Unterſuchung iſt und dieſe Frage wird durch die Erklärung des Begriffs beantwortet [2]). Doch ſieht Platon eine ſolche Begriffserklärung nicht als ein philoſophiſches Wiſſen an, ſondern nur als eine Vorausſetzung, welche weiter geprüft werden müſſe, wenn man zur philoſophiſchen Einſicht gelangen wolle. Denn an und für ſich gebe ſie keine Rechenſchaft von ſich ſelbſt; allein deswegen müſſe ſie nicht verworfen werden, ſondern man müſſe unterſuchen, was mit ihr ſtimme und was

---

1) Phaed. p. 90. d. καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἶσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι τε καὶ κατανενοηκέναι μόνοι, ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον, οὔτε λόγων. Ib. p. 101. d. ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο, ὥσπερ οἱ ἀντιλογικοί, περί τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὡρμημένων, εἴπερ βούλοιό τι τῶν ὄντων εὑρεῖν.

2) Phaedr. p. 237. b. περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύσεσθαι· εἰδέναι δεῖ, περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή, ἢ παντὸς ἁμαρτάνειν ἀνάγκη. τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν, ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου. Nachher wird der ὅρος geſucht, welcher die οὐσία erklären ſoll. Meno p. 86. d.

was nicht [1]). Nun haben wir ſchon früher bemerkt, daß Platon auch in den mathematiſchen Wiſſenſchaften das Unphiloſophiſche darin findet, daß ſie von gewiſſen Vorausſetzungen ausgehend nicht Rechenſchaft zu geben wiſſen über ihren Anfang, ſondern nur auf das Ende gehen, d. h. nur auf die Auflöſung der Aufgabe, welche ſie ſich geſtellt haben [2]). Alſo die mathematiſchen Wiſſenſchaften haben es mit der Philoſophie gemein, daß ſie in den Begriffen forſchen; aber eigenthümlich iſt es der Philoſophie, daß ſie nicht bei den gegebenen Begriffen ſtehn bleibt, ſondern über dieſe Rechenſchaft ſucht, und wenn ſie eine ſolche in höheren Vorausſetzungen, d. h. in höheren Begriffen findet, nicht früher aufhört, Rechenſchaft zu fordern, bis ſie zu einem an ſich genügenden, zu einem vorausſetzungsloſen Anfange gelangt iſt [3]). So will Platon in der Philoſophie eine jede Wahrheit von der höchſten und letzten Wahrheit abhängig machen, aufſteigend zu dieſer von den nie-

---

1) Meno l. l.; Phaed. l. l.

2) De rep. VI. p. 510. c. d.

3) Phaed. p. 101. d. *ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης* (sc. *ὑποθέσεως*) *αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις.* De rep. VI. p. 510. b. f. *τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται, τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος, οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος.* De rep. VII. p. 531. c. f.; p. 533. Daß die Begriffe der eigentliche Gegenſtand der Philoſophie ſind, darüber ſ. Theaet. p. 175. b. f.; 185. d.

dern, einzelnen Begriffen und wieder dieſe Begriffe in jener bewährend. Man ſieht, wie er nach einem vollſtändigen Syſtem der Begriffe ſtrebt, welches ſich in ſich ſelbſt bewahrheiten ſoll und wenn wir dies anerkennen, werden wir auch nur das für ein Ergebniß ſeiner Philoſophie halten können, von welchem nachgewieſen iſt, daß es in dem ganzen Syſteme der Platoniſchen Begriffe ſeine beſtimmte Stelle findet.

Drittes Kapitel.

Die Dialektik des Platon.

Indem die Dialektik des Platon ganz aus dem Begriffe der Wiſſenſchaft ſich herausbildet, auf der einen Seite die Formen des Denkens nachweiſend, in welchen ein Wiſſen aufgefaßt werden kann, auf der andern Seite die Arten des Seins beſtimmend, welche in dieſen Formen dargeſtellt werden, iſt ihm die Dialektik zugleich Lehre vom Denken und Lehre vom Sein. Die Trennung beider Lehren iſt, wie ſchon früher erwähnt, durchaus gegen die Abſicht des Platon.

Nun iſt es nicht ſchwer zu bemerken, daß die Platoniſche Philoſophie im Gegenſatz gegen zwei entgegengeſetzte Lehren, deren Bedeutung in der frühern Philoſophie der Griechen geſchichtlich ſich geltend gemacht hatte, ſich ausbildete, ich meine im Gegenſatz gegen die Herakleitiſche

Lehre vom Werden und gegen die Eleatiſche Lehre vom beharrlich Seienden [1]). Die Widerlegung dieſer Lehren bildet gleichſam die Grundpfeiler der Platoniſchen Dialektik; ihr iſt daher auch der größte Theil der beiden Geſpräche des Platon, in welchen das Dialektiſche am meiſten vorherrſcht, des Theätetos und des Sophiſten, gewidmet.

Wenn Platon ſeinen Begriff von der Wiſſenſchaft, nach welchem ſie ein in ſich ſelbſt feſt gegründeter Gedanke iſt, feſt halten wollte, ſo mußte er nothwendig die Herakleitiſche Meinung von dem beſtändigen Fließen alles Wahren zurückweiſen. Dies wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, daß die Herakleitiſche Lehre, wie gezeigt, in die ſophiſtiſche Meinung des Protagoras, daß alles Wiſſen Empfindung ſei, umgeſchlagen war. Daher behandelt auch Platon die Lehre vom ewigen Fluſſe der Dinge beſtändig in Zuſammenhang mit der Lehre des Protagoras von der Wiſſenſchaft, indem er nach ſeiner Weiſe die Betrachtung des Denkens und die Betrachtung des Seienden, welches im Denken dargeſtellt wird, mit einander verknüpft.

Wenn wir eine billige und gerechte Rückſicht auf die Beweglichkeit der Geſprächsform nehmen, ſo werden wir wohl nicht leugnen können, daß es eins der kunſtvollſten und genaueſten Werke iſt, in welchem Platon die Sätze des Protagoras, ſie zu einem vollkommenen Bewußtſein über ſich ſelbſt führend, ſich ſelbſt vernichten läßt. Protagoras hatte ihm ſchon vorgearbeitet, indem er eingeſehn hatte, daß die Zurückführung aller Wiſſenſchaften auf die ſinnliche Empfindung in den Satz enden muſſe, das Maaß

---

1) Vergl. beſonders Theaet. p. 180.

des Seienden ſei der Menſch, ſo daß einem jeden das ſei, was er empfinde, und was er nicht empfinde, ihm auch nicht ſei. Denn Empfindung und Vorſtellung ſei eins [1]); wenn nun jede Empfindung Wiſſenſchaft ſei, ſo ſei auch jede Empfindung und Vorſtellung untrüglich und wahr, ſo daß einem jeden die Dinge ſo ſein würden, wie er ſie ſich vorſtellt oder wie ſie ihm erſcheinen. Wenn demnach jemanden ein Ding kalt zu ſein ſcheint, ſo iſt es ihm auch kalt; erſcheint es aber einem Andern warm, ſo iſt es dieſem auch warm. Nicht weniger lag die Folgerung hieraus ganz nahe, daß hiernach kein Ding an und für ſich etwas iſt, noch dieſes oder jenes mit Recht genannt werden kann, ſondern alles nur bald ſo, bald ſo erſcheint und immer das nur wird, von welchem wir mit Unrecht ſagen, daß es ſei [2]). Dieſes begründete Platon noch weiter durch eine Auseinanderſetzung deſſen, was in der ſinnlichen Empfindung enthalten iſt. Er zeigt, wie es unzuläſſig ſei, von falſchen oder unwahren Empfindungen zu reden, mögen ſie im Wachen oder im Schlafe, in Geſundheit oder in Krankheit, bei verſtändigen Menſchen oder bei Wahnſinnigen vorkommen; denn immer ſage die Empfindung

---

1) Theaet. p. 132 c. φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν, ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις.

2) Ib. p. 132. d. ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον· ὡς ἄρα ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδὲν ἐστιν, οὐδ' ἄν τι προσείποις οὐδ' ὁποιονοῦν τι, ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρύ, κοῦφον, ξύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς, μήτε τινὸς, μήτε ὁποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.

nur aus, irgend etwas Thätiges bringe in mir dem Leidenden irgend ein Leiden hervor und dieſes Leiden ſei wahrhaft vorhanden in dem, welcher es leidet, und dem Kranken ſei der Wein nicht weniger bitter, als dem Geſunden ſüß. Dies nun zur allgemeinen Einſicht führend zeigte Platon, daß die Vorſtellung des Empfundenen nichts anderes ſei, als ein Erzeugniß aus zwei Bewegungen, des Empfindenden nemlich und des Empfindbaren, ein Erzeugniß, welches immer nur aus der Beſchaffenheit beider Bewegungen erklärt werden könne, aber nicht eine dieſer Bewegungen, weder die erregende, noch die erregte, ſondern etwas in der Mitte zwiſchen beiden Geſchehenes darſtelle 1)). Dadurch ſollte nun nicht nur die Wahrheit der Farbe und des Warmen und jeder andern ſinnlichen Beſchaffenheit, mögen wir ſie als in den äußern Dingen oder als in der Seele ſeiend denken, geleugnet werden, ſondern auch darauf zielte jene Lehre, nachzuweiſen, wenn Wiſſenſchaft Empfindung ſei, ſo bleibe auch nicht einmal das, was die ſinnliche Empfindung erleidet oder was die ſinnliche Empfindung erregt, als irgend ein Seiendes übrig. Natürlich war es dieſer Vorſtellungsweiſe, die Begriffe des einzelnen Menſchen und jedes andern einzelnen Weſens nur als Sammlungen ſinnlicher Empfindungen zu betrach-

---

1) Ib. p. 153. d. ὑπόλαβε τοίνυν, ὦ ἄριστε, οὑτωσί· κατὰ τὰ ὄμματα πρῶτον· ὃ δὴ καλεῖς χρῶμα λευκόν, μὴ εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων, μηδ᾽ ἐν τοῖς ὄμμασι. — — καὶ ἡμῖν οὕτω μέλαν τε καὶ λευκὸν καὶ ὁτιοῦν ἄλλο χρῶμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανεῖται γεγενημένον, καὶ ὃ δὴ ἕκαστον εἶναί φαμεν χρῶμα, οὔτε τὸ προσβάλλον, οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔσται. ἀλλὰ μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός. κτλ.

ten ¹), ohne anzuerkennen, daß irgend eine Einheit des Weſens jene Empfindungen in Verbindung halte. Aber noch weiter konnte man den Grundſatz gebrauchen, um auch jedes An- und Für-ſich des Seienden, gleichviel, ob es als Zuſammengeſetztes oder als Einfaches gedacht werde, aufzuheben. Denn wenn nur die Empfindung Wiſſenſchaft iſt, ſo iſt auch nur das Empfundene das Sein, welches gewußt wird. Empfundenes aber und Empfindung gehören ſo zuſammen, daß ſie nicht von einander getrennt werden können, indem Empfindung nur in Beziehung auf das Empfundene und Empfundenes nur in Beziehung auf die Empfindung iſt, und ſo wie die Empfindung nur wird, ſo auch das Empfundene nur im Werden iſt. Erklärt man nemlich die Empfindung aus dem Zuſammentreffen zweier Bewegungen, z. B. die Empfindung der Farbe aus der Bewegung des Gefärbten in Beziehung auf die Bewegung des ſehenden Auges, ſo iſt es klar, daß aus dieſem Zuſammentreffen die Empfindung, das Sehen des Auges, erſt wird und auch erſt wird das Empfundene, die Farbe; bei beiden zwar wird ein Thun des Empfindbaren und ein Leiden des Empfundenen vorausgeſetzt, ſo jedoch, daß auch das Empfindbare nichts an ſich iſt oder bleibt, noch auch das Empfindende etwas an ſich iſt oder bleibt, denn das Empfindbare wird erſt durch die Empfindung ein Empfindbares, z. B. ein Gefärbtes, und das Empfindende ebenſo ein Empfindendes, z. B. ein ſehendes Auge ²).

---

[1] Ib. p. 157. b. δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ ἕκαστον ζῶον τε καὶ εἶδος. Ib. 166. b.

[2] Ib. p. 156. a. τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον

Hiernach alſo wird zuerſt geſetzt, daß der Empfindende nicht dies oder jenes iſt und eins und daſſelbe bleibt; ſondern in der Empfindung verändert er ſich beſtändig, ſo daß er nicht eins, ſondern vielmehr Mehreres und Unendliches iſt und z. B. der kranke Sokrates ein Anderes, als der geſunde [1]. Und ebenſo wird natürlich auch die Einheit des Empfindbaren aufgehoben, des Farbigen, des Süßen und des Herben. Denn alles dies wird nur das, was es genannt wird, indem es auf ein Empfindendes oder Leidendes ſtößt. Selbſt der Unterſchied zwiſchen dem Leidenden und dem Thuenden darf nicht als ein bleibender Unterſchied geduldet werden, ſondern das Thuende iſt nur ein Thuendes, wenn es mit einem Leidenden zuſammentrifft, wenn es aber mit einem Andern zuſammentreffen

---

ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα, πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ. — — ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ συμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον, ἃ οὐκ ἄν ποτε ἐγένετο, ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ μεταξὺ φερομένων, τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε, καὶ ἐγένετο οὔτι ὄψις, ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν· τὸ δὲ ξυγγεννῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ, ἀλλὰ λευκόν, εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴτε ὁτιοῦν συνέβη χρῆμα χρωσθῆναι τῷ τοιούτῳ χρώματι. Cf. ib. p. 160. d. f.

1) Ib. p. 166. b. ἢ (sc. δοκεῖς τινὰ σοι) δώσειν ποτέ, τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν ἀνομοιούμενον τῷ πρὶν ἀνομοιοῦσθαι ὄντι; μᾶλλον δὲ τὸν εἶναί τινα, ἀλλ' οὐχὶ τούς, καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους, ἐάνπερ ἀνομοίωσις γίγνεται; Cf. ib. p. 159 b.

ſollte, möchte es als ein Leidendes erſcheinen [1]). Und ſchlechthin nichts iſt hiernach für ſich, ſondern immer nur in einem Verhältniſſe zu einem Andern iſt es etwas, denn ein Empfindendes zu ſein, ohne ein Empfindendes von einem Süßen oder von irgend etwas anderem Empfindbaren iſt unmöglich, ſo wie es auch unmöglich iſt ein Empfindbares zu ſein, ohne ein Empfindbares für ein Anderes; aber alles dies ſind auch die Dinge nicht, ſondern werden es nur in dem Zuſammentreffen ihrer Bewegungen unter einander, dem Einen iſt dies, dem Andern jenes, nicht etwas für ſich ſeiend, ſondern nur von etwas oder für etwas werdend [2]). So zeigt Platon, daß die Lehre, welche alle Wiſſenſchaft auf die ſinnliche Empfindung zurückführt, mit der Lehre, alles ſei in einem beſtändigen Werden und auch nicht für ſich, ſondern jedes nur in einem Werden für ein Anderes, nothwendig zuſammenhängt.

Dieſer Lehre begegnet nun Platon, die Widerſprüche, welche in ihr liegen, nachweiſend und zwar nach einander auf die beiden Seiten, welche ſie darbietet, ſein Augenmerk richtend. Zuerſt zeigt er nach, daß Wiſſenſchaft nicht Empfindung ſein könne, dann, daß der Gegenſtand der Empfindung, das reine Werden, nicht Gegenſtand der Wiſſenſchaft. Es ſind hauptſächlich zwei Punkte, auf welche ſich der erſte Theil ſeiner Widerlegung ſtützt; ein Paar andere Punkte berührt er nur wie im Vorübergehn, obgleich ſie ihm von nicht geringerer Bedeutung ſein mochten. Wir wollen auch dieſe Punkte nicht ganz außer Acht laſſen, wiewohl ſie ein ſophiſtiſches Anſehn haben. Wenn nemlich ein jedes Empfinden, Sehen, Hören und dergleichen ein Wiſſen iſt, ſo ließe ſich folgern, daß jemand daſſelbe zugleich wiſſen könnte und auch nicht wiſſen, es z. B. mit dem einen Auge ſehend, mit dem andern nicht, oder ſich ſeiner erinnernd, ohne es zu ſehen, ja man könnte ſagen, ſo wie es ein ſcharfes und ein ſchwaches Sehen gebe, ſo müſſe es auch ein ſcharfes und ein ſchwaches Wiſſen geben [1]). Dieſe Einwürfe, wenn ſie auch auf einen richtigen Unterſchied zwiſchen dem Wiſſen und ſeiner ſinnlichen Erregung deuten, werden doch von Platon fallen gelaſſen, weil er wohl einſieht, daß der angedeutete Unterſchied erſt von anderer Seite feſtgeſtellt werden müſſe, ehe der Sophiſt ſich bedenken werde, ihn zu leugnen [2]). Eben ſo läßt auch Platon den Einwurf fallen, wenn Empfindung Wiſſen ſei, ſo würde auch der, welcher eine ihm unbekannte Sprache nicht verſtehe, ſobald er ſie höre, ſie auch wiſſen, ſo wie der, welcher die Buchſtaben nicht kennt, ſobald er ſie ſehe, ſie auch kennen würde [1]); und doch iſt es wohl offenbar, daß dieſer Einwurf ſehr geeignet war auf den Unterſchied zu führen, welcher zwiſchen der Wahrnehmung einer Erſcheinung und dem Wiſſen von dem, was ſie bedeutet, angenommen werden muß [2]).

---

[1] Ib. p. 157. a. *ἐπεὶ καὶ τὸ ποιοῦν εἶναί τι καὶ τὸ πάσχον αὖ τι, ἐπὶ ἑνὸς νοῆσαι, ὥς φασιν, οὐκ εἶναι παγίως· οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐστί τι, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ, οὔτε πάσχον, πρὶν ἂν τῷ ποιοῦντι· τό τε τινὶ ξυνελθὸν καὶ ποιοῦν ἄλλῳ αὖ προσπεσὸν πάσχον ἀνεφάνη.*

[2] Ib. p. 160. a. *ἀνάγκη δέ γε ἐμέ τέ τινος γίγνεσθαι, ὅταν αἰσθανόμενος γίγνωμαι· αἰσθανόμενον γάρ, μηδενὸς δὲ αἰσθανόμενον, ἀδύνατον γίγνεσθαι. ἐκεῖνό τε τινὶ γίγνεσθαι, ὅταν γλυκὺ ἢ πικρὸν ἤ τι τοιοῦτον γίγνηται· γλυκὺ γάρ, μηδενὶ δὲ γλυκύ, ἀδύνατον γίγνεσθαι — — ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι, ἢ τινός, ἢ πρός τι, ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι· αὐτὸ δὲ ἐφ' αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον, οὔτε αὐτῷ λεκτέον, οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον.*

---

[1] Ib. p. 163. d. f.

[2] Im Sinn des Protagoras antwortet Platon auf jene Einwürfe, ohne ſich zu ſcheuen, einen offenbaren Widerſpruch anzuerkennen. Ib. p. 166. b.

Aber hierauf beruht nicht die Hauptſtärke ſeiner Gründe, welche vielmehr aus dem Satze des Protagoras ſelbſt hervorgezogen wird. Da Protagoras anerkannt hatte, daß jeder, welcher empfindet, auch das weiß, was er empfindet; ſo war die natürliche Folgerung daraus, daß nicht der Menſch, ſondern der Empfindende das Maaß der Wahrheit ſei, eben ſo gut das empfindende Thier, als der empfindende Menſch, ja ſo gut als der Gott [3]). Es erhebt alſo dieſe Lehre das Thieriſche im Menſchen zum Urtheil über die Wahrheit und geht über das Vernünftige, welches doch die Quelle aller dialektiſchen Kunſt iſt, ſtillſchweigend hinweg. Gegen dieſen Vorwurf kann nun zwar die Lehre des Protagoras ſich noch vertheidigen, indem ſie einen ſolchen Unterſchied zwiſchen dem Thieriſchen und dem Menſchlichen oder gar dem Göttlichen gar nicht anerkennt [4]); aber der Vorwurf tritt denn doch wieder, nur in einer andern Geſtalt, um ſo ſtärker hervor. Denn es wird in derſelben Weiſe aus dem angenommenen Grundſatze gefolgert werden können, daß alle Menſchen in gleichem Grade, ſo wie ſie empfinden, ſo auch der Wahrheit theilhaftig ſein müſſen. Daraus ſcheint denn mit Recht erſchloſſen zu werden, kein Menſch könne weiſer ſein als der andere und keiner der Lehrer des Andern werden [1]). Und da nun Protagoras ſich rühmte, ein Lehrer der Menſchen zu ſein, ſo konnte er eine ſolche Folgerung am wenigſten zugeben. Zwar läßt ſich auch hiergegen noch eine Ausrede hören, es iſt jedoch nur eine ſchielende Unterſcheidung, welche zur Hülfe herbeigebracht wird. Das nemlich, meint man, wodurch ſich ein Menſch an Weisheit vor den übrigen auszeichne, ſei nicht das richtigere Denken oder Empfinden; ſondern darin beſtehe der Unterſchied in dem Werthe der Menſchen, daß dem Einen Uebles ſcheine oder ſei, dem Andern aber Gutes, und es beſtehe daher eine jede Bildung der Seele nur darin, daß ihre übeln oder unangenehmen Empfindungen in gute oder angenehme umgewandelt würden, weswegen der Weiſe oder der Lehrer mit dem Arzte verglichen werden könne, nur daß dieſer durch Arzneimittel, jener durch Reden die kranken oder unangenehmen Empfindungen heile [2]). Aber daß dieſe Erklärung nicht genüge, um den Begriff des Weiſen zu retten, das bemerkt man wohl ſchon an ihrer gezwungenen Künſtlichkeit, indem ſie die Weisheit nicht in einer größern Vollkommenheit des Wiſſens, ſondern nur in der Geſchicklichkeit ſucht, den Schein in der Seele umzuwandeln. Dies jedoch ſtimmt auch mit der Lehre des Protagoras ſelbſt nicht überein, indem ſie nicht bloß Sache des Thuns, ſondern

---

[1]) Ib. p. 163. b.

[2]) Schleiermacher z. a. O. erklärt die Abſicht Platon's anders und künſtlicher.

[3]) Ib. p. 161 c. f.

[4]) Ib. p. 162. d. f.; 166. c.

---

1) Ib. p. 161. d.

2) Ib. p. 166. d. f.

auch des Wiſſens zu ſein vorgiebt. Wenn ſie nemlich ihren Satz aufſtellt: jedem iſt das wahr, was er empfindet, oder was ihm zu ſein ſcheint, ſo meint ſie damit eine Lehre gegeben zu haben, welche allgemeine Gültigkeit hat für einen jeden Denkenden. Aber ſie bemerkt nicht, daß ſie damit ſich ſelbſt widerſpricht, indem die Wahrheit, welche ſie einer jeden Vorſtellung zuſchreibt, auch der Vorſtellung, welche ihr ſelbſt entgegengeſetzt iſt, von ihr nicht verweigert werden kann. Es kann nicht in Abrede geſtellt werden, daß man denken kann, nicht jeder Menſch ſei das Maaß der Wahrheit und nicht jede Empfindung ſei ein Wiſſen, und Protagoras ſelbſt wird ſeinem Grundſatze gemäß dieſem Gedanken, wenn er gedacht wird, nicht abſprechen können, daß er wahr ſei dem, welcher ihn denkt; vielmehr wird er geſtehn müſſen, daß ſein Satz, wenn ihn niemand dächte, auch niemanden wahr wäre. Ja noch ſeltſamer ſtellt ſich die Lehre des Protagoras dar; Allen, welche ſie nicht für wahr halten, iſt ſie auch nicht wahr und ſelbſt dem Protagoras iſt ſie nicht wahr, indem er anerkennt, daß die Lehre, welche ihr entgegenſteht, Allen denen wahr iſt, welche ſie lehren [1]. So zeigt Platon, daß die Lehre, die Wiſſenſchaft ſei Empfindung, indem ſie die wahre Allgemeinheit des Wiſſens aufhebt, auch ſich ſelbſt widerſpricht.

---

[1] Theaet. p. 169. d. f. ἐξ ἁπάντων ἄρα ἀπὸ Πρωταγόρου ἀρξαμένων ἀμφισβητήσεται, μᾶλλον δὲ ὑπό γε ἐκείνου ὁμολογήσεται, ὅταν τἀναντία λέγοντι ξυγχωρῇ ἀληθῆ αὐτὸν δοξάζειν, τότε καὶ ὁ Πρωταγόρας αὐτὸς ξυγχωρήσεται, μήτε κύνα, μήτε τὸν ἐπιτυχόντα ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, μηδὲ περὶ ἑνὸς, οὗ ἂν μὴ μάθῃ· οὐχ οὕτως; Οὕτω. Οὐκοῦν ἐπειδὴ ἀμφισβητεῖται ὑπὸ πάντων, οὐδενὶ ἂν εἴη ἡ Πρωταγόρου ἀλήθεια ἀληθής, οὔτε τινὶ ἄλλῳ, οὔτ᾽ αὐτῷ ἐκείνῳ.

An dieſe Widerlegung der Protagoriſchen Lehre ſchließt Platen noch einen andern Gegenbeweis an. Der allgemeine Satz gilt nicht bloß für die Gegenwart, ſondern auch für die Zukunft. Von der Zukunft aber läßt ſich nichts ausſagen, wenn wir alle Erkenntniß von der Empfindung ableiten müſſen, denn die Empfindung bezieht ſich immer nur auf das Gegenwärtige. Daher würde denn entweder ein Wiſſen von dem Zukünftigen nicht möglich oder die Empfindung würde nicht die Quelle alles Wiſſens ſein. Daß nun ein Wiſſen von dem Zukünftigen anzunehmen ſei, zeigt Platen, indem er ſeine Betrachtungen an die Künſte anknüpft, welche auf eine vorſichtige Einrichtung des Lebens abzwecken. Wenn auch zugegeben werden müßte, das, was jemanden gerecht oder gut ſcheine, ſei ihm auch gut oder gerecht, und was böſe, ſei ihm böſe, ſo würde doch nicht zugegeben werden können, daß jedem das, was ihm nützlich oder ſchädlich ſcheine, auch nützen oder ſchaden werde. Hierüber vielmehr kann nur der etwas richtig beſtimmen, welcher ſich auf die Kunſt verſteht, in deren Gebiet das Urtheil fällt; über das Nützliche im Ackerbau kann nur der Ackerbauer, über das Nützliche in Rückſicht auf die Geſundheit nur der Arzt urtheilen, und Protagoras ſelbſt, wenn er die Redekunſt zu lehren verſprach, mußte vorausſetzen, daß niemand beſſer, als er, über das urtheilen könne, was zu überreden geſchickt ſein werde. Alle dieſe Künſte alſo ſetzen voraus, daß man über das Nützliche urtheilen könne; das Nützliche aber gehört zu der Art, welche ſich auf die Zukunft bezieht, und alſo giebt es auch eine Wiſſenſchaft, welche das Zukünftige beurtheilt; da nun aber über das Zukünftige die Empfindung nicht entſcheiden kann, ſo muß es auch eine Wiſſenſchaft geben, welche nicht aus der Empfindung ſtammt [1]. Dieſer Beweis des Platon, wenn er auch von gewiſſen Vorausſetzungen über die Künſte des Lebens ausgeht und nur ein beſonderes Gebiet des Denkens berückſichtigt, iſt doch dem Platon von einer allgemeinern Bedeutung. So wie nemlich das Nützliche wegen des beſondern polemiſchen Standpunktes, auf welchen er ſich gegen den Protagoras geſtellt hatte, ihm ſtatt des Zukünftigen überhaupt ſteht, ſo ſteht ihm auch die Erkenntniß des Zukünftigen nur ſtatt der Erkenntniß des Ewigen, des wahren Weſens der Dinge, welches der Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt [2].

Um aber dieſen wahren Gegenſtand der Wiſſenſchaft im Gegenſatz gegen die Protagoriſche Lehre feſtzuſtellen, dazu war es nicht hinreichend zu zeigen, es gebe eine andere Art der Erkenntniß als die, welche die Empfindung gewährt, ſondern es mußte auch gelehrt werden, die Empfindung, indem ſie nur das Werden zum Bewußtſein bringe, gewähre gar keine Wiſſenſchaft. Hiermit wendet ſich alſo Platon zur Betrachtung des Gegenſtändlichen, welches in der Empfindung zum Bewußtſein kommt. Nach den frühern Unterſuchungen nemlich, war es noch übrig geblieben zu ſagen, wenn auch die Empfindung keine Erkenntniß vom Allgemeinen und Ewigen gewähre, ſo könne ſie doch eine Erkenntniß von dem gegenwärtigen Zuſtande eines jeden bieten und Richterin ſein über das, was einem jeden ſüß, trocken oder warm ſei [1]. Dieſes Zugeſtändniß wird nun zwar nicht aufgehoben, aber durch die weitere Unterſuchung ſeinem Gehalte nach beſtimmt. Der gegenwärtige Zuſtand nemlich iſt nur im Werden, ſo wie denn ſogleich von vorn herein beſtimmt worden war, daß die Empfindung nichts anders ausſage, als nur eine Bewegung des Thuns und des Leidens unter einander. Nun kann man zwei Arten der Bewegung oder des Werdens unterſcheiden, örtliche Bewegung und Veränderung der Beſchaffenheit. Wenn aber die Empfindung nichts anders ausſagt, als nur ein Werden, ſo muß auch das, was ſie darſtellt, in aller Rückſicht als Werden gedacht werden, ſowohl der örtlichen Bewegung nach, als auch in Rückſicht auf die Veränderung der Beſchaffenheit. Demnach ſagt die Empfindung durchaus nichts aus, was in irgend einer Rückſicht iſt oder bleibt, weder eine Farbe, welche iſt, noch ein Sehen, welches iſt, ſondern das, was empfunden wird, iſt, in dem es ſich beſtändig verwandelt, eben ſowohl das Empfundene, als das Nicht-Empfundene, und auch die Empfindung bleibt nicht, ſondern indem ſie ſich verwandelt, iſt ſie eben ſowohl Empfindung, als Nicht-Empfindung, und ſollte Empfindung Wiſſenſchaft ſein, ſo würde ſie auch eben ſowohl Wiſſenſchaft als Nicht-Wiſſenſchaft ſein. Hier zeigt ſich nun völlig die Unhaltbarkeit der Annahme, daß die Empfindung in irgend einer Rückſicht Wiſſenſchaft gewähre. Denn nach ihr müßte bei jeder Antwort auf jede Frage das Eine ebenſo gut zugelaſſen werden, als ſein Gegentheil; jede Antwort müßte richtig ſein, denn man müßte von jedem ſagen können, daß es ſo iſt und daß es nicht ſo iſt, oder vielmehr nicht iſt, damit nicht in dem Sein das Bleibende geſucht werde, ſondern wird, und auch nicht ſo und nicht nichtſo, denn dies würde wieder eine Beſchaffenheit ausdrücken und es bleibt demnach denen, welche in der Empfindung die Wiſſenſchaft ſuchen oder die Lehre von dem beſtändigen Fluſſe der Dinge feſthalten wollen, nichts Anderes zu ſagen übrig, als: auf keine Weiſe![1]

---

[1] Theaet. p. 172. a. f.; 177. c. f. περὶ δὲ ἀγαθοῦ οὐδένα ἀνδρεῖον ἔθ' οὕτως εἶναι, ὥστε τολμᾶν διισχυρίζεσθαι, ὡς καὶ ἃ ἂν ὠφέλιμα οἰηθεῖσα πόλις ἑαυτῇ θῆται, καὶ ἔστι τοσοῦτον χρόνον, ὅσον ἂν κέηται, ὠφέλιμα — — [illegible] εἰ περὶ παντὸς τοῦ εἴδους ἐρωτῴη, ἐν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν· ἔστι δέ που καὶ περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον.

[2] Darauf deutet auch die Epiſode, welche das Verhältniß des Philoſophen zum politiſchen Redner beſtimmt, p. 172 f., beſonders in den Hindeutungen auf den Unterſchied zwiſchen dem ſcheinbaren Guten und dem wahren Guten, welches auch das wahre Weſen der Dinge, ſo wie das wahre Weſen des Zukünftigen iſt.

---

[1] So bei dem Abſchluß der Ergebniſſe in den beiden erſten Unterſuchungen des Theätet p. 171. e; 179. c.

So

---

[1] Theaet. p. 181. b. f. zu Ende der Unterſuchung heißt es: τὸ δ', ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις, περὶ ὅτου ἄν τις ἀποκρίνηται, ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτως, εἰ δὲ βούλει, γίγνεσθαι, ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λόγῳ. Ὀρθῶς λέγεις. Πλήν γε, ὦ Θεόδωρε, ὅτι οὕτω τε εἶπον καὶ οὐχ οὕτω· δεῖ δὲ οὐδὲ τοῦτο οὕτω λέγειν· οὐδὲ γὰρ ἂν ἔτι κινοῖτο οὕτω· οὐδ' αὖ μὴ οὕτω· οὐδὲ γὰρ τοῦτο κίνησις· ἀλλά τιν' ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν· ὡς νῦν γε πρὸς τὴν αὑτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ οὐδ' ὅπως. Crat. p. 439. d f.; Soph. p. 249. b f.

So zeigt Platon, daß alles das, was in der Empfindung an und für ſich aufgefaßt werde, ein durchaus Unausſprechbares und Undenkbares ſei, und die Lehre, welche von der Empfindung die Wiſſenſchaft ableitet, alle Rede aufhebe.

Wenn wir uns nun den Streit des Platon gegen die entgegengeſetzte Lehre der Eleaten auf ganz entſprechende Weiſe, wie ſeinen Streit gegen die Lehre des Protagoras und des Herakleitos, durchgeführt denken, ſo würden wir annehmen müſſen, daß er von dem Begriffe der Verſtandeserkenntniß ausgegangen ſei, zeigend, wie ſich damit die Lehre verbinde, es gebe keine Mannigfaltigkeit des Werdens, ſondern alles ſei und bleibe, ein unwandelbares Eins, zuletzt aber beweiſend, daß auch dieſe Lehre ſich ſelbſt widerſpreche und alle Wiſſenſchaft aufhebe. Jedoch in den Geſprächen des Platon finden wir auf ſolche Weiſe den Streit nicht geführt, wovon die Gründe darin liegen mögen, daß ihm theils überhaupt die Verſtandeserkenntniß eine ganz andere Bedeutung hat, als die ſinnliche Vorſtellung, theils auch die geſchichtliche Entwicklung der eleatiſchen Lehre zu einer ſolchen Einleitung des Streits keine Veranlaſſung gab. Vielmehr folgt Platon dem Gange der eleatiſchen Lehre und ſucht daher von der Seite des Gegenſtändlichen, auf welches ihre Gründe ſich faſt ausſchließlich bezogen, die Unzuläſſigkeit ihrer Unterſuchungsweiſe darzulegen.

Hierbei hatte er zwei Punkte zu berückſichtigen, theils die Lehre, daß Alles Eins ſei und keine Vielheit, theils die Lehre, es ſei alles nur ein beharrliches Sein, durchaus aber kein Werden. Nur gegen die verneinende Seite dieſer Lehre iſt natürlich kein Streit gerichtet und von dieſer Seite bildet er den Gegenſatz zu ſeinen Unterſuchungen über die ſinnliche Vorſtellung. Die Lehre der Eleaten ende damit alle ſinnliche Erkenntniß zu verwerfen und das, was wir von einer Vielheit der Dinge oder von einem Werden wahrzunehmen glauben, für Schein zu erklären. Aber ein ſcheinbares Meinen, welches ein falſches Bild oder eine falſche Vorſtellung gewähre, zeigt dagegen Platon, ſetze voraus, daß man das Falſche, das Nicht-Wahre d. h. das Nicht-Seiende denken könne, während doch die ganze Lehre der Eleaten darauf beruhe, daß Nicht-Seiendes weder etwas ſei, noch als etwas gedacht werden könne, weder als Vielheit, noch als Einheit. Und dies ſei eben die größeſte Schwierigkeit in dem Denken des Nicht-Seienden, daß derjenige, welcher es leugnet, eben ſo ſehr, als der, welcher es bejahe, genöthigt ſei ſich zu widerſprechen. Denn obgleich es unausſprechbar ſei und weder als Eins, noch als Vieles zu denken, werde man doch gezwungen, wenn man von ihm ſpreche, ihm ein Sein und eine Vielheit beizulegen, möge man von ihm ſagen, ein Nicht-Seiendes ſei oder nichtſeiende Dinge ſeien nicht ausſprechbar oder nicht denkbar ¹). Wenn man zugiebt, es gebe eine falſche Meinung, ſo ſetzt man auf alle Weiſe wenigſtens die Vorſtellung des Nicht-Seienden voraus, denn nur die Meinung kann eine falſche genannt werden, welche entweder das Nicht-Seiende für ſeiend oder das Seiende für

---

[1] Soph. p. 239. a. φημὶ δὲ δεῖν, εἴπερ ὀρθῶς τις λέξει, μήτε ὡς ἓν, μήτε ὡς πολλὰ διορίζειν αὐτὸ (sc. τὸ μὴ ὄν), μηδὲ τὸ παράπαν αὐτὸ καλεῖν· ἑνὸς γὰρ εἴδει καὶ κατὰ ταύτην ἂν τὴν πρόσρησιν προσαγορεύοιτο.

nicht-ſeiend hält [1]). Aber noch mehr; auch ſelbſt das Sein des Nicht-Seienden außer der Vorſtellung wird dadurch vorausgeſetzt, denn wenn die falſche Vorſtellung ein trügliches Bild des Wahren iſt, das Wahre aber allein das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν), ſo bleibt der falſchen Meinung nichts Anderes übrig, als nur ein wahrhaft Nicht-Seiendes wahrhaft zu ſein [2]). So zeigt Platon den Widerſpruch der Lehre nach, welche alles Wahre als Eins ſetzt, neben dem Wahren aber noch eine falſche Vorſtellung beſtreitet, weil eben dieſe nicht in dem Wahren ſein könnte, ſondern anderswo ihr Sein haben müßte.

Doch mit dieſer Widerlegung, welche faſt nur an ein Zugeſtändniß der Lehre ſich anſchließt, iſt Platon nicht zufrieden. Er will auch unmittelbar an der Lehre ſelbſt nach-

---

1) Soph. p. 240. ψευδὴς δ' αὖ δόξα ἔσται τἀναντία τοῖς οὖσι δοξάζουσα, ἢ πῶς; Τἀναντία. Λέγεις ἄρα τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν τὴν ψευδῆ δόξαν; Ἀνάγκη. Πότερον μὴ εἶναι τὰ μὴ ὄντα δοξάζουσαν, ἢ πως εἶναι τὰ μηδαμῶς ὄντα; Εἶναί πως τὰ μὴ ὄντα δεῖ γε, εἴπερ ψεύσεταί ποτέ τίς τι καὶ κατὰ βραχύ. Τί δ'; οὐ καὶ μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα δοξάζεται; Ναί. Καὶ τοῦτο δὴ ψεῦδος. Καὶ τοῦτο. Καὶ λόγος, οἶμαι, ψευδὴς οὕτω κατὰ ταὐτὰ νομισθήσεται τά τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι.

2) Ib. τί δῆτα, ὦ ξένε, εἴδωλον ἂν φαῖμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον; Ἕτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες; Οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' ἐοικὸς μέν. Ἆρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὂν λέγων; Οὕτως. Τί δαί; τὸ μὴ ἀληθινὸν ἆρ' ἐναντίον ἀληθοῦς; Τί μήν; Οὐκ ὂν ἄρα λέγεις τὸ ἐοικός, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς. ἀλλ' ἔστι γε μήν. Πῶς; Οὐκ ὂν ἀληθῶς γε φῄς; Οὐ γὰρ οὖν. πλήν γ' εἰκὼν ὄντως. Οὐκ ὂν ἄρ' οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόνα; Κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον.

weiſen, daß ſie in Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſei. Um ſo mehr iſt ihm dies nöthig, da es ihm nicht nur darauf ankommt, die Lehre der Eleaten zu widerlegen, ſondern auch das Scheinbare in ihr zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Zu dieſem Zwecke unterſucht er zuerſt ihre Lehre, daß alles Eins ſei, an den Begriff des Seienden anknüpfend. Die Eleaten waren auf ihre Lehre gekommen, von der Widerlegung Anderer ausgehend; ſo folgt alſo auch Platon ihrem Gange, indem er nachweiſt, daß wenn man das Seiende als eine Mehrheit von Dingen ſetze, z. B. als Warmes oder Kaltes, man dadurch nicht weniger zugeſtehe, daß alles Seiende nur Eins ſei; denn das Warme iſt doch eben ſowohl ein Seiendes, als das Kalte ein Seiendes iſt, ſo daß beide, indem das Seiende nicht als ein Drittes neben ihnen geſetzt wird, ſondern beide umfaßt, nur als ein Seiendes gedacht werden [1]. Setzt man aber nur eins als das Seiende, ſo iſt damit auch wenigſtens ein doppelter Name für das, was iſt, geſetzt, der Name des Seienden und der Name des Eins, während es doch ſchon lächerlich ſein würde, bei der Annahme, es ſei nur Eins, zuzugeſtehen, daß es auch nur einen Namen gebe, weil dieſer keine Bedeutung haben könnte. Denn angenommen, es ſei ein Name des Eins, ſo würde man entweder ſagen müſſen, der Name des Eins ſei etwas Anderes als das Eins ſelbſt und mithin, es ſei nicht Eins, ſondern es ſeien zwei Dinge, der Name und das Eins; oder man müßte ſagen, der Name ſei nichts Anderes, als das Eins, woraus aber folgen würde, der Name des Eins ſei nur Eins des Eins oder Name des Namens [1]). Daſſelbe führt ſodann Platon noch weiter aus, indem er zeigt, wie auch das Eins, wenn wirklich nur Eins wäre, nicht als das Ganze gedacht, noch daß ihm irgend etwas anderes beigelegt werden dürfe, weil dadurch nur immer eine Vielheit des Seienden vorausgeſetzt werden würde. Hieraus aber wird zuletzt die Folgerung gezogen, daß eben ſo wenig, wie das Nicht-Seiende, auch das Seiende ſich ausſprechen oder denken laſſe, die gewöhnliche Form, in welcher Platon die Unſtatthaftigkeit einer Lehre ausdrückt.

---

[1] Soph. p. 243 f.

Man darf nicht überſehn, daß den Platon in dieſer Widerlegung der eleatiſchen Lehre von der Einheit alles Seins der Gedanke leitet, daß offenbar unterſchieden werden müſſe, in einem jeden wiſſenſchaftlichen Denken das Denken ſelbſt, welches in der Rede oder in dem Namen ausgedrückt wird, und der Gegenſtand, von welchem die Rede iſt, oder das Seiende, und daß dieſe Unterſcheidung

---

1) Ib. p. 244. *τὸ δὲ δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἓν καταγέλαστόν που. Πῶς δ' οὔ. Καὶ τὸ παράπαν γε ἀποδέχεσθαι τοῦ λέγοντος, ὡς ἔστιν ὄνομά τι, λόγον οὐκ ἂν ἔχον. Πῇ; Τιθείς τε τοὔνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινε. Ναί. Καὶ μὴν ἂν ταὐτόν γε αὐτῷ τιθῇ τοὔνομα, ἢ μηδενὸς ὄνομα ἀναγκασθήσεται λέγειν· εἰ δέ τινος αὐτὸ φήσει, συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν. Οὕτως. Καὶ τὸ ἕν γε ἑνὸς ἓν ὂν μόνον, καὶ τοῦτο ὀνόματος αὖ τὸ ἓν ὄν.* Parm. p 142 f. *ἓν εἰ ἔστιν, ἆρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μέν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; Οὐχ οἷόν τε. Οὐκοῦν καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἑνὸς εἴη ἂν οὐ ταὐτὸν οὖσα τῷ ἑνί. οὐ γὰρ ἂν ἐκείνη ἦν ἐκείνου οὐσία, οὐδ' ἂν ἐκεῖνο τὸ ἓν ἐκείνης μετεῖχεν, ἀλλ' ὅμοιον ἂν ἦν λέγειν ἕν τε εἶναι καὶ ἓν ἕν. κτλ.*

aufzuheben auch die Aufhebung aller Wiſſenſchaften mit ſich führen würde. Hierauf bezieht ſich denn auch die Widerlegung des zweiten Theils der eleatiſchen Lehre, daß alles Seiende ein Bleibendes ſei. Dieſe Widerlegung ſetzt jedoch die frühere Widerlegung des erſten Theils der eleatiſchen Lehre ſchon voraus, ſo daß alſo der Streit nicht eigentlich gegen die Eleaten gerichtet iſt, ſondern gegen ſolche, welche die Vielheit der Dinge zwar zugeben, aber das Wahre derſelben als etwas Unveränderliches, beſtändig Gleichbleibendes betrachten. Hier ſtellt nun Platon zwei Meinungen einander entgegen, von welchen die eine nur das durch die äußere Empfindung Auffaßbare, den Körper, für das Wahre hält, die andere dagegen zu dem Unſichtbaren, Unkörperlichen und den bloß gedenkbaren Begriffen ihre Zuflucht nimmt, vorausſetzend, in dieſen allein ſei das wahre Weſen der Dinge. Die erſtere, alles verkörpernde Meinung, behandelt unſer Philoſoph etwas geringſchätzig; er meint, man müſſe die ſo Meinenden erſt beſſer machen, ehe man ſie belehren könne, dann würden ſie wohl die Wahrheit der Seele und der Gerechtigkeit und der Vernünftigkeit in ihr anerkennen und geſtehen, daß dies nicht fühlbare und nicht ſichtbare Dinge ſind. Sonſt aber verflicht er die Widerlegung dieſer Meinung mit den Gründen, welche auch gegen die andere gerichtet ſind. Die erſte jener Meinungen nemlich, wenn man auf ihren Grund zurückgeht, ſetzt voraus, das Weſen der Dinge beſtehe in einer Kraft zu thun und zu leiden, Empfindungen hervorbringend oder ſie empfangend; die andere dagegen unterſcheidet zwiſchen dem Werden und dem Weſen, von welchen jenes uns zum Bewußtſein komme durch den Körper vermöge der Empfindung, dieſes aber durch die Seele vermöge des Denkens, indem beider Unterſchied darin beſtehe, daß ſich das wahre Weſen immer auf gleiche Weiſe verhalte, das Werden aber zu anderer Zeit anders. Eine nothwendige Vorausſetzung dieſer Vorſtellungsweiſe iſt, daß zwar dem Werden die Kraft beiwohnt zu thun und zu leiden, nicht aber dem wahren Weſen der Dinge. Dieſem widerſpricht jedoch die Annahme, daß uns das Weſen der Dinge zum Bewußtſein komme, oder daß wir Theil haben an dem Weſen der Dinge durch die Seele vermöge des Denkens. Denn wenn das Erkennen des Weſens der Seele zukommt als ein Thun, ſo muß auch dem Weſen das Erkanntwerden zukommen als ein Leiden und als eine Bewegung [1]). Wollten wir aber annehmen, es werde das ewig ruhende und ſich beſtändig gleich bleibende Weſen der Dinge nicht erkannt, ſo würden wir damit auch Leben und Seele, Erkennen und Vernunft dem wahrhaft Seienden abſprechen, welche alle doch von dem Philoſophen am höchſten geſchätzt werden. So bleibt alſo nichts Anderes übrig, als dem wahren Sein auch Vernunft und Bewegung beizulegen und auch die letzte Behauptung des eleatiſchen Syſtems muß verworfen werden [2]). Dagegen bleibt es uns als Ergebniß aller dieſer Unterſuchungen über das Sein, daß die Wahrheit ſowohl des Werdens, als auch des beharrlichen Seins anerkannt werden müſſe.

---

[1]) Ib. p. 245 f.; p. 248. d. μανθάνω· τόδε γε, ὡς τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ ξυμβαίνει πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δή φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν.

[2]) Ib. p. 248. e. τί δαὶ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς

Dieſes Ergebniß beſtätigt ſich dem Platon auch aus der Betrachtung der Formen der Rede, in welchen das Denken ſich ausſpricht. Denn er bemerkt, daß die Verbindung der Worte zur Rede nicht auf eine jede willkürliche Weiſe geſchehen könne, ſondern eine ordnungsmäßige Miſchung verlange. Hierbei unterſcheidet er nun die Worte, welche Thätigkeiten (πράξεις) und die, welche thätige Dinge bezeichnen, oder Zeitworte und Nennworte, und zeigt wie es zur Verbindung der Worte unter einander nothwendig ſei, beide Arten mit einander zu miſchen, indem ſelbſt die kleinſte Rede erſt dadurch zu Stande komme, daß man ein Nennwort mit einem Zeitworte verbinde [1]). Eine ſolche Rede aber zeige nun immer etwas an von dem Seienden, entweder daß es werde, oder daß es geworden ſei, oder daß es ſein werde [2]), ſo daß in dieſer nothwen-

---

ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; κτλ. Phil. p. 28. d.

[1]) Soph. p. 261 f. οὐδαμῶς οὔτε οὕτως οὔτ' ἐκείνως πρᾶξιν οὐδ' ἀπραξίαν οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος δηλοῖ τὰ φωνηθέντα, πρὶν ἄν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ. τότε δ' ἥρμοσέ τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἡ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτος καὶ σμικρότατος.

[2]) Soph. p. 262. d. δηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον, ἀλλά τι περαίνει συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι. Die Worte γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων ſind offenbar auf die Zeiten des Zeitworts, τῶν ὄντων aber auf das Nennwort zu beziehn.

digen Verknüpfung der Hauptwörter mit den Zeitwörtern vom Platon nachgewieſen wird, wie das Thun von dem Thuenden und das Werden von dem Seienden auf keine Weiſe getrennt werden darf, wenn wir nicht alle Rede aufheben wollen.

Doch durch dieſe Unterſuchungen iſt noch keinesweges die Frage über das Sein und das Nicht-Sein auf eine befriedigende Weiſe beantwortet worden. Denn wenn wir auch, was das Seiende betrifft, gefunden haben, daß es theils Bewegung, theils Stillſtand und Ruhe iſt, ſo iſt doch damit gar nicht eine richtige Erklärung des Seienden gegeben [1]), ſondern nur verſchiedene und entgegengeſetzte Beſtimmungen, welche dem Seienden zukommen können, ſind damit ausgedrückt. Wenn man aber aus dieſen entgegengeſetzten Beſtimmungen den Begriff des Seienden finden wollte, ſo würde es ſich ergeben, daß es weder Ruhe, noch Bewegung, ſondern ein Drittes ſei, was jedoch auf keine Weiſe gedacht werden könnte, indem wir das, was nicht bewegt iſt, als ein Ruhendes, und das, was nicht ruht, als ein Bewegtes denken müſſen [2]). Das Seiende würde uns hiernach eben ſo wenig beſtimmbar erſcheinen, als früher das Nicht-Seiende, nur aus entgegengeſetzten Urſachen; denn das Nicht-Seiende, in deſſen Gebiet der Sophiſt nach einer gewiſſen unwiſſenſchaftlichen Uebung ſchaltet, iſt nicht ſichtbar wegen ſeiner Finſterniß; das

---

1) Soph. p. 249 f.

2) Ib. p. 250. *εἰ γάρ τι μὴ κινεῖται, πῶς οὐχ ἕστηκεν; ἢ τὸ μηδαμῶς ἑστὸς πῶς οὐκ αὖ κινεῖται; τὸ δὲ ὂν ἡμῖν νῦν ἐκτὸς τούτων ἀμφοτέρων ἀναπέφανται.*

Seiende dagegen, welches der Gegenſtand der Philoſophie iſt, läßt ſich nicht ſchauen wegen des Lichtes, in welchem es iſt, indem die Augen der Menge nicht im Stande ſind, den Glanz des Göttlichen zu ertragen [1].

Wenn alſo hierdurch zwar Irrthümer abgewieſen worden, aber die vorliegenden Fragen nicht gelöſt ſind, ſo kommt es darauf an, einen andern Weg zu ſuchen, auf welchem man zur Löſung gelangen könne. Die Unterſuchung hierüber geht aus von der Betrachtung des menſchlichen Denkens und ſeines Ausdrucks in der Rede. Das Denken iſt nichts Anderes, als ein Reden der Seele mit ſich ſelbſt [2], wobei es nicht darauf ankommt, ob der Gedanke ſtillſchweigend gehegt, oder durch die Stimme laut werde. Ein jedes Reden iſt aber eine Verknüpfung des einen Wortes mit einem andern [3] und da ein jedes Wort eine Bedeutung hat, ſo muß auch das Denken die Verknüpfung eines Gedachten mit einem andern Gedachten ſein. Hiermit wird nun zuvörderſt die Vorſtellung derer abgewieſen, welche nicht zugeben wollen, daß von demſelben Dinge verſchiedene Namen gebraucht werden können, weil ein jedes Eins immer nur Eins, ſo wie Vieles immer nur Vieles ſei. Auf jeden Fall müſſe man von einem Jeden, was es auch ſei, ſagen können, daß es ſei, ihm ſo das Sein beilegend außer dem, was es iſt [1]). Iſt nun ſo feſtgeſtellt, daß eine Gemeinſchaft unter den Worten und mithin unter den Gedanken ſtattfindet, ſo entſteht die Frage, ob Alles mit Allem in Gemeinſchaft treten könne. Alles aber mit Allem zu verbinden oder zu miſchen, würde eben ſo die Kunſt der Rede aufheben, als Alles von Allem trennen zu wollen. Das, was gedacht wird, oder der Begriff, iſt von der Art, daß es niemals mit ſeinem Gegentheil eine Verbindung eingehen kann [2]), ſo wie z. B. das Grade niemals ungrade ſein wird. Aber auch das, was einen Begriff immer an ſich hat, wird nie das dieſem Begriff Entgegengeſetzte annehmen wollen, ſo lange es iſt, wie z. B. die Zahl zwei, welche den Begriff des Graden an ſich hat, niemals den Begriff des Ungraden annehmen wird [3]). Und endlich auch ſo lange etwas einen Begriff in einer gewiſſen Rückſicht an ſich trägt, wird es in derſelben Rückſicht nicht auch den entgegengeſetzten Begriff an ſich tragen können [4]). So drückt Platon in ſeinen weſentlichen Beziehungen den Satz des Widerſpruchs aus. Sind aber weder alle Begriffe von einander zu trennen, noch alle ohne Unterſchied mit einander zu verbinden, ſo bleibt nur übrig, daß einige mit einigen, mit andern aber nicht zu verbinden ſind, und es gehört eine Kunſt dazu, zu erkennen, welche Begriffe mit einander verbunden ſein wollen und welche nicht, die Kunſt der Dialektik [1]).

---

[1] Ib. p. 253 e. f. ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.

[2] Theaet. p 189. e; Soph. p. 263. d.

[3] Soph. p. 259. e. f.

---

[1] Ib. p. 251 f.

[2] Phaed. p. 103. *συνωμολογήκαμεν ἄρα, ἦ δ' ὅς, ἁπλῶς τοῦτο, μηδέποτε ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον ἔσεσθαι.* Soph. p. 252. d; 259. c.

[3] Phaed. l. l.

[4] De rep. IV. p. 436. b. f. *οὐδὲ μᾶλλόν τι πείσει, ὥς ποτέ τι ὂν τὸ αὐτὸ ἂν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν.* Cf. Soph. p. 230. b.

Nun zeigt Platon nicht bloß des Beiſpiels wegen an den Begriffen des Seienden, der Bewegung und der Ruhe, was aus der Verknüpfung der Begriffe unter einander und aus ihrem wechſelſeitigen Sich-Ausſchließen ſich ergiebt. Die Begriffe der Bewegung und der Ruhe können nicht mit einander verbunden werden, wohl aber ein jeder von dieſen mit dem Begriffe des Seienden; denn beide ſind, und ein jeder dieſer drei Begriffe iſt ein anderer als die beiden übrigen, ſelbſt aber ſich ſelbſt derſelbe. Dadurch entſtehn uns alſo zwei andere Begriffe, der Begriff des Andern und der Begriff des Deſſelben, von welchen beiden ein jeder verſchieden iſt von den vier übrigen, aber die drei erſten ein jeder verbunden werden können mit einem jeden der zwei letzten; denn ein jeder derſelben iſt an ſich derſelbe, im Verhältniß zu den andern aber ein anderer, nicht durch ſeine eigene Natur, ſondern weil er Theil hat an dem Begriff des Andern. Und ſo darf man nicht unwillig werden, wenn geſagt wird, die Bewegung ſei daſſelbe und auch nicht daſſelbe, doch in verſchiedener Beziehung, indem ſie auf der einen Seite Theil hat an dem Demſelben und doch nicht das Daſſelbe iſt, ſondern auch Theil hat an dem Andern. Da nun aber auch ein jeder der Begriffe an dem Seienden Theil hat, die vier andern Begriffe aber außer dem Seienden verſchieden ſind von dem Seienden oder nicht das Seiende ſind, ſondern ein Anderes, ſo iſt auch ein jeder von ihnen ein Nicht-Seiendes, ſofern er ein Anderes iſt; und ſofern auch das Seiende ſelbſt ein Anderes iſt als die Uebrigen, ſo iſt auch das Seiende in ſo vielen Rückſichten nicht, und das Andere nicht ſeiend, iſt es Eins, Unendliches aber an Zahl iſt es nicht. In allen dieſen Beziehungen erſcheint nun das Nicht-Seiende als mit einem jeden Begriffe verknüpfbar und eben ſo gut ſeiend, als ein jedes Andere, aber nicht als das Gegentheil des Seienden bezeichnend, ſondern nur ein Anderes als das Seiende ſoll damit ausgedrückt werden [1]). So zeigt Platon von der Unterſcheidbarkeit der Begriffe ausgehend, wie das Nicht-Seiende im Verhältniß zu einem Andern nothwendig von uns gedacht werden müſſe, indem ein jeder Begriff an und für ſich ein Seiendes ausdrückt, aber auch ein Nicht-Seiendes, inſofern er etwas Anderes bezeichnet, als ein jeder andere Begriff [2]).

---

[1]) Soph. p. 252. e. f.

Den Begriff des Nicht-Seienden feſtzuſtellen, erſchien als nöthig, um überhaupt den Begriff des kunſtgemäßen Denkens in ſeinem Gegenſatz gegen das unkünſtleriſche

---

[1]) Soph. p. 254 f.; p. 257. a. καὶ τὸ ὂν ἄρ' ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν. ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὂν ἓν μὲν αὐτό ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἆλλα οὐκ ἔστιν αὖ. Dies drückt am ſtärkſten den Gegenſatz der Platoniſchen Lehre gegen die Lehre der Eleaten aus.

[2]) Ib. p. 258. a. ἡ θατέρου φύσις ἐφάνη τῶν ὄντων οὖσα. — — ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος, ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.

Verfahren mit den Begriffen und den daraus hervorgehenden Irrthum zu retten; um ſo mehr war dies nöthig, je mehr Platon gegen die verwirrende Sprachgewandtheit der Sophiſten zu kämpfen hatte. Wenn es eine Kunſt iſt, die Begriffe dialektiſch zu ordnen, ſo muß es auch eine Verwirrung der Begriffe unter einander geben, und wenn jene Kunſt Wiſſenſchaft und richtige Meinung hervorbringt, ſo muß dagegen dieſe Verwirrung Irrthum und falſche Meinung zur Folge haben. Hierbei war aber die Schwierigkeit zu erklären, wie das Nicht-Seiende gedacht werden könne; denn wenn das Wiſſen ein Denken des Seienden iſt, ſo wird der Irrthum als ein Denken des Nicht-Seienden betrachtet werden müſſen. Ein jedes Denken dagegen denkt ein Seiendes und es iſt unmöglich, daß jemand denke und doch nichts denke. Wenn alſo im Irrthum oder in der falſchen Meinung ein Denken iſt, ſo wird auch in ihm immer ein Seiendes gedacht werden, das Nicht-Seiende aber weder an ſich, noch von einem Seienden gedacht werden können [1]). Daher kann die falſche Meinung nur dadurch erklärt werden, daß man einſieht, wie zwar das Nicht-Seiende an ſich nicht gedacht werden könne, aber wohl das Nicht-Seiende in einem Verhältniß zu einem Andern, etwas, was in der Mitte liegt zwiſchen dem Seienden und dem Nicht-Seienden [2]).

Eine ähnliche Erklärung über das Seiende, wie die angeführte über das Nicht-Seiende, finden wir von Platon nicht verſucht. Es konnte auch überhaupt bei die-

---

1) Theaet. p. 189. b. οὐκ ἄρα οἷόν τε τὸ μὴ ὂν δοξάζειν, οὔτε περὶ τῶν ὄντων, οὔτε αὐτὸ καθ' αὑτό. De rep. V. p. 478.

2) De rep. l. l.

ſen Unterſuchungen der Zweck nicht ſein, eine beſtimmte Erklärung über das Seiende zu finden, da ſie ſo ganz nur von der Beſtreitung einſeitiger Lehren ausgehn und dieſen verneinenden Charakter nirgends verleugnen. Das, was Platon mit der Beſtreitung des Herakleitos und des Protagoras und von der andern Seite der Eleaten und ihrer ſophiſtiſchen Anhänger beabſichtigte, war nur, das Gebiet der dialektiſchen Unterſuchung ſich frei zu erhalten und es gegen ſolche Meinungen zu ſchützen, welche alles Denken und alles Reden in Verwirrung zu ſtürzen geeignet ſind. Darum geht er auf die Natur der Rede ſelbſt zurück und zeigt, wie es ihr nöthig ſei, theils die Begriffe von einander zu unterſcheiden, theils ſie mit einander zu verknüpfen. Dann aber berückſichtigend, wie der Begriff immer daſſelbe ausſagt, ſchließt er daran auch die Lehre an, daß in dem Denken ein immerdar ſich gleich Bleibendes gedacht werden müſſe, und im Gegentheil den Fortſchritt der Seele von dem einen Begriffe zum andern feſthaltend und aus dem Wechſelverhältniſſe des Erkennens und Erkanntwerdens die Begriffe des Leidens und des Thuns unter den Dingen ableitend, zeigt er auch nach, wie das Werden nicht ausgeſchieden werden dürfe aus dem Kreiſe des wiſſenſchaftlichen Denkens, vielmehr die Nothwendigkeit, es mit dem Seienden zu verknüpfen, in der Art ſich offenbare, wie nothwendig in der Rede das Zeitwort mit dem Nennworte verbunden werden müſſe. Das Ergebniß dieſes dialektiſchen Kampfes iſt nun allerdings nichts anderes, als das, was auch Sokrates ſchon gegen die ſophiſtiſchen Zweifel feſtgehalten hatte, die Freiheit einer methodiſchen Unterſuchung in den Begriffen; aber wenn dies bei Sokrates nur als ein Ergebniß ſeines feſten Glaubens an die Wahrheit erſchien, ſo hatte dagegen Platon es einer kunſtvollen Entwicklung der Widerſprüche zu danken, welche er in allen Richtungen des unbeſchränkten Zweifels aufdeckte.

Nachdem nun Platon auf ſolche Weiſe die bodenloſe Dunkelheit des Irrthums, welcher ſich ſelbſt genügt, zu verſcheuchen geſtrebt hatte, konnte er ſich um einen andern Standpunkt für die Philoſophie bemühn, indem er auf die Meinung zurückging, durch welche, wie früher geſagt, der Weg zur Philoſophie führt, ſobald man nur zur Erkenntniß kommt, daß in ihr kein wahrhaftes Wiſſen enthalten ſei. Die Meinung iſt aber dem Platon im Werden und in der Empfindung gegründet. Das Werdende iſt nur der Meinung zugänglich durch vernunftloſe Empfindung [1]). Und die Empfindung wohnt uns nothwendig bei, weil unſere Seele dem Körper eingepflanzt iſt, einem zuſammengeſetzten Dinge, welchem bald etwas abgeht, bald etwas zugeht, woraus denn gewaltſames Leiden und Veränderung unſerer Seele entſteht, ſo daß ſie zu dem niemals ſich gleich Bleibenden gezogen ſchwankt und geſtört wird und wie trunken taumelt [2]). Die Gemeinſchaft des Kör-

---

1) Tim. p. 28. a. τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον.

2) Ib. p. 42. a. ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν (sc. αἱ ψυχαί) ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων ξύμφυτον γίγνεσθαι. Soph. p. 248. a. καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν. Phaed. p. 79. c. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι.

Körpers mit der Seele beſteht eben darin, daß beide zuſammentreffend Leiden und Thun vermöge ihrer Kraft ſich einander mittheilen [1]). Demnach überträgt ſich das Leiden, welches im Körper iſt, auch auf die Seele. Zwar kann es geſchehn, daß ein Leiden, welches im Körper iſt, nicht bis zur erkennenden Kraft der Seele durchdringt, ſondern in dem Körper erlöſcht; es kann aber auch eine Bewegung des Körpers der Seele gemeinſchaftlich werden und ihr die Kraft des Bewegenden verkünden. In erſtern Falle bleibt die Seele unempfindlich, im letztern Falle dagegen entſteht in ihr eine Empfindung [2]). Hiernach erſcheint nun dem Platon die Empfindung als eine Wirkung, welche aus der Verbindung des Körpers mit der Seele dieſer geſchieht, und jeder ſieht, wie dieſe Lehre mit der Erklärung der Empfindung aus den zuſammentreffenden Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen, wie ſolche früher von uns entwickelt worden, in der genaueſten Verbindung ſteht. Das Zuſammentreffen der beiden Thätigkeiten des Empfundenen und des Empfindenden macht Platon gewöhnlich anſchaulich in der Art, wie ein körperliches Organ von einer äußerlichen Thätigkeit erregt wird, ſelbſt dadurch in Thätigkeit gerathend [1]), und ſo bezieht ſich ihm auch gewöhnlich die Empfindung auf das Wahrnehmen einer körperlichen Beſchaffenheit, der Farbe, des Geſchmacks u. ſ. w.; dadurch iſt doch aber keinesweges ausgeſchloſſen, daß in der Empfindung auch ein Innerliches, welches nicht durch die Organe des Körpers hindurchgeht, aufgefaßt werden kann, wenn es nur zu der Verbindung der Seele mit dem Leibe eine Beziehung hat. In dieſer Art ſpricht Platon auch davon, daß die Mäßigkeit, wenn ſie uns beiwohne, eine Empfindung uns gewähren müſſe [2]). Man kann allerdings ſagen, daß die Lehre des Platon von der Empfindung nicht gleichmäßig durchgebildet ſei, indem er unter der Empfindung meiſtentheils nur die Wahrnehmung körperlicher Beſchaffenheiten verſteht, und dies bemerkt man beſonders, wenn er zuweilen die Seele oder das Unkörperliche, weil es durch äußere Sinnen-Werkzeuge nicht aufgefaßt werden kann, ſchlechthin als etwas Nicht-Empfindbares bezeichnet [3]), aber ganz hat er doch nicht außer Augen gelaſſen, daß auch innere Zuſtände der Seele, welche keine unmittelbare Beziehung zum Körperlichen haben, von uns empfunden werden können.

---

[1]) Soph. l. l.

[2]) Phileb. p. 33. d. Θὲς τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡμῶν ἑκάστοτε παθημάτων τὰ μὲν ἐν τῷ σώματι ἀποσβεννύμενα πρὶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν διεξελθεῖν, ἀπαθῆ ἐκείνην ἐάσαντα, τὰ δὲ δι' ἀμφοῖν ἰόντα καί τινα ὥσπερ σεισμὸν ἐντιθέντα ἴδιόν τε καὶ κοινὸν ἑκατέρῳ. — — ὅταν ἀπαθὴς αὕτη (ἡ ψυχὴ) γίγνηται τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος — ἀναισθησίαν ἐπονόμασον· — τὸ δὲ ἐν ἑνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι, ταύτην δ' αὖ τὴν κίνησιν ὀνομάζων αἴσθησιν οὐκ ἀπὸ τρόπου φθέγγοι' ἄν. Cf. ib. p. 43. b; Tim. p. 64. a.

Von Wichtigkeit iſt nun für dieſe Unterſuchung, wie Platon zwiſchen dem, wodurch, und dem, womit wir empfinden, unterſcheidet. Die Sinnenwerkzeuge ſind nur das, durch welches wir empfinden; aber wir, welche wir em-

---

1) Theaet. p. 153. e.

2) Charm. p. 159. a.

3) De leg. X. p. 898. d; Polit. p. 285. e.

pfinden, ſind nicht wie hölzerne Pferde, in welchen viele Sinnenwerkzeuge feſtſitzen, ſondern in eine Seele laufen ſie zuſammen, mit welcher wir das Empfindbare empfinden durch jene Werkzeuge [1]), welche dem Körper angehören. Durch ein jedes der Werkzeuge faſſen wir nun nur die ihm gemäßen Empfindungen auf, durch die Ohren den Schall, durch die Augen die Farbe, mit keinem derſelben aber ſind wir im Stande das aufzufaſſen, was durch ein anderes derſelben aufgefaßt werden kann; durch die Ohren können wir nicht ſehen, durch die Augen nicht hören. Daher kann auch das Denken, welches ſich auf zwei Empfindungen verſchiedener Werkzeuge bezieht, weder durch das eine, noch durch das andere vollzogen werden, wir müſſen vielmehr, wenn ein ſolches Denken ſtattfindet, es unabhängig von den Sinnenwerkzeugen mit der Kraft vollziehen, welche durch jene Werkzeuge empfindet. Nun iſt es aber offenbar, daß wir über zwei Empfindungen verſchiedener Werkzeuge denken können, indem wir ſie beide als ſeiend denken, jede als eine für ſich und beide zuſammen als zwei, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit beider überlegend und ſo überhaupt das Gemeinſame, welches von allen Empfindungen gilt, uns zur Erkenntniß bringend. Mithin müſſen wir auch der Seele, welche durch die Sinnenwerkzeuge die Empfindungen auffaßt, außer der Kraft, welche ſie durch

---

1) Theaet. p. 184. *δεινὸν γάρ που, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν, ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις, αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν, εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ξυντείνει, ᾗ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα, ὅσα αἰσθητά.*

die Kräfte des Körpers übt, noch eine andere Kraft beilegen, durch ſich ſelbſt das Gemeinſame aller Empfindungen zu erforſchen [1]).

Wenn nun auf dieſe Weiſe eine von den Empfindungen verſchiedene Kraft der Seele nachgewieſen iſt, das Allgemeine durch ſich ſelbſt zu erforſchen, ſo kommt es darauf an, weiter zu beſtimmen, was für Gedanken dieſe Kraft erzeugt in der menſchlichen Seele. Platon ſetzt einander entgegen das, was durch die Empfindung aufgefaßt wird, und das, was durch das Nachdenken (*διάνοια*), durch den Verſtand oder die vernünftige Ueberlegung (*λογισμός, νοῦς, νόησις*) zu unſerer Erkenntniß kommt [2]). Nun iſt ihm das, was die Empfindung auffaßt, wie früher gezeigt, die beſtändige Veränderung, der beſtändige Fluß des Werdens, das rein Augenblickliche, welches in einem beſtändigen Uebergehn aus dem War durch das Jetzt in das Wird-ſein iſt [3]); im Gegenſatz daher gegen dieſes Empfindbare denkt Platon das, was von dem Verſtande aufgefaßt wird, als das Beharrliche, welches weder wird, noch vergeht, ſondern immer auf gleiche Weiſe ſich verhält, als das Unbewegliche, welches weder von anders woher ein Anderes aufnimmt, noch zu einem Andern ſich begiebt [4]). Die

---

1) Theaet. p. 185. οὔτε γὰρ δι' ἀκοῆς, οὔτε δι' ὄψεως οἷόν τε τὸ κοινὸν λαμβάνειν περὶ αὐτῶν. — — ἀλλὰ μὰ Δία, ὦ Σώκρατες, ἔγωγε οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν, πλήν γ' ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

2) Parm. p. 129. e; Phaed. p. 65. c; de rep. VII. p. 532. a etc.

3) Parm. p. 152.

4) Tim. p. 51. e. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον, ἓν μὲν

Seele, indem ſie rein durch ſich ſelbſt denkt, faßt auch ein jedes Seiende rein an ſich ſelbſt auf, ungeſtört von der Bewegung der Empfindung, welche die Seele ſtört in dem Beſitz der Wahrheit [1]). Wenn die Seele rein ſich erhalten könnte von den körperlichen Bewegungen und Störungen, ſo würde ſie rein die Dinge ſelbſt erblicken [2]). Alles dieſes, was der Gegenſtand das Denkens der Seele durch ſich ſelbſt iſt, faßt Platon in den Begriff des Weſens (οὐσία) zuſammen, welches am allgemeinſten das Beharrliche in unſerm Denken bezeichnet [3]). Auf dieſen Begriff bezieht ſich alle wahre Erkenntniß und alle Philoſophie. Aus dem Erkennen des Weſens durch den Verſtand geht aber auch, indem die Vielheit im Denken vorausgeſetzt wird, die Erkenntniß des Aehnlichen und des Unähnlichen, des Deſſelben und des Andern, der Einheit und der Zahl und vieler andern Begriffe hervor, welche als

---

εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν. Ib. p. 27. d; Phaed. p. 79.

[1]) Phaed. p. 65. e. — αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον —.

[2]) Ib. p. 66. ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμῖν δέδεικται, ὅτι εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἴσεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ (sc. τοῦ σώματος) καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα.

[3]) Theaet. p. 186. a. ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται. Ἐγὼ μέν, ὧν αὐτὴ ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν ἐπορέγεται. Cf. Phaedr. p. 247. c. f.; Crat. p. 386. βεβαιότης τῆς οὐσίας und βέβαιος οὐσία. De rep. VII. p. 526. e. werden γένεσις und οὐσία einander entgegengeſetzt. Doch wird auch der Ausdruck οὐσία von Platon nicht immer in dieſem Sinn gebraucht, z. B. Parm. p. 142. c. f.

allgemeine Begriffe an dem Weſen Theil haben [1]), und vom Verſtande gedacht werden.

Wir können nicht leugnen, daß ſchon in der Ausführung dieſer Gedanken, die Neigung ſich verräth, die Betrachtung des ewigen Weſens der Dinge bei Weitem mehr zu verfolgen, als die Wahrheit des Werdens zur Erkenntniß zu bringen. Daß dies ein charakteriſtiſcher Zug der Platoniſchen Lehre ſei, läßt ſich nicht ſowohl aus einzelnen Aeußerungen des Platon, welche zwar die Richtigkeit des Werdens an und für ſich nicht ſelten erwähnen, aber doch gewöhnlich in Ungewißheit über die Unbedingtheit der Ausſage laſſen, als aus der ganzen Anſicht ſeiner Lehre erhärten. Wir wenden uns daher ſogleich zur Unterſuchung deſſen, was dem Platon das Bleibende, das Seiende oder das ewige Weſen der Dinge iſt, werden aber ſodann hieran ſeine Lehre vom Werden anſchließen, ſo weit ſie allgemeiner oder dialektiſcher Betrachtung iſt.

Es iſt nicht zu verkennen, daß die Lehre des Platon den Unterſuchungen des Sokrates über den Begriff und ſeine Erklärung auf das Genaueſte ſich anſchließt. In dem Staate nennt er die Unterſuchung vom Begriffe aus die gewohnte Methode [2]). Sie hebt ihm an von dem Nennworte oder dem Namen, welcher einer Mehrheit beigelegt wird, und forſcht nach der Erklärung dieſes Namens, welche uns den Begriff deſſelben angiebt [3]). Eben daſſelbe iſt es, wenn Platon die Vorſchrift giebt, daß der Anfang einer jeden Unterſuchung mit der Frage gemacht werden müſſe, was das ſei, worüber die Unterſuchung geführt werden ſoll [1]); denn auf die Frage, was etwas ſei, kann nur durch die Angabe ſeines Weſens vollſtändig geantwortet werden, und das Weſen eines Seienden wird in ſeiner Begriffserklärung ausgedrückt [2]). Wenn wir nun aber ferner uns erinnern, daß dem Platon das Weſen der Dinge das Bleibende und Feſte in ihnen iſt [3]), ſo muß es uns ganz natürlich erſcheinen, daß er von dieſem aus in die Erkenntniß der Wahrheit einzudringen ſuchte.

---

[1] Theaet. l. l.

[2] De rep. X. p. 596. a.

[3] L. l. εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ

Es iſt hierin vielleicht kein anderer Unterſchied zwiſchen dem Lehrer und dem Schüler, als daß Platon in allgemeinen Ausdrücken daſſelbe feſtſetzte und ausſprach, was Sokrates nur in der Uebung auszubilden geſucht hatte. Denn mit der größeſten Beſtimmtheit hat Platon die Arten des wiſſenſchaftlichen Verfahrens verzeichnet, durch welche man auf der einen Seite von der Mannigfaltigkeit zu der Einheit der Begriffe, von der andern

---

ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. De leg. X. p. 895. d.

1) Phaedr. p. 237. b; Laches. p. 185. b; Meno p. 71. ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστι, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην;

2) Phaedr. l. l. περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύσεσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή· — τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν, ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου. — ἐγὼ οὖν καὶ σύ — ὁμολογίᾳ θέμενοι ὅρον, εἰς τοῦτ' ἀποβλέποντες καὶ ἀναφέροντες τὴν σκέψιν ποιώμεθα κτλ. Cf. ib. p. 263.

3) Crat. p. 386. d. δῆλον δή, ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα.

Seite von der Einheit der Begriffe zu der Mannigfaltigkeit des in ihnen Umfaßten gelangt. Nicht nur erkennt er an, daß Eintheilungen und Zuſammenfaſſungen der Natur der Dinge gemäß zum richtigen Denken nöthig ſind [1], ſondern auch in wahrhaft philoſophiſchem Sinne will er dieſes Verfahren von den unterſten Begriffen herauf bis zu den oberſten Begriffen und wieder von den oberſten Begriffen bis zu der unterſten Mannigfaltigkeit hindurchgeführt wiſſen [2]. In dieſen Vorſchriften iſt nun klar, daß dem Platon das ganze wiſſenſchaftliche Verfahren an die Begriffe ſich knüpft. Daher verlangt er auch ausdrücklich, daß man nicht ohne Begriff abtheilen ſolle [3]) und

---

1) Phaedr. p. 265. d f. εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. — τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν. Soph. p. 253.

2) Phaedr. p. 277. b, κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν. Polit. p. 285. a; Phileb. p. 16 f. δεῖν οὖν ἡμᾶς — ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν, ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριπερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός. — — — ὥσπερ γὰρ ἓν ὁτιοῦν, εἴ τίς ποτε λάβοι, τοῦτον, ὥς φαμεν, οὐκ ἐπ' ἀπείρου φύσιν δεῖ βλέπειν εὐθύς, ἀλλ' ἐπί τιν' ἀριθμόν, οὕτω καὶ τοὐναντίον ὅταν τις τὸ ἄπειρον ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν, μὴ ἐπὶ τὸ ἓν εὐθύς, ἀλλ' ἐπ' ἀριθμὸν αὖ τινὰ πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι κατανοεῖν, τελευτᾶν τε ἐκ πάντων εἰς ἕν.

3) Polit. p. 262. a; de rep. V. p. 454. a.

will zwar jede Art, welche in einem höhern Begriffe liegt, einen Theil dieſes Begriffes genannt wiſſen, aber nicht umgekehrt jeden Theil eine Art [1]). Auch hat Platon noch weiter das Verfahren mit den Begriffen beſchrieben, indem er auf der einen Seite zur Erklärung der Begriffe verlangte, daß ein Allgemeines angegeben werde, durch welches eine Vielheit von Gegenſtänden umfaßt wird [2]), daß aber auch, nachdem das Allgemeine gefunden, gezeigt werde, worin ſich der zu erklärende Begriff von andern unterſcheide, welche mit ihm an dem Allgemeinen Theil haben [3]), von der andern Seite aber auch einige Vorſchriften über die Eintheilungen der Begriffe zu geben ſuchte. Er verbietet mit Recht einen kleinen Theil von einer großen Menge abzuſchneiden und das übrig Bleibende dann mit einem Namen zu nennen, ſo wie etwa die Menge der Menſchen den kleinen Theil der Hellenen von dem ganzen übrigen Menſchengeſchlechte abſondere, das übrig Bleibende aber für eine Art nehme und es das Barbariſche nenne; vielmehr verlangt er, man ſolle nicht ohne Begriff abtheilen, und meint, ſicherer ſei es durch die Mitte zu ſchneiden, indem man ſo am Erſten auf Begriffe treffen werde [4]). Dies Letztere jedoch wird von ihm nicht als eine allgemeine Regel gegeben ¹) und wenn er auch oft zweigliedrige Eintheilungen ſetzt, ſo doch nicht immer. Auf ſolche Weiſe alſo hat Platon das Verfahren ſeines Lehrers in allgemeinen Vorſchriften ausgeſprochen und man mag wohl muthmaßen, daß er noch mehr, als er in ſeinen Geſprächen gelegentlich erwähnt, von ſolchen Regeln ſich entwickelt hatte.

---

[1]) Polit. l. l.; p. 263. b.

[2]) Euthyphr. p. 6. d; Theaet. p. 146. d; p. 185. d f.

[3]) Euthyphr. p. 11. e f.; Theaet. p. 208. d. ὡς ἄρα τὴν διαφορὰν ἑκάστου ἂν λαμβάνῃς, ᾗ τῶν ἄλλων διαφέρει, λόγον, ὥς φασί τινες, λήψει, ἕως δ' ἂν κοινοῦ τινος ἐφάπτῃ, ἐκείνων πέρι σοι ἔσται ὁ λόγος, ὧν ἂν ἡ κοινότης ᾖ.

[4]) Polit. p. 262. a f. διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἰέναι κατατέμνοντας καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἄν τις προστυγχάνοι. Ib. p. 263 a.

In dieſem Verfahren mit den Begriffen liegt nun dem Platon die wahre Wiſſenſchaft. Er blickt hierbei darauf, daß die Begriffe immer eins und daſſelbe bedeuten und alle die Mannigfaltigkeit der Beſtimmungen, welche ihnen an und für ſich beigelegt werden kann, ihnen immer zukommt, ſo daß ſie an ſich gar nicht veränderlich oder entgegengeſetzter Beſtimmungen fähig ſind. Und in dieſer Rückſicht ſagte er von der Wiſſenſchaft überhaupt, welche in den Begriffen das Weſen der Dinge auffaßt, daß ſie das, was ein jedes für ſich iſt (τὸ αὐτὸ ἕκαστον, τὸ αὐτὸ καθ' αὑτό), darzuſtellen habe ²), daß aber eben die Begriffe an und für ſich niemals Entgegengeſetztes annehmen, ſofern ſie Begriffe ſind, ſondern immer die ihnen eigenthümlichen Beſtimmungen feſthalten ³). Alles Andere daher, was außer den Begriffen noch ſein mag, hat eben nur dadurch Wahrheit, daß es an den Begriffen Theil hat; durch ihr Theilhaben (μέθεξις, παρουσία, κοινωνία)

---

1) Cf. Phileb. p. 16. die eben angeführte Stelle.

2) De rep. VI. p. 493. e; Phaed. p. 102. a; Soph. p. 265. b. εἰδώλων, — ἀλλ' οὐκ αὐτῶν ἑκάστων. Parm. p. 128. e.

3) Phaed. l. l.; Parm. l. l. εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὅμοιά τις ἀπέφαινεν ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἄν, οἶμαι, ἦν.

an den Begriffen ſind die Dinge das, was ſie ſind [1]), denn alles iſt aus Begriffen und Zahlen gebildet [2]), oder, wie Platon ſich auch ſonſt auszudrücken pflegt, die Dinge haben nur Aehnlichkeit mit den Ideen und verhalten ſich zu dieſen, wie die Abbilder zu den Vorbildern [3]).

Indem wir nun aber hier mitten in den logiſchen oder dialektiſchen Unterſuchungen des Platon auf das geſtoßen ſind, was von jeher für den Kern und auch für das Schwierigſte ſeiner Lehre gehalten worden, auf ſeine Ideenlehre, werden wir es nicht umgehn können, uns etwas genauer nach dem umzuſehn, was Platon denn überhaupt Ideen nennt. Dies ſcheint um ſo nothwendiger zu ſein, je mehr ich finde, daß in neuern Zeiten viel zu beſchränkte Vorſtellungen hie und da verbreitet worden ſind über das, was Platon unter den Ideen verſteht, indem man dabei zuweilen nur an die idealen Begriffe des Guten, des Schönen, der Gerechtigkeit u. ſ. w., zuweilen nur an die allgemeinen Art- und Gattungs-Begriffe gedacht hat oder auch geneigt war, darunter die allgemeinen Eigenſchaften der Dinge zu verſtehn. Die Aeußerungen des Platon jedoch gehen über alle dieſe Schranken hinaus und es giebt wohl keine Art des wahren Seins, welche in Begriffen oder Ideen aufzufaſſen von ihm nicht geſtrebt worden wäre. Will man aber den ganzen Umfang, in welchem Platon Ideen annimmt, in ſeinen Schriften ſich nachweiſen, ſo muß man ſich daran erinnern, daß er in ganz gleichem Sinne von Ideen und von dem bleibenden Weſen, von der Einheit oder von dem an und für ſich Seienden ſpricht, indem dieſes ihm nur das Gegenſtändliche der Ideen bezeichnet. Nun finden wir, daß Platon nicht nur das Höchſte und Vollkommenſte, was er kennt, als Idee auffaßt, wie das Schöne und Gute, das Gerechte und die Wiſſenſchaft, ſondern eben ſo auch das Gegentheil von dieſen, allerlei Untugenden, das Böſe und das Ungerechte [1]. So wird ferner von den Ideen der Aehnlichkeit und der Unähnlichkeit, des Einen und des Vielen, der Größe, der Geſundheit und der Stärke, ja ſogar der Geſchwindigkeit und der Langſamkeit geſprochen [2]; ſo iſt von der Einheit des Menſchen und des Stieres, von der Kugel an ſich und dem Kreiſe an ſich, von den Ideen des Bettes, des Tiſches und des Nennworts die Rede [3] und damit man alles dieſes nicht bloß auf das Allgemeine der Arten und der Gattungen beziehe, auch die einzelne Seele wird als eine Idee angeſehn [4] und das, was Sokrates iſt und was Simmias iſt, wird unterſchieden von dem, was an beiden iſt [5]. Was aber am meiſten auffallen möchte, iſt, daß ſelbſt dem Sinnlichen und dem Werden ein Weſen beigelegt und ſo verlangt wird, auch dieſe, welche doch am meiſten den Ideen entgegengeſetzt zu ſein ſcheinen, als Ideen aufzufaſſen. Dies geſchieht aber doch, wenn der Farbe und der Stimme ein Weſen beigelegt wird [1]), wenn die Rede iſt von Urbildern der Lebensweiſen [2]) und wenn nicht nur den Dingen, ſondern auch den Handlungen oder Thätigkeiten der Dinge eine Beharrlichkeit des Weſens beigelegt wird [3]). Doch iſt dies ganz gemäß der umfaſſenden und gründlichen Denkweiſe des Platon, welcher die Wiſſenſchaft nicht auf irgend ein beſchränktes Gebiet angewieſen wiſſen, ſondern nichts von der richtigen Erkenntniß ausſchließen will. Dies ſpricht ſich auf eine wahrhaft philoſophiſche Weiſe in der Zurechtweiſung aus, welche der junge Sokrates von Parmenides hören muß, als jener ſich ſcheut, Ideen des Menſchen, des Feuers oder des Waſſers, ja des Haares, des Kothes und anderer verächtlicher und ſchlechter Gegenſtände anzuerkennen, denn dies ſei nicht der Philoſophie gemäß, auf die Meinungen der Menſchen blickend dergleichen Dinge für gering zu halten [4]). Noch von einer andern Seite erweitert ſich uns das, was Platon unter den Ideen verſteht, wenn wir finden, daß er zu den Ideen, nach welchen die ſinnliche Welt gebildet iſt, auch die Geſchlechter der ſterblichen Weſen rechnet 1)), welche doch ſeiner Anſicht nach nur verſchiedene Grade der Ausbildung eines und deſſelben lebendigen Weſens bezeichnen, indem ſie in der Seelenwanderung in einander übergehn 2)). Hieraus geht uns hervor, daß die Ideen auch gewiſſe natürliche Entwicklungsſtufen des Lebens bezeichnen können und nicht bloß das Weſen der Dinge, welches unter allen Verhältniſſen daſſelbe bleibt. Auf eine ganz allgemeine Weiſe aber wird uns das Gebiet der Ideen beſtimmt, wenn Platon ſagt, daß einem jeden eine Idee beigelegt werde, was wir als ein Vieles mit demſelben Nennworte bezeichnen 3)). Denn daß dies nicht bloß auf die Arten oder Gattungen zu beziehen ſei, welche in den Einzelweſen als ein Vieles erblickt werden, ſondern auch auf die Einzelweſen, welche mit einem Namen benannt in vielen Erſcheinungen ſich darſtellen, muß jedem, welchem die Lehre des Platon von dem ſinnlichen Werden nur einigermaaßen klar geworden iſt, einleuchten 4)). Es konnte aber auch ferner dem Platon nicht entgehn, daß eine jede Eigenſchaft, ein jeder Zuſtand und ein jedes Verhältniß eines Dinges in einem Nennwort ausgedrückt von Vielem gelten könne und endlich daß ſelbſt veränderliche Thätigkeiten, ja das Werden

---

[1]) Phaed. p. 100. c. f.; Euthyd. p. 300. e f.; Conv. p. 210. e f.

[2]) Tim. p. 53. b.

[3]) Phaedr. *τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα.* De rep. X. p. 597. a. *οὐ τὸ ὄν, ἀλλά τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν.* Tim. p. 28. a. *ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι.* Ib. p. 49. d.

---

[1] De rep. III. p. 402. c; V. p. 475. e.

[2] Parm. p. 128. e; p. 130. e; Phaed. p. 65. d; p. 100. c; de rep. VII. p. 529. d.

[3] Phileb. p. 15. a; p. 62. a; de rep. X. p. 596. a; Crat. p. 389. d; p. 390. e.

[4] Theaet. p. 184. d.

[5] Phaed. p. 102. b; cf. Crat. p. 386. d.

---

[1]) Crat. p. 423. e.

[2]) De rep. X. p. 617. d; 618. a.

[3]) Crat. p. 386. e.

[4]) Parm. p. 130. e. f. νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.

---

1) Tim. p. 41. b.

2) Da wir ſpäter über dieſen Punkt der Platoniſchen Lehre weitläuftiger ſein werden, ſo wollen wir auch erſt ſpäter hierüber den Beweis führen.

3) De rep. X. p. 596. a. *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.*

4) Theaet. p. 157. a. f.; daher wird auch den Dingen ein beharrliches Weſen zugeſchrieben. Crat. p. 386. d.

ſelbſt in Nennwörtern dargeſtellt und mit vielen Zeitwörtern verknüpft werden könne, ſo daß in der That nicht abzuſehen iſt, was nicht einer Idee theilhaftig oder in einer Idee aufzufaſſen ſein ſollte.

Daß nun in ſolcher Allgemeinheit der Ausdruck Idee vom Platon genommen werde, kann wohl niemanden befremden, welcher nur ein wenig das Fundament betrachtet hat, auf welchem ſeine Ideenlehre ruht. Dieſes iſt ja doch kein anderes, als die Idee der Wiſſenſchaft ſelbſt, wegen deren Realität auch die Realität der Ideen gefordert wird [1]. Wenn nun Platon lehrte, es müſſe Ideen geben, welche die unveränderliche und ewige Wahrheit der Gegenſtände aller Wiſſenſchaft darſtellten, damit es eben eine Wiſſenſchaft von dieſen Gegenſtänden geben könne, ſo mußte er nothwendig auch überall eine Idee ſuchen, wo es irgend ein wahres Sein giebt und wo irgend etwas wiſſenſchaftlich erforſcht werden kann. Und woran hätte nun wohl Platon gemeint, daß eine wiſſenſchaftliche Forſchung ſich nicht anknüpfen laſſe? worin wäre ſeiner Anſicht nach nicht etwas Wahres zu finden? Dem Platon nach dem umfaſſenden Begriff, welchen er von der Wiſſenſchaft hatte, mußte es klar ſein, daß auch in dem einzelnen Daſein, auch in den Zuſtänden und Thätigkeiten der Dinge, in Allem, was wird, eine Wahrheit ſei, und daß alſo auch in allem dieſem eine Idee zu finden. Daher müſſen wir alle jene beſchränkenden Anſichten von den

---

[1] Parm. p. 135. c; Phaed. p. 95. e — 102. a; Tim. p. 51. d. εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον κτλ.

Ideen des Platon fahren laſſen und nur dies feſthalten, daß in den Ideen überhaupt alles ausgedrückt werde, was eine ewige Wahrheit, ein Beharrliches, welches der Veränderlichkeit des Sinnlichen zum Grunde liegt, uns bezeichnet. So wie die Ideenlehre aus dem Kampfe gegen die ſinnlichen Vorſtellungen der Sophiſten und gegen die Aufhebung alles Unterſchiedes, wohin die Lehre der Eleaten ſich neigte, hervorgegangen iſt, ſo hält ſie auch hauptſächlich zweierlei feſt, zuerſt daß nicht das Sinnliche das Wahre ſei, ſondern daß der Wiſſenſchaft, welche eine unveränderliche Wahrheit lehre, auch nur das unveränderliche Weſen der Dinge entſprechen könne; dann aber auch, daß die Wahrheit oder das wahrhaft Seiende nicht ein unterſchiedloſes Einerlei ſei, ſondern eine Vielheit beſonderer Begriffe umfaſſe, von welchen ein jeder das ewige Weſen der Dinge auf eine eigene Weiſe darſtelle.

Aber es iſt noch ein Drittes, was in der Ideenlehre unmittelbar enthalten iſt. Wenn in den Begriffen als den Elementen der Wiſſenſchaft das Wahre dargeſtellt wird, die Begriffe aber ſo ſich zu einander verhalten, daß ein höherer Begriff mehrere niedere in ſich umfaßt und verbindet, ſo folgt daraus auch, daß die Elemente der Wahrheit nicht von einander auf eine ſolche Weiſe getrennt werden dürfen, als wenn ſie nicht wieder durch ein höheres Band verbunden wären. Indem alſo Platon die Verbindung der Begriffe als etwas Nothwendiges für die Wiſſenſchaft ſetzt, zeigt er auch nach, wie alle die Lehren der Wiſſenſchaft Gewalt anthun, welche das beſondere Wahre als etwas rein an und für ſich Beſtehendes betrachten möchten. Die Verbindung aber der einzelnen Weſen findet er

in

in derſelben Weiſe geſetzt, wie die einzelnen Begriffe durch die allgemeinen Begriffe verbunden ſind; es iſt ihm dies eine wahre Verbindung, nicht eine ſolche, welche nur in unſerer Vorſtellung geſetzt wäre. Darin iſt denn die Realität des Allgemeinen ausgeſprochen, welches aber nicht ein ſchlechthin Allgemeines iſt, ſondern ein Allgemeines, in dem das Beſondere und Einzelne umfaßt iſt. Daß dieſes Wahrheit und mithin Realität haben müſſe, dafür bürgt dem Platon nichts, als nur die Wahrheit der Wiſſenſchaft, deren Beſtandtheil das Allgemeine iſt.

Wenn nun aber die niedern Begriffe durch die höhern zuſammengehalten werden, ſo frägt es ſich, ob nicht zuletzt ein höchſter Begriff den niedern Begriff umfaße und mithin in ſich die Geſammtheit und den Zuſammenhang aller Begriffe darſtelle? Sobald wir uns vergegenwärtigen, wie Platon Einheit und Zuſammenhang der Wiſſenſchaft in allen Stücken verlangt, ſo können wir wohl nicht zweifeln, daß dieſe Frage im Sinn des Platon zu bejahen ſei. Dafür ſpricht es auch deutlich, daß er meint, weil die ganze Natur verwandt ſei, ſo könne jemand wohl von einer Idee ausgehend, Alles finden, wenn er nur tapfer und unabläſſig ſuche [1]). Daß aber das Forſchen von der einen Idee zur andern fortſchreiten ſoll, das ſetzt auch voraus, daß in dem einen Begriffe an und für ſich der forſchenden Seele nichts Befriedigendes gegeben iſt, ſondern Befriedigung aus ihm erſt erwächſt, wenn er in ſeinem Zuſammenhange mit dem ganzen Syſteme der Begriffe erkannt werden. Deswegen betrachtet Platon die einzelnen Ideen als Vorausſetzungen, über welche noch Rechenſchaft gegeben werden könne durch eine höhere Vorausſetzung, d. h. durch eine höhere Idee, bis man zuletzt zu einem Genugſamen gelange [1]), d. h. zu einer Idee, welche durch keine höhere Vorausſetzung oder Idee gerechtfertigt zu werden brauche. Daß nun dieſes Genugſame in der That der Anfang aller Erkenntniß und alles Seins ſei, lernen wir aus einer andern Stelle, in welcher von der Dialektik geſagt wird, ſie gebrauche die vorausgeſetzten Ideen nicht als erſte Gründe, ſondern wirklich nur als Vorausſetzungen, gleichſam als Stufen und Anläufe, um bis zum Vorausſetzungsloſen, zu dem Grund aller Dinge zu gelangen, wenn ſie aber dieſen erfaßt habe, ſich auch wieder an dem zu halten, was von ihm abhängt und ſo allein Begriffe gebrauchend durch Begriffe zu Begriffen zu kommen [2]). Hiernach werden wir daran nicht zweifeln dürfen, daß Platon durch die Erkenntniß der Ideen hinaufſteigen wollte zu der Erkenntniß der höchſten Idee, welche den Grund aller Dinge darſtellt, zu der Idee Gottes, um wieder in dieſer die Wahrheit aller niedern Ideen zu begründen. Daher heißt auch dem Platon im Gegenſatz gegen die Lehre des Protagoras, welche den Menſchen zum Maaße aller Dinge machte, Gott das Maaß aller Dinge [1]) und wenn wir uns daran erinnern, daß dem Platon die Erkenntniß des Guten die größeſte iſt, ja die einzig wahre, da alle Erkenntniß ohne dieſe keinen Werth hat, und daß er Gott als das Gute zu ſchildern liebt, ſo werden wir denſelben Gedanken auch darin ausgedrückt finden, daß die Idee des Guten die letzte im Erkennbaren genannt wird [2]). Daher umfaßt Gott Anfang und Ende und Mitte aller Dinge [3]), daher endlich wird auch die Welt nicht nur ein Bild der Ideen, ſondern auch ein Bild und eine Aehnlichkeit Gottes genannt [4]), weil nem-

---

[1]) **Meno p. 81. c.** *ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, — — οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν.*

---

[1]) Phaed. p. 100. a f. *ἐπεὶ δὲ ἐκείνης* (sc. *τῆς ὑποθέσεως*) *αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις.* Was unter dem *ἱκανὸν* zu verſtehen ſei, ſieht man aus Phileb. p. 20. d. *τί δέ; ἱκανὸν τἀγαθόν; Πῶς γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρει τῶν ὄντων.*

[2]) De rep. VI. p. 511. b. *τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προςχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς*

εἴδη. Ich darf nicht verſchweigen, daß Schleiermacher dieſe Stelle anders verſteht. Er denkt an Polemik gegen den Homer und Pythagoreer, da doch nur der Unterſchied zwiſchen der Mathematik, welche auch in Begriffen herrſcht, aber die Begriffe vorausſetzt, nicht ableitet und begründet, und der Dialektik, welche nur durch Begriffe begründete Begriffe gebraucht, auseinander geſetzt werden ſoll. Die vorher angeführte Parallelſtelle aus dem Phädon ſcheint mir die Sache völlig in das Licht zu ſetzen. Nicht weniger geht auf daſſelbe zurück de rep. VI. p. 510. c f. Auch Ariſtoteles unterſcheidet ſo met. VI. 1. p. 121, 19 Brand.

[1]) De leg. IV. p. 716. c. ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα.

[2]) De rep. VII. p. 517. b. ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα.

[3]) De leg. IV. p. 715. e.

[4]) Tim. fin ὅδε ὁ κόσμος — εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς (Steph.

lich die Idee Gottes die Geſammtheit der Ideen umfaßt. Dem Platon alſo würden wir ſagen dürfen, iſt die Idee Gottes die höchſte Idee, welche als die höchſte in allen übrigen Ideen iſt und alle übrigen Ideen in ſich enthält, und Gott mithin auch die Einheit, welche aller Dinge wahres Weſen in ſich umſchließt.

Wenn aber in dieſem Lichte die Idee Gottes dem Platon erſcheint, ſo durfte ſie auch von ihm als die urſprüngliche Vorausſetzung oder vielmehr als der Grundgedanke der ihrer ſelbſt bewußten Vernunft angeſehen werden, denn ſie bezeichnet ihm den wahren Gegenſtand der Wiſſenſchaft, welcher ebenſo nothwendig iſt, als die Wiſſenſchaft ſelbſt. Daher geht er denn auch, wenn ein Beweis, daß Gott ſei, gefordert wird, nur ſchwer und gleichſam unwillig an das Geſchäft, und meint, ſolche Beweiſe würden ganz unnöthig ſein, wenn nicht gewiſſe Vorurtheile verbreitet genug wären unter den Menſchen [1]). Daher ſpricht er auch davon, daß den Menſchen eine Verwandtſchaft zu den Göttern ziehe, an ihr Sein zu glauben und ſie zu verehren [2]), und das, was man in ſeinen Geſprä-

---

θεοῦ) αἰσθητός. Ib. p. 29. e. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. De rep. VI. p. 508. b. wird von der Sonne, hier der Stellvertreterin der ſinnlichen Welt, geſagt: ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ.

[1]) De leg. X. p. 887. c; p. 891. b. Daß Platon hier von Göttern ſpricht und nicht von Gott, iſt aus der populären Haltung dieſer Unterſuchungen zu erklären. Aehnlich Sokrates beim Xenophon.

[2]) Ib. X. p. 899. d.

chen als Beweiſe, daß ein Gott ſei, angeſehn hat, beſteht vielmehr in der Widerlegung der falſchen Meinungen, welche der richtigen philoſophiſchen Meinung ſich entgegenſetzen 1). Dabei hebt er hauptſächlich zwei Punkte hervor, nemlich daß der Anfang aller Dinge nicht in dem Körperlichen, ſondern in der Seele zu ſuchen ſei und daß die in der Welt herrſchende und bewegende Kraft nach Ordnung und der Idee des Schönen Alles vollbringe 2). Um den erſten Punkt feſtzuſtellen, beruft er ſich auf den Begriff oder das Weſen der Seele, welcher allein zukomme ſich ſelbſt zu bewegen 3), wärend der Körper nicht dieſe Kraft hat, ſondern nur von etwas Anderem bewegt Anderes auch wieder in Bewegung ſetzt. Denn das, was ſich ſelbſt bewegt, muß nothwendig den Urſprung der Bewegung in ſich haben, wärend das, was nur von einem Andern bewegt werden kann, von dem ſich ſelbſt Bewegenden ſeine Bewegung erhalten muß 4). Deswegen wiſſen auch die nicht gut die wahren Urſachen von den Miturſachen oder von den Mitteln zu unterſcheiden, welche im Körperlichen die erſten Urſachen des Geſchehens ſuchen 5). Und

---

1) Tennemann Geſch. der Phil. II. S. 381. meint Platon ſelbſt ſchreibe ſeinen Beweiſen nur Wahrſcheinlichkeit zu, nach de leg. X. p. 887. b. Darin liegt nur ſoviel Wahres, daß Platon wohl davon überzeugt war, daß der wiſſenſchaftliche Atheismus auf einer Verkehrtheit der Geſinnung beruht, welche freilich durch wenige Gründe nicht gehoben werden kann. Von dieſer Verkehrtheit der Geſinnung gilt auch Soph. p. 216 f.

2) De leg. XII. p. 966. d

3) De leg. p. 895. e; Phaedr. p. 245. c

4) De leg. p. 896. a; Phaedr. l. l.

5) Phaed. p. 99. b.

auf alle Weiſe iſt es dem Philoſophen, welcher der Vernunft am meiſten vertraut, unanſtändig, anzunehmen, daß Alles aus der körperlichen Natur wie von ungefähr entſtehe, ſondern ſich ſelbſt ehrend muß er die Vernunft für das Höchſte und für die größeſte Kraft halten und daher alles aus einer vernünftigen und göttlichen Urſache ableiten [1]. Hierin liegt ohne Zweifel das, was dem Platon das Wichtigſte in dieſen Dingen iſt. Denn auch der zweite Punkt, in welchem er die Verächter des Göttlichen bekämpft, ſchließt ſich ihm hieran an. Alles in der Welt iſt für das Ganze und jedes Einzelne hat in dieſem ſeine Stelle ſo, daß es zur Erhaltung und zur Tugend des Ganzen dient [2]. Die ganze Welt aller Dinge aber iſt geworden, weil ſie ſinnlich und körperlich iſt, und hat daher einen Urſprung ihres Werdens [3]. Da aber das Körperliche nicht aus ſich wird, ſondern ſeine Bewegung von der Seele hat, ſo muß die Seele als die weltbildende Urſach angeſehen werden. Die weltbildende Seele jedoch könnte von doppelter Art ſein, entweder eine wohlthätige oder eine böſe, daß erſtere, wenn ſie mit Vernunft, das andere, wenn ſie mit Unvernunft die Bewegungen der Welt leitet. Aber dies iſt der Unterſchied zwiſchen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen, das dieſes Alles in Unordnung bringt, ſich niemals auf gleiche Weiſe bewegend, ſondern bald ſo, bald ſo Alles unter einander miſchend, und dadurch dem Verderben es zuführt, jenes dagegen auf das immer Gleichartige und

---

[1] Soph. p. 266. c; Phileb. p. 28. e; cf. Prot. p. 352. a f.

[2] De leg. p. 903. b.

[3] Tim. p. 28. b.

Maaßhaltige und Einige, welches unſterblich und unauflösbar iſt, blickt und nach unveränderlichem Muſter alles bildet. Wenn alſo eine unvernünftige Seele alles Werden leiten ſollte, ſo würde auch Alles ohne Ordnung ſich bewegen und nichts beſtändig ſein; wenn dagegen eine vernünftige Seele Herrſcherin iſt über alle Bewegung in der Welt, ſo wird das Umgekehrte ſtattfinden müſſen, eine unveränderliche Bewegung und Ordnung nach dem unwandelbaren Muſter der Schönheit. Da nun das Letzte der Fall, die Welt das ſchönſte Weſen iſt und in gleichmäßiger Bewegung im vollkommenſten Kreiſe die Geſtirne ſich drehen, ſo kann niemand, welcher Vernunft hat, anders urtheilen, als daß eine vernünftige Seele, eine königliche Vernunft, die Welt bewegt und beherrſcht [1]).

Indem Gott nun vom Platon überhaupt als Gegenſtand der Wiſſenſchaft und als die Geſammtheit der Ideen gedacht wird, erſcheint er in ſeinen Verhältniſſen zur Welt auch als das Muſter, nach deſſen Aehnlichkeit alles gebildet iſt und alles Weltliche ſtrebt. In dieſer Rückſicht wird

---

[1]) De leg. X. p. 896. e f. Tim. p. 28. b. iſt das γεννητὸν παράδειγμα, welches dem παράδειγμα κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον entgegengeſetzt wird, das Vorbild der Unvernunft. Hier wird wechſelſeitig aus der Schönheit der Welt auf die Güte des Urhebers und aus der Güte des Urhebers auf die Schönheit der Welt geſchloſſen. Vergl. auch Polit. p. 269. a f. Von dieſen Beweiſen iſt auch der nicht verſchieden, welcher Phileb. p. 26. d f. daraus geführt wird, daß es eine Urſache des Zuſammenſeins der Grenze und des Unbegrenzten in den Dingen geben müſſe; denn die Grenze iſt das ordnende Maaß und das Unbegrenzte die geordnete Maſſe des Körperlichen, und beide werden in den einzelnen Dingen aus dem Ganzen abgeleitet, als dieſem untergeordnet.

Gott beſonders in den Begriffen dargeſtellt, welche die Ideale des menſchlichen Strebens bezeichnen, und keiner von dieſen iſt dem Platon geläufiger, als die Begriffe des Schönen und des Guten, welche meiſtens in gleicher Bedeutung genommen oder mit einander verbunden gedacht werden. Das menſchliche Leben ſtellt ſich in dieſer Beziehung dar als ein Streben nach dem oder als ein Begehren deſſen, was der Seele gemäß (*οἰκεῖον*) oder was gut iſt [1]) und ſo iſt das Begehren oder die Liebe das, was die ſterbliche Natur mit dem Göttlichen verbindet [2]), oder um genauer zu reden, es giebt zwei Arten des Begehrens und der Liebe, von welchen die eine ausgeht von dem Unähnlichen auf das Entgegengeſetzte, von dem, was bedürftig iſt und ausgeleert, auf das, was das Bedürfniß befriedigen und erfüllen ſoll, wo denn die Erfüllung die ſinnliche Luſt mit ſich führt, wärend dagegen die andere Liebe gerichtet iſt von dem Aehnlichen auf das Aehnliche, welches maaßhaltig, und alſo wahrhaft auf das Gute und Göttliche, das wahre Maaß aller Dinge [3]).

---

1) Lys. p. 221. e; Conv. p. 205. e. *οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν, οἶμαι, ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον· ὡς οὐδέν γε ἄλλο ἐστίν, οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι, ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.* De rep. IX. p. 586. e.

2) Conv. p. 202.

3) De leg. VIII. p. 837 a. *φίλον μέν που καλοῦμεν ὅμοιον ὁμοίῳ κατ' ἀρετὴν καὶ ἴσον ἴσῳ, φίλον δ' αὖ καὶ τὸ δεόμενον τοῦ πεπλουτηκότος, ἐναντίον ὂν τῷ γένει. ὅταν δὲ ἑκάτερον γίγνηται σφοδρόν, ἔρωτα ἐπονομάζομεν. Ὀρθῶς. Φιλία τοίνυν ἡ μὲν ἀπὸ ἐναντίων δεινὴ καὶ ἀγρία καὶ τὸ κοινὸν οὐ πολλάκις ἔχουσα ἐν ἡμῖν, ἡ δ' ἐκ τῶν ὁμοίων ἥμερός τε καὶ κοινὴ διὰ βίου.* Ib. IV. p. 716. d. *τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ;*

Jene erſte Art der Liebe iſt nicht die wahre Liebe, ſondern nur ſinnliches Begehren, welches nur die Luſt des Liebenden will; Platon nennt ſie daher die linke Liebe [1]); dieſe dagegen geht immer auf das Gute und das Schöne und genau genommen iſt ſie nur darauf gerichtet, das Gute und Schöne ſelbſt in der Seele des Liebenden zu erzeugen, dadurch wahrhaft Unſterblichkeit in dem Sterblichen bewirkend, denn das Sterbliche erhält ſich nur durch beſtändige Erneuung und erzeugen kann es nur mit dem Paſſenden, als welches das Schöne erſcheint [2]). Daher gehört auch zur Liebe die Erinnerung an das Begehrte [3]) und jede wahre Liebe iſt mit der Erinnerung an die Idee verbunden [4]); ſie nährt ſich aber beſonders von dem Anblick des Schönen, denn die Schönheit iſt das glänzendſte Abbild deſſen, was in der Welt der Ideen ehemals von uns geſchaut wurde, ſo wie ſie uns auch durch den klarſten unſerer Sinne, durch das Geſicht, erſcheint, damit wir der

---

μία καὶ ἕνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ' ἄμετρα οὔτ' ἀλλήλοις, οὔτε τοῖς ἐμμέτροις· ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν μάλιστα. Phileb. p. 54. e.

1) Phaedr. p. 266. a; cf. ib. p. 240. e. f.; de rep. III. p. 403 a.

2) Conv. p. 206. a. *ἔστιν ἄρα συλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί — — καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. ταῦτα δ' ἐν τῷ ἀναρμόστῳ ἀδύνατον γενέσθαι· ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν παντὶ τῷ θείῳ, τὸ δὲ καλὸν ἁρμόττον.*

3) Phileb. p. 35. d. *τὴν ἄρ' ἐπάγουσαν ἐπὶ τὰ ἐπιθυμούμενα ἀποδείξας μνήμην ὁ λόγος ψυχῆς ξύμπασαν τήν τε ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζώου παντὸς ἀπέφηνεν.*

4) Phaedr. p. 219. d. f.

frühern Weiſungen eingedenk und nicht am Geiſte verderbt durch ihren Anblick den Gedanken der Schönheit ſelbſt, deſſen gleichnamiges Bild wir hier ſehen, in das Gedächtniß zurückrufen [1]). Hiernach alſo erſcheint Gott als das wahre Schöne und das wahre Gute, überhaupt als das wahre Ziel und Muſter, nach welchem das Sterbliche ſtrebend an der Schönheit und an dem übrigen wahren Sein Theil erhält und gut wird [2]).

So wie nun die Idee des Guten uns überhaupt alles Begehrungswerthe darſtellt, nach welchem die menſchliche Natur ſtebt [3]), ſo bezeichnet auch Platon Gott gewöhnlich durch die Idee des Guten. Gott allein iſt gut, der ſterblichen Natur iſt es nur vergönnt, gut zu werden [4]). Denn überhaupt iſt nur das Göttliche immer daſſelbe [5]). Obgleich dies ſchon daraus hervorgeht, daß Gott als Gegenſtand der reinen Wiſſenſchaft und als die Geſammtheit der Ideen angeſehn wird, ſo beweiſt es doch Platon noch be-

---

1) Ib. p. 250. d. *περὶ δὲ κάλλους, ὥςπερ εἴπομεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ἰόν, δεῦρό τε ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται· δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν, καὶ τἆλλα ὅσα ἐραστά. νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον· ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελὴς ἢ διεφθαρμένος οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῇδε ἐπωνυμίαν.*

2) Ib. p. 246. e. *τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτο.*

3) Conv. p. 206. e f.

4) Prot. p. 341. c.

5) Conv. p. 208. a.

ſonders aus der Idee des Guten. Denn je ſchöner und beſſer etwas iſt, um ſo weniger iſt es veränderlich durch ein Anderes, und Gott alſo als das Schönſte und Beſte ſchlechthin kann auch ſchlechthin nicht durch ein Anderes verändert werden. Aber noch weniger durch ſich ſelbſt; denn da er das Schönſte und Beſte iſt, ſo könnte er nur in etwas Schlechteres oder Häßlicheres ſich verwandeln und da nichts Gutes freiwillig in etwas ſchlechter wird, ſo muß er auch, der Schönſte und Beſte ſeiend, ewig einfach in ſeiner Geſtalt bleiben [1]). Da nun ſo das Gute durchaus nicht im Werden iſt, ſo kann auch weder Luſt, noch Unluſt, wie ſie durch Störung oder Erhaltung des thieriſchen Lebens entſtehn, dem Göttlichen beiwohnen [2]); aber auch ohne Luſt und Unluſt iſt das Göttliche durchaus glückſelig, weil es immerdar theilhaftig des Guten [3]).

Es wird nicht nöthig ſein, hier weitläuftiger aus ein-

---

1) De rep. II. p. 380. d f. πᾶν δὴ τὸ καλῶς ἔχον ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἢ ἀμφοτέροις ἐλαχίστην μεταβολὴν ὑπ' ἄλλου ἐνδέχεται. Ἔοικεν. Ἀλλὰ μὴν ὁ θεός τε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει. Πῶς δ' οὔ; Ταύτῃ μὲν δὴ ἥκιστα ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ θεός. Ἥκιστα δῆτα. Ἀλλ' αὐτὸς αὑτὸν μεταβάλλοι ἂν καὶ ἀλλοιοῖ; Δῆλον, ἔφη, ὅτι, εἴπερ ἀλλοιοῦται. Πότερον οὖν ἐπὶ τὸ βέλτιόν τε καὶ κάλλιον μεταβάλλει ἑαυτὸν ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ αἴσχιον ἑαυτοῦ; Ἀνάγκη, ἔφη, ἐπὶ τὸ χεῖρον, εἴπερ ἀλλοιοῦται· οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι. Ὀρθότατα, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις· καὶ οὕτως ἔχοντος δοκεῖ ἄν τίς σοι ἑκὼν χείρω ποιεῖν ὁπῃοῦν θεῶν ἢ ἀνθρώπων; Ἀδύνατον, ἔφη. Ἀδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῷ ἐθέλειν αὑτὸν ἀλλοιοῦν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ.

2) Phileb. p. 32. e f.

3) Theaet. p. 176. d f.

ander zu ſetzen, wie Platon alle ſinnlichen Beſtimmungen, alles Räumliche und Zeitliche von Gott verneint [1]). Alles dies iſt eine nothwendige Folge ſeiner Anſicht von der Ideenwelt. Daraus ergeben ſich auch mancherlei verneinende Beſtimmungen über Gott, welche dem Platon nur im Streite gegen vermenſchlichende Vorſtellungen von Gott entſtehen, und es iſt einer der weſentlichſten Punkte ſeines Streites gegen die Dichter, beſonders gegen die epiſchen, gegen den Homeros, daß er ſah, wie aus ihren Gedichten die Vorſtellungen der Vielgötterei über menſchliche Geſinnungen und Handlungsweiſen der Götter genährt wurden. Hierin hat Platon den uralten Streit früherer Philoſophen gegen die Mythendichter nur fortgeſetzt. Er dagegen verlangte, daß man Gott nur als gut ſich denken ſolle, unbeſtechbar durch Bitten und Geſchenke der Ungerechten [2]), an dem Böſen keinen Theil habend und durchaus nicht das Böſe verurſachend [3]); denn Gott iſt ohne Neid [4]) und wie er einſichtsvoll iſt in Allem und über Alles mächtig [5]), ſo will er auch jedem das Gute, ſoweit es demſelben zuläſſig und ſorgt für Alles mit gleicher Vorſorge, nicht nur für das Große, ſondern auch für das Kleinſte, ohne welches das Große nicht ſein kann [6]). So in ſich Einſicht und jede Art der Tugend vereinend, wird Gott von Platon auch die Vernunft ſchlechthin genannt, welche aber nicht mit der menſchlichen Vernunft verglichen werden darf, denn die menſchliche Vernunft iſt nicht das Gute, ſondern nur die wahrhafte und göttliche Vernunft [1]); da aber Weisheit und Vernunft nicht ohne Seele ſein können, ſo wohnt auch der Natur des Zeus eine königliche Seele und eine königliche Vernunft bei [2]), bei welcher Ausdrucksweiſe man ſich jedoch, wie bei vielen andern ähnlichen, zu hüten hat, auch die göttliche Seele, welche nur die lebendige Kraft Gottes bezeichnen ſoll, mit der menſchlichen als gleichartig ſich zu denken.

---

[1]) Tim. p. 37. e; 52. a f.

[2]) De leg. X. p. 905. d f.

[3]) De rep. II. p. 379; X. p. 617. e.

[4]) Phaedr. p. 247. a; Tim. p. 29. d.

[5]) Tim. p. 68. d.

[6]) De leg. X. p. 900. e f. ἀλλ' οὐδὲν τάχ' ἂν ἴσως εἴη χαλεπὸν ἐνδείξασθαι τοῦτό γε, ὡς ἐπιμελεῖς σμικρῶν εἰσὶ θεοὶ οὐχ ἧττον ἢ τῶν μεγέθει διαφερόντων. ἤκουε γάρ που καὶ παρῆ

In Beziehung auf das Dialektiſche iſt es aber beſonders wichtig, die Beſtimmungen zu verfolgen, welche Platon mit dem Begriffe des Guten oder Gottes in Rückſicht auf Wiſſenſchaft und Gegenſtand der Wiſſenſchaft verbindet. Wir haben geſehn, wie die Schönheit ſelbſt, nicht die der Leiber oder der Werke oder der Wiſſenſchaften, ſondern die Schönheit, welche über allen dieſen Schönheiten ſteht und durch welche alle jene ſchön ſind, dem Platon als der eigentliche Gegenſtand der Wiſſenſchaft, nicht der Wiſſenſchaften, erſcheint [3]). Wenn ſo die Schönheit als Ge-

---

τοῖς νῦν δὴ λεγομένοις, ὡς ἀγαθοί γε ὄντες πᾶσαν ἀρετὴν τὴν τῶν πάντων ἐπιμέλειαν οἰκειοτάτην αὐτῶν οὖσαν κέκτηνται. — — οὐδὲ γὰρ ἄνευ σμικρῶν τοὺς μεγάλους φασὶν οἱ λιθολόγοι λίθους εὖ κεῖσθαι.

1) Phileb. p. 22. a f.

2) Ib. p. 30. d. σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. Οὐ γὰρ οὖν. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.

3) Conv. p. 210 f.; de rep. III. p. 202 f.

genſtand der Wiſſenſchaft beſchrieben wird, ſo iſt ſie nicht von dem wahren Weſen aller Dinge unterſchieden, indem auch dieſes dem Platon der Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt. In dieſer Darſtellungsweiſe aber erſcheinen auch die Wiſſenſchaften als ſchön und wenn ſie nicht das Schöne ſelbſt genannt werden, ſo iſt es nur, weil ſie nicht die Wiſſenſchaft ſelbſt ſind, ſondern nur an der Wiſſenſchaft Theil haben. Daher möchte man mit Grund und ganz im Sinne des Platon ſagen, daß die göttliche und eine Wiſſenſchaft nicht nur das Schöne und das Weſen darſtellt, ſondern ſelbſt das Schöne und das Weſen iſt. Jeder ſieht, wie dies die Einheit des Seins und des Denkens bezeichnet, welche überhaupt der Ideenlehre zum Grunde liegt. Seine ganze Anſicht hierüber erläutert er vollſtändig in einem ſchönen Bilde. Sowie die Sonne Urſache iſt des Geſichts und Urſache nicht nur, daß die Dinge im Lichte geſehn werden, ſondern auch daß ſie wachſen und werden, ſo iſt das Gute von ſolcher Kraft und Schönheit, daß es nicht nur der Seele Urſache wird der Wiſſenſchaft, ſondern auch Wahrheit und Weſen Allem gewährt, was Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt, und ſo wie die Sonne nicht ſelbſt das Geſicht und das Geſehene iſt, ſondern über dieſen ſteht, ſo iſt auch das Gute nicht die Wiſſenſchaft und die Wahrheit oder das Weſen, ſondern ſie iſt über beiden und beide ſind nicht das Gute, ſondern nur gutartig [1]). Und von keinem andern Gehalt iſt auch der Satz, daß die Idee des Guten nicht nur die Urſache iſt des ſinnlichen Seins, ſondern auch der Welt des nur vom Verſtande Erkennbaren, Wahrheit und Vernunft dem Seienden gewährend [1]). Hierin kann man den letzten Grund der Platoniſchen Lehre finden, daß Wahrheit oder Weſen, welche den Gegenſtand der Wiſſenſchaft bezeichnen, und Wiſſenſchaft und Vernunft, welche das Weſen und die Wahrheit erkennen, alſo Erkennbares und Erkennendes mit einander übereinſtimmen, weil ſie nemlich beide in dem höchſten Begriffe und in dem höchſten Sein vereinigt ſind.

---

[1]) De rep. VI. p. 508 e f. τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης διανοοῦ, οὕτω δὲ κα-

Wenn wir aber beim Platon überall mit der ſtrengen Idee der Wiſſenſchaft auch den Rückblick auf die menſchliche Bedürftigkeit vergeſellſchaftet finden, ſo wird natürlich hier bei der Betrachtung des höchſten Gegenſtandes der Wiſſenſchaft, welcher eigentlich nicht mehr Gegenſtand der Wiſſenſchaft, ſondern die über der Wiſſenſchaft und der Wahrheit ſtehende Einheit iſt, jener Rückblick in verſtärk-

---

λῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. — — Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

[1]) lib. VII p. 517. c. ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα — ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία, ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.

tem Maaße hervorgetreten ſein. Die Aeußerungen des Platon hierüber ſind von ſehr verſchiedener Art. Zuweilen ſcheint es, als wenn Platon meinte, die Idee des Guten oder Gottes ſei zwar ſchwer zu ſchauen, aber doch könne ſie von uns erblickt, obgleich nicht Allen mitgetheilt werden [1]; zuweilen ſtellt er ſich auch an, als wenn nur nach der gegenwärtigen Unterſuchung kein ſicheres Ergebniß über das Gute ſich gewinnen laſſe [2]. Von der andern Seite dagegen tritt bei ihm auch auf das Beſtimmteſte die wiederholte Verſicherung hervor, daß dem ſterblichen Menſchen es unmöglich ſei, das Wahre vollkommen zu erkennen, und dieſe Verſicherung wird nicht etwa nur ſo eben ohne weitern Grund und nur für das Bedürfniß der gegenwärtigen Darſtellung ergriffen, ſondern ſie treibt durch ſeine ganze Philoſophie ihre Wurzeln, ja auf ihr beruht ſeine Anſicht von der Philoſophie. So bekennt er, daß wir entweder das Wiſſen nie beſitzen können, oder erſt wenn wir geſtorben [3]; ſo klagt er der Menſch ſei nur wenig der Vernunft theilhaftig und nur wie ein Spielwerk Gottes, kaum des Ernſtes werth, mit Gott verglichen [4]; ſo, wenn er vom Philoſophen ſpricht, will er doch auch dieſem nur eine ſo viel als möglich genaue Erkenntniß des Wah-

---

[1] De rep. l. l. ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα — μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ κτλ. Tim. p. 28 c. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

[2] De rep. VI. p. 506 e.

[3] Phaed. p. 66 e.

[4] De leg. VII. p. 803 c.

Wahren oder Gottes zugeſtehn, als einem Menſchen [1]). Dem iſt es denn auch gemäß, daß Platon die Idee des Guten als eine ſolche betrachtet, welche nur durch Wahrſagung erfaßt werden könne [2]) gleichſam als läge ihre Verwirklichung noch in der Zukunft; und damit ſtimmt auch die Anſicht des Platon von der Begeiſterung, welche in das Geſchäft des Philoſophen eingreift. Endlich finden wir in allen Platoniſchen Geſprächen keinen wiſſenſchaftlichern Ausdruck über die Idee des Guten, als den, in welchem er ſie als die Einheit ſchildert, welche Wahrheit und Erkenntniß allem Seienden verleiht, und daß dieſe Idee, eben weil ſie über der Wahrheit oder dem Erkennbaren ſteht, nicht an ſich und genau erkannt werden könne, liegt in ihrem Begriffe. Demnach ſcheint es keinem Zweifel unterworfen zu ſein, daß Platon ſehr wohl erkannte, daß der Begriff Gottes ein ſolcher iſt, welcher niemals von uns ſeiner Einheit nach in ſtrenger Wiſſenſchaft vollzogen werden kann. Daher ſchildert auch Platon das Beſtreben des Philoſophen, die Idee des Guten in einen Begriff zu faſſen, als ein ſolches, welchem dieſe Idee immer wieder entfliehe, indem ſie ſich unter einer andern Idee zeige, und er ſieht ſich genöthigt, da er ſie nicht als eine faſſen kann, ſie in drei Ideen ſich darzuſtellen, als Schönheit, Ebenmaaß und Wahrheit [3]). Dieſe Darſtellung der Idee des Guten weicht von der ſo eben erwähnten nicht weſentlich ab, ſondern nur in der verſchiedenen Beziehung, welche jener Idee zu verſchiedenen andern Ideen gegeben wird. Beiden liegt die Lehre zum Grunde, daß Gott nicht an ſich ſelbſt erkannt werden könne, ſondern nur in ſeinem Bilde [1]), für welches wir auch die Wahrheit und die Vernunft, ſo wie das Schöne und Ebenmäßige, überhaupt alle Ideen eine jede für ſich, als deren Urſache Gott iſt, anſehen mögen. Daher kann die Gottheit wohl in verſchiedenen Ideen verſchieden dargeſtellt werden, wie es denn in der angeführten Stelle des Philebos mehr in ethiſchen Begriffen, in der Stelle aus dem Staate aber mehr in dialektiſcher Beziehung geſchieht. Erkennen wir nun dieſe Anſicht für die wahre Meinung des Platon, ſo kann man jene früher angeführten Stellen, in welcher Platon die Erkennbarkeit Gottes an ſich vorauszuſetzen ſcheint, nicht wohl anders erklären, als annehmend, entweder daß in ihnen auch nur von einer Erkenntniß Gottes in ſeinen Wirkungen die Rede ſein ſolle [2]), oder daß nicht ſowohl von menſchlicher, als von göttlicher Erkenntniß geſprochen werde [3]), oder endlich auch daß er in ſolchen Aeußerungen nur eine Unterſuchung abweiſen will, welche hier nicht an der Stelle ſein würde.

---

[1] De rep. VI. p. 484. d.

[2] Phileb. p. 64. a.

[3] Phileb. p. 64 e. οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ κτλ.

---

[1]) De leg. X p. 897. d. μὴ τοίνυν ἐξ ἐναντίας οἷον εἰς ἥλιον ἀποβλέποντες νύκτα ἐν μεσημβρίᾳ ἐπαγόμενοι ποιησώμεθα τὴν ἀπόκρισιν, ὡς νοῦν ποτε θνητοῖς ὄμμασιν ὀψόμενοί τε καὶ γνωσόμενοι ἱκανῶς· πρὸς δὲ εἰκόνα τοῦ ἐρωτωμένου βλέποντας ἀσφαλέστερον ὁρᾶν.

[2]) So vielleicht de rep. VII p. 517. c. und auch wohl Tim. p. 28. c.

[3]) So erkläre ich mir de rep. VI p. 508. e. nur daß hier auch

Wenn ſich nun auf ſolche Weiſe dem Platon ſeine Ideenlehre entwickelte, dazu beſtimmt darzuſtellen, wie in allen veränderlichen Erſcheinungen ein Beharrliches das Weſen ſei und wie das Weſen in allen Weſen und in allen Begriffen zuletzt zuſammengefaßt werde in den einen Begriff des Guten oder Gottes, wie aber Gott, eben weil er gut iſt, keinen Theil haben könne an dem Werden, ſo mußte es ihm offenbar ſchwer werden, irgend einen Punkt zu finden in dem wahren Sein, an welchen die Wirklichkeit und Wahrheit des Werdens oder der veränderlichen Dinge in dieſer ſinnlichen Welt ſich anknüpfen ließ. Und doch iſt die Wirklichkeit des Werdens und der Veränderung in der Seele die Vorausſetzung, von welcher ſein Begriff der Philoſophie ausgeht. Um nun dieſen, vielleicht den ſchwierigſten Punkt der Platoniſchen Lehre uns zur Anſchauung zu bringen, haben wir zuvörderſt zu unterſuchen, was Platon überhaupt unter der ſinnlichen Welt verſtand und wie er das Verhältniß der ſinnlichen Auffaſſungsweiſe zu dem verſtändigen Denken des Wahren beſtimmte. In der Ideenlehre war ſchon die Vielheit des Seienden geſetzt, ſo wie man denn bemerkt haben wird, daß eine der weſentlichſten Richtungen derſelben iſt, dies feſtzuhalten, daß die Idee Gottes, als die höchſte Idee, die Vielheit des Seienden nicht aufhebe, ſondern in ſich enthalte. Allein eine jede der Ideen verhält ſich doch wieder zu dem Sinnlichen, wie eine umfaſſende Einheit zu der unter ihr enthaltenen Vielheit, alſo wie ein Allgemeines zum Einzelnen. Denn ſelbſt die Ideen, welche ein

---

noch die Idee des Guten ſelbſt von der Meinung des Platon über ſie unterſchieden wird.

Einzelnes, wie eine Seele oder einen Menſchen, bezeichnen, umfaſſen in ſich eine Sammlung ſinnlicher Vorſtellungen. Deswegen nennt Platon das Sinnliche, im Gegenſatz gegen die Idee, auch ſchlechthin das Viele (τὰ πολλά, τὰ πολλὰ ἕκαστα)[1]. Eben weil das Sinnliche ein Vieles iſt, kann es auch Entgegengeſetztes annehmen; denn an und für ſich kann das Entgegengeſetzte nie das ihm Entgegengeſetzte ſein, wohl aber kann ein Ding, welches Vieles in ſich trägt, auch entgegengeſetzte Beſtimmungen an ſich tragen[2]. Damit verknüpft ſich auch die Lehre, daß die Ideen zwar als immer eins und daſſelbe ſeiend untheilbar ſind, nicht aber das Sinnliche, welches wohl auch an der Idee und mithin an dem Untheilbaren Theil haben kann, aber als ein Vieles doch auch ein Theilbares ſein muß[3]. Dieſes Theilbare iſt dem Platon nun das Körperliche, welches daher auch immer mit dem Sinnlichen verbunden iſt[4]. Man muß ſich hierbei an die Verachtung des Körperlichen erinnern, welche wir ſchon bei frühern Philoſophen, beſonders beim Sokrates fanden und welche auch dem Platon nicht fremd iſt. Mit dem Begriffe des Körperlichen aber ſteht dem Platon auch der Begriff des Werdens in der engſten Verbindung; denn die Natur des Körpers kann nicht immer auf gleiche Weiſe ſich verhalten und daſſelbe bleiben [1]. Daher iſt denn auch das Sinnliche im Werden, in der Bewegung. Hierbei ſieht man erſt vollſtändig ein, warum Platon dahin ſtreben mußte, die Wahrheit des Werdens feſtzuhalten, um nemlich dem Sinnlichen nicht alle Wahrheit zu rauben. Denn indem ſeine Ideenlehre nur dahin abzweckt, daß etwas ewig Wahres auch in allem Vergänglichen anerkannt werde, muß er auch die Wahrheit des Werdens ſelbſt feſthalten. Deswegen ſind ihm auch die Ideen in der ſinnlichen Erſcheinung mit den Handlungen oder Thätigkeiten verknüpft [2], welche in den Zeitwörtern dargeſtellt das Werden bezeichnen [3]. So iſt Wechſel beſtändig im Sterblichen, denn das Werden iſt das Mittlere zwiſchen den Entgegengeſetztem, indem aus Entgegengeſetztem immer nur Entgegengeſetztes wird [4]. Das Sterbliche erhält nur, indem es verliert und indem es nach Erhaltung ſeines Seins ſtrebt, ſtrebt es auch nach dem Werden, inwiefern von einem jeden der lebendigen Weſen geſagt wird, es lebe und ſei daſſelbe, nicht weil es immer daſſelbe in ſich hat, ſondern weil es das Alte verlierend immer neu wird, ſo nicht bloß am Körper, welchem Anderes zuwächſt, Anderes abgeht, ſondern auch an der Seele in welcher Furcht und Hoffnung, Luſt und Unluſt, Sitten und Meinungen beſtändig wechſeln; ja ſelbſt in dem Beſitze der Wiſſenſchaft findet daſſelbe ſtatt; wir haben ſie nur im Werden, indem Vergeſſenheit ſie vergehen läßt und Nachdenken dieſelbe Wiſſenſchaft als eine neu in uns gewordene wieder hervorruft [1]).

---

[1] Parm. p. 129. a; de rep. VI. p. 493. e.

[2] Phaed. p. 103. b. τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο, ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι· νῦν δέ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν, οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει. Hier bedeutet πρᾶγμα nur das Ding in der Erſcheinung. De rep. X. p. 596. a; VII. p. 524. c. μέγα μὲν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι.

[3] Tim. p. 35. a. τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος. Cf. ib. p. 37. a f.

[4] L. l.; Polit. p. 269. d

---

[1] Polit. l. l. *τὸ γὰρ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως.*

[2] De rep. V. p. 475. e.

[3] S. oben nach Soph. p. 261 f

[4] Phaed. p. 70 f.

Dies ſind die allgemeinſten Beſtimmungen, in welchen Platon das Sinnliche auffaßt. Es ſind aber außerdem noch manche andere Bezeichnungsweiſen, welche irgend eine Seite der vielgeſtaltigen ſinnlichen Erſcheinung ausdrücken ſollen und welche nicht weniger uns in die Bedeutung der Platoniſchen Lehre einführen. Wir haben ſchon früher geſehn, daß Platon in der ſinnlichen Empfindung nur etwas in einem Verhältniß zu einem Andern ausgedrückt fand; daher unterſcheidet er auch das, was an und für ſich iſt, die Ideen, von dem Sinnlichen, als von einem ſolchen, was nur in einem Verhältniß zu einem Andern gedacht werden könne [1]), und da das Verhältniß, in welchem das Sinnliche iſt, als ein Verhältniß zum Empfindenden gedacht werden muß, ſo ſtellt ſich der Gegenſatz zwiſchen der Idee und dem Sinnlichen dem Platon auch ſo dar, daß die Idee ein Weſen an und für ſich habe, das Sinnliche aber nur ein Sein in Verhältniß zu uns, den empfindenden Weſen, welche wir das Sinnliche bald ſo, bald ſo vorſtellen [2]). Wenn daher jemand nur das Sinnliche anerkennen wollte, ſo würde er damit nichts anderes ſagen, als es gebe nichts an und für ſich, ſondern Alles nur für etwas oder von etwas oder in Verhältniß zu etwas [3]). Offenbart ſich nun hierin die Neigung, das Sinnliche für etwas, was nur in der Vorſtellung iſt, zu halten, ſo drückt ſich dies vielleicht noch ſtärker darin aus, daß wir das Andere, in Verhältniß zu welchem das Sinnliche iſt, als das verhältnißmäßige Nichts kennen gelernt haben. Platon ſcheuet ſich daher auch nicht, das Sinnliche als eine Miſchung des Selbigen, welches die Idee bezeichnet, mit dem Andern oder dem Nicht-Seienden zu

---

[1]) Conv. p. 207. d. *ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἓν ἕκαστον τῶν ζώων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό, οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν ἑαυτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ αἷμα καὶ ξύμπαν τὸ σῶμα. Καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἤθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἑκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δ' ἀπόλλυται. πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίγνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας· — — τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι, ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν.*

---

1) Soph. p. 255. c. ἀλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι.

2) Crat. p. 386. e.

3) Theaet. p. 160 b. ὥστε εἴ τέ τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴ τε γίγνεσθαι· αὐτὸ δὲ ἐφ' αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον, οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον, ὡς ὁ λόγος, ὃν διεληλύθαμεν, σημαίνει.

beſchreiben [1]), und indem er das Veränderliche als den Gegenſtand der ſchwankenden Meinung betrachtet, ſetzt er es als ein Mittleres zwiſchen dem Seienden und dem Nicht-Seienden, ſo wie die Meinung ein Mittleres zwiſchen der Unwiſſenheit und der Wiſſenſchaft iſt, ſo daß hiernach das Sinnliche als etwas erſcheint, was zugleich iſt und nicht iſt [2]). Hiernach kommt denn dem Sinnlichen nur ein verhältnißmäßiges Sein zu, denn in ihm iſt auch das Nicht-Seiende oder das Andere. Erinnern wir uns nun, daß wir das Nicht-Seiende nur als die Art zu betrachten haben, wie die eine Idee von der andern unterſchieden iſt, ſo ergiebt es ſich, daß wir auch das Sinnliche betrachten müſſen als eine Miſchung verſchiedener Ideen, welche zuſammen ein Weſen bilden. Deswegen wird in dem Timäos nicht nur das Selbige und das Andere, ſondern auch noch das Weſen zu den Beſtandtheilen gezählt, aus welchen das phyſiſche Ding beſteht [3]). Das Sinnliche iſt eben ein ſolches, welches das Entgegengeſetzte an ſich hat, das Schöne und das Häßliche, die Hälfte und das Doppelte, das Schwere und das Leichte, das Große und das Kleine [4]) und dies iſt die Art der ſinnlichen Empfindung, daß ſie die Ideen nicht unterſcheidet, ſondern ſie mit einander gemiſcht erblickt [1]). Daher ſagt auch Platon, daß die Ideen nicht nur durch das Theilhaben am Körperlichen und an den veränderlichen Thätigkeiten, ſondern auch durch das Theilhaben an einander überall ein Vieles zu ſein ſcheinen [2]) Hiernach alſo möchte man anzunehmen berechtigt ſein, daß Platon in dem Sinnlichen eben nichts Anderes erblickt, als eine Vermiſchung der Ideen unter einander, nicht nach geſetzmäßiger Unterſcheidung, ſondern ſo wie ſie die ſinnliche Empfindung auf eine verworrene Weiſe vorſtellt, Gutes mit Böſem, Seiendes mit Nicht-Seiendem in ein regelloſes Gemenge gleichſam mit Gewalt zu einem Weſen verbindend.

---

[1]) Tim. p. 35. a. τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ. Ib. p. 37. a.

[2]) De rep. V. p. 477. a. εἰ δέ τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος; Μεταξύ. Ib. p. 479. b. πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο, ὃ ἄν τις φῇ αὐτὸ εἶναι;

[3]) Tim. pag. 35. a. μίξας δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν. Ib. p. 37. a.

[4]) De rep. V. p. 479. a f.

Aber wenn auch hiernach das Sinnliche nur als ein in der Vorſtellung Vorhandenes erſcheinen ſollte, ſo iſt ihm doch auch von der andern Seite dadurch eine beſtimmte Wahrheit zugeſichert, daß es in ſich die Ideen enthält oder an den Ideen Theil hat. Man möchte ſich wohl geneigt fühlen, den Platon zu beſchuldigen, daß er nur eine ſehr unbeſtimmte Vorſtellung von der Wahrheit oder Wirklichkeit des Sinnlichen errege, indem er von einem Theilhaben an den Ideen oder von einer Gemeinſchaft mit den

---

[1]) Ib. VII. p. 524. c. *μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι.*

[2]) De rep. V. p. 475. e. *καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.*

Ideen ſpreche [1]); denn wenn man auch ſieht, daß dieſer Sprachgebrauch dem Platon aus ſeinen logiſchen Unterſuchungen über die Nothwendigkeit, die Begriffe mit einander zu verbinden, oder ſie an einander Theil nehmen zu laſſen, entſtanden iſt [2]) und daß er dabei auch auf die Art ſah, wie in der ſinnlichen Empfindung die Begriffe nur in einer undeutlichen Vermiſchung mit einander aufgefaßt werden, ſo kann man ſich doch nicht verleugnen, daß über die Art, wie das Sinnliche an den Ideen Theil haben ſoll, großes Dunkel herrſche. Die Unbeſtimmtheit der Platoniſchen Lehre über dieſen Punkt drückt ſich beſonders darin aus, daß er die Ideen als Vorbilder des Sinnlichen betrachtet und demnach dem Sinnlichen nur eine Aehnlichkeit mit den Ideen zugeſteht [3]), wobei er ſich denn auch nicht verhehlt, daß hieraus folge, indem die Ideen allein das wahrhaft Seiende bezeichnen, das Sinnliche ſei nicht das Seiende, ſondern nur etwas dem Seienden Aehnliches [4]). Zwar ſoll nicht verkannt werden, daß die ſinnlichen Dinge eine Aehnlichkeit mit den Ideen nur dadurch beſitzen können, daß ſie auch eine Gleichheit mit den Ideen in irgend einer Art haben, wie dies auch Platon nicht überſehn hat [1]); allein der Begriff der Aehnlichkeit iſt doch ein ſolcher, daß man ohne nähere Bezeichnung nicht leicht ſagen kann, worin ſie beſtehn werde. Und überdies kann die Aehnlichkeit bald eine größere, bald eine geringere ſein, worin denn unendliche Grade möglich ſind. Daher verbindet ſich auch der Begriff des Unendlichen oder Unbeſtimmten mit dem Begriffe des Sinnlichen. Das Verſenken des wahren Seins in das Sinnliche bezeichnet Platon als ein Eingehn in den unendlichen Raum der Unähnlichkeit [2]) und er unterſcheidet in dem, was Gegenſtand unſeres Denkens iſt, nach der Weiſe der Pythagoreer die Grenze und das Unbegrenzte oder Unendliche in dem Sinne, daß jenes das Wahre und Gute und durch den Verſtand Erkennbare bezeichnet, dieſes dagegen die ſinnliche Beſchaffenheit, welche in einem beſtändigen Schweben zwiſchem dem Mehr und Minder iſt und gar nicht zur wahren Erkenntniß gebracht werden kann, anzudeuten beſtimmt iſt [3]). Im Gegenſatz gegen ein ſolches Mehr

---

[1]) Arist. met. I, 7. p. 32, 30. τὸ γὰρ μετέχειν οὐδέν ἐστιν. Ib. VIII, 6. καὶ τί τὸ μετέχειν ἀποροῦσιν.

[2]) Im Sophiſten werden die Ausdrücke κοινωνεῖν und μετέχειν immer von der Verbindung der Begriffe untereinander gebraucht. Sehr unbeſtimmt iſt die Erklärung Soph. p. 248. a. τὸ κοινωνεῖν — πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα ξυνιόντων γιγνόμενον.

[3]) Phaedr. p. 250. a. τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα. Tim. p. 28. a. ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι. Ib p. 49. d.

[4]) De rep X. p. 597. a. οὐ τὸ ὄν, ἀλλά τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ.

---

1) Euthyd. p. 301. a; Phaed. p. 100. c. In dieſen Stellen werden παρουσία und κοινωνία oder μέθεξις gleichbedeutend gebraucht. Conv. p. 211. e. heißt es, dem Menſchen könnten beiwohnen οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, — — ἀλλ' ἀληθῆ.

2) Polit. p. 273 d. Gott iſt beſorgt für die ſinnliche Welt, ἵνα μὴ χειμασθεὶς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεὶς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον δύῃ.

3) Phileb. p. 23. c. f.; beſonders p. 24. d. προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον ἀεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο. — — ὅπου ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα

und Minder, welches kein beſtimmtes Maaß hat, wird nun das in den Ideen Enthaltene als das Gleiche, Maaßhaltige und Genugſame geſchildert [1]), und das Sinnliche dagegen erſcheint als ein ſolches, welches das richtige Maaß bald überſchreitet, bald hinter demſelben zurückbleibt. Denn weil es die Gegenſätze in ſich verbunden hat, iſt es bald groß im Verhältniß zu dem Einen, bald klein in Verhältniß zum Andern [2]). Es hat bald Ueberfluß, bald Mangel (ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις) in Verhältniß zu den Ideen, weil es ihnen nur ähnlich, nie aber gleichkommt. Hiernach wird auch eine doppelte Meßkunſt unterſchieden, von welchen die eine das Sinnliche gegen das Sinnliche mißt und Größe und Kleinheit mit einander vergleicht — offenbar die mathematiſche Meßkunſt, — die andere aber, eine höhere, philoſophiſche Meßkunſt, das Werden oder das Sinnliche in ſeinem Verhältniſſe zu dem überſinlichen Maaße des Guten und Schönen betrachtet und gleichſam die Abſtufungen abmißt, in welchem eine Aehnlichkeit mit den Ideen im Sinnlichen ſtattfindet [3]). Denn das Maaß

δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα, πάντα εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι. Doch iſt der Ausdruck ἄπειρον beim Platon vieldeutig. Er bezeichnet auch die Art, wie unendlich Verſchiedenes von demſelben ausgeſagt werden kann. Soph. p. 256. e. Auch nimmt er wohl auf die theilbare Natur des Körperlichen Rückſicht. De rep. VII. p 525. a. ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἕν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος.

[1] Phaed. p. 74. a f.; 93. d; 101. e.

[2] Phaed. p. 102. b.

[3] Polit. p. 283. e. f. διέλωμεν τοίνυν αὐτὴν (sc. τὴν μετρητικὴν) δύο μέρη. — — τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους

der Idee kann in das Unendliche durch die ſinnliche Wirklichkeit 1) überſchritten werden nach beiden Seiten der Kleinheit und der Größe. Man ſieht, wie dieſe Anſicht vom Sinnlichen beſonders die Seite der Ideenlehre im Auge hat, nach welcher die Ideale für unſer vernünftiges Streben liegen. Daher wird auch die Nothwendigkeit der philoſophiſchen Meßkunſt unmittelbar von der Nothwendigkeit der Kunſt für das Leben, beſonders der Staatskunſt abgeleitet.

Es läßt ſich nicht verkennen, daß nach dieſer Seite vorzüglich die Anſicht des Platon ſich neigt. Darin tritt die ganze Gewalt der Sokratiſchen Geſinnung hervor, wie ſie im Platon wirkte. Aber wir können uns nicht verhehlen, daß in dieſer Richtung auch die Vorſtellung, welche Platon vom Sinnlichem hat, eine ſehr fragliche Stellung gewinnt. Das Werden nemlich, welches doch das Ganze Gebiet des Sinnlichen umfaßt, iſt dem Platon nur wegen des Guten und des Schönen, welches durch daſſelbe werden ſoll; es iſt ein Streben nach der Weisheit; in ihm ſoll ſich die Philoſophie und mit ihr alles Gute ausbilden. Denn zweierlei Dinge ſind, das was an und für ſich iſt, und das, was immer nach einem Andern ſtrebt, jenes das immerdar Herrlichſte, dieſes aber jener Herrlichkeit ermangelnd; und ferner das, welches nach einem Andern ſtrebt, wird

---

καὶ σμικρότητος κοινωνίαν, τὸ δὲ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. — — διττὰς ἄρα ταύτας οὐσίας καὶ κρίσεις τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ θετέον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἔφαμεν ἄρτι πρὸς ἄλληλα μόνον δεῖν, ἀλλ' ὥσπερ νῦν εἴρηται, μᾶλλον τὴν μὲν πρὸς ἄλληλα λεκτέον, τὴν δ' αὖ πρὸς τὸ μέτριον.

1) L. l. ὡς ὄντως γιγνόμενον.

nur wegen dieſes Andern, das dagegen, welches für ſich iſt, iſt auch das, weswegen jenes immer wird. Setzen wir nun ebenſo das beharrliche Weſen und das Werden einander entgegen, ſo iſt offenbar, daß nicht das Weſen wegen des Werdens, ſondern das Werden wegen des Weſens iſt; das aber, weswegen das irgend warum Werdende immer wird, muß nothwendig zu dem Geſchlechte des Guten gezählt werden, das Werden dagegen zu einem andern Geſchlechte [1]). Daher will auch Platon keinen andern Grund des Werdens oder Geſchehens anerkennen, als die Idee des Beſten, und er meint, daß diejenigen, welche körperliche Urſachen deſſen, was iſt oder wird, angeben, nur nicht zu unterſcheiden wüßten zwiſchen dem, was die wahre Urſache iſt, und zwiſchen den Mitteln, welche gebraucht werden müſſen, um das für gut Erkannte ins Werk zu richten [2]). Hiernach alſo erſcheint dem Pla-

---

1) Phileb. p. 53. d. *ἐςὸν δή τινε δύο, τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὑτό, τὸ δὲ ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου· — — τὸ μὲν σεμνότατον ἀεὶ πεφυκός, τὸ δ' ἐλλιπὲς ἐκείνου. — — τὸ μὲν ἕνεκά του τῶν ὄντων ἐς' ἀεί, τὸ δ' οὗ χάριν ἑκάςοτε τὸ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον ἀεὶ γίγνεται. — — δύο δὴ τάδε ἕτερα λάβωμεν. Ποῖα; Ἓν μέν τι γένεσιν πάντων, τὴν δὲ οὐσίαν ἕτερον ἕν. — — Φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἑκάςην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάςης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης. — — τό γε μὴν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐςι· τὸ δὲ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ὦ ἄριςε, μοῖραν θετέον.*

2) Phaed. p. 97. b f.; p. 99. b. *τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι, ὅτι ἄλλο μέν τί ἐςι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.*

ton das Sinnliche nur als ein Mittel, durch welches das Gute in der ſinnlichen Welt verwirklicht werden ſoll und daher unterſcheidet er auch in dieſem Sinne, zwiſchen den wahren und erſten Urſachen, welche in der Idee des Guten liegen, und zwiſchen den Miturſachen, welche ſinnlicher Art ſind und verlangt werden, um die Idee des Guten nach Möglichkeit in der Welt zu vollenden [1]). Aber hierbei muß uns natürlich die Frage entſtehn, wie es komme, daß ſolche Miturſachen nöthig ſind, um in der ſinnlichen Welt das Gute hervorzubringen. Platon führt den Grund hiervon auf die Nothwendigkeit zurück, mit welcher das Körperliche durch ein anderes Bewegtes, alſo mechaniſch bewegt werden will [2]); er unterſcheidet hiernach ſogar zwei Arten der Urſachen, von welchen ihm die eine die göttliche heißt, welche alles zum Guten geſtaltet, die andere aber die nothwendige, welche urſprünglich ungeordnet, erſt durch die Ideen gebildet und zur Ordnung gebracht werden ſoll, durch welche aber auch allein wir im Stande ſeien das Gute zu beſitzen und zu erkennen [3]); ja

---

1) Tim. p. 46. c. ταῦτ' οὖν πάντ' ἐστὶ τῶν ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ ξυναίτια, ἀλλ' αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα, πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. Phileb. p. 27. a.

2) Tim. p. 46. d. τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων κινουμένων, ἕτερα δ' ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας.

3) Ib. p. 68. d f. διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζη-

er nennt ſelbſt die Geſammtheit dieſer nothwendigen Urſachen die Natur der Nothwendigkeit und ſcheint ſich auch die Möglichkeit zu denken, daß dieſe Natur gegen die bildende Kraft der Ideen widerſetzlich ſich zeige [1]. Scheint es doch faſt, als wenn hier ein doppelter und der Art nach entgegengeſetzter Grund der Welt angenommen werden ſollte. Doch ehe wir dies aus ſolchen Aeußerungen ſchließen, werden wir zu bedenken haben, daß meiſtens die ganze Form, in welcher das den Ideen Entgegengeſetzte als ein mit eigener Kraft Begabtes gefolgert wird, von der Art iſt, daß ihr mythiſcher Charakter ſich nicht verkennen läßt. So beſonders der Mythos, welcher von einer körperlichen Natur in der Miſchung der Welt zu erzählen weiß, einer Natur, welche ſchon in ſich einer unordentlichen und der göttlichen Ordnung entgegengeſetzten Bewegung theilhaftig, alles Ungerechte und Schlimme in der Welt mit Nothwendigkeit vollbringe und mit ihr eingeborener Begierde die Welt gegen die göttliche Anordnung umdrehe [2]. Nur ſoviel wird aus dieſen mythiſchen Darſtel-

---

τεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζομένους ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν, οὐδ' αὖ λαβεῖν, οὐδ' ἄλλως μετασχεῖν. Aus dieſen göttlichen und nothwendigen Urſachen läßt ſodann Platon das Sterbliche zuſammenſetzen.

1) Ib. p. 56. c. ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκε κτλ.

2) Polit. p. 268. e f. Man bemerke beſonders Folgendes: τοῦτο δὲ αὐτῷ (sc. τῷ παντί) τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι διὰ τόδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονεν. — — τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία. — — τούτων δὲ

ſtellungen für die Lehre des Platon gezogen werden dürfen, daß der ſinnlichen und ſterblichen Natur aus irgend einer Nothwendigkeit das Böſe und Unvollkommene immerdar beiwohnt, weil ſie eben ſinnlich und ſterblich iſt 1).

Hieran ſieht man ſich beſonders erinnert, wenn man in Beziehung auf das Erkennen ſich frägt, zu welchem Sein das Werden ſein ſoll nach Platoniſcher Lehre. Wenn wir nemlich finden, daß Platon das Sinnliche und die körperartige Natur des Andern als Mittel zu einem höhern Zweck betrachtet, ſo möchte jemand geneigt ſein, ihn zu beſchuldigen, er habe ein unzweckmäßiges Mittel für ſeinen Zweck ſich erdacht, oder wohl gar, er ſei in einem Schwanken darüber, ob er das Mittel als Mittel loben, oder, weil es doch nicht der Zweck ſei, ob er es tadeln ſolle. In dialektiſcher Rückſicht iſt dem Platon Zweck die Wiſſenſchaft, d. h. die reine Erkenntniß der Ideen; nun haben wir zwar geſehn, daß ihm die ſinnliche Vorſtellung, welche uns vermittelſt des materiellen Theils unſerer Miſchung zu-

---

αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι. παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα τὰ καλὰ κέκτηται, παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν ἕξεως, ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ γίγνεται, ταῦτα ἐξ ἐκείνης αὐτός τε ἔχει καὶ τοῖς ζώοις ἐναπεργάζεται. So iſt auch im Timäos p. 36. c. von der φορὰ τῆς θατέρου φύσεως die Rede. Das, was Platon de leg. X. p. 896. e. von einer böſen Weltſeele ſpricht, iſt von anderer Art, nemlich nur eine Annahme, welche durch den folgenden Beweis abgewieſen werden ſoll.

1) Theaet. p. 176. a. ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης.

kommt, nicht durchaus leer iſt für die Erkenntniß; dabei finden wir aber doch in ſeinen Aeußerungen ſo vielerlei Vorwürfe auf die ſinnliche Empfindung gehäuft, daß es faſt ſcheinen möchte, ſie würde von ihm mehr für eine Hemmung und Störung, als für ein Beförderungsmittel der richtigen Erkenntniß angeſehn. So wird geſagt, durch das Ab- und Zuſtrömen der ſinnlichen Empfindungen werde die Seele zuerſt, nachdem ſie einem ſterblichen Körper verbunden worden, vernunftlos, und nur erſt nachdem der Fluß des Wachsthums und der Nahrung geringer geworden, werde ſie auch vernünftiger Ueberlegung über das Selbige und über das Andere theilhaftig [1]). So wird auch davon geſprochen, die Welt habe ſich anfangs der Lehren ihres Werkmeiſters nach Möglichkeit erinnert, ſpäter aber ſei die Erinnerung ſchwächer geworden wegen des Körperartigen in der Miſchung der Welt [2]). Am meiſten aber iſt der Sitz dieſer Klagen über die Sinnlichkeit des Menſchen in dem Phädon, in welchem das Streben des Philoſophen nach Erkenntniß als ein Verlangen nach dem Tode geſchildert wird, um nur der Sinnlichkeit, welche am reinen Erkennen uns hindere, zu entfliehen [3]). So lange die Seele den Körper hat und mit einem ſolchen

---

1) Tim. p. 44. a. *καὶ διὰ πάντα ταῦτα τὰ πάθη νῦν κατ' ἀρχὰς ἄνους ψυχὴ γίγνεται κτλ.*

2) Polit. p. 273. b. — *τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχὴν εἰς δύναμιν κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἀκριβέστερον ἀπετέλει, τελευτῶν δὲ ἀμβλύτερον. τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον.*

3) Phaed. p. 64. a f. *κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας, λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.*

Uebel vermiſcht iſt, können wir nicht völlig die Wahrheit erlangen [1]). Denn er führt uns vielerlei Störungen unſeres Forſchens zu, ſchon durch die nothwendige Nahrung, welche er verlangt, vielmehr noch wenn Krankheiten uns zuſtoßen; mit Leidenſchaften und Begierden und Furcht und allerlei Schattenbildern und vielem Tand erfüllt er uns, ſo daß in Wahrheit niemals irgend etwas wir durch ihn einſehen [2]). Hiernach erſcheint der Leib als ein wahres Hinderniß der Erkenntniß, die ſinnliche Empfindung aber durch den Leib eben als nichts werth; denn was Geſicht und Gehör uns verkünden iſt nichts Genaues und Gewiſſes, vielmehr betrügen ſie, und ſind dieſe nicht, ſo ſind wohl noch weniger die noch übrigen ungenauern Sinne zur Erkenntniß der Wahrheit zu gebrauchen [3]). Daher das Streben des Philoſophen nach dem Tode in der Hoffnung, daß er durch dieſen befreit werden dürfte von den Störungen des Leibes; in dem gegenwärtigen Leben aber hätten wir darauf zu ſehen, ſo wenig als möglich

---

[1] Ib. p. 66. b. — ὅτι ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μήποτε κτησώμεθα ἱκανῶς, οὗ ἐπιθυμοῦμεν, φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές.

[2] L. l.

[3] Ib. p. 65. a. τί δαὶ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν, πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὔ, ἐάν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσει κοινωνὸν συμπαραλαμβάνῃ; οἷον τὸ τοιόνδε λέγω· ἆρα ἔχει ἀλήθειάν τινα ὄψις τε καὶ ἀκοὴ τοῖς ἀνθρώποις, ἢ τά γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν ἀεὶ θρυλοῦσιν, ὅτι οὐκ ἀκούομεν ἀκριβὲς οὐδὲν οὔτε ὁρῶμεν; καίτοι εἰ αὗται τῶν περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβεῖς εἰσὶ μηδὲ σαφεῖς, σχολῇ αἵ γε ἄλλαι· πᾶσαι γάρ που τούτων φαυλότεραί εἰσιν. κτλ.

Umgang und Gemeinſchaft mit dem Leibe zu haben, um deſto näher dem Wiſſen zu ſein [1]).

Doch von dieſen und andern Aeußerungen derſelben Art darf man ſich nicht zu ſehr ſchrecken laſſen, in dieſen Lehren Uebereinſtimmung in der Denkart des Platon zu vermiſſen. Sondern theils hat in ihnen nur eine mythiſche Vorſtellungsweiſe zu poſitiveren Bildern geführt, als die Wahrheit der Platoniſchen Anſicht verträgt [2]), theils iſt auch in ihnen einige Uebertreibung, welche man nur der redneriſchen Haltung ſolcher Aeußerungen anzurechnen hat [3]). Vor allen Dingen aber hat man dabei, wie ſchon früher geſagt, ſich zu erinnern, daß die nothwendige in der Natur des Sterblichen liegende Beſchränktheit auch auf das Mittel, welches zur Abhülfe der Bedürftigkeit dienen ſoll, zurückwirken muß. Wenn die Beſchränktheit dem Sterblichen nothwendig iſt, ſo kann auch das Mittel nicht vollkommen ſein, und die Mangelhaftigkeit des Mittels kann auch als Urſache der Unvollkommenheit, in welcher wir ſind, betrachtet werden. Zuletzt kann auch die Mangelhaftigkeit des Mittels ſich noch darin offenbaren, daß es des Mißbrauchs fähig iſt, und gegen einen ſolchen Mißbrauch ſind auch einige der Klagen gerichtet, welche Platon über die Sinnlichkeit ausſchüttet.

Alſo trotz aller dieſer Klagen dürfen wir es feſthalten, daß die ſinnliche Empfindung dem Platon ein Mittel zur

---

1) Ib. p. 67. a. *καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι, μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη.*

2) Dies iſt im Politikos und auch zum Theil im Timäos der Fall.

3) So im Phädon.

Erkenntniß der Wahrheit iſt, wenn auch ein unvollkommenes Mittel. Dahin zielen auch die meiſten gelegentlichen und ausdrücklichen Aeußerungen des Platon über die ſinnliche Empfindung. So preiſt er beſonders das Geſchenk des Geſichts als das größeſte Gut, welches uns die Forſchung über die Natur das All gewähre und ohne welches ſelbſt die Philoſophie uns nicht möglich ſein würde 1) und wie es auch mit dieſem Vorzuge, welchen Platon dem Geſichte vor andern Sinnen einzuräumen ſcheint, beſchaffen ſein möge, ſo verkennt er doch darum nicht die Hülfe, welche uns die übrigen Sinne zur Erkenntniß gewähren und durch welche ſie uns zur Philoſophie aufrufen 2). Aber freilich eine wahre und reine Erkenntniß gewähren uns die Sinne an ſich nicht; denn die Wahrheit, das Höchſte und Schönſte iſt unkörperlich; es kann durch kein Bild und durch keine Empfindung hinlänglich deutlich gemacht werden, ſondern nur durch die verſtändige Rede, welche wieder mit Verſtand aufgefaßt ſein will 3); auch hat keine Kraft irgend eines Dinges Farbe oder Geſtalt oder irgend etwas dergleichen, an welchem ſie ſinnlich erkannt werden möchte 4), ſo daß wir denn durch die Sinne auch nicht die Kraft irgend eines Dinges zu erkennen im Stande ſind. Wenn nun aber die ſinnliche Empfindung das Weſen der Dinge uns nicht darſtellt und doch als ein Mittel zur Erkenntniß deſſelben angeſehen werden ſoll,

---

1) Tim. p. 46 e f; Phaedr. p. 250. d f; de rep. VI p. 507 e f.

2) Tim. p. 47 c; de rep. VII. p. 523 b.

3) Polit. p. 285 e f.

4) De rep. V p. 477 c.

ſo kann ſie nur dadurch als ein ſolches wirken, daß ſie an das Weſen der Dinge uns erinnert oder uns Veranlaſſung wird, denſelben nachzuforſchen. So knüpft ſich dem Platon an ſeine Ideenlehre und an ſeine Anſicht von Sinnlichen die Lehre von der Erinnerung an die Ideen an.

Dieſe Lehre verzweigt ſich überdies auf mancherlei Art mit den Meinungen des Platon. Am genaueſten ſchließt ſie ſich an die Widerlegung des ſophiſtiſchen Satzes an, daß man nicht erforſchen könne, was man nicht wiſſe [1]. Denn wie könne man das ſuchen, von welchem man gar nicht wiſſe, was es iſt? Wie könne man es als etwas von beſtimmter Art hinſtellen, um es zu erforſchen? Oder wenn man es zuletzt gefunden haben ſollte, wie könne man wiſſen, daß es das ſei, was man vorher ſuchte, ohne es zu wiſſen [2])? Allen dieſen Fragen begegnet Platon durch die Annahme, daß unſer Erforſchen und Lernen nichts Anderes ſei, als Erinnerung an ſchon früher Gewußtes, indem unter dieſer Vorausſetzung die Erfriſchung der dunkeln Spuren früherer Erkenntniſſe in unſerm Gedächtniß wohl mit dem Bewußtſein verknüpft ſein könne, daß wir eben ein Beſtimmtes zu ſuchen hätten oder fänden und was wir ſchon einmal gewußt, nur wieder zu erkennen brauchten [3]). Seine Annahme beweiſt Platon nur durch

---

1) Dies wird als Hauptpunkt zu Anfang und zu Ende der Unterſuchung hervorgehoben. Meno p. 80. e; p. 86. b.

2) Ib. p. 80. d. καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν, ὅ τι ἐστί; ποῖον γάρ, ὧν οὐκ οἶσθα, προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει, ὅτι τοῦτό ἐστιν, ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;

3) Man muß hiermit vergleichen, was Theaet. p. 191. c. über

einen Verſuch, welcher an mathematiſchen Sätzen gemacht wird und aus welchem hervorgeht, daß wir allgemeine Sätze durch bloßes Nachdenken über einfache ſinnliche Anſchauungen uns zu entwickeln im Stande ſind [1]). Er ſtützt ſich alſo überhaupt auf das Vorhandenſein von allgemeinen Erkenntniſſen in unſerer Seele, welche beim Beginn unſeres Lebens uns ſelbſt noch nicht zum Bewußtſein und zur wirklichen Erkenntniß gekommen ſind, ſondern nur dem Vermögen nach in uns liegen, aber alsbald hervorkommen zum wirklichen Gebrauch, wenn ſie durch Fragen oder auch durch ſinnliche Anſchauungen angeregt werden [2]), und beſonders hat er dabei die Ideen im Auge, denen nichts gleich iſt, in dem ſinnlich Erkennbaren. Er zeigt ausführlich, daß wir in der ſinnlichen Welt niemals etwas ganz Gleiches finden, ſondern immer nur etwas uns bald als Gleiches, bald als nicht Gleiches erſcheint, welchem alſo etwas fehlt an der wahren Gleichheit und welches nach dieſer nur ſtrebt [3]). Und ebenſo iſt es mit dem Schönen ſelbſt und mit dem Guten ſelbſt und mit

---

das Gedächtniß und ebend. p. 197. b. über den Unterſchied der κτῆσις oder δύναμις und der ἕξις τῆς ἐπιστήμης geſagt wird; ferner über die doppelte Erinnerung mit Bewußtſein der frühern Kenntniß und ohne daſſelbe. Phileb. p. 34. b f.

[1] Meno p. 82. a f.

[2] Phaed. p. 73. a. — ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ ἄνθρωποι, ἐάν τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσι πάντα, ᾗ ἔχει· καίτοι εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἷοί τ' ἦσαν τοῦτο ποιῆσαι. ἔπειτα ἐάν τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγῃ ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐνταῦθα σαφέστατα κατηγορεῖ, ὅτι τοῦτο οὕτως ἔχει.

[3] Ib. p. 74 a f.

dem Gerechten und Frommen ſelbſt und mit allem dem, welchem wir ein wahres Sein beilegen; wir erblicken nichts ihnen Gleiches in den ſinnlichen Dingen; ſondern nur Aehnliches oder auch Unähnliches, welches aber mit jenen Geſchlechtern des wahren Seins irgend eine Verbindung hat, wird ſinnlich von uns empfunden und dabei erinnern wir uns alsdann des wahrhaft Seienden, woraus erhellt, daß wir es ſchon früher erblickt oder gewußt haben [1] und zwar, da dies nicht in dieſem Leben geweſen ſein kann, in einem frühern Leben [2]. Hiernach verknüpft ſich dieſe Lehre auch mit der Anſicht des Platon, daß die ſinnlichen Gegenſtände Abbilder und Aehnlichkeiten der überſinnlichen Wahrheit ſind; denn eben nur bei den ſinnlichen Empfindungen entſteht uns die Einſicht, daß alles, was von uns geſehn oder gehört wird, demjenigen nicht gleich kommt, was das wahre Sein, das Gleiche an ſich iſt, ſondern daß es nur ſtrebend dieſem gleich zu kommen, dahinter zurückbleibt, und mithin ſind die ſinnlichen Empfindungen uns Erinnerungen an die ewigen Ideen, deren Aehnlichkeit ſie an ſich tragen und deren Nachbilder ſie ſind [3].

---

[1] Ib. p. 76 *δυνατὸν γὰρ δὴ τοῦτό γ' ἐφάνη, αἰσθόμενόν τι ἢ ἰδόντα ἢ ἀκούσαντα ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβόντα ἕτερόν τι ἀπὸ τούτου ἐννοῆσαι, ὃ ἐπελέληστο, ᾧ τοῦτο ἐπλησίαζεν ἀνόμοιον ὂν ἢ ᾧ ὅμοιον.*

[2] Ib. p. 75. b.

[3] Ib. p. 74. e *Ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν, ὅτι ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτ' εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως. Ἔστι ταῦτα. Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν μὴ ἄλλοθεν αὐτὸ ἐννενοηκέναι, μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι, ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἐκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων· ταὐ-*

Dieſe Lehre von der Erinnerung an die Ideen iſt auf mancherlei Weiſe mit mythiſchen Erzählungen vom vergangenen und vom zukünftigen Leben der Seele in den Geſprächen des Platon vergeſellſchaftet 1) und man kann daher wohl auf die Muthmaßung kommen, daß in der Lehre ſelbſt auch manches nur in mythiſcher Weiſe zu verſtehen ſei. Um ſo nöthiger iſt es, von ſolchen Beſtandtheilen dasjenige auszuſondern, was dem Platon von wahrhaft wiſſenſchaftlichem Gehalte zu ſein ſcheinen mochte. Sehr nahe liegt es unſern Vorſtellungsweiſen, zu muthmaßen, daß die Annahme, die Seele ſei vor dieſem Leben geweſen, zum mythiſchen Schmuck der Darſtellung zu rechnen ſei. Allein wenn auch zuweilen dieſe Annahme nur in mythiſchen Bildern vorgetragen wird, ſo berechtigt uns doch ſonſt die Darſtellung des Platon nicht zu jener Muthmaßung. Denn eben dies, daß die Seele unſterblich und unauflösbar und daher nach und vor dem gegenwärtigen Leben ſei, wird nicht aus mythiſchen Erzählun-

---

τὸν δὲ πάντα ταῦτα λέγω. — Ἀλλὰ μὲν δὴ ἔκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι, ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν. ἢ πῶς λέγομεν; Οὕτως. Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου, ὅ τι ἔστιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτ' εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστι δὲ αὐτοῦ φαυλότερα. Ἀνάγκη ἐκ τῶν προειρημένων, ὦ Σώκρατες. Οὐκοῦν εὐθὺς ἑωρῶμέν τε καὶ ἠκούομεν καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις εἴχομεν; Πάνυ γε. Ἔδει δέ γε, φαμέν, πρὸ τούτων τὴν τοῦ ἴσου ἐπιστήμην εἰληφέναι; Ναί. Πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν εἰληφέναι.

1) Beſonders im Menon p. 81. a. und im Phädros p. 246 f.

gen oder Ueberlieferungen gezogen, ſondern ſehr ernſthaft bewieſen. Die Seele ſei der Grund der Bewegung und als ſolcher ſich immer bewegend könne ſie weder untergehn noch entſtehen [1]; und ſo wie der Begriff der Bewegung ihr nothwendig und unabtrennbar verknüpft ſei, ſo auch könne der Begriff des Lebens niemals von ihr getrennt werden [2]. Alſo ſcheint dies dem Platon außer dem Bereiche des Mythiſchen zu liegen, daß die Seele immerdar iſt [3]; aber ob ſie ihm auch als eine einzelne Seele immerdar iſt, dies möchte eine andere Frage zu ſein ſcheinen. Jedoch auch auf dieſe Frage kann nur bejahend geantwortet werden; denn dem Platon hat das Unſterbliche eine beſtimmte Zahl und es können nicht mehr, noch auch weniger Seelen werden, als ſind [4], ſo daß alſo eine jede Seele, ſoviel ihrer jetzt ſind, auch ſchon immer geweſen ſein muß. Man könnte nun aber noch die Annahme zu dem mythiſchen Theile der Platoniſchen Darſtellung rechnen, daß die einzelnen Seelen auch ſchon ein ſinnliches Leben geführt haben müßten vor dem gegenwärtigen; denn die Unterſcheidung ſcheint allerdings gut begründet zu ſein im Sinne des Platon, welche dieſer Rechnung zum Grunde liegt, zwiſchen dem ſinnlichen Leben und dem überſinnlichen Sein der Seele. Nicht nur in mythiſchen Bildern wird auf das letztere zuweilen angeſpielt [1]), ſondern auch der Lehre von der Wiedererinnerung an die Ideen liegt offenbar die Vorausſetzung zum Grunde, daß die Seelen ohne ſinnliche Störung in einem vollkommenen Leben durch ſich ſelbſt und nicht durch irgend ein nothwendiges Werkzeug die Wahrheit geſchaut haben. Dies tritt noch mehr aus der Art hervor, wie die Möglichkeit des Lernens aus einem frühern Beſitze der Ideen abgeleitet wird. Denn wenn in dem gegenwärtigen ſinnlichen Leben die Ideen nur vermittelſt der Erinnerung hervortreten können, ſo kann dies auch in einem jeden frühern ſinnlichen Leben nur vermittelſt der Erinnerung ſtatt finden, d. h. die Ideen würden nie in der Seele hervortreten können, wenn nicht die Seele in einem nicht-ſinnlichen Leben ſie unmittelbar geſchaut oder gehabt hätte. Daß dies nicht eine Folgerung aus den Grundſätzen des Platon ſei, welche von ihm ſelbſt nicht geſehen worden wäre, kann man theils aus den erwähnten mythiſchen Andeutungen erſehen, theils liegt es auch darin verſteckter Weiſe ausgedrückt, daß Platon dichtet, Gott habe den Seelen vor ihrer Einbildung in den Körper die Natur des Ganzen gezeigt [2]), daß er lehrt, die Seele werde bei ihrer erſten Geburt erſt vernunftlos [3]), nemlich als vor der Geburt der Vernunft theilhaftig, und

---

[1] Phaedr. p. 245. c f. *οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν, τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι, οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν.*

[2] Phaed. p. 105. c.

[3] S. auch Phaed. p. 76. d f.

[4] De rep. X. p. 611. a. — *ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί* (sc. *ψυχαί*). *οὔτε γάρ ἄν που ἐλάττους γένοιντο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους· εἰ γὰρ ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἶσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂν γίγνοιτο καὶ πάντα ἂν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα.* — Daſſelbe liegt auch dem Beweiſe im Phädon p. 72. c. zum Grunde. Vergl. auch Tim. p. 41. d.

---

1) Phaedr. p. 248. a; de rep. X. p 615. a; Phaed. p. 84. a

2) Tim. p. 41. e

3) Ib. p. 44. a

nicht müde wird, den unſterblichen Theil der Seele, die Vernunft, ein Göttliches von himmliſchem Urſprunge zu nennen [1]). Ein ſolches iſt die Seele natürlich als eine Idee [2]), welche an der Ewigkeit Theil hat.

Hierin alſo wird man mit Recht das Mythiſche in dieſer Lehre von der Widererinnerung finden, daß ſie zuweilen vorauszuſetzen ſcheint, als müßten wir in einem frühern ſinnlichen Leben die Ideen erkannt haben, da dieſe doch nur in dem überſinnlichen Sein der Seele wahrhaft erkannt werden konnten. Dadurch wird aber freilich auch nicht ausgeſchloſſen, daß die Wiedererinnerung im gegenwärtigen Leben nicht die erſte, ſondern die zweite oder dritte ſein könne, daß wir alſo auch eine Mehrheit ſinnlicher Leben durchgemacht, bis wir zu dieſem gegenwärtigen Leben gekommen. Ueber dieſe Möglichkeit jedoch zu entſcheiden, mochte Platon ſelbſt nicht für etwas rein Wiſſenſchaftliches halten; alles, was er darüber ſagt, iſt in mythiſche Erzählungen eingekleidet, und wenn wir es auch wahrſcheinlich finden möchten, daß Platon eine mehrmalige Durchwanderung dieſes ſinnlichen Lebens den Seelen beſchieden habe, ſo iſt es doch nicht hier des Ortes, darüber etwas zu entſcheiden [3]).

Schließen wir die Ergebniſſe dieſer Unterſuchungen ab. Dem Platon ſind die Ideen das Sein, welches wahrhaft iſt, alles Andere iſt ihm nur ein Dergleichen, ein den Ideen

---

1) Tim. p. 90. a f.

2) S. oben Theaet. p. 184. d.

3) Die Lehre von dem ſinnlichen Leben der Seele gehört in die Phyſik, wo wir daher weitläuftiger die Vorſtellungen des Platon hierüber erörtern werden.

Aehnliches; dieſes Andere iſt das Sinnliche, im Raum und im zeitlichen Werden Empfindbare; in ihm ſind zwar die Ideen gewiſſermaßen, doch nur in einer unreinen Vermiſchung. So wie nun aber die Ideen alles wahre Sein ſind, ſo ſind ſie auch das Vollkommene und das Maaß alles Seins, weswegen auch die ſinnlichen Dinge nur durch das Verhältniß ſind, welches ſie zu dem wahren Maaße, zu den Ideen haben; dies Verhältniß iſt nicht das der Gleichheit, ſondern nur der Aehnlichkeit, welche bald größer, bald kleiner ſein kann und Uebermaaß und Mangel in den Dingen vorausſetzt. Wir ſelbſt, die erkennenden Seelen, eingetaucht in den Fluß der Sinnlichkeit, können auch nur Theil haben an den Ideen und ihre Vortrefflichkeit nicht erreichen, ſondern nur in das Unendliche uns ihnen verähnlichen; ſo verlangt es die Nothwendigkeit der Mittel, deren wir zu unſerm Leben bedürfen. Indem uns durch dieſe die ſinnliche Empfindung zukommt, wird ſie uns auch Mittel zur Erkenntniß der Ideen, aber nur dadurch, daß ſie uns durch die Aehnlichkeit, welche ſie mit dem wahren Maaße der Dinge hat, erinnert an die Göttlichkeit unſeres Urſprungs und uns auffordert, durch reines Nachdenken das in der Sinnlichkeit unter einander gemiſchte Sein der Ideen zu ſondern und das wahre Maaß und die wahre Gleichheit in uns ſelbſt und in dem ewigen Weſen der Dinge zu finden. Dadurch nun, daß wir vermittelſt der ſinnlichen Anſchauung die uns vom Urſprunge an beiwohnenden Ideen in uns entwickeln, wird erſt aus der ſinnlichen Erkenntniß die wahre Wiſſenſchaft [1]) und ſo erſcheint dieſe zwar als eine urſprünglich unmittelbare, aber doch für uns im ſinnlichen Leben vermittelte.

---

[1]) Meno p. 97. e. αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς — οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰ-

Nachdem wir jedoch dieſe Vorſtellungsweiſen des Platon über die Ideenwelt und über die ſinnliche Welt kennen gelernt haben, können wir zu der Frage zurückgehn, wie und worin Platon einen Anknüpfungspunkt für das Daſein der Sinnenwelt gefunden oder wie er ſich das Vorhandenſein beider Welten neben einander gedacht habe. Die Schwierigkeit iſt einleuchtend. Denn wenn die Ideenwelt alles Seiende umfaßt, und allein Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt, wie kann da noch die Rede ſein von irgend einem Andern? Derjenige wird ſich über dieſe Schwierigkeit am leichteſten weghelfen, welcher ſich entſchließen kann, das was Platon im Timäos über die Bildung der ſinnlichen Welt erzählt, in ſtreng wörtlichem Sinn zu nehmen. Hier nemlich, indem Gott als Weltbildner geſchildert wird, liegt die Vorſtellung zum Grunde, daß die Ideen als Vorbilder zu betrachten, deren Abbilder die ſinnlichen Dinge, wobei denn natürlich die Vorausſetzung iſt, daß es außer den Ideen irgend ein Etwas gebe, geſchickt das Bild der Ideen in ſich aufzunehmen. Ein ſolches Etwas vergleicht Platon ſelbſt mit der Màterie, welche von den Handwerkern verarbeitet wird [1], und dieſes Bild, welches erſt von den Spätern zur beſtändigen Bezeichnung des entſprechenden Begriffs gebraucht wurde, liegt auch ſeiner ganzen Darſtellungsweiſe zum Grunde. Es iſt dieſes Etwas, welches

---

[illegible] —
— [illegible]

[1] Tim. p. 69. a.

ſchwer zu bezeichnen iſt und hier auch gar nicht genau bezeichnet werden ſoll [1]), ein völlig Unbeſtimmtes oder Formloſes, welches aber geſchickt iſt, allerlei Formen anzunehmen, und eben deswegen keine Form an ſich tragen darf, weil es ſonſt nur ſchlecht die übrigen Formen abbilden würde [2]); ſondern es iſt eine unſichtbare [3]) und geſtaltloſe Art, alles aufnehmend, und auf die ſeltſamſte Weiſe Theil habend am Erkennbaren und auf das Schwerſte zu faſſen [4]). Es wird vorgeſtellt als die Maſſe, welche alle Arten des körperlichen Seins annehmen kann, welche, wärend die ihr mitgetheilten Formen immer wechſeln, doch immer daſſelbe bleibt und nur durch die in ſie eingehenden Geſtalten bewegt und umgeſtaltet zu verſchiedenen Zeiten auf verſchiedene Weiſe erſcheint [1]). Auf eine etwas andere Weiſe ſpricht Platon ſich noch über daſſelbe aus. Das Körperliche nemlich, von welchem alles Sinnliche abgeleitet wird, iſt nach dem Vorigen in einem Andern und hat nur in dieſem ſein Werden und ſein Vergehn; das aber, worin es ſein Werden und ſein Vergehn hat, iſt der Raum, welcher nicht vergeht, ſondern immer derſelbe bleibend nur einen Sitz gewährt allen den veränderlichen Beſchaffenheiten, welche ein Werden haben [2]).

---

[1]) Ib. p. 48. e. Cf. Phileb. p. 34. e.

[2]) Tim. p. 50. d. πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν. — — ὅμοιον γὰρ ὂν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως, ὁπότ' ἔλθοι, δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη.

[3]) Wenn Tim. p. 30. a; cf. 69. b. eine ſichtbare und ſich unordentlich bewegende Materie vorausgeſetzt wird, ſo wird dies durch die ſpätere Unterſuchung als eine nicht genaue Vorausſetzung wieder aufgehoben. S. ib. p. 48. e.

[4]) Ib. p. 51. a. ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. Dieſe Stelle gehört freilich zu den δυσαλωτοτάτοις im Platon, denn ſie ſteht im Widerſpruch mit dem Vorherangeführten und mit ſich ſelbſt, indem es ſchwer oder unmöglich zu ſagen iſt, wie das, was ἄμορφον iſt, doch ein εἶδος genannt werden kann, und das, was πάντων ἐκτὸς εἰδῶν iſt, doch auch μεταλαμβάνον ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ ſein ſoll. Man vermuthet wohl nicht mit Unrecht, daß Platon hier mit Fleiß ſolcher ſich widerſprechender Ausdrücke ſich bedient, um die Undenkbarkeit deſſen, was den Ideen entgegengeſetzt iſt, zu bezeichnen.

Wenn man nun dieſe beiden Vorſtellungsweiſen in einer und

---

[1]) Ib. p. 50. b. ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως· ταὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως· δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων· φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον. Dagegen' giebt es eine andere Stelle im Timäos, wo Platon der Materie vor der Weltbildung eine unordentliche Bewegung zuſchreibt. Es iſt dies dieſelbe Stelle, in welcher er auch Spuren der Elemente in der Materie ſetzt, pag. 52. d f.; cf. Polit. p. 273. b. Dies ſcheint mir nur nicht die reine Materie zu betreffen, ſondern nur eine Vorausſetzung zu ſein, an welcher die ordnende Kraft Gottes gezeigt werden ſoll.

[2]) Ib. p. 52. a. αἰσθητόν — — γιγνόμενόν τε ἐν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, — — τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν. Cf. Arist. phys. IV. 2.

und derſelben wiſſenſchaftlichen Entwickelung neben einander geſtellt findet, ſo muß man ſich zuerſt von der vielfältig geäußerten Meinung losſagen, daß Platon die Materie als ein irgend wie beſtehendes Weſen oder gar als ein für ſich ſeiendes Ding ſich gedacht habe. Denn wenn er ſie mit dem Raume gleich ſetzt, ſo iſt es klar, daß er nur etwas ſucht, worin, nicht woran die körperlichen Beſchaffenheiten ihren Ort haben könnten, nicht ein Ding, an welchem, ſondern eine Bedingung, unter welcher das Sinnliche ſei. Der Raum, in welchem die verſchiedenen Beſchaffenheiten durch die Theilnahme an den Ideen gebildet werden ſollen, muß doch als ein an ſich Leeres und Nichtiges gedacht werden, welches eben nur inſofern iſt, als es Antheil erhalten kann an den Ideen. Dann aber muß man auch wohl auf die mythiſche Darſtellungsweiſe, in welcher ſich die Lehre von der Weltbildung bewegt, Rückſicht nehmen und bemerken, wie Platon das, was man die Materie genannt hat, in einer wunderlich klingenden Bezeichnungsweiſe einführt. Wärend die Ideen das durch den Verſtand Erkennbare ſind, heißt ihm die Materie nur auf die ſeltſamſte Weiſe theilhabend an dem Erkennbaren, und wenn er das Werkzeug unſerer Seele, durch welches die Materie aufgefaßt werden ſoll, bezeichnen will, ſo erfindet er, weil ſie doch weder durch den Sinn, noch durch den Verſtand erkannt werden kann, in einer merkwürdigen Zuſammenſetzung den Namen des unechten Gedankens [1]). Wenn uns nun dieſe Bemerkungen darauf aufmerkſam gemacht haben, daſs doch wohl die Erzählung des Platon von der Weltbildung vermittelſt der Materie nicht gar zu wörtlich genommen werden dürfe, ſo wird uns hierin gewiß nicht nur eine allgemeine Anſicht von ſeiner Lehre, ſondern auch eine genauere Unterſuchung ſeiner Aeußerungen über das Verhältniß der Ideen zum Sinnlichen beſtärken.

---

[1]) L. l. *μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ. μόγις πιστόν.* Daß dieſe von Bekker eingeführte Interpunction die richtige iſt, kann man nicht bezweifeln, wenn man auf die Parallele achtet,

Wie Platon zu dem Bilde oder der Vorſtellung von der Materie kommt, das kann kein Räthſel ſein. Indem er der Sinnenwelt eine Aehnlichkeit mit den Ideen beilegte oder ſie als ein Abbild der idealen Welt ſchilderte, mußte er ein Anderes vorausſetzen, in welchem dieſe abgebildet werde und dieſes Andere iſt ihm die Materie. Da nun aber die Ideenwelt dem Platon die Geſammtheit alles Wahren iſt, ſo bleibt dem, was der Ideenwelt entgegengeſetzt iſt, gar keine Wahrheit übrig, und das Abbild derſelben iſt ſelbſt nur inſofern etwas Wahres, als es die Ideen in ſich aufgenommen hat und ihnen verähnlicht iſt. Dies hat Platon ſehr gut erkannt und er zeigt daher mit ſicherer Hand, wie das ähnliche Bild des Wahren in einer ſeltſamen Verbindung des Seins mit dem Nicht-Sein ſich darſtelle [1]. Nun iſt es offenbar, wie in dieſer Miſchung

---

wie ſie zwiſchen Gegenſtand und Erkenntnißart durch dieſe ganze Unterſuchung des Platon herrſcht.

[1] Soph. p. 240. a. *τί δῆτα, ὦ ξένε, εἴδωλον ἂν φαῖμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον; Ἕτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες; Οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' ἐοικὸς μέν. Ἆρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὂν λέγων; Οὕτως. Τί δαί; τὸ μὴ ἀληθινὸν ἆρ' ἐναντίον ἀληθοῦς; Τί μήν; Οὐκ ὂν ἄρα λέγεις τὸ ἐοικός, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς. ἀλλ' ἔστι γε μήν. Πῶς; Οὐκ ὂν ἀληθῶς γε*

das Wahre und Seiende das iſt, was dem ſinnlichen Bilde von den Ideen beiwohnt, das Nicht-Wahre und Nicht-Seiende dagegen das, in welchem das Abbild geſchieht oder die Ideen ſich abdrücken, die Materie. Aus einer ſolchen Sonderung iſt überhaupt die Platoniſche Ideenlehre, ſowie ſeine Lehre von der Materie hervorgegangen. Indem Platon auf das Sinnliche blickte, konnte er ſich nicht verleugnen, daß es das Wahre nicht rein darſtelle, aber doch auch nicht von aller Wahrheit leer ſei; er unternahm es daher das Wahre im Sinnlichen von dem nur Scheinbaren in ihm zu ſcheiden; als jenes erkannte er die Ideen; das aber, was ihm zurückblieb, nachdem er dieſe von dem Sinnlichen ausgeſchieden hatte, iſt ihm die Materie, welche wir daher nach ſeiner Vorſtellungsart nur als das Scheinbare und das Nicht-Seiende betrachten können.

Daß dies die Anſicht des Platon ſei, davon finden ſich die Spuren ſelbſt im Timäos. Denn hier werden ſich einander entgegengeſetzt die Natur des Selbigen und die Natur des Andern [1]), ein Gegenſatz, welchen wir ſchon aus dem Sophiſten kennen. Wenn nun die Natur des Andern die Materie bezeichnen ſoll, wie aus dem Gegenſatze klar iſt, ſo werden wir auch alles das, was von dem Andern geſagt wird, auf den Begriff der Materie im Platoniſchen Sinn anzuwenden haben. Der Begriff des Andern wird aber immer

---

φῄς. Οὐ γὰρ οὖν πλήν γ' εἰκὼν ὄντως. Οὐκ ὂν ἄρ' οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόνα; Κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον. Cf. de rep. X. p. 597. a.

1) Tim. p. 35. a; p. 37. a f. ἡ ταὐτοῦ φύσις καὶ ἡ θατέρου. Ib. p. 38. d. f. ἡ θατέρου περίοδος, ἡ θατέρου φορά.

nur im Verhältniß zu irgend etwas Seienden gebraucht und bezeichnet das, was dieſes Seiende nicht iſt, er bezeichnet alſo überhaupt das Nicht-Seiende im Verhältniß zu etwas und wenn er ſchlechthin gedacht wird, im Gegenſatz gegen das Selbige ſchlechthin, ſo kann er auch nur das Nicht-Seiende ſchlechthin bezeichnen [1]). Hiermit tritt es nun offenbar hervor, wie Platon darauf ausgeht, das Materielle nur als die Verneinung an dem Seienden zu betrachten und die Materie ſelbſt als die Verneinung ſchlechthin. Erinnern wir uns daran, daß dem Platon das Sinnliche im Gegenſatz gegen die beſtimmten Ideen als das Unbeſtimmte oder Unendliche erſcheint, ſo werden wir es auch nach demſelben Ziele ſtrebend finden, daß er von den Ideen ſagt, an einer jeden von ihnen ſei vieles Seiende, Nicht-Seiendes aber unendlich an Menge, und von dem Seienden ſelbſt, es ſei zwar ſelbſt Eins, Unendliches an Zahl aber ſei es nicht [2]).

---

1) Soph. p. 238. c. συννοεῖς οὖν, ὡς οὔτε φθέγξασθαι δυνατὸν ὀρθῶς οὔτ᾽ εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό. Ib. p. 257. b. ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ᾽ ἕτερον μόνον. Ib. p. 258. b. f. καὶ δεῖ θαῤῥοῦντα ἤδη λέγειν, ὅτι τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐςὶ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον. — — ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον, ὡς ἔςι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλα καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαςον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐςιν ὄντως τὸ μὴ ὄν. Cf. Arist. phys. I, 9.

2) Soph. p. 256. e. περὶ ἕκαςον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐςι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν. — — Καὶ τὸ ὂν ἄρ᾽ ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐςι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔςιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὂν ἓν μὲν αὐτό ἐςιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἆλλα οὐκ ἔςιν αὖ.

Aus dieſen Stellen iſt nun wohl klar, daß Platon keine poſitive Natur außer den Ideen annahm, ſondern aus den Ideen allein das Wahre in der materiellen Erſcheinung ableiten wollte. Es erhellt daraus zugleich, daß es der Begriff des Verhältniſſes iſt, welcher die Vermittelung zwiſchen der idealen und der Sinnen-Welt übernehmen ſollte, denn die Begriffe des Nicht-Seienden und des Andern ſind nur in Beziehung zu irgend etwas zu denken. Man wird ſich hierbei von der einen Seite ſogleich daran erinnern, daß auch das Sinnliche dem Platon nur etwas Verhältnißmäßiges iſt, indem das Empfundene nur in Beziehung zu dem Empfindenden gedacht werden kann. Von der andern Seite aber in Rückſicht auf die Ideen nimmt dieſe Lehre noch mehrere Beziehungen an. Wir finden überhaupt, daß der Begriff des Verhältniſſes dem Platon eine große Wichtigkeit hat. So groß auch das Gebiet der Ideen iſt, ſo wie Platon ſich daſſelbe dachte, ſo hat er doch nicht eben dahin geſtrebt, daſſelbe durch eine genauere Eintheilung ſich zu größerer Klarheit zu bringen; nur eine Unterſcheidung glaubt er in demſelben nicht übergehen zu dürfen, und dies iſt eben die Unterſcheidung zwiſchen ſolchen Begriffen, welche ein Weſen für ſich haben, und zwiſchen ſolchen, welche im Verhältniß zu einer andern Idee das ſind, was ſie ſind [1]. Und in Beziehung auf dieſen Unterſchied regt er unter mehrern Schwierigkeiten über die Ideen auch die an, wie wohl, wenn die Ideen an und für ſich geſetzt würden, dabei eine Erkenntniß derſelben ſtatt finden könne, denn an und für ſich ſeiend würden ſie nicht in uns ſein können [1]. Selbſt die Ideen, welche nur im Verhältniß zu einander ſind, haben doch ihr Weſen für ſich und nicht im Verhältniß zu dem, was ihnen bei uns ähnelt, indem auch dieſes wieder etwas für ſich Seiendes iſt [2]. Ja wenn man die Ideen der vollkommenen Wiſſenſchaft und der vollkommenen Herrſchaft in Gott ſetzt, dieſe Ideen aber ſchlechthin an und für ſich ſind, ſo würde ſogar folgen, daß die Wiſſenſchaft Gottes uns nicht erkenne, weil ſie nur für ſich iſt, noch auch die Herrſchaft Gottes uns beherrſche [3]. Dieſe Schwierigkeiten weiſen auf ihre Löſung deutlich genug hin. So wie ſie daraus entſtanden, daß die Begriffe an und für ſich, ein jeder ohne Beziehung zu den andern oder zu uns geſetzt wurden, ſo müſſen ſie dadurch vermieden werden, daß wir eine Beziehung der Begriffe zu einander und zu uns ſetzen. Was die Beziehung der Begriffe zu einander betrifft, ſo iſt dieſelbe für die Wiſſenſchaft durchaus nöthig, wie wir aus dem Sophiſten gelernt haben, denn ohne ſie würde kein Satz und keine Rede ſein. Die Beziehung der Begriffe zu den Dingen aber iſt es, mit welcher wir es zu thun haben, wenn wir die Vorſtellungen verfolgen wollen, welche Platon über das Verhältniß des Sinnlichen zu den Ideen hegte. Denn das Sinnliche iſt nur in einem Verhältniſſe zu den Empfindenden, d. h. zu uns.

---

[1] Parm. p. 133. c. ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν, αἵ εἰσι.

---

[1] L. l. ὅτι οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτήν τινα καθ᾽ αὑτὴν τίθεται εἶναι, ὁμολογῆσαι ἂν πρῶτον μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν.

[2] L. l.

[3] Ib. p. 134. d. οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὔτ᾽ ἂν ἡ δεσποτεία ἡ ἐκείνων ἡμῶν ποτε ἂν δεσπόσειεν, οὔτ᾽ ἂν ἡ ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ᾽ ἡμῖν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τ᾽ ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ᾽ ἡμῖν ἀρχῇ οὐδὲ γιγνώσκομεν τοῦ θείου οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὖ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὔτε δεσπόται ἡμῶν εἰσὶν οὔτε γιγνώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες.

Daß vom Platon ein Verhältniß der Ideen zu einander geſetzt wird, kann uns nicht befremden. Denn indem ſeine ganze Ideenlehre von der Begriffserklärung ausging und indem er die Begriffe nach Anleitung der Begriffserklärung von den niedrigſten bis zum höchſten, bis zu dem Begriffe Gottes, verfolgen wollte, mußte er die mannigfaltigſten Verhältniſſe unter den Ideen ſetzen, Verhältniſſe der Unterordnung, der Ueberordnung und der Nebenordnung und demgemäß auch der nähern und entferntern Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Aber es ſcheint auch nach einer ſchon angeführten Stelle, daß er auf dieſes Verhältniß der Ideen zu einander das Verhältniß der Ideen zu uns, d. h. ihre ſinnliche Erſcheinung zurückzuführen geſucht habe. Denn nicht nur durch die Theilnahme an Thätigkeiten und Körperlichem, ſondern auch an einander ſollen die Ideen eine jede in der Vorſtellung vieles zu ſein ſcheinen [1]). Eine Theilnahme oder eine Gemeinſchaft der Ideen unter einander kann doch nur als ein Verhältniß derſelben zu einander gedacht werden und wenn alſo aus einer ſolchen Theilnahme die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen hervorgehen ſoll, ſo iſt auch in dem Verhältniſſe

---

1) De rep. V. p. 475. e. καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

der Ideen zu einander der Grund der ſinnlichen Mannigfaltigkeit nach Platoniſcher Lehre zu ſuchen.

Wollen wir uns über den Sinn dieſer Platoniſchen Lehre Aufſchluß verſchaffen, ſo müſſen wir ſehr dunkeln Andeutungen in ſeinen Schriften folgen. Wir haben uns hierbei an vieles zu erinnern, was wir früher über die Natur des Sinnlichen beſtimmt haben. Zunächſt liegt es uns wohl, daran zu denken, daß Platon das Sinnliche nur als eine Vermiſchung oder Verwirrung der entgegengeſetzten Begriffe betrachtete. Beſonders pflegt er in dieſer Unterſuchung die Begriffe des Großen und des Kleinen anzuführen. Der Begriff des Großen oder der Größe, lehrt er, bezeichnet etwas für ſich, ſo wie auch der Begriff des Kleinen und der Kleinheit und nur durch die Theilnahme an dieſen Begriffen werden die Dinge groß oder klein genannt [1]), klein jedoch nur in Verhältniß zu einer Größe und groß in einem Verhältniß zu einer Kleinheit [2]), ſo daß alſo hierbei ſchon ein Verhältniß der Ideen zu einander vorausgeſetzt wird. Nun könne es auch wohl einer Idee begegnen, nicht etwa ſofern ſie Idee für ſich iſt, ſondern ſofern ſie Theil hat an oder in Verhältniß ſteht zu andern Ideen, daß ſie Größe hat in Verhältniß zu der einen, Kleinheit aber in Verhältniß zu der andern Idee, ſofern nemlich auch dieſe Theil haben an Kleinheit und Größe, ſo wie z. B. Simmias, nicht ſofern er Simmias iſt, ſondern ſofern er Größe hat, größer iſt als Sokrates, kleiner aber als Phädon. Hierdurch alſo wird bewieſen, daß an einer

---

1) Phaed. p. 100. c; 102. b.

2) Ib. p. 102. c.

Idee zugleich Großes und Kleines ſein könne ¹). Aber Platon bemerkt zugleich, daß die Kleinheit doch niemals die Größe, noch umgekehrt die Größe die Kleinheit oder überhaupt ein jeder Begriff niemals ſein Gegentheil werden wolle, weder an ſich, noch in uns, noch in der Natur überhaupt, ſondern ſo wie das Eine nahe, das Andere ſich davon flüchte ²). Hier haben wir nun eine Gemeinſchaft der Begriffe unter einander, indem die Größe und die Kleinheit und überhaupt ſolche entgegengeſetzte Begriffe zu einander in Verhältniß ſtehen und dieſe auch wieder Gemeinſchaft haben mit ſolchen andern Begriffen, wie der Begriff des Sokrates und der Begriff des Simmias ſind. Eine andere Art der Gemeinſchaft der Begriffe aber iſt die, welche in der ſinnlichen Vorſtellung ſtattfindet. Großes nemlich und Kleines, heißt es, ſieht auch das Geſicht, aber nicht getrennt, ſondern vermiſcht, und erſt durch dieſe ſinnliche Vermiſchung wird das Nachdenken gezwungen, um zur

---

1) Phaed. p. 102. b. *ἀλλὰ γὰρ — — ὁμολογεῖς τὸ τὸν Σιμμίαν ὑπερέχειν Σωκράτους οὐχ ὡς τοῖς ῥήμασι λέγεται, οὕτω καὶ τὸ ἀληθὲς ἔχειν; οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν, τούτῳ τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει, ὃ τυγχάνει ἔχων· οὐδ᾽ αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν, ὅτι Σωκράτης ὁ Σωκράτης ἐςίν, ἀλλ᾽ ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος; Ἀληθῆ. — — Οὕτως ἄρα ὁ Σιμμίας ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι, ἐν μέσῳ ὢν ἀμφοτέρων, τοῦ μὲν τῷ μεγέθει ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα παρέχων, τῷ δὲ τὸ μέγεθος τῆς σμικρότητος παρέχων ὑπερέχον.*

2) Ib. p. 102. b. *ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ᾽ ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προςδέχεσθαι τὸ σμικρόν, οὐδ᾽ ἐθέλειν ὑπερέχεσθαι, ἀλλὰ δυεῖν τὸ ἕτερον ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν, ὅταν αὐτῷ προςίῃ τὸ ἐναντίον, τὸ σμικρόν, ἢ προςελθόντος ἐκείνου ἀπολωλέναι.*

Deutlichkeit über dieſe Begriffe zu gelangen, beide nicht in ihrer Vermiſchung, ſondern für ſich abgeſondert zu erblicken, wozu es beginnen muß, ſich zu fragen, was wohl das Große iſt und das Kleine, damit die Idee des Großen und des Kleinen entſtehe, wärend beide früher nur geſehen wurden [1]). Hier wird wieder die Verbindung des Kleinen mit dem Großen als eine Verbindung der Ideen geſetzt und die ſinnliche Vermiſchung iſt nur eine Vermiſchung dieſer entgegengeſetzten Ideen unter einander. Es iſt aber auch aus der Haltung der beiden zuletzt von uns angeführten Stellen klar, daß hier die Begriffe des Großen und des Kleinen nicht ſowohl als Beiſpiele, als vielmehr als Stellvertreter aller entgegengeſetzten Begriffe gebraucht werden, denn nicht nur von dem Kleinen und Großen, wie ſie in dem Sinnlichen zuſammen erblickt werden, leitet er ſeine Lehre ab, ſondern auch vom Weichen und Harten, vom Schweren und Leichten und von allen übrigen in der ſinnlichen Welt gemiſchten Gegenſätzen [2]). In dem weitern Verfolg dieſer Unterſuchung werden ſodann auch das

---

1) De rep. VII. p 524 c. *μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι. ἦ γάρ; Ναί. Διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν μέγα αὖ καὶ σμικρὸν ἡ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα, τοὐναντίον ἢ ἐκείνη. Ἀληθῆ. Οὐκοῦν ἐντεῦθέν ποθεν πρῶτον ἐπέρχεται ἐρέσθαι ἡμῖν, τί οὖν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα αὖ καὶ τὸ σμικρόν; Παντάπασι μὲν οὖν. Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὁρατὸν ἐκαλέσαμεν.*

2) Ib. p. 523. e. *τί δὲ δή; τὸ μέγεθος αὐτῶν καὶ τὴν σμικρότητα ἡ ὄψις ἆρα ἱκανῶς ὁρᾷ καὶ οὐδὲν αὐτῇ διαφέρει ἐν μέσῳ τινὰ αὐτῶν κεῖσθαι ἢ ἐπ' ἐσχάτῳ; καὶ ὡσαύτως πάχος καὶ λεπτότητα καὶ μαλακότητα καὶ σκληρότητα ἡ ἁφή; καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἆρ' οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν; κτλ.*

Eins und die Zahl, welche von dem Eins ausgeht, zu den Begriffen gerechnet, welche mit ihrem Gegentheil verbunden voh den Sinnen erblickt werden und daher zur Betrachtung der Ideen an ſich auffordern; denn immer ſehen wir ein jedes als Eins und als unendlich an Menge [1]). Wenn wir uns nun daran erinnern, daß in der Darſtellungsweiſe des Platon im Philebos das Eins und die Zahl im Gegenſatz gegen das Unendliche als das angeſehen werden, was die beſtimmte Größe und das Erkennbare bildet, ſo werden wir uns hieraus auch wohl einigermaßen erklären können, warum die Ideen, ſofern ſie das Sinnliche bilden, Zahlen und Einheiten genannt werden [2]), weil ſie nemlich das Maaß den Dingen einpflanzen, und wie auch von Zahlen des Körpers die Rede ſein kann [3]), weil nemlich der Gegenſatz des Eins und der Menge in allem Sinnlichen gemiſcht iſt. Nehmen wir nun noch hinzu, daß Großes und Kleines nur im Verhältniß zu einander ſind, daß ſie auf Ueberfluß und Mangel deuten und daß ſie in das Unendliche wachſen und abnehmen können, ſo haben wir hier alle die Vorſtellungen zuſammen, welche dem Platon in dem Begriffe des Sinnlichen ihren Mittelpunkt finden.

Aber dies zeigt auch nur die Verkettung dieſer Vorſtellungen unter einander, nicht die Bedeutung, welche dieſelben dem Platon für ſeine Erklärung des Sinnlichen aus den Ideen haben. In der That finden wir auch hierüber in den Geſprächen des Platon keine ausführliche und deutliche Belehrung. Doch kann uns das Angeführte als Beweis gelten, daß Platon nach einer ſolchen Erklärung geſtrebt habe. Es ſei erlaubt unſere Vermuthungen darüber zu äußern, auf welcher Bahn er dieſe Lehre verfolgte. Am leichteſten läßt es ſich denken, wie er das Sinnliche als eine Verbindung verſchiedener und entgegengeſetzter Ideen vorſtellen konnte. Denn gewiß hat der, welcher die ſinnliche Vorſtellung als eine verworrene Vorſtellung des Wahren bezeichnet, wenigſtens eine Seite des Sinnlichen richtig getroffen. Allein es iſt eben nun die Frage, wie eine ſolche verworrene Vorſtellungsweiſe ſich bilden könne, denn die ſinnliche Vorſtellung ſetzt das Vorhandenſein eines ſinnlich vorſtellenden Weſens voraus. Dies hat Platon nicht überſehn, denn er leitet aus der Verbindung unſeres Körpers mit unſerer Seele die ſinnliche Empfindung ab und läßt deswegen auch durch die Verbindung des Selbigen und des Andern erſt als ein Drittes das ſinnliche Weſen entſtehn [1], weil nicht bloß durch das Zuſammenſein verſchiedener Ideen, ſondern erſt durch ihre Verbindung zu einem Weſen die ſinnliche Empfindung ſich bilden kann. Daher kam es darauf an, zu zeigen, wie eine ſolche unvollkommene und verworrene Vorſtellungsweiſe, wie die ſinnliche, ſich bilden kann, wenn nur die Ideen ſind. Hierzu mußte nothwendig ein unvollkommenes Weſen vorausgeſetzt werden und es ſcheint, als wenn ein ſolches Platon auch keinesweges habe leugnen wollen, indem er die Idee als das allein Wahre beſchrieb.

---

[1]) Ib. p. 524. d. f. *ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἕν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος. Οὐκοῦν εἴπερ τὸ ἕν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ξύμπας ἀριθμὸς ταὐτὸν πέπονθε τοῦτο; Πῶς δ' οὔ;*

[2]) Tim. p. 53. b; Phileb. p. 15. a. b.

[3]) De leg. II p. 668. d

---

[1] Tim. p. 35. a; 37. a f.

Denn zwar wird die Ideenwelt in ihrer Geſammtheit, in Gott, als ein durchaus Vollkommenes und eine jede Idee, als Theil habend an der oberſten Idee, auch als Theil habend an der Vollkommenheit geſchildert; aber es möchte eine andere Frage ſein, ob er nicht doch eine jede einzelne Idee an und für ſich und getrennt von den übrigen gedacht, als etwas Mangelhaftes und der ganzen Fülle des Seins nicht Theilhaftiges ſich vorgeſtellt habe. Es ſcheint faſt als wenn hierzu die Ideenlehre ſelbſt habe führen müſſe. Denn indem ſie den Unterſchied und den Gegenſatz in den Ideen verfolgte, mußte ſie auch anerkennen, daß einer jeden untergeordneten Idee etwas verſagt iſt, was die andere hat. Nur von dieſer Unterſcheidung aus, der Ideen in ihrer Geſammtheit und in ihrer Trennung von einander, konnte auch geltend gemacht werden, daß es Ideen gebe des Böſen und Schlechten und des Ungleichen, wie ſie Platon anerkennt; denn in der Geſammtheit der Ideen ſind dieſe Ideen nicht, ſondern nur in dem ausſchließenden Verhältniſſe, welches unter den Ideen herrſcht. Auch in Beziehung auf dieſen Gegenſatz unter den Ideen konnte Platon ſagen, es ſei eine Nothwendigkeit vorhanden, daß immer etwas dem Guten Entgegengeſetztes ſei [1]), eine Nothwendigkeit, deren Natur vom Platon der Materie gleich geſetzt wird [2]). In Beziehung auf dieſe Entgegenſetzung der Ideen unter einander kann auch nur davon die Rede ſein, daß eine jede Idee Eins iſt, Unendliches aber an Menge nicht. So tritt denn hier die Vorſtellung hervor, daß nicht nur in dem Sinnlichen, ſondern auch in den Ideen das Unendliche und das Nicht-Seiende iſt, wobei auch der Gedanke nicht gefehlt haben wird, daß Ueberfluß und Mangel in den Ideen ſind, ſo wie wir auch früher gefunden haben, daß Platon Großes und Kleines in den Ideen ſetzte. Das Unendliche ferner ſteht im Gegenſatz gegen das Eins und durch die Verbindung beider entſteht die Zahl, ſo daß es hieraus klar wird, wie die Ideen durch ihre Theilnahme am Eins und an dem Unendlichen als Zahlen betrachtet werden können. So bildet ſich in den Ideen alles das vor, was in der Welt der ſinnlichen Erſcheinungen in das Werden tritt; in den Ideen aber an und für ſich ſcheint Platon das Werden nicht zugelaſſen zu haben, weil eine jede doch, ſo beſchränkt ſie auch immer ſein mag, immer dieſelbe iſt. Allein ſo gar weit war nun der Abſtand nicht von den in einer beſtimmten Beſchränktheit geſetzten Ideen zu der ſinnlichen Erſcheinung der Dinge. Denken wir uns nemlich die Ideen als Theil habend an der erkennenden Vernunft, welche in der Einheit des Guten an ſich liegt, ſo iſt mit ihrem beſchränkten Sein auch ein beſchränktes Erkennen geſetzt, eine Vorſtellung, welche nicht das reine Weſen der Dinge genugſam unterſcheiden kann. Und hiermit treffen wir denn wohl auf die ſinnliche Vorſtellung als auf ein Erzeugniß der Unvollkommenheit der Ideen in ihrer Sonderung von einander. Dabei finden wir es auch endlich der Denkweiſe des Platon gemäß anzunehmen, daß die erkennenden Weſen in ihrer unvollkommenen Vorſtellung nach einer vollkommenen Einſicht ſtreben und ſo das Werden der ſinnlichen Welt erzeugen.

---

[1]) Theaet. p. 176. a. ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη.

[2]) Tim. p. 56. c.

Wir haben gefliſſenlich bei dieſen Unterſuchungen alle Seitenblicke auf Ueberlieferungen über die Lehre des Platon, welche nicht in ſeinen Schriften enthalten ſind, uns verſagt, um zu ſehen und ſehen zu laſſen, wie weit die Geſpräche des Platon in einer Sache uns unterrichten, deren Kenntniß man gewöhnlich mit ſeinen ungeſchriebenen Lehrſätzen für verlohren gehalten hat. Jetzt wollen wir aber auch auf die Zeugniſſe des Ariſtoteles, welche unſere Darſtellung des Zuſammenhangs unter dieſen Lehren in Allem beſtätigen, einen Blick werfen [1]). Nach dieſen Zeugniſſen nahm Platon an, daß die Ideen die Urſache alles Uebrigen wären, und hielt deswegen die Elemente der Ideen für Elemente der Dinge; die Elemente der Ideen aber wären das Eins und das Große und Kleine, dieſe einander ſo entgegengeſetzt, daß aus dem Eins den Dingen ihr Weſen, aus dem Großen und Kleinen aber ihre Materie ſtamme [2]). Das Große und das Kleine werden

---

1) Wer ausführlich über das, was Ariſt. hierüber ſagt, unterrichtet ſein will, den verweiſe ich auf die kleine belehrende Schrift: Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. Scr. Fr. A. Trendelenburg. Lips. 1826. Damit iſt zu vergleichen: Brandis über die Platoniſche Zahlenlehre im Rheiniſchen Muſeum für Philologie u. ſ. w. III. 4. S. 558 f. Wir können hierüber nur kurz ſein, theils weil unſer Beſtreben iſt, ſo viel als möglich aus der erſten Quelle zu ſchöpfen, theils weil die Zeugniſſe des Ariſtoteles großentheils eines weitläuftigen Commentars bedürfen. Daß die Quelle der Ariſtoteliſchen Ueberlieferungen in den ἀγράφοις δόγμασι zu ſuchen ſei, möchte man aus phys. IV. 2 ſchließen.

2) Arist. met. I. 6. ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα· ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν.

auch vom Ariſtoteles auf den Begriff des Unendlichen zurückgeführt und zwar wird ausdrücklich bemerkt, daß nicht nur in dem Empfindbaren, ſondern auch in den Ideen das Unendliche ſei [1]), und zwar deswegen würden von dem Platon zweierlei Arten des Unendlichen geſetzt, nemlich das Große und das Kleine, weil ſowohl in Rückſicht auf den Ueberfluß, als auch in Rückſicht auf den Mangel in das Unendliche fortgeſchritten werden könne [2]). Auch hat Ariſtoteles nicht vergeſſen zu bemerken, daß Großes und Kleines oder das Princip des Materiellen auf den Begriff des Andern und des Nicht-Seienden zurückgeführt werden können, ſowohl inſofern ſie in den ſinnlichen Dingen verbunden ſind, als auch ſofern ein jedes geſondert vom Andern gedacht werde [3]), wie ſie nemlich in den Ideen ihr Sein haben; denn beide ſind nichts an und für ſich, ſondern nur im Verhältniß [4]). Wenn nun alles dies weniger die Andeutungen in den Schriften des Platon ergänzt als beſtätigt, ſo giebt es doch auch einige Punkte dieſer Lehre, welche beim Platon eben nur ganz im Vorbeigehen angedeutet werden, ſo daß man ſie gar nicht verſtehn würde, wenn

---

[1]) Phys. III, 4. *Πλάτων δὲ — τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις* (sc. *ταῖς ἰδέαις*) *εἶναι.* — — *Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.* Ib. c. 6.

[2]) Phys. III, 6. *ἐπεὶ καὶ Πλάτων διὰ τοῦτο ἄπειρα δύο ἐποίησεν, ὅτι καὶ ἐπὶ τὴν αὔξην δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι καὶ ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν.*

[3]) Ib. I, 9. *αἱ μὲν τὸ μὴ ὂν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως ἢ τὸ συναμφότερον ἢ τὸ χωρὶς ἑκάτερον.* Dies iſt aus der angeführten Stelle de rep. VII. p. 524. c zu erklären.

[4]) Met. XIV, 1. *πρός τι ἀνάγκη εἶναι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.*

wenn nicht die Ergänzungen beim Ariſtoteles ſich fänden. Dies betrifft beſonders die Art, wie die Ideen mit den Zahlen in Verbindung gebracht werden, aber mit Zahlen, welche von den mathematiſchen Zahlen verſchieden, ideale Zahlen (ἀριθμοὶ εἰδητικοί) vom Platon und von ſeinen Schülern genannt wurden [1]). Wir haben zwar ſchon aus den Schriften des Platon geſehn, daß er Einheiten, Zahlen und Ideen zuweilen in gleichem Sinn gebraucht und daß er auch Zahlen in den Körpern kennt; Ariſtoteles aber ſetzt dieſem hinzu, daß Platon den Unterſchied zwiſchen den idealen und mathematiſchen Zahlen darin geſucht habe, daß dieſe vereinbar, jene aber nicht vereinbar [2]), indem eine jede Zahl der andern ähnlich, eine jede Idee aber verſchieden von einer jeden andern, nur etwas für ſich Beſtehendes ſei [3]). Dies kann, wenn wir es im Sinn der Ideenlehre auffaſſen, nichts Anderes bedeuten, als daß die Ideen zwar darin den Zahlen gleich ſind, daß ſie ein Unendliches zur Einheit umfaſſen [4]), aber darin von ihnen verſchieden, daß ſie an der Einheit nicht, wie die Zahlen, auf gleiche Weiſe Theil haben, ſondern gleichſam die verſchiedenen

---

[1] S. Trendelenburg l. l. p. 71. f.

[2] Met. XIII, 8. Eine Spur hiervon finde ich Phaed. p. 101. b; c.

[3] Met. I, 6. ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. Cf. Phileb. p. 56. d.

[4] Met. I. 6. ἐξ ἐκείνων (sc. τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ) γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. Das μέγα καὶ μικρὸν ſteht hier als Stellvertreter des Gegenſatzes und des daraus hervorgehenden Unendlichen.

Seiten des erſten Eins oder des Guten auf verſchiedene Weiſe in ſich darſtellen. Sie ſind Einheiten von einer eigenthümlichen Art eine jede. In dieſer Darſtellungsweiſe liegt nun offenbar eine geſchichtliche Beziehung auf die Pythagoriſche Lehre, indem Platon von der einen Seite der Pythagoriſchen Auffaſſungsweiſe ſich nähernd, doch von der andern Seite es nöthig fand, genau den Unterſchied zu beſtimmen zwiſchen dem, was die Pythagoreer Zahl nannten, und was er Zahl und Idee. Wenn nemlich die Pythagoreer darauf ausgegangen waren, alles auf Größenverhältniſſe zurückzuführen, ſo erkannte zwar Platon die Kraft der Größenverhältniſſe an, glaubte aber dabei feſthalten zu müſſen, daß über die Größenverhältniſſe hinaus noch ein Unterſchied der Art liege [1]. Außer den mit dieſen Begriffsgebieten verwandten Pythagoriſirenden Darſtellungsweiſen, welche wir beſonders in der Phyſik des Platon antreffen werden, erwähnt Ariſtoteles noch manches Andere ähnlicher Art, was zu beweiſen ſcheint, daß Platon in ſeinen mündlichen Vorträgen noch reichlicher auf ſolche Weiſe ſinnreich geſpielt habe, als in ſeinen Schriften. Hierher rechne ich, daß Platon die Zahlen bis zur Zehn begriffsmäßig beſtimmte [2], daß er auch ein Früher und ein Später in den Idealzahlen annahm [3] und eine Analogie zwiſchen den Zahlen und den höhern und niedern Arten der Vorſtellung und des Denkens verfolgte [4]. Doch die Andeutungen des Ariſtoteles hierüber ſind zu dunkel, als daß ſie nicht verſchiedene Auslegungen zulaſſen ſollten, und uns ſcheint hierin überhaupt nicht die Kraft und der Werth der Platoniſchen Philoſophie zu liegen. Nur dies müſſen wir hierbei noch erwähnen, daß unſere Vermuthung über die Art, wie Platon aus der Unvollkommenheit einer jeden Idee oder Zahl für ſich das Werden in der ſinnlichen Welt abgeleitet habe, auch durch eine Aeußerung des Ariſtoteles beſtätigt zu werden ſcheint. Denn er erwähnt, daß die Zahlen nach dem Eins ſtreben und begehren, als nach dem Guten an ſich [1]).

---

[1] Polemik gegen die Pythagoriſche Lehre glaube ich Polit. p. 281. e f; de rep. VII. p. 530. d zu finden.

[2] Phys. III. 6.

[3] Met. XIII. 6.

[4] De an. I. 2

So finden wir denn wohl, daß Platon verſucht hat, aus den Ideen allein, ohne Hülfe irgend einer ihnen fremden Natur die ſinnliche Welt ſich zu erklären. Sollen wir nun unſer Urtheil über den glücklichen oder unglücklichen Ausgang dieſes Verſuchs abgeben, ſo können wir zuerſt uns nicht verhehlen, daß in den Mittelbegriffen, durch welche Platon von den Ideen zu dem Sinnlichen übergehn will, ſehr viel Unbeſtimmtes ſich findet. Dies iſt hauptſächlich dadurch entſtanden, daß Platon zu wenig zwiſchen den verſchiedenartigen Begriffen, welche theils etwas an und für ſich ſelbſt Beſtehendes, theils nur ein Verhältniß oder eine Beſchaffenheit an einem Andern bezeichnen, unterſchieden hat. Damit hängt denn auch zuſammen, daß der Begriff des Weſens, welches vom Begriff dargeſtellt werden ſoll, beim Platon von einer ſo unbeſtimmten Bedeutung iſt. In dieſer Rückſicht können wir den Ariſtoteles nicht tadeln, daß er frägt, wie die Zahlen oder Ideen ein Streben oder Begehren haben könnten, da ihnen doch kein Leben beiwohne [1]; obgleich wir glauben anerkennen zu müſſen, daß nach dem Platon wenigſtens gewiſſen Ideen, wie der Idee der Seele, allerdings Leben nicht abgeſprochen werden könne. Unbeſtimmt iſt ferner die Unterſcheidung geſetzt zwiſchen den Ideen in ihrer Einheit und vollkommenen Geſammtheit und in ihrem Gegenſatze gegen einander und doch beruht auf dieſer Unterſcheidung der ganze Verſuch, von welchem wir reden. Setzen wir, daß wir ſelbſt unſerm wahren Sein nach in der Welt der Ideen heimiſch ſind und dort das wahre Sein der Dinge geſchaut haben, wie dies Vorausſetzung der Lehre von der Wiedererinnerung iſt, ſo bleibt es uns unerklärbar, wie wir aus dieſem vollkommenen Sein in unſer gegenwärtiges unvollkommenes Leben gerathen ſind. Zuletzt mußte Platon denn doch ſeine Zuflucht zu dem Gedanken nehmen, daß eine Nothwendigkeit vorhanden ſei in den Mittelurſachen, gegründet darin, daß nothwendig dem Guten etwas entgegengeſetzt ſein müßte. Hierin liegt zwar ein echt alterthümlicher Gedanke; doch zeigt auch die unbeſtimmte Natur der Nothwendigkeit, wie dem Platon in ſeinen Verſuchen, das Ueberſinnliche mit dem Sinnlichen zu verknüpfen, ein gewiſſes Unerklärbares übrig blieb. Soviel iſt gewiß, daß auf der einen Seite in der Anſicht dieſes Philoſophen die Neigung lag, alles wahre Sein auf die unveränderlichen Ideen zurückzuführen, weswegen ihm auch das Sinnliche mehr wie ein weſenloſer Schatten, als wie ein Wirkliches erſcheint, wärend er von der andern Seite auch den Standpunkt der Philoſophie im Sinnlichen ſelbſt niemals vergißt und ſo die Wirklichkeit des Sinnlichen als Vorausſetzung ſeines Syſtems erſcheint. In der Hinneigung zu beiden Seiten iſt der gleichmäßige Sinn des Platoniſchen Geiſtes zu ſuchen; beide mit einander auf eine wahrhafte Weiſe zu verknüpfen, war nicht dem Platon, nicht ſeiner Zeit gegeben. Er ſah das Räthſel, nicht die Löſung; kann man ſich alſo wohl darüber verwundern, daß er zu mancherlei unbeſtimmten Vorſtellungen ſeine Zuflucht nahm, von welchen ihm ſelbſt zuletzt keine genügen mochte?

---

[1]) Eth. Eud. I, 8. παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπόδειξις, ὅτι τὸ ἓν αὐτὸ ἀγαθόν, ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται· οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγονται φανερῶς, ἀλλὰ λίαν ἁπλῶς τότε φασὶ καὶ ὄρεξιν εἶναι.

---

[1] L. 1

Wie hoch man auch dieſe Mängel der Platoniſchen Dialektik anſchlagen möge, ſo wird man doch in ihr ein würdiges Bild des rein philoſophiſchen Strebens erblicken. Dieſes erſcheint dem Platon als gegründet in der Liebe und in dem Verlangen nach den ewigen Ideen, an deren Anblick die ſterbliche Seele ſich nährt und in beſtändiger Erneuung der Unſterblichkeit theilhaftig wird. Von einem ſolchen Verlangen geſpornt ſucht die philoſophiſche Seele ſo genau als möglich der Ideen, welche das ewige Weſen der Dinge ſind, ſich zu erinnern, und ihre Erinnerung wird erweckt durch die ſinnlichen Erſcheinungen, welche Aehnlichkeiten des wahren Seins und der Ideen ſind und daher als Mittel dienen, zur Erkenntniß des wahren Seins zu gelangen. Aber ſo wie das Sinnliche dem Streben der vernünftigen Seele dient, Aehnlichkeiten des wahren Seins ihr in Erinnerung bringend, ſo muß es auch die Seele ſtören in der Verfolgung ihres Zwecks, indem es ſowie Aehnliches, ſo auch den Ideen Unähnliches zur Vorſtellung bringt. Am meiſten aber iſt es der philoſophiſchen Forſchung entgegen, daß der beſtändige Fluß der ſinnlichen Vorſtellung ihr keine Stetigkeit erlaubt. So in einem beſtändigen Werden dahin fließend, kann auch immer nur bald dies, bald ein Anderes in den ſinnlichen Dingen ſein, nie aber die volle Vollkommenheit des Seienden. Die ſinnlichen Dinge verknüpfen in ſich Seiendes und Nicht-Seiendes und nicht das wahrhaft Maaßhaltige und Genugſame ſtellt ſich in ihnen dar, ſondern nur das Verhältnißmäßige, welches größer und kleiner iſt als das Maaß des wahrhaft Seienden. Hierauf blickt Platon, wenn er in den Ideen des Andern und des verhältnißmäßig Kleinen und Großen den ſinnlichen Stoff der Veränderlichkeit begründet zu ſehn glaubt. Aber das Werden iſt nur für das Seiende; es iſt nur ein Mittel durch welches die Aehnlichkeit der Ideen an den ſinnlichen Dingen hervorgebracht wird, und wenn wir es aus dieſem Geſichtspunkte zu betrachten haben, ſo erſcheinen die Ideen als die Zwecke des ſinnlichen Daſeins und als der Maaßſtab, nach welchem das Wahre in den ſinnlichen Dingen gemeſſen werden ſoll. So wie nun eine Mannigfaltigkeit der Zwecke geſetzt wird, ſo muß es auch einen letzten Zweck, ein Letztes in dem Reiche der Ideen geben, alſo eine höchſte Idee. Dies ergiebt ſich aus der Betrachtung des Verhältniſſes der Ideen unter einander; denn die eine Idee wird durch die andere erklärt und ſo ſteigen wir in einer Reihe untergeordneter Ideen, nach richtigem Zuſammenfaſſen derſelben zur Einheit, empor zu höhern Ideen, bis wir zuletzt zu einer höchſten Idee gelangen müſſen, ſo wie wir auch in dem umgekehrten Verfahren von der höchſten Idee durch richtige Eintheilung zur Mannigfaltigkeit niederer Ideen gelangen können. In dieſer Unter- und Ueber-Ordnung der Ideen verlangt eine jede niedere ihre Erklärung durch die höhere und jene erſcheint nur als eine Vorausſetzung, welche durch dieſe gerechtfertigt werden muß. Aber von ſolchen Vorausſetzungen muß die Seele zuletzt zu einem Vorausſetzungsloſen kommen, zu einem in ſich ſelbſt Genugſamen, und dieſes iſt eben die Natur des Guten, welches alles wahre Sein erſchöpfend nicht weiter begehrt, aber von Allem begehrt wird. Dieſe Idee des Guten oder Gottes iſt ſo der Schlußſtein aller Unterſuchung der Vernunft. Sie umfaßt alles, was iſt, ohne alle räumliche und zeitliche Verſchiedenheit, ſo auch alle Wahrheit und alle Wiſſenſchaft, alles Weſen und alle Vernunft, nicht Weſen oder Vernunft ſeiend, ſondern über allen dieſen ſtehend und alle in ſich vereinend. Sie bewegt Alles, denn Alles ſtrebt nach ihr, und ſo iſt ſie auch Herrſcherin über das Werden, in welchem nichts Wahres iſt, außer nur die Aehnlichkeit mit ihr. Doch iſt auch in dem Werden aus irgend einer Nothwendigkeit gemiſcht mit dem Guten das Gegentheil deſſelben, das Böſe. Wir nun, die wir im Werden leben, können die Einheit des Guten nicht vollkommen erkennen; denn uns erſcheinen die Wahrheit und die Wiſſenſchaft von ihr immer nur im Gegenſatze gegen einander und unſerer ſterblichen Natur iſt es nicht vergönnt, das Ewige rein für ſich, ſondern nur im Zeitlichen zu ſchauen. So iſt denn Gott das Gute ſelbſt; dieſe ſinnliche Welt aber ſoll nur ein Abbild des Guten werden.

Wenn nun hierin die allgemeinen wiſſenſchaftlichen

Ergebniſſe der Platoniſchen Lehre enthalten ſind, ſo konnte doch Platon nicht Alles, was einem philoſophiſchen Manne zu erforſchen zieme, darin für erſchöpft halten. Wenn die ſinnliche Welt, und wir in ihr, das Abbild des Guten werden ſoll und es Aufgabe des Philoſophen iſt, ſich ſelbſt in ſeinen ſittlichen Beziehungen zu erkennen [1]), oder die menſchliche Natur und ihr eigenthümliches Weſen und Thun zu erforſchen [2]), ſo muß auch das philoſophiſche Streben nicht allein darauf gerichtet ſein, daß Gute an ſich, wie es in der ſinnlichen Welt erblickt wird, zu erkennen, ſondern auch ſoviel als möglich die Bedingungen zu erforſchen, unter welchen das Gute in der Welt wird, und was der Menſch oder überhaupt die Vernunft in der Welt dazu thun kann, es werden zu laſſen. Hierzu gehört alſo die Unterſuchung der Miturſachen, der körperlichen Natur und ihrer Verhältniſſe zur Seele und zur Vernunft, durch welche die Entwicklung des Guten hindurchgeht, ſo wie auch der beſondern Zwecke und des allgemeinen Zweckes, auf welche das vernünftige Streben gerichtet iſt; mit einem Worte, an die dialektiſchen Unterſuchungen müſſen ſich auch die Phyſik und die Ethik anſchließen.

---

1) Phaedr. p. 229. e.

2) Theaet. p. 174. b.

Viertes Kapitel.

Die Phyſik des Platon.

Die Phyſik [1]) des Platon hat hauptſächlich zwei Anknüpfungspunkte in ſeiner Dialektik, theils in dem Begriffe des Werdens, theils in dem Begriffe des wahrhaft Seienden, welches zugleich das Genugſame und Gute und der wahre Zweck alles Werdens iſt; denn das Phyſiſche erſcheint ihm nur als Durchgangspunkt aus dem Nicht-Sein in das wahrhafte Sein.

An den Begriff des Werdens ſchließt ſich ſeine allgemeine Anſicht von der Phyſik an. Die Natur im eigentlichen Sinne [2]) iſt immer nur im Werden, das Körperliche iſt ein Wandelbares, und ſo wie der Gegenſtand iſt, ſo muß auch das Denken ſein, in welchem er aufgefaßt wird; daher iſt die Erkenntniß der Natur nur eine wandelbare, keinesweges der vollkommenen Wiſſenſchaft, welche das ewig Seiende, nicht Entſtehende zu ihrem Gegenſtande hat, zu vergleichen, ſondern nur eine Meinung mit vernunftloſer Empfindung [3]), eben ſo veränderlich im Gedanken, wie das Werden veränderlich im Sein. Man darf daher nach den Anforderungen des Platon ſelbſt in der Lehre von der Natur keineswegs dieſelbe Genauigkeit ſuchen, welche in der Dialektik zu erreichen iſt, da nur dieſe letztere Wiſſenſchaft mit den reinen Begriffen ſich beſchäftigt.

---

[1]) Manche gute Bemerkungen, aber auch viel Ungenaues, findet ſich in der Schrift: Platon's Lehren aus dem Gebiete der Naturforſchung und der Heilkunde von Lichtenſtädt. Leipz. 1816. 8.

[2]) φύσις wird ſonſt auch wohl für οὐσία, Weſen oder Begriff eines Dinges, gebraucht, z. B. Tim. p. 37. d; Crat. p. 390. e.

[3]) Tim. p. 27. d. ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον

Wie dieſe Aeußerungen des Platon über den nicht rein wiſſenſchaftlichen Charakter der Phyſik mit ſeiner Lehre überhaupt zuſammenhangen, haben wir angegeben; aber man kann ſich nicht leicht verhehlen, daß zu ſolchen und ähnlichen Aeußerungen auch wohl das Gefühl der Unſicherheit führte, welche in der noch jungen Phyſik der damaligen Griechen bei der Unzulänglichkeit der bisher gewonnenen Erfahrungen herrſchen mußte [1]). Wenn wir nun nach dieſer Anſicht in der Platoniſchen Phyſik nicht dieſelbe wiſſenſchaftliche Genauigkeit zu erwarten haben, welche in ſeinen dialektiſchen Unterſuchungen herrſcht, ſo werden unſere Erwartungen von ſeiner Phyſik noch mehr heruntergeſtimmt, wenn wir bemerken, daß er auch nicht mit derſelben Neigung den phyſiſchen Begriffen ſich zugewebet hat, wie den ethiſchen. Dies ſpricht ſich in einzelnen Aeußerungen aus [2]),

---

μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε· τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ᾽ αὖ δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Ib. p. 29. d. ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν. Ib. p. 37. b. Phileb. p. 59. a f.

[1]) Vergl. Tim. p. 72. d.

[2]) So ſollen die phyſiſchen Unterſuchungen über Einzelnes nur zur Erholung von den Unterſuchungen über das ewige Sein dienen. Tim. p. 59. c.

noch mehr aber darin, daß wir faſt nur im Timäos eine ausführliche und ins Einzelne eingehende Entwicklung phyſiſcher Lehren finden, wärend ethiſche Unterſuchungen beſonderer Art faſt durch alle ſeine Geſpräche hindurchgehn. Daher iſt es denn auch wohl geſchehn, daß in dieſem Theile der Philoſophie Platon von der Vorſtellungsweiſe vorſokratiſcher Philoſophen abhängiger iſt, als in den übrigen. Seine Phyſik legt er einem Pythagoreer in den Mund und ſo pythagoriſirt er auch im Timäos mehr, als in allen ſeinen übrigen Geſprächen. Dabei iſt es oft ſchwer zu erkennen, was nur der Form der Darſtellung angehört und was Platon als ein Ergebniß wahrſcheinlicher Forſchung gelten laſſen wollte.

Das Werden nun, welches nothwendiger Begleiter der Natur iſt, hat ſeinen Grund in dem durchaus Unbeſtimmten, welches die Spätern mit dem Namen der Materie bezeichnet haben. Die Materie iſt eine Vorausſetzung der Phyſik, welche in der Dialektik ihren Grund hat, wie früher gezeigt worden iſt; ſie dient zur Bezeichnung deſſen, was im Werden beſtimmte Ideen annimmt. Daher wird ſie als das Behältniß und gleichſam die Amme oder auch die Mutter alles Werdens geſchildert ¹), wärend Gott oder die Geſammtheit der Ideen als der Vater und Bildner des Weltalls erſcheint ²). Sie wird auch mit dem Raum als Eins geſetzt, welcher Sitz gewährt allen Dingen, die ein Werden haben ³), wodurch ausgedrückt

---

1) Tim. p. 49. a. πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχήν αὐτό, οἷον τιθήνην.

2) Tim. p. 28. a; Phileb. p. 27. b.

3) Tim. p. 52. a.

wird, wie dem Platon das Werden überhaupt an das Körperliche ſich knüpft [1]), denn nur dieſes iſt im Raume. Daher hat denn auch dieſer Grund der Natur durchaus keine Geſtalt, keine Idee, ſondern erſt in dem Erzeugniſſe der weltbildenden Kraft und der Alles aufnehmenden Natur, in dem Sohne des Vaters und der Mutter, iſt Geſtaltung und beſtimmter Begriff [2]). Dieſen beſtimmten Aeußerungen folgend müſſen wir auch, wie ſchon früher erwähnt, die Materie als etwas durchaus keiner urſprünglichen Anlage zur beſtimmten Form und Geſtaltung Theilhaftiges vorausſetzen und wenn es zuweilen ausſieht, als wenn ihr Platon eine ihr eigene ungeordnete Bewegung zuſchreiben wollte, ſo haben wir auch dies nur als eine bildliche Vorſtellungsweiſe anzuſehen, welche deswegen zugelaſſen wird, um den Gegenſatz zwiſchen dem geordneten Sein der Ideen und der ideenloſen Nothwendigkeit des Werdens noch ſtärker hervorzuheben.

Das Sein der Ideen dagegen erſcheint als das, was den natürlichen Erſcheinungen ihre wahrhafte Bedeutung gewährt, als das Gute, deſſentwegen Alles iſt und von welchem die Geſtaltung der Dinge abgeleitet werden muß, ſo daß die Materie als durchaus leidend gegen dieſes zweite Princip der natürlichen Dinge ſich verhält und nur deswegen vorhanden iſt, weil wir ohne ſie das göttliche Sein der Ideen und des Guten nicht denken oder erfaſſen oder ſeiner theilhaftig werden könnten [1]). Daher iſt die Materie nur die Bedingung des natürlichen Seins, eine nothwendige Bedingung, welche daher auch das Natürliche als ein Nothwendiges erſcheinen läßt; die von dem Guten aber empfangene Geſtaltung muß als das angeſehn werden, was unter dieſer Bedingung wird und in der Natur wirklich ſein Daſein hat. Man ſieht, wie nach dieſer Anlage die Platoniſche Phyſik durchaus nur die Zwecke der verſchiedenen Geſtaltungen in der Natur verfolgen konnte, alles aber, was nicht auf beſtimmte Zwecke zurückgeführt werden mochte, vernachläſſigen mußte. Die Naturerklärung des Platon iſt daher ganz teleologiſch. Er erklärt, jeder, welcher Vernunft und Wiſſenſchaft liebe, müſſe die Urſachen, welche aus der vernünftigen Natur ſtammen, als die erſten verfolgen, die Urſachen aber, welche von andern bewegten und andern nach Nothwendigkeit wieder bewegenden Dingen herſtammen, die mechaniſchen Urſachen, nur für zweite, abgeleitete Urſachen anſehn, indem jene mit Vernunft Schönes und Gutes bilden, dieſe aber

---

[1] Tim. p. 31. b. *σωματοειδὲς — — δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι.*

[2] Tim. p. 50. c. *ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαί τε, ὡς οὐκ ἂν ἄλλως ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας τοῦτ' αὐτό, ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται, γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν.*

---

1) Tim. p. 68. e. διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζομένους ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν, οὐδ' αὖ λαβεῖν, οὐδ' ἄλλως μετασχεῖν. Cf. Phileb. p 28. c f.

der Vernunft beraubt das Ungeordnete, wie es ſich trifft, bewirken [1]).

Indem nun Platon darauf ausgeht, in der Phyſik eine ſoviel als möglich vollſtändige Vorſtellung von der Entſtehung und Zuſammenſetzung der ſinnlichen Welt zu geben, wendet er ſich zuerſt zu der Frage, ob die Welt von Ewigkeit geweſen ſei oder einen Anfang des Werdens gehabt habe. Sie iſt geworden, denn ſie iſt ſichtbar und fühlbar und hat einen Körper; alles dergleichen aber iſt wahrnehmbar und das Wahrnehmbare iſt nicht ewig, ſondern geworden [2]). Das aber, was geworden iſt, muß nothwendig durch irgend eine Urſache geworden ſein [3]), es muß alſo auch die Welt eine Urſache haben. Indem nun Platon die Vorſtellungsweiſe verwirft, welche aus einer ſelbſtändigen und ohne Gedanken wirkſamen Natur die Entſtehung der Dinge ableitet, dagegen von einer vernünftigen und mit Wiſſenſchaft wirkſamen Urſache alles hervorbringen läßt [4]), denkt er ſich einen Bildner und Vater das All, welcher mit Vernunft alle Werke in der Natur vollbringt. Die Wirkſamkeit einer ſolchen Urſache geht nothwendig von einer Idee aus, welche als Vorbild dient für das was werden ſoll. Zwei Arten der Vorbilder aber können gedacht werden, ein ewiges und immerdar ſich gleich verhaltendes und ein gewordenes und ſterbliches [1]; aber nicht nach dem letztern bildete Gott die Welt, denn die Welt iſt das Schönſte der Werke und Gott die beſte der Urſachen [2], welche keinen Neid kennend, alles ſo viel als möglich ſich ähnlich zu machen ſich beſtreben mußte. Daher iſt dieſe Welt ein Bild geworden nach der Aehnlichkeit des Beſten aus der Unordnung der Bewegung zur Ordnung geführt, weil Ordnung beſſer iſt, als Unordnung [3].

---

[1]) Tim. p. 46. d. τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν. ὅσαι δε ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δ' ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας. — — λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δ' ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται. Ib. p. 68. d f; Phaed. p. 97. b f.

[2]) Tim. p. 28. b.

[3]) Ib. a. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι.

[4]) Soph. p. 265. c.

Damit nun die Welt gut werde und ihrem Urheber ähnlich, überdachte Gott, daß kein ſichtbares unvernünftiges Ding, wenn man das Ganze berückſichtigt, ſchöner ſein werde, als ein anderes, welches Vernunft hat, daß aber auch Vernunft ohne Seele keinem zu Theil werden könne, und deswegen machte er das Ganze, Vernunft in die Seele und Seele in den Körper legend [1]), denn auch des Körpers mußte das, was geworden iſt, theilhaftig ſein [2]). So muß man denn nach wahrſcheinlicher Rede ſagen, daß dieſe Welt ein beſeeltes, vernunftbegabtes, lebendiges Weſen geworden ſei durch Gottes Vorſicht [3]). Die Seele wird in dieſer Verbindung als das Mittlere angeſehn, welches die ewige und untheilbare Natur der Vernunft mit der veränderlichen und theilbaren Natur des Körperlichen verknüpft, indem die ſchwer zu vermiſchende Natur des Andern mit Gewalt von Gott dem Gleichen gefügt wird [4]). Man hat hierin nichts Anderes zu erblicken,

---

[1] Das *γεννητὸν* oder *γεγονὸς παράδειγμα* (Tim. p. 28. b. c.) erhält ſeine Erklärung Tim. p. 69. c., wo das *ζῶον θνητὸν* und *εἶδος ψυχῆς θνητόν*, welche nicht von Gott, ſondern von den gewordenen Göttern ihre Bildung erhalten, ſeine Stelle vertreten. Man vergl. auch Phaedr. p. 237. d; Theaet. p. 176. e.

[2] Tim. p. 29. a. *εἰ μὲν δὴ καλός ἐϛιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον, ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν· εἰ δέ, ὃ μηδ' εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς τὸ γεγονός.*

[3] L. l. *τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ καὶ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. — — λέγωμεν δή, δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιϛὰς ξυνέϛησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενος οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιϛα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιϛ' ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν. βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.*

---

1) Ib. p. 30. a. *λογισάμενος οὖν εὕρισκεν, ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτ' ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ· διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.*

2) Ib. p. 31. b. *σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι.*

3) Ib. p. 30. b.

4) Ib. p. 34. e. *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς θατέρου καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα ξυνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττων βίᾳ.* Der Zuſammenhang mit dem Vorigen und Folgenden zeigt,

cken, als die Vorſtellung des Platon, daß die göttliche Vernunft in der werdenden Welt ſich auch nur als eine werdende Vernunft, welche alſo auch nothwendig am Körper Theil hat, zeigen könne. Die Seele iſt im Platoniſchen Sinne nichts als die werdende Vernunft und daher in einer natürlichen Verbindung zugleich mit der Vernunft und mit der Materie, der Bedingung des Werdens.

Nachdem Platon ſo die Lehre aufgeſtellt hat, daß die Welt ein lebendiges Weſen ſei, fügt er einige verneinende Beſtimmungen hinzu, damit nicht die Unvollkommenheit anderer lebendiger Weſen der Welt beigelegt werde. Die Welt, nach dem Bilde des Vollkommenen gemacht, ſollte ſo vollkommen ſein, als es in der Materie möglich war; ihr ſollte deswegen auch in der Materie nichts mangeln. Daher iſt nur eine Welt geworden. Platon behandelt die Meinung, daß es unendliche Welten gebe, ſehr verächtlich: nur der könne ſie hegen, welcher unkundig ſei deſſen, worin man erfahren ſein ſollte, offenbar dabei auf die Lehre zurückblickend, daß jede Art des Unendlichen die Erkenntniß fliehe; mehr der Unterſuchung werth ſcheint es ihm, ob man eine beſtimmte Zahl von Welten anzunehmen habe [1]). Aber nur eine Welt iſt; denn ſie ſollte einem Vorbilde ähnlich gebildet werden, welches alle Vorbilder lebendiger Weſen umfaßt und nicht mit einem An-

---

daß hier von der Seele oder dem ſinnlichen Weſen die Rede iſt, nicht von dem Mathematiſchen, an welches einige hierbei gedacht haben.

[1] Tim. p. 55. c. Die Zahl 5 wird zum Beiſpiele genommen wegen der vier Elemente, welche zuſammen die fünfte Figur der Welt bilden.

dern ein Zweites ſein kann, weil ſonſt die Idee, welche beide umfaßt, das wahre Vorbild ſein würde [1]). Hierbei blickt Platon ohne Zweifel auf die Art, wie die niedrigſten Begriffe in einem höchſten Begriffe umfaßt ſein müſſen, und daß nur dem höchſten Begriffe, welcher alle übrigen Begriffe in ſich umfaßt, die Welt gleichen könne, einer Einheit eine Einheit, liegt ſchon in der Lehre, daß die Welt das Bild des Guten ſei. Nicht weniger verknüpft ſich aber auch dem Platon hiermit die Meinung, daß die Welt als ein Werk Gottes ein Vollſtändiges ſein müſſe, keiner Krankheit und keinem Alter unterworfen, welches aber nur ſtatt finden könne, wenn keine andere materielle Kraft außer ihr irgend eine löſende Gewalt auf ſie ausüben könnte [2]). Dadurch iſt dieſe Welt unauflösbar geworden, außer nur für den, welcher ſie zuſammenband, welcher ſie aber auch nicht löſen wird, weil ſchön Verbundenes zu löſen, nur dem Schlechten geziemt [3]).

Iſt nun die Welt eine ſolche Einheit, welche nichts Körperliches außer ſich hat, ſo kann ſie natürlich auch ſolche Werkzeuge nicht haben, wie die einzelnen lebendigen Weſen, theils zum Wahrnehmen des Aeußern, theils zur Wirkſamkeit auf das Aeußere oder zum Aufnehmen der Nahrung und zur Abſonderung; ſondern kunſtvoll wurde ſie ſo gebildet, daß ſie alles Leiden und Thun in ſich und

---

1) Ib. p. 31. a.

2) Ib. p. 33. a.

3) Ib. p. 32 c. ἄλυτον ὑπὸ τῶν ἄλλων, πλὴν ὑπὸ τοῦ ξυνδήσαντος. Pag. 38. b; p. 41. a. τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ.

aus ſich hätte [1]). Um alle lebendige Weſen in ſich enthalten zu können, kam es der Welt auch zu, alle mögliche Figuren in ſich zu haben, und deswegen iſt ſie kugelartig gebildet worden, nach der vollkommenſten und gleichmäßigſten Geſtalt, überall glatt [2]), was die geſchloſſene Einheit der Welt bezeichnen ſoll. Weil die Welt eine Kugel, iſt auch kein Oben und Unten in ihr von Natur. Aber auch der Bewegung mußte die Welt theilhaftig ſein als ein lebendiges Weſen und der körperlichen Maſſe theilhaftig. Ihr wurde daher die vollkommenſte Bewegung zu Theil, eine Bewegung ohne Irrung, die Kreisbewegung, welche auf gleichmäßige Weiſe in demſelben und in ihr ſelbſt ſie herumführt, durch ſie ſelbſt geſchehend, gleich der Bewegung der Vernunft, welche auch durch die Vernunft ſelbſt vollbracht wird und in ihr und in ſich ſelbſt zurückkehrend geſchieht [3]).

Indem nun Platon die Welt aus Seele und Körper zuſammengeſetzt ſich dachte und von der körperlichen Natur die Veränderungen in der Seele herleitete, unterließ er nicht ſorgfältig zu erinnern, daß doch nur der Körper der Seele wegen ſei und daher dieſe als der Grund des Körpers gedacht werden müſſe, denn in der Seele liege der Urſprung der Bewegung, da kein unbeſeelter Körper ſich bewegen könne 1). Weil nun aber der Anfang früher ſei als das, was von ihm anfange, ſo ſei auch die Seele früher als der Körper. Gott ließ nicht zu, daß von dem Jüngern das Aeltere beherrſcht werde und da die Seele den Körper beherrſchen ſoll, ſo mußte auch die Seele älter ſein als der Körper 2). Für den nachdenkenden Leſer iſt es nicht nöthig auseinander zu ſetzen, wie in dieſen und in ähnlichen Lehren das zu ſondern iſt, was nur der erzählenden Darſtellung angehört und was den wahren Gehalt der Gedanken bildet. Die Erzählung von der Weltbildung ſtellt das als eine Folge nach einander verlaufender Entſtehungen dar, was als Zuſammenhang des Grundes und des Begründeten gedacht werden ſoll. Die Weltſeele als der Grund aller körperlichen Geſtalten in der Welt wird nun ferner, damit ſie die Herrſchaft überall in der Welt führe, auch über alles verbreitet. Daher erſcheint auch alles Körperliche als ihr Organ und ſelbſt den elementariſchen Körpern wird in dieſer Rückſicht Empfindung beigelegt 3). Ungeachtet dieſer Verbreitung der Seele durch die ganze Welt, wird ihr doch, um ihre Einheit zu bezeichnen, in der Mitte der Welt ihr Sitz angewieſen, von wo aus ihre Wirkſamkeit bis zum äußerſten Himmel ſich er-

---

[1] Ib. p. 33. c f. πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν.

[2] Ib. b. Bei den Figuren iſt an die regelmäßigen Körper zu denken; die Kugel, welche nach den Pythagoreern dem Dodekaeder gleichgeſetzt wird, enthält in ſich alle übrigen regelmäßigen Körper.

[3] Ib. p. 34. a. κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν. διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν αὐτῷ περιαγαγὼν αὐτό, ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον. τὰς δὲ ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἀφεῖλεν καὶ ἀπλανὲς ἀπειργάσατο ἐκείνων. Ib. p. 88. e. τῶν δ' αὖ κινήσεων ἡ ἐν αὐτῷ ὑφ' ἑαυτοῦ ἀρίστη κίνησις, μάλιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ τοῦ παντὸς κινήσει ξυγγενής De leg. X. p. 897. c f.

---

1) Phaedr. p. 245. c.

2) Tim. p. 34. b; de leg. X. p. 896. d.

3) Tim. p. 61. c.

ſtreckt; dieſen breitete ſie ſelbſt um ſich aus, ihn wie ihren Körper ſich umhüllend, und ſo in ſich ſelbſt ſich wendend begann ſie einen göttlichen Anfang eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens für die ganze Zeit [1]). Dieſe allgemeine Seele der Welt wird denn auch als die Quelle aller einzelnen Seelen betrachtet; aus ihr ſind die einzelnen Seelen und aus ihr werden ſie ernährt [2]). Man erkennt hierin die Richtung, welche durch die ganze Philoſophie des Platon hindurchgeht, aus dem Allgemeinen das Einzelne abzuleiten. In derſelben Richtung erzeugt ſich dann auch der Gedanke, daß der Weltkörper, welcher der Weltſeele entgegengeſetzt iſt, ebenſo der Grund des Entſtehens und der Grund der Ernährung aller einzelnen Körper iſt [3]), wie die Weltſeele der Grund aller einzelnen Seelen.

Eine nähere Beſtimmung des Körperlichen in der Welt war nur in der Art möglich, daß die Formen nachgewieſen wurden, durch welche das Werden im Raum hindurchgehn muß, denn eine bleibende Beſtimmung dem Körperlichen beizulegen, würde gegen die Vorausſetzung geweſen ſein, daß in der körperlichen Natur die beſtändige Veränderung liege. Die Formen, durch welche die Veränderung des Räumlichen hindurchgeht, ſind die vier Elemente, welche von Platon nur als gewiſſe Zuſtände der allgemeinen körperlichen Natur gedacht werden konnten und von welchen er daher auch lehrt, daß ein Element ſich in alle übrigen verwandeln könne [1]). Wir finden zwei verſchiedene Arten, wie Platon über die Natur der vier Elemente ſich ausſpricht; die eine bezieht ſich auf die geometriſche Figur der Körper, die andere auf die ſinnlichen Beſchaffenheiten, in welchen uns die Elemente erſcheinen. Es iſt aber nicht ſchwer zu begreifen, daß die erſte Erklärung die Sache aus dem höhern Standpunkte der allgemeinſten Betrachtung des Körperlichen nimmt, die andere dagegen nur den untergeordneten Standpunkt berückſichtigt von dem Verhältniſſe aus, welches die wahrnehmbaren Dinge zu der Wahrnehmung der einzelnen lebendigen Weſen haben. Daher werden auch die ſinnlichen Empfindungen, welche die Elemente in uns erregen, wieder auf die körperlichen Figuren derſelben zurückgeführt. Im Allgemeinen, da Platon die unbeſtimmte Grundlage des Körperlichen als den Raum betrachtete, konnte er die beſtimmten Formen des Körperlichen nur als räumliche Figuren anſehn. Die Ableitung pythagoriſirt, wie ſo vieles im Timäos, weswegen wir auch keinesweges dieſe Vorſtellungsweiſe für eine feſte Ueberzeugung des Platon ausgeben wollen. Sie ſchließt ſich an den allgemeinen Satz an, daß Uebereinſtimmung und Regelmäßigkeit auch in den körperlichen Verhältniſſen beſſer ſei, als das Gegentheil, und ſo werden die fünf regelmäßigen Körper der Beſtimmung der elementariſchen Formen zum Grunde gelegt, indem die Pyramide dem Feuer, der Kubus der Erde, das Oktaeder der Luft und das Ikoſaeder dem Waſſer entſprechen ſollte, wärend das Dodekaeder der Kugel gleichgeſetzt und der Geſtalt der alle Elemente umfaſſenden Welt vorbehalten wird [1]). Wie dieſe regelmäßigen körperlichen Figuren aus Dreiecken ſich bilden ſollen und mit Zahlenbeſtimmungen zuſammenhängen, glauben wir um ſo eher mit Stillſchweigen übergehen zu dürfen, als doch in dieſen Lehren niemand, welcher philoſophiſche Erkenntniß von willkührlichen Annahmen zu unterſcheiden weiß, große Weisheit zu finden hoffen wird. Der andere Beweis, welchen Platon für die Nothwendigkeit der vier Elemente in der Welt führen zu müſſen glaubt, beruht auf dem Verhältniſſe der körperlichen Natur zur ſinnlichen Wahrnehmung, welche die einzelnen lebendigen Weſen von ihr haben ſollen, verknüpft ſich aber außerdem doch auch mit mathematiſchen Begriffen. Das Körperliche, lehrt er, mußte ſichtbar und fühlbar ſein; ohne Feuer aber würde nichts ſichtbar und ohne Starres nichts fühlbar und ſtarr würde nichts ohne Erde ſein. So mußte denn Gott die Welt aus Feuer und Erde zuſammenſetzen. Zweies jedoch allein kann nicht ſchön verbunden ſein; es muß daher ein mittleres Band zwiſchen dem Einen und dem Andern geſetzt werden, welches ſich zu dem einen Ende verhält, wie das andere zu ihm. Nun wäre ein ſolches Mittleres genug geweſen, wenn nicht der Körper außer der Fläche auch Tiefe hätte haben ſollen. Der Körper aber wird immer nur durch zwei Mitten verbunden, damit nemlich die vier unter einander verbundenen Flächen des Körpers herauskommen. Deswegen mußten alſo zwei andere Elemente, Waſſer und Luft, in die Mitte zwiſchen Feuer und Erde geſtellt werden 1). Es iſt merkwürdig, daß hier Platon, ſo wie er die Erde mit dem Gefühl und das Feuer mit dem Geſicht, ſo nicht auch die Luft mit dem Gehör und das Waſſer mit dem Geſchmack in Vergleichung gebracht hat; aber es mochte ihn daran verhindern, daß bei dieſer Vergleichung der vier Elemente mit den Sinnen doch der fünfte Sinn leer ausgehen mußte. Aber er hat auch dies nachgeholt und die Geruchsempfindungen auf den Uebergang aus dem Waſſer in die Luft oder aus der Luft in das Waſſer zurückgebracht 2).

---

[1]) Ib. p. 31. b. *ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξω τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε.* Ib. p. 36. e. *ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα αὐτή τε ἐν αὐτῇ στρεφομένη θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν ξύμπαντα χρόνον.*

[2]) Phileb. p. 30. a.

[3]) Ib. 29. a f.

---

[1] Tim. p. 49. a f.

---

[1] Tim. p. 53 e f.

Aus dieſen Elementen iſt nun der Körper der Welt zuſammengeſetzt. Die einzelnen Figuren der Elemente ſind ſehr klein, ſo daß ſie nicht geſehn werden können und erſt in ihrer gleichartigen Verbindung ſichtbar hervortreten 3). Solche gleichartige Verbindungen entſtehen daraus natürlich, daß die gleichen Geſtaltungen durch die Bewegung der Materie einen beſtimmten Ort erhalten haben, in welchem ſie ſich ſammeln, indem das Aehnliche zu dem Aehnlichen ausweicht 4). Unter den verſchiedenen Körperchen iſt aber eine ſolche Verbindung, daß die gleichartigen Figuren der Elemente nicht, ſondern nur die ungleichartigen durch Wechſelwirkung ſich umwandeln und dadurch Bewegung hervorbringen 5). Weil jedoch die gleichartigen Elemente in ihre eigenthümlichen Orte von Natur zuſammengehn, ſo würde die Bewegung bald aufhören, wenn

---

1) Tim. p. 31. b f.
2) Ib. p. 66.
3) Ib. p. 56. b.
4) Ib. p. 57. c
5) Ib. p. 57. e

nicht die Umkreiſung des All alle Elemente zuſammenpreßte und ſo jeden leeren Ort vermeidend, die kleinern Geſtalten des Feuers und der Luft in die Zwiſchenräume der größeren Figuren einzwängte [1]. Daraus nemlich erklärt ſich die Vermiſchung der Elemente unter einander und ihre Verwandlung durch einander. Wir glauben nicht nöthig zu haben in das Einzelne der Erklärungen einzugehn, welche Platon von den verſchiedenen Arten eines jeden Elements giebt; es genügt im Allgemeinen zu wiſſen, daß er dieſe Abänderungen der reinen Elemente aus den Einwirkungen und Vermiſchungen der Elemente ableitet, ohne eine Genauigkeit der Erklärung dabei zu bezwecken [2].

So iſt alſo die Geſtaltung der ganzen Welt in der Verbindung des Weltkörpers mit der Weltſeele. Aber dieſe Einheit des Ganzen ſollte ſich auch über eine Mannigfaltigkeit lebendiger Weſen vertheilen. Daher läßt Platon die ganze Miſchung des Lebendigen von dem Vater des All nach Verhältniſſen der harmoniſchen Zahlen in der Octave in ſieben Theile abtheilen [3]. Er meint hiermit die ſieben

---

[1] Ib. p. 58. a. πῶς δέ ποτε οὐ κατὰ γένη διαχωρισθέντα ἕκαστα πέπαυται τῆς δι' ἀλλήλων κινήσεως καὶ φορᾶς, οὐκ εἴπομεν. ὧδε οὖν πάλιν ἐροῦμεν. ἡ γὰρ τοῦ παντὸς περίοδος, ἐπειδὴ ξυμπεριέλαβε τὰ γένη, — σφίγγει πάντα καὶ κενὴν χώραν οὐδεμίαν ἐᾷ λείπεσθαι. Aus dem Nichtvorhandenſein des Leeren zieht Platon den Schluß, daß jede bewirkte Bewegung gleichſam im Kreiſe wieder in ſich zurückgehe und erklärt hieraus auch die ſcheinbare Anziehungskraft der Körper, wie des Magnets und des Bernſteins, faſt nach Art der Carteſianiſchen Wirbel. Hierin iſt ſeine Naturerklärung ganz mechaniſch. Tim. p. 79. a f.; 80. c.

[2] Ib. p. 58. c f.

[3] Ib. p. 35. b f.

Planeten, welche die Alten kannten, geordnet nach einer pythagoriſirenden Vorſtellungsweiſe, welche von Platon nur in einigen Punkten anders als bei den Pythagoreern gewendet iſt. Das Weſentliche dabei iſt dieſes, daß Platon die beſtimmte Ordnung der Dinge nach Zahlen und Figur, mit einem Worte die äußere Regelmäßigkeit der Erſcheinungen, in welcher auch die Schönheit, das glänzendſte der Urbilder gegründet iſt, für einen der wichtigſten Züge deſſen, was von der Vernunft gebildet iſt, anſprach, auch nicht weniger darauf drang, daß Geſundheit und Stärke den lebendigen Körpern und jederlei Feſtigkeit allen Werken nur aus Ordnung und harmoniſcher Zuſammenſetzung entſtehe [1]).

Daher werden wir auch in dieſer Darſtellungsart nichts weſentlich Verſchiedenes zu erkennen haben von dem, was in einer andern Ableitung derſelben Weltordnung ausgedrückt werden ſoll. Gott, der hervorbringende Vater, auf das ewige lebendige Weſen, das Vorbild der Welt blickend, gedachte die Welt dieſem Vorbilde ſo ähnlich als möglich zu machen. Da er nun aber doch das Gewordene nicht zu einem Ewigen machen konnte, ſo legte er wenigſtens in die Welt ein bewegtes Bild der Ewigkeit, welches wir die Zeit nennen. Hier verſteht aber Platon unter der Zeit nicht bloß den Verlauf aufeinander folgender Zuſtände, wie derſelbe ſchon in dem Begriffe des Lebens liegt [2]), ſondern den geordneten und regelmäßigen Verlauf derſelben nach einem beſtimmten Maaße des Tages und der Nacht, der Monde und der Jahre. Eine ſolche geordnete und maaßhaltige Zeit aber iſt nur durch die regelmäßigen Bewegungen des Himmels und deswegen wurden die Sonne und der Mond nnd die fünf übrigen Geſtirne, welche den Namen der Planeten führen, zur Beſtimmung und zur Wache der Zahlen der Zeit [1]).

---

[1]) Gorg. p. 503. d f.

[2]) Tim. p. 38. e.

Aus dieſen Ableitungen ergiebt ſich uns die Ordnung der größern Kräfte in der Natur und ihrer gleichmäßigen Bewegungen. Die Beſchreibung dieſer allgemeinſten weltlichen Verhältniſſe iſt beim Platon mehr angedeutet, als ausgeführt, ſo daß man wohl ſieht, daß er in dieſen Beſtimmungen nicht eine beſondere Stärke ſeiner phyſiſchen Lehre ſucht. Er ſetzt eine doppelte Kreisbewegung der Weltkörper, von welchen die eine den äußern Kreis der Welt bildet, nach den Vorſtellungen der Alten die Sphäre der Fixſterne, die andern den innern Kreis, die ſieben Planeten umfaſſend. Dem äußern Kreiſe gab er die Bewegung der Natur des Selbigen, dem innern die Bewegung des Andern; jener bewegt ſich von der Linken zur Rechten, worin auch eine größere Vollkommenheit liegt, dieſer von der Rechten zur Linken, wobei Gott auch noch Eintheilungen der Kreiſe und der Geſtirne ſetzend, ähnliche und unähnliche Bewegungen hervorbrachte [2]). Die Bewegung des Selbigen nemlich iſt die, welche der ganzen Welt zukommt, indem dieſe um ihren eigenen Mittelpunkt ſich dre-

---

1) Tim. p. 37. c f. *ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος, καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε.*

2) Tim. p. 36. c f.

hend, immer in einem und demſelben Orte geſchieht 1)), nach dem Bilde der wahrhaften Vernunft; die Bewegung des Andern dagegen, der Materie, ſcheint Platon als die gradlinige Bewegung nach vorn ſich gedacht zu haben, indem er auch den Fixſternen, als den einzelnen Weſen in der Fixſternſphäre, eine doppelte Bewegung beilegt, die eine die Bewegung des Selbigen, nach welcher ſie um einen Mittelpunkt ſich drehen, in dem Selbigen und über das Selbige immer das Selbige für ſich ſelbſt überdenkend, die andere die Bewegung nach vorn, welche jedoch um den Mittelpunkt der Welt ſich krümmt, indem ſie beherrſcht wird von der gleichmäßigen Bewegung des Selbigen oder der ganzen Welt 2)). Das, was den Fixſternen von der Bewegung des Andern geſchieht, ereignet ſich nun auch gewiß den Planeten von der Bewegung des Selbigen. Wenn ihnen auch nur die Bewegung des Andern zugeſchrieben wird, ſo werden ſie doch auch von der Bewegung des All beherrſcht und drehen ſich im Kreiſe, wenn auch einer weniger gleichmäßigen Bewegung theilhaftig, weil ſie als Einheit gedacht, in verſchiedenen Kreiſen ſich wenden. In allen dieſen Bewegungen der Weltkörper drückt ſich der Gedanke aus, daß die großen Maſſen der Welt von dem allgemeinen Leben der Welt geordnet und beherrſcht werden. Deswegen ſind auch alle dieſe lebendigen Weſen viel vollkommener, als andere, welche nur eine unregelmäßige

---

1) De leg. X. p. 893. c.

2) Tim. p. 40. a. κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ.

Bewegung haben. Sie werden vom Platon göttliche Weſen und ein himmliſches Geſchlecht der Götter oder, um ſie von dem ewigen Gott zu unterſcheiden, ſichtbare und gewordene Götter genannt [1]), ihre Körper läßt er meiſtentheils aus Feuer ſich bilden, damit ſie ſo glänzend und ſchön als möglich zu ſchauen, und runde Geſtalt legt er ihnen bei, der Geſtalt des Alls vergleichbar [2]). Da ſie auf ſolche Weiſe ſchön zuſammengefügt und von Gott ſelbſt gebildet ſind, haben ſie auch Unſterblichkeit zwar nicht ſchlechthin empfangen, doch werden ſie nicht aufgelöſt werden, noch Theil am Tode haben, ſo daß ſie unſterbliche Weſen genannt zu werden verdienen [3]).

Zu dieſen Geſtirnen hat nun die Erde eine etwas zweifelhafte Stellung erhalten. Sie wird der erſte und älteſte Körper innerhalb des Fixſternhimmels genannt, ihre Stelle wird ihr angewieſen in der Mitte der Welt, wo ſie um den Pol oder vielmehr um die Axe der Welt gelagert iſt und feſtgehalten wird von ihrem eigenen Gleichgewichte und von der Gleichheit der Welt um ſie her; ſie wird auch die Wache und der Werkmeiſter der Nacht und des Tages genannt [4]) aber zweifelhaft ſind die Ausdrücke darüber, ob die Erde in der Mitte ruhe, oder ſich um die Welt drehe [1]), der Bewegung des All gehorſam; auch ſagt Platon nichts darüber, ob die Erde wie die Planeten und Fixſterne als ein beſeeltes Weſen und als ein gewordener Gott betrachtet werden ſoll, wie es doch faſt ſcheint nach der Stellung, welche er ihr in ſeiner Rede unter den übrigen gewordenen Göttern anweiſt [2]), und welche die Erde ſelbſt in der Mitte der Welt einnimmt, einem geehrten Platze, ja nach dem Vorrange, welchen ſie der Zeit ihrer Geburt nach vor den Planeten haben ſoll [3]).

---

[1] *θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοί.* Tim. p. 39. e; p. 40. c. Cf. ib. p. 41. a; de leg. XI. p. 930. e.

[2] Tim. p. 40. a.

[3] Ib. p. 41. a.

[4] Ib. p. 40. b. *γῆν δὲ τροφὸν ἡμετέραν, εἱλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν, ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασι.* Phaedr. p. 108. e. Eine bemerkenswerthe Ueberlieferung findet ſich Plut. Plat. qu. VIII, 1. *Θεόφραστος δὲ καὶ προσιστορεῖ, τῷ Πλάτωνι πρεσβυτέρῳ γενο-*

Doch alle dieſe Schilderungen des Platon tragen einen

μένω μεταμελεῖν, ὡς οὐ προςήκουσαν ἀποδίδοντι τῇ γῇ τὴν μέσην χώραν τοῦ παντός.

[1]) Schon bei den Alten herrſchen über dieſen Punkt der Platoniſchen Lehre verſchiedene Meinungen; neuerlich hat man ſich gewöhnlich dafür entſchieden, daß die Erde ruhe. S. Böckh de Platonico systemate coelestium globorum. Der Grund, welchen Böckh p. IX f. für entſcheidend hält, ſchließt doch nicht ganz alle Bewegung der Erde aus, obwohl die tägliche Axendrehung derſelben.

[2]) Auf die mythologiſchen Vorſtellungen, in welchen Himmel und Erde als Vater und Mutter der übrigen Dämonen geſchildert werden, läßt ſich nichts bauen, da dies offenbar nur ein Beiwerk der phyſiſchen Lehren iſt. Tim. p. 40. e.

[3]) Man könnte dagegen ſagen, daß der Aufenthalt der Seelen auf den Geſtirnen für ein beſſeres Loos gehalten wird, als der Zuſtand der Menſchen auf der Erde und daß die Erde nicht die glänzende Geſtalt hat, wie die Geſtirne; aber freilich wird auch unſer Leben auf der Erde nur als ein Leben in den unreinen Hölungen der Erde angeſehn, nicht auf der glänzenden Oberfläche der Erde, wohin die kommen ſollen, welche heilig gelebt haben. Phaed. p. 109. a; 114. b.

mythiſchen Charakter an ſich. In dieſem Sinne müſſen wir auch das auffaſſen, was von der Bildung der ſterblichen Geſchlechter lebendiger Weſen von ihm erzählt wird. Nachdem unſterbliche Götter geboren waren, mußten auch noch ſterbliche Weſen werden und zwar von dreierlei Art, auf der Erde, im Waſſer und in der Luft lebende, ſo wie die gewordenen Götter ſelbſt meiſtens aus Feuer gebildete Körper haben. Es herrſcht alſo hier eine Eintheilung der lebendigen Weſen nach den vier Elementen. Der Grund, weswegen auch die drei Arten der ſterblichen Thiere werden mußten, iſt, daß vier Geſchlechter der lebendigen Weſen in der Idee des lebendigen Weſens überhaupt liegen und die Welt unvollkommen ſein würde, wenn nicht alle Geſchlechter lebendiger Weſen in ihr ſein ſollten [1]). Es wird ferner erzählt, daß der oberſte Gott die ſterblichen Weſen nicht ſelbſt bilden konnte, denn ſonſt würden ſie den Göttern gleich gekommen und unſterblich geworden ſein, daß er daher ihre Bildung den gewordenen Göttern übergab und nur ſo viel in dieſe Geſtaltungen ſelbſt legte, als an ihnen unſterblich ſein ſollte [2]). Gleiche Zahl von ſterblichen Weſen wurde aber den Geſtirnen zuge-

---

1) Tim. p. 39. e; 41. b; 92. c.

2) Ib. p. 41. c. Gott ſpricht zu den gewordenen Göttern: δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν. ἵν' οὖν θνητά τε ᾖ, τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τ' ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω.

theilt [1]) und allen Geſchlechtern derſelben wurde eine gleiche erſte Geburt, damit keins derſelben zu kurz käme; zum männlichen Menſchen nemlich wurden zuerſt alle ſterbliche Weſen gebildet [2]) und erſt in der Verwandlung der Zeiten, welche die Götter vorher wußten [3]), wurden aus dieſer Form des ſterblichen Weſens der weibliche Menſch und die übrigen Arten der Thiere auf Erden, die Vögel in der Luft und die Fiſche im Waſſer. Man erkennt in dieſer Lehre, wie dem Platon der männliche Menſch das Maaß und die Form iſt aller lebendigen Weſen, welche Geburt und Tod haben; er iſt die vollkommenſte Form der ſterblichen Weſen, in ihm der Saame zu allen dieſen, und damit die Welt aus der bildenden Hand der Götter ſo vollkommen als möglich hervorgehe, mußte in ſeiner Geſtalt alles Sterbliche zuerſt entſtehen, indem auf ſolche Weiſe auch niemand der Götter gerechte Vertheilung, welche Allen gleiches Maaß des Daſeins gewähren muß, anzuklagen Grund haben möge.

In verſchiedenen Formen iſt dieſe Meinung nicht ſelten hervorgetreten, daß die urſprüngliche verſchiedene Vertheilung der Gaben, ſei es unter den Menſchen, ſei es unter Geſchöpfen verſchiedener Art, da ſie ohne Verdienſt oder

Schuld

---

1) Ib. p. 41. d.

2) Ib. p. 41. e. ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μήτις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ), δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζώων τὸ θεοσεβέστατον, διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος, ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ.

3) Ib. p. 76. d.

Schuld des Empfangenden nothwendig geſchehn müſſe, eine Ungerechtigkeit des Vergebers vorausſetze. Es hängt dieſe Meinung mit der Vorſtellung zuſammen, daß die Verſchiedenheit der Gaben nicht nur einen charakteriſtiſchen, ſondern auch einen Gradunterſchied in ſich ſchließe, und freilich wird dieſe Vorſtellung durch viele Erfahrungen von der Ueberlegenheit des einen über das andere lebendige Weſen unterſtützt. Auch Platon hat der Gewalt ſolcher Erfahrungen ſich nicht entziehen können, denn nicht nur herrſcht bei ihm durchgängig die Meinung, daß der Menſch, wenn es auf das wahre Maaß der Dinge ankomme, beſſer ſei als alle übrigen Thiere, welches ihm nach der eben angeführten Stelle beſonders daran hervortritt, daß der Menſch das gottesfürchtigſte Thier ſei, ſondern auch die griechiſche Sitte und Geſinnungsart hat Gewalt genug über ihn, um ihm allen Zweifel darüber zu nehmen, daß der Mann beſſer ſei als das Weib [1]). Noch auffallender ſtellt ſich dies dar, wenn Platon, wo er die Verſchiedenheit der körperlichen Bildung und Beſtimmung nicht berückſichtigt, den Unterſchied zwiſchen dem männlichen und weiblichen Geſchlechte nur in der größern und geringern Stärke ſucht [2]), alſo den charakteriſtiſchen Unterſchied ganz überſieht und nur den Gradunterſchied feſthält. Und wir finden dies allerdings ganz im richtigen Zuſammenhang mit der Vorſtellungsweiſe, daß nur aus einer größern oder geringern Ausbildung der urſprünglich gleichen Gaben die Verſchiedenheit der lebendigen Weſen hervorgegangen ſei. Denn wenn man die Gaben mit einander vergleichen ſoll, ſo kann nur die Gleichartigkeit derſelben vorausgeſetzt werden und keine Eigenthümlichkeit darf ſtatt finden. So tritt auch hierin wieder die Neigung der Platoniſchen Philoſophie hervor, alles auf das Allgemeine zurückzuführen.

---

[1]) De leg. VI. p. 781. b. ἡ θήλεια ἡμῖν φύσις ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν χείρων τῆς τῶν ἀῤῥένων. De rep. IV. p. 431. b; V. p. 469. d. Die griechiſche Weiberverachtung iſt beim Platon nur dadurch etwas gemildert, daß er doch den Weibern eine gleiche Erziehung mit den Männern und auch Herrſchaft im Staat zugedenkt. De rep. V. p. 451. e; p. 460. b; VII. p. 540. c.

[2]) De rep. V. p. 451. e. κοινῇ — πάντα· πλὴν ὡς ἀσθενεστέραις χρώμεθα, τοῖς δὲ ὡς ἰσχυροτέροις. Darauf beruht die ganze folgende Unterſuchung.

Es ſchließt ſich an dieſe Bemerkungen eine andere über die Art an, wie Platon in ſeiner Naturlehre die Ideen behandelt. Die Welt erſcheint ihm als das Abbild der Ideen überhaupt; indem ſie ſo ähnlich als möglich dem Vater des All gebildet ſein ſoll, ſoll ſie auch alle Ideen in ſich enthalten. Das Körperliche nun erſcheint als ein bloß Fließendes, in welchem keine Geſtalt feſtgehalten wird, ſondern ſich immer verwandelnd durch die Reihe der Elemente, iſt es kein wahres Abbild der ſich immer gleich bleibenden Idee. Dieſe ſtellt ſich am würdigſten dar in den lebendigen Weſen. So wie die Welt ſelbſt ein Lebendiges iſt, kann dieſes Geſammtbild aller Ideen auch nur in lebendigen Abdrücken der Ideen ſich verzweigen. Solcher aber ſind zwei, das unſterbliche und das ſterbliche Geſchlecht der lebendigen Weſen. Das unſterbliche Geſchlecht der gewordenen Götter wird ſodann wieder in andere Arten abgetheilt, deren Unterſchied aber nur etwa durch Zahlenverhältniſſe beſtimmt werden möchte; das ſterbliche Geſchlecht aber zerfällt in die drei Arten der Erd-, der Waſſer- und der Luft-Thiere. Wie wenig ernſt es mit dieſen Eintheilungen gemeint ſei, davon giebt es viele Beweiſe, von welchen wir nur den einen anführen wollen, daß in der letzten Eintheilung, welche von den Elementen hergenommen wird, auch die unſterblichen Götter wieder mit den ſterblichen Weſen unter einen Eintheilungsgrund fallen, ein Uebelſtand, welcher dem Platon nicht leicht entgehen konnte. Eins aber iſt beſonders der Aufmerkſamkeit werth, daß nemlich alle Arten der ſterblichen Weſen nur als verſchiedene Ausbildungsformen der einen Idee des männlichen Menſchen erſcheinen und daß Platon ſogar die Verſchiedenheit der einzelnen Menſchen unter einander ihrer Idee nach leugnet, indem er allen Sterblichen eine gleiche erſte Geburt verkündet. Zu tief iſt dieſe Anſicht in die ganze Lehre des Platon eingeſenkt, als daß wir ſie nur für eine mythiſche Vorſtellungsweiſe halten dürften [1]). Dadurch erſcheinen uns nun aber die Ideen, welche Platon ſonſt wohl ſetzt, wie die Ideen der einzelnen Menſchen und des Menſchen überhaupt, des Pferdes und des Stiers und anderer Arten lebendiger Weſen, nicht etwa als Urbilder geſonderter Gattungen der Dinge, in welchem Lichte ſpätere Zeiten ſie betrachtet haben, ſondern nur als Urbilder, nach welchen ſich gewiſſe Erſcheinungsreihen oder Perioden des zeitlichen Lebens bilden. Es folgt hieraus, daß in keinem einzelnen ſterblichen Weſen andere Ideen liegen als in dem andern. Aber auch in den unſterblichen Göttern ſind im Grunde keine andere Ideen ausgedrückt, als in den ſterblichen Weſen, denn alles in dieſen ſoll doch nur eine Nachahmung und ein Abbild der Götter ſein, nur ein

---

1) Vergl. Schleiermacher zum Staat S. 616; 617; 625.

weniger reines und unvollkommneres [1]), ſo daß der Unterſchied zwiſchen den ſterblichen Geſchlechtern und den gewordenen Göttern auch nur in einen Gradunterſchied zerfließt. Hierin iſt es deutlich genug ausgeſprochen, daß die Dinge der ſinnlichen Welt ihr Daſein nur in der Verbindung der Ideen mit dem Großen und Kleinen haben, bald mehr, bald weniger die Ideen in ſich umfaſſend. Wir wiederholen es, daß die Ideenlehre des Platon nicht den Zweck habe, die Wahrheit und ~~daß~~ das Für-ſich-beſtehn einzelner Dinge und einzelner Arten oder Gattungen der Dinge darzuthun, ſondern nur feſtzuſtellen die Wahrheit unterſcheidbarer Begriffe in der Seele und in der Vernunft, welche Gegenſtände der Wiſſenſchaft ſein können und ſein ſollen. Dies iſt das, was man die Realität der Ideen nach Platoniſcher Lehre genannt hat. Nicht einzelne für ſich ſeiende Dinge, Kräfte oder Subſtanzen ſind die Ideen, ſondern nur unterſcheidbare Beſtimmungen in der göttlichen Vernunft, nach welcher das Wahre in den Erſcheinungen der Welt und in der Wiſſenſchaft ſich ordnet, real und wirklich ſind ſie inſofern, als ihnen, wie ſie in einer jeden Seele nach dem Maaße ihrer Einſicht abgebildet ſein können, eine wahre Beſtimmung in der Vernunft Gottes und ein wahres Geſetz für die Entwicklungen und für das Sein in der Welt entſpricht. An und für ſich ſeiend werden ſie genannt, weil ſie in einem beſtimmten Unterſchiede eine jede für ſich gedacht werden müſſen und das Sein, welches ihnen entſpricht, auch in einem beſtimmten Unterſchiede von anderem Sein für ſich iſt. Es hält dieſe Lehre die

---

[1] Tim. p. 41. e f.; cf. Phaedr. p. 252. d f

Unterſcheidbarkeit der Ideen zu dem Zwecke feſt, daß nicht etwa die vernünftige Einheit Gottes als eine allen Unterſchied auslöſchende Einerleiheit, ſondern als eine geordnete Zuſammenfaſſung der mannigfaltigen Beſtimmungen der Wiſſenſchaft gedacht werde.

Das ſterbliche Weſen mußte nothwendig aus Seele und Leib zuſammngeſetzt ſein, da der Tod nur die Trennung von Leib und Seele iſt [1]). Doch iſt der Leib nur der Seele wegen und deswegen kann auch die Art der lebendigen Weſen nur aus ihrer Seele erkannt werden. Die Seelenlehre, ſoweit ſie nicht in die Betrachtung des ſittlichen Handelns eingeht, ſondern nur die Grundlagen des ſittlichen Handelns betrifft, iſt ein nothwendiger Beſtandtheil der Platoniſchen Phyſik. Indem aber die Seele mit dem Leibe verbunden iſt, muß ſie auch Theil erhalten an den Bewegungen und Veränderungen des Leibes und ähnliche Veränderungen müſſen ihr ſelbſt entſtehn, wie dem, mit welchem ſie verbunden lebt. Die Zuſtrömungen und Abſtrömungen des Leibes bringen in ihr veränderliche Empfindungen hervor [2]) und ſo iſt ſie dem Vergänglichen zugewendet. Sofern aber die Seele der Erkenntniß des Ewigen oder der Ideen theilhaftig iſt, lebt auch etwas Göttliches in ihr, die Vernunft. So unterſcheidet Platon zwei Beſtandtheile der Seele, das Sterbliche und das Göttliche in ihr [3]), von welchen er das eine von den gewordenen Göttern, das andere von dem oberſten Gott bilden läßt, indem dieſer den Seelen die Natur des Ganzen zeigt und ihnen die Geſetze des Verhängniſſes verkündet [1]), damit ſie der Erinnerung an das Ewige ſich erfreuen können. Das Sterbliche in der Seele erhält ſich nur durch beſtändiges Zuſtrömen; es bedarf daher immer Neues und begehrt dies ſeiner Erhaltung wegen. Daher wird es auch das Begehrliche (ἐπιθυμητικόν) genannt, welches weſentlich dem Platon nichts Anderes bezeichnet, als die lebendige Kraft, welche von einer Empfindung zur andern ſtrebt. Nun tritt aber bei der Betrachtung dieſer doppelten Seite der Seele die Meinung des Platon ein, daß nur durch die Vermittelung eines Dritten das Göttliche mit dem Sterblichen verbunden ſein könne [2]), ſo wie alſo das Göttliche mit dem Menſchlichen durch das Dämoniſche oder auch durch die gewordenen Götter verbunden wird, ſo muß auch die göttliche Kraft in der Seele mit der ſterblichen Natur derſelben durch eine dämoniſche Kraft geeinigt werden, damit das Ganze der menſchlichen Seele durch dieſe Ergänzung verbunden ſei [3]). Dieſes Vermittelnde nennt Platon den Muth [1], mit welchem Namen er alle die Thätigkeiten der Seele umfaßt, welche Beſtrebungen zur Handlung und zur Verwirklichung der in der Seele angelegten Begehrungen oder vernünftigen Ideen enthalten. Aber auch wiederum, da der Muth doch ohne das Göttliche der Vernunft iſt und nur die Beſtimmung hat, der Vernunft als Helfer zu dienen gegen die ſinnlichen Begierden und ſomit gerichtet iſt auf das Werden und Vergehen, kann er dem Göttlichen nicht zugezählt werden und Platon theilt ihm daher der ſterblichen Seele als zweiten Theil zu [2]. Der Muth bezeichnet hiernach nichts Anderes, als das in der ſterblichen Seele, was dem Göttlichen zugewendet iſt und nach den Göttlichen ſtrebt.

---

[1] Phaed. p. 64. c.

[2] Tim. p. 42. a f.; Phileb. p. 31. a.

[3] Tim. p. 72. d. Das θνητὸν wird auch ἄγριον und θηριῶδες oder ζωογενὲς genannt. De rep. IX. p. 589. d; Polit. p. 309. c.

---

[1] Tim. p. 41. d.

[2] Conv. p. 202. d f.

[3] Platon ſucht ſeine Eintheilung der Seele nur aus der Erfahrung zu begründen, kennt jedoch eine ſtrengere Ableitung derſelben aus dem Begriff. De rep. IV. p. 435. c f. Doch fürchte ich nicht zu großer Kühnheit beſchuldigt zu werden, wenn ich die hier gegebene Ableitung dem Platon beilege. Denn es iſt wohl offenbar dieſelbe Stelle vom Platon dem θυμός eingeräumt worden, welche andere vermittelnde Glieder zwiſchen dem Höhern und Niedern bei ihm einnehmen. Man vergleiche folgende Verhältniſſe: νοῦς oder ἐπιστήμη, δόξα ἀληθής, ἄνοια; νοῦς, ψυχή, σῶμα; θεός, θεοὶ γεννητοί, ἄνθρωπος. Nichts iſt verwandter mit der Platoniſchen Lehre vom θυμὸς als ſeine

---

Anſicht von der Liebe als Vermittlerin des Guten für den Menſchen, wie ſie im Phädros und im Gaſtmale geſchildert wird; denn dieſe Liebe iſt auch ein ἄφρων ξύμβουλος der Vernunft, wie der θυμός. Tim. p. 69. d.

[1] Das Wort θυμὸς iſt nicht leicht durch ein Deutſches zu erſetzen. Tennemann ſchlägt Herz vor. Schleiermacher überſetzt Eifer oder auch Muth. Bei unſerem Muth muß man nur nicht an die beſondere Stimmung der Seele denken, welche dieſen Namen erhalten hat, ſondern an die ältere und allgemeinere Bedeutung des Wortes.

[2] Tim. p. 69. c. οἱ δὲ (sc. θεοὶ γεννητοί) μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν· ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν, ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν, θεῖα καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ' αὖ θάῤῥος καὶ φόβον, ἄφρονε ξυμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον· αἰσθήσει τε ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι· ξυγκερασάμενοι τ' αὐτὰ ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος ξυνέθεσαν.

Mit dieſer Eintheilung der Seele findet Platon auch die Erfahrung übereinſtimmend. Denn dieſe zeigt, daß ein Begehren in uns ſein könne, welches auf ſinnliche Befriedigung bringt, wärend zugleich die Befriedigung von uns zurückgehalten werde durch eine vernünftige Ueberlegung, woran es denn offenbar werde, daß die vernünftige Ueberlegung etwas Anderes in uns ſei, als das ſinnliche Begehren, da dieſes nicht zugleich begehren und auch nicht begehren könne. Und ebenſo verhalte es ſich mit dem Muth welcher oftmals ſich auflehne gegen die ſinnlichen Begierden und im Streite der Seele mit ſich ſelbſt die Partei der Vernunft ergreife, welcher aber doch auch mit der Vernunft nicht verwechſelt werden dürfe, weil Eifer und Muth auch in den Kindern und ſelbſt in den Thieren ſich zeige, bei welchen doch vernünftiges Nachdenken nicht angetroffen werde, ja da auch bei ausgebildeten Menſchen der Muth ſich oft fortreißen laſſe ohne Nachdenken über das Beſſere und das Schlechtere und dann von der Vernunft geſtraft werde. So bewähre ſich denn, daß wie drei Mächte dieſe drei Theile in der Seele wohnen und zuweilen in Uneinigkeit mit einander kämpfen, das Begehren, der Muth und die Vernunft [1]).

So wie nun den Theilen der Seele verſchiedener Urſprung, dem einen von Gott unmittelbar, dem andern mittelbar durch die gewordenen Götter, angedichtet wird, ſo haben ſie auch ſehr verſchiedene Beſtimmung. Wärend der eine den nothwendigen Urſachen oder den Mitteln zugezählt wird, welche aus der Verbindung mit der Materie ſtammen

---

1) De rep. IV. p. 436 — 441.

hat der andere den Zweck die ewigen Ideen darzuſtellen, den höchſten Zweck, welcher in der ſinnlichen Welt erreichbar iſt. Deswegen wird er das Göttliche in der Seele genannt und ſo wie die Theile der Seele, welche nur als Mittel dienen, vergänglich ſind, ſo muß er natürlich, als der Zweck jener Mittel, unvergänglich ſein. Wegen dieſes göttlichen Theiles der Seele alſo, wegen der Vernunft, wird die Seele ſelbſt unſterblich genannt, und auf ihn beziehen ſich die Beweiſe, welche Platon für die Unſterblichkeit der Seele führt.

Dieſe Beweiſe ſind nicht alle von gleichem Gehalte; zum Theil machen ſie nur auf Wahrſcheinlichkeit Anſpruch, wie Platon ſelbſt anerkennt. Von der Art iſt das, was Platon von der größern Vortrefflichkeit der Seele vor dem Körper anführt, indem ſie nemlich dem Einartigen und ſich ſelbſt Gleichen, dem Göttlichen verwandter ſei, als der Körper, welcher deswegen auch der Seele dienen ſolle, wärend die Seele ſelbſt herrſche, woraus denn geſchloſſen wird, die Seele müſſe auch dauerhafter ſein, als der Körper, und als ein Unzuſammengeſetztes auch unauflösbar, wogegen aber mit Recht eingewendet werden kann, es folge zwar daraus mit einiger Wahrſcheinlichkeit, daß die Seele kürzer dauern werde als der Körper, aber nicht, daß ſie unſterblich und gänzlich unvergänglich ſein müſſe [1]). Von derſelben Art iſt auch der Grund, daß die Seele als ein

---

[1]) Phaed. p. 78. f; beſonders p. 80. b. τί οὖν τούτων οὕτως ἐχόντων, ἆρ' οὐχὶ σώματι ταχὺ διαλύεσθαι προσήκει, ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου. Ib. p. 88. a f.; cf. Gorg. p. 524. b.

Unſichtbares und nur Denkbares zu dem Ewigen gehöre [1]); denn wenn auch die Vorſtellung der Pythagoreer und Anderer, daß die Seele nur eine Harmonie oder eine Stimmung des Leibes ſei, dem Platon nicht ſchwer zu widerlegen ſcheint, theils aus der ihm eigenthümlichen Lehre von der Widererinnerung, theils daraus, daß nach jener Anſicht eine mehr oder weniger disharmoniſche Seele nicht gedacht werden könnte [2]), ſo kann doch nicht geleugnet werden, daß theils die Unſichtbarkeit der Seele nur als eine Unſichtbarkeit für den Menſchen betrachtet werden könnte [3]), theils dadurch nur eine Aehnlichkeit der Seele mit dem Göttlichen und Unſterblichen bezeichnet werde, nicht aber vollkommene Gleichheit derſelben mit dieſen [4]). Die wahren Gründe für die Unſterblichkeit der Seele findet Platon ſeiner Meinung nach erſt, indem er von dem Begriffe der Seele ausgeht, ſeiner Methode gemäß, alles Wiſſenſchaftliche von dem Begriffe aus zu begründen. Es ſind hier zwei Punkte, an welche ſeine Beweiſe ſich anſchließen, nemlich daß die Seele als ein an und für ſich ſeiendes Weſen, als eine Subſtanz, wie die Metaphyſiker ſagen, gedacht werden müſſe, und daß ſie das Bewegende in der Welt ſei. Dieſe beiden Punkte verzweigen ſich jedoch auf mehrere Weiſen unter ein-

---

1) Phaed. p. 79. b; de leg. X. p. 898. d.

2) Phaed. p. 91. e f.

3) Ib. p. 79. b.

4) L. l. Daß dieſer Beweis dem Platon nicht viel bedeutet, ſieht man daraus, daß er ihn auch umkehrt. De rep. X. p. 611. b. Er erhält erſt ſeine beweiſende Kraft aus dem Begriffe der Subſtantialität der Seele.

ander. Darauf daß die Seele ein Ding an ſich iſt, bezieht ſich die Lehre, daß eine immer gleiche Zahl der Seelen ſein müſſe und das Unſterbliche nicht werden könne aus dem Sterblichen, weil ſonſt zuletzt alles unſterblich ſein würde [1]), wogegen auch umgekehrt alles zuletzt todt ſein würde, wenn eine Seele nach der andern aufhörte zu leben [2]). Da nun beides nicht angenommen werden kann in der werdenden und ſich umgeſtaltenden Welt, ſo muß man ſich daran erinnern, daß ein jedes Ding, welches im Werden iſt, aus dem Entgegengeſetzten das Entgegengeſetzte wird, ſo daß aus der lebenden Seele eine geſtorbene und aus der geſtorbenen Seele eine lebende Seele werden und Sterben und Wiederaufleben der Seelen im Kreiſe wechſeln müſſen [3]). Zu dieſer Lehre gehört auch als Ergänzung der Beweis, welcher aus der Lehre von der Wiedererinnerung hergenommen wird. Die Seele nemlich, wenn ſie ſich der Ideen wiedererinnert, muß früher von den Ideen gewußt haben, und wenn das Wiſſen von ihnen ihr nicht in dieſem menſchlichen Leben entſtanden iſt, ſo muß ſie vor dieſem

---

1) De rep. X. p. 611. a. *οὔτε γὰρ ἄν που ἐλάττους γίγνοιντο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους. εἰ γὰρ ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἶσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂν γίγνοιτο καὶ πάντα ἂν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα;*

2) Phaed. p. 72. c. *καὶ εἰ ἀποθνήσκοι μὲν πάντα, ὅσα τοῦ ζῆν μεταλάβοι, ἐπειδὴ δὲ ἀποθάνοι, μένοι ἐν τούτῳ τῷ σχήματι τὰ τεθνεῶτα καὶ μὴ πάλιν ἀναβιώσκοιτο, ἆρ' οὐ πολλὴ ἀνάγκη τελευτῶντα πάντα τεθνάναι καὶ μηδὲν ζῆν;*

3) Ib. p. 70. d f. *ἱκανῶς οὖν ἔχομεν τοῦτο, ὅτι πάντα οὕτω γίγνεται ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα. — ἐκ τῶν τεθνεώτων ἄρα, ὦ Κέβης, τὰ ζῶντά τε καὶ οἱ ζῶντες γίγνονται; Φαίνεται, ἔφη. Εἰσὶν ἄρα, ἔφη, αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν Ἅιδου.* Cf. ib. p. 103. b.

Leben ein früheres Wiſſen gehabt haben, woraus denn klar iſt, daß ihr Sein nicht an ihrer Verbindung mit dieſem Körper gebunden iſt [1]). Dadurch wird nemlich gezeigt, daß unſere Seele nicht nur, um mich ſo auszudrücken, vorwärts hinaus leben werde, ſondern auch rückwärts zurück gelebt habe ohne Aufhören, welches ihr nothwendig zukommt als einem Weſen, welches immerdar bleibt, Leben und Tod wechſelnd. Endlich hängt aber auch mit der Annahme, daß die Seele an und für ſich und getrennt vom Körper ein ſelbſtändiges Weſen iſt, die Beweisführung zuſammen, daß ſie unſterblich ſein müſſe, weil ſie von dem ihr eigenthümlichen Uebel, dem Böſen, nicht zerſtört werden könne. Denn jedes Weſen könne nur an einem ihm eigenen, nicht an einem ihm fremden Uebel ſeinen Untergang finden; das Böſe aber würde wirklich nicht ſo gar Böſe ſein, wenn es die Seele vernichtete und ſo von allem Uebel befreite [2]). In der andern Beweisführung, welche von der belebenden Kraft der Seele ausgeht, bezieht ſich Platon auf ſeine Ideenlehre, inſofern dieſelbe feſtſetzt, daß die nothwendigen oder weſentlichen Merkmale der Begriffe von den Begriffen, welchen ſie zukommen, niemals und unter keiner Bedingung getrennt werden können. Nun beſteht der Unterſchied zwiſchen dem belebten und dem unbelebten Körper nur darin, daß jener eine Seele hat, welche ihn von innen bewegt, dieſer aber von außen bewegt wird; daher kann die Seele nur als die belebende Kraft gedacht werden und was ihr als ſolcher zukommt, muß ihr immer zukommen, das Gegentheil davon aber immer von ihr ausgeſchloſſen ſein. Der belebenden Kraft iſt das Leben weſentlich und mithin muß ihr auch das Leben immer zukommen, daß Gegentheil des Lebens dagegen immer ihr fern bleiben; ſie alſo, d. h. die Seele, iſt unſterblich [1]). Dieſer Beweis wird vom Platon auch mit dem vorigen verknüpft; die Seele nemlich als der Urſprung der Bewegung oder als das ſich ſelbſt Bewegende, könne nothwendig weder vergehen, noch werden, indem ſonſt alle Bewegung zu irgend einer Zeit aufgehoben ſein würde [2]).

---

[1]) Ib. p. 72. e f. καὶ κατ' ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὦ Σώκρατες, εἰ ἀληθής ἐςιν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα, τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι· ὥςε καὶ ταύτῃ ἀθάνατόν τι ἔοικεν ἡ ψυχή. Meno p. 85. e f.

[2]) De rep. X. p. 608. d f. τὸ ξύμφυτον ἄρα κακὸν ἑκάςου καὶ ἡ πονηρία ἕκαςον ἀπόλλυσιν, ἢ εἰ μὴ τοῦτο ἀπολεῖ, οὐκ ἂν ἄλλο γε αὐτὸ ἔτι διαφθείρειεν. — — ὁπότε γὰρ δὴ μὴ ἱκανὴ ἥ γε οἰκεία πονηρία καὶ τὸ οἰκεῖον κακὸν ἀποκτεῖναι καὶ ἀπολέσαι ψυχήν, σχολῇ τό γε ἐπ' ἄλλου ὀλέθρῳ τεταγμένον κακὸν ψυχὴν ἤ τι ἄλλο ἀπολεῖ, πλὴν ἐφ' ᾧ τέτακται. Σχολῇ γ', ἔφη, ὥς γε τὸ εἰκός. Οὐκοῦν ὁπότε μηδ' ὑφ' ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου, μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον, ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι; εἰ δ' ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον. Cf. Phaed. p. 107. c.

Schwieriger als die Unterſuchung über die Platoniſchen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele iſt es, die Frage zu beantworten, welchen Zuſtand oder welche Art

---

1) Phaed. p. 105. c f.; Phaedr. p. 245. c f.

2) Phaedr. l. l. *ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτή ποτε ἔκ του, οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι· οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν. τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν, ὅθεν κινηθέντα γενήσεται.*

des Seins Platon den geſtorbenen Seelen ausgeſonnen habe. Zuweilen ſpricht Platon hierüber ganz nach den Vorſtellungen ſeines Volkes von der Unterwelt und der Belohnung und Beſtrafung des Guten und des Böſen in ihr [1]); zuweilen erzählt er von einer Wanderung der Seelen durch verſchiedene menſchliche und thieriſche Geſtalten [2]), welche beide Vorſtellungsweiſen auch wohl mit einander verbunden werden, indem das Sein der Seele in der Unterwelt nur als Zwiſchenzuſtand zwiſchen ihren verſchiedenen Lebensläufen auf der Erde angeſehen wird. Von andern Schilderungen des Lebens der Seele vor und nach ihrer irdiſchen Laufbahn erwähnen wir nur noch, daß auch der Seele, welche gut gelebt hat, nach dem Tode ein glückſeliges Leben in der Behauſung des ihr verwandten Geſtirns verſprochen wird [3]); ja Platon verheißt ſogar denen, welche wahrhaft philoſophirt haben, mehr und mehr ſtrebend, von den Feſſeln des Körpers ſich zu befreien, ein körperloſes Leben bei Gott, wo die Seele allein für ſich das Wahre ſchauen werde, wärend die Seelen, welche immer nur um körperliche Luſt ſich bemühten, das philo-

---

1) Crat. p. 54; Phaedr. p. 257. a; Gorg. p. 526. c; Crat. p. 403. a; Phaed. p. 107; de rep. II. p. 363. c; X. p. 608 f.; de leg. XI. p. 959. a.

2) Phaedr. p. 248. d; Meno p. 81; Polit. p. 271. c; Phaed. p. 81. a; p. 113. a f.; Tim. p. 42; p. 90. e f.; de leg. X. p. 903. c.

3) Tim. p. 42. b. καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα βιοὺς χρόνον, πάλιν εἰς τὴν ξυννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξοι.

ſophiſche Schauen aber haften, auch noch nach ihrem Tode das Geſtaltloſe und Unkörperliche fliehend, um ihren abgeſtorbenen Leib ſich bemühen und als Schatten mit dem Körperlichen behaftet ihre Gräber umſchweben würden [1]). Mit den andern Vorſtellungsweiſen iſt es nun vereinbar, das Leben der Seele ſich als eine Wanderung durch verſchiedene Körper zu denken, indem auch das Leben in dem verwandten Geſtirne oder im Hades nicht als körperlos nothwendig gedacht werden muß; aber die zuletzt angeführte Schilderung von dem Leben des wahrhaft philoſophiſchen Mannes ſetzt die Möglichkeit, daß eines Menſchen Seele zu völliger Abgeſchiedenheit vom Körper und zu gänzlicher Vollendung gelange. Doch müſſen wir auch von dieſer letztern Vorſtellungsweiſe geſtehn, daß ſie mit den Grundſätzen der Platoniſchen Denkart nicht wohl ſich vereinigen läßt. Denn auf der einen Seite wird ſie daran gebunden, daß der philoſophiſche Mann auf der Erde ſchon ganz rein von körperlichen Lüſten gelebt habe, ſoweit es wenigſtens in ſeinem Willen ſtand [1]), eine Forderung, welche zwar von dem ſittlichen Ernſt des Platon zeugt, aber doch unausführbar für das irdiſche Leben erſcheint, weswegen denn auch die daraus fließende Folge, das körperloſe Leben der Seele, nur wie ein unerreichbares Ziel dem Platon vorgeſchwebt haben möchte. Denn ſo wie er einſah, daß eine jede ſinnliche Luſt und Unluſt wie ein Nagel die Seele an den Körper annagele und ſie körperartig mache [2]), ſo mußte er auch wohl eingeſtehn, daß die Seele des Philoſophen, welche doch nicht aller körperlichen Luſt und Unluſt ſich zu entziehen vermöge, vom Körperartigen nicht ganz frei ſein könne und alſo auch ein dem gemäßes Leben zu erwarten habe. Und ſonſt iſt dies auch der allgemeinen Denkart des Platon ganz gemäß, indem nichts in dieſer ſinnlichen Welt von der Miſchung mit dem veränderlichen Stoffe ganz frei werden kann, ſondern nur, ſoviel als möglich iſt, die Vernunft die Natur des Andern in ihre Gewalt zu bringen vermag. Daher erblicken wir in der Schilderung, welche Platon von der einſtigen gänzlichen Befreiung der philoſophiſchen Seele von

---

[1]) Phaed. p. 80. e f. *ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται* (sc. *ἡ ψυχή*), *μηδὲν τοῦ σώματος ξυνεφέλκουσα, ἅτε μηδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἑκοῦσα εἶναι, — — οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ ἀειδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἀφικομένῃ ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένῃ κτλ.* Ib. p. 114. c. *τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον.* Als Gegenſatz gegen dieſe vollkommene Seligkeit, welche den philoſophiſchen Seelen verſprochen wird, verkündet Platon den unheilbaren Seelen, welche keinen andern Zweck haben, als ein warnendes Beiſpiel zu ſein, ein unaufhörliches Leben im Tartaros. Phaed. p. 113 e; Gorg. p. 525 c f.

dem

---

[1] Es iſt nicht ohne Bedeutung, daß im Folgenden die Bedingung nicht hinzugeſetzt wird, wie ſie denn auch wirklich der Strenge nach wegfallen muß. Phaed. p. 82. b. εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι, ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ. ἀλλὰ τούτων ἕνεκα — οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἁπασῶν.

[2] Ib. p. 83. d. ὅτι ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ.

dem Körperlichen entwirft, nur das Beſtreben, die Idee des Philoſophen, abgetrennt von den ſinnlichen Bedingungen ſeines Daſeins auszumalen — einem weſentlichen Zuge ſeines Geiſtes folgend —, worin aber doch keineswegs ſeine Anſicht von dem wirklichen Sein der Dinge ausgedrückt iſt. Anders iſt es mit den übrigen Vorſtellungen, welche Platon von dem Leben der Seele nach dem Tode erregt. Es iſt keine unter ihnen, welche nicht mit den übrigen vereinbar wäre, keine, welche nicht auch etwas von dem ausdrückte, was Platon mit dem Gefühle der Unſicherheit 1)) bei dergleichen Unterſuchungen vermuthen mochte. Seinen phyſiſchen Lehren jedoch entſpricht am meiſten die Vorſtellung von der Seelenwanderung, ſo wie dieſe denn auch mit ſeiner ethiſchen Anſicht eng genug verwebt iſt, um die Meinung zu begünſtigen, daß ſie dem Platon für mehr gegolten habe, als für eine bloß bildliche oder mythiſche Darſtellung von dem Fortleben der Seele nach dem Tode.

Hier haben wir auseinander zu ſetzen, wie ſie mit ſeinen phyſiſchen Lehren in Zuſammenhang ſteht. Nachdem der göttliche Theil der Seele mit dem Körperartigen und Sterblichen zuſammengebunden, wird jener von dieſem nothwendige und gewaltige Einflüſſe erleiden müſſen und zwar ſind dieſe Einflüſſe nach der Geburt der Seele am größeſten, indem beim Wachsthum des Leibes vielerlei zuſtrömt und abſtrömt, mehr als bei ſchon ausgewachſenem Leibe, und daher auch die Empfindungen der Seele zu dieſer Zeit am ſtärkſten ſind. Deswegen, ſagt Platon,

---

1) Ib. p. 114. c.

wird zuerſt die im Leibe geborene Seele faſt vernunftlos und wie wahnſinnig, ohne Ordnung vernünftiger Bewegung, bis allmählig die Zuſtrömungen und Abſtrömungen des Körperlichen einen regelmäßigern Verlauf erhalten und der richtigen Ueberlegung Raum geben [1]. So mit dem ſterblichen Leibe verbunden, iſt die Seele nicht einer regelmäßigen Bewegung fähig, ſondern der unſterblichen Seele Umkreiſungen ſind gebunden in dem zuſtrömenden und abſtrömenden Leibe, wo ſie weder herrſchen, noch beherrſcht werden, ſondern mit Gewalt führen und geführt werden, nicht der vernünftigen Kreisbewegung theilhaftig, ſondern die ſechs unregelmäßigen Bewegungen habend, nach oben und nach unten, nach vorn und nach hinten, nach der Linken und nach der Rechten [2]. Wenn nun ſolche Gewalt dem, was von der Bildung der gewordenen Götter abhängt, über die vernünftige Seele gegeben wird, ſo müſſen wohl auch die bildenden Götter, die Geſtirne, eine große Gewalt über das Loos der ſterblichen Weſen ausüben. Platon findet, daß von den verſchlungenen Bewegungen der Geſtirne das Schickſal der Menſchen abhängig iſt, und daß es denen, welche darüber gehörig nachzudenken im Stande ſein ſollten, wohl möglich ſein dürfte, das zukünftige Geſchick der Menſchen daraus zu erkennen [3].

---

1) Tim. p. 44. a; de leg. II. p. 672. b. Dahin gehört auch das Trinken aus dem Strom der Lethe. De rep. X. p. 621.

2) Tim. p. 43. a. τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίῤῥυτον σῶμα καὶ ἀπόῤῥυτον· αἱ δὲ εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὔτ' ἐκράτουν, οὔτ' ἐκρατοῦντο, βίᾳ δ' ἐφέροντο καὶ ἔφερον, ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῷον, ἀτάκτως μὴν ὅπῃ τύχοι προϊέναι καὶ ἀλόγως, τὰς ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἔχον.

3) Tim. p. 40. d. Dies iſt bei den griechiſchen Philoſophen

Nur eins im ſterblichen Leben iſt der Macht dieſer gewaltigen Kräfte nicht unterworfen. Die Tugend iſt herrenlos. Dadurch ſteht das Geſchick eines Jeden in ſeiner Gewalt; was jeder für ein Loos ziehen will, liegt in ſeiner Wahl; wenn er das Böſe wählt, ſo iſt es ſeine Schuld; Gott iſt ohne Schuld daran [1]). Wir erblicken hierin die Anregung einer Frage, welche noch zu vielen Erörterungen Veranlaſſung werden ſollte, welche aber vom Platon nur eben angedeutet wurde. Auf der einen Seite finden wir bei ihm das Streben, jedes Einzelne dem Ganzen unterzuordnen und deswegen auch in Abhängigkeit vom Ganzen zu ſetzen [2]), wovon die Seele eben ſo wenig als der Körper ausgenommen iſt [3]), ſo daß von uns überhaupt die Welt nur als Werk und Gebilde Gottes angeſehn werden ſoll. Auf der andern Seite iſt im Platon auch der Gedanke mächtig, daß die Welt und die einzelnen Dinge in ihr, ſofern ſie beſeelt ſind, d. h. den Grund ihrer Bewegung in ſich ſelbſt haben, irgend eine Gewalt über ſich ſelbſt beſitzen müſſen und zumeiſt äußert ſich ihm dieſer Gedanke bei der Betrachtung der Verwirrung und Unordnung, welche durch das Böſe in die Welt gekommen iſt und kommt, indem er die Urſach hiervon nicht auf Gott zurückführen kann [4]), obgleich auch die dem Böſen

---

die erſte Spur der Grundſätze, auf welchen die Aſtrologie beruht.

1) De rep. X. p. 617. e. *ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει· αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.* De leg. X. p. 904. b.

2) De leg. X. p. 903. c.

3) Phileb. p. 29. a f.

4) Polit. p. 269. d f.

entgegengeſetzte Tugend, wie wir ſchon geſehn haben, ihm ein Beſitzthum freier Wahl iſt. Ja wohl vorzüglich die Tugend; denn wenn Platon wieder das Böſe in der einzelnen Seele betrachtet, ſo kann man ſeine Neigung nicht verkennen, es ſoweit als möglich von der freien Wahl der Seele zurückzuſchieben, indem er meint, freiwillig werde niemand böſe ſein, ſondern das böſe Gelüſte entſtehe einem jeden nur aus einer übeln Beſchaffenheit des Körpers und einer unverſtändigen Erziehung, ſo daß man die Schuld des Böſen wenigſtens mehr den Erzeugern und Erziehern zur Laſt zu legen habe, als denen, welche das Böſe begehn 1). Hierdurch wird nun zwar nicht alle Gewalt über das Böſe der Seele abgeſprochen 2), welches auch nicht geſchehen konnte, wenn die Tugend doch durch freie Wahl der Seele beiwohnen ſoll; aber doch erkennt man hierin wohl, wie in der Denkweiſe des Platon die Neigung lag, den Urſprung des Böſen ſoviel als möglich in die Ferne zu ſchieben, indem es wenigſtens in der Vernunft der einzelnen Seele nicht geſucht werden dürfe. Den letzten und wahren Grund des Böſen erfahren wir dadurch freilich nicht. Der Vorſtellungsart des Platon iſt es gemäß, ihn in der körperlichen Natur, welche das Vollkommene in der Welt

---

1) Tim. p. 86. b f. κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός — — ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων.

2) Des Satz: κακὸς ἑκὼν οὐδείς, gilt dem Platon ganz allgemein, aber nicht in der bloß phyſiſchen Beziehung, in welcher er im Timäos eigentlich allein genommen wird; die allgemeinere Bedeutung kann erſt in der Ethik des Platon entwickelt werden.

nicht zuläßt, zu ſuchen [1]), d. h. ihn auf das Verneinende in dem Begriffe der andern Natur oder des Nothwendigen in der ſinnlichen Welt zurückzuweiſen [2]). Doch auch hierin iſt ein nicht leicht zu überwindender Widerſtreit in den Sätzen des Platon, indem auf der einen Seite das Körperliche oder Materielle als ein durchaus Leidendes und Verneintes angeſehen wird, die Vernunft dagegen als das Herrſchende, wärend doch auch die Vernunft durch die Begierden, welche ihr das Körperliche erregt, verblendet und ſo zum Böſen geführt werden ſoll [3]). So haben wir über dieſen Punkt verſchiedene Richtungen beim Platon zu bemerken, von welchen die eine darauf geht, das Einzelne in der Abhängigkeit von dem Allgemeinen, oder auch das Körperliche in der Abhängigkeit von der Vernunft zu erblicken, die andere aber die Freiheit der einzelnen Seele beſonders zur Sittlichkeit oder auch den Urſprung des Böſen in dem Körperlichen feſtzuhalten beſtrebt iſt. Dieſe beiden Richtungen ſtehen neben einander, ohne daß Platon ihre Vereinbarkeit mit einander nachgewieſen hätte, denn da beide in ihrer Art allgemein und ausſchließend ſind, ſo kann es für keine Vereinigung beider gehalten werden, wenn Platon ſagt, daß die vernünftige Seele und der Körper in dem ſterblichen Weſen nicht herrſchen und beherrſcht werden, ſondern mit Gewalt führen und geführt werden.

---

[1] Crat. p. 403. a.

[2] Arist. phys. I, 9. ἡ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως πολλάκις ἂν φαντασθείη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδὲ εἶναι τὸ παράπαν.

[3] Dieſer Widerſtreit wird Prot. p. 345. d f. nur zurückgeſchoben, nicht gelöſt.

Wie nun auch der Einfluß des Vergänglichen auf das Göttliche in uns gedacht werden möge, ſo hängt doch von der Art, wie die einzelnen Seelen ihre Vernunft zur Beherrſchung ihres ſterblichen Theils gebrauchen, ihr Leben und die Verwandlung ihrer körperlichen Natur ab. Wer gerecht lebt, kommt in die Wohnung des ihm verwandten Geſtirnes, wer aber nicht, der verwandelt ſich in der zweiten Geburt in die Natur des Weibes, und wenn er dann noch nicht vom Böſen abläßt, wird er nach der Art ſeines Wandels in die Geſtalt irgend eines ihm ähnlichen Thieres übergehn bis er durch mancherlei Verwandlungen geläutert, das Thieriſche dem regelmäßigen Verlaufe eines vernünftigen Lebens zu unterwerfen lernt und zur erſten und beſten Art des Lebens wieder zurückkehrt [1]. Es iſt hierin zu erkennen, wie Platon eine allmälige und ſtufenartige Ausartung annimmt und wie er die Wahl des Looſes, welches einen jeden für ſein irdiſches Leben trifft, von der ſittlichen Ausbildung oder Verwilderung der Seele abhängig macht. So nimmt er als wahrſcheinlich an, daß die Männer, welche ungerecht und feig gelebt hätten, in der zweiten Geburt in Weiber verwandelt würden [2]; die

---

[1] Tim. p. 42. b. *σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενος δὲ ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἴς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν, ἀλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὑτῷ ξυνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως.*

[2] Ib. p. 90. e.

Menſchen, welche unſchädlich, aber leichtſinnig lebten und mit den Augen das Himmliſche erſchauen zu können meinten, möchten in Vögel verwandelt worden ſein, in das luftartige Geſchlecht der Thiere, die von aller Philoſophie fernen Menſchen läßt Platon in das Geſchlecht der Erdthiere und endlich die unverſtändigſten und roheſten Menſchen in Waſſerthiere ſich verwandeln, welchen die bildenden Götter nicht einmal ein reines Einathmen vergönnten [1]). Es iſt auffallend, daß Platon bei dieſer Verwandlung der Geſchlechter lebendiger Weſen die Pflanzen nicht erwähnt, welche er doch auch hier als lebendige Weſen anſieht, obgleich ſie nur des begehrlichen Theils der Seele theilhaftig ſein ſollen [2]). Er erinnert ſich der Pflanzen nur da, wo er von den Nahrungsmitteln der Menſchen ſpricht; zu dieſen werden die Pflanzen beſtimmt, weil ſie als lebendige Weſen den Menſchen verwandt ſind [3]). Auch aus dieſer ſo weſentlichen Lücke in der Lehre des Platon von den lebendigen Weſen und ihrer Entſtehung kann man wohl ſehen, mit wie weniger Sorgfalt er ſie ausgebildet hat, und vermuthen, daß ſie ihm von keinem großen wiſſenſchaftlichen Gehalt zu ſein ſchien.

Der Mittelpunkt der Platoniſchen Lehre über die ſterblichen lebendigen Weſen iſt aber, wie wir ſchon geſehn haben, der männliche Menſch. Daher beſchäftigt ſich auch ſeine Naturlehre weitläuftig mit dem Bau des menſchlichen Körpers und in den Beſtimmungen hierüber ſpricht

---

1) Ib. p. 91. d f.
2) Ib. p. 77. b.
3) Ib. p. 77. a.

ſich der Charakter ſeiner Phyſik, wie er überall auf den Zweck des Vorhandenen zurückgeht, recht augenfällig aus. Alles in dem menſchlichen Körper iſt nach beſtimmten Zwecken für die Vernunft gebildet. Daher mußte zuerſt ein Sitz für den göttlichen Theil der Seele erbaut werden, der Kopf, rund, die vollkommene Geſtalt des Ganzen nachahmend, mit den Organen für die Erkenntniß ausgerüſtet, mit wenigem Fleiſche bekleidet, weil das Fleiſch der Sinnenerkenntniß hinderlich ſein würde [1]). Dem Kopfe wurde die Leitung des ganzen Leibes übergeben und deswegen erhielt er die höchſte Stelle, und weil das ſterbliche Weſen alle ſechs unregelmäßigen Bewegungen haben, auch der Kopf ſich nicht auf der Erde herumwälzen ſollte, wurde die menſchliche Geſtalt in die Länge gebaut und erhielt die Beine zum Gehen, ſo wie die Arme zum Gebrauch für den Körper, auch wurde deswegen die vordere Seite des Leibes anders gebaut, als die hintere [2]). So wie aber die Vernunft ihren Sitz in dem Kopfe erhalten hat, ſo wurde auch ein anderer Sitz für den Muth bereitet, die Bruſt, unter dem Kopfe, damit der Muth unter dem Befehle der Vernunft ſtehe, aber durch den Hals von dem Kopfe getrennt, damit ſich der Muth nicht mit der Vernunft vermiſchen könne [3]). Auch der begehrliche Theil der Seele hat ſeinen eigenen Sitz erhalten in dem untern Theile des Rumpfes, in dem Bauche, getrennt von dem Sitze des Muthes durch das Zwergfell,

---

1) Tim. p. 44. d f.; p. 75. b.

2) Ib. p. 44. e.

3) Ib. p. 69. d f.

weil er beſtimmt iſt, von der Vernunft durch den Muth, getrennt von beiden, regiert und in Ordnung gehalten zu werden. Zu dieſem Zwecke hat der Gott ihm einen Wächter geſetzt, die Leber, welche dicht und glatt und glänzend, Bitteres und Süßes gemiſcht enthaltend, geſchickt iſt, die Bilder der Gedanken wie in einem Spiegel aufzufaſſen, und wenn die Vernunft droht, die Begierden durch ihre Bitterkeit zu ſchrecken weiß, wenn aber die Vernunft Sanftmuth ſchickt, alles in dieſem Theile durch ihre Süßigkeit beruhigt, auch im Schlafe, oder in Krankheit oder in Begeiſterung wahrſageriſch wird, damit ſo auch der ſchlechteſte Theil des Körpers auf gewiſſe Weiſe der Wahrheit theilhaftig ſei [1]). Auch ſonſt iſt der untere Theil des Rumpfes ſeinem Zwecke gemäß gebildet. Die Milz iſt zur linken Seite der Leber geſtellt, damit ſie die Unreinigkeiten, welche ſich etwa in Krankheiten des Leibes in der Leber erzeugen möchten, ausſondere und in ſich aufnehme [2]); die Gedärme ſind vielfach herumgewendet, damit die Nahrung nicht zu ſchnell durchgehe und dadurch alsbald wieder ein neues Bedürfniß der Nahrung entſtehe; denn ſonſt würde das beſtändige Bedürfniß des Leibes philoſophiſche Beſtrebungen nicht zulaſſen und uns ungehorſam machen gegen die Gebote des Göttlichen in uns [3]).

Es iſt nicht unſere Abſicht, die phyſiologiſchen Lehren des Platon weiter zu entwickeln; das Geſagte wird genügen, den Charakter derſelben erkennen zu laſſen. Platon ſtellt alle dieſe Lehren nur als Vermuthungen auf; aber

---

1) Ib. p. 71. a f.

2) Ib. p. 72. c.

3) Ib. p. 73. a.

wenn man auch in ihnen die Genauigkeit vermißt, welche ſonſt ſeine Darſtellung auszeichnet, ſo ſind ſie doch nachdenklich genug ausgeführt worden, um den Antheil zu bezeichnen, welchen er an ihnen nahm. In ihnen iſt nicht leerer Aufputz des Platoniſchen Geſprächs, ſondern es ſind Meinungen, welche dem Platon entſtanden, indem er ſeinen Gedanken verfolgte, daß alles in der Natur zu vernünftigen Zwecken eingerichtet ſei.

Bei der Betrachtung der ſterblichen Weſen mußte dem Platon auch das Uebel in der Welt hervortreten. Daß er den letzten Grund des Uebels in der Natur des Andern, ohne welches kein Werden und keine Natur ſein kann, ſuchen mußte, leuchtet ein; aber es zeugt davon, wie ſehr er bemüht war, das Uebel in der Welt aus ſeinem Geſichtskreis zu entfernen, daß er doch ſinnliche Weſen ſich dachte, welche am Uebel nicht Theil haben, die gewordenen Götter, und daß er ſelbſt den von ſinnlichen Begierden nach Möglichkeit gereinigten Menſchen ein Leben verſpricht in den ſeligen Geſtirnen, Theil nehmend an der dortigen Glückſeligkeit. So bleibt alſo nur den in ſterblichen Körpern gehüllten Seelen das Uebel übrig. Es iſt darin gegründet, daß die ſterblichen Weſen von der ſinnlichen Begierde bewegt werden, es geht alſo zurück auf die Art, wie ſich das Vernunftloſe in ihnen erzeugt durch die Verbindung, in welcher die Seelen mit dem ungeregelten Fluſſe des Körperlichen ſtehen. Deswegen wird auch die Begierde zu den leidenden Zuſtänden, ja zu den Krankheiten der Seele gerechnet [1]). Schwer war es nun dem Platon einen Zuſammenhang des Uebels mit dem Urheber der Welt, mit Gott, zu finden. Zwar giebt er zu, daß die Götter als Urheber des Uebels angeſehn werden dürften, aber nur ſofern es zum Guten diene. Hier giebt es zwei Fälle, entweder den Guten oder den Böſen wird das Uebel von den Göttern geſendet. Findet der erſte Fall ſtatt, ſo muß man annehmen, daß es den Guten, den Lieblingen der Götter, zum Guten gereichen werde [1]); im andern Falle aber läßt ſich das Uebel als Strafe betrachten, welche zur Beſſerung gereicht; denn Strafe beſſert, und der iſt weniger elend, welcher, wenn er Unrecht that, die Strafe abbüßt, als welcher in gleichem Falle ungeſtraft davongeht [2]). In dieſem letztern Falle erſcheint nun das Uebel als eine Folge des Böſen und da das Böſe ſelbſt nur wie eine Folge der körperlichen Einwirkungen auf die Seele betrachtet wird; ſo kann dieſe Art des Uebels auch nur als die Folge eines andern Uebels angeſehen werden, man kommt alſo damit nicht auf den erſten Urſprung des Uebels zurück. Und eine ähnliche Beſchaffenheit ſcheint es auch mit dem Uebel, welches den Guten widerfährt, zu haben. Denn wie ihnen das Uebel zum Guten gereichen könne, ſieht man

---

[1]) De rep. IV. p. 439. d.

---

1) Ib. X. p. 613. a. οὕτως ἄρα ὑποληπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάν τ' ἐν πενίᾳ γίγνηται, ἐάν τ' ἐν νόσοις ἤ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι. οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται, ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.

2) Ib. II. p. 380. a. καὶ λεκτέον ὡς ὁ μὲν θεὸς δίκαιά τε καὶ ἀγαθὰ εἰργάζετο, οἱ δὲ ὠνίναντο κολαζόμενοι. Gorg. p. 479 c f. Daß die Strafe beſſere, wird wie eine Naturwirkung angeſehen.

nicht wohl ein, wenn man nicht annimmt, daß ſie noch nicht völlig vom Böſen gereinigt ſind, ſondern noch irgend eines äußern Antriebes zum Guten bedürfen. So werden wir auch in dieſem Punkte wieder auf die Dunkelheit in der Platoniſchen Lehre geführt, welche das ganze Verhältniß Gottes zu der ſinnlichen Welt trifft.

Mit der Art, wie Platon das Böſe als ein phyſiſches Geſchehen betrachtet, ſtimmt es überein, daß er auch gewiſſe naturgemäße Zeiträume des Entſtehens ſowohl als des Verderbens aller weltlichen Dinge ſetzt. Nicht nur nimmt er an, daß die Erde ſchon viele Umwälzungen, theils durch Waſſer, theils durch Feuer erfahren habe, in welcher vom menſchlichen Geſchlechte nur wenig übrig geblieben [1]), ſondern auch weil allem Entſtandenen doch Untergang beſtimmt iſt, ſetzt er ſelbſt dem göttlich Erzeugten eine beſtimmte Periode des Daſeins, welche von einer vollkommenen Zahl umfaßt werde [2]). Wir mögen dies mit der Lehre des Platon, daß die Welt nicht untergehn werde, weil ſie ſchön zuſammengefügt, dadurch ausgleichen, daß in jener Annahme nicht eigentlich von einem Untergange, ſondern nur vom Beginn einer andern Lebensordnung der Welt die Rede ſei, wie denn auch die nähere Beſchreibung der Weltperioden hierauf führt. Denn ſie werden verglichen mit den fruchtreichen und unfruchtbaren Jahren für Pflanzen und Thiere. Sie ſollen aber nicht bloß für das Leibliche, ſondern auch für die Seelen der

---

1) De leg. III. p. 677; Polit. p. 268. e f.; Tim. p. 22. c.

2) De rep. VIII. p. 546. b; cf. Polit. l. l. Es ſpricht ſich hierin der Gedanke aus, daß alles ein beſtimmtes Maaß habe.

Dinge glücklich und unglücklich ſein, ſo daß es als ein natürliches Ereigniß erſcheint, wenn in der Welt bald Gerechtigkeit, bald wieder ſittliches Verderben der Einzelnen und ganzer Staaten ſich erzeugt [1]. Eben dieſe Anwendung der Weltperioden auf die menſchlichen Dinge läßt auch muthmaßen, daß in ihnen nichts Anderes ausgedrückt werden ſoll, als nur eine gänzliche Umwälzung der ſterblichen Dinge nach beſtimmten natürlichen Zeiträumen, verbunden jedoch mit einer unglückſeligen Conſtellation, nach welcher das Sterbliche außer der Gewalt der leitenden Götter kommt und ſich ſelbſt überlaſſen ſein eigenes Verderben bereitet [2].

Doch man mag darüber denken, wie man will, ſo wird man ſich doch nicht verhehlen können, daß die Art, wie Platon die Macht des Körperlichen durch die Vernunft überwältigen laſſen will, keine vollkommene Herrſchaft des Guten in der Welt zuläßt. Mag nun das Verderben die ſterblichen Weſen allein treffen, oder auch die göttlichen Geſtirne und die ganze Zuſammenſetzung der Welt, immer iſt wenigſtens in einem Theile des Ganzen die Unvollkommenheit geſetzt, und mithin iſt auch das Ganze nicht vollkommen gebildet; die Herrſchaft der Götter über die Menſchen vermag nicht Alles zum Beſten zu führen. Die ganze Naturlehre des Platon zweckt zwar darauf ab, zu zeigen, wie durch die Vernunft das Vernunftloſe zu Ordnung, Harmonie und Schönheit geführt, wie in dem Körperlichen und durch das Mittel des Körperlichen das Gute hervorgebracht werden ſoll in der Welt; aber dabei herrſcht doch immer der Gedanke vor, daß Gewordenes nicht dem Guten gleich, ſondern nur ihm einigermaaßen ähnlich werden kann, daß auch das Nothwendige in der Welt neben dem Göttlichen herrſcht und daß es der Natur des Werdens gemäß iſt, ſo wie es entſtand, ſo auch wieder zu vergehn, weswegen es an dem unveränderlichen Sein der Ideen nur in vergänglicher Weiſe Theil haben kann.

---

[1] De rep. VIII. l. l. *οὐ μόνον φυτοῖς ἐγγείοις, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐπιγείοις ζώοις φορὰ καὶ ἀφορία ψυχῆς τε καὶ σωμάτων γίγνονται, ὅταν περιτροπαὶ ἑκάστοις κύκλων περιφορὰς ξυνάπτωσι.*

[2] Polit. p. 272. e.

Fünftes Capitel.

Die Ethik des Platon.

Aus der ganzen Anlage der Platoniſchen Phyſik muß es offenbar ſein, wie ſich die Ethik an ſie anſchließt. Die natürlichen Erſcheinungen ſind alle ſo angeordnet, daß ſie dem Guten dienen ſollen; ſie ſind Mittel, deren ſich Gott bedient, damit die Tugend ſiege und das Laſter beſiegt werde; der Menſch aber iſt ſo gebildet, daß er ſelbſt ein Diener der Götter ſein ſoll zu einem Werke, welches ſie hervorbringen wollen [1]. Doch wählt er ſich ſelbſt ſein Leben vermittelſt der Vernunft, welche in ihm ihren Sitz erhalten hat, und ſeinem Willen iſt es überlaſſen, was er werden wird, nur daß ſich alsdann der Art gemäß, wie er geworden iſt, auch ſeine Verhältniſſe geſtalten [1]). So erſcheint alſo des Menſchen Thun gleichſam als eine Fortſetzung der Weltbildung. Der Theil der Welt, welcher die ſterblichen Geſchlechter umfaßt, iſt der Gewalt des Menſchen überlaſſen, indem der Menſch als die Urform der ganzen ſterblichen Schöpfung erſcheint. Durch ihn ſoll dieſer Theil der Welt weiter ausgebildet werden und es muß ein Geſetz geben, nach welchem dies geſchehn ſoll, ein ſittliches Geſetz für die Vernunft des Menſchen, welches den Gegenſtand der Ethik bildet. Hierbei iſt auch die Natur des Menſchen zu berückſichtigen und die Art, wie die Seele in die Vernunft, den Muth und das Begehren ſich abtheilt. So liegen in der Phyſik des Platon die Anknüpfungspunkte für ſeine Ethik.

---

[1] Euthyphr. p. 13. e.

Aber auch zu ſeiner Dialektik hat die Ethik nothwendige Beziehungen. Denn der Begriff des Guten, des Vollkommenen, ohne welchen eine richtige Leitung des Lebens nicht möglich iſt, hat ſeine Wurzel in der Dialektik, wie wir ſchon geſehn haben. Von daher iſt alſo die Erkenntniß zu nehmen, die Wiſſenſchaft, nach welcher gehandelt werden ſoll, da findet man auch den Begriff der richtigen

---

[1]) De leg. X. p. 904. a f. ἡμῶν ὁ βασιλεὺς — — ταῦτα πάντα ξυνιδὼν ἐμηχανήσατο, ποῦ κείμενον ἕκαστον τῶν μερῶν νικῶσαν ἀρετήν, ἡττωμένην δὲ κακίαν ἐν τῷ παντὶ παρέχοι μάλιστ' ἂν καὶ ῥᾷστα καὶ ἄριστα. μεμηχάνηται δὴ πρὸς πᾶν τοῦτο τὸ ποῖόν τι γιγνόμενον ἀεὶ ποίαν ἕδραν δεῖ μεταλαμβάνον οἰκίζεσθαι καὶ τίνας ποτὲ τόπους. τῆς δὲ γενέσεως τὸ ποῖον τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὢν τὴν ψυχήν, ταύτῃ σχεδὸν ἑκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολύ. κτλ.

Meinung, welche, wo die Wiſſenſchaft fehlt, deren Stelle vertreten muß. Genug in den beiden übrigen Theilen der Philoſophie muß dieſer Theil ſeine Begründung finden.

Mit dieſen verſchiedenen Anknüpfungspunkten der Platoniſchen Ethik hängt auch die Verſchiedenheit der Formen zuſammen, in welchen er das Sittliche auffaßt. Das Gute erſcheint ihm theils als ein Gut, theils als eine Tugend und ſchon aus dem ſo eben Angeführten muß es klar ſein, daß ſeine Lehre vom höchſten Gut und von den Verhältniſſen der einzelnen Güter zu dieſem Zwecke des ſittlichen Strebens zunächſt an die Dialektik, dagegen die Tugendlehre hauptſächlich an ſeine phyſiſchen Lehren ſich anſchließt. Doch ſind dieſe beiden Theile wieder genau mit einander verbunden, wie ja auch Phyſik und Dialektik in der engſten Verbindung ſtehen. Außer dieſen beiden haben wir jedoch auch noch einen dritten Theil, welcher in der Sittenlehre des Platon hervortritt, zu beachten. Das Gute nemlich und die Tugend betrachtet er theils wie ſie in und für den einzelnen Menſchen ſich geſtalten, theils wie ſie zu einer allgemeinen Entwicklung in der Geſellſchaft der Menſchen, welche ihm faſt ausſchließlich der Staat vertritt, zu gelangen beſtimmt ſind. So ſondern ſich ihm drei Hauptmaſſen des Ethiſchen, die Lehren von den Gütern, von der Tugend und vom Staate, alle drei, wie wir ſehen werden, in genauem Zuſammenhange unter einander.

Dem, welcher die Ausbildung der neuern Ethik im Auge hat, muß es nothwendig auffallend ſein, daß Platon der Pflichtenlehre ſo wenig Aufmerkſamkeit geſchenkt hat, indem ſie nirgends bei ihm als ein beſtimmtes Ganzes

zes ſich abſondert, ſondern nur hie und da eine Pflicht zu thun oder zu laſſen beiläufig erwähnt wird. Allein dies iſt ganz im Geiſte der ältern Sokratiſchen Ethik und beſonders in der Denkweiſe des Platon über das Sittliche. Denn wenn das Gebot der Pflicht irgend einer urſprünglich der Vernunft wiederſtrebenden Regung entgegengeſetzt wird, ſo kennt Platon eine ſolche urſprüngliche Regung nicht, vielmehr erſcheint ihm Alles, was der Vernunft zuwider iſt, nur als ein der Seele fremdartig Angekommenes. Dies ſpricht ſich am beſtimmteſten in ſeiner Lehre aus, daß niemand freiwillig böſe iſt. Dieſe Sokratiſche Lehre wird von Platon in verſchiedener Beziehung aufgefaßt, wobei aber durchgängig die Vorausſetzung iſt, daß die Vernunft das urſprüngliche und wahre Sein der Seele bilde. So wie nun die vernünftige Seele nur wider ihren Willen der Unwiſſenheit unterliegt [1]), ſo wird ſie auch nur wider ihren Willen böſe ſein. Denn alles Wollen geht ſeinem Weſen nach auf das Gute; niemand will das Böſe beſitzen oder böſe werden, indem nicht das gewollt wird, was man thut, ſondern nur das, weswegen man etwas thut, das aber, weswegen man etwas thut, immer das Gute iſt. Daher muß unterſchieden werden das, was uns gefällt, weil es gut zu ſein ſcheint, und das, was wir wollen, weil es gut iſt. Nun kann es wohl geſchehn, daß jemand, wenn er etwas thut, weil es ihm gut zu ſein ſcheint, ſich irrt und das Böſe ſtatt des Guten wählt, aber dann handelt er nur in einem unfreiwilligen Irrthum über das Gute, und thut nicht das, was er eigentlich

---

1) Soph. p. 228. c.

will, ſondern nur etwas, was ihm wider ſeinen Willen als ein Gut oder als ein Mittel zu einem Gut erſcheint [1]). Das unfreiwillige Fehlen ſieht Platon auch als einen Mangel an Kunſt an und den Tugendhaften als einen Künſtler, welcher als ſolcher ſowohl das Richtige als das Fehlerhafte in ſeiner Kunſt vollbringen kann, wärend dagegen der Böſe oder Ungerechte als ein ſolcher, welchem die Kunſt richtig oder unrichtig zu handeln abgeht, betrachtet werden müſſe, ſo daß es auch nicht ſeinem Willen, ſondern nur ſeinem Mangel an Kunſt zugeſchrieben werden müſſe, wenn er fehle [2]).

Aus der Platoniſchen Dialektik müſſen wir uns erinnern, daß es unmöglich gefunden wurde, die höchſte Idee des Guten, welche alles Wahre und jedes Wiſſen in ſich umfaßt, in ihrer Einheit aufzufaſſen. Es erſcheint daher dem Platon das höchſte Gut als ein der menſchlichen Vernunft Unerreichbares, auf welches wir jedoch immer zu blicken haben in allem unſern Streben als auf das wahre Ziel unſeres Lebens; denn ohne die Erkenntniß des Guten

---

1) Meno p. 77. b f.; Gorg. p. 466. d f. *ἄλλο τι οὖν οὕτω καὶ περὶ πάντων; ἐάν τίς τι πράττῃ ἕνεκά του, οὐ τοῦτο βούλεται, ὃ πράττει, ἀλλ' ἐκεῖνο, οὗ ἕνεκα πράττει; Ναί. — — Ἕνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες. — — τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φῄς σύ, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακά.* Cf. Prot. p. 345. d; Tim. p. 86. d; de leg. V. p. 731. c f.; IX. p. 861. b f.

2) Hipp. min. Die Spitze des Reſultats ſpricht ſich in der Formel aus p. 376. b. *ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.*

iſt uns keine Erkenntniß zu etwas nütze [1]). Nicht in der Einheit können wir die Idee des Guten begreifen, alſo haben wir ſie in der Mannigfaltigkeit und im Werden zu verfolgen, wo ſie uns bald als Weſen und Wiſſenſchaft, als Wahrheit und Vernunft [2]), bald als Schönheit, Verhältnißmäßigkeit und Wahrheit [3]), bald als das Gemeinſame aller Arten der Tugend [4]) erſcheint. Alle dieſe Erſcheinungsweiſen des höchſten Guts haben Aehnlichkeit mit demſelben, aber ſind nicht das Gute ſelbſt, ſondern nur das Gute im Werden, woher es denn auch nicht verwundern kann, daß Platon nicht fordert, wir ſollen Gott gleich, ſondern nur, wir ſollen ihm ähnlich werden [5]). Wie unbeſtimmt auch dieſe Forderung iſt, ſo drückt ſie doch die Anſicht des Platon über das Gute unter den Menſchen am Allgemeinſten aus. Denn auf eine ſolche Aehnlichkeit der Erſcheinung mit dem Göttlichen, auf ein ſolches bloßes Abbilden der göttlichen Vorbilder im Veränderlichen arbeitet ſeine ganze Lehre hin, indem ihm doch einmal das Werdende und die ſinnliche Welt ihrem Begriffe nach die Unvollkommenheit an ſich trägt. So wird es alſo auch vom Platon nur darauf angelegt, zu zeigen, wie in der Mannigfaltigkeit des Lebens verſchiedene Güter mit einander verbunden eine Aehnlichkeit des Göttlichen darſtellen können.

---

1) De rep. VI. p. 505. a.

2) Ib. VI. p. 508. d f.; VII. p. 517. c.

3) Phileb. p. 65. a.

4) De leg. XII. p. 965. c f.

5) Theaet. p. 176. a. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύ-

Zu ſeiner Zeit herrſchten ſchon mehrere Vorſtellungsweiſen über das höchſte Gut. Beſonders war die Meinung, daß in der Luſt das Gute zu ſuchen ſei, durch Demokritos, die Sophiſten, Ariſtippos und Andere, am meiſten durch die Geſinnung eines großen Theils ſeiner Zeitgenoſſen verbreitet worden. Vom Streite gegen dieſe Meinung ſind ſeine Geſpräche erfüllt. Doch leugnet er nicht ſchlechthin, daß die Luſt zu den Gütern des menſchlichen Lebens gehöre; er will nur ihren Werth gegen andere Güter des Lebens beſtimmen. Die Luſt beſteht nicht bloß in der Verneinung ihres Gegentheils, der Unluſt, wie es die Kyniker meinen mochten, ſondern ſie iſt eine Empfindung der Uebereinſtimmung, welche in der Zuſammenſetzung unſeres Lebens ſtattfindet, und welche nicht bloß als eine Aufhebung der Störung unſeres Lebens betrachtet werden darf [1]. Im Allgemeinen zwar iſt die Luſt ein Werden oder eine Bewegung, um aber den Werth derſelben zu beſtimmen, muß man ihre Entſtehungsarten unterſcheiden. Eine Art der Luſt nemlich entſteht nur im Wechſel von Luſt und Unluſt; Luſt und Unluſt folgen ſich faſt immer und je größer die vorhergehende Unluſt war, um ſo größer wird dann auch die nachfolgende Luſt. Dies zeigt ſich bei den Lüſten, welche die größeſten im Menſchen ſind, bei Hunger und Durſt und deren Befriedigung, überhaupt bei ſolchen körperlichen Begehrungen, bei welchen die Empfindung des Leerſeins, alſo eine Unluſt, der Luſt im Erfüllt-

---

γειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

[1] Phileb. p. 31. d; 42. d f.

werden vorausgeht [1]). Hier folgt Luſt der Unluſt nothwendig, weil dieſe Art der körperlichen Luſt nur aus ſinnlichen Bedürfniſſen entſteht, jede Empfindung des Bedürfniſſes aber Unluſt iſt [2]). Eine andere Art der Luſt zeigt ſich aber nicht ſo im Wechſel mit der Unluſt, weil ſie aus nicht wahrnehmbaren und ſchmerzloſen Bedürfniſſen entſteht, deren Befriedigung jedoch wahrnehmbar und angenehm iſt. Dahin rechnet Platon die Arten der mit körperlichen Zuſtänden verbundenen Luſt, welche beim Anblick ſchöner Farben und Figuren, bei Gerüchen und Tönen empfunden werden, außerdem aber auch die geiſtige Luſt an Erkenntniſſen [3]). Dieſe Art der Luſt nennt Pla-

---

1) Ib. p. 44. e ſ. τί δ'; οὐχ αὗται τῶν ἡδονῶν ὑπερβάλλουσιν, ὧν ἂν καὶ ἐπιθυμίαι μέγισται προγίγνωνται; Τοῦτο μὲν ἀληθές. Ἀλλ' οὐχ οἱ πυρέττοντες καὶ ἐν τοιούτοις νοσήμασιν ἐχόμενοι μᾶλλον διψῶσι καὶ ῥιγοῦσι καὶ πάνθ' ὁπόσα διὰ τοῦ σώματος εἰώθασι πάσχειν, μᾶλλόν τ' ἐνδείᾳ ξυγγίγνονται καὶ ἀποπληρουμένων μείζους ἡδονὰς ἴσχουσιν; — — καὶ εἴ γε ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὡς ἔν τινι πονηρίᾳ ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀλλ' οὐκ ἐν ἀρετῇ μέγισται μὲν ἡδοναί, μέγισται δὲ καὶ λῦπαι γίγνονται. Phaedr. p. 258. e; Phaed. p. 60. b. ὡς ἄτοπον ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο, ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τῷ ἅμα μὲν αὐτὼ μὴ ἐθέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω δύ' ὄντε.

2) Gorg. p. 496. b. ὁμολογεῖς ἅπασαν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀνιαρὸν εἶναι; Ὁμολογῶ.

3) Phileb. p. 50. e ſ. τὰς περί τε τὰ καλὰ λεγόμενα χρώματα καὶ περὶ τὰ σχήματα καὶ τῶν ὀσμῶν τὰς πλείστας καὶ τὰς τῶν φθόγγων καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν παραδίδω-

ton die ungemiſchte oder reine, die andere dagegen die unreine, weil ſie immer verbunden iſt mit der Unluſt. Man kann wohl nicht verkennen, daß dieſe Eintheilung der Luſt nur aus der Betrachtung der menſchlichen Handlungsweiſen in Beziehung zur Luſt entſtanden iſt. Denn diejenigen Arten der Luſt, welche am meiſten das Leben zu zerrütten und gefährliche Leidenſchaften zu erwecken pflegen, werden am tiefſten heruntergeſetzt und die unſchuldigern Arten der Luſt, mögen ſie ſinnlicher Art ſein oder mit dem Beſitz geiſtiger Güter verknüpft, werden dagegen erhoben. Es ſoll aber auch dieſe Eintheilung dem Platon nur dazu dienen, die Meinung zurückzuweiſen, daß die Luſt überhaupt das wahre Gut ſei; und es zeigt ſich allerdings hieraus, daß wer die Luſt ohne Unterſcheidung wählt, auch zugleich die mit den unreinen Lüſten natürlich vergeſellſchaftete Unluſt in die Miſchung ſeines Lebens mit aufnehmen muß. Damit verknüpft ſich auch die Eintheilung in die beſſere und ſchlechtere, in die wahre und in die falſche Luſt [1]), nicht als wenn es einen Zuſtand in der Seele geben könnte, in welchem die Luſt nicht als Luſt empfunden würde, ſondern nur darauf iſt dieſe Eintheilung gegründet, daß wohl eine falſche oder auch wahre Meinung ſtatt finden kann über die Luſt, theils über ihre Größe, theils über ihre Reinheit, indem nemlich etwas für Luſt gehalten wird, was eben ſo ſehr Unluſt iſt, da es nur in der Verknüpfung mit der Unluſt ſein kann.

σιν. — — Ἔτι δὴ τοίνυν τούτοις προςθῶμεν τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς. Cf. de rep. IX. p. 584. b.

[1]) Gorg. p. 499. b; Phileb. p. 36. c f.; de rep. IX. p. 583. b f. Schlechte und falſche Luſt ſind daſſelbe. Phileb. p. 40. e.

Platon ſieht jedoch bei dieſer Eintheilung vorzüglich auf die Art, wie die unreinen Lüſte nur in einem Verhältniſſe als Luſt erſcheinen, indem ſie nur in der Befriedigung eines Bedürfniſſes Luſt gewähren, von der andern Seite aber, wenn zu ihnen aus einer entgegengeſetzten Stimmung des Leibes und der Seele übergegangen wird, eben ſo gut als Unluſt erſcheinen können [1]), ſo daß eigentlich keine wahre Luſt in ihnen iſt. Die wahre Luſt dagegen beſteht in den reinen Lüſten, welche nicht in dem Uebergehn aus einer Unluſt entſtehn, vorzüglich in den Lüſten der Seele, welche ſie empfindet, indem ſie ſich mit dem wahrhaft Seienden anfüllt, mit Einſicht und Tugend [2]). Die wahre und dauernde Luſt iſt daher dem Platon auch die Luſt der Vernunft an dem Beſitze der Wahrheit und des Guten, die falſche Luſt dagegen die, welche den beiden übrigen Theilen der Seele folgt, den ſinnlichen Begehrungen und dem Muthe [1]). Die Luſt deſſen, welcher den ſinnlichen Begehrungen lebt, bezieht ſich auf den ſinnlichen Genuß von Speiſe und Trank und dergleichen und auf den Beſitz des Geldes, durch welches alle ſolche Genüſſe herbeigeſchafft werden; der, welcher vom Muthe geleitet wird, findet ſeine Luſt beſonders in der Ehre, der Liebhaber der Vernunft aber in der Erkenntniß. Von allen dieſen jedoch wird offenbar der am beſten die Luſt beurtheilen und die wahreſte Luſt ſich zueignen, welcher am beſten Alles beurtheilen kann, der Vernünftige, beſonders da er auch wohl die übrigen Arten der Luſt geſchmeckt haben muß, und deswegen aus Erfahrung zu ſagen weiß, welche Luſt ein jedes hervorbringt. Indem er alſo die Luſt der Vernunft den übrigen Lüſten vorzieht, müſſen wir darin den ſicherſten Beweis finden, daß die wahre Luſt in dem Beſitze der Einſicht und Tugend uns beiwohnt. Es verlangt keinen großen Scharfſinn, zu bemerken, daß Platon auf eine Weiſe, welche nicht ohne Verwirrung iſt, dieſe Eintheilungen der Luſt unter einander miſcht; denn es iſt wohl klar, daß nicht alle die Arten der Luſt, welche er zu den reinen Lüſten zählt, auch der Luſt der Vernunft angehören.

---

[1]) De rep. IX. l. l. *οὐκ ἐναντίον φαμὲν λύπην ἡδονῇ; Καὶ μάλα. Οὐκοῦν καὶ τὸ μήτε χαίρειν, μήτε λυπεῖσθαι εἶναί τι; — Εἶναι μέντοι. Μεταξὺ τούτοιν ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ὂν ἡσυχίαν τινὰ περὶ ταῦτα τῆς ψυχῆς; Οὕτως. — — Καὶ ἐν ἄλλοις γε, οἶμαι, πολλοῖς τοιούτοις αἰσθάνει γιγνομένους τοὺς ἀνθρώπους, ἐν οἷς ὅταν λυπῶνται, τὸ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τὴν ἡσυχίαν τοῦ τοιούτου ἐγκωμιάζουσιν, ὡς ἥδιστον, οὐ τὸ χαίρειν. — — Καὶ ὅταν παύσηται ἄρα, εἶπον, χαίρων τις, ἡ τῆς ἡδονῆς ἡσυχία λυπηρὸν ἔσται. Ἴσως, ἔφη. Ὃ μεταξὺ ἄρα νῦν δὴ ἀμφοτέρων ἔφαμεν εἶναι, τὴν ἡσυχίαν, τοῦτό ποτε ἀμφότερα ἔσται, λύπη τε καὶ ἡδονή. — — Οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο, ἀλλὰ φαίνεται, ἦν δ' ἐγώ, παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρὰ τὸ ἡδὺ ἀλγεινὸν τότε ἡ ἡσυχία καὶ οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις.*

[2]) Ib. p. 585. e. *εἰ ἄρα τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι, τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθεῖ.*

Doch in dieſen Eintheilungen beruht auch nicht der wahre Streit des Platon gegen die Luſt. Vielmehr knüpft ſich ſolcher an die allgemeinern Grundſätze ſeiner Lehre an. Wer bemerkt nicht, daß, indem Platon das Gute

---

1) Ib. p. 580. d f. Cf. Phileb. p. 47. d f. Doch trifft dieſe Unterſuchung nicht ganz mit der in der Republik überein.

als das Vollkommene ſetzt, ihm auch das Gute über Allem, was zur endlichen Erſcheinung gehört, erhaben ſein muß? So zeigt er denn, indem er Luſt und Erkenntniß gegen einander abwägt, daß weder die Luſt, weil ſie der Erkenntniß oder des Bewußtſeins über ſich ſelbſt entbehrt, noch auch die Erkenntniß, weil ſie der Luſt entbehrt, das Vollkommene und Gute, welchem nichts mangele, ſein könne[1]. Darin iſt im Weſentlichen nichts anderes ausgedrückt, als daß durch keinen der Gegenſätze, welche im menſchlichen Leben hervortreten, die Idee des Guten erſchöpft werde. Aber indem Platon deswegen das Gut des Lebens in einer Miſchung verſchiedener Beſtandtheile ſuchte, verſchiedener auch in Rückſicht auf ihre größere oder geringere Würde, mußte er auch der Forſchung Raum geben, ob die Luſt größeren Werth habe für das menſchliche Leben oder die Erkenntniß. Hierbei legt er nun ein Maaß an, welches aus ſeiner Dialektik ſchon bekannt iſt. Es frägt ſich, wie Luſt und Erkenntniß zu den Begriffen des Unbeſtimmten (ἄπειρον) und der Grenze (πέρας) ſich verhalten. Von der unreinen Luſt iſt es kein Zweifel, daß ſie zu dem Unbeſtimmten gehöre, denn ſie nimmt das Mehr und das Minder in ſich auf [1]), die reinen Lüſte dagegen, welche ſich auf die Erkenntniß beziehn und auf die Schönheit der Figuren, der Farben und der Töne an ſich haben immer ein gewiſſes Maaß und eine Grenze in ſich; ſie gehören zu dem, was des Maaßes theilhaftig iſt [2]). Aber den Preis über dieſe trägt doch noch die Erkenntniß und die Vernunft davon, denn ſie zeigt ſich uns nicht nur als etwas, in welchem ein Maaß iſt, ſondern ſie gewährt auch ſelbſt das Maaß und die Ordnung in allen Dingen [3]), ſo daß auch die reine Luſt nur durch ſie ihr Maaß haben möchte. Erinnern wir uns nun, wie dem Platon der Begriff des Unbeſtimmten mit dem Begriffe des Werdens in Verbindung ſteht, ſo werden wir auch im Zuſammenhange mit ſeiner ganzen Unterſuchung finden, daß er zuletzt in dieſen Betrachtungen über die Luſt auf den Begriff des Werdens zurückgeht und, indem er feſtſtellt, daß jede Art der Luſt eben nur im Werden ſei, weil ſie nur mit dem Erfülltwerden unſerer Seele entſteht, daraus nachweiſt, daß ſie nicht zu dem an ſich Guten gezählt werden könne; denn das Werden, indem es nur nach einem Andern ſtrebe, ſei nur wegen dieſes Andern, alſo wegen des beharrlichen Weſens, welches aber als das, nach welchem das Werden ſtrebe, das Gute ſei. Müſſe daher das Werden als

---

[1] Phileb. p. 20. e. μήτε ἐν τῷ (βίῳ) τῆς ἡδονῆς ἐνέστω φρόνησις, μήτε ἐν τῷ τῆς φρονήσεως ἡδονή. δεῖ γάρ, εἴπερ πότερον αὐτῶν ἐστὶ τἀγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι· δεηθὲν δ' ἂν φανῇ πότερον, οὐκ ἔστι που τοῦτ' ἔτι τὸ ὄντως ἡμῖν ἀγαθόν. — — καὶ μὴν ὡσαύτως μνήμην μὴ κεκτημένον ἀνάγκη δή που μηδ' ὅτι ποτὲ ἔχαιρες μεμνῆσθαι, τῆς τ' ἐν τῷ παραχρῆμα ἡδονῆς προσπιπτούσης μηδ' ἡντινοῦν ὑπομένειν· δόξαν δ' αὖ μὴ κεκτημένον ἀληθῆ μὴ δοξάζειν χαίρειν χαίροντα, λογισμοῦ δὲ στερόμενον μηδ' εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, ὡς χαιρήσεις, δυνατὸν εἶναι λογίζεσθαι, ζῆν δὲ οὐκ ἀνθρώπου βίον ἀλλά τινος πλεύμονος κτλ. Cf. ib. p. 60. c ſ.

---

1) Phileb. p. 27. e.

2) Ib. p. 52. c f. ὁπότε δὴ μετρίως ἤδη διακεκρίμεθα χωρὶς τάς τε καθαρὰς ἡδονὰς καὶ τὰς σχεδὸν ἀκαθάρτους ὀρθῶς ἂν λεχθείσας, προσθῶμεν τῷ λόγῳ ταῖς μὲν σφοδραῖς ἡδοναῖς ἀμετρίαν, ταῖς δὲ μὴ τοὐναντίον ἐμμετρίαν κτλ.

3) Ib. p. 30. c f.

etwas Anderes als das Gute gedacht werden, ſo ſei auch die Luſt nicht das Gute [1]). Deswegen iſt es auch dem Platon gewiß, daß die Luſt den Göttern nicht beigelegt werden könne, aber wohl die Erkenntniß [2]).

Dieſe Unterſuchungen über die Luſt, wie ſie hauptſächlich im Philebos enthalten ſind [3]), erregen ſo mancherlei Bedenklichkeiten, daß wir über ſie nicht hinwegblicken können, ohne der Anſchauung Abbruch zu thun, welche wir uns von der Platoniſchen Philoſophie verſchaffen möchten. Der Zuſammenhang der einzelnen Unterſuchungen iſt von Platon nicht genau bezeichnet worden und man kann ihm in dieſer Rückſicht wohl den Vorwurf machen, daß er der Verſtändigung über ſeine Lehre nicht genug entgegengearbeitet habe [4]). Hauptſächlich wird ein jeder anſtoßen bei der Art, wie er gleichſam zum Schluß ſeiner Unterſuchungen eilend, plötzlich noch und ohne Uebergang den Begriff der Luſt auf den Begriff des Werdens zurückführt. Es durfte hier erwartet werden, daß der Zuſammenhang des Werdens mit dem Begriffe des Unbeſtimmten nachgewieſen oder angedeutet werde. Aber wenn wir dieſem Zuſammenhange nachgehen, ſtoßen wir auf einen Umſtand, welcher noch bedenklicher ſcheinen möchte. Platon nemlich hat doch offenbar ſich gedacht, daß wo das Werden iſt, da auch das Unendliche, als das dem Werden zum Grunde Liegende, nothwendig ſein müſſe. Nun wird aber jede Luſt als ein Werden betrachtet und mithin muß auch eine jede Luſt an dem Unendlichen Theil haben. Hierauf ſcheint jedoch Platon nicht zu ſehn, wenn er die reine Luſt als etwas durch das Maaß Beſtimmtes betrachtet. Dies kann mit dem vorher Erwähnten nur dadurch in Uebereinſtimmung gebracht werden, daß man die reine Luſt zu dem dritten Geſchlechte des Seins rechnet, welches aus dem Unbeſtimmten und dem Maaße zuſammengeſetzt ein Werden zum Weſen bildet [1]). Allein auch dies läuft wieder nicht ohne große Unbequemlichkeiten ab. Denn wenn die Luſt überhaupt zu dem Werden gerechnet wird, die Erkenntniß dagegen in allem Werden das Maaß hervorbringen ſoll, ſo ſcheint auch nur inſofern die reine Luſt Theil an dem Maaße haben zu können, inwiefern ſie auch an der Erkenntniß Theil hat. Es möchte hier dem Pla-

---

[1] Ib. p. 53. c f. φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης. Σαφέστατα μὲν οὖν. Οὐκοῦν ἡδονή γε, εἴ περ γένεσίς ἐστιν, ἕνεκά τινος οὐσίας ἐξ ἀνάγκης γίγνοιτ' ἄν; Τί μήν; Τό γε μὲν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι· τὸ δὲ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ὦ ἄριστε, μοῖραν θετέον. Ἀναγκαιότατον. Ἆρ' οὖν ἡδονή γε, εἴ περ γένεσίς ἐστιν, εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν αὐτὴν τιθέντες ὀρθῶς θήσομεν; Ὀρθότατα μὲν οὖν. Cf. Gorg. p. 500. a; 506. c.

[2] Phileb. p. 33. b.

[3] Im Gorgias nemlich iſt die Unterſuchung über die Luſt nur einſeitig durchgeführt und die Unterſcheidung zwiſchen wahrer und falſcher Luſt wird nur angedeutet. In der Republik aber wird auf die Reſultate des Philebos genauer beſtimmend zurückgeſehn.

[4] Vergl. Schleiermacher's Einleitung zum Philebos, beſonders zu Ende.

---

1) Phileb. p. 26. d. *ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.*

ton etwas Menſchliches begegnet ſein, daß er nemlich zwar bei der Betrachtung der unreinen Luſt auf gänzliche Sonderung derſelben von aller Erkenntniß oder vielmehr von allem Bewußtſein dringt, dann aber wieder bei der Betrachtung der reinen Luſt dieſe Sonderung nicht feſt hält. Es würde eine weitläuftige Abſchweifung verlangen, wenn wir dieſe Unſchicklichkeiten der Darſtellung in allen Punkten nach der allgemeinen Anſicht des Platon zurechtrücken wollten; nur ſo viel ſei daher geſagt, daß nach der Platoniſchen Lehre die Luſt nur inſofern Antheil an der Wahrheit haben kann, inwiefern ſie Antheil an den Ideen hat. Darum dringt Platon darauf, daß die Freuden über das Schöne, wenn ſie rein und wahr ſein ſollen, nur auf das an ſich Schöne, nicht auf die ſchönen Dinge ſich beziehen dürfen [1], wiewohl er hierbei in das Gedränge geräth wegen der reinen Luſt, welche bei den Gerüchen empfunden wird [2], weil er für dieſe kein beſtimmtes Maaß der Figur oder der Zahl anzugeben weiß. Wenn nun ſo der reinen Luſt die Ideen der Schönheit und Wahrheit inwohnen, ſo kann ſie natürlich nicht ohne Antheil an der Erkenntniß oder dem Bewußtſein gedacht werden. Sollen wir daher das Verhältniß zwiſchen der Erkenntniß und der Luſt rein nach den Platoniſchen Grundſätzen auffaſſen, ſo würde es ſich im Allgemeinen ſo darſtellen, daß in dem Werden des menſchlichen Bewußtſeins die Luſt nothwendig mit der Erkenntniß gemiſcht ſein müſſe, jedoch ſo, daß bald die Luſt in der Miſchung beider das Leitende und Beſtimmende ſein werde, bald aber auch die Erkenntniß; in jenem Falle würde nun die unmäßige und unreine Luſt, in dem andern Falle aber die mäßige und reine, von der Wahrheit der Ideen beſtimmte Luſt entſtehn; nach dieſer alſo zu ſtreben und jene zu fliehn, müſſe als die Aufgabe des vernünftigen Lebens angeſehn werden.

---

[1] Phileb. p. 51. b f.

[2] L. l. τὸ δὲ περὶ τὰς ὀσμὰς ἧττον μὲν θεῖον γένος ἡδονῶν. Das ἧττον, wozu doch auch das μᾶλλον gehört, in dieſe reinen Lüſte eingeführt zu ſehn, muß nothwendig befremden.

Gehen wir von dieſer Anſicht aus, ſo werden wir es auch richtig zu nehmen wiſſen, wenn Platon die Luſt zwar nicht als ein Gut an ſich betrachtet, aber doch als etwas, was zum Guten führt. Die Luſt als zum Werden gehörig bildet ein nothwendiges Beſtandtheil des menſchlichen Bewußtſeins; ſie iſt, wie alles Werden, des Guten wegen [1]), als eine der Miturſachen oder der materiellen Werkzeuge, durch welche das Gute in der Welt ſein Entſtehn hat. Nun könnte aber wohl jemand fragen, wie die Luſt zur Hervorbringung des Guten etwas nützen könne, da ſie vielmehr dem ſittlichen Handeln und der Erkenntniß ganz gleichgültig zu ſein ſcheint, ja, wie Platon meint, ſogar eins der mächtigſten Hinderniſſe der richtigen Erkenntniß iſt, indem ſie die Seele an den Körper feſtnagelt und ihr den Gedanken einflößt, das ſei etwas recht Offenbares und Wahres, was ihr die Luſt einflößt, wärend es doch keinesweges ſo iſt [2]). Doch ſolche Ausſprüche ſind wie die zu betrachten, welche von den Hinderniſſen des

---

1) Gorg. p. 506. c. τὸ ἡδὺ ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ (πρακτέον).

2) Phaed. p. 83. ὅτι ψυχὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι σφόδρα ἐπί τῳ καὶ ἡγεῖσθαι, περὶ ὃ ἂν μάλιστα τοῦτο πάσχῃ, τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον, οὐχ οὕτως ἔχον.

Erkennens durch die ſinnliche Empfindung handeln, nur als die Bezeichnung der nothwendigen Unvollkommenheit in der ſinnlichen Welt, welche alsdann auch in Fehlerhaftigkeit ausarten kann. Dagegen wenn auf die ganze Natur des Menſchen geſehn wird, ſo erſcheint es dem Platon als nothwendig, auch die Verbindung des Vernünftigen mit dem Sinnlichen nicht zu vernachläſſigen, ſondern nach der Harmonie des Körpers mit der Seele zu ſtreben und weder den Körper ohne die Seele, noch die Seele ohne den Körper zu bewegen [1]). Dabei liegt die allgemeine Anſicht zum Grunde, daß der Körper gleichſam der Träger aller höhern Entwicklungen iſt, ohne welchen das vernünftige Daſein nicht zur Erſcheinung kommen könne, und indem an den Begriff des Körpers auch der Begriff des Werdens ſich anſchließt, wird auch die Luſt als die werdende Seite des Bewußtſeins für die nothwendige Begleiterin der vernünftigen Entwicklungen gehalten. Jedoch nur inſofern ſie ein Maaß hat und den Zwecken der Vernunft gemäß geregelt erſcheint, kann ſie als ein Mittel zum wahrhaft Guten angeſehn werden, ſobald ſie dagegen das Maaß überſchreitet, wird ſie auch ein Hinderniß für das vernünftige Leben. Hiernach erſcheint nun die gute Luſt als die nothwendige, die ſchlechte dagegen als die nicht nothwendige [2]), und als eine Aufgabe des ſittlichen Lebens muß es angeſehn werden, die Begehrungen, welche auf die Luſt gerichtet ſind, zu beſchränken und unter das Maaß der Vernunft zu bringen. Zu den nothwendigen Lüſten aber müſſen wir theils die reinen Lüſte rechnen, welche die Seele für ſich ſelbſt genießt, theils auch einige unreine Lüſte, welche zur Erhaltung der Geſundheit und des Leibes dienen, welche aber auch gewiſſermaaßen als die Träger reiner Luſt angeſehn werden können, wenn ſie mit der Tugend der Seele, welche ihnen ihr Maaß gewährt, verbunden ſind [1]. So zeigt ſich uns denn die Luſt, welche auf körperliche Genüſſe ſich bezieht und mit Unluſt ſtets gemiſcht iſt, als nothwendig und zum Guten dienend, um die Verbindung des Leibes mit der Seele zu erhalten, ohne deren Gemeinſchaft in uns kein Leben der Vernunft ſein kann, die reine Luſt aber erſcheint als die nothwendige Begleiterin des Werdens in uns, indem das Erfülltwerden unſerer Seele mit dem, von welchem ſie früher leer war, Luſt in der Seele für ſich hervorbringt; dies aber iſt eben das Geſchick des belebten Weſens in der Welt, daß ſeine Erkenntniß und ſein ganzes Sein nur in einer beſtändigen Erneuung ſich erhält.

---

[1] Tim. p. 87. e f. μία δὲ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν, μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς· ἵνα ἀμυνομένω γίγνωνται ἰσοῤῥόπω καὶ ὑγιῆ. De rep. IX. p. 591. c. ὅ γε νοῦν ἔχων — — ἀεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἁρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα ξυμφωνίας ἁρμοττόμενος —.

[2] De rep. VIII. p. 558. d f.

Mit dieſer Lehre von der Luſt ſteht dem Platon in genaueſter Verbindung das, was von der Menge der Menſchen über die einzelnen Güter gemeint wird. Man verſieht eben nicht die Miturſachen von den Urſachen zu unterſcheiden und ſo hält man auch die Mittel zum Guten für das Gute ſelbſt. Dieſe Mittel ſind zwar Güter, aber nur inſofern, als ſie wirklich zum Guten mit Vernunft ge-

---

[1] Phileb. p. 62. e f.

gebraucht werden; ſollte ſie dagegen jemand mit Unvernunft gebrauchen, ſo würden ſie eben ſo ſehr zum Schaden ausſchlagen [1]). Sie halten daher die Mitte zwiſchen dem Guten und dem Böſen. Solche Güter ſind ſinnliche Luſt, Geſundheit, Schönheit und Vermögen, nach welchem die ſinnliche Begierde ſtrebt, Ehre, welche die Luſt des Muthes iſt, ja ſelbſt der Scharfſinn, wenn er nicht auf das Gute ſich richtet [2]). Von allen dieſen Gütern gilt die Vorſchrift, welche von der Luſt: nur durch den mäßigen Gebrauch ſind ſie gut; das Zuviel iſt ſchädlich in allen dieſen Dingen, doch kann es auch einen zu geringen Beſitz derſelben geben; alſo erſt durch das Maaß der Vernunft erhalten ſie Antheil am Guten [3]).

Indem nun alſo Platon anerkennt, daß wir im menſchlichen Leben nicht die Einheit des höchſten Guts beſitzen können, ſondern nur eine Miſchung des Nothwendigen mit dem Guten, woraus eine Vielheit der Güter hervorgeht, kommt es ihm darauf an, das, was in die Miſchung des Lebens aufgenommen werden ſoll, nach ſeinem verhältnißmäßigen Werthe zu beſtimmen. Hierüber hat er eine Tafel der Grade des Guten angegeben, welche nur eben ſo flüchtig angedeutet iſt, daß ihre Erklärung mancherlei Schwierigkeiten erregt [4]). Zuhöchſt ſtellt er das, was dem gemiſchten Leben der Menſchen das Maaß gewährt für alle Verhältniſſe und für alle Zeiten des Lebens und ſomit die Urſache alles Guten im Leben iſt [1]). Darauf erhält ihm die zweite Stelle das geſammte Erzeugniß dieſer vernünftigen und Maaß gebenden Kraft, das Gemeſſene, Schöne, Vollkommene und Genugſame in der Miſchung der Erkennt-

---

[1] Meno p. 87. e; de leg. I. p. 631. b. *διπλᾶ δὲ ἀγαθά ἐςι, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα· ἤρτηται δ' ἐκ τῶν θείων θάτερα.* Ib. II. p. 661. b; de rep. II. init.

[2] De rep. VII. p. 519. a. *τῶν λεγομένων πονηρῶν μέν, σοφῶν δὲ — τὸ ψυχάριον — ὅσῳ ἂν ὀξύτερον βλέπῃ, τοσούτῳ πλείω κακὰ ἐργαζόμενον.*

[3] De leg. III. p. 690. e; V. p. 728. d; de rep. VIII. p. 563. e.

[4] Phileb. p. 66. a. *ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ*

μέτριον καὶ καίριον καὶ πάνθ' ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν αἴδιον ᾑρῆσθαι φύσιν. — — Δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν. — — Τὸ τοίνυν τρίτον, ὡς ἡ ἐμὴ μαντεία, νοῦν ἢ φρόνησιν τιθεὶς οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις. — Ἆρ' οὖν οὐ τέταρτα, ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς λεχθείσας, ταῦτ' εἶναι τὰ πρὸς τοῖς τρισὶ τέταρτα, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ γέ ἐστι μᾶλλον ἢ τῆς ἡδονῆς ξυγγενῆ; — — Πέμπτας τοίνυν, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμαις τε καὶ αἰσθήσεσιν ἑπομένας; — Ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ, φησὶν Ὀρφεύς, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς, ἀτὰρ κινδυνεύει καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐν ἕκτῃ καταπεπαυμένος εἶναι κρίσει. Von andern Auslegungen dieſer berühmten Stelle ſ. Schleiermacher's Einleitung zum Philebos gegen das Ende; Aſt's Platon's Leben und Schriften S. 296. f.; Stallbaum proleg. in Phileb. p. XCIV. f. Mit der Auslegung des Letztern ſtimme ich meiſtens überein. Er macht mit Recht darauf aufmerkſam, daß hier allein vom Beſitz des Menſchen die Rede iſt. Die Auslegungen, welche dies verkennen, ſind auch allein aus der Verlegenheit über die beiden erſten Stellen hervorgegangen.

1) Dies wird von der philoſophiſchen Erkenntniß in der dritten Stelle unterſchieden, als welche an ſich nicht praktiſch iſt. Eine ſolche Unterſcheidung iſt dem Platon nicht fremd und an dieſer Stelle ihm nothwendig, weil er hier die Gründe und Beſtandtheile des Lebens genau ſcheidet. Vergl. Theaet. p. 173. c f.; de rep. VII. p. 516. e f.; 519. b. und was am meiſten hieher gehört Phileb. p. 62. a f.

niß und der Luſt [1]). Sodann folgen erſt die verſchiedenen Beſtandtheile der Miſchung. Die dritte Stelle wird der reinen oder philoſophiſchen Wiſſenſchaft eingeräumt, welcher ſich in der vierten Stelle die nicht philoſophiſchen Wiſſenſchaften anſchließen und die Künſte, welche mehr oder weniger der richtigen Meinung zufallen, denn Platon hat gezeigt, daß wir dieſe für das thätige Leben nicht entbehren können [2]). In der fünften Stelle endlich finden wir die mit keiner Unluſt gemiſchten Lüſte, welche im Gefolge der Erkenntniß und der ſinnlichen Empfindung ſind. Von dem ſechſten Grade des Guten ſchweigt zuletzt Platon ganz. Wir wiſſen, daß er ihm in der mit Unluſt gemiſchten Luſt beſteht, welche für das Leben der Seele im Körper nothwendig iſt. Dahin müſſen wir auch die verhältnißmäßigen Güter rechnen, welche nur ſolche Luſt herbeizuführen und den Körper zu erhalten als Mittel dienen. Dies iſt der niedrigſte Grad des Guten.

So erklärt ſich Platon über die einzelnen Güter des menſchlichen Lebens, welche in ihrem Verhältniſſe zum höchſten Gut nur Aehnlichkeiten und Abbilder ſind. Man wird ſagen: unbeſtimmt genug, und darf hinzuſetzen: auch nach allen Seiten unvollſtändig. Doch würde man ungerecht ſein, wenn man ihm den Vorwurf zurückgeben wollte, welchen er einigen ſeiner Sokratiſchen Mitſchüler machte, daß ſie die Einſicht für das Gute hielten, wenn man ſie aber fragte: welche Einſicht? ſie nichts zu antworten wüßten, als nur: die Einſicht in das Gute [1]. Denn ſoviel darf man doch dem Platon mit Recht zueignen, daß er in den Thätigkeiten der Seele zu unterſcheiden geſucht habe, was ein reineres Gut gewähre und was ein weniger reines.

---

[1]) Man muß ſich daran erinnern, daß Platon früher gezeigt hat, weder die φρόνησις, noch die ἡδονὴ ſei ein τέλεον und ἱκανὸν für den Menſchen. Phileb. p. 20. c f. und daß ihm auch in der ἡδονῇ ein σύμμετρον ſtatt findet.

[2]) Phileb. p. 62. a f. πῶς φῄς; ἦ τοῦ ψεύδους κανόνος ἅμα καὶ τοῦ κύκλου τὴν οὐ βέβαιον οὐδὲ καθαρὰν τέχνην ἐμβλητέον κοινῇ καὶ συγκρατέον; Ἀναγκαῖον γάρ, εἰ μέλλει τις ἡμῶν καὶ τὴν ὁδὸν ἑκάστοτε ἐξευρήσειν οἴκαδε.

Dieſe Lehre von den Gütern ſteht aber mit der Tugendlehre in der nächſten Verbindung. Denn wer erkennt nicht, daß wenn Platon das Maaß und die Kraft des Maaßhaltigen als das höchſte Gut des Menſchen bezeichnet, darunter die Tugend verſtanden wird, aus welcher alle Güter den Menſchen hervorgehn ſollen? Deswegen iſt ihm auch die Tugend das wahre Gut der Seele [2]. Sie erſcheint ihm als die Kraft, durch welche die Seele ihr eigenthümliches Werk, das Leben, gut vollbringt [3], alſo überhaupt als der Grund, aus welchem ein jedes Gut der Seele hervorgeht.

Wenn nun dieſe Erklärung der Tugend uns auf den Begriff des Lebens, deſſen Princip die Seele iſt, zurückverweiſt, ſo iſt es auch klar, wie die Betrachtung der Tugend dem Platon an die Phyſik ſich anſchließen muß, da

---

1) De rep. VI. p. 505. b.

2) Gorg. p. 506. c f.

3) De rep. I. p. 353. d f. *τί δ' αὖ τὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; Μάλιστά γ', ἔφη. Οὐκοῦν καὶ ἀρετήν φαμέν τινα ψυχῆς εἶναι; Φαμέν. Ἆρ' οὖν ποτὲ ψυχὴ τὰ αὑτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς, ἢ ἀδύνατον; Ἀδύνατον.* Gorg. p. 503. e. Darauf läuft es auch hinaus, wenn Platon die Tugend die Geſundheit und das Wohlſein der Seele nennt. De rep. IV. p. 444. d.

doch der Begriff des Lebens ihm ein phyſiſcher Begriff iſt. Hiernach muß denn auch der vollſtändige Begriff der Tugend aus der Art hervorgehn, wie das Leben der ſterblichen Weſen ſeinen Beſtandtheilen nach geordnet iſt, als ein Leben des unſterblichen und des ſterblichen Theils der Seele oder der Vernunft, des Muthes und der Begehrungen. Wir finden daher, daß an dieſe Eintheilung der Kräfte des ſterblichen Weſens auch die Eintheilung der Tugend ſich anſchließt und erſt aus der Erkenntniß von der Mannigfaltigkeit der Tugend beim Platon eine recht lebendige Vorſtellung von der Geſammtheit der Tugend entſteht.

In den gemeinfaßlichen oder mehr vorbereitenden Geſprächen des Platon wird die Sokratiſche Frage, ob die Tugend eins oder vieles ſei, angeregt, aber zu keinem entſcheidenden Ergebniß geführt 1). Es hängt dieſe Unterſuchung mit der allgemeinern zuſammen, ob Vieles Eins oder Eins Vieles ſein könne. Wie in dieſer Rückſicht Platon ſich dafür entſcheiden mußte, daß die Tugend ſowohl als Eins betrachtet werden könne 2), als auch in anderer Rückſicht als Vieles 3), muß aus ſeinen dialektiſchen Lehren klar ſein. Es hat aber die Frage nach der Einheit der Tugend noch eine andere Bedeutung für ſeine ſittliche Anſicht, nemlich die, daß, indem er alles Gute als ein richtiges Maaß und als Verhältnißmäßigkeit betrachtete, auch keine der einzelnen Tugenden für ſich und

---

1) Prot. p. 329. c f.; Lach. p. 198. d f.

2) Beſonders de leg. XII. p. 963. c.

3) Beſonders Polit. p. 306. a f.

getrennt von den übrigen als tugendhaft angeſehn werden durfte. Daher geſchieht es auch, daß er oft, vorzüglich in den vorbereitenden Geſprächen, eine der Tugenden ſchildert als die Geſammtheit aller Tugend in ſich umfaſſend. So wird nicht ſelten die Gerechtigkeit für die Tugend überhaupt geſetzt 1), weil keine tugendhafte That ſein kann, welche nicht auch eine gerechte That iſt, ſo auch die Weisheit 2), die Mäßigkeit 3) und die Tapferkeit 4).

Daß nun ſolche Miſchungen der Ausdrücke und der Begriffe nur aus der Bequemlichkeit der Rede hervorgehn und aus dem unwiſſenſchaftlichen Gebrauch der Wörter ſtammen, kann niemanden verborgen ſein; es kann ſich aber auch niemand wundern, daß Platon dieſem unbeſtimmten Fluſſe der Sprache ſich überläßt, wenn es ihm genug iſt, an einem Beiſpiele der Tugend ſeine Lehre anſchaulich zu machen, ohne genöthigt zu ſein, aus dem Begriffe heraus ſie zu beweiſen. In ſolchen Fällen kommen denn auch wohl Eintheilungen der Tugend vor, wie die fünftheilige im Protagoras, wo zu den gewöhnlichen vier Tugenden noch die Frömmigkeit geſetzt wird 5), oder wie im

---

1) Gorg. p. 504. e; de leg. I. p. 630. e; IX. p. 863. e.

2) Phaed. p. 68. c f.; Euthyd. p. 281.

3) Gorg. p. 504. e; Charm. p. 165. b f.; 174 b.

4) Lach. p. 198. d f.; Prot. p. 319. d f.

5) Prot. p. 329. c. Die ὁσιότης wird noch ſonſt öfters von Platon als Tugend erwähnt. Gorg. p. 507. b. wird ſogar ihr Begriff angegeben, aber auch nicht mit wiſſenſchaftlicher Beſtimmtheit. Die σωφροσύνη wird nemlich hier für die Tugend überhaupt und im Gegenſatz gegen ἀφροσύνη, wie auch ſonſt z. B. Prot. p. 332. a. in einer ganz andern als der wiſſenſchaftlichen Bedeutung genommen.

Staate, wo zwei ſonſt dem Platon faſt unbekannte Tugenden, der Edelſinn und die Großmuth, neben die Mäßigkeit und Tapferkeit treten [1]. Solchen Unbeſtimmtheiten nicht im Gedanken, ſondern in der Darſtellung iſt keine philoſophiſche Lehre mehr ausgeſetzt, als die, deren Bezeichnungsweiſen am meiſten im Munde Aller ſind. Erſt da aber erhält die Tugendlehre des Platon wiſſenſchaftlichen Charakter, wo er zur Beſtimmung der Tugenden auf die Elemente des menſchlichen Lebens zurückgeht, alſo auf die Vernunft, den Muth und das ſinnliche Begehren.

Hierauf bezieht ſich die vierfache Eintheilung der Tugenden, welche Platon in den wiſſenſchaftlichen Ausführungen ſeiner Sittenlehre verfolgt [2]. Ein jeder Theil der Seele hat ſeine eigene Tugend, woraus alſo zuerſt drei Tugenden entſtehn, dann aber gehört noch zur Vollſtändigkeit der Tugend in der menſchlichen Seele die Verhältnißmäßigkeit und Uebereinſtimmung jener drei Tugenden unter einander, vermöge welcher eine jede von ihnen ihre beſtimmte Verrichtung in der Entwickelung des Lebens hat, in die Verrichtungen der übrigen aber auf keine Weiſe ſtörend eingreift; dieſe Verhältnißmäßigkeit der drei Tugenden unter einander bildet die vierte Tugend. Die Tugend der Vernunft nennt Platon vernünftige Einſicht (φρόνησις) oder Weisheit, die Tugend des Muthes iſt die Tapferkeit, die Tugend der ſinnlichen Begehrungen können wir Mäßigkeit (σωφροσύνη im Gegenſatz gegen die ἀκολασία) nennen, der vierten Tugend endlich, welche nicht der ſittlichen Ausbildung der einzelnen Theile, ſondern ihrer ſchicklichen Anordnung unter einander vorſieht, kommt der Name der Gerechtigkeit zu [1]).

---

[1] De rep. III. p. 402. b.

[2] Schleiermacher in der Einleitung zum Staat S. 26. ſcheint andeuten zu wollen, daß es mit dieſer Eintheilung dem Platon nicht rechter wiſſenſchaftlicher Ernſt geweſen ſei, indem ſie nur „aus Ehrfurcht für das Beſtehende“ von ihm aufgenommen werden. Wir finden ſie aber zu ſehr mit den phyſiſchen und dialektiſchen Lehren des Platon verzweigt, als daß wir nicht befürchten ſollten, gar Vieles aufopfern zu müſſen, wenn wir ſie ihm nicht im Ernſt zueignen dürften. Das, was Schleiermacher gegen den Ernſt dieſer Lehre angeführt hat, ſcheint mir nur aus der Vergleichung des Staats mit der menſchlichen Einheit hervorgegangen zu ſein, einer Vergleichung, welche natürlich manches Gezwungene herbeiführen mußte.

Daß der Menſch gut handeln könne, dazu muß er nothwendig einen Zweck ſeines Lebens haben und kennen. Dieſer Zweck iſt das wahrhaft Gute und die Kenntniß des Guten an ſich darf daher dem ſittlichen Menſchen nicht fehlen. In ihr beſteht die Tugend der Weisheit [2]). Dieſe iſt alſo dem Menſchen nöthig, welcher in irgend einer Art ſittlich leben will, um ſo mehr als das Leben des Menſchen in allen ſeinen Thätigkeiten nach einem beſtimmten Maaße zu ſtreben hat, ein ſolches Maaß aber nur durch Wiſſenſchaft, durch die vollkommene Meßkunſt, gefunden werden kann [3]). So zeigt ſich die Tugend auf das Innigſte mit der Wiſſenſchaft verbunden; die Wiſſenſchaft iſt die größeſte Kraft im Leben [1]); die wahre Wiſſenſchaft iſt auch nur die Wiſſenſchaft vom Guten. Daher legt auch Platon Sokratiſchen Lehren folgend auf die Belehrung über das Gute das größeſte Gewicht für das ſittliche Leben. Die Tugend, ſofern ſie auf Wiſſenſchaft beruht, iſt ihm lehrbar in dem Sinne, in welchem auch die Wiſſenſchaft lehrbar iſt, d. h. ſie wohnt der Seele dem Vermögen nach urſprünglich und naturgemäß bei und es gehört zur wirklichen Erlangung der Tugend nur die Richtung des Geiſtes, durch welche wir das Gute vermittelſt des Nachdenkens und der Erinnerung ſchauen [2]). Dabei läßt Platon zwar nicht unbemerkt, daß wenn auch eine Erkenntniß vom Guten vorhahden, dieſe doch beſiegt werden kann durch eine laſterhafte Neigung oder ein Streben nach ſinnlicher Luſt, aber nicht durch dieſe an ſich, ſondern nur dadurch, daß zuvor die früher vorhandene Erkenntniß übergegangen iſt in eine Unwiſſenheit der Seele über das Gute [3]), verdrängt nemlich durch irgend einen verblen-

---

[1]) De rep. IV. p. 441. c f.

[2]) Charm. p. 174. d; de rep. VII. p. 519. *μήτε τοὺς ἀπαιδείτους καὶ ἀληθείας ἀπείρους ἱκανῶς ἄν ποτε πόλιν ἐπιτροπεῦσαι, μήτε τοὺς ἐν παιδείᾳ ἐωμένους διατρίβειν διὰ τέλους· τοὺς μὲν ὅτι σκόπον ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν, ἃ ἂν πράττωσιν, ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ· τοὺς δέ, ὅτι ἑκόντες εἶναι οὐ πράξουσιν.*

[3]) Gorg. p. 500. a; Prot. p. 356. d; Polit. p. 284. e.

---

1) Prot. p. 352. b f.

2) Die Unterſuchungen über die Lehrbarkeit der Tugend im Menon und im Protagoras ſind bekannt. Dazu kommt noch Euthyd. p. 281. e f. Den Schlüſſel bietet de rep. VII. p. 518. b f., beſonders: *αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονεῖσθαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται.*

3) Prot. p. 357. e. *ὥστε τοῦτ' ἐστὶ τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία*

denden Einfluß, welchem die Seele nicht widerſtehen konnte. Denn niemand wählt freiwillig und mit Bewußtſein das Böſe.

Daß aber eine ſolche Ueberwältigung der vernünftigen Einſicht durch äußere Einflüſſe möglich iſt, weiſt uns auch wieder darauf zurück, daß die vernünftige Einſicht im Menſchen nicht vollkommen, meiſtens nicht Einſicht, ſondern nur richtige Meinung iſt. Denn wäre ſie Einſicht, ſo würde ſie nicht flüchtig und wandelbar ſein. Daher geſchieht es denn auch, daß wir meiſtentheils nur Abbilder der Tugend, nicht aber die wahre Tugend in uns tragen [1]). Dieſe unvollkommene Tugend aus richtiger Meinung unterſcheidet ſich von der wahren Tugend darin, daß ſie theils nur unzuverläſſig in der Seele weilt, theils auch nicht ſich mitzutheilen geſchickt, ja ſelbſt ſich ihrer nicht recht bewußt iſt, wie ſie entſtanden und auf welchem Grunde ſie beruht, ſondern nur durch göttliches Geſchick dem Menſchen beiwohnt [2]). Daraus ergiebt ſich denn nun freilich, daß nur die Tugend des Philoſophen die wahre Tugend iſt, die Tugend anderer Menſchen dagegen ſich zu jener nur wie der Schatten zur Wahrheit verhält [3]), eine Lehre, in welcher wir die Weiſe des Pla-

---

ἡ μεγίστη. Wer die Wiſſenſchaft des Gerechten hat, iſt gerecht. Gorg. p. 460. a.

1) Conv. p. 212. a. Vergl. Schleiermacher z. a. O. Nach Meno p. 100. a. verhält ſich die Tugend aus richtiger Meinung zur Weisheit, wie ein Schatten zum Wahren. Davon iſt zu unterſcheiden die σκιαγραφία der Tugend, welche einigemal von Platon erwähnt wird, z. B. Phaed. p. 69. d, und welche die ſcheinbare Tugend aus nicht ſittlichem Beweggrund bezeichnet.

2) Meno pag. 97. a f.

3) Phaed. p. 68. c f.

ton, das Bild des Philoſophen als Muſter der Menſchen auszumalen, nicht verkennen dürfen.

Wenn nun aber die Erkenntniß zur That oder zur äußern Handlung werden ſoll, ſo muß die Kraft der ſterblichen Seele in Bewegung geſetzt werden. Das Handeln des Menſchen verlangt die Miturſachen. Darauf bezieht ſich die Tugend des Muthes, welcher der Vernunft zum Helfer beſtimmt iſt, die Tapferkeit. Nicht in der Verachtung des Todes, nicht in der Ausdauer in Gefahren beſteht das, was Platon im ſittlichen Sinne Tapferkeit nennt, auch nicht in der richtigen Schätzung des Furchtbaren und deſſen, was Furcht zu erregen nicht werth iſt [1]), ſondern nur darin, daß wir die richtige Meinung über das Furchtbare und Nicht-Furchtbare, d. h. über das Gute und Böſe zu bewahren wiſſen [2]). Wenn hiernach die Tapferkeit zur Bewahrung der richtigen Meinung über das Gute dienen muß, ſo folgt, daß die Weisheit in der Seele des Menſchen niemals recht feſt, niemals eine vollkommene Weisheit iſt; denn ſonſt würde ſie nicht in Gefahr ſein, uns verloren zu gehn, ſondern von ſelbſt würde ſie uns dauern und alle Tugend würde auf Weisheit hinauslaufen. Der Grund aber, weswegen die richtige Erkenntniß

---

1) So wird die Tapferkeit wohl Prot. p. 360. b. erklärt; aber im Lach. p. 198. d f. wird gezeigt, daß nach dieſer Erklärung die Tapferkeit alle Tugend umfaſſen würde.

2) De rep. IV. p. 429. b f. *σωτηρίαν ἔγωγ', εἶπον, λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρείαν. Ποίαν δὴ σωτηρίαν; Τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγονυίας περὶ τῶν δεινῶν, ἅ τέ ἐστι καὶ οἷα. διὰ παντὸς δὲ ἔλεγον αὐτὴν σωτηρίαν τὸ ἔν τε λύπαις ὄντα διασώζεσθαι αὐτὴν καὶ ἐν ἡδοναῖς καὶ ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις καὶ μὴ ἐκβάλλειν.*

des Guten nicht feſt in uns iſt, liegt in der ſinnlichen Miſchung unſerer Natur, in den ſinnlichen Begehrungen, welche ein anderes Gut als das wahre uns vorſpiegeln möchten, und indem ſie nach Luſt ſtreben, wohl zu bewirken vermögen, uns in der Jagd nach dem Guten über unſer wahres Gut zu verwirren und durch Drohungen zu ſchrecken. Daher iſt die Tapferkeit zum ſittlichen Leben nothwendig und ihr Werk beſteht darin, gegen Verwirrung, mit welcher die ſinnlichen Begehrungen die Seele bedrohn, die vernünftige Einſicht zu vertheidigen.

Die dritte Tugend, die Mäßigkeit, bezieht ſich auf das ſinnliche Begehren, welches von Platon als der ſchlechtere Theil der Seele betrachtet wird, weil er nur auf das Werden gerichtet iſt. Als der ſchlechtere Theil iſt er dazu beſtimmt, von dem beſſern beherrſcht zu werden, und ſeine Tugend wird daher ſein, der Vernunft ſich unterwürfig zu erweiſen, damit kein Zwiſt, ſondern Uebereinſtimung und Ordnung in der Seele ſei ¹). So kommt die

---

1) De rep. III. p. 389. d; IV. p. 430. d f. Die im Charmides verſuchten Definitionen der σωφροσύνη haben einen andern Zweck, als den Begriff derſelben zu finden. Ebenſo iſt es mit den Definitionen im Prot. p. 332. a. und Phaedr. p. 237. e. Am beſtimmteſten iſt die Erklärung im Phaed. p. 68. c. ἡ σωφροσύνη — τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι, ἀλλ᾽ ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως. Uebrigens ſchwankt der Ausdruck σωφροσύνη beim Platon ſehr, beſonders in den früheren Geſprächen; wie denn auch die oben angeführten Stellen im Staate den Begriff derſelben faſt in den Begriff der Gerechtigkeit hineinziehen, wärend die Erklärung im Phädon ihr eine zu nahe Verwandtſchaft mit der Tapferkeit giebt. Den eigentlich wiſſenſchaftlichen Begriff der σωφροσύνη kann man daher nur aus der Geſammtlehre des Platon ziehen.

Mäßigkeit dem Tugendhaften zu, indem er die nothwendigen Begehrungen auf ihr beſtimmtes Maaß zurückführt und ihnen weder zu viel, noch zu wenig gewährt.

Wie dieſe beiden Tugenden, die Tapferkeit und die Mäßigkeit, nicht ohne die richtige Erkenntniß des Guten beſtehn können, jede andere Tapferkeit und Mäßigkeit dagegen, welche nicht auf das Gute blickt, nur Scheintugend, wirklich aber Feigheit und Unmäßigkeit iſt, dies hat uns Platon auf eine Weiſe entwickelt, welche von der Reinheit ſeiner Sittenlehre ein ſchönes Zeugniß ablegt. Mäßig nemlich werden auch die gewöhnlich genannt, welche mit ihren Lüſten wohl hauszuhalten wiſſen, nicht übermäßig genießend, damit ſie nicht in Krankheit und Unluſt verfallen oder andere Luſt entbehren müſſen, ſondern ſo lange als möglich mäßiger Luſt ſich erfreuen, und tapfer nennt man auch die, welche vor dem Tode ſich nicht fürchten, wenn ſie in Gefahr kommen, anderer Güter verluſtig zu gehn. Jene alſo ſind mäßig aus unmäßigem Streben nach Luſt und dieſe tapfer aus Furcht vor dem Verluſte der Ehre oder anderer Güter. Eine ſeltſame Mäßigkeit aus Unmäßigkeit und Tapferkeit aus Feigheit! Dies alſo möchte wohl nicht der rechte Wechſel für die Tugend ſein, Luſt gegen Luſt und Unluſt gegen Unluſt, oder Furcht gegen Furcht umzuwechſeln, oder Größeres gegen Kleineres, wie Münzen, ſondern nur das iſt die rechte Münze, gegen welche man alles auswechſeln muß, die vernünftige Einſicht vom Guten [1]).

---

1) Phaed. p. 68. e f. μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ᾖ ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγή, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, καὶ μείζω πρὸς ἐλάττω, ὥσπερ

So wie die Tugenden der Mäßigkeit und der Tapferkeit als ſolche, welche auf die körperliche Beimiſchung des Menſchen ſich beziehn, der Weisheit als der Tugend der reinen Vernunft entgegengeſetzt ſind, ſo werden ſie auch von Platon gewöhnlich zuſammen betrachtet. In einer Rückſicht zwar ſind ſie einander entgegengeſetzt, indem die Tapferkeit in Rohheit und Unbändigkeit, die Mäßigkeit aber in Trägheit und Stumpfheit auszuarten geneigt iſt [1]; aber darin erſcheinen ſie ſich einander gleich, daß die einzelnen Menſchen ihrer eigenthümlichen Natur nach ſchon eine gewiſſe Anlage zu der einen oder der andern dieſer Tugenden empfangen haben. Tapferkeit und Mäßigkeit alſo ſind nur vernunftgemäße Ausbildungen einer gewiſſen Naturanlage, wärend die Weisheit nicht von einer ſolchen eigenthümlichen Gabe abhängig iſt, ſondern die Fähigkeit zu ihr allen Menſchen auf gleiche Weiſe beiwohnt [2]. Daher werden auch jene Tugenden als ſolche betrachtet, welche durch Uebung und Gewöhnung in den Menſchen ſich ausbilden, in welcher Rückſicht ſogar Platon eine Tugend aus Gewöhnung von der philoſophiſchen Tugend unterſcheidet [3]. Dies hängt mit der Anſicht des Platon zuſam-

---

νομίσματα, ἀλλ' ᾖ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀνθ' οὗ δεῖ ἅπαντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις.

[1] Polit. p. 309. b f.; de rep. III. p. 410 d.

[2] Polit. l. l. De leg. XII. p. 963. e. ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχή. De rep. VII. p. 518. d. αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι κτλ.

[3] De rep. X. p. 619. c. ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα.

men, daß alles, was von der körperlichen Natur abhängt, nur durch Zucht und beſtändige Zügelung an die Ordnung der Vernunft gewöhnt werde, wärend das rein Vernünftige von ſelbſt geordnet und aller Tugend und Schönheit theilhaft iſt, ſobald es nur ſeiner eigenen Richtung frei folgen darf.

Die vierte Tugend endlich, die Tugend der Gerechtigkeit, wird von Platon zur Bezeichnung eines viel höhern Begriffs gebraucht, als man gewöhnlich in dieſem Namen zu ſehen pflegt. Sie bezeichnet ihm nicht die Tugend, jedem das ihm Schuldige zu gewähren, den Freunden das Gute, den Feinden das Böſe; denn ſie kann als eine wahre Kunſt und Tugend den Feinden nicht das Gegentheil von ſich ſelbſt, die Ungerechtigkeit, erzeugen [1]). Sie iſt noch weniger etwas bloß durch das Geſetz, d. h. durch menſchliche Satzung Beſtimmtes [2]), ſowie überhaupt das Gute nicht nach der Meinung oder Beſtimmung der Menſchen zu ſchätzen, ſondern eine ewige und göttliche Idee iſt. Auch wird der Begriff der Gerechtigkeit von Platon nicht auf irgend eine Art der äußerlichen Handlungsweiſe bezogen, ſondern ſie bezeichnet ihm in dem einzelnen Menſchen eine ihm innerliche Verhältnißmäßigkeit ſeiner Ausbildung, vermöge welcher eine jede Kraft der Seele das Ihrige thut, jede Art von Vielthuerei vermeidend, und ſo eine völlige Ordnung der Seele hergeſtellt wird [3]).

---

[1]) De rep. I. p. 331. e ſ.

[2]) Ib. p. 338. e ſ.

[3]) Gorg. p. 507. b. findet ſich eine äußerliche Beziehung der Gerechtigkeit und eine äußerliche Eintheilung der Tugend angege-

Man ſieht, daß dieſer Begriff dazu beſtimmt iſt, das Band und die Einheit, welche die drei andern Tugenden zuſammenhält, nachzuweiſen. Die Gerechtigkeit kann daher nicht ohne die drei übrigen Tugenden gedacht werden; denn dieſe bilden ihren Inhalt, die übrigen Tugenden aber können auch nicht ohne die Gerechtigkeit werden oder beſtehn, denn ſie würden ſonſt nicht die Uebereinſtimmung beſitzen, durch welche doch allein das ſterbliche Weſen erhalten wird, ſie würden ohne die Form ſein, welche die Theile zum Ganzen verbindet [1]). Deswegen wird auch von Platon beſonders darauf aufmerkſam gemacht, daß nur der gerechte Menſch in wahrer Liebe und Uebereinſtimmung ſowohl mit ſich, als mit andern Menſchen leben könne, wärend die Ungerechtigkeit dagegen nothwendig Urſache werden müſſe, daß die Kräfte und Beſtrebungen der ein-

zel-

---

den: καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων, δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια. Wiſſenſchaftlicher dagegen wird das Weſen der Gerechtigkeit beſonders de rep. IV. p. 443. c. bezeichnet: τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτον μέν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη, ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς ὡς ἀληθῶς, περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ, μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα κτλ.

[1]) De rep. IV. p. 433. b. δοκεῖ μοι τὸ ὑπόλοιπον ἐν τῇ πόλει ὧν ἐσκέμμεθα, σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως, τοῦτο εἶναι, ὃ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχεν ὥστε ἐγγενέσθαι καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν, ἕωσπερ ἂν ἐνῇ. καὶ τοι ἔφαμεν δικαιοσύνην ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὕροιμεν.

zelnen Menſchen ſich unter einander und mit dem Beſtrebungen anderer Menſchen bekämpfen. Schwäche alſo iſt die Folge der Ungerechtigkeit, Stärke die der Gerechtigkeit und nur der Gerechte iſt einig in ſich, der Ungerechte dagegen iſt nicht ſowohl Einer, als vielmehr eine in Parteiung zerfallene Mehrheit [1]).

Sollten wir nun auch dieſe ganze Eintheilung der Tugend zu genau mit der Platoniſchen Eintheilung der Seelenkräfte verbunden finden, um nicht, wenn wir dieſer nicht folgen können, auch von jener zurückgeſchreckt zu werden, ſo werden wir doch geſtehen müſſen, daß in ihr eine treffliche Darſtellung des Zuſammenhanges unter allen Theilen der ſittlichen Bildung enthalten ſei. Der Begriff der Gerechtigkeit faßt alle die Fäden dieſer Darſtellung zuſammen und führt uns über den Kreis des Einzelnen in ſittlicher Beziehung hinaus, zuerſt indem er das Ganze in dem ſittlichen Leben einzelner Menſchen uns erblicken läßt, dann aber auch indem er die Anwendung deſſelben Grundſatzes auch auf eine jede Gemeinſchaft der Menſchen fordert. So wie nemlich unter den einzelnen Theilen des Menſchen eine gerechte Vertheilung ihrer Thätigkeiten zum ſittlichen Leben verlangt wird, ſo wird auch, wenn ein ſittliches Zuſammenleben der Menſchen unter einander ſtatt finden ſoll, Gerechtigkeit unter ihnen herrſchen müſſen. In der philoſophiſchen Anſicht des Platon lag überhaupt das Beſtreben, Alles im Zuſammenhange mit dem Ganzen zu betrachten, und ſo kann es uns, ſelbſt wenn wir von dem griechiſchen Geiſte überhaupt abſehn, nur als natürlich erſcheinen, daß er das Sittliche nicht allein in dem Leben des Einzelnen, ſondern auch in dem Leben der menſchlichen Geſellſchaft verfolgte. Eher dürfte jemand ſich wundern, daß Platon die Gemeinſchaft der Menſchen nur in dem kleinen Kreiſe eines helleniſchen Staats betrachtet, welcher doch immer nur ein beſchränktes Zuſammenleben geſtattet. Allein hierin dürfen wir eine Beſchränkung der Anſicht erblicken, welche der griechiſchen Geſinnung und der Stufe der Bildung, auf welcher das griechiſche Volk ſtand, durchaus gemäß iſt. So wie dieſes ſich den Barbaren entgegenſetzte, ſo konnte es die Trennung unter den Völkern nur als eine nothwendige Naturbeſchränkung anſehn, über welche der Menſch keine Herrſchaft habe, ſondern nur Gott, welcher das Ganze zur Einheit zuſammenfaßt [1]), und das, was dem Menſchen in Beziehung auf die Geſellſchaft zu thun allein vergönnt iſt, beſchränkt ſich auf einen beſtimmt begrenzten Staat. Dabei muß man es dem Platon ſchon hoch genug anrechnen, daß er wenigſtens das ganze griechiſche Volk als eine Staatseinheit angeſehn wiſſen will, und das, was Krieg unter den griechiſchen Staaten genannt wird, nur als Aufruhr und Parteiung betrachtet [2]).

---

[1] Gorg. p. 507. e; de rep. I. p. 351. a f.

---

1) Polit. p. 275. c f. In dieſer Rückſicht erſcheinen die Menſchen der Heerde ähnlicher als dem Hirten und die Regierung kommt nur Gott zu.

2) De rep. V. p. 470. b f. φημὶ γὰρ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον εἶναι καὶ ξυγγενές, τῷ δὲ βαρβαρικῷ ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον. Καλῶς γε, ἔφη. Ἕλληνας μὲν ἄρα βαρβάροις καὶ βαρβάρους Ἕλλησι πολεμεῖν μαχομένους τε φήσομεν καὶ πολεμίους φύσει εἶναι καὶ πόλεμον τὴν ἔχθραν ταύτην κλητέον. Ἕλληνας δὲ Ἕλλησιν, ὅταν τι τοιοῦτον δρῶσι, φύ-

Wie genau dem Platon das Staatsleben mit dem ſittlichen Leben des einzelnen Menſchen zuſammenhängt, das drückt ſich, wie in ſeiner ganzen Sittenlehre, ſo beſonders in ſeinem Ausſpruche aus, daß der, welcher durch Philoſophie ſich rein erhalten habe von Ungerechtigkeit und unheiligen Thaten, doch nicht zu dem Größeſten gelangt ſei, wenn ihm nicht auch in einem tauglichen Staate zu leben vergönnt wurde [1]). Denn in einem ſolchen würde er ſelbſt zu noch beſſerer Ausbildung gelangt und auch ſeinen Mitbürgern in Staatsgeſchäften nützlich geworden ſein. Man ſieht alſo, daß Platon theils die Gemeinſchaft der Menſchen im Staat als etwas dem Einzelnen Förderliches betrachtet, theils es auch für ein würdiges Werk anſieht, wenn jemand den Staatsgeſchäften vorſteht. Zwar finden wir andere Ausſprüche in ſeinen Schriften, welche den Philoſophen als einen Menſchen beſchreiben, der an ſich gar keine Luſt zu Staatsgeſchäften habe und faſt wider ſeinen Willen dazu gebracht werden müſſe, nur zum Nutzen der Andern [2]); wenn wir aber dieſe mit dem ſo eben angeführten vergleichen, ſo werden wir wohl nicht verkennen, auf welcher Seite die wahre Meinung des Platon liegt. Wir haben in den Schilderungen des Philoſophen, welche von ihm jede Luſt zur Staatsverwaltung nehmen, nichts zu erblicken, als nur das Beſtreben, das Ideal des Philoſophen feſtzuhalten und es ganz von den Bedürfniſſen und Beſtimmungen zu trennen, unter welchen

---

σει μὲν φίλους εἶναι, νοσεῖν δ᾽ ἐν τῷ τοιούτῳ τὴν Ἑλλάδα καὶ στασιάζειν καὶ στάσιν τὴν τοιαύτην ἔχθραν κλητέον.

[1]) De rep. VI. p. 496. e.

[2]) Theaet. p. 172. c f.; de rep. I. p. 346. e; VII. p. 519. c f.

es immer im Menſchen vorkommen wird. Wenn Platon auf dieſes Ideal ſah, ſo mochte er wohl ſagen, daß der Philoſoph für ſich in der Betrachtung des Höchſten und Vortrefflichſten lebend, kein Verlangen habe, in die Verwaltung der Staaten ſich zu miſchen, beſonders ſo lange ſie ſo ſehr im Argen lägen, wie Platon ſie vorfand, wenn er aber den Philoſophen als Menſchen ſich dachte, ſo konnte er ſich nicht verleugnen, daß er als Menſch mit Menſchen lebend auch nur bei günſtigen Verhältniſſen durch thätiges Eingreifen in die Staatsverwaltung, dadurch zwar nicht etwas Schönes, aber doch etwas Nothwendiges verrichtend [1]), zu dem Vollkommenſten, was der menſchlichen Natur beſchieden ſein möchte, gelangen könne.

Zu der Einrichtung und Verwaltung des Staats hat Platon in den beiden größeſten ſeiner Werke, in dem Staate und in den Geſetzen, eine ausführliche Anleitung gegeben. Ueber das Verhältniß dieſer beiden Schriften zu einander hat man gewöhnlich eine nicht ganz paſſende Vorſtellung, wenn man meint, Platon habe in dem Staate ein reines Ideal der Staatsverfaſſung entworfen, in den Geſetzen dagegen das in der Wirklichkeit Ausführbare verzeichnen wollen. Nur ſo viel iſt wahr, daß indem Platon den Zweck hatte, in den Geſetzen zu zeigen, wie ein Staat unter beſtimmten innern und äußern Verhältniſſen vernunftgemäß gebildet werden könne, ſeine Vorſchriften mehr auf das Einzelne eingehn und mehr die Wirklichkeit, von welcher das Einzelne abhängig iſt, berückſichtigen mußten, als dies in dem Staate geſchehen konnte, wo es ihm allein darauf ankam, das Allgemeine der Staatsverfaſſung zu ſchildern. Sonſt werden in den Geſetzen ebenſo ideale Anforderungen gemacht, als im Staate. Zur richtigen Würdigung dieſer Darſtellungen darf man auch nicht der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe, als wenn Platon im Staate nur etwas durchaus Unausführbares habe ſchildern wollen, zu viel nachgeben. Unausführbar erſcheint ihm allerdings ſein Staat für die gegenwärtigen Verhältniſſe unter den Menſchen, in welchen er ein tiefes und eingewurzeltes Verderben alles Sittlichen ſieht; aber für ſchlechthin unausführbar dürfte er ſeinen Staat nicht gehalten haben und er entwirft ihn daher auch gar nicht ohne vielfache Rückſicht auf die Schwächen der menſchlichen Geſellſchaft, aus welcher Rückſicht allein die großen Härten in ſeiner Anordnung des Staats erklärt werden können. Er erklärt zwar bekanntlich ſelbſt, daß der Staat, welchen er beſchrieben habe, auf Erden nicht zu finden ſein möchte, aber indem er ihn als das Urbild des Staates im Himmel bezeichnet, nach welchem der Philoſoph ſich ſelbſt zu bilden habe, fordert er doch auch, daß man nach der Verwirklichung deſſelben annäherungsweiſe ſtreben ſolle [1]), ja er unterſucht die Bedingungen, unter welchen wohl ein ſolcher Staat werden könnte 1) Auch verbirgt er ſich gar nicht, daß die Einrichtung eines Staats und einer Geſetzgebung ſchon die Unvollkommenheiten, welche von der geſellſchaftlichen Verbindung unter den Menſchen nicht getrennt werden können, vorausſetze; denn die beſten Geſetze und beſonders geſchriebene Geſetze, würden doch immer nur Nachbildungen und unvollkommene Erſatzmittel der wahren Geſetze ſein, welche in der menſchlichen Seele als vollkommene Einſicht in das Gute vorhanden ſein ſollten 2). Wie dieſe Anſicht von der nothwendigen Unvollkommenheit eines jeden Staates ſeinen Forderungen zum Grunde liegt, das erkennt man beſonders, wenn er erklärt, daß in dem vollkommenen Staate, welcher aber freilich nicht mehr eigentlich Staat, ſondern Aufhebung aller Geſellſchaft in der Herſtellung allgemeiner Einheit ſein würde, Alles Allen gemein ſein müſſe, ſelbſt Augen und Ohren und Hände 3), ſo daß in einem ſolchen Staate das Leben wirklich nicht

---

[1]) De rep. VII. p. 540. b.

---

[1]) De rep. IX. p. 592. a. ἐν ᾗ νῦν δὴ διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένῃ, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι. Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. διαφέρει δὲ οὐδέν, εἴτε που ἔστιν, εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς. Ib. V. p. 472. b f.; VI. p. 501. e f. νῦν δή, ὡς ἔοικε, ξυμβαίνει ἡμῖν περὶ τῆς νομοθεσίας ἄριστα μὲν εἶναι, ἃ λέγομεν, εἰ γένοιτο, χαλεπὰ δὲ γενέσθαι, οὐ μέντοι ἀδύνατά γε. De leg. V. p. 739. a f.; 746. b. f.

---

1) De rep. VI. p. 502. a f.; de leg. IV. p. 709 e.

2) Phaedr. p. 277. d; Polit. p. 300. c; de leg. IX. p. 874. e f. προσῤῥητέον δή τι περὶ πάντων τῶν τοιούτων τοιόνδε, ὡς ἄρα νόμους ἀνθρώποις ἀναγκαῖον τίθεσθαι καὶ ζῆν κατὰ νόμους. — — ἡ δὲ αἰτία τούτων ἥδε, ὅτι φύσις ἀνθρώπων οὐδενὸς ἱκανὴ φύεται, ὥςε γνῶναί τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γνοῦσα τὸ βέλτιςον ἀεὶ δύνασθαί τε καὶ ἐθέλειν πράττειν. — — ἐπιςήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐςὶ νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον, ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάν περ ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ᾖ κατὰ φύσιν. νῦν δέ — οὐ γάρ ἐςιν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχύ. διὸ δὴ τὸ δεύτερον αἱρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον, ἃ δὴ τὸ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὁρᾷ καὶ βλέπει, τὸ δ' ἐπὶ πᾶν ἀδυνατεῖ.

3) De leg. V. p. 739. c.

anders, als wie das Leben eines Menſchen ſein würde [1]). Alſo ſchon in der Trennung der Menſchen von einander zur Vielheit der Perſonen ſieht er eine nothwendige Mangelhaftigkeit des Staats, und nicht nur dieſe berückſichtigt er in ſeiner Beſchreibung deſſelben, ſondern auch alle die Mangelhaftigkeiten, welche aus den Verſchiedenheiten der Menſchen ihrem Geſchlecht, ihrem Charakter und ihrem Temperamente nach hervorgehn müſſen, hält aber dann allerdings dieſe gegebenen Grundlagen mit der Idee des Guten zuſammen und ſucht zu beſtimmen, wie dieſe unter ſolchen Bedingungen im Staate ausgeführt oder abgebildet werden könne.

Es ſind hauptſächlich zwei allgemeine Fehler, mit welchen man in der Schilderung des Platoniſchen Staats nicht leicht ſich verſöhnen kann. Wir dürfen ſie hier ſchon erwähnen, weil ſie in ſeiner Grundanſicht vom Staate liegen. Der eine iſt nicht ihm allein, ſondern der ganzen Anſicht des Alterthums vom Staate zuzuſchreiben. Man kannte im thätigen Leben kein anderes Gebiet allgemein menſchlicher Beſtrebungen, welches nicht in den Staat aufgehen ſollte. Dies war natürlich, da den Griechen das kirchliche und religiöſe Leben mit dem Staatsleben vermiſcht und ein freier Verkehr außer dem Staate durch das Vorurtheil, welches Griechen und Barbaren ſchied, verſagt war. Liegt jedoch hierin etwas Verderbliches, ſo iſt es vielleicht in der Anſicht des Platon, als welcher noch mehr, als die ſpätern griechiſchen Philoſophen im griechiſchen Leben wurzelte und am folgerechteſten die Grundlage deſſelden zum Bewußtſein brachte, am ſchneidendſten hervorgetreten. Der Staat iſt dem Platen Alles; was ſich ihm nicht unterwirft, was ihm nicht dient, iſt krankhaft, mit Feuer und Eiſen zu vernichten, oder wenn etwas mit Recht ſich ihm entziehen ſollte, wie der Philoſoph, ſo kommt es nur daher, daß der Staat noch nicht nach dem rechten Muſter gebildet iſt. Daraus fließen die äußerſten Härten der Platoniſchen Staatseinrichtung. Dieſer Alleinherrſchaft des Staats muß Alles, was dem Einzelnen angehören möchte, aufgeopfert werden. Das Eigenthum wird daher, wenn nicht ganz aufgehoben, ſo doch nur auf den ſchlechteſten Theil der Bürger, auf die Gewerbtreibenden, beſchränkt. Für die eigentlich freien Bürger, wenn wir ſo noch ſagen dürfen, wird auch das Familienleben zerſtört. Daß die Kinder dem Staate, nicht den Eltern angehören, verſteht ſich ja von ſelbſt; aber auch die Weiber ſollen Gemeingut ſein [1]. Natürlich wird nun nach dieſer Anſicht auch die Erziehung ganz in die Hände des Staats gegeben, von dem erſten Anfange des Lebens an; die Künſte, beſonders die Muſik, die Dichtkunſt und der Tanz, als Erziehungsmittel werden ganz unter die beſchneidende Auf-

---

[1] Ib. p. VIII. p. 828. c.

---

1) De leg. V. p. 739. b. πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστι καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἂν γίγνηται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα· λέγεται δὲ ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων. τοῦτ' οὖν εἴ τε που νῦν ἔστιν εἴ τ' ἔσται ποτέ, κοινὰς μὲν γυναῖκας, κοινοὺς δὲ εἶναι παῖδας, κοινὰ δὲ χρήματα σύμπαντα, καὶ πάσῃ μηχανῇ τὸ λεγόμενον ἴδιον πανταχόθεν ἐκ τοῦ βίου ἅπαν ἐξῄρηται, μεμηχάνηται δ' εἰς τὸ δυνατὸν καὶ τὰ φύσει ἴδια κοινὰ ἁμῇ γέ πῃ γεγονέναι κτλ. De rep. III. p. 416. f.; IV. p. 423. e.; V. p. 457. b. f.

ſicht des Staats geſtellt [1], und wenn auch der Götterglaube als eine der Grundlagen des Staats erſcheint und die Ehrfurcht vor dem Götterſpruche einzuſchärfen nicht verſäumt wird [2], ſo iſt doch die griechiſche Götterverehrung zu ſehr mit der Dichtkunſt verflochten, als daß nicht auch jene mit dieſer der meiſternden Kunſt des Politikers unterworfen werden ſollte [3]. Bei einer ſolchen Einrichtung des Staats kann es natürlich nicht als Zweck angeſehen werden, daß ein einzelner Theil deſſelben glückſelig lebe, ſondern nur auf die Glückſeligkeit des Ganzen iſt das Streben des Staatsmannes gerichtet und nur eine eingeſchränkte Glückſeligkeit wird dem einzelnen Theile des Staates zugeſtanden [4]. Wenn nun auf ſolche Weiſe alle Zwecke und alle Kräfte der einzelnen Menſchen dem Staate überwieſen werden, ſo iſt freilich der, welcher den Staat leitet, ein vollkommener Herrſcher; er hat über alle Geſetze Macht und iſt ſelbſt von keinem Geſetze gebunden [5]; und daraus ſtammt denn dem Platon auch der bittere Tadel der wirklichen Staatsmänner, welche nicht ſowohl Leiter, als geſchickte Diener des Volkes ſind [6], und der ſtrenge Aus-

---

1) Beſonders de rep. II. p. 376. c f. bis in das dritte Buch hinein.

2) De leg. IV. p. 709. b. und ſonſt.

3) Ib. VII. p. 801. c f.

4) De rep. IV. init.

5) Polit. p. 293. c f. Hier iſt jedoch nur von dem idealen Herrſcher, welcher eigentlich Gott iſt, die Rede, wie aus p. 300 c. erhellt.

6) Gorg. p. 517. b. f.

ſpruch über die, welche ſich für Staatskünſtler ausgeben, daß ſie nach dem Erfolge ihrer Bemühungen zur Verbeſſerung des Staats gerichtet werden dürften, denn kein Vorſteher des Staats werde jemals mit Unrecht von dem Staate, welchem er vorſtehe, ins Verderben geſtürzt werden können [1]). Doch kann man hierin die ideale Ausmalung der Staatsverhältniſſe noch einigermaßen entſchuldigen. Wenn dagegen das Ideal mit der unvollkommenen Wirklichkeit in Mißverhältniß geräth und Platon dann fordert, daß die Wirklichkeit den idealen Anforderungen aufgeopfert werde, ſo ergeben ſich wahrhaft unſittliche Vorſchriften. So wird es wohl ſchon niemand billigen, daß Platon verlangt, die ſchlechtgebornen oder kranken Kinder ſollten aus dem Staate ausgeſtoßen und nicht ernährt werden [2]), ſo wie er auch die Ernährung und Pflege eines krankenden Menſchen nicht zugeben will, weil er doch weder für Andere, noch für ſich etwas Taugliches vollbringen könne [3]); am meiſten aber zeigt es, wie ſeine Vor-

---

1) Ib. p. 519. c. προστάτης γὰρ πόλεως οὐδ᾽ ἂν εἷς ποτὲ ἀδίκως ἀπόλοιτο ὑπ᾽ αὐτῆς τῆς πόλεως, ἧς προστατεῖ. So werden Miltiades, Themiſtokles, Kimon, Perikles und Alkibiades als Verderber des Volks von Platon gerichtet. Nur Ariſteides erfährt ein günſtigeres Urtheil, nicht ohne parteiiſche Umbeugung der Grundſatzes. Ib. p. 526. b.

2) De rep. V. p. 459. d; 460. c; Tim. p. 18. e. Der Ausdruck im Timäos iſt nicht recht klar; auch genügen die Auslegungen der Erklärer nicht. Nach den Stellen in der Republik würde man annehmen müſſen, Platon wolle die kranken Kinder ausſetzen laſſen. Von den Kindern aus ſpäterer, unregelmäßiger Vermiſchung iſt es außer Zweifel, daß Platon ſie auszuſetzen befielt. De rep. V. p. 461. c.

3) De rep. III. p. 405. c f.

ſchriften der Ausbildung wahrhaft menſchlicher Geſinnung zuwider ſind, daß er es bei der Einrichtung ſeines Staats für nöthig findet, die Bürger durch Lügen und allerlei Trugmittel zu hintergehen und Täuſchung wie ein Arzneimittel zu gebrauchen [1]).

Der andere Fehler, welchem Platon ſich überläßt, iſt von ſolcher Art, daß er den Philoſophen häufig begegnet. Durch ihre Beſchäftigung werden ſie auf das Allgemeine geführt und zuweilen vergeſſen ſie die Rückkehr zum Einzelnen. So es iſt nun wohl dem Platon nicht durchaus ergangen, aber doch verführt ihn eine gewiſſe Neigung, in den Beſtandtheilen des Staats eben nur dieſe Beſtandtheile zu erblicken und ſeine Gedanken davon ganz abzuwenden, daß ſie überdies einzelne Menſchen ſind. So läßt alſo Platon das Einzelne nicht bloß in den Staat, ſondern ſogar in einen beſondern Beſtandtheil des Staates aufgehen, und es iſt dadurch geſchehen, daß die Figuren des Platoniſchen Staats ihre Eigenthümlichkeit und Menſchlichkeit faſt ganz ablegen mußten, um zu nichts als nur zu Vertretern ihres Standes zu werden. Platon nimmt darauf gar keine Rückſicht, daß die Menſchen im Staate nur nach gewiſſen Verrichtungen einem Stande angehören und daher auch wohl ein und derſelbe Menſch in verſchiedenen Verrichtungen verſchiedenen Ständen zugezählt werden darf, ſondern den Krieger betrachtet er nur als Krieger, den Herrſcher nur als Herrſcher. Zuweilen bemerkt er dies ſelbſt [1]); aber er iſt weit entfernt hierin einen Fehler zu ſehn, vielmehr hält er eine ſolche Verfahrungsweiſe für nothwendig, um den Staat als ein Ganzes darzuſtellen. Darauf beruht auch die ſo genannte ariſtokratiſche Geſinnung des Platon. Man kann nicht ſagen, daß die Staatsverfaſſung, welche Platon empfielt, eine rein ariſtokratiſche ſei, vielmehr mangeln ihr einige der Elemente, welche wir als der ariſtokratiſchen Verfaſſung weſentlich anſehn müſſen. Wenn wir die Anſicht des Platon hierüber im richtigen geſchichtlichen Lichte erblicken wollen, ſo müſſen wir bemerken, daß zu ſeiner Zeit die Griechen, nachdem ſie die ochlokratiſchen und oligarchiſchen Stürme durchlaufen hatten, dem Königthum geneigter zu werden anfingen. So iſt es denn auch ein Königthum und zwar ein unbeſchränktes, welches Platon allen übrigen Staatsverfaſſungen vorzieht, an deſſen Spitze er aber freilich einen Menſchen geſtellt wiſſen will, welcher nicht mehr Menſch iſt, ſondern ein vollkommener Herrſcher, welcher die Vernunft allein in ſich zur Herrſchaft und die Philoſophie zur Vollendung gebracht hat. Daß nur Einer herrſche, ſcheint ihm gut, theils weil immer nur wenige der politiſchen Weisheit theilhaftig ſein werden, theils weil ein wahrhaft Einſichtiger allein der Führung des Staats gewachſen iſt.

---

[1]) De rep. III. p. 389. b. *εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι καὶ τῷ ὄντι θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον ὡς ἐν φαρμάκου εἴδει, δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἁπτέον. Δῆλον, ἔφη. Τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως, εἴ πέρ τισιν ἄλλοις προσήκει ψεύδεσθαι. — — ἐπ' ὠφελείᾳ τῆς πόλεως.* Ib. V. p. 459. c.; Tim. l. l. Dieſen frommen Betrug zählt Schleiermacher Einleitung zum Staate S. 18. zu dem mythiſchen Theile der Platoniſchen Darſtellung. Aber ich weiß nicht, ob man in der Auslegung der Platoniſchen Lehre ſo weit gehn darf.

---

[1]) De rep. I. p. 340. d. e; IV. 420. e f.

Wozu ſollten ihm Andere zur Seite ſtehen 1)? Gegen dieſe wahre Staatsverfaſſung ſind ihm Demokratie, Oligarchie, Ariſtokratie und das gewöhnliche Königthum nichts, ſie ſind nicht Staatsverfaſſungen, ſondern nur Arten, wie man Staaten bewohnt 2). Dies iſt das Aeußerſte in der ſtrengen Anſicht des Platon, zuweilen jedoch läßt er auch von ſeiner Strenge nach und findet, daß die gemiſchten Staatsverfaſſungen, welche etwas vom Monarchiſchen, etwas vom Demokratiſchen an ſich tragen, die beſten ſind, in welcher Rückſicht ihm denn die kretiſche und die lakoniſche Staatsverwaltung beſſer ſind, als die atheniſche 3). Wird nun hierdurch die ariſtokratiſche Verfaſſung der demokratiſchen vorgezogen, ſo geſchieht dies in einem noch weitern Sinne, wenn Platon alle die Verfaſſungen ariſtokratiſch nennt, in welchen der Beſte oder die Beſten herrſchen 4). In dieſem Sinne wird ſelbſt die atheniſche Volksherrſchaft, wenn auch ironiſch, eine Ariſtokratie genannt 5). Doch dies iſt nur ein Wort; die ariſtokratiſche Geſinnung des Platon ſpricht ſich darin nicht aus, ſondern nur in der Art, wie er die Zuſammenſetzung ſeines Staates ſich denkt. Und dabei iſt denn einer der wichtigſten Punkte die ſcharfe Sonderung der Stände, wie ſie der ariſtokratiſchen Verfaſſung gemäß iſt, und was daraus hervorgeht, die

---

1) Deswegen läßt er unter den Philoſophen die Herrſchaft wechſeln. De rep. VII. p. 540. b.

2) πόλεων οἰκήσεις. De leg. IV. p. 711. d f.; Polit. p. 300. e f.; de rep. VIII. init.

3) De leg. III. p. 693. d. e.

4) De rep. IV. fin.; VIII. p. 544. e.

5) Menex. p. 238. c.

gänzliche Ausſchließung der niedern Stände vom eigentlichen Staatsleben, endlich auch die wiederholte Warnung vor Neuerungen [1]), wodurch die unveränderliche Fortdauer der alten Ständeverſchiedenheit bezweckt wird. Denn wiewohl Platon anerkennt, daß wenn eine vollkommene Einſicht in das Sittliche bei den Herrſchenden ſtatt finden ſollte, es keiner feſtſtehenden Geſetze bedürfe, ſondern es rathſam ſein würde, nur den Umſtänden gemäß Geſetze zu geben, ſo will er doch, daß in der unvollkommenen Geſellſchaft der Menſchen die alten Geſetze als Einrichtungen der Götter verehrt werden. Man könnte hierher noch rechnen, daß Platon auch auf die Geburt aus kräftigen und tüchtigen Geſchlechtern großen Werth legt, wenn er nicht doch hierin eine Milderung ſeiner Grundſätze zuließe. Platon will nicht eine Ariſtokratie der Geſchlechter, noch weniger des Reichthums, ſondern nur eine Herrſchaft der Einſicht. Meiſtentheils meint er zwar würden von Guten Gute, Schlechte von Schlechten erzeugt, jedoch auch zuweilen Schlechte von Guten und Gute von Schlechten. Daher müßten denn die einſichtigen Herrſcher des Staats beſonders darauf ſehen, daß ſie eine jede Natur zu unterſcheiden vermöchten, wozu ſie dem Staate nützlich ſein werde, und zu dieſem Geſchäfte ſie erziehen, indem allein auf ſolche Weiſe der Staat als wohl zuſammengefügte Einheit dauern könne [2]).

---

[1]) De rep. IV. p. 424. b; de leg. II. p. 656. d f.; IV. init. Polit. p. 300. c.

[2]) De rep. III. p. 415. a f.; IV. p. 423. c f.; V. p. 459. a f.; Tim. p. 18. e.

Zieht man dieſe Mängel, dieſe Schroffheiten ab, ſo wird man in der Anſicht, welche Platon vom Staat giebt, nicht viel Anſtößiges finden. Platon unterſcheidet das Bedürfniß, aus welchem zuerſt der Staat hervorgegangen iſt, von dem Zwecke, zu welchem er dienen ſoll. Das Bedürfniß iſt, daß der einzelne Menſch nicht alles das, was zu ſeinem Leben gehört, ſich verſchaffen kann und deswegen genöthigt wird, die Gemeinſchaft Anderer zu ſuchen. So entſtehen alſo Verbindungen der Menſchen unter einander, welche darauf abzwecken, auf das Leichteſte einem jeden durch Mithülfe Aller das zu verſchaffen, was er bedarf [1]). Hieraus bildet ſich auch die Vertheilung der Arbeiten, indem es räthlich erſcheint, daß ein jeder dasjenige den Uebrigen bereite und verſchaffe, wozu er von Natur die beſte Anlage beſitzt, von andern Arbeiten dagegen ſich zurückhalte, damit er in ſeiner Kunſt auf das Beſte ſich ausbilden könne [2]). Und nicht weniger gehn daraus Krämerei und Handel hervor zur Bequemlichkeit des Austauſches, welcher aus der Vertheilung der Arbeiten entſtehn muß. Aber alles dieſes, wenn es auch in der größeſten Vollkommenheit getrieben wird und nicht nur Abhülfe der Bedürfniſſe, ſondern auch Ueberfluß und Ueppigkeit in der Befriedigung der ſinnlichen Begierden den Menſchen verſchafft, bringt doch nicht einen gerechten Staat hervor [3]).

---

[1]) De rep. II. p. 369. b. γίγνεται τοίνυν πόλις, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής.

[2]) Ib. e. ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾷον, ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων πράττῃ.

[3]) Dies deutet Platon durch die Frage an, ob in einer ſolchen

Denn der Staat iſt nicht dazu, den ſinnlichen Bedürfniſſen die beſte Befriedigung zu verſchaffen, ſondern die wahre Staatskunſt geht darauf aus, die Bürger beſſer zu machen [1]. Daher müſſen alle Einrichtungen im Staate der Idee des Guten entſprechen und es würde gar kein Staat ſein können, wenn nicht die Idee des Guten in ihm vorhanden wäre und die Herrſchaft führte.

Platon nun von der Vergleichung des Staats mit der einzelnen Seele ausgehend und die Idee vor Augen habend, daß die Maſſe des Volks ſo viel als möglich zur Einheit gebracht werden müſſe, will die Ordnung des Staats auch ganz wie die Ordnung der einzelnen Seele geſtaltet haben. So verlangt er denn einen Theil des Staates, welcher der Vernunft in der Seele entſpricht und welchem die Herrſchaft übergeben werden müſſe, einen andern, welcher mit dem Muthe in der Seele verglichen wird und den Herrſchern zur Hülfe beſtimmt iſt, endlich einen dritten, welcher dem ſinnlichen Begehren ſich zur Seite ſtellt und nur dazu vorhanden iſt, die körperlichen Bedürfniſſe der Seele zu beſorgen. Dies ſind die drei Stände der Herrſcher, der Wächter und der Handwerker. Durch einen jeden dieſer drei Stände kommt dem Staate eine

---

Geſellſchaft der Handwerker, Handelsleute und Tagelöhner auch Gerechtigkeit ſein werde. Ib. p. 371. e.

[1] Gorg. p. 464. b f.; 515. b. ἐρωτῶ βουλόμενος εἰδέναι — εἰ ἄλλου του ἄρα ἐπιμελήσει ἡμῖν ἐλθὼν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἢ ὅπως ὅτι βέλτιςοι οἱ πολῖται ὦμεν. De leg. IV. p. 707. d; VI. p. 770. c; XII. p. 962. a f. πρὸς γὰρ ἓν ἔφαμεν δεῖν ἀεὶ πάνθ᾽ ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέποντ᾽ εἶναι, τοῦτο δ᾽ ἀρετήν που ξυνεχωροῦμεν πάνυ ὀρθῶς λέγεσθαι.

eine eigene Tugend zu, durch den Stand der Herrſcher die Weisheit, durch den Stand der Wächter oder Krieger die Tapferkeit, dadurch, daß der Stand der Handwerker den Herrſchern gehorſam lebt, die Mäßigkeit; aus der richtigen Verbindung dieſer drei Tugenden im geſammten Staatsleben geht die Gerechtigkeit des Staats hervor [1]).

Man ſieht, daß dieſe ganze Verfaſſung auf dem Grundſatze beruht, daß einer jeden Seele von Natur ihr beſtimmter Wirkungskreis angewieſen iſt, ein Grundſatz, welcher erſt dadurch Fruchtbarkeit erlangt, daß Platon die Verſchiedenheit der Wirkungskreiſe nach den verſchiedenen Theilen der Seele begriffsmäßig beſtimmt und ſo die Menſchen in allgemeine Begriffe verwandelt. Der wichtigſte Gegenſatz iſt nun hier der Gegenſatz zwiſchen dem, was ſo wie in der Seele, ſo in dem Staate herrſchen, und was beherrſcht werden ſoll. Ohne einen ſolchen Gegenſatz zwiſchen Obrigkeit und Unterthan kann der

---

[1]) De rep. IV. p. 427. c ſ. τῷ σμικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει ἑαυτῆς καὶ τῇ ἐν τούτῳ ἐπιϛήμῃ, τῷ προεϛῶτι καὶ ἄρχοντι, ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις. — — τίς ἂν εἰς ἄλλο τι ἀποβλέψας ἢ δειλὴν ἢ ἀνδρείαν πόλιν εἴποι, ἀλλ' ἢ εἰς τοῦτο τὸ μέρος, ὃ προπολεμεῖ τε καὶ ϛρατεύεται ὑπὲρ αὐτῆς; — — οὐκοῦν καὶ ταῦτα ὁρᾷς ἐνόντα σοι ἐν τῇ πόλει καὶ κρατουμένας αὐτόθι τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως τῆς ἐν τοῖς ἐλάττοσί τε καὶ ἐπιεικεϛέροις; — — ἐθέμεθα δὲ δή που καὶ πολλάκις ἐλέγομεν, εἰ μέμνησαι, ὅτι ἕνα ἕκαϛον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη. — — ἐνάμιλλον ἄρα, ὡς ἔοικε, πρὸς ἀρετὴν πόλεως τῇ τε σοφίᾳ αὐτῆς καὶ τῇ σωφροσύνῃ καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἡ τοῦ ἕκαϛον ἐν αὐτῇ τὰ αὑτοῦ πράττειν δύναμις. Καὶ μάλα, ἔφη. Οὐκοῦν δικαιοσύνην τό γε τούτοις ἐνάμιλλον ἂν εἰς ἀρετὴν πόλεως θείης; Παντάπασι μὲν οὖν.

Staat nicht beſtehn [1]. Auch ihn ſteigert Platon, wie er gewohnt iſt, zu einem vollkommenen und denkt ſich ſo wie einen vollkommenen Herrſcher, ſo einen vollkommenen Unterthanen, welcher in der That in Nichts vom Sklaven ſich unterſcheidet, außer nur darin, das er nicht Sklav eines Einzelnen, ſondern Sklav des Staates iſt. Dies ſtimmt auch ganz damit überein, daß Platon die Sklaverei als eine natürliche Einrichtung anſieht, welche aus der Niedrigkeit der natürlichen Geſinnung fließt [2]. Zum Unterthanen aber im vollen Sinne des Wortes iſt derjenige beſtimmt, welcher nur den Bedürfniſſen der ſinnlichen Begierden dient. Mit dieſem, als dem geringeren Theile des Gemeinweſens, beſchäftigt ſich Platon am wenigſten. Er ſetzt ihn nur als ein nothwendiges Mittel des Staates voraus, damit die übrigen Stände nicht mit den Bedürfniſſen des Leibes ſich zu beſchäftigen brauchen. Seine Bildung überläßt er ihm ſelbſt, als werde er wohl die Mittel zur Abhülfe der nothwendigen Bedürfniſſe finden; ſelbſt die Geſetzgebung und Rechtspflege in Beziehung auf die gewerbtreibende Maſſe des Volkes hält er für gering [3]. und nur ſoviel ſchreibt er vor, daß die Handwerker weder zu reich, noch zu arm ſein ſollen, das erſtere, weil ſie ſonſt nicht würden arbeiten wollen, das andere, weil es ihnen ſonſt an Werkzeugen für ihre Arbeit fehlen würde [4].

---

[1] De leg. III. p. 689. e; de rep. III. p. 412. a.

[2] Polit. p. 309. a.

[3] De rep. IV. p. 425. c f.

[4] Ib. p. 421. c f.

Wenn nun Platon einen ſehr ſtrengen Abſchnitt zwiſchen den Handwerkern und der Obrigkeit ſetzt, ſo mildert ſich dagegen ſein Staat in der Abſonderung der Herrſcher und ihrer Helfer aus dem Kriegerſtande. Wir können es uns nicht verleugnen, daß hierin eine der kleinen Abweichungen von dem Grundſatze ſtatt findet, welche bei dem analogen Verfahren ſo leicht ſich einſchleichen. Wenn uns nemlich der Stand der Wächter die Ausbildung des Muthes im Staate vertritt, ſo ſehen wir nicht ein, wie ein weniger ſtrenger Abſchnitt zwiſchen ihm und dem Stande der Regierenden, als zwiſchen ihm und dem Stande der Handarbeiter ſtatt finden ſoll. Wenn man auch ſagen wollte, der Muth ſei ſeinem Begriffe nach zum Helfer der Vernunft beſtimmt, dem ſinnlichen Begehren aber ſolle er feindlich ſein, ſo ſetzt doch Platon faſt noch einen ſtärkern Abſchnitt zwiſchen ihm und der Vernunft dadurch, daß er dieſe zu dem unſterblichen, jenen aber zu dem ſterblichen Theile der Seele zählt. Aus dieſer begriffsmäßigen Ableitung des Kriegerſtandes geht es alſo nicht hervor, daß Platon einen Uebergang aus dem Kriegerſtande zum Herrſcherſtande zuläßt, indem er will, daß die älteſten und beſten aus den Wächtern zur Obrigkeit werden ſollen 1). Der Grund hiervon liegt vielmehr in der Beſtimmung, welche den Wächtern im Staate angewieſen wird, der Obrigkeit zu Helfern zu dienen 2). Je weniger nemlich

---

1) Ib. III. p. 412. c.

2) Dies iſt einer der Punkte, welche mich abhalten, der Meinung zu folgen, daß der Staat des Platon nicht ſowohl darauf angelegt ſei, den Staat, als die Gerechtigkeit und die Tugend in der einzelnen Seele zu ſchildern. Was neuerdings

Platon für gut findet, in das Einzelne der Geſetzgebung und der Rechtspflege die Thätigkeit der Obrigkeit eingreifen zu laſſen, um ſo mehr bedarf er einſichtsvoller Helfer der Obrigkeit. Wenn er gleich die Nothwendigkeit der Wächter aus der natürlichen Entſtehung des Krieges ableitet, ſobald nemlich der Staat zu groß wird, um die Bedürfniſſe der Bevölkerung aus dem Lande ziehen zu können [1]), ſo ſcheint er doch bei der Bildung dieſes Standes nicht ſehr auf ſeine Nothwendigkeit für den Krieg geſehen zu haben, auch erſcheint ihm der Krieg nur als ein nothwendiges Uebel [2]), ſondern die Beſtimmung der Wächter iſt ihm hauptſächlich, die innern Feinde des Staates zu bekämpfen oder noch lieber zu verhüten, daß ſolche innere Feinde aufkommen, vielmehr den guten Willen zum Beſten des Gemeinweſens unter den Bürgern immer zu erhalten. Dazu gehört denn nun nothwendig Kenntniß des Guten und des Böſen und Vermögen zu unterſcheiden, was dem Staate feind iſt und was nicht [3]). So wie nun hierdurch bei den Wächtern eine Ausbildung der Vernunft geſetzt wird zur Erkenntniß deſſen, was dem allgemeinen Beſten gemäß iſt und was ihm feindlich, ſo wird auch bei den Herrſchern des Staates eine Ausbildung des Muthes geſetzt, durch welche ſie allein im Stande ſind, die

---

Schleiermacher für dieſe Meinung angeführt hat, erklärt ſich meiſtens daraus, daß der Staat aus ſeiner Analogie mit der menſchlichen Seele begriffen werden ſoll und ſo die beiden Aufgaben immer neben einander einhergehen.

1) De rep. II. p. 373. d f.

2) De leg. I. p. 628. c.

3) De rep. II. p. 375. d f.; III. p. 414. a; 415. d; Tim. p. 17. d.

richtige Meinung vom Guten zu bewahren gegen alles das, was den Menſchen aus ihr herausſchrecken oder herausſchmeicheln möchte [1]), und auf ſolche Weiſe fließen denn die beiden oberſten Klaſſen der Staatsbürger ziemlich in einander, wenigſtens ſetzt es Platon als möglich, daß aus einem Wächter ein Herrſcher werden könne, nachdem er zugenommen an Jahren und an Wiſſenſchaft und es erſcheint daher dem innern Weſen nach der eine von dem andern Stande nur dem Grade nach unterſchieden.

Daß dagegen die beiden höhern Stände von dem niedern Stande der Handwerker für das ganze Leben geſchieden ſind, geht beſonders daraus hervor, daß beide Arten der Bürger eine ganz verſchiedene Erziehung erhalten ſollen. Denn die Erziehung der niedern Klaſſe überläßt Platon ganz dem Geſchick, dagegen die Erziehung der Wächter will er ſorgfältig vom Staate geordnet wiſſen. Er ſieht wohl ein, daß kein Staat beſtehen könne, wenn er nicht durch eine ſorgfältige Erziehung gebildete Bürger beſitzt. Daher ſchreibt er vor, der Anfang der Staatsverwaltung müſſe von den Jungen gemacht werden [2]), und ſein Sokrates rühmt ſich, zu ſeiner Zeit allein oder faſt allein die politiſche Kunſt zu treiben [3]). Indem er uns nun ein Bild von der Erziehungsweiſe der Wächter entwirft, ſchließt er ſich an die Anſicht der Griechen von der Erziehung an, doch nicht ohne ſie zu verbeſſern oder zu erweitern. Zwei Haupttheile der Erziehung ſetzt er feſt,

---

1) De rep. III. p. 412. e f.
2) Euthyphr. p. 2. d.
3) Gorg. p. 521. d.

von welchen der eine, für den Leib, die Gymnaſtik, der andere, für die Seele, die Muſik genannt wird. Zur Gymnaſtik gehört ihm eine jede Uebung des Leibes in Ertragung der Beſchwerden, zur Ausdauer gegen Hunger und Durſt, gegen Kälte und Hitze; auch der Tanz nimmt in ihr eine Stelle ein. Aber er bemerkt auch, daß die Uebung des Leibes nicht des Leibes wegen geſchehen ſolle, ſondern zum Beſten der Seele, nemlich um den Muth groß zu ziehn und ihn zu befähigen, die ſinnlichen Begehrungen zu unterjochen. In einem noch größern Umfange faßt Platon die Muſik als Erziehungsmittel auf. Sie bezeichnet ihm alle Muſenkünſte, die gewöhnlichen Uebungen in der Grammatik ſowohl, als die ſchönen Künſte und die Wiſſenſchaften. Hierin kam ihm ſchon die Uebung ſeiner Zeit entgegen, indem man angefangen hatte, mit dem Unterrichte in der Muſik allmälig mancherlei andere Uebungen zu verbinden. Doch geht Platon auf der einen Seite weit über die allgemeinen Bedürfniſſe ſeiner Zeit hinaus, auf der andern Seite will er auch die krankhaften Neigungen ſeiner Zeit beſchneiden. Um dieſe beiden Richtungen ſeiner Erziehungslehre richtig zu verſtehn, muß man zwei Zwecke, welche er durch den Unterricht in der Muſik erreichen will, unterſcheiden. Der eine iſt, den Wirkungen der Gymnaſtik ein Gegengewicht zu geben. Denn er bemerkt, daß die Erregung des Muthes durch die Leibesübungen zur Wildheit und Härte ausſchlagen dürfte, wenn nicht die Beſchäftigung mit den Muſenkünſten hinzuträte als ein Milderungsmittel der Rohheit, wärend auch dieſe Beſchäftigung wieder zu Weichlichkeit und zu übermäßiger Sanftmuth führen könnte, wenn nicht als Gegenmittel die Leibesübung gebraucht würde [1]). In Rückſicht auf dieſen Zweck der Muſik findet er nun mancherlei beſchränkende Vorſchriften nöthig. Die Muſik ſoll nicht zu weichlich, noch zu ausſchweifend ſein [2]), wie denn Platon überhaupt im Gegenſatz gegen die Neigung ſeiner Zeit die große Mannigfaltigkeit der Reizmittel in den Künſten als Ueppigkeit haßt und dagegen Strenge und Ernſt der alten Weiſe empfiehlt. Auch die übrigen Künſte ſollen unter der Zucht des Staates ſtehn und ſich nicht der Schmeichelei hingeben [3]), vorzüglich aber iſt es die Dichtkunſt, deren übeln Einfluß auf die Sitten Platon befürchtet und welche er daher beſchränken zu müſſen glaubt. Alle ſchöne Kunſt überhaupt betrachtet Platon, wir können es uns nicht verhehlen, aus einem niedern Geſichtspunkte, nur als Nachahmung und zwar als Nachahmung der Erſcheinung, nicht der Ideen, denn ſie wird nicht mit Wiſſenſchaft getrieben, welche die Ideen begleitet [4]). Hierbei ſcheint er nicht genug zu berückſichtigen, daß doch in den

---

[1] De rep. II. p. 376. e. τίς οὖν ἡ παιδεία; ἢ χαλεπὸν εὑρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εὑρημένης; ἔστι δέ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική. Ib. III. p. 410. b f. ἆρ' οὖν καὶ οἱ καθιστάντες μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν οὐχ οὗ ἕνεκά τινες οἴονται καθιστᾶσιν, ἵνα τῇ μὲν τὸ σῶμα θεραπεύοιντο, τῇ δὲ τὴν ψυχήν; Ἀλλὰ τί μήν; ἔφη. Κινδυνεύουσιν, ἦν δ' ἐγώ, ἀμφότερα τῆς ψυχῆς ἕνεκα τὸ μέγιστον καθιστάναι. — ὅτι οἱ μὲν γυμναστικῇ ἀκράτῳ χρησάμενοι ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος ἀποβαίνουσιν, οἱ δὲ μουσικῇ μαλακώτεροι αὖ γίγνονται ἢ ὡς κάλλιον αὐτοῖς. κτλ.

[2] De rep. III. p. 398. d f.; Laches p. 188. d. und ſonſt.

[3] De rep. III. p. 400. e f.

[4] De leg. p. 668. a; de rep. X. p. 598. a f.

Dichtern ein göttlicher Enthuſiasmus nicht verkannt werden kann [1]. Eine ſolche nachahmeriſche Kunſt erſcheint ihm nun nur wie ein Spiel [2], welches wohl für die Erziehung ſehr gut zu gebrauchen iſt — denn das Spiel iſt ihm ein ſehr kräftiges Bildungsmittel [3] — welches aber auch den Zwecken der Erziehung gemäß eingerichtet ſein muß, wenn es nicht zum Nachtheil gereichen ſoll. Von der epiſchen und dramatiſchen Dichtkunſt bemerkt Platon beſonders, daß ſie durch Nachahmung leidenſchaftlicher Bewegungen des Gemüths zu gefallen ſuche und ſo die Seele reize, an etwas Wohlgefallen zu finden, was vielmehr ſchändlich ſei, und daher will er auch dieſe Arten der Dichtkunſt ganz aus dem Staate verbannen [4]. Etwas günſtiger iſt er gegen die lyriſche Dichtkunſt geſinnt, wiewohl doch nur inſoweit, als ſie ſich aller Schmeichelei enthält und nichts Unanſtändiges empfiehlt, ſondern nur das Lob der Götter und Helden beſingt nach richtiger Weiſe. Dieſe Art der Dichtkunſt erlaubt Platon im Staate zu nähren, doch nur unter Aufſicht von Richtern, welche auf das Gute ſich verſtehen [5]. So hat Platon den alten Kampf der Philoſophie gegen die Dichtkunſt fortgeſetzt und zum Theil erweitert, zum Theil näher beſtimmt.

---

[1] Dies erkennt er ſonſt an. Apol. p. 22. b; Phaedr. p. 245. a; Io p. 533. e ſ. und ſonſt.

[2] De rep. X. p. 602. b; Polit. p. 288. c.

[3] De leg. I. p. 643. b ſ.; de rep. VII. p. 536 e.

[4] De rep. III. p. 398. a; X. p. 603. c ſ.; de leg. VII. p. 816. b ſ.

[5] De rep. X. p. 607. a; de leg. IV. p. 719. b; p. 801. c. Hier iſt von einer förmlichen Cenſuranſtalt die Rede.

Wenn wir zu den angegebenen Uebungen noch den grammatiſchen Unterricht rechnen, wiewohl dieſer in den Kreis der übrigen von uns erwähnten Muſenkünſte nur wenig hineinpaßt und von Platon ſelbſt auch nicht ſonderlich geſchätzt wird [1]), ſo haben wir damit alles das bezeichnet, was den einen Zweck des Unterrichtes in der Muſik betrifft. Wir finden, daß Platon hierin nur auf eine Beſchränkung deſſen, was den gebildeten Griechen zu ſeiner Zeit als Erziehungsmittel galt, ausgegangen iſt. Der andere Zweck aber, welcher dem Platon bei der Beſchäftigung mit den Muſenkünſten vorſchwebt, erweitert den Kreis der griechiſchen Erziehung um Vieles. Daß ein ſolcher zweiter Zweck ſeinen Anpreiſungen der Muſik zum Grunde liege, bemerken wir alsbald, wenn wir leſen, daß er nicht denjenigen für den am beſten in der Muſik Unterrichteten anſieht, welcher Saite zu Saite, ſondern den, welcher Gymnaſtik und Muſik mit einander in der Seele harmoniſch zu ſtimmen weiß [2]); denn hier lernen wir eine Muſik kennen, welche über Muſik und Gymnaſtik geſetzt iſt. Wer nur ein wenig den Platon kennt, verſteht auch, daß mit dieſer Muſik der Seele die Philoſophie gemeint ſei [3]). Die Bildung in der Philoſophie zweckt nun aber nicht ſowohl darauf ab, die Wächter zu tüchtigen Wäch-

---

1) De leg. VII. p. 809. e. f.

2) De rep. III. p. 412. a. τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῇ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα τοῦτον ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον, πολὺ μᾶλλον ἢ τὸν τὰς χορδὰς ἀλλήλαις συνιστάντα.

3) So wird auch die Philoſophie der δημώδους μουσικῆς entgegengeſetzt. Phaed. p. 61. a; cf. Heindorf ad h. l.

tern zu machen, als vielmehr ihnen die Erkenntniß des Guten zu gewähren, durch welche der Staat von den Herrſchern geleitet werden ſoll. Es liegt durchaus in der Anſicht der Tugend und des Staates, wie Platon ſie auffaßt, daß alles wahrhaft Gute im einzelnen Menſchen und in der Geſellſchaft allein von der Einſicht in das Gute ausgehen kann, und da die Erkenntniß des Guten an und für ſich nur in der Philoſophie gefunden wird, ſo konnte unſer Philoſoph von dem berühmten oder berüchtigten Satze nicht ablaſſen, daß eine Abhülfe des Böſen für den Staat nur zu erwarten ſei, wenn die Philoſophen Könige würden oder die Könige wahrhaft philoſophirten [1]. Daher mußte er denn auch in ſeiner Beſchreibung des Staates ein Bild entwerfen von der Art, wie die Wächter zur Philoſophie erzogen werden könnten. Er unterſcheidet hierbei zwei Arten der Beſchäftigung mit der Muſik oder mit der unmittelbar geiſtigen Ausbildung der Vorſtellung und des Gedankens; die eine iſt auf das Sinnliche gerichtet und erzeugt die Meinung, die andere aber führt zu den Begriffen an und für ſich und zu den Erkenntniſſen, welche die Seele für ſich denkend erlangt. Und einen jeden dieſer beiden Theile ſchneidet er wieder in zwei Hälften, von welchen die eine zu der andern wie die niedere zu der hödern ſich verhält und die erſte nur als Mittel zu der andern dienen ſoll. Bei dieſer Eintheilung muß man nicht aus den Augen verlieren, daß ſie nur wegen der Erziehung gemacht wird. Die beiden Haupttheile beziehen ſich daher auf die niedere und die höhere Beſchäftigung mit den Muſenkünſten und das Gebiet der Meinung umfaßt alſo nur diejenigen Uebungen, welche allen Wächtern gemein ſein ſollen, d. h. auf der einen Seite, die Beſchäftigung mit den nachbildenden Künſten, welche hier Bilderweisheit (εἰκασία) genannt wird, und auf der andern Seite die Erkenntniß des Guten und des Böſen in der ſinnlichen Wirklichkeit, oder wie Platon ſagt, den Glauben (πίστις) [1]. Aber dieſe Beſchäftigungen ſollen nur als Vorſtufen für die wiſſenſchaftliche Bildung dienen, in welcher Platon wieder die niedere, die mathematiſchen Wiſſenſchaften nebſt Aſtronomie und wiſſenſchaftlicher Muſik umfaſſend, von der höhern, der Philoſophie, unterſcheidet. Jene bezeichnet er daher auch mit einem andern Namen, er will ſie nicht Wiſſenſchaft genannt wiſſen, ſondern nur

---

[1] De rep. V. p. 473. c. ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ᾽ ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι, δοκῶ δὲ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει. B. VI. init.; VII. p. 521. b; Polit. p. 294. a f.; de leg. XII. p. 965. a f.

---

1) Man hat εἰκασία in der anzuführenden Stelle nicht richtig durch Wahrſcheinlichkeit überſetzt. Noch weniger richtig iſt es, wenn man in dieſer Eintheilung der δόξα einen Gegenſatz in den Wiſſenſchaften der Meinung geſucht hat. Unſere Erklärung beruht auf de rep. VI. p. 509. e. — ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμῆμα εἰκόνες. λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ ξυνέστηκε καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον. Daß unter dieſes Gebiet nach Platon auch die Darſtellungen der ſchönen Kunſt fallen, muß aus dem Vorigen klar ſein. Es iſt in dieſen Stellen eine ähnliche Anweiſung, wie im Gaſtmale p. 210.

Nachdenken (διάνοια) und ſie ſoll ihm auch nur als Mittel dienen, um zur Philoſophie oder zur vernünftigen Einſicht (νόησις) zu gelangen [1]). Nur die ausgezeichnetſten Naturen unter den Wächtern, meint er, würden zu dieſer Stufe der Einſicht gelangen können, und man müſſe dieſelben prüfen vom zwanzigſten Jahre an, ob ſie fähig wären, die Uebereinſtimmung der Wiſſenſchaften, welche ſie früher erlernt, zu ſehen und die Natur des Seienden zu erkennen, nachher aber vom dreißigſten Jahre an ſie zur Dialektik ſelbſt führen [2]). So will Platon den höchſten Stand der Herrſcher gebildet haben und es iſt nur noch als eine Eigenthümlichkeit ſeiner Denkart zu erwähnen, daß er auch dem weiblichen Geſchlecht einen Antheil gönnt an dieſer Erziehung, indem er, obgleich es in allen Stücken für ſchwächer haltend als das männliche, doch der Möglichkeit Raum giebt, daß ein Weib allen den Verrichtungen der Obrigkeit vorſtehen könne [3]).

Wenn man nun noch bedenkt, daß von den Wächtern nur die Aelteſten, als völlig Erzogene, Herrſcher ſein ſollen, früheſtens von ihrem funfzigſten Jahre an [4]), und daß ſie als Herrſcher auch wieder die Jüngern zu erziehen haben, ſo wird man einſehn, wie Platon die Abſicht hat, den ganzen Staat in Beziehung wenigſtens auf die wahren Bürger, zu einer großen Erziehungsanſtalt zu machen. Daher will er ihn auch gar nicht groß haben, ſondern nur von dem Maaße, welches für ſeine Bedürfniſſe genügt [1]; daher iſt auch alles in ihm darauf angelegt, daß die Wächter nur als eine Familie erſcheinen. Sie ſollen kein eigenes Haus, kein eigenes Vermögen beſitzen; ſelbſt Gemeinſchaft der Weiber ſoll unter ihnen ſtatt finden, wobei die Weiber nur als ein Mittel für die Fortpflanzung des Staats angeſehn werden, und zuletzt ſollen auch die Kinder nicht ihren Eltern angehören, ſondern nur dem Staate. Als Grund dieſer Maaßregeln giebt Platon zwar an, theils daß die Wächter keine Veranlaſſung haben ſollen, gegen ihre Untergebenen ſich hart zu betragen, theils daß die richtige Kindererzeugung immer erhalten werde [2]; aber wenn auch dieſe Gründe, beſonders der letztere, großes Gewicht bei ihm haben mochten, ſo ſcheint ihn doch noch mehr ein anderer Grund zu beſtimmen, nemlich daß durch eine ſolche Einrichtung der Staat eine rechte Einheit, wenn auch nicht gleich der eines Menſchen, doch gleich der einer Familie erhalten werde [3]. Denn dies iſt ihm ja überall der Zweck und auch der Lohn der Gerechtigkeit ſowohl in der einzelnen Seele, als auch im Staate, daß ſie Einigkeit hervorbringt und die Parteiungen beſchwichtigt, welche nothwendige Folgen der Ausartungen der Seele und des Staates ſind.

---

[1]) De rep. VI. fin. καί μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν. Ib. VII. p. 533. e.

[2]) Ib. VII. p. 537. b.

[3]) Ib. p. 540. c.

[4]) Ib. p. 540. a.

---

1) Ib. IV. p. 423. c; de leg. V. p. 737 d. werden 5040 Bürger als hinreichende Zahl angenommen, wobei zu bedenken, daß in den Geſetzen die arbeitende Klaſſe mitgezählt wird.

2) De rep. III. p. 415. a ſ.; IV. init.

3) De rep. V. p. 461. e ſ.

Wie man ſich nun auch bewegt fühlen mag, wenn man dieſe Schilderungen des Staates geleſen hat, ſo wird man doch wohl innerlich ergriffen werden, wenn man findet, wie Platon zum Schluſſe derſelben von dem kleinen Kreiſe einer griechiſchen Stadt abſieht und uns die Gerechtigkeit ſchildert, wie ſie geſtellt iſt in der großen Geſammtheit der Welt. Man ſieht hier, daß es ihm nicht darauf ankommt, den Staat als eine geſchloſſene Einheit zu betrachten, ſondern nur als einen Theil der Welt, in welcher ebenfalls die Gerechtigkeit der ordnende Grund iſt. So verknüpfen ſich die Ausgänge ſeiner ethiſchen Lehre mit der Anſicht, welche er von der Bildung der ganzen Welt hat. In ſeiner Schilderung des Staates hat er uns gelehrt, daß der Gerechte bei ſeinen Handlungen nicht auf ſeine Glückſeligkeit zu ſehen habe, wiewohl es natürlich ſei, daß einer jeden Art der Tugend auch ihre eigene Art der Luſt folge, zum Schluſſe zeigt er nun auch, daß ſo wie der Einzelne nur in der gerechten Zuſammenſtimmung aller ſeiner ſittlichen Kräfte ſeine Eintracht mit ſich ſelbſt finden und ſo auch jeder einzelnen Kraft ihr Recht widerfahren laſſen könne, ſo auch in dem Ganzen der Welt die Glückſeligkeit nur in dem Maaße vorhanden ſei, in welchem die Gerechtigkeit, und daß ein jeder Einzelne in der Welt von dem Ganzen ſo weit gefördert werde, als er mit ihm in gerechter Eintracht lebe. Die Gerechtigkeit iſt nicht nur an ſich, ſondern auch ihrer Folgen wegen gut[1]; ſie macht nemlich alle Dinge uns befreundet[2], und der Gerechte darf daher erwarten, daß auch ſeine äuſſern Verhältniſſe nach dem, was ihm wahrhaft gut iſt, ſich geſtalten werden. Zwar hat die Gerechtigkeit ihre eigene Belohnung in ſich; ſie wird aber auch von den Göttern erkannt, und da die Götter die Gerechten lieben, ſo werden ſie dieſelben auch mit allem Guten belohnen. In dieſer Ueberzeugung darf man ſich nicht ſtören laſſen von der Noth, in welcher wir hier wohl den Gerechten erblicken; denn auch Armuth, Krankheit und andere ſcheinbare Uebel ſollen mit Hülfe der Götter dem Gerechten zum Guten dienen. Ueberhaupt aber iſt hierbei nicht auf die kurze Zeit dieſes Lebens zu blicken, ſondern der wahre Lohn erwartet die Guten erſt, wenn ſie von dieſem Uebel, welches ſie gegenwärtig drückt, von dem Körper, befreit ſein werden [1]).

---

[1] De rep. II. p. 357 d.

[2] Gorg. p. 507. e; Lys. p. 214. c.

Wirft man einen Blick über alle dieſe Lehren des Platon, ſo wird man ſich nicht verhehlen können, daß eine großartige Anſicht des Lebens und der Welt durch ſie hindurchgeht. Dies iſt der groſſe Gedanke, über welchen er ſpricht: Gott iſt das feſte und unveränderliche Gute, die Welt iſt das Gute im Werden und die menſchliche Seele iſt das, durch welches und in welchem das Gute in der Welt werden ſoll. In dieſem Gedanken erkennen wir den echten Schüler des Sokrates; ihn zu erläutern, iſt ſeine ganze Philoſophie bereitet. So zeigt er ſich uns auch als einen wahren Ausbilder der Sokratiſchen Lehre, wenn er die ganze Philoſophie als ein Streben auffaßt, welches nur von dem Standpunkte des Men-

---

1) De rep. X. p. 608. e f.

ſchen oder des unvollkommenen Denkens begriffen werden könne, und dadurch allen den Lehren vorbaut, welche durch Aufhebung der Vielheit und des Werdens die Philoſophie ſelbſt gefährdeten, wärend auf der andern Seite auch das ihm feſt ſtand, daß in der Philoſophie nichts anderes gelte, als der rein vernünftige Gedanke, von jeder veränderlichen und vernunftloſen Erregung befreit. Dabei mußte es ihm gewiß ſein, daß es eine Vielheit der Begriffe und des Seins gebe, ſo wie auch eine veränderliche Beziehung der Begriffe auf einander, und er konnte demnach mit der ganzen Kraft ſeines dialektiſchen Geiſtes der Ausbildung der Sokratiſchen Methode ſich widmen, welche eben in der Aufſuchung der Begriffserklärungen und der in ihnen liegenden Verhältniſſe der Begriffe unter einander ihr Weſen hat. Hierin ſcheint Platon nichts weiter geleiſtet zu haben, als daß er das Sokratiſche Verfahren auf beſtimmte Regeln über die Erklärung und Eintheilung der Begriffe zurückführte und die wiſſenſchaftliche Forderung mit Bewußtſein feſthielt, daß zur völligen Erkenntniß man im Stande ſein müſſe, von den höchſten Begriffen zu den niedrigſten nach vernünftigem Grunde herabzuſteigen, ſo wie auch umgekehrt von der ganzen Mannigfaltigkeit der niedrigſten Begriffe aus die höchſten Begriffe ſich zu geſtalten. Indem er nun aber als den höchſten Begriff, den wahren Gegenſtand der Wiſſenſchaft, den Begriff des Guten ſetzte, wurde er erregt, alles in der Welt in Bezug auf die Idee des Guten aufzufaſſen und ganz nach Sokratiſcher Art die Geſammtheit der natürlichen Dinge, als nach der Idee des Guten gebildet, von Seiten ihre Zwecke

zu

zu betrachten, das Sittliche aber unter das Dialektiſche, als aus der Erkenntniß fließend, zu befaſſen.

Wenn nun hierin Platon die Sokratiſche Lehre nur fortgepflanzt, hie und da erweitert und näher beſtimmt hat, ſo gewann er ihr doch dadurch beſonders auch eine freiere Ausſicht, daß er ſie von der feindlichen Stellung gegen die frühere Philoſophie, welche ihren Anfängen natürlich war, zu einer mäßigen Schätzung deſſen, was jene geleiſtet hatte, zurückführte. Es iſt ſchon erwähnt worden, daß Platon viele der Philoſopheme der Frühern wieder aufnahm; hier aber iſt der Ort zu zeigen, wie er ihnen eine andere Geſtalt gab und wie daraus ſeiner Lehre Vortheil erwuchs. Von der dynamiſchen Naturphiloſophie, wie ſie am vollkommenſten in der Lehre des Herakleitos ſich geſtaltet hatte, entnahm er die Hauptzüge ſeiner Anſicht von der Welt; dieſe erſchien ihm demnach als ein vollkommen lebendiges oder beſeeltes Weſen, in dem beſtändigen Fluſſe des Werdens begriffen, beſtimmt in ſich nach Ordnung und Maaß die vernünftige Idee nach Möglichkeit darzuſtellen. Wenn nun auch dieſe Seite der phyſiſchen Betrachtung den Platon meiſtens feſſelt, ſo vernachläſſigt er doch auch nicht die Mechanik der Natur, welche zwar mehr in der Erklärung einzelner Erſcheinungen ſich bemerklich macht, aber doch auch der Art zum Grunde liegt, wie er den Körper als eine todte Maſſe behandelt, welche alle ihre Bewegung von außen erhalte und nur als Mittel diene für die Seele. So pflanzt ſich in ihm der ſtrenge Gegenſatz zwiſchen Körper und Seele fort. Aber die Seele betrachtet er nicht bloß als das Bewegende und nach gewiſſen Zwecken das Körperliche Ordnende, ſondern als den Zweck der weltlichen Entwicklung ſelbſt. Von dieſer Seite iſt ſeine Lehre mit der Pythagoriſchen Philoſophie verwandt, welcher er ſich auch in der vorherrſchend ethiſchen Betrachtung der Natur anſchließt und in der Art, wie er alle Verhältniſſe in der Welt nach harmoniſchen und in Zahlen darſtellbaren Geſetzen geordnet ſich denkt. Daraus entſteht ihm der ſeine Philoſophie beherrſchende Gedanke, daß nur das Maaßhaltige und Genugſame das Gute ſei, alles Uebermaaß dagegen und aller Mangel das Böſe. Aber noch mehr, finden wir, iſt er der eleatiſchen Lehre geneigt. Den Gedanken, welcher dieſe Philoſophie bewegte, daß nur das Vollkommene wahrhaft ſei und unveränderlich bleibe, hat er auf das Kräftigſte verfolgt, und wie in dem Vollkommenen Weſen und Wiſſenſchaft Eins, überhaupt die Vereinigung alles deſſen, was uns als verſchieden erſcheint, geſetzt ſei, das hat er auf mehr als eine Weiſe zur Darſtellung zu bringen geſucht. So nimmt er denn auch den eleatiſchen Gegenſatz zwiſchen der vernünftigen Erkenntniß der Wahrheit und dem ſinnlichen Meinen auf und wenn er ihn zu mildern ſucht, ſo iſt es nur um auch den andern Elementen der griechiſchen Philoſophie ihr Recht widerfahren zu laſſen.

Erkennt man an, daß alle dieſe Ergebniſſe der frühern Philoſophie vom Platon ihre Berückſichtigung erfahren haben, ſo wird man die große Umſicht nicht verkennen, welche er in der Ausbildung ſeiner Philoſophie bewieſen hat. Er hat ſich nicht verwirren laſſen von der Maſſe der Anſichten, welche zu ſeiner Zeit den wiſſenſchaftlichen Geiſt der Griechen bewegten, vielmehr denen, welche in einer ſolchen Verwirrung lebten, und ſie zum Spiel ihres gleichgültigen Geiſtes misbrauchten, den Sophiſten, hat er mit der ganzen Kraft ſeines Geiſtes entgegengearbeitet. Er hat auch jene Maſſe philoſophiſcher Gedanken nicht nur aufſammelnd zuſammengeſtellt, ſondern überall hat er ihr den belebenden Athem eines Ganzen eingehaucht. Dies gelang ihm deswegen, weil er nicht bei der gegebenen Ausbildung der Lehren ſtehen blieb, ſondern eine jede Richtung der Gedanken über den Punkt hinausführte, wo ſie von den Frühern feſtgeſtellt worden war, und an ihr ſelbſt einſah, wohin ſie wollte. So iſt er nicht bei der einſeitigen Bekämpfung, welche die Eleaten gegen die ſinnliche Vorſtellungsweiſe gerichtet hatten, ſtehen geblieben, ſondern hat aus der Natur der beſtändigen Veränderlichkeit, welche der Empfindung zukommt, und aus der Art, wie die Empfindung nur für den Empfindenden iſt, gezeigt, daß aus der Empfindung allein gar keine Wiſſenſchaft von irgend einem Beharrlichen, Allgemeinen und an und für ſich Seienden gewonnen werden könne. Wenn er ſo denen, welche von der ſinnlichen Empfindung ausgingen, nachzuweiſen wußte, daß ſie das an und für ſich Vollkommene nicht zu ergreifen vermöchten, ſo hat er ihnen doch nicht abgeſprochen, daß ihre Vorſtellungen dem Verhältnißmäßigen in der Erſcheinung entſprächen. Indem er aber das wahrhaft an und für ſich Seiende der verhältnißmäßigen Erſcheinung entgegenſetzte, trat er auch den Meinungen entgegen, welche alles aus entgegengeſetzten Gründen ableiten wollten, und zeigte, daß nur in dem Gebiete des Werdens das Entgegengeſetzte herrſche, weil das Werden im Uebergange aus dem Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte ſei, daß aber das, was dem Werden zum Grunde liege, immer daſſelbe bleibe und als ein Grund oder als eine Urſache gedacht werden müſſe, welche das Entgegengeſetzte zu verbinden im Stande ſei. Aber ſeine Lehre geht über die Beſtrebungen der Eleaten hinaus, indem er einerſeits die Beſchränkungen, welche dieſe ihrer Lehre hinzugefügt hatten, aufhob, andererſeits das Bejahende der eleatiſchen Dialektik zu ganz andern Ergebniſſen benutzte, als die erſten Urheber. Das Erſtere hängt mit den dialektiſchen, das Andere mit den ethiſchen Beſtrebungen der Sokratiſchen Schule zuſammen. Die erſtern verfolgend, ſah Platon ein, daß der Philoſoph nicht weichen könne vor dem, was ihm die Form des Denkens und der Wiſſenſchaft gebiete, und indem nun eine kunſtgemäße Behandlung des Denkens Zuſammenfaſſungen und Eintheilungen der Begriffe verlange, müſſe der Philoſoph auch eine Mehrheit der Begriffe anerkennen und, weil in dem Begriffe das Weſen dargeſtellt werde, auch eine Mehrheit der Weſen. Bei dieſer Annahme einer Vielheit der Ideen war er doch nicht geſonnen zu leugnen, daß die Eleaten mit Recht behauptet hätten, das Höchſte umfaſſe jede wahrhafte Vollkommenheit, und da er in dem Weſen die Vollkommenheit fand, ſo faßte er das Ganze aller Weſen und aller Ideen in den Begriff des Guten an und für ſich oder Gottes zuſammen, nur darin weſentlich von den Eleaten abweichend, daß er dieſer höchſten Einheit auch die wahre Vielheit der Ideen nicht abſprach. Denn daß Vieles in Einem ſein könne, war ihm dialektiſch gewiß. In dieſer Art, wie Platon das Syſtem des Denkens und das Syſtem deſſen, was iſt, durch die ganze Gliederung der Wiſſenſchaft zu verfolgen vorſchrieb, erkennen wir eins ſeiner größeſten Verdienſte um die Philoſophie. Und von dieſer Seite hat ſich auch ſeine Forſchung erſt recht befeſtigt und befruchtet, indem ſie der Ergründung des Guten nach Sokratiſcher Weiſe ſich ergab. Da iſt das wahre Leben der Platoniſchen Philoſophie, wo es zu zeigen gilt, daß die rechte Wiſſenſchaft die Erkenntniß des Guten ſei, nur möchten wir wohl das Gute in ſeiner Einheit nicht zu faſſen vermögen, indem wir der körperlichen Beſchränkung unterworfen, es nur im Werden erblicken könnten; aber in der Vielheit der Ideen das Beſſere und des Schlechtere zu erkennen, ſei uns doch vergönnt, uns erinnernd an das ewige Maaß alles Daſeins, mit welchem Maaße wir ſelbſt unſerm Urſprunge nach verbunden. Mag Platon in ſeinen Beſtimmungen über das Gute vielfach geirrt haben — und wie konnte er anders, da er ſeiner Zeit und ſeinem Volke angehörte? — ſo hat er doch hierin dem, welcher zur Erkenntniß Gottes gelangen möchte, einen nicht verächtlichen Weg der Forſchung gezeigt. Wir müſſen hierin einen der Punkte ſeiner Lehre erblicken, welche von ſeinen vorgeblichen Schülern nur zu oft überſehen worden ſind, daß er davon abmahnte, die Idee Gottes oder des Guten in ihrer überweſentlichen und überwiſſenſchaftlichen Einheit zu verfolgen, und wenn er auf dieſe Einheit in ſeinen Unterſuchungen ſtieß, nur mit mythiſchen Bildern ſich zu behelfen ſuchte, daß er dagegen darauf ausging, zur Erkenntniß der Idee des Guten durch die Entwicklung einer Mannigfaltigkeit von Ideen, welche von jener umfaßt ſind, zu gelangen.

Ungern bekämpfen wir, wie Ariſtoteles ſagt, unſere Freunde; aber die Wahrheit iſt uns werther. Es kommt uns nicht darauf an, alle die kleinen Mängel der Platoniſchen Darſtellungsweiſe zu rügen — von ihnen haben wir ſchon beiläufig gehandelt — nur das wollen wir bemerken, was weſentlich die Wirkung ſeiner Philoſophie ſchwächte. Es iſt offenbar, daß Platon nicht recht den Uebergang zu finden wußte von der Ideenwelt zu dem ſinnlich Vergänglichen. Ihm ſcheint zwar die Vorſtellung vorgeſchwebt zu haben, daß ein jedes Einzelne, im Gegenſatz gegen ein Anderes Gedenkbare eben als ſolches unvollkommen ſein müſſe und daß deswegen die einzelne Seele der Natur des Entgegengeſetzten oder des Andern theilhaftig in das verhältnißmäßige Werden gerathe; allein theils iſt doch wohl dieſe Vorſtellungsweiſe nicht zur völligen Entſchiedenheit von ihm ausgebildet worden — wenigſtens ſeine Geſpräche und ſeine Schüler verrathen uns darüber nichts Sicheres — theils iſt ſie ſelbſt zu unbeſtimmt, als daß ſie für eine genügende Auskunft angeſehen werden könnte. Meiſtens hält Platon nur an der Wahrheit des philoſophiſchen Forſchens und des Lebens der Vernunft feſt, um gegen die Vorſtellungen, welche das Werden leugnen möchten, ſich zu behaupten. Dies hat aber auf der einen Seite zur Folge gehabt, daß da, wo er den Zuſammenhang der Ideen mit dem ſinnlichen Werden berührt, ſeine Vorſtellungen in unbeſtimmten Bildern ſchwanken, wohin beſonders die pythagoriſirenden Darſtellungen gehören. Und hierbei iſt denn nicht zu verkennen, daß er zu mancherlei Nebelgeburten, welche an ſeine Philoſophie ſich angeſchloſſen haben, Veranlaſſung gegeben hat. Von der andern Seite wird man auch nicht überſehen dürfen, daß die Richtung des Platon ihn doch immer wieder darauf zurückführt, daß vor allen Dingen die Wahrheit der Ideen und des ewigen Seins anerkannt werde, ja wenn bei ihm von der Wahrheit im höhern Sinne die Rede iſt, ſo will er jenen allein Wahrheit und Sein zuſchreiben. Dadurch bekommt nun natürlich das Sinnliche, welches den Ideen entgegengeſetzt iſt, ein ſo unbeſtimmtes Daſein, daß es uns unter den Händen zerfließen möchte. Wenn ihm Aehnlichkeit mit oder Theilnahme an den Ideen zugeſichert wird, ſo ſoll dadurch zwar ſein Daſein gerettet werden; aber wie eine ſolche Aehnlichkeit oder Theilnahme zu denken ſei, darüber ſuchen wir vergeblich Belehrung. So wendet die philoſophiſche Forſchung des Platon ſich ab von der Wirklichkeit des Lebens, von dem, was erlebt und erfahren wird, und dies iſt die wichtigſte Einſeitigkeit ſeiner Lehre. In der That hat zwar Platon die Forſchung nach den Erſcheinungen der Natur und des vernünftigen Lebens nicht aufgegeben; dazu zwang ihn die Gewalt der Vernunft, welche über alle einſeitige Lehren Herr wird; aber unter welchem Geſichtspunkte auch er die Erſcheinungen auffaßt, doch wollen ſie nicht recht ſeiner Lehre ſich bequemen. Denkt er ſich das Körperliche, die Urſache aller ſinnlichen Erſcheinung, als die Miturſache zum Guten, ſo verräth ſich doch auch wieder ſein Hang, daſſelbe als Grund alles Böſen anzuklagen. Lobt er die ſinnlichen Empfindungen als das Mittel, uns die Ideen zur Wiedererinnerung zu bringen, ſo fragen wir, wodurch die Ideen uns in Vergeſſenheit geriethen, und hören nur ungern die Antwort: auch nur durch den ſinnlichen Fluß des Körperlichen. Ueberhaupt: wozu leben wir? Um die möglichſt reine Wiſſenſchaft vom Guten und damit das möglichſt reine Gute in uns zu erzeugen. Allein wir beſaßen ja dieſe Güter ſchon; warum hat ſie uns das Geſchick entriſſen? Auch verſchwindet uns ſelbſt das letzte Ziel unſeres Kampfes; denn haben wir auch möglichſt uns gereinigt und ſind wir auch zu einem ſchönern Leben gekommen, ſo erfaßt uns doch einmal wieder der Nothwendigkeit Gewalt und führt uns in den Mühen des Lebens umher. Wenn Platon vor dem weltlichen Leben der Seele ein reines Schauen der Ideen vorausſetzt, ſo läßt ſich freilich dem Leben im Ganzen kein vernünftiger Zweck anweiſen.

Dieſe Mängel der Platoniſchen Lehre mußten wir hier anführen, weil nur aus ihnen die Entwicklung der ſpätern Philoſophie ſich erklären läßt.

Sechstes Kapitel.

Die Schüler des Platon in der ältern Akademie.

Als Platon geſtorben war, zeigte es ſich, faſt wie nach dem Tode des Sokrates, daß ſeine kräftige Perſönlichkeit mancherlei ungleichartige Stoffe zuſammengehalten hatte. Xenokrates und Ariſtoteles gingen nach Atarneus zum Tyrannen Hermeias [1]), Speuſippos, der Neffe des Platon, blieb und lehrte in der Akademie.

Es ſcheiden ſich alſo hier unſere Wege. Wir müſſen auf der einen Seite das, was in der Akademie philoſophirt wurde, auf der andern Seite die Philoſophie des Ariſtoteles verfolgen. Aber mit ganz anderer Luſt gehen wir auf dem einen und auf dem andern Wege. Denn es iſt ſchon früher von uns bemerkt worden, daß in dieſen Zeiten der Bildungsgang der griechiſchen Philoſophie Einheit gewonnen hatte und wir daher verſichert ſein können, in einem Manne und in einer Schule die wahre Fortentwicklung der Wiſſenſchaft zu finden, wärend die, welche zur Seite ihre Philoſophie ſich ausarbeiteten, mehr oder weniger theils nur das Alte feſtzuhalten bemüht, theils auch auf Abwegen begriffen waren. Mögen immerhin dieſe Männer dabei noch manches nicht ungeſchickt gedacht und gelehrt haben, ſo werden ſie doch keinen Anſpruch darauf nachweiſen können, den Philoſophen, welche die Wiſſenſchaft bewegt haben, zugezählt zu werden. So iſt es mit den Akademikern, welche für die treuen Anhänger des Platon gehalten werden, wärend Ariſtoteles, der Untreue angeklagt, in der Geſchichte lebt zu unvergeßlichem Andenken. Es geſchieht den Philoſophen wie den großen Staatsmännern. Sie bilden um ſich herum eine Schaar treuer Geſellen; ſind ſie aber dahin und ſollen dieſe die Meiſter ſpielen, ſo gelingt das Werk nur ſchlecht; jedoch ein Anderer bemeiſtert ſich der Bewegung der Geiſter, welche jene erregt hatten.

---

[1] Strab. XIII. p. 127. Tauchn.

Wir wenden uns zuerſt zur Betrachtung der akademiſchen Schule, weniger ihrer ſelbſt wegen, als um zu zeigen, wie ſich in ihr ein Zuſtand der griechiſchen Bildung ausſpricht, an welchem die ſpätere Entwicklung der Philoſophie anknüpfen konnte. Nach dem Tode des Platon ſetzte Speuſippos den Unterricht in der Akademie fort, welchen ſein Oheim begonnen hatte, und lehrte daſelbſt acht Jahre lang. Nachher finden wir in derſelben Akademie einen andern Schüler des Platon, den Xenokrates, welchem eine Reihe von Lehrern folgte, die aus ſeiner Schule hervorgegangen war. Wir befinden uns jetzt in einer Zeit, in welcher förmliche Lehranſtalten für die höhere Bildung eingerichtet waren. Die Nachfolge im Lehramte ſcheint der frühere Lehrer auf den ſpätern übertragen zu haben [1]), und die Fortſetzung der akademiſchen Schule ſtand wahrſcheinlich in Verbindung mit dem Beſitze des Gartens an der Akademie, welchen ſchon Platon beſeſſen hatte [2]).

Man möchte annehmen, daß die Schüler des Platon in der Akademie den guten Willen hatten, die echte Lehre des Platon fortzupflanzen und nur hie und da zu erweitern oder näher zu beſtimmen. Allein die Ueberlieferung der Philoſophie geſchieht nur in der weitern Ausbildung der Geſinnung und des Lebens, und ſo konnte es nicht ausbleiben, daß ſich auch ſolche Beſtimmungen der Lehre einſchlichen, welche mit der Platoniſchen Denkart nicht in Uebereinſtimmung ſtanden. Daher wird vom Ariſtoteles

---

1) Diog. L. IV, 3.

3) Plut. de exil. 10.

die Lehre des Platon nicht ſelten von der Lehre der Platoniker unterſchieden. Es ſind aber freilich nur ſehr dunkele Spuren, welche wir zu verfolgen haben, wenn wir zu einem einigermaßen wahrſcheinlichen Ergebniſſe über die Fortbildung der akademiſchen Philoſophie gelangen wollen.

Zuerſt möchten wir die Meinung ausſprechen, daß ſchon durch den Speuſippos die Akademie anfing, mehr in den Zug der Gelehrſamkeit hineinzukommen, als dies beim Platon der Fall geweſen. Dies war der natürliche Gang, welchen die höhern Bildungsanſtalten bei den Griechen gingen; mit der Philoſophie fingen ſie an; durch Gelehrſamkeit erhielten ſie ſich. Sie mußten manches in ihren Kreis ziehen, was der Philoſophie an und für ſich fremd iſt, weil ſie die geſammte Bildung des Griechen vollenden ſollten. Des Speuſippos Gelehrſamkeit erſehen wir aus manchen Nachrichten. Ariſtoteles kaufte ſeine Bücher zu einem hohen Preiſe, für drei Talente [1]); vom Speuſippos wird erzählt, er habe zuerſt das Gemeinſchaftliche in den Wiſſenſchaften nachgewieſen und ſie ſo viel als möglich mit einander verbunden [2]); er verfolgte den

---

1) Diog. L. IV, 5.; Gell. noct. Att. III, 17. Auf die Philoſophie des Speuſippos legte Ariſtoteles wohl keinen großen Werth; er kannte ſie auch wohl ſchon aus der Schule des Platon.

2) Diog. L. IV, 2. οὗτος πρῶτος — — ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐθεάσατο τὸ κοινὸν καὶ συνῳκείωσε καθόσον ἦν δυνατὸν ἀλλήλοις. Daß die μαθήματα nicht bloß die mathematiſchen Wiſſenſchaften ſind, ſcheint mir gewiß zu ſein, denn Speuſippos führte hierin nur etwas aus, was ſchon Platon angegeben hatte. Vergl. Tennemann's Geſch. der Phil. III. S. 7.

Grundſatz, daß derjenige, welcher eine Begriffserklärung geben wolle, alles wiſſen müſſe, denn er habe alle Unterſchiede anzugeben, durch welche das Zu-Erklärende von den übrigen Dingen ſich unterſcheide [1]) — mit gehöriger Einſchränkung vorgetragen, ein vortrefflicher Grundſatz, welcher den Zuſammenhang alles Wiſſens ganz in Platoniſcher Weiſe darſtellt —; endlich finden wir auch, daß Speuſippos dem Grundſatze gemäß, daß überall zur Erkenntniß der Dinge die Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten aufgeſucht werden müßten, ein weitläuftiges Werk in zehn Büchern verfaßt hatte, in welchem er das Aehnliche in allen Dingen der ihm bekannten Welt nachgewieſen zu haben ſcheint [2]). Durch dieſes Streben nach der Mannigfaltigkeit des Wiſſens geſchah es auch wahrſcheinlich, daß Speuſippos näher, wenn auch nur in einer Formel zu beſtimmen ſuchte, wie aus der Empfindung Wiſſenſchaft ſich herausbilden laſſe. Er ſprach nemlich von ei-

---

1) Themist. in Arist. anal. post. II, 14. p. 41. ed. Venet. 1542. Visum autem Speusippo est, utique non recte, eum, qui definiturus sit, scire omnia oportere. Necessarium, inquit, est, omnes rei differentias teneri, per quas genus id, quod definire velis, a caeteris differat. Hoc nemo assequi potest, qui caetera non cognoscat.

2) Diog. L. IV, 5. διάλογοι τῶν περὶ τὴν πραγματείαν ὁμοίων ί. Daſſelbe Werk unter dem Titel ὅμοια citirt Athenäos nicht ſelten, beſonders im 7ten Buche, wo von den Waſſerthieren die Rede iſt. Es iſt eine müßige Hypotheſe des Menage, daß dies ein Werk des Arztes Speuſippos geweſen ſei. Aus den Anführungen des Athenäos ſehen wir, daß Speuſippos die Aehnlichkeit der Thier- und Pflanzen-Arten zu beſtimmen ſuchte. Er ſtrebte alſo wahrſcheinlich nach einer ſyſtematiſchen Naturgeſchichte.

ner wiſſenſchaftlichen Empfindung im Gegenſatz gegen die wiſſenſchaftliche Vernunft, an welcher auch die Empfindung Antheil erhielte, indem ſie mit der Vernunft ſich übte, ſo wie denn der Kunſtverſtändige durch ſeine Uebung eine größere Fertigkeit in der Richtigkeit der Empfindungen, welche auf ſeine Kunſt ſich beziehn, ſich erwerbe [1]).

Wir können in allem dieſen nichts anderes finden, als nur eine weitere Ausführung und Anwendung der Platoniſchen Grundſätze, in welcher jedoch die Richtung der Zeitgenoſſen des Speuſippos ſich ausdrückt. Dagegen ſcheint es, als wenn dieſer in einem andern Punkte weiter gegangen ſei, als der Geiſt der Platoniſchen Lehre verſtattete. Wir haben bemerkt, daß Platon wahrſcheinlich in ſeinem höhern Alter mehr und mehr in ſeiner Darſtellung an die Pythagoriſche Zahlenlehre ſich anſchloß, ohne daß wir doch hierin eine weſentliche Veränderung ſeiner Anſichten zu erkennen hätten. Dies beſtätigt ſich uns daraus, daß wir auch die Schüler des Platon, den Speuſippos, den Xenokrates und Heſtiäos [2]) mit Unterſuchungen über die Zahlen und zwar in fortſchreitendem Maaße beſchäftigt finden, ſo daß es faſt ſcheint, als wenn dieſe Männer in der Zahlenlehre das Geheimniß aller Dinge vermuthet hätten. Die Angaben, welche wir hierüber auf-

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 135. ὡς ἡ τοῦ μουσικοῦ αἴσθησις ἐνέργειαν μὲν εἶχεν ἀντιληπτικὴν τοῦ τε ἡρμοσμένου καὶ τοῦ ἀναρμόστου, ταύτην δὲ οὐκ αὐτοφυῆ, ἀλλ' ἐκ λογισμοῦ περιγινομένην· οὕτω καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ αἴσθησις φυσικῶς παρὰ τοῦ λόγου τῆς ἐπιστημονικῆς μεταλαμβάνει τριβῆς πρὸς ἀπλανῆ τῶν ὑποκειμένων διάγνωσιν.

2) Theophr. met. 3.

zuweiſen haben, begründen ſich vorzüglich in ſehr dunkeln Andeutungen des Ariſtoteles, und das Meiſte könnten wir hier füglich dahingeſtellt ſein laſſen, da es doch nur zu den Spielereien des Witzes gehört, welche von Zeit zu Zeit mit den philoſophiſchen Beſtrebungen verwechſelt worden ſind. Nur Einiges läßt mit größerer Beſtimmtheit ſich feſtſtellen und dies genügt auch, um die Bedeutung dieſer Lehren ihrer Eigenthümlichkeit nach zu erkennen. Ariſtoteles ſagt, Speuſippos habe mehrere Arten der Weſen angenommen und mehrere Gründe derſelben, als Platon, einen Grund der Zahlen, einen Grund der ausgedehnten Größen, der Seele und ſo weiter fort [1]). Als den erſten Grund der Zahlen ſah er aber das Eins an [2]), wie denn dieſe Vorſtellungsweiſe beim Platon und den Platonikern allgemein verbreitet iſt. Darin aber wich er vom Platon ab und ſchloß ſich rückwärts den Pythagoreern an, daß er das Eins und den erſten Grund nicht als das Gute an ſich, oder als das allgemeine Gut ſetzte, ſondern nur als ein Gut unter andern Gütern [3]). Die Meinung, welche Speuſippos hierbei verfolgte, ſcheint geweſen zu ſein, daß, wenn wir das Eins als das Gute an ſich ſetzten, die entgegenſtehende Menge das Böſe an ſich ſein würde und da nun alles aus dem Entgegengeſetzten ſei, ſo würde alles aus dem Guten an ſich und aus dem Böſen an ſich ſeinen Urſprung haben [1]. Dieſem blanken Dualismus alſo wollte Speuſippos entgehn, indem er ſich ſcheute, dem erſten Anfange oder dem Eins das ſchlechthin Gute beizulegen. Die nothwendige Folge hiervon war aber, daß er den erſten Grund aller Dinge nur als ein nicht an ſich Gutes betrachten konnte, und da Speuſippos doch wahrſcheinlich das Gute an ſich nicht aufheben wollte, als zu tief mit der Platoniſchen Lehre verwachſen, ſo blieb ihm nichts anderes übrig, als das Gute erſt aus dem erſten Grunde ſich entwickeln zu laſſen. Um dieſe Anſicht zu ſtützen, ging er auf die alte Vergleichung der Weltbildung mit der Erzeugung eines Lebendigen aus dem Saamen zurück; ein ſolcher Saame des Guten ſei das Erſte, aus ihm müſſe ſich erſt die volle Geſtalt des Vollkommenen entwickeln [2]. In dieſer

---

[1]) Met. VII, 2. Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος καὶ ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας ἄλλην μὲν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας. Damit ſcheint in Verbindung zu ſtehn Iambl. ap. Stob. ecl. I. p. 862. ἐν ἰδέᾳ δὲ τοῦ πάντῃ διαστατοῦ (τὴν ψυχὴν εἶναι) Σπεύσιππος.

[2]) Dies ſieht man aus Arist. met. XIV, 4 u. 5, welche Stellen ich mit Brandis auf den Speuſippos beziehe nach Arist. XII, 7.

[3]) Arist. eth. Nic. I, 4. πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ (τοῦ ἀγαθοῦ) τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν. οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ.

Auch den νοῦς unterſchied Speuſippos vom Eins. Stob. ecl. I. p. 58. *Σπεύσιππος τὸν νοῦν οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ.*

[1] Arist. met. XIV, 4. — *καὶ τὸ ἐναντίον στοιχεῖον, εἴτε πλῆθος ὂν εἴτε τὸ ἄνισον καὶ μέγα καὶ μικρόν, τὸ κακὸν αὐτό. διόπερ ὁ μὲν ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προσάπτειν τῷ ἑνὶ ὡς ἀναγκαῖον ὄν, ἐπεὶ δ' ἐξ ἐναντίων ἡ γένεσις, τὸ κακὸν τὴν τοῦ πλήθους φύσιν εἶναι.*

[2] Ib. XII, 7. *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴον-*

Richtung ging Speuſippos ſo weit, daß er das Eins nicht einmal ein Seiendes nennen wollte [1]), wohl offenbar deswegen, weil es nur dem Vermögen nach ein Sein hätte. Mit dieſen Lehren möchten wir in Verbindung bringen, daß Speuſippos auch angeklagt wird, er habe den Begriff der Götter austilgen wollen, indem er einer thieriſchen Kraft die Regierung aller Dinge übertragen habe [2]), und daß man von ihm ſagt, das Ehrenwerthe habe er rar gemacht, um die Mitte der Welt herum es ſetzend und vielleicht auch nach beiden Seiten des äußerſten Himmels [3]), wo auch die Pythagoreer das Göttliche geſucht hatten. Wenn wir nun von dieſer Lehre aus die früher angeführte Stelle des Ariſtoteles [4]) betrachten, in welcher von der Reihe der Weſen und Gründe die Rede iſt, ſo können wir nicht leicht eine andere Vorſtellung faſſen, als daß Speuſippos aus den unvollkommenen Gründen die vollkommenern ab-

ge-

---

vat. Cf. ib. XIV, 4. Damasc. quaest. de prim. princ. I. p. 3.

[1] ib. XIV, 5. οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν δὲ ἀεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησίν, ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό.

[2] Cic. de nat. D. I, 13. Speusippus — vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem deorum.

[3] So etwas läßt ſich rathen aus der verwirrten Stelle Theophr. met. 9. εἰ γὰρ καὶ οἱ περὶ τῆς ὕλης οὕτως λέγοντες, ὥσπερ Σπεύσιππος σπάνιόν τι τὸ τίμιον ποιεῖ, τὸ περὶ τὴν τοῦ μέσου χώραν· τὰ δ' ἄκρα καὶ ἑκατέρωθεν. τὰ μὲν οὖν ὄντα καλῶς ἔχειν ὄντα.

[4] Met. VII, 2.

geleitet habe, aus dem Eins als dem Grunde der Zahl den Grund der ausgedehnten Größe, dann den Grund der Seele und ſo wahrſcheinlich bis zur Zehnzahl fort, welche er als das naturgewaltigſte und vollendetſte aller Weſen beſchrieb [1]. Wir rathen nur über dieſe Sachen; aber wie wir auch rathen, ſo ſcheint doch ſo viel gewiß, daß Speuſippos in dieſen Lehren vom Platon ſich weſentlich entfernt habe, erſtens indem er ein Anderes als das Gute an ſich zum erſten Grunde machte, dann indem er in die phantaſtiſche Zahlenlehre mehr und mehr ſich vertiefte. Das Erſte iſt offenbar als ein Rückſchritt zu den unentwickelten Vorſtellungen der Frühern anzuſehn; das Andere, je mehr es von einer beſonnenen Forſchung ſich abwandte, um ſo mehr mußte es zu der nüchternen Unterſuchung des Wirklichen zurückführen [2].

In einer ähnlichen nicht ſehr fruchtbaren Richtung finden wir den **Xenokrates**. Dieſer Mann, geboren zu Chalkedon Ol. 96, 1 [3], ſoll zuerſt dem Sokratiker Aeſchines [4], nachher dem Platon als Schüler gefolgt ſein;

---

[1] Theolog. arithm. p. 62.

[2] Einige Nachrichten von ethiſchen Lehren des Speuſippos finden ſich Clem. Alex. str. II. p. 367; 418; Senec. ep. 85. Sie ſind zu abgeriſſen, als daß man daraus etwas Bedeutendes erſchließen könnte. Wenn Cicero orat. III, 8; cf. qu. acad. I, 4. sq. ſagt, Speuſippos und die ältere Akademie wären nur wenig vom Ariſtoteles abgewichen, ſo ſcheint er mir beſonders auf die Güterlehre zu ſehen.

[3] Cic. qu. ac. I, 4; Diog. L. IV, 6. Vergl. Van de Wynpersse diatribe de Xenocrate Chalcedonio. Lugd. Bat. 1822. und die gründliche Recenſion dieſer Schrift in den Heidelb. Jahrb. 1824. S. 275 f.

[4] Athen. XI. p. 507.

nach dem Tode des Speuſippos lehrte er fünf und zwanzig Jahre in der Akademie [1]. Die ſittliche Feſtigkeit ſeines Charakters, ſeine Liebe zu ſeinem Lehrer, ſein Eifer für die Philoſophie haben das ſchönſte Lob, dagegen ſtand er bei ſeinem Lehrer und bei den Alten überhaupt in dem Ruf, daß er weder große Anmuth des Geiſtes, noch große Schnelligkeit und Schärfe des Verſtandes beſitze [2], und in der That, wenn wir aus unſerer geringen Kenntniß ſeiner Lehre urtheilen ſollen, ſo können wir dieſem allgemeinen Rufe nicht Unrecht geben. Aus einigen Andeutungen, welche wir mit dem Gange der Entwicklung übereinſtimmend finden, möchten wir vermuthen, daß er in fortlaufender Rede gelehrt habe [3]. Deswegen mußte er denn auch wohl darauf bedacht ſein, ſeine Unterweiſungen über die Philoſophie in beſtimmte Eintheilungen zu faſſen, und der Erfolg hiervon möchte die Eintheilung der Philoſophie in Logik, Phyſik und Ethik ſein, als deren Erfinder er angegeben wird [4]. Wir haben ſchon früher zu zeigen geſucht, daß er hierdurch etwas nur in eine beſtimmte Lehrform brachte, was in der Platoniſchen Lehre ſchon früher deutlich genug angelegt war.

Das Eigenthümliche, welches dem Xenokrates beigelegt wird, dreht ſich faſt ausſchließlich um die mathematiſchen Formeln, in welche er die Platoniſche Lehre zu faſſen ſuchte. Wir ſehen hierin deutlich, daß die Pythagoriſirende Darſtellung in der Akademie mehr und mehr Raum gewann. Die Art, wie Platon das Mathematiſche von dem Sinnlichen und dem Idealen unterſchieden hatte, ſcheint ſeinen Schülern nicht deutlich geweſen zu ſein. Sie wurden deswegen, indem ſie von ſeiner Art nicht laſſen wollten, zu leeren Annahmen geführt, und von der andern Seite, indem ſie dem Zuge nach der Erkenntniß des Wirklichen folgten, fühlten ſie ſich genöthigt, die überſchwänglichen Ideen des Platon auf eine etwas zu handgreifliche Weiſe zu erklären. Ariſtoteles bemerkt, daß unter den Schülern des Platon drei von der Platoniſchen Lehre abweichende Annahmen über die Zahl ſich gebildet hatten. Einige gaben die ideale Zahl auf und nahmen nur die mathematiſche an, andere ſuchten den Unterſchied zwiſchen der mathematiſchen und der idealen Zahl aufzuheben, noch andere wollten nur die ideale Zahl feſthalten 1). Es ſcheint, daß Xenokrates der zweiten Annahme folgte, wenigſtens ſind die Ausleger des Ariſtoteles dieſer

---

[1] Diog. L. l. l.

[2] Cic. de off. I, 30; Plut. de rect. rat. aud. 18; conj. praec. 29; Diog. L. IV, 6.

[3] Diog. L. IV, 11; 16.

[4] Sext. Emp. adv. math. VII, 16.

---

1) Arist. met. XIII, 9. *οἱ μὲν γὰρ τὰ μαθηματικὰ μόνον ποιοῦντες παρὰ τὰ αἰσθητά, ὁρῶντες τὴν περὶ τὰ εἴδη δυσχέρειαν καὶ πλάσιν, ἀπέστησαν ἀπὸ τοῦ εἰδητικοῦ ἀριθμοῦ καὶ τὸν μαθηματικὸν ἐποίησαν· οἱ δὲ τὰ εἴδη βουλόμενοι ἅμα καὶ ἀριθμοὺς ποιεῖν, οὐχ ὁρῶντες δέ, εἰ τὰς ἀρχάς τις ταύτας θήσεται, πῶς ἔσται ὁ μαθηματικὸς ἀριθμὸς παρὰ τὸν εἰδητικόν, τὸν αὐτὸν εἰδητικὸν καὶ μαθηματικὸν ἐποίησαν ἀριθμὸν τῷ λόγῳ, ἐπεὶ ἔργῳ γε ἀνῄρηται ὁ μαθηματικός· ἰδίας γὰρ καὶ οὐ μαθηματικὰς ὑποθέσεις λέγουσιν.* Ib. c. 6. *ἄλλος δέ τις τὸν πρῶτον ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν ἕνα εἶναι.* Ib. c. 8. *ὅτι μὲν οὖν εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι, κτλ.* Vergl. Heidelb. Jahrb. a. a. O. S. 178.

Meinung [1]), und wir dürfen daher wohl annehmen, daß bei ihm das Beſtreben ſich ausgeſprochen habe, den mathematiſchen Lehren philoſophiſche Bedeutung beizulegen, oder in ihnen Erkenntniß der Ideen zu ſuchen. Dieſe Vermuthung beſtätigt uns die Anſicht, welche Xenokrates von dem Verhältniß der Wiſſenſchaft und der ſinnlichen Empfindung zu dem Weſen der Dinge hatte. Er nahm drei Arten des Weſens an, das ſinnliche, das durch die Vernunft erkennbare und das aus beiden zuſammengeſetzte, welches Gegenſtand der Meinung ſei. Das durch die Vernunft erkennbare Weſen iſt ihm außerhalb des Himmels oder der Welt, das Sein der Ideen, das ſinnliche innerhalb der Welt, das gemiſchte endlich der Himmel ſelbſt, denn der Himmel ſei ſichtbar für die ſinnliche Empfindung, aber auch durch die Vernunft erkennbar vermittelſt der Aſtronomie [2]). Wenn nun die Aſtronomie von dem Platon und von den Alten für eine mathematiſche

---

1) Syrian. in met. Ar. XII. p. 71; Philop. in Ar. met. p .56. b; 58. b; 60. b. Die Ausleger widerſprechen ſich; ſie hatten die Schriften des Xenokrates nicht vor ſich, berufen ſich jedoch auf den Alexandros von Aphrodiſias. Ihre Meinung ſcheint dadurch beſtätigt zu werden, daß Ariſtoteles dieſer Lehre vorwirft, ſie führe auf unmathematiſche Annahmen.

2) Sext. adv. math. VII, 147. Ξενοκράτης δὲ τρεῖς φησὶν οὐσίας εἶναι, τὴν μὲν αἰσθητήν, τὴν δὲ νοητήν, τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστήν· ὧν αἰσθητὴν μὲν εἶναι τὴν ἐντὸς οὐρανοῦ, δοξαστὴν δὲ καὶ σύνθετον τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ· ὁρατὴ μὲν γάρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι' ἀστρολογίας. In dem Folgenden iſt es wichtig, daß Xenokrates keinen Unterſchied zwiſchen ἐπιστήμη und διάνοια zu machen ſcheint und auch der αἴσθησις Wahrheit zuſchreibt, doch nicht eine ſolche, wie ſie der wiſſenſchaftliche λόγος beſitzt.

Wiſſenſchaft gehalten wurde, ſo iſt es klar, daß Xenokrates der mathematiſchen Wiſſenſchaft gleichen Rang mit der Philoſophie zuſchrieb. Daher wird uns denn auch geſagt, daß keiner in der Ableitung der Dinge nach der Reihe der Zahlen weiter gegangen ſei, als Xenokrates [1], wahrſcheinlich weil er in den Zahlen ſelbſt das Weſen der Dinge zu entdecken glaubte.

Damit übereinſtimmend finden wir es, daß er viele philoſophiſche Begriffe auf mathematiſche Formeln zurückzubringen ſuchte. Die Einheit und die Zweiheit ſind ihm die Götter, welche die Welt beherrſchen, deren Mannigfaltigkeit ihm aber wieder in die acht Geſtirne zerfällt [2]; die Seele iſt ihm eine ſich ſelbſt bewegende Zahl [3]; das Göttliche verglich er mit dem gleichſeitigen Dreieck, weil es durchaus aus gleichen Seiten zuſammengeſetzt ſei, das Sterbliche mit dem ungleichſchenklichen, weil es gänzlich aus ungleichen Seiten beſtehe, und das Dämoniſche mit dem gleichſchenklichen Dreieck, weil es gleiche und auch ungleiche Seiten habe [4]. Dies möchte wohl mit der Platoniſchen Lehre, von der Bildung der Elemente aus Dreiecken zuſammengehangen haben, ſo wie auch die bekannte Lehre des Xenokrates von den untheilbaren Linien [5], jene ſeltſame Annahme, welche von der Verwir-

---

1) Theophr. met. 3.

2) Stob. ecl. I. p. 62; Cic. de nat. D. I, 13; Clem. Alex. protrept. p. 44.

3) Plut. de anim. procr. 1.

4) Plut. de orac. def. 13

5) Ariſtoteles erwähnt ſie öfters ohne den Namen des Xenokrates. Die Commentatoren pflegen ihn zu nennen; z. B. Simpl. phys

rung der Pythagoriſirenden Platoniker zeugt. Wir können in dieſen Formeln überhaupt nur die Neigung der Platoniſchen Schule zur ſymboliſirenden Mathematik wiedererkennen. Doch ſcheint uns Einiges auch hierin der weitern Erörterung werth.

Die Art, wie Platon in der ganzen Welt das Göttliche nur nach verſchiedenen Maaßen oder Graden wiederzuerkennen geſtrebt hatte, mußte bei ſolchen, welche alle Gedanken auf das Anſchauliche zurückzuführen geneigt waren, aber nicht wie Platon mit Mythen ſich begnügen wollten, eine phantaſtiſche Vorſtellungsweiſe begünſtigen. Hiervon finden wir manche Spuren, ſo wie in der Akademie überhaupt, ſo auch beſonders im Xenokrates. Doch hielt dieſer noch ganz an dem Standpunkte des Sokrates feſt, welcher das Göttliche in der Welt in dem vernünftigen Bewußtſein vom Göttlichen geſucht hatte. Daher wollte Xenokrates den Gedanken des Göttlichen, als welches die ganze Welt durchdringe, auch in den unvernünftigern Thieren finden [1]), und das Dämoniſche, das Vermittelnde zwiſchen dem Göttlichen und dem Sterblichen, ſuchte er in der guten und böſen Beſchaffenheit der Seele [2]). Doch darauf beſchränkte ſich dieſe Richtung ſeines Geiſtes

---

fol. 30. a. Sie führen die Lehre gewöhnlich auf die Beweiſe des Zenon zurück; aus dieſen aber erklärt ſich die Annahme der Linien nicht.

[1]) Clem. Alex. strom. V. p. 590. καθόλου γ' οὖν τὴν περὶ τοῦ θείου ἔννοιαν Ξενοκράτης — οὐκ ἀπελπίζει καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις. Die vernunftloſen Thiere ſind nemlich auch nicht ganz vernunftlos.

[2]) Arist. top. II. 2. καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἑκάστου εἶναι

nicht, vielmehr ſcheint er eine ziemlich weitläuftige Lehre von den Göttern und Dämonen ausgebildet zu haben. Er nahm an, daß Dämonen auch in den körperlichen Elementen wohnten [1]), und begünſtigte mancherlei abergläubiſche Vorſtellungen von dem Walten der Dämonen, beſonders der böſen, in der Welt [2]). Doch am meiſten verräth ſich ſeine phantaſtiſche Vorſtellungsweiſe in den zwar lückenhaften, aber in dieſem Punkte ziemlich deutlichen Ueberlieferungen über die Art, wie er von der höchſten Idee Gottes zu den weltlichen Erſcheinungen des Göttlichen einen ſtufenweiſen Uebergang ſich zu bahnen ſuchte. Er ſprach von einem höchſten und tiefſten Zeus [3]) und von zwei Göttern, einem männlichen und einem weiblichen, von welchen jener ihm die Einheit, dieſer die Zweiheit hieß. Der männliche Gott, der Vater der Götter, Zeus, herrſche im Himmel, er ſei die ungrade Zahl, die Vernunft und der erſte Gott. Der weibliche Gott dagegen ſei gleichſam die Mutter der Götter und die Seele des All, herrſchend über die ſchiefe Bewegung der Plane-

---

δαίμονα. Stob. serm. CIV, 24. δαίμονος κακίας τοὺς πονηροὺς κακοδαίμονας ὀνομάζομεν.

1) Stob. ecl. I. p. 62.

2) Plut. de Is. et Os. 25; 26; de def. orac. 17.

3) Clem. Alex. strom. V. p. 604. Ξενοκράτης — τὸν μὲν ὕπατον Δία, τὸν δὲ νέατον καλῶν. Plut. Plat. qu. IX, 1. ᾗ καὶ Ξενοκράτης Δία τὸν μὲν ἐν τοῖς κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν ὕπατον καλεῖ, νέατον δὲ τὸν ὑπὸ σελήνην. Die Ausdrücke ὕπατος und νέατος ſind muſikaliſch und Pythagoriſch. Es iſt ſehr zu bezweifeln, ob die Zurückführung des tiefſten Zeus auf die Region unter dem Monde richtig iſt.

ten, unter dem Fixſternhimmel [1]). Wenn auch dieſe unzulänglichen Angaben vieles zu bedenken übrig laſſen, ſo ſcheint doch aus ihnen ſo viel hervorzugehn, daß Xenokrates das beſtändig auf gleiche Weiſe ſich Verhaltende, d. h. die Ideen, in den Fixſternhimmel verſetzte und in dieſem auch die Vernunft der Welt fand, daß er aber auch von dieſer die Weltſeele unterſchied, welche nur über den kleinern Kreis der Planetenbahnen die Herrſchaft führe. Unterſchied er nun dieſe Herrſcher der Welt, ſie jedoch auch wieder unter dem Begriff des Göttlichen vereinigend, ſo kann man darin wohl nur das Streben erblicken, die Idee der göttlichen Wirkſamkeit in der Welt im Einzelnen ſich anſchaulich zu machen. Dies Verfahren ſetzt ſich alsdann noch weiter fort, indem auch die in der Weltordnung enthaltenen Geſtirne göttliche Ehre erhalten und an dieſe ſodann die dämoniſchen Kräfte bis zu den Elementen herab ſich anſchließen. So iſt uns denn die ganze Kette enthüllt, an welcher die göttliche Kraft immer mehr in das Tiefe herabſteigend die ganze Welt durchdringt. Die Zahlen bilden gleichſam die Stufen, auf welchen

---

[1] Stob. ecl. I. p. 62. *Ξενοκράτης τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεούς, τὴν μὲν ὡς ἄῤῥενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν, ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥν τινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θήλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως* (l. *λόξεως* v. *λοξώσεως*) *ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. Θεῖον δὲ εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις ὀλυμπίους θεούς.* Cf. Cic. de nat. D. I, 13. Es bleibt zweifelhaft, ob Xenokrates die *δυάς* und den *νέατος Ζεύς* für daſſelbe gehalten, auch ob er nicht die *μονάς* und die *δυάς* in einen höhern Begriff vereinigt habe.

Gott vom Himmel zur Erde gelangt. Noch bedenklicher aber iſt es, daß in dieſen Lehren die göttliche Zweiheit, das weibliche Princip, die Stelle zu vertreten ſcheint, welche Platon im Timäos der Natur des Andern, der Materie, eingeräumt hatte. Denn dadurch tritt eine Vorſtellung, welche beim Platon nur verneinender Bedeutung iſt, ſo ſehr in Vermiſchung mit dem Begriff Gottes, daß man faſt in Furcht gerathen möchte, auch Xenokrates habe, wie Speuſippos, dieſen Begriff nicht in der Reinheit feſtzuhalten gewußt, in welcher er dem Platon gegolten hatte.

Wir müſſen noch ein Paar Punkte berühren, welche bei den Alten oftmals erwähnt werden, die Erklärung, welche Xenokrates von der Seele gab, und ſeine Lehre von den untheilbaren Linien. Die Seele nannte er eine Zahl, welche ſich ſelbſt bewegt [1]). Wir erinnern uns bei dieſer Erklärung an das Beſtreben, alles auf Zahl zurückzubringen, außerdem aber auch noch an den Gegenſatz zwiſchen der unveränderlichen Vernunft und der beweglichen Seele [2]). Xenokrates ſcheint von den beiden erſten Gründen, dem Eins und der Menge, noch zwei untergeordnete Gründe, das Selbige und das Andere, unterſchieden und aus jenem das Beharren, aus dieſem die Veränderung abgeleitet zu haben, ſo daß ihm die Seele aus der Verbindung beider ihr veränderliches Weſen erhalten ſollte [1]). Man kann ſich nicht verhehlen, daß mit dieſer Unterſcheidung der Gründe des Seins und des Werdens, nichts gewonnen werde, außer nur der Schein einer genauern Zuſammenfügung der Begriffe, welcher aber nur ein unfruchtbares Grübeln über die Gründe der Mathematik und der Welt zum Grunde lag. Daß wir hiermit dem Xenokrates nicht zu viel zur Laſt legen, davon giebt wohl ſeine Lehre von den untheilbaren Linien den beſten Beweis ab. Dieſe Lehre ſcheint dem Xenokrates zum Theil daraus ſich gebildet zu haben, daß er die Zenoniſche Beweisführung aus der Unendlichkeit der Theilung und zugleich die atomiſtiſchen Lehren bekämpfen wollte [2]); am nächſten aber ſchloß ſie ſich wohl an die Platoniſche Erklärung der Elemente aus der Verſchiedenheit der Dreiecke nach ihren Seitenlinien an. Welche Entſtehung ſie aber auch gehabt haben mag, ſo iſt es doch wohl klar, daß ſie nur in einer Verlegenheit ſich erzeugen konnte, bei welcher es beſſer geweſen wäre ſtehen zu bleiben, als ein ſolches gewaltſames

---

[1]) Arist. de an. I, 2; 4; anal. post. II, 4. immer ohne den Namen des Urhebers. Plut. de anim. procr. 1. Ξενοκράτης — τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος. Die Erklärungen der Commentatoren des Ariſtoteles geben keinen ſichern Führer ab, indem ſie über die Bedeutung jener Erklärung nur rathen.

[2]) Vergl. die oben angeführten Stellen. Plut. qu. Plat. IX. 1. und Stob. I. 1.

---

1) Plut. de an. procr. 2. *οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν ἢ γένεσιν ἀριθμοῦ δηλοῦσθαι νομίζουσι τῇ μίξει τῆς ἀμερίϛου καὶ μεριϛῆς οὐσίας. ἀμέριϛον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἕν, μεριϛὸν δὲ τὸ πλῆθος, ἐκ δὲ τούτων γίνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἑνὸς ὁρίζοντος τὸ πλῆθος καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρας ἐντιθέντος, ἣν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριϛον· — τοῦτον δὲ μήπω ψυχὴν τὸν ἀριθμὸν εἶναι· τὸ γὰρ κινητικὸν καὶ κινητὸν ἐνδεῖν αὐτῷ· τοῦ δὲ ταυτοῦ καὶ τοῦ ἑτέρου συμμιγέντων, ὧν τὸ μέν ἐϛι κινήσεως ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς, τὸ δὲ μονῆς, ψυχὴν γεγονέναι, μηδὲν ἧττον τοῦ ἱϛάναι καὶ ἵϛασθαι δύναμιν ἢ τοῦ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν οὖσαν.*

2) Arist. de lineis insec. init.

Mittel zu ergreifen, um ſich doch nur den Schein zu geben, als hätte man etwas zu ſagen gewußt.

Wir finden hiernach, daß Xenokrates die Lehre des Platon nur mit einigen Formeln bereichert hat, welche die mathematiſchen Begriffe mehr in die Philoſophie zu ziehen beſtimmt waren; aber es leuchtet auch hieraus zugleich das Beſtreben hervor, die Lehre des Platon von den Ideen mehr mit der anſchaulichen Erkenntniß zu verknüpfen. Denſelben Geiſt ſcheinen auch ſeine ethiſchen Lehren zu athmen, welche übrigens nur wenig Eigenthümliches verrathen [1]). Denn die Glückſeligkeit als das Ziel des vernünftigen Lebens ſuchte er nicht nur in der Tugend der Seele, ſondern auch in den Kräften, welche derſelben untergeben ſind, weil nur durch Hülfe dieſer das Körperliche und die äußern Güter gewonnen werden könnten [2]). Hierin ſcheint der Grund gelegen zu haben, weswegen er die theoretiſche Vernünftigkeit von der praktiſchen unterſchied [3]) und dem Weiſen, d. h. dem theoretiſch Vernünftigen nicht alle Güter zuſprechen mochte [4]). Mit dieſem gemäßigten Sinne ſtimmen auch die Lehren überein, welche der ältern Akademie beigelegt werden, daß ſie in allen

---

1) Ueber das Einzelne verweiſe ich auf Wynpersse l. l. p. 161 f.

2) Clem. Alex. strom. II. p. 419. Ξενοκράτης — τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως. εἶτα ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται, φαίνεται λέγων τὴν ψυχήν, ὡς δε ὑφ' ὧν, τὰς ἀρετάς, ὡς δὲ ἐξ ὧν ὡς μερῶν, τὰς καλὰς πράξεις καὶ τὰς σπουδαίας ἕξεις τε καὶ διαθέσεις καὶ κινήσεις καὶ σχέσεις, ὡς τούτων οὐκ ἄνευ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός.

3) Ib. p. 369.

4) Cic. qu. ac. II, 44, 45.

Handlungen ein Maaß verlangt und behauptet habe, auch die vernunftloſen Bewegungen der Seele führten zum Guten [1]).

Wer über die Richtung der ältern Akademie auf das Anſchauliche und über die damit verbundenen phantaſtiſchen Vorſtellungen etwas mehr im Zuſammenhange ſich unterrichten will, dem rathen wir die volltönenden, dunkeln und leeren Redensarten der Epinomis zu durchlaufen. Mag dieſe Schrift den Philippos, den Opuntier, einen Schüler des Platon, zum Verfaſſer haben [2]) oder nicht, mit größeſter Wahrſcheinlichkeit läßt ſich annehmen, daß ſie aus der ältern Akademie hervorgegangen iſt. In ihr ſpricht ſich die Verehrung der mathematiſchen Wiſſenſchaften, beſonders der Arithmetik und der Aſtronomie, auf eine Weiſe aus, welche wir durchaus nicht echt Platoniſch finden können. Es zeigt ſich dabei, wie man nach einer beſtimmten Theorie über das Göttliche und Dämoniſche im Himmel und auf Erden ſtrebte, in frömmelnder Betrachtung ſichtbare und unſichtbare Götter, Dämonen und Halbgötter unterſchied, aber auch gar nicht im Stande war, den wahren Werth der menſchlichen Erkenntniſſe zu unterſcheiden, um ſo mehr aber dahin ſich neigte, das Bildliche in der Platoniſchen Lehre mit dem wahren Weſen derſelben zu verwechſeln. Wir finden in dieſer Richtung der ältern Akademie zwei Elemente mit einander verbunden, welche widerſprechender Natur ſcheinen und doch eins aus dem andern ſich ergeben. Auf der einen Seite ſteht die Nei-

---

1) Ib. c. 44.

2) Diog. L. III, 37.

gung, dem Fluge der Einbildungskraft in das Reich des Ueberſchwänglichen zu folgen; auf der andern Seite ſieht man ſich genöthigt, in den Kreis der ſinnlichen Anſchauungen und ihrer Formen zurückzukehren, um doch die Phantaſie irgendwie mit Bildern zu erfüllen. Dies iſt das Geſchick derer, welche die ſinnliche Wirklichkeit mit dem Reiche der Ideen nicht auf wahrhafte Weiſe zu verknüpfen wiſſen, welche nicht ſelbſt den Weg zu dieſem gefunden, ſondern nur von ihm glaubhaft berichten gehört haben. Sie möchten hinauf zu dem, was ſie, von Andern erregt, als ein Höheres ahnden, das Gebiet ihrer Vorſtellungen aber zieht ſie beſtändig zu der gemeinen Sinnlichkeit herab. So gehn ſie, nur mit hohlen Worten ſich ſpeiſend, ungeſättigt vom Mahle des Weiſen. Man kann wohl ſagen, daß Platon Veranlaſſung zu ſolchen luftigen Beſtrebungen geworden war, indem er die Wirklichkeit des Sinnlichen nicht genug durch die Idee zu bewältigen gelehrt hatte; aber nur ſolchen konnte er eine ſolche Veranlaſſung werden, welche ſelbſt nicht Kraft genug beſaßen, das Wirkliche mit regem Geiſte zu umfaſſen.

Die übrigen Lehrer, welche noch zur ältern Akademie gezählt werden, **Polemon**, **Krates** und neben dieſen **Krantor**, ſcheinen müde ſo unfruchtbarer Grübeleien zu einer ruhigern Forſchung zurückgekehrt zu ſein, aber auch nichts für die Fortbildung der Philoſophie geleiſtet zu haben. Vom Polemon wird uns eine Geſchichte erzählt, wie er durch die philoſophiſchen Lehren des Xenokrates von ſeinem frühern zügelloſen Leben abgemahnt und zum ſittlichen Ernſt bekehrt worden ſei [1]). Damit ſtimmt es überein, daß er auf die Sittenlehre hauptſächlich ſein Augenmerk gerichtet, die Dialektik dagegen vernachläſſigt haben ſoll [1]). Wir können hierin nur ein Zeichen finden, daß in der Akademie das wiſſenſchaftliche Streben zu ſinken begann. Als Polemon als oberſten Grundſatz empfahl, der Natur gemäß zu leben [2]), glaubte er wohl nicht, weſentlich dadurch von der Platoniſchen Lehre ſich zu entfernen und einem andern Wege der Forſchung Bahn zu brechen. Uebrigens ſcheint es, als wenn man jetzt in der ältern Akademie ſich beſtrebte, auf die unverfälſchte Lehre des Platon wieder zurückzugehn [3]) Krantor wenigſtens wird uns als der erſte Ausleger der Platoniſchen Schriften genannt [4]). Auch hierin zeigt ſich Abnahme der hervorbringenden Geiſteskraft und zugleich der Beginn der Gelehrſamkeit in der Philoſophie. Mit dem Arkeſilaos, einem Schüler des Polemon, fängt eine neue Reihe der Entwicklung der akademiſchen Schule an, welche einer ſpätern Zeit und einer verſchiedenen Richtung angehört.

---

[1]) Diog. L. IV, 16; Valer. Max. VI, 9.

---

1) Diog. L. IV, 18.

2) Cic. de fin. IV, 6.

3) Die Lehre derer, welche *οἱ περὶ τὸν Κράντορα* genannt werden, über die Seele iſt dafür ein Beweis. Plut. de anim. procr. 1. u. 2.

4) Procl. in Tim. p. 24. Zu dieſen Auslegungen gehört wahrſcheinlich ſeine Unterſuchung über die Platoniſche Zahl zur Bildung der Seele, welche Plut. de an. procr. 16; 20; 29 erwähnt.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Verlag von Friedr. Perthes in Hamburg.

Geſchichte der Europäiſchen Staaten. Herausgegeben von A. H. **Heeren** und F. A. **Ukert**. gr. 8. Hamburg, bei Fr. Perthes.

Eintheilung des Werks:

1) Geſchichte der Teutſchen, von Hrn. Dr. **Pfiſter** in Stuttgardt.
2) — von Italien, von Hrn. Profeſſor **Leo** in Halle.
3) — des Oeſterreichiſchen Staats, von Hrn. Prof. **Stenzel** in Breslau.
4) — des Preußiſchen Staats, von Demſelben.
5) — von Frankreich, ältere, von Herrn Dr. **Schmidt** in Berlin.
— — neuere, von Hrn. Prof. **Loebel** in Bonn.
6) — von Spanien und Portugal, von Hrn. Dr. **Lembke** in Göttingen.
7) — Großbritannien, von Hrn. Dr. **Lappenberg**, Archivar in Hamburg.
8) — der Niederlande von Hrn. Prof. **van Kampen** in Amſterdam.
9) — der Schweiz, von Herrn Prof. Hofrath **v. Rotteck** in Freiburg.
10) — von Dänemark und Norwegen, von Hrn. Prof. Hofrath **Dahlmann** in Göttingen.
11) — von Schweden, von Hrn. Prof. **Geyer** in Upſala.
12) — von Polen, von Hrn. Prof. Hofrath von **Münch** in Wilna.
13) — von Rußland, von Hrn. Staatsrath **Ewers** in Dorpat.
14) — der Byzantiner und Griechen, von Hrn. Prof. **Rehm** in Marburg.
15) — des Osmaniſchen Reichs, noch nicht beſtimmt.
16) Allgemeine Ueberſicht, von Hrn. Prof. **Ukert** in Gotha.

Wenn nicht beſondere Unglücksfälle eintreten, ſo darf man ſich verſichert halten, daß das Ganze in den Jahren 1834 bis 1835 vollendet ſein wird. Der Subſcriptions-Preis für 24 Bogen iſt 1 Rthlr. 6 Ggr.

In früheren Anzeigen ſagten die Herren Herausgeber:

„Das ganze Unternehmen iſt für das gebildete Publikum berechnet. Man will ſo wenig für Anfänger ſchreiben, als man ſich anmaßt, die Kenner belehren zu wollen. Aus den Quellen ſollen die Geſchichten bearbeitet werden, weshalb für jeden Staat ein Hiſtoriker gewählt wurde, der ſchon Herr des Gegenſtandes war. Seine Beweiſe anzugeben iſt die Pflicht jedes Geſchichtſchreibers; es werden alſo auch die Quellen fortdauernd angeführt werden, ohne jedoch das Buch mit Citaten zu überladen. Die Chronologie wird ſtets am Rande bemerkt, und ſowohl durch ausführliche Inhaltsanzeigen, als genaue Columnentitel für die Bequemlichkeit der Leſer geſorgt.

Eine gewiſſe Uebereinſtimmung in der Behandlung wird allerdings aus den angenommenen Grundſätzen hervorgehen, ohne jedoch den Mitarbeitern Feſſeln anzulegen. Das Streben Aller geht dahin, daß nur die ruhige Stimme der Vernunft ſich hören läßt, die Extreme der einen wie der andern Seite ſorgfältig vermieden werden.

Die geachtetſten Hiſtoriker Deutſchlands, denen der Plan mitgetheilt ward, ſchenkten dieſem ihren Beifall, und er erwarb dem Unternehmen die Gunſt, daß das K. Preuß. Hohe Miniſterium des Unterrichts es allen Unterrichtsanſtalten der Monarchie zur Anſchaffung empfahl.

Die ſo allgemein unter uns verbreitete Liebe für die geſchichtlichen Studien ließ eine günſtige Aufnahme des Unternehmens vermuthen (und bereits hat ſie ſich über Erwarten gezeigt), wenn gleich auch bei dem reinſten Bewußtſein der Unternehmer, nur den Wiſſenſchaften nützen zu wollen, die ſo verſchiedenartigen Anſprüche, welche an die Geſchichtſchreibung gemacht werden, ihnen ſagen müſſen, daß an einen ungetheilten Beifall nicht zu denken ſei."

Geſchichte, allgemeine, der chriſtlichen Religion und Kirche, von Dr. Aug. Neander. 1r Band, in drei Abſchnitten, welcher die Kirchengeſchichte der drei erſten Jahrhunderte; — 2r Band, in drei Abſchnitten, welcher die KG. von Conſtantin dem Großen bis Gregor d. Gr. enthält. gr. 8.

Preis dieſer 6 Bände 12 Rthlr.
Wohlfeile Ausgabe 6 Rthlr.

Georg Sartorius von Waltershauſen, Urkundliche Geſchichte des Urſprunges der deutſchen Hanſe. Herausgegeben von J. M. Lappenberg. Zwei Bde., mit lithographirten Schriftproben und Siegeln. gr. 4.
12 Rthlr.

Die Geſchichte des Hanſeatiſchen Bundes, welche der verewigte Sartorius aus den gedruckten und einigen wenigen handſchriftlichen Quellen derſelben vor etwa dreißig Jahren bearbeitete, hat ihm einen Rang unter den erſten Geſchichtsforſchern Deutſchlands zugeſichert. Eine Folge der Anerkennung und Theilnahme, welches dieſes Werk fand, war, daß mannichfache Nachforſchungen nach urkundlichen Nachrichten über jene in der Geſchichte des nördlichen Europa's höchſt wichtige Erſcheinung in verſchiedenen Archiven geſtattet und unternommen wurden, welche beſonders über die älteſte Periode derſelben ſehr viele neue Aufklärungen gewährten. Die intereſſanteſten Aufſchlüſſe ergaben ſich über das Entſtehen des Bundes aus Vereinen, welche niederdeutſche Kaufleute in auswärtigen Handelsplätzen unter ſich geſchloſſen hatten, deren gemeinſchaftliche Leitung

auf

auf die durch vielfachere frühere Bündniſſe zu verſchiedenen Zwecken bereits engvereinten Städte Niederdeutſchlands allmälig übertragen wurde; ſo wie ferner über die Beſchaffenheit des älteſten Hanſiſchen Handels und die zum Beſten deſſelben getroffenen Einrichtungen. Sartorius entſchloß ſich daher zu einer neuen Bearbeitung desjenigen Abſchnittes, welcher den Urſprung und die Geſchichte der niederdeutſchen Hanſen auf den auswärtigen Niederlaſſungen ſowohl, als in ihrem Vaterlande, bis zum Jahre 1370 umfaßte. Dieſe Darſtellung iſt in dem erſten Bande dieſes neuen Werkes enthalten. Um dieſelbe jedoch für den Geſchichtsforſcher gehörig zu beglaubigen, ſammelte er aus den Archiven von Lübeck, Hamburg, Cölln, Roſtock, Bremen, Copenhagen u. a. Facſimile's und diplomatiſch genaue Abſchriften zahlreicher, auf die Hanſiſche Geſchichte bezüglicher Urkunden, aus denen zu den bereits früher, größtentheils ſehr mangelhaft gedruckten, die richtigen Lesarten in dem Urkunden-Verzeichniſſe bemerkt ſind, welches der zweite Band dieſes Werkes enthält, zugleich mit etwa 400 bisher ungedruckten, mit den erforderlichen Erläuterungen verſehenen Urkunden und Acten v. J. 1150—1370. Letztere enthalten viele für die allgemeine Handelsgeſchichte ſehr merkwürdige Zollrollen und Handelsprivilegien, die älteſten Statuten der Hanſiſchen Comtoire, zahlreiche Bündniſſe einzelner niederdeutſcher Städte, ſo wie die älteſten Protocolle der in der deutſchen Hanſe vereinten Bundesſtädte: und bieten, wie es bei Urkunden aus einem im Ganzen noch wenig bekannten Zeitalter zu erwarten ſteht, außer den in der vorliegenden Abhandlung ausgeführten Reſultaten, dem Geſchichtsfreunde noch ſehr viele Belehrung dar über die Reiche und Länder, mit welchen die Hanſe im Verkehr ſtand, ſo wie die Specialgeſchichte der vielen in dieſelbe aufgenommenen Städte: ſo wie auch der Sprachforſcher und der Rechtshiſtoriker manche Ausbeute für ihre Studien finden werden.

Ein unerwarteter frühzeitiger Tod überraſchte den thätigen und einſichtsvollen Geſchichtsſchreiber der Hanſe, als er die Urkunden für ſein Werk geordnet, die Abhandlungen entworfen und mit dem Abdrucke beider bereits gleichzeitig begonnen hatte. Der noch fehlenden Reviſion des Manuſcriptes und fernerer Bearbeitung des Urkundenbuches hat ſich Herr Dr. **Lappenberg** zu Hamburg unterzogen, welcher durch frühere eigene Studien dem Gegenſtande dieſes Werkes vertraut war, und mit dem Verfaſſer deſſelben desfalls in langjährigem Verkehr geſtanden hatte. Derſelbe hat ſich bemüht, ſeinen früheren Antheil an dem Werke nunmehr als Herausgeber durch Einſchaltung mancher, ihm ſpäter erſt zugekommenen Urkunden, Ergänzung des Urkunden-Verzeichniſſes, ſo wie die Hinzufügung mancher Bemerkung zu der hiſtoriſchen Entwickelung zu vermehren. Wenn der früher beabſichtigte Umfang des Werkes von einem Bande zu zwei Bänden angeſchwollen, auch durch die auf den Abdruck der Urkunden verwendete Sorgfalt, die Zeit des Erſcheinens des Werkes etwas verzögert iſt: ſo wird das Dargebotene den Geſchichtsfreunden jetzt um ſo willkommener ſein dürfen.

Chronik des Franciscaner Leſemeiſters Detmar, nach der Urſchrift und mit Ergänzungen aus anderen Chroniken herausgegeben von Dr. F. H. Grautoff. 2 Thle. gr. 8.

Unter den Jahrbüchern des Mittelalters, welche vorzüglich die Geſchichte des nördlichen Deutſchlands umfaſſen, verdient dieſe Chronik, welche Detmar im Jahre 1385 für den Rath in Lübeck, hauptſächlich aus den ältern bis dahin gleichzeitig fortgeführten Stades Chronik zuſammenſtellte, und welche dann, gleichfalls im Auftrage des Raths, bis zum Jahre 1482 fortgeſetzt wurde, mit Recht die ausgezeichnete Stelle, welche ihr ſchon der Rector von Seelen in ſeinen selectis literariis, und neuerdings der Appellationsrath Dr. Hach in Falck's ſtaatbürgerlichem Magazin angewieſen haben. Keineswegs beſchränkt ſich nämlich dieſelbe, wie oft irrig angenommen iſt, nur auf die in Lübeck vorgefallenen Begebenheiten, ſondern ſie behandelt dieſe, namentlich bis gegen Ende des 14ten Jahrhunderts, nicht ausführlicher, als die Geſchichte der übrigen freien Städte des nördlichen Deutſchlands, ſo wie aller Staaten, die mit dieſen in unmittelbarer Berührung ſtanden, beſonders Holſteins, Lauenburgs, Braunſchweigs, Mecklenburgs und Pommerns, ſo wie der Reiche Dänemark und Schweden.

So gewinnt dieſe Chronik ſchon durch ihre Ausdehnung ein ſo vielfaches Intereſſe, daß es unerklärlich bliebe, warum nicht längſt ſchon ein Abdruck derſelben beſorgt wurde, wenn nicht die Engherzigkeit der früheren Zeit nur Wenigen den Zugang zu derſelben geſtattet hätte, und ſo endlich das Original, trotz der ſorgfältigſten Nachforſchungen, nirgends wieder zu entdecken geweſen wäre. Eine einzige mangelhafte Abſchrift war Alles, was von ihr gerettet ſchien. Es mußte daher ſchon für einen Gewinn geachtet werden, daß ſich wenigſtens dieſe Abſchrift in vielen Stellen aus einer andern Bearbeitung jener älteſten, längſt verlornen lübeckiſchen Stades Chronik wieder ergänzen ließ, bis denn endlich jetzt das Original der Chronik des Detmar, zwei ſtarke Foliobände in großer Schrift auf Pergament, wieder gefunden ward.

Gewiß ein beachtenswerther Fund! Für die Geſchichte des nördlichen Deutſchlands fließt hier eine neue reiche Quelle, aus der freilich die Geſchichtsſchreiber des 15ten und 16ten Jahrhunderts ſchon einzelne Nachrichten geſchöpft haben mögen, die aber vollſtändig nur vom Reimar Kock benutzt wurde, deſſen noch ungedruckte Chronik, vom Jahre 1483 an, auch füglich als eine würdige Fortſetzung der unſrigen betrachtet werden darf. Dieſe aber gewinnt noch einen beſondern Werth für die Geſchichte der deutſchen Sprache; denn in niederſächſiſcher Sprache abgefaßt, iſt ſie vielleicht das vollſtändigſte Denkmal derſelben aus ſo früher Zeit.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Geſchichte der Philoſophie
alter Zeit

von

Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Berlin.

Dritter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1831.

Geſchichte
der
Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Berlin.

Dritter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1831.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalt.

Neuntes Buch.

Der Geſchichte der Sokratiſchen Schulen dritte Abtheilung. Ariſtoteles und die ältern Peripatetiker.

Erſtes Kapitel. Des Ariſtoteles Leben und Schriften. S. 3 bis 40.

Des Ariſtoteles Leben. 3. Sein Verhältniß zum Platon. 5. Ariſtoteles zu Aterneus. 11. Lehrer des Alexandros. 12. Stiftung ſeiner Schule. 12. Akroamatiſche und exoteriſche Vorträge. 13. Flucht von Athen und Tod. 14. Sein Charakter, wie er in ſeinen Schriften hervortritt. 15.

Seine Schriften. 20. Exoteriſche und akroamatiſche Schriften. 21. Ueberlieferung über das Schickſal ſeiner Werke. 31. Echte und unächte Schriften. 33.

Zweites Kapitel. Die Philoſophie des Ariſtoteles im Allgemeinen. S. 41—76.

Stellung des Ariſtoteles zu ſeiner Zeit. 41. Richtung auf die Erfahrung. 42. Erklärung der Erfahrung aus ihren

Gründen. 43. Skeptiſcher Sinn. 44. Keine ſtrenge Sonderung des Philoſophiſchen von andern Arten der wiſſenſchaftlichen Bildung. 45. Begriff der Philoſophie. 46. Trennung derſelben vom thätigen Leben. 48. Begriff der Wiſſenſchaft nach ihrer Form. 51. Nach ihrem Inhalte. 53. Die Wiſſenſchaft in Verhältniß zu ihrem Gegenſtande. 55.

Zerfallen der Philoſophie in viele einzelne Unterſuchungen. 57. Theoretiſche und praktiſche Wiſſenſchaft. 58. Logik, Phyſik und Ethik. 59. Begriff der erſten Philoſophie oder der Metaphyſik. 60. Ihre Stelle unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften. 63. Logik. 65. Verhältniß der Metaphyſik zum Organon. 67. Die erſte Philoſophie iſt vorzugsweiſe Philoſophie. 68. Verhältniß der Mathematik zur Philoſophie. 70. Ordnung der Unterſuchungen. 73.

Drittes Kapitel. Die Logik des Ariſtoteles. S. 76—205.

Die Kategorien. 76. Wahrheit erſt in der Verbindung der Worte. 78. Die Lehre von den Sätzen. 79. Der Satz des Widerſpruchs. 81. Vertheidigt gegen den unbeſchränkten Zweifel. 82. Deſſen Zuſammenhang mit der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe. 84. Der Satz des Widerſpruchs vertheidigt gegen die Lehre von der Wahrheit alles Denkens 87. Wahrheit des Werdens und zufällige Wahrheiten. 88. Von den Sätzen, welche etwas Mögliches ausſagen. 90. Die Lehre vom Schluß. 92. Bildung der Schlüſſe. 94. Das Unendliche flieht die Erkenntniß. 95. Die Wiſſenſchaft iſt ein nach oben und unten Begrenztes. 96. Streit gegen die Platoniſche Erkenntnißlehre. 97. Schluß der Induction. 98. Das an ſich und das für uns Bekanntere. 99. Entſtehung der Wiſſenſchaft von der ſinnlichen Empfindung aus. 100. Unterſcheidung des Verſtandes von dem ſinnlichen Vorſtellen. 101. Ariſtoteles ſucht das ſinnliche Vorſtellen mit dem verſtändigen Denken auf das engſte zu verbinden. 103. Engere und weitere Bedeutung des Empfindbaren. 104. Ohne Empfindung iſt kein Denken. 105. Der vernünftige Gedanke wird nicht durch die Empfindung hervorgebracht. 107. Der thätige und der leidende Verſtand. 110. Der thätige Verſtand gehört nicht dem einzelnen We-

ſen an. 111. Vergleichung der Ariſtoteliſchen mit der Platoniſchen Erkenntnißlehre. 112. Mehrere Begriffe und unbeweisbare Gründe der Wiſſenſchaften. 114. Allgemeine und den einzelnen Wiſſenſchaften eigenthümliche Gründe. 116.

Im Begriff wird das Weſen ausgedrückt. 117. Streit gegen die Platoniſche Ideenlehre. 118. Gründe dieſes Streites. 122. Nur das Einzelweſen iſt Weſen im eigentlichen Sinne. 124. Gattung und Unterſchied im Begriff des Weſens. 125. Wie die Einzelweſen zu erkennen ſind? 126. Materie und Form. 127. Begriff der Materie. 128. Das Vermögen. 129. Grund des Zufälligen. 132. Die Materie iſt gewiſſermaaßen ein Weſen. 133. Begriff der Form. 133. Die Form iſt Wirklichkeit und Weſen. 134. Das Weſen beſteht aus Form und Materie, ſo wie der Begriff aus Gattung und Unterſchied. 136. Materie und Form in erſter und zweiter Bedeutung. 139. Die Materie iſt nichts an und für ſich. 141. Sie iſt Grund des Zufälligen, Grenze der Wiſſenſchaft und des Unendlichen. 142. Sie iſt nicht das Böſe. 145. Verhältniß der Beraubung zur Materie. 146. Die Materie als Urſache der Mannigfaltigkeit. 148. Grund der Verbindung zwiſchen Materie und Form. 149. Die bewegende Urſache. 150. Sie iſt eine ſchon vorhandene Form. 151. Die Bewegung hat keinen Anfang und kein Ende. 153. Der Begriff des Zweckes. 155. Das Werden iſt wegen des Weſens. 156. Die Energie. 157. Die Bewegung als noch nicht vollendete Energie. 159. Die vier Urſachen in einem jeden ſinnlichen Weſen. 159. Zweck und Form eins. 160. Der Zweck iſt die Energie. 161. Folgerungen hieraus für den Begriff der Form. 163. Die bewegende Urſach iſt auch gewiſſermaaßen mit dem Zweck eins. 165. Doch iſt ſie in einer andern Materie. 166. Folgerungen hieraus für den Begriff der bewegenden Urſache. 167. Die Materie im Gegenſatz gegen die drei übrigen Urſachen. 168. Das Nothwendige. 169. Der Gedanke, welcher der Unterſcheidung der vier Urſachen zum Grunde liegt. 172.

Ein letzter Grund aller Dinge. 175. Die erſte bewegende Urſache. 177. Der unbewegte Beweger. 178. Ein ewiges Weſen in beſtändiger Energie. 181. Nur eine erſte bewegende Urſache. 183. Der erſte Beweger frei von allem Sinnlichen und aller Materie. 186. Einheit der Vernunft und des Vernehmbaren. 189. Gott iſt nicht praktiſche, ſondern theoretiſche Vernunft. 192. Gott iſt nicht in Ruhe, obgleich unveränderlich. 194. Als das Begehrungswerthe bewegt er, ohne bewegt zu werden. 195. Er iſt im Umkreiſe der Welt. 197. Ueberſicht der Ergebniſſe. 198.

Viertes Kapitel. Die Phyſik des Ariſtoteles. S. 205—271.

Verbindung mit der Logik. 205. Die Phyſik keine reine Wiſſenſchaft. 206. Sie beſchäftigt ſich mit dem, was auf den Körper Beziehung hat. 207. Das Natürliche hat den Grund der Bewegung und der Ruhe in ſich. 208. Die Natur wird vom Ariſtoteles als ein Weſen betrachtet. 209. Sie iſt eins mit der allgemeinen lebendigen Weltkraft. 210. Zwecke und Formen in der Natur. 212. Materie in der Natur. 213. Die Natur wirkt wie ein Künſtler ohne Bewußtſein. 214. Zufall und Ungefähr in der Natur. 215. Höchſter Zweck der Natur, die Seele, der Menſch. 218.

Allgemeine Bedingungen der Natur. 220. Bewegung. 221. Das Unendliche. 222. Das Unendliche im Raum und Begrenzung des Raums. 223. Unendliche Theilbarkeit des Räumlichen. 225. Begriff des Raums. 228. Das Leere. 230. Die Zeit. 233. Widerlegung der Beweiſe des Zeno gegen die Denkbarkeit der Bewegung. 236. Arten der Bewegung. 237. Die örtliche Bewegung liegt den übrigen Arten der Bewegung zum Grunde. 238. Die unaufhörliche Bewegung in der Kreisbewegung gegründet. 240. Die Welt eine Kugel. 242. Gegenſatz zwiſchen Himmel und Erde. 243. Gründe, aus welchen die Vorſtellung von der Unvollkommenheit der irdiſchen Dinge hervorgeht. 243.

Gang der Unterſuchung über die einzelnen Theile der Welt. 245. Der Himmel, die Geſtirne und ihre Sphären. 246. Die Elemente. 249. Zuſammenhang der Elemente mit den Planeten und dem Himmel. 255. Sphären der Elemente und des Him-

welt. 256. Leben in den Elementen und Einfluß der höhern Sphären auf die niedern. 257. Lebendige Dinge auf der Erde; Miſchung der Elemente in den gleichartigen Theilen. 258. Zuſammenſetzung der ungleichartigen aus den gleichartigen Theilen. 261. Stetiger Uebergang vom Elementariſchen zu den Pflanzen und zu den Thieren. 262. Pflanzen. 262. Kennzeichen der größern und geringern Vollkommenheit lebendiger Weſen. 264. Die Lebenswärme im Aether. 265. Drei Hauptklaſſen der lebendigen Weſen. 268. Fünf Sinne. 270. Lehre über den thieriſchen Körper. 271. Das Herz als die Mitte des Lebens. 272. Die Beſtimmung des Gehirns. 274.

Die Lehre von der Seele. 275. Begriff der Seele. 276. Sie iſt nicht im Raume und hat an ſich keine Bewegung. 277. Zuſammenhang ihres Begriffs mit der Ariſtoteliſchen Lehre überhaupt. 279. Eintheilung der Seele. 281. Die ernährende Seele. 282. Die empfindende Seele. 284. Gemeinſinn. Vorſtellung. 285. Gedächtniß und Wiedererinnerung. 286. Die bewegende Seele. 287. Abhängigkeit des Begehrens vom Vorſtellen. 288. Die Vernunft. 289. Unſterblichkeit der Vernunft. 290. Theoretiſche und praktiſche Vernunft. 291. Freiheit des Begehrens. 292.

Fünftes Kapitel. Des Ariſtoteles Ethik. S. 293 — 380.

Die Ethik nicht eine reine Wiſſenſchaft. 294. Haupttheile der Ethik. 294. Sie hat es nur mit dem politiſchen Gut zu thun. 295. Ihre Verbindung mit der Phyſik. Das Sittliche knüpft an das Phyſiſche an. 296. Die Tugend als Ausbildung der natürlichen Triebe. 297. Die Tugend iſt nicht mit der Wiſſenſchaft eins. Tugend und Laſter ſind in unſerer Gewalt. 299. Außer dem Lernen gehört Uebung zur Tugend. Sittliche Tugend und Tugend des Verſtandes. 302. Die vollkommene Tugend iſt nur eine; es giebt aber mehrere ſittliche Tugenden. 303. Grenzen zwiſchen dem Natürlichen in uns und dem Sittlichen. 305. Formel hierüber. 307. Verbindung der Ethik mit der Logik. 309. Die Ausbildung der theoretiſchen Vernunft iſt kein ethiſcher Zweck. 310. Die ethiſche Tugend iſt

nur Mittel für das theoretiſche Leben. 312. Gründe für dieſe Beſchränkung der Ethik. 313. Die Ethik hat es nur mit den Gründen des äußern Handelns zu thun. 315. Schwanken des Ariſtoteles über die Frage, ob das ſittliche Leben an ſich Werth habe oder nur Mittel ſei. 316.

Das höchſte Gut iſt die Glückſeligkeit. 317. Sie muß der Eigenthümlichkeit des Menſchen gemäß beſtimmt werden. 318. Daher iſt ſie in der praktiſchen Thätigkeit zu ſuchen. 319. Unbeſtimmtheit des Ariſtoteliſchen Begriffs von der Glückſeligkeit. 320. Nothwendigkeit der äußern und der leiblichen Güter. 321. Verbindung der Luſt mit der praktiſchen Thätigkeit. 324.

Begriff der Tugend. 331. Das Mittlere in den leidenden Zuſtänden. 332. So wie es der Verſtändige beſtimmen möchte. 333. Das Gute ſoll wegen des Guten gewählt werden. 334. Unterſchied zwiſchen der ſittlichen und der verſtändigen Tugend. 335. Mannigfaltigkeit der ſittlichen Tugenden. 337. Die Gerechtigkeit. 340. Billigkeit. 342. Verſtändigkeit. 344. Zuſammenhang der Ethik mit der Politik und Oekonomik. 345. Die Tugend kann nur durch Erziehung und Unterricht erlangt werden. 346. Freundſchaft. 347.

Oekonomik. Das Hausweſen. 350. Der Sklav als nothwendiger Beſtandtheil des Hausweſens. 351. Verhältniß der Kinder zum Vater. 353. Verhältniß des Mannes zur Frau. 354.

Politik. Bildung des Staats aus der Familie und der Gemeinde. 355. Der Staat nicht nur zum Nutzen, ſondern zur Tugend. 356. Beſtandtheile der Ariſtoteliſchen Politik. 357. Bedingungen des Staats. 359. Verſchiedenheit der Stände. 360. Königthum, Ariſtokratie und Volksherrſchaft. 363. Verſchiedenheit der Staatsgewalten. Gemiſchte Staatsverfaſſungen. 364. Schwanken des Ariſtoteles über die Grundſätze der reinen Staatsverfaſſungen. 365. Allgemeine Anſicht, welche ſeiner Politik zum Grunde liegt. 366. Das König-

thum als die beſte Staatsverfaſſung. 368. Neigung zur gemiſchten Verfaſſung. 369. Nicht für alle Staaten paßt dieſelbe Verfaſſung. 370. Wünſchenswerthe Bedingungen für den Staat. 271. Erziehung zur Tugend. 374. Kindererzeugung. 376. Gang und Epochen der Erziehung. 377. Mittel der Erziehung. 378. Unvollſtändigkeit der Ariſtoteliſchen Politik. 379.

Ueberſicht über die Lehre des Ariſtoteles. 380.

Sechſtes Kapitel. Die ältern Peripatetiker. S. 395—413.

Verhältniß des Eudemos und des Theophraſtos zum Ariſtoteles. 395. Leben und Schriften des Theophraſtos. 397. Erweiterung der Erfahrungserkenntniſſe. 398. Niedere Richtung in der Sittenlehre. 400. Ueber das Verhältniß der Bewegung zur Energie. 401. Bewegungen der Seele. 402.

Des Ariſtoxenos und Dikäarchos Lehren über die Seele. 405.

Straton. 407. Die Energie iſt Bewegung. 408. Alles iſt Natur. 409. Dynamiſche Naturerklärung. 411. Ethiſche und rhetoriſche Richtung der ſpätern Peripatetiker. 412.

Zehntes Buch.

Geſchichte der Sokratiſchen Schulen. Vierte Abtheilung.
Die Skeptiker und Epikuros.

Erſtes Kapitel. Die Skeptiker. S. 416—444.

Ausartungen der Philoſophie. 416. Aeußere Verhältniſſe, in welchen ſich zu dieſer Zeit die Philoſophie fand. 418. Keime der Ausartung in der frühern Philoſophie. 426.

Pyrrhon. 427. Timon. 429. Zweck und Eintheilung der ſkeptiſchen Lehre. 430. Die Dinge ſind unerkennbar. Einzelne ſkeptiſche Gründe. 431. Gegenſatz zwiſchen der ſinnlichen Erſcheinung und dem Gegenſtande der Vernunfterkenntniß. 433. Die Gemeinplätze der Skeptiker. 434. Zurückhaltung des Urtheils. 436. Jede Ausſage nur Ausdruck der gegenwärtigen Seelenſtimmung. 438. Sittlicher Zweck der ſkeptiſchen Lehre. Unerſchütterlichkeit. 439. Widerſpruch zwiſchen Leben und Philoſophie. 440. Sanftmuth und Mäßigung in den Seelenſtimmungen. 441. Bedeutung der ſkeptiſchen Lehre. 442.

Zweites Kapitel. Epikuros, ſeine Schule und ſeine Lehre. S. 444—495.

Epikuros. 444. Seine Schule. 446. Seine Schriften. 449.

Begriff der Philoſophie. 450. Eintheilung der Philoſophie. 451. Ordnung der Theile. 452.

I. Ethik. Das höchſte Gut. 452. Die Luſt als Hauptbeſtandtheil der Glückſeligkeit. 453. Glückſeligkeit im Zuſammenhange des Lebens. Tugend. 454. Begriff und Arten der Luſt. Die Luſt der Seele. 455. Die beſtändige Luſt. 458. Erreichbarkeit der Glückſeligkeit. 459. Eintheilung der Begierden. 460. Das Leben des Weiſen. 462. Beſchränkung des Begriffs der Unluſt. 463. Die wahre Luſt beſteht in der Ruhe der Seele. 464. Furchtſamer Charakter der Epikuriſchen Ethik. 465. Gerechtigkeit. Erkenntniß der Natur. 466. Der Tod das Ende aller Uebel. 467. Summe ſeiner Ethik. 468.

II. Kanonik. Zuſammenhang mit der Ethik. 469. Die Empfindung iſt das Kennzeichen der Wahrheit. 470. Vorſtellung aus der Erinnerung. 472. Bildung der allgemeinen Vorſtellungen. Das Wort. 473. Irthum und Meinung. 474. Weitläuftige Unterſuchungen über die Formen des Denkens ſind unnöthig. 475.

III. Phyſik. Mangel an Zuſammenhang mit den übrigen Theilen der Philoſophie. 476. Atomenlehre. 477. Die Gründe der Atomenlehre ſtimmen nicht mit der Kanonik. 478. Begründung der Atomenlehre. 481. Abweichung der Atome vom verticalen Fall. 482. Der Zufall. 483. Syſteme der Atome, Welten. 484. Unwiſſenſchaftlichkeit der Epikuriſchen Naturerklärung. 485. Die Seele iſt körperlich. 487. Eintheilung

der Seele. 488. Sterblichkeit der Seele. Empfindung. 489. Lehre von den Göttern. 490.

Ueberſicht über die Lehre des Epikuros. 493. Sie iſt ohne wiſſenſchaftliche Fortbildung geblieben. 495.

Elftes Buch.

Geſchichte der Sokratiſchen Schulen. Fünfte Abtheilung. Die Stoiker. Ausartung der ältern Schulen. Schluß.

Erſtes Kapitel. Leben und Schriften der Stoiker bis zur vollkommenſten Ausbildung ihrer Lehre. S. 499—516.

Zenon. 500. Stiftung der Stoa. 502. Sein Verhältniß zur ſpätern ſtoiſchen Lehre. 506. Ariſton und Herillos. 505. Lehre des Ariſton. 505. Lehre des Herillos. 508. Kleanthes. 509. Chryſippos. 511. Seine Verdienſte um die ſtoiſche Lehre. 513. Seine Schriften. 514.

Zweites Kapitel. Die ältern Stoiker über die Philoſophie und ihre Theile. S. 516—532.

Anſchließen der Stoiker an eine einfache Lebensanſicht. 517. Richtung auf das thätige Leben. 517. Eintheilung der Philoſophie. 518. Verhältnißmäßiger Werth ihrer Theile. 520. Logik. 520. Verhältniß der Phyſik und der Ethik zu einander. 521. Verbindung der Philoſophie mit der Gelehrſamkeit. 523. Ordnung der drei Theile der Philoſophie. 527. Methode. 529.

Drittes Kapitel. Die Logik der ältern Stoiker. S. 532—561.

Ueber das Kennzeichen der Wahrheit. 532. Die Vorſtellungen. 534. Die Seele eine leere Tafel. 535. Die Wiſſenſchaft. 536. Der Beifall. 538. Praktiſche Nothwendigkeit des Wiſſens. 540. Die wahre Vorſtellung offenbart ſich und ihren Gegenſtand. 541. Die wahre Vorſtellung als Abdruck ihres Gegenſtandes in der Seele. 543. Wiſſenſchaftliche Ausbildung der Vorſtellungen. 544. Der Begriff des Allgemeinen. 545.

Arten der Ausbildung der ſinnlichen Vorſtellungen. 547. Wahrheit des Allgemeinen. 548. Unterſchied zwiſchen dem Wahren und der Wahrheit. Das Ausſprechbare. 550. Unterſchied zwiſchen dem Bezeichnenden, dem Bezeichneten und dem Vorhandenen. 551. Die Begriffserklärung. 552.

Die Kategorien. 553. Arten des oberſten Begriffs. 554. Vier Kategorien. 555. Die Redetheile. Metaphyſiſche Bedeutung der Kategorien. 556. Das Verhältnißmäßige 558. Das zum Grunde Liegende als allgemeiner Grund. 559. Entgegengeſetzte Richtungen in der Lehre der Stoiker. 560.

Viertes Kapitel. Die Phyſik der ältern Stoiker. S. 561—614.

Verhältniß der Phyſik zur Logik. 561. Zuſammenhang mit der Ariſtoteliſchen Phyſik. 562. Das Körperliche als Gegenſtand der Phyſik. 563. Arten des Unkörperlichen. 564. Begriff des Körpers. 565. Die Stoiker verwerfen die Undurchdringlichkeit der Körper. Dynamiſche Naturanſicht. 568. Gott und Materie als der thätige und der leidende Grund mit einander verbunden. 569. Materie. 571. Einheit der Welt. Beweiſe für das Daſein Gottes. 573. Anſichten der Stoiker von Gott. 576. Körperliche Erſcheinungsweiſe Gottes. 578. Einheit der Materie und der Kraft, des Körpers und der Seele in Gott. 579. Gott iſt die Welt, doch in untergeordneten Beziehungen von der Welt noch verſchieden. 580.

Weltbildung. 582. Geſetzmäßige Entwicklung aus dem Feuer. 583. σπερματικὸς λόγος. 584. Unaufhörliche Bewegung der Materie. 585. Vollkommenſte Lebensentwicklung in der Weltverbrennung. 586. Nacheinander folgende Weltentwicklungen ganz in derſelben Art. 587. Uebel und Unvollkommenheit in der Welt. 587. Viel Nothwendigkeit iſt eingemiſcht in die Weltbildung. 590.

Einzelne Naturlehre. 592. Anſchließen an den Polytheismus. 593. Schönheit der Welt. 595. Aeußerſte Mannigfaltigkeit der weltlichen Erſcheinungen. 596. Zweckmäßigkeit in der Weltbildung. 597. Einfluß des Materiellen auf die Weltbildung. Elemente. 598. Orte der Elemente. 600. Feuer und Luſt bewirken die Erſcheinungen der Dinge. 601. Sphären der Welt und ihr Einfluß auf die Fortpflanzung der Bewegung. 603. Gradunterſchied zwiſchen lebloſen Dingen, Pflanzen, Thieren und Menſchen. 604. Körperlichkeit der Seele. Die Seele Feuer oder warme Luſt. 605. Sterblichkeit der Seele. 606. Eintheilung der Seelenkräfte. 607. Der herrſchende Theil der Seele. 608. Seine Ausbreitung in den Organen. 610. Freiheit des Willens. 611.

Fünftes Kapitel. Die Ethik der ältern Stoiker. S. 614—656.

Verbindung der Ethik mit der Phyſik. 614. Mit der Logik. 615. Oberſter Grundſatz der Ethik. 616. Verſchiedene Bedeutungen dieſes Grundſatzes. 617. Gründe dieſer verſchiedenen Bedeutungen. 620. Gegen die Luſt und gegen die Werke. 621. Die erſten Triebe der Natur. 624. Das Vorgezogene. 625. Das Naturgemäße als Vernunftgemäßes. 628. Strenger Gegenſatz zwiſchen dem Tugendhaften und dem Laſterhaften. 629. Doppelte Richtung der ſtoiſchen Sittenlehre auf das Allgemeine und auf das Beſondere. 632.

Beſondere Sittenlehre. 634. Zurücktreten der Oekonomik und der Politik. 635. Pflichtenlehre. Tugend. 636. Haupttugenden. 637. Begriff des Weiſen. 639. Eigenſchaften des Weiſen. 641. Thun und Laſſen des Weiſen. 642. Das Schickliche und die Pflicht. 643. Vollkommene Pflichten im Einzelnen. 645. Verachtung der Sitte. 647.

Ueberſicht. 649.

Sechſtes Kapitel. Die ſpätern Stoiker, die neuere Akademie, Schluß. S. 656—719.

Veränderungen der ſtoiſchen Lehre bei den nächſten Nachfolgern des Chryſippos. 657. Veränderungen der akademiſchen Lehre. Neuere Akademie. 658. Arkeſilaos. 659. Sein Skepticismus. 661. Praktiſche Richtung deſſelben. 664. Im Leben ſoll man dem Wahrſcheinlichen folgen. 665. Nachfolger des Arkeſilaos. Karneades. 667. Seine Widerlegung älterer Lehren. 669. Beſonders in der Ethik. 670. Gegen das Naturgemäße der Gerechtigkeit. 671. Gegen die Kennzeichen der Wahrheit. 673. Ueber die Wahrſcheinlichkeit. 676. Zweck ſeiner Lehre. 678. Schüler des Karneades. 679.

Spätere Stoiker. Panätios. 680. Begünſtigung der Redekunſt. 681. Abweichungen in der Phyſik. 682. In der Ethik. 683. Poſeidonios. 684. Eklektiſche Beſtrebungen. 685. Abweichungen in der Phyſik. 687. Von den Seelenvermögen. 688. Abweichungen in der Ethik. 691.

Die letzten Akademiker. Philon. 692. Antiochos. 693. Neigung zur Stoa und zum Eklekticismus. 694. Zurückgehn auf die Lehren der ältern Philoſophen. Die Peripatetiker dieſer Zeit. 696. Das Ende der Sokratiſchen Schulen. 697.

Ueberſicht über den Entwicklungsgang in dieſer Periode. 697.

Neuntes Buch.

Der Geſchichte der Sokratiſchen Schulen dritte Abtheilung. Ariſtoteles und die ältern Peripatetiker.

Erſtes Kapitel.

Des Ariſtoteles Leben und Schriften.

Ariſtoteles war nach dem Apollodoros im erſten Jahre der Ol. 99 zu Stageira, einer griechiſchen Colonie in Thrakien geboren [1]). Sein Vater Nikomachos war Arzt und Freund des Königs von Makedonien Amyntas und durch ihn ſtammte Ariſtoteles aus einer Familie, welche ihren Urſprung auf den Aſklepios zurückführte [2]). Ich erwähne dies, weil es von Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Richtung des Ariſtoteles geweſen zu ſein ſcheint. Es bezeichnet ſeine Familie als eine ſolche, in welcher von altersher mediciniſche und naturwiſſenſchaftliche Kenntniſſe ſich fortgepflanzt hatten; auch ſoll ſein Vater Schriften über Arzneikunde und Naturlehre hinterlaſſen haben [3]). Ariſtoteles war noch nicht erwachſen, als ſeine Eltern ſtarben. Es

384 v. Chr

---

[1]) Die zuſammenhängendſten und wahrſcheinlichſten chronologiſchen Angaben über das Leben des Ariſtoteles findet man Diog. L. V, 9; 10. Man vergl. Stahr Aristotelia. I. Theil. Halle 1830 S. 29 f.

[2]) Pseudo-Ammonii v. Arist.; Diog. L. V, 1.

[3]) Suid. s. v. Νικόμαχος.

nahm ſich nun ſeiner ein gewiſſer Proxenos von Atarneus an und ließ ihn in den Wiſſenſchaften unterrichten. Der Familie dieſes Mannes blieb Ariſtoteles bis zu ſeinem Tode dankbar verbunden. Eine gewiſſe Erzählung ſpricht von einer unordentlich verlebten Jugend des Ariſtoteles; er habe ſein väterliches Vermögen verpraßt, ſei dann in den Krieg gezogen, und als es ihm auch hierin nicht glücken wollte, habe er zur Krämerei mit Arzneien ſeine Zuflucht genommen [1]); doch ſcheint dies mit der beſſer verbürgten Nachricht nicht wohl übereinzuſtimmen, daß er ſchon in ſeinem ſiebzehnten Jahre zum Platon nach Athen gekommen, um ſich der Philoſophie zu widmen [2]). Beim Platon blieb er zwanzig Jahre, welche er jedoch gewiß nicht bloß dem Platoniſchen Unterrichte widmete, welche vielmehr als die wahre Zeit der Vorbereitung zu dem großen Werke ſeines Lebens anzuſehn ſind. Wie eifrig er damals ſtrebte, nicht nur die Schätze der ältern Philoſophie, ſondern der ganzen griechiſchen Literatur zu erſchöpfen, möchte man daraus abnehmen, daß ihn Platon den Leſer nannte [1]), und ihn mit dem Xenokrates vergleichend ſagte, dieſer bedürfe des Spornes, jener des Zügels [2]). Wenn wir bedenken, welche umfaſſende Kenntniſſe Ariſtoteles in den Naturwiſſenſchaften beſaß, ſo müſſen wir auch wohl muthmaßen, daß er ſchon in dieſer Zeit ſeiner Platoniſchen Schule die Natur fleißiger und mehr im Einzelnen erforſchte, als dies dem Charakter ſeines Lehrers gemäß war. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er damit auch ſeinen Fleiß auf die Arzneikunde wendete, wie ihm denn Schriften, welche in dieſes Fach einſchlagen, zugeſchrieben werden und ſeine noch vorhandenen Schriften Kenntniſſe dieſer Art vorausſetzen; doch ſcheint die Annahme Neuerer, daß er ſelbſt zu Athen die Arzneikunde ausgeübt habe, auf unſicherem Grunde zu beruhen [3]). Ueber ſein Verhältniß zum Platon ſind verſchiedene Gerüchte. Wenn die vorher angeführten Aeußerungen des Platon über ſeinen Schüler eben kein ungünſtiges Urtheil zu enthalten ſcheinen, ſo werden uns dagegen andere angeführt, welche zeigen ſollen, daß wenigſtens in den letzten Lebenszeiten des Platon das frühere freundſchaftliche Verhältniß einer Mißſtimmung, ja einer feindlichen Geſinnung zwiſchen beiden Raum gegeben habe. Und es iſt natürlich, daß der Schüler davon, wenn nicht die ganze, doch die größeſte Schuld tragen muß. Ariſtoteles wird des Undanks gegen ſeinen Lehrer angeklagt, zu welchem Platon nur etwa dadurch Veranlaſſung gegeben haben ſoll, daß er andern, weniger begabten, aber ſeiner Lehre anhänglichern Schülern vor jenem den Vorzug gab. Der Grund der Anklage beruht zuerſt in einigen Anekdoten, dann aber auch in den Schriften des Ariſtoteles, in welchen er ſeinen Lehrer nicht ſelten beſtreitet. Sehen wir die Anekdoten an, ſo möchten ſie nicht eben größeres Gewicht haben, als ähnliche Anekdoten, welche von der Undankbarkeit des Platon gegen den Sokrates handeln. Platon, erzählt man, habe den Ariſtoteles nicht geliebt, wegen ſeiner Sitten und Lebensweiſe; denn dieſer von keinem angenehmen Aeußern [1]) habe die Mängel der Natur durch äußern Schmuck zu erſetzen geſucht, auf eine Weiſe, welche

---

[1]) Aelian. v. h. V, 9. Die Erzählung hat den Epikur zum Gewährsmann, zwar einen ziemlich alten, aber ſchwerlich einen unparteiiſchen Zeugen. Athen. VIII. p. 354. Wir werden nicht alle die Vorwürfe, welche man dem ſittlichen Wandel des Ariſtoteles gemacht hat, hier aufzählen, ſondern erwähnen nur, daß er von ſeinem Schüler Ariſtoxenos; vom Epikuros, Timäos, vom Verfaſſer der Schrift περὶ παλαιᾶς τρυφῆς, vom Megariker Alexinos und Andern (ſ. Euseb. praep. ev. XV, 2.) verleumdet worden ſein ſoll.

[2]) So die chronologiſchen Angaben des Apollodor Diog. L. V, 9. Daſſelbe liegt auch der Angabe in der Lebensbeſchreibung des Ariſtoteles, welche fälſchlich dem Ammonios zugeſchrieben wird, zum Grunde, nur daß hier anſtatt des Platon Sokrates ſteht. Dion. Hal. ep. ad Ammaeum c. 5. giebt das 18te Jahr an; übrigens ſind die chronologiſchen Angaben beim Dionyſios aus derſelben Quelle, aus welcher Diogenes ſchöpfte. Stahr a. a. O. S. 42. macht darauf aufmerkſam, daß Ariſtoteles in demſelben Jahre nach Athen kam, in welchem nach Corſini's Annahme Platon ſeine zweite Reiſe nach Syrakus unternahm. Doch kann Platon auch wohl etwas ſpäter nach Syrakus abgereiſt ſein, als Ariſtoteles nach Athen kam.

---

[1] Ammon. v. Arist. In der alten lateiniſchen Ueberſetzung wird hinzugeſetzt: et ipso (Aristotele) abeunte a lectione clamabat (Plato): intellectus abest; surdum est auditorium. cf. Nunnesii not. ad h. l. Hierin und in andern ähnlichen Angaben merkt man nun wohl die Uebertreibung der Spätern.

[2] Diog. L. IV, 6.

[3] Franc. Patricii discussionum peripateticarum Tom. IV. Bas. 1581. fol. p. 3. Die Annahme hat man beſonders durch die Ueberlegung unterſtützt, daß er, nachdem er ſein väterliches Vermögen verſchwendet, ſeinen Unterhalt durch die Arzneikunſt habe

---

ſuchen müſſen. Das oben angeführte Werk wird noch zu häufig über den Ariſtoteles und ſeine Schriften benutzt, obgleich es wenig leiſtet, auf welches man fußen könnte. Ich bemerke dies nur, um mich bei denen zu entſchuldigen, welchen es ſcheinen möchte, als hätte ich dieſes gelehrte Werk zu ſelten angeführt, oder gar berückſichtigt.

1) Diog. L. V, 1; vit. Arist. ap. Menag. fin.

der philoſophiſchen Geſinnung des Platon mißfallen mußte; außerdem ſei dieſem auch die ſpöttiſche Geſchwätzigkeit des Ariſtoteles zuwider geweſen; deswegen habe er ihn nicht ſeines vertrauteſten Umgangs gewürdigt. Ariſtoteles dagegen, da Platon ſchon hohen Alters war, und nicht mehr ſeine ganze Geiſteskraft beſaß, habe die Gelegenheit benutzt, als eben die bedeutendſten Schüler des Platon abweſend waren, und durch ſtreitſüchtige Fragen es dahin gebracht, daß Platon von ſeinen gewöhnlichen Spaziergängen in der Akademie ſich zurückzog und nur im Innern ſeiner Wohnung mit ſeinen Freunden philoſophirte, dem Ariſtoteles aber frei gab, an ſeiner Stelle den philoſophiſchen Uebungen in der Akademie vorzuſtehn. Doch als Xenokrates von einer Reiſe zurückgekehrt, habe wiederum dieſer den Ariſtoteles aus der Akademie vertrieben und den Platon in ſeine alte Stelle eingeſetzt. Deswegen habe Platon auch den Ariſtoteles mit einem Füllen verglichen, welches nach ſeiner Mutter ausſchlage 1)). Dieſe Erzählung wird nun aus manchen Umſtänden ſehr unwahrſcheinlich. Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß uns auch im Gegentheil erzählt wird, Ariſtoteles habe dem Platon zu Ehren einen Altar errichtet mit einer Inſchrift zu deſſen

---

1) Aelian. v. h. III, 19; IV, 9; Diog. L. V, 2; Ammon. v. Arist. Nach der lateiniſchen Ueberſetzung dieſer Lebensbeſchreibung ſoll Ariſtoxenos der Urheber dieſer Erzählung ſein; doch ſcheint es als wenn dieſer den Ariſtoteles nicht genannt hätte. Aristocl. ap. Euseb. praep. ev. XV, 2. Nach dem Aelian und Diogenes ſtehen alle die angegebenen Umſtände in Zuſammenhang und gehören alſo wahrſcheinlich einer Erzählung an. Dadurch wird denn aber auch die ganze Erzählung verdächtig, ſobald ein weſentlicher Umſtand derſelben unwahrſcheinlich wird.

Lobe 1)¸ noch auch daß in den Lebensbeſchreibungen des Platon keine Erwähnung davon geſchieht, daß er gegen das Ende ſeines Lebens ſo altersſchwach geweſen ſei, wie jene Anekdote vorausſetzt; aber gewiß iſt es, daß andere Ueberlieferungen von einem ſolchen Streite zwiſchen dem Ariſtoteles von der einen und dem Platon und ſeinen vornehmſten Schülern von der andern Seite nichts wiſſen. Denn es wird ſonſt angenommen, daß der Tod des Platon die Veranlaſſung geweſen, weswegen Ariſtoteles in ſeinem ſieben und dreißigſten Jahre Athen verließ 2), und zum Gefährten wird ihm eben derſelbe Xenokrates gegeben, welcher ihn aus der Akademie verdrängt haben ſoll 3). Sollen wir alſo jener Erzählung irgend wie trauen, ſo möchte es nur darin ſein, daß Ariſtoteles auch neben dem Platon als einer ſeiner älteren Schüler einigen Einfluß auf die Bildung jüngerer oder ſchwächerer Schüler gewonnen hatte 4), wobei jedoch ein freundliches Verhältniß zwiſchen beiden

---

1) Ammon. v. Arist.; cf. Buhle ad h. l. Hier wird auch noch der ſonderbare Grund angegeben, daß Ariſtoteles beim Leben des Platon eine Schule zu Athen gegen den Platon nicht habe errichten können, weil die mächtigſten Männer zu Athen, Chabrias und Timotheos, Freunde, ja Verwandte des Platon geweſen wären. Beide aber waren damals ſchon todt.

2) Apollodor. ap. Diog. L. V, 9. et Dion. Hal. l. l.

3) Strab. XIII, 1. p. 126 f.

4) So ſoll nach Strab. l. l. Hermeias zu Athen den Platon und den Ariſtoteles gehört haben. Stahr S. 63 f. nimmt an, daß Ariſtoteles zu dieſer Zeit die Redekunſt gelehrt und mit dem Iſokrates gewetteifert habe nach Cic. de orat. III, 35. Die Sage hat aber doch etwas Unwahrſcheinliches und die Lesart Xenokrates für Iſokrates (Diog. L. V, 3.) iſt der Sache nach wahrſcheinlicher.

Philoſophen wohl beſtehn konnte. Aber auch in den Werken des Ariſtoteles hat man die Undankbarkeit ihres Verfaſſers gegen ſeinen Lehrer finden wollen. Er tadelt ja nicht ſelten den Platon und faſt überall, wo er von ihm ſpricht, iſt er bemüht, ſeine Lehren zu widerlegen. Jedoch bei dem Urtheil hierüber kommt es auf die ſchwierige Beſtimmung des Punktes an, wie weit von einem Schüler Dankbarkeit gegen ſeinen Lehrer verlangt werden könne. Da Ariſtoteles in dem Fall war, ſeine abweichende Meinung ſagen zu müſſen, kann ihm der Tadel, welchen er über die Meinungen des Platon ausſpricht, nicht zum Tadel gereichen. Diejenigen, welche den Ariſtoteles von dem Vorwurfe des Undanks zu reinigen bemüht ſind, pflegen eine Stelle anzuführen, in welcher Ariſtoteles ſelbſt zu verſtehen giebt, daß er nur ungern die Meinungen ſeines Lehrers und ſeiner Mitſchüler zu widerlegen ſich genöthigt ſähe; aber der Wahrheit müſſe man die Ehre geben [1]); doch läßt ſich auch nicht leugnen, daß er zuweilen einigen Eifer gegen die Lehre des Platon und der Platoniker verräth und ſie wohl als eine Richtung zu bezeichnen pflegt, welche der Wiſſenſchaft verderblich ſei [2]). Ueberlegen wir Alles wohl, ſo müſſen wir freilich geſtehen, daß er nir-

---

1) Eth. Nic. I, 4.

2) Wir wollen nur einige Stellen zum Beweis anführen: Anal. post. I, 19. τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω· τερετίσματα γάρ ἐστι. Met. III, 2. Vergleichung der Ideenlehre mit den anthropopathiſchen Vorſtellungen von den Göttern. Eth. Eud. I, 8. λογικῶς καὶ κενῶς. Anal. post. II, 18. ἄτοπον. De gen. et corr. I, 2. οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες πρὸς ὀλίγα ἐπιβλέψαντες ἀποφαίνονται ῥᾷον.

gends die großen Verdienſte des Platon um die Philoſophie hervorgehoben hat, ja daß er im Ganzen eine Abneigung gegen den Platon und beſonders gegen ſeine Schule nicht undeutlich zu erkennen giebt. Jedoch man kann hiervon einen Theil auf die Einrichtigung ſeiner Schriften, einen andern Theil auf ſeinen wiſſenſchaftlichen Charakter zurückführen. Jene zweckte überhaupt weniger darauf ab, einen jeden Philoſophen nach Verdienſt zu würdigen, als bei der Berückſichtigung fremder Lehren zu verhindern, daß nicht etwa weit verbreitete Irrthümer ſeine Schüler ſchrekken oder verwirren möchten. Dieſer verhinderte, daß Ariſtoteles die Lehre des Platon völlig in ihrem Geiſte beurtheilte; denn man kann nicht leugnen, daß überhaupt die Kritik in ſeinen Schriften dazu geneigt iſt, den einzelnen Lehrſatz für ſich zu nehmen und weniger auf die wiſſenſchaftliche Geſinnung, welche in ihm lebt, als auf die Form der Ausſage zu ſehn. Dazu kommt noch in Beziehung auf den Platon beſonders, daß der Sinn des Ariſtoteles, welcher mehr als wünſchenswerth, von dem Beſtreben nach künſtleriſcher Darſtellung der Philoſophie entfernt iſt, jedes mythiſche Element, jede poetiſche Auffaſſungsweiſe in den Schriften des Platon auf eine zu handgreifliche Weiſe der Beurtheilung unterwirft, als wenn nichts bildlich, ſondern alles im ſtrengſten Sinne der Worte zu nehmen ſei. So möchte ſich denn wohl auf eine natürliche Weiſe beim Ariſtoteles eine Abneigung gegen die Platoniſche Philoſophie feſtgeſetzt haben, und es iſt mir wahrſcheinlich, daß dieſelbe mit den zunehmenden Jahren des Ariſtoteles ſtärker geworden ſei und noch mehr gegen die Schüler des Platon, als gegen den Lehrer ſich gewendet habe. Es war natürlich, daß erſt dann Ariſtoteles der Platoniſchen Richtung ſcharf ſich entgegenſetzte, als ihre Einſeitigkeit ſchon mehr und mehr in den unfruchtbaren und phantaſtiſchen Vorſtellungsweiſen beſchränkter Schüler als verderblich für die Wiſſenſchaft ſich offenbart hatte.

Nach dem Tode des Platon, wird uns nun weiter erzählt, habe Ariſtoteles mit dem Xenokrates nach Atarneus und Aſſos zu dem Hermeias, dem philoſophirenden Tyrannen dieſer Städte, ſich begeben [1]). Die Bekanntſchaft mit dieſem Verſchnittenen ſchrieb ſich aus Athen her, wo Hermeias den Platon und den Ariſtoteles gehört haben ſoll. Mehrere Umſtände deuten an, daß Ariſtoteles mit ihm in genauer Freundſchaft lebte, welches zu nachtheiligen Gerüchten über den Ariſtoteles Veranlaſſung gegeben hat [2]). Beim Hermeias blieb er nur drei Jahre, weil den Tyrannen ein unglückliches Geſchick ereilte, aber auch noch nach deſſen Tode ſoll Ariſtoteles ihm ſeine Dankbarkeit bewieſen haben, indem er die Pythias heirathete, die in hülfloſer Lage zurückgelaſſene Schweſter ſeines verſtorbenen Freundes [3]). Von dieſer hatte er eine Tochter. Sein Sohn Nikomachos aber ſoll eine geliebte Beiſchläferin Herpyllis zur Mutter gehabt haben [4]); doch erzählt man auch, nach dem Tode der Pythias habe er die Herpyllis gehei-

---

1) Diog. L. V, 3; Strab. l. l.

2) Ariſtoteles wird auch außerdem der Knabenliebe mit mehreren ſeiner Schüler beſchuldigt. Athen. XIII. p. 566. c. not.

3) Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XV, 2. Beim Strabon a. a. O. wird ſie die Nichte des Hermeias genannt.

4) Diog. L. V, 1; Athen. p. 589.

rathet [1]). Von Atarneus entfloh Ariſtoteles mit dem Xenokrates nach Mitylene [2]), wo er nur kurze Zeit blieb. Denn im zweiten Jahre der Ol. 109 wurde er vom Könige Philippos von Makedonien zur Erziehung ſeines dreijährigen Sohnes Alexandros berufen. Es war dies ein glückliches Zuſammentreffen eines forſchbegierigen Philoſophen mit einem eroberungsſüchtigen Könige. Beim Philippos ſtand er in großer Gunſt. Er erhielt von ihm die Wiedererbauung ſeiner zerſtörten Vaterſtadt Stageira, wo ihm auch ein Gymnaſium zum philoſophiſchen Unterrichte erbaut wurde [3]). Aehnliche Gunſtbezeugungen ſoll er auch vom Alexandros nach deſſen Thronbeſteigung davon getragen haben. Doch iſt es eine Fabel, daß er dem großen Eroberer in ſeinen Kriegen nach Aſien und bis nach Indien gefolgt ſei, vielmehr verließ er ihn, als der Perſiſche Krieg begann und eröffnete eine philoſophiſche Schule zu Athen [4]); an ſeiner Stelle aber ließ er beim Alexandros ſeinen Schüler und Verwandten Kalliſthenes zurück [5]).

In Athen philoſophirte er im Lykeion, dem einzigen Gymnaſium, welches ihm noch offen ſtand, da Xenokrates die Akademie, die Kyniker aber das Kynoſarges inne hat-

---

1) Suid. s. v. Ἀριστοτέλης. Anon. v. Arist. Es iſt hierin Verwirrung; denn er ſoll die Herpyllis vom Hermeias empfangen haben.

2) Strab. l. l.; Dion. Hal. l. l.; Diog. L. V, 9.

3) Plut. v. Alex. 7; Aelian. v. h. III, 17; Diog. L. V, 4. Doch wird die Wiedererbauung Stageira's auch dem Alexandros zugeſchrieben. Ael. v. h. XII, 54; Ammon. v. Arist. u. Andere.

4) Diog. L. V, 10; Dion. Hal. l. l.

5) Diog. L. l. l.

ten. Zu ſeiner Zeit ſcheint keine andere Philoſophenſchule ſo beliebt geweſen zu ſein, als die ſeine. Dies können wir aus der Zahl bedeutender Männer, welche zu ſeinen Schülern gezählt werden, mit Recht ſchließen. Weil er in den Schattengängen um das Lykeion herum hin und her wandelnd mit ſeinen Schülern zu philoſophiren pflegte, erhielt ſeine Schule den Namen der peripatetiſchen. Dieſe Schule diente zur Unterweiſung nicht nur in der Philoſophie, ſondern überhaupt in der allgemeinen Bildung, welche einem Griechen anſtändig war, beſonders in der Redekunſt [1]. Ariſtoteles ſoll zwei Klaſſen ſeiner Schüler unterſchieden haben, von welchen die eine des Morgens in tiefern philoſophiſchen Unterſuchungen geübt wurde, die andere aber des Abends an ſolchen Unterſuchungen Theil hatte, welche nur eine allgemeinere und vorbereitende Bildung herbeiführen ſollte. Jene Unterſuchungen wurden akroatiſche oder akroamatiſche, dieſe exoteriſche genannt. Es war natürlich, daß an den erſtern nur geprüfte und ſchon gereiftere Schüler Theil nehmen konnten [2]. In ſolchen Uebungen und wahrſcheinlich zu gleicher Zeit mit der Abfaſſung des größten Theils ſeiner Schriften beſchäftigt [3], verbrachte Ariſtoteles zu Athen dreizehn Jahre. In dieſe Zeit fallen auch ſeine wichtigen Arbeiten für die Ausbreitung der Erfahrungserkenntniſſe, beſonders über die Naturgeſchichte der

---

[1] Ib. V, 3.; Cic. de orat. III, 35; orat. 14.

[2] Gell. noct. Att. XX, 5; cf. Diog. L. V, 2; 3.

[3] Wenn der bekannte Brief des Alexandros an den Ariſtoteles (Plut. v. Alex. 7; Gell. noct. Att. XX, 5.) echt wäre, ſo müßte man alle ſeine akroatiſchen Schriften in dieſe Zeit ſetzen. Doch dies iſt auch aus andern Gründen wahrſcheinlich.

Thiere, bei welcher er die großmüthige Unterſtützung des Königs Alexandros genoß [1]). Gegen das Ende dieſer Jahre ſoll er jedoch bei ſeinem königlichen Schüler und Gönner in Ungnade gefallen ſein, wegen des Kalliſthenes, welcher zu freimüthig ſeinen Unwillen über die veränderten Sitten des Königs gezeigt hatte [2]). Man hat ſogar den Ariſtoteles beſchuldigt, daß er das Gift angegeben, mit welchem Antipatros den Alexandros getödtet habe [3]). Nach Verlauf der erwähnten Zeit begab er ſich nach Chalkis, wie man ſagt, um einem ähnliche Tode, wie ihn Sokrates erfahren hatte, zu entgehn. Die Urſache, weswegen er der Gottloſigkeit angeklagt worden ſein ſoll, klingt ſonderbar. Er hatte nemlich ein Skolion und ein Epigramm zum Preiſe des Hermias gemacht und dies ſoll man ihm als Frevel gegen die Götter ausgelegt haben [4]). Bald nach ſeiner Flucht von Athen ſtarb er zu Chalkis, einige ſagen an Gift, wegen Furcht vor einer Fortſetzung ſeines Proceſſes, ein anderer glaubhafterer Zeuge, eines natürlichen Todes [1].

---

[1] Plin. hist. nat. VIII, 17; Athen. IX. p. 398.

[2] Diog. L. V, 10; Plut. v. Alex. 55.

[3] Plut. v. Alex. 77.

[4] Diog. L. V, 6; Athen. XV. p. 696. Das Gedicht iſt nach dem Athenäos kein Päan, wie es ſonſt genannt wird, ſondern ein Skolion. Gegen die Gründe der Anklage, wenn nicht gegen die Anklage ſelbſt, habe ich manche Zweifel. Wenn man die politiſchen Ereigniſſe dieſer Zeit vergleicht, ſo müßte ſein Proceß in die Zeit des lamiſchen Krieges oder gleich nach demſelben gefallen ſein. Die Ueberlieferungen ſtimmen darin überein, daß Ariſtoteles ein Freund des Antipatros war; er konnte alſo nicht wohl nach dem Ausgange des lamiſchen Krieges verurtheilt werden. Vielleicht aber war ihm wärend des lamiſchen Krieges ſeine Freundſchaft mit dem Antipatros ein Vorwurf; weswegen man aber alsdann einen andern und ſehr weit hergeholten geſucht hätte, läßt ſich nicht einſehn. Uebrigens iſt die Angabe ungegründet, daß Ariſtoteles ſeiner Lehren wegen angeklagt worden ſei.

Die nachtheiligen Gerüchte, welche über den Charakter des Ariſtoteles verbreitet worden ſind, haben größeſten Theils von uns ſchon ihre Würdigung gefunden; ſie geben keinen hinreichenden Grund ab, ihn einer niedern Denkart zu beſchuldigen. In ſeinen Schriften aber finden wir ihn als einen ruhigen, nüchternen Forſcher, welcher zwar nicht ſo hohe Ideale, wie Platon, verfolgt, dagegen das zunächſt Ausführbare ſorgſam vor Augen hat und nicht leicht zu übertriebenen Aeußerungen ſich verleiten läßt. Denn dies iſt hauptſächlich ſein Beſtreben, nach allen Seiten das Wahre zu überlegen, ſelbſt vor dem Wahrſcheinlichen nicht vorüberzugehn und ſeine Philoſophie mit dem, was aus dem thätigen Leben und der Erfahrung als allgemeine Meinung ſich ergiebt, in Einklang zu bringen. Dadurch iſt er zwar nicht abgehalten worden, manchen Grundſatz in einer zu weiten Bedeutung geltend zu machen, aber eine ſichere Mäßigung bezeichnet doch alle ſeine Anſichten über die Wiſſenſchaft und über das Leben der Menſchen. Vorherrſchend iſt in ihm die Liebe zum wiſſenſchaftlichen Leben. Daß ihm das Staatsleben dagegen zurücktritt und nur von einem niedern Geſichtspunkte erſcheint, möchte man im Zuſammenhange damit finden, daß er, nur einer griechiſchen Colonie angehörig, in einem entferntern Zuſammenhange mit den wichtigern politiſchen Begebenheiten ſtand, wiewohl es auch ſchon darin hinlänglich begründet zu ſein ſcheint, daß zu ſeiner Zeit das Staatsleben der Griechen dem ruhigen Beobachter nur wenig Hoffnungen übrig ließ. Deswegen dürfen wir ihm auch ſeine Freundſchaft mit Tyrannen und Unterdrückern der griechiſchen Freiheit nicht ſo hoch anſchlagen, als es ſeine Widerſacher gethan haben. Aber überdies finden wir in dem Ariſtoteles faſt nur den kalten Forſcher. Nur ſelten achtet er auf den Zuſammenhang, in welchem die Wiſſenſchaft des Allgemeinen und der Natur, mit dem Willen und dem Gemüthe des Menſchen ſteht. Daher haben ſeine Schriften auch nicht das Eindringliche, welches den Schriften des Platon einen ihrer größeſten Reize gewährt. Er iſt nicht ſo einheimiſch in der innern Anſchauung des Seelenlebens, als in der Betrachtung der Geſtaltungen, in welchen die äußere Natur ſich uns darſtellt. Wenn auch ſeine Werke durch die Verſchmähung deſſen, was das Gemüth der Menſchen bewegt, an reiner Durchführung der verſtändigen Anſicht gewonnen haben, ſo haben ſie doch auch dadurch an Wärme und Innigkeit verloren. Zwar beſitzen wir nur einen Theil derſelben, und zwar gerade den, welcher ſich entfernt hält von allen Nebenwerken, von allem, was nur äußerlichen Beziehungen der Wiſſenſchaft anzugehören ſcheinen möchte; aber auch ſchon aus der Behandlung dieſes Theiles möchte ſich abnehmen laſſen, daß er, wenn ihm auch dichteriſche Uebungen nicht ganz fremd waren, doch die Ergebniſſe ſeiner Wiſſenſchaft nicht mit dem belebenden Geiſte der Phantaſie und des eigenthümlichen Bewußtſeins zu durchdringen wußte. Daher fehlt ihm die Kunſt der großartigen Zuſammenordnung; daher gewinnt er den Uebergang

---

[1] Apollodor. ap. Diog. L. V, 10; Dion. Hal. l. l.

gang von dem einen zu dem andern Gedanken oft nur vermittelſt des Streites gegen andere Denkende; daher iſt er genöthigt ſich oft zu wiederholen; daher, wenn er auch zuweilen zeigt, wie klar und rein der Fluß ſeiner Rede zu fließen vermag, iſt doch oft ſelbſt im Einzelnen ſeine Darſtellung unſchön, abgebrochen, ſchwer in ihren Beziehungen zu faſſen und nur ſehr ſelten gelangt ſie zur vollendeten Durchſichtigkeit des Gedankens. Oft bei Leſung ſeiner Schriften fühlt man ſich anzunehmen geneigt, daß er mit einer gewiſſen Feindſeligkeit, welche zu ſeiner Zeit ſehr leicht ſich erzeugen konnte, ſelbſt den Schein der Schönrednerei fliehe. So iſt er denn ſehr ernſt, zuweilen etwas ſcharf, zu bitter; nicht ſelten kurz, zuweilen aber auch über Kleinigkeiten, oder weil er ſich nicht recht faſſen kann, dehnt ſich ſeine Rede etwas zu breit aus. An die Stelle der Kunſt hat er die Gelehrſamkeit geſetzt. Er iſt der erſte der Philoſophen, bei welchem wir dies bemerken; er hat ſicherlich auch nicht wenig dazu beigetragen, daß die Spätern meiſtens Gelehrſamkeit über Alles ſchätzten. So viel uns dies auch werth iſt, denn gewiß, man kann den Ariſtoteles nicht mit Unrecht den Vater der Geſchichte der Philoſophie nennen, ſo müſſen wir doch hierin ein Zeichen des herannahenden Verfalls ſehen. Denn dem griechiſchen Geiſte war in der Friſche ſeines Lebens Kunſt lieber als Gelehrſamkeit. Doch haben wir den Ariſtoteles darüber nicht anzuklagen, daß er dieſen neuen Geſchmack aufgebracht; er folgte darin nur der Richtung, welche ſein Zeitalter nahm. Auch liegt es in ſeiner wiſſenſchaftlichen Anſicht, daß er ſtreben mußte, die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen in der Natur und in der Entwickelung der

Vernunft in ſo weitem Umfange als möglich ſich zur Anſchauung zu bringen. Daß er nun in dieſer Richtung die Maſſe, welche er geſammelt hatte, nicht überall zu beleben verſtand, kann ihm wohl nicht zum Vorwurf gereichen; denn in der That war ſie zu groß, als daß ſeine Zeit ſie zu überwältigen vermögend geweſen ſein ſollte. Der Sammlung blieb immer ihr Nutzen, wenn auch nur zum Gebrauch für folgende Zeiten. Doch möchte man zweifeln, ob Ariſtoteles auch das, was ſchon in das Leben des griechiſchen Volkes eingetreten war, ganz ſich zu eigen zu machen verſtanden habe. Wir glauben vielmehr zu bemerken, daß ihm ſchon manches abſtarb und zur todten Formel wurde, was früher den griechiſchen Geiſt bewegt hatte. Dieſelbe Bemerkung, welche wir ſchon früher bei Unterſuchung ſeines Verhältniſſes zum Platon gemacht haben, drängt ſich uns auf, wenn wir ſeine kritiſchen Betrachtungen über die frühern philoſophiſchen Lehren ins Auge faſſen. Nur ſelten geht er in den Geiſt derſelben ein, meiſtens bleibt er bei der Formel und den nächſten Beweiſen ſtehen, und beſonders wo der Ausdruck einen dichteriſchen Schwung gewinnt und in bildlicher Weiſe oder im Sinne eines ganzen Syſtems genommen werden will, verräth Ariſtoteles eine trockne und unzureichende Auffaſſungsweiſe. Seine Gelehrſamkeit beweiſt ſich auch in ſeiner Manier, die Unterſuchungen nicht ſowohl mit den Zweifeln, welche aus der frühern Philoſophie ſtammen, zu verflechten, als ſie vielmehr an ſolche Zweifel anzuknüpfen. Der Erfolg hiervon iſt, daß der Gang ſeiner Forſchungen oft unterbrochen wird und weniger Selbſtſtändigkeit zeigt, als die innere Ausbildung ſeiner Philoſophie zuließ. Seine Gelehrſamkeit hat ſelbſt zuweilen der Genauigkeit ſeiner Darſtellung Schaden gethan; denn ſo ſehr er bemüht iſt, eine feſte Kunſtſprache für ſeine Philoſophie zu gewinnen, ſo iſt ihm doch nicht ſelten hierbei ein mächtiges Hinderniß ſeine gelehrte Kenntniß fremder Kunſtwörter, beſonders aber ſeine Gewöhnung an die Platoniſche Ausdrucksweiſe, welche häufig in ſeine Darſtellung ſich einmiſcht. Durch die Berückſichtigung der Zweifel, welche ihm aus ſeiner Bekanntſchaft mit der ältern Philoſophie entſtehn, wird ſeine Darſtellungsweiſe ſelbſt ſehr in das Schwankende gezogen; ſie nimmt zuweilen die Form des bloß zweifelhaften Ueberlegens und zweifelhaften Entſcheidens an, welches ſehr wohl mit der Mäßigung des Ariſtoteles in allen Beſtrebungen übereinſtimmt; wie er denn auch ſelbſt meint, die Philoſophie verlange vielmehr ſchaamhafte Zurückhaltung, als von Durſt nach Erkenntniß erzeugte Kühnheit [1]). Doch iſt ſein Sinn weit davon entfernt, mit einem zweifelhaften Ergebniſſe ſich zu begnügen, vielmehr entſcheidet er dreiſter und beſtimmter über die wichtigſten Fragen, als Sokrates und Platon, und ſelbſt in den Gebieten, welche unſerer Anſchauung ganz entrückt ſind, weiß er beſtimmte Ausdrücke ſeiner Meinungen zu finden, welche ſeiner Art nach gar nicht in dem ſchwebenden Lichte des Mythiſchen, wie beim Platon, zu faſſen ſind. Die beſtimmten Entſcheidungen des Ariſtoteles, welche keine andere Wendung des Gedankens zulaſſen, gründen ſich überdies in ſeiner Anſicht von der Philoſophie, nach welcher ſie ihm nicht, wie dem Platon, ein Streben und eine Liebe, ſondern eine Lehre iſt.

---

1) De coelo II, 12 in.

Die Ueberlieferung ſagt uns von einer Aeußerung dieſes Philoſophen, welche ganz aus dieſem Sinne hervorgegangen zu ſein ſcheint. Die alten Philoſophen ſoll er angeklagt haben, welche gemeint hätten, daß durch ihren Geiſt die Philoſophie vollendet ſei; ſie müßten entweder ſehr beſchränkt oder ſehr ruhmſüchtig geweſen ſein; er aber ſehe, daß in wenigen Jahren ein großer Zuwachs gewonnen ſei; in kurzer Zeit werde die Philoſophie ganz vollendet ſein [1]). Wir wiſſen es anders. Und eine ſolche Täuſchung können wir uns auch nur in der Seele eines Mannes denken, welcher der Philoſophie ein zu beſchränktes Gebiet anweiſend, mehr auf die einſeitige Richtigkeit ſeiner Formeln, als auf die unbeſchränkte Weite der menſchlichen Vernunft ſah.

Dem Ariſtoteles wird eine ziemliche Anzahl von noch vorhandenen Schriften zugeſchrieben, welche jedoch bei weitem noch nicht alles umfaſſen, was im Alterthume unter ſeinem Namen bekannt war [2]) und aus den Anführungen

---

1) Cic. Tusc. disp. III, 28. Itaque Aristoteles veteres philosophos accusans, qui existimavissent, philosophiam suis ingeniis esse perfectam, ait, eos aut stultissimos aut gloriosissimos fuisse; sed se videre, quod paucis annis magna accessio facta esset; brevi tempore philosophiam plane absolutam fore.

2) Wir haben drei Verzeichniſſe ſeiner Schriften, eins beim Diog. Laert. V, 22 — 28, ein anderes bei dem Verfaſſer der Lebensbeſchreibung des Ariſt. in den Anmerkungen des Menage zum Diog. Laert. und ein drittes aus arabiſcher Quelle, nach Caſiri in Buhle's Ausgabe der Werke des Ariſt. I. p. 306 abgedruckt. Von dieſen ſtimmt am meiſten das Arabiſche mit den uns erhaltenen Schriften überein. Außer den in dieſen Verzeichniſſen angeführten Werken, werden jedoch noch viele andere uns verlorene Schriften hie und da erwähnt, über welche man ſich aus dem Fabricius unterrichten kann.

des Ariſtoteles ſelbſt geht hervor, daß mehrere ſeiner Schriften verloren gegangen ſind [1]). Unter den Eintheilungen ſeiner Werke, welche die Alten angeben, iſt uns eine beſonders merkwürdig, nemlich die in exoteriſche und in akroatiſche oder akroamatiſche Schriften [2]). Sie ſcheint durch Aeußerungen des Ariſtoteles ſelbſt unterſtützt zu werden, welcher in ſeinen Schriften öfters auf exoteriſche Reden

---

1) Ariſtoteles citirt dieſelbe Schrift zuweilen unter verſchiedenen Titeln. Daher iſt es ſchwer zu entſcheiden, welche von den angeführten Schriften verloren gegangen, welche dagegen unter andern Titeln verborgen ſind. Ich bemerke folgende Angaben: τὰ περὶ φιλοσοφίας, phys. II, 2; cf. de an. I, 2; anderer Art iſt κατὰ φιλοσοφίαν, eth. Eud. I, 8; de part. an I, 1; ἡ θεωρία ἡ περὶ τῶν φυτῶν hist. an. V, 1; cf. de gen. an. I, 1; V, 3; de long. et brev. vit. 6; τὰ περὶ τροφῆς, de somno et vig. 3; cf. de gen. anim. V, 4; τὰ ἐγκύκλια, eth. Nic. I. 3; cf. de coelo I, 3; ἡ ἐν ταῖς ἀνατομαῖς διαγραφή, αἱ ἀνατομαί, αἱ ἀνατομαὶ διαγεγραμμέναι, hist. an. IV, 1; 4; VI. 10; 11; τὰ ὑπὲρ τῶν ἐναντίων λεγόμενα, ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων, διαίρεσις τῶν ἐναντίων, top. I, 8; met. IV, 2; X, 3, ſind vielleicht verſchiedene Werke, vielleicht Theile noch vorhandener Schriften; τὰ περὶ μίξεως, de sensu 3, iſt vielleicht de gen. et corr. I, 10; τὰ περὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν διωρισμένα, de gen. an. IV, 3; de an. II, 5 iſt vielleicht de gen. et corr. I, 7 — 9.

2) Cic. de fin. V, 5; ad Attic. IV, 16; Plut. v. Alex. 7; adv. Colot. 14; Gell. XX, 5; Themist. orat. XXVI. p. 319; Ammon. Herm. ad Arist. cat. fol. 2 b; Simpl. phys. fol. 2 b. Man vergleiche Buhle de distributione librorum Aristotelis in exotericos et acroamaticos ejusque rationibus et causis. Götting. 1786. Der erſte Theil dieſer Diſſertation ſteht auch vor der Zweibrücker Ausgabe des Ariſtoteles. Plutarch (vit. Alex. l. l.) nennt die akroamatiſchen Schriften epoptiſche; ſie werden auch eſoteriſche Schriften genannt (Clem. Alex. strom. V. p. 575); doch iſt dieſer Ausdruck gewiß ſpäterer Uebertragung.

oder Schriften (λόγοι) ſich beruft[1], doch meiſtens in einer zweideutigen Weiſe, welche die Kenntniß des Ausdruckes ſchon vorausſetzt. In der That ergiebt ſich kein ganz ſicherer Abſchluß aus der Vergleichung der Stellen. Es wäre wohl möglich, daß Ariſtoteles nur die Unterſuchungen, welche außerhalb ſeiner ſtreng wiſſenſchaftlichen Vorträge liegen, im Auge gehabt hätte, wenn er von exoteriſchen Reden ſprach, daß dies aber ſodann den Spätern Veranlaſſung zu Mißverſtändniſſen geweſen wäre[2]. Nur ſoviel ſcheint allerdings aus einer Stelle hervorzugehn, daß Ariſtoteles einen Unterſchied zwiſchen den exoteriſchen und zwiſchen den philoſophiſchen Unterſuchungen machte[1]. Und wenn wir die Zeugniſſe der Spätern berückſichtigen, welche mehr Schriften des Ariſtoteles kannten, als wir, ſo iſt es wohl keinem Zweifel unterworfen, daß ſie eine bedeutende Verſchiedenheit unter denſelben bemerken mußten, an welche der Unterſchied zwiſchen den exoteriſchen und akroamatiſchen Schriften ſich anſchließen ließ, ja da uns dieſe Eintheilung als eine in der peripatetiſchen Schule feſtſtehende angegeben wird, ſo iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß ſie aus einer alten Ueberlieferung gefloſſen ſei[2]. Ueber das jedoch, was zu den exoteriſchen und was zu den akroamatiſchen Schriften zu zählen ſei, ſind die Meinungen der ſpätern Erklärer der Ariſtoteliſchen Schriften getheilt. Bald werden nur die Geſpräche[3], bald außer dieſen auch die hiſtoriſchen und überhaupt die weniger wiſſenſchaftlichen Werke des Ariſtoteles [1]) unter die exoteriſchen Schriften gerechnet. Dies ſcheint zu beweiſen, daß mit dem Verlauf der Zeiten die genauere Kenntniß der Ueberlieferung ſich verloren hatte. Da dieſer Punkt für die Beurtheilung der Ariſtoteliſchen Schriften von Wichtigkeit iſt, ſo wollen wir unſere Meinung äußern. In den meiſten der vorhandenen Werke pflegt Ariſtoteles auf ſeine eigenen Schriften dann und wann ſich zu berufen. Nur ſelten jedoch werden andere Schriften angeführt, als die uns erhaltenen, welche meiſtens einem beſtimmten Kreiſe der Lehre angehören, und nur ſehr wenige Anführungen fallen, wie es ſcheint, ganz außer dem Kreiſe der Lehre, welchen wir meinen [2]). Von den Schriften über die Natur iſt es klar, daß ſie vom Ariſtoteles als ein Ganzes gedacht wurden [3]); er weiſt daher in denſelben bald vor, bald zurück. Zu den phyſi-

---

[1] Met. XIII, 1; phys. IV, 10; polit. III, 6; VII, 1; eth. Nic. I, 13; VI, 4; eth. Eud. I, 8; II, 1; V, 4. Ueber den Sprachgebrauch kann man erinnern, daß οἱ ἔξωθεν λόγοι, polit. II, 6, offenbar Unterſuchungen bezeichnet, welche den Gegenſtand der gegenwärtigen Lehren nicht betreffen. In demſelben Sinn ſteht pol. I, 5 ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέρας ἐστὶ σκέψεως. Daraus folgt aber nicht, daß ἐξωτερικοὶ λόγοι, wenn es als Kunſtausdruck, welchen der Leſer oder Zuhörer bereits verſteht, gebraucht wird, keine andere Bedeutung haben könne.

[2] Eine Stelle läßt es ſogar ungewiß, ob die exoteriſchen Unterſuchungen nicht mitten in den eſoteriſchen Schriften enthalten ſind und nur die vorläufigen Unterſuchungen bezeichnen, welche Ariſtoteles faſt allen ſeinen wiſſenſchaftlichen Entſcheidungen vorausſchickt. Phys. IV, 10. ἐχόμενον δὲ τῶν εἰρημένων ἐστὶ περὶ χρόνου ἐπελθεῖν. πρῶτον δὲ καλῶς ἔχει διαπορῆσαι περὶ αὐτοῦ καὶ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων, πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων. Weiße in ſeinen Anmerkungen zur Phyſik des Ariſtoteles zu dieſer Stelle iſt, wie er pflegt, ſchnell genug in Verwerfung des Unterſchiedes zwiſchen exoteriſchen und akroamatiſchen Schriften. Doch läßt ſich die Stelle auch anders erklären, denn das διὰ braucht nicht eben durch oder in zu bedeuten, ſondern kann auch das Verhältniß einer äußern Abhängigkeit bezeichnen.

---

[1] Eth. Eud. I, 8. *Ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτῆς τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν.* Brandis (de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono p. 10. not. 11.) hält τὰ κατὰ φιλοσοφίαν für die Schrift περὶ φιλοσοφίας, mir ſcheint aber doch ein merklicher Unterſchied zwiſchen τὰ περὶ φιλοσοφίας und τὰ κατὰ φιλοσοφίαν zu ſein.

[2] Cic. de fin. V, 5. Nach Gell. XX, 5 erkannte Andronikos, welcher die Werke des Ariſtoteles ordnete, dieſe Eintheilung an.

[3] Ammon. Herm. I. 1. In den Katalogen der Ariſtoteliſchen Schriften bei dem Diogenes und bei dem Ungenannten des Menage findet ſich gleich zu Anfange eine Reihe von Schriften, meiſtens in einem Buche, theils mit Eigennahmen, theils nach einzelnen Gegenſtänden überſchrieben. Dieſe ſcheinen mir Dialoge geweſen zu ſein. Wenigſtens die Schrift, welche hier den Titel περὶ ψυχῆς ά führt, auch Εὔδημος genannt, war ein Geſpräch, aus welchem Plut. de consol. 27. und wahrſcheinlich Cic. de div. I, 25. Bruchſtück und theilweiſer Auszug ſich finden. Vergl. auch Plut. v. Dion. 22. Ein anderes Geſpräch Κορίνθιος wird erwähnt Them. or. XXIII. p. 295; man glaubt

---

der Νήρινθος in den Katalogen ſei mit dieſem identiſch. Auch die Schrift περὶ δικαιοσύνης war ein Geſpräch. S. Stahr a. a. O. S. 187.

1) Simpl. l. l.

2) Eigentlich nur die ἐγκύκλια und die exoteriſchen Schriften. Denn die Schriften über Pflanzen und die Anatomie ſchließen ſich an die Naturgeſchichte der Thiere an, περὶ μίξεως, περὶ αὐξήσεως καὶ τροφῆς und περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν gehören zu den phyſikaliſchen Schriften, περὶ τῶν ἐναντίων gehört zu den logiſchen oder metaphyſiſchen Schriften und dahin ſcheint auch die Schrift περὶ φιλοσοφίας gezogen werden zu müſſen, welche nach Brandis eine Unterſuchung über die Platoniſche Zahlen- und Ideenlehre enthielt, alſo als Vorbereitung für die erſte Philoſophie dienen konnte. Von den ἐγκύκλια hat Buhle vermuthet, daß ſie die exoteriſchen Schriften bedeuten, und wahrſcheinlich iſt es, daß ſie zu dieſen gehören.

3) S. beſonders Meteorol. I, 1.

ſchen Schriften gehören auch die Bücher über die Seele und deren Lebenszuſtände. Auch die Metaphyſik, wenn wir annehmen, daß Ariſtoteles ſie die erſte Philoſophie genannt wiſſen wollte, wird in den phyſiſchen Schriften als ein Werk erwähnt, welches mit dieſem Kreiſe der Unterſuchungen in Verbindung ſtehe [1]). In der Metaphyſik wird wieder auf die logiſchen Schriften, beſonders die Kategorien und die Analytiken zurückgewieſen [2]) und ſämmtliche logiſche Schriften mit der Topik und der Schrift über die ſophiſtiſchen Schlüſſe hängen durch mancherlei Anführungen zuſammen. Endlich ſind auch die ethiſchen Schriften, die Ethik und die Politik, ſowohl unter ſich, als auch mit den übrigen phyſiſchen, metaphyſiſchen und logiſchen Schriften des Ariſtoteles in genauer Verbindung und an die ethiſchen und logiſchen Schriften ſchließen ſich noch die Rhetorik und die Poetik an. Alles dies beweiſt uns, daß die meiſten der noch vorhandenen Schriften des Ariſtoteles in einen Kreis der Unterſuchung gehören, welcher entweder Alles oder doch faſt Alles umfaßt, was von den Peripatetikern als Gegenſtand des gründlichen philoſophiſchen Strebens angeſehn wurde [3]). Nehmen wir nun an, daß Ari-

---

1) Phys. I, 4; de comm. an. mot. 6.

2) Met. VII, 1. τὰ περὶ τοῦ ποσαχῶς bezeichnet die Kategorien, nicht das fünfte Buch der Metaphyſik, wie man gemeint hat; ib. VII, 12.

3) Nur die Oekonomik fehlt, wenigſtens dem größern Theile nach, unter den ethiſchen Schriften, und die höhern mathematiſchen Unterſuchungen, ſo wie die Lehre von den Pflanzen, unter den phyſiſchen, welche freilich in Rückſicht auf weitere Ausführung noch viele Erweiterungen erfahren konnten. Zu den mathematiſchen Schriften würden die mechaniſchen Probleme, welche

ſtoteles ſeine Schule überhaupt in zwei Klaſſen abgetheilt hatte, von welchen die eine auf die ſtrengſte Uebung der Wiſſenſchaft hingewieſen wurde, die andere dagegen nur mit vorbereitenden Unterſuchungen, mit Fragen in einer weniger ſtrengen Ordnung, welche auch weniger Gelehrſamkeit zur Beurtheilung verlangten, ſich beſchäftigt ſah, ſo iſt es gewiß, daß alle die Schriften, welche in den oben angegebenen Geſammtkreis fallen, für akroamatiſche Schriften gehalten werden müſſen. Uns iſt es wahrſcheinlich, daß der Eintheilung der Ariſtoteliſchen Schule die Rückſicht auf den verſchiedenen Zweck, welcher bei wiſſenſchaftlichen Uebungen ſtatt finden kann, zum Grunde lag. Dem Einen ſollen ſie nur zu einer allgemeinen Geiſtesbildung dienen und ihn geſchickt machen, ein Urtheil über die Leiſtungen der Gelehrten ſich zu verſchaffen, dem Andern dagegen ſind ſie der Zweck ſeines Lebens; er ergiebt ſich ganz der Gelehrſamkeit und der Wiſſenſchaft [1]). Dieſer Unterſchied mußte mehr und mehr in den philoſophiſchen Schulen berückſichtigt werden, ſeitdem die Philoſophie mit der Gelehrſamkeit ſich in Verbindung geſetzt hatte. Aus

---

wir noch unter den Schriften des Ariſtoteles haben, zu rechnen ſein. Aber über den Zuſammenhang dieſer Schrift mit den andern Schriften des Ariſtoteles finden wir nichts angegeben. Die Mathematik in ihren leichtern Theilen hielt Ariſtoteles wohl für eine Uebung der Jungen (eth. Nic. VI, 9), aber ſchwerlich die ganze Mathematik.

1) So unterſcheidet Ariſtoteles zwiſchen παιδεία und ἐπιστήμη in Beziehung auf das verſchiedene Verhalten der Menſchen zur Lehre. De part. an. I, 1 in. Titze zur angeführten Stelle erklärt dies nicht richtig. So werden auch die πεπαιδευμένοι den εἰδότες entgegengeſetzt Pol. III, 11.

ihm ſcheint uns die Eintheilung der Ariſtoteliſchen Schule und der Ariſtoteliſchen Schriften hervorgegangen zu ſein. Und nun finden wir in der ganzen Haltung der letztern vieles, was unſere Vermuthung zu beſtätigen ſcheint. Man hat zuweilen ihren Stil gelobt und allerdings zeichnet er ſich durch eine nervige Kürze aus; aber wenn man ſeine Mängel verſchwiegen hat, ſo iſt dies nur aus zu großer Verehrung des Mannes geſchehen. Die Gedanken ſind meiſtens eben nur ſo hingeworfen, nicht gleichmäßig ausgeführt; oft kann man ſie nur errathen, oft iſt die Verbindung ganz vernachläſſigt oder verworren, oft unnöthiger Weiſe unterbrochen, ja zuweilen ſelbſt in grammatiſcher Rückſicht nicht zu rechtfertigen. Dieſe Unordnung in den Schriften des Ariſtoteles erſtreckt ſich nicht nur auf einzelne Sätze, ſondern auch auf die Zuſammenordnung größerer Theile, wie daraus ſchon klar ſein möchte, daß die Herausgeber und Erklärer ſolcher Schriften, welche fleißiger bearbeitet worden ſind, nicht ſelten zu den äußerſten Hülfsmitteln, nemlich Lücken oder ungeſchickte Ergänzungen im Texte vorauszuſetzen, ihre Zuflucht genommen haben. Genug, wenn wir nach den uns erhaltenen Schriften allein urtheilen ſollten, ſo würden wir im Ganzen und bloß in Rückſicht auf die Darſtellung den Ariſtoteles für einen ſchlechten Schriftſteller halten müſſen. Wie ſtimmt aber damit das Zeugniß des Cicero, welcher dem Ariſtoteles nicht nur Kürze und Fülle, ſondern auch Lieblichkeit der Rede zuſpricht 1)? Wir ſind der Meinung, daß Cicero ſchwerlich allein von dem großen Rufe des Verfaſſers

---

1) De invent. II, 5; top. 1. brevitas, copia et suavitas.

beſtochen ſo urtheilte, ſondern auch ſeine Kenntniß der exoteriſchen Schriften einen Einfluß auf ſeine Meinung ausübte. In dieſen, wenn wir aus wenigen Bruchſtücken urtheilen dürfen [1]), bediente ſich Ariſtoteles einer viel reichern und ſchönern Darſtellungsweiſe, als wir in ſeinen vorhandenen Schriften finden. Noch mehr als dies bewegt uns die Ungleichheit der Schreibart in den übrig gebliebenen Schriften. Es iſt nicht dem Unvermögen des Mannes zuzuſchreiben, wenn er in den letztern meiſtens weniger zierlich und angenehm ſchreibt; vielmehr mochte Kunſt der Rede hier nur außer ſeinem Plane liegen. Die meiſten oder alle Schwierigkeiten ſcheinen mir ſich zu heben, wenn wir annehmen, daß die Schriften des Ariſtoteles, welche, wie gezeigt, in einem unverkennbaren Zuſammenhange ſtehen, nur zum Behuf ſeiner mündlichen Vorträge ausgearbeitet und ſpäter erſt vom Ariſtoteles oder von ſeinen Schülern herausgegeben worden ſind, vielleicht auch zuerſt nur für ſolche, welche ſie nach Anleitung ſeiner Vorträge gebrauchen konnten. Daraus würde es ſich auch erklären laſſen, daß in der einen Schrift zuweilen auf eine andere verwieſen wird, welche erſt nach ihr verfaßt worden iſt. Ariſtoteles nemlich ſetzte bei weiterem Gebrauche ſolcher Entwürfe manches zu, manches mochte er auch bei ſeinen Vorträgen weglaſſen und überhaupt in der Rede dem Zuſammenhange eine Nachhülfe geben, welche wir jetzt vermiſſen [1]. Damit ſcheint es auch übereinzuſtimmen, daß in den Schriften des Ariſtoteles oft faſt wörtliche Wiederholungen ganzer Stellen entweder aus derſelben Schrift oder aus anderen Schriften vorkommen, von welchen man nicht anders annehmen kann, als daß ſie entweder die noch rückſtändigen Zeichen einer nicht vollendeten Anordnung ſind oder auch als wörtliche Anführungen einer anderwärts ſchon vorgetragenen Lehre dienen ſollen [1]). Solche Schriften nun, welche urſprünglich für die Vorträge des Ariſtoteles vor ſeinen ausgewählten und gelehrtern Schülern beſtimmt waren und welche gleichſam einen Körper der ganzen Lehre bilden ſollten, ſcheinen mir die akroamatiſchen Schriften geweſen zu ſein, auf alle übrigen dagegen konnte in dieſen Schriften als auf exoteriſche Schriften verwieſen werden. Deswegen zähle ich zu den akroatiſchen Schriften nicht nur die eigentlich philoſophiſchen, ſondern auch die Naturgeſchichte der Thiere, ſo wie auch die Naturgeſchichte der Pflanzen zu ihr gehören würde, wenn ſie uns erhalten wäre [2]). Nicht weniger würden hierher die ſtrengern Lehren der Rhetorik und Poetik gehören; denn ſie ſetzen die Kenntniß der Logik und Politik voraus [3]); ſelbſt die Pro-

---

[1] Als Bruchſtücke der eroteriſchen Schriften ſehe ich an die Stelle aus dem Eudemos Plut. consol. ad Apoll. 27 und die glänzende Stelle, welche Cic. de nat. D. II. 37 überſetzt hat. Stob. serm. LXXXVI, 24 u. 25 hat ein Paar Bruchſtücke aus einem Geſpräche περὶ εὐγενείας, welche mir aber mit Kopp verdächtig ſind.

---

[1] Die Topiken ſind früher geſchrieben, als die Analytiken und doch werden dieſe zweimal Top. VIII, 4 citirt; de coelo II, 2 citirt die Schrift über die Bewegungen der Thiere und doch ſollen die Unterſuchungen über die Thiere nach Meteorol. I, 1 erſt auf die Unterſuchungen über den Himmel folgen; in der Thiergeſchichte V, 1 wird die Schrift über die Pflanzen angeführt und doch ſehen wir aus de gen. an. I, 1; V, 3; de long. et brev. vit. 6 vergl. mit de gen. an. I, 3; 4; 11; 20; II, 4; 7; de long. et br. vit. 6, daß die Schrift über die Pflanzen ſpäter als die Schriften über die Thiere iſt; nach der Schrift de part. an. ſoll unmittelbar die Schrift de gen. an. folgen, dieſe aber citirt die Schrift über die Urſachen des Schlafes als eine frühere und verweiſt auf die Schrift über die Nahrung als auf eine ſpätere, ſ. de gen. an V, 1; 4; de part. an. IV, 14 fin. (Buhle de distributione libr. Arist. p. 75 ſchlägt vor für γενέσεως zu leſen κινήσεως, was jedoch wieder in Schwierigkeiten derſelben Art verwickelt), wärend de somno 3 die Schrift über die Nahrung als eine frühere citirt wird; de juv. et sen. 3 wird die Schrift de part. an., dagegen de part. an. II, 10; III, 6; IV, 13 werden die Schriften de sensu und de respiratione, welche mit der Schrift de juv. et sen. genau verbunden ſind, citirt; in der Schrift de anim. mot. 6 wird die Schrift über die Seele und die erſte Philoſophie (Metaphyſik) angeführt, das Ende aber ſchließt dieſe Schrift an die Schrift über die Seele und die kleinen ihr anhängenden Schriften an, die Schrift περὶ γενέσεως, doch wohl der Thiere, ſoll nun erſt folgen. Andere verwickeltere und nicht namentliche Citate verſchweige ich hier, weil ich ſonſt zu weitläuftig werden müßte. Man kann freilich manche dieſer Citate für Einſchiebſel erklären; andere durch Verwerfung ganzer Bücher beſeitigen. Will man aber nicht eine gewaltſame Kritik anwenden, ſo wird doch wohl das von mir Bemerkte als Reſultat übrig bleiben. Meine Annahme beſtätigen die Unterſuchungen Niebuhr's über die Rhetorik des Ariſtoteles. S. Römiſche Geſch. Zweite Aufl. 1 Bd.

S. 20. Anm. 30. Niebuhr erklärt hier auf eine ähnliche Weiſe den Unterſchied zwiſchen exoteriſchen und eſoteriſchen Schriften.

1) Auf die Wiederholungen in der Metaphyſik hat man ſchon mehrmals aufmerkſam gemacht. Sie kommen in ihr am häufigſten und in den größeſten Maſſen, beſonders im 11. Buche vor; doch finden ſie ſich auch in andern Schriften.

2) Die Schrift de plantis, welche unter den Schriften des Ariſtoteles ſteht, iſt bekanntlich eine Ueberſetzung aus der dritten oder vierten Hand. Ihr urſprünglicher Charakter läßt ſich daher nicht leicht erklären. Die Arabiſche Auffaſſungsweiſe iſt darin zuweilen ſehr merklich.

3) Rhet. I, 2; poet. 19.

bleme ſind wir geneigt zu den akroatiſchen Schriften zu zählen, weil ſie mannigfaltige Gelehrſamkeit vorausſetzen und die Unterſuchungen der Philoſophie auf eine gelehrtere Weiſe wenigſtens vorbereiten. Von den exoteriſchen Schriften dagegen möchte uns nichts Vollſtändiges erhalten ſein. Sie geriethen wahrſcheinlich in Vergeſſenheit über den wiſſenſchaftlichen Inhalt der akroatiſchen Schriften, in den Zeiten zumeiſt, in welchen man die ſchönere Form der Darſtellung wenig beachtete [1]). Sie würden uns auch wahrſcheinlich von keinem großen Gewinn für die Kenntniß ſeiner Philoſophie ſein; denn theils beſitzen wir die ziemlich vollſtändige Darſtellung derſelben in den akroatiſchen Schriften, theils iſt zu vermuthen, daß wenigſtens in ſeinen Geſprächen nicht nur die Form, ſondern auch theilweiſe der Inhalt von der ſtrengeren Faſſung ſeiner Lehre verſchieden war.

Wenn wir die noch vorhandenen Schriften des Ariſtoteles unterſuchen, ſo können wir eine Erzählung nicht übergehn, welche von dem Schickſale ſeiner akroatiſchen Schriften handelt. Dieſe Werke ſollen zuerſt auf den Theophraſtos, den Schüler und Nachfolger des Ariſtoteles, dann von dieſem auf ſeinen Schüler Neleus aus Skepſis vererbt worden ſein. Neleus aber habe ſie nach Skepſis gebracht und ſeinen Nachkommen, unwiſſenſchaftlichen Menſchen, hin-

---

1) Eine Ueberlieferung ſagt, Ariſtoteles und ſein Schüler Theophraſtos hätten abgelaſſen Dialoge zu ſchreiben, weil ſie bemerkt hätten, daß ſie die Platoniſche Anmuth nicht zu erreichen vermöchten. Basil. magn. ep. 167. So muß ich auch geſtehn, daß ich mir die Kunſt des Ariſtoteles in der Darſtellung nicht groß denken kann.

terlaſſen, die ſie ſchlecht verwahrt, endlich ſogar aus Furcht vor der Büchergier ihrer Herren, der Pergameniſchen Könige, unter der Erde verborgen hätten. Nachdem ſie nun hier durch Näſſe und Würmer gelitten, wären ſie zuletzt aus ihrer Verborgenheit wieder hervorgezogen und für viel Geld einem Bücherfreunde, Apellikon dem Teïer, verkauft worden. Dieſer, ein nicht ſehr philoſophiſcher Mann, habe die Stellen, wo die Handſchrift gelitten, auszufüllen ſich bemüht, ohne glücklichen Erfolg, und ſo habe er die Bücher voller Fehler herausgegeben. Später jedoch ſei die Bücherſammlung des Apellikon mit der Atheniſchen Beute in die Hände des Sulla und nach Rom gekommen, wo ſie der Grammatiker Tyrannion für die Ariſtoteliſchen Schriften benutzte. Von dieſem aber ſoll endlich der Peripatetiker Andronikos von Rhodos Abſchriften erhalten und zur Anordnung der Ariſtoteliſchen Werke benutzt haben 1). Auf dieſe Erzählung ſcheint man zu großes Gewicht gelegt zu haben,

---

1) Strab. XIII. p. 124 f.; Plut. v. Syll. c. 26; Athen. V. p. 214. Vrgl. Brandis über die Schickſale der Ariſtoteliſchen Bücher und einige Kriterien ihrer Echtheit im Rhein. Muſ. für Philol. I, 3 S. 236 f. und Kopp Nachtrag zur Unterſuchung über das Schickſal der Ariſtoteliſchen Schriften ebend. III, 1. S. 93 f. Brandis, indem er die Richtigkeit der gegebenen Erzählung beſtreitet, ſcheint darauf zu großes Gewicht zu legen, daß im Fall der Richtigkeit die Recenſion, welche Andronikos von den Schriften des Ariſtoteles beſorgte, eine ſehr überwiegende Autorität gehabt haben müßte. Er benutzte ja auch die Urſchriften des Ariſtoteles nicht unmittelbar, Andere benutzten auch dieſelben Schriften, welche Tyrannion benutzt hatte, und es iſt auch nicht einmal geſagt, daß in der Bibliothek des Neleus die Schriften von der eigenen Hand des Ariſtoteles geweſen.

haben, wenn man aus ihr folgern zu müſſen glaubte, daß die Schriften des Ariſtoteles uns in einer ſo zerrütteten Geſtalt überkommen wären, wie kein anderes Werk des Alterthums. Jene Erzählung ſcheint aus einer lobpreiſenden Empfehlung der Ausgabe Ariſtoteliſcher Schriften, welche Andronikos beſorgt hatte, gefloſſen zu ſein; neben dieſer aber haben wahrſcheinlich, um nicht zu ſagen gewiß, andere Ausgaben ſich gefunden [1]) und es konnte eine vergleichende Schätzung der verſchiedenen Ausgaben ſtatt finden. Auf jeden Fall ſind die akroatiſchen Schriften des Ariſtoteles nicht allein aus der Bibliothek des Neleus uns zugekommen und man hatte daher auch nicht nöthig, zu den Ergänzungen des Apellikon ſeine Zuflucht zu nehmen oder die aus der Beſchädigung der Handſchriften entſtandenen Lücken anders zu ergänzen oder beſtehen zu laſſen [2]).

Es iſt als gewiß anzunehmen, daß der angeführten Ueberlieferung nur deswegen ein ſo großes und übermäßiges Gewicht beigelegt worden iſt, weil man die Anordnung der Ariſtoteliſchen Schriften zum Theil ſo räthſelhaft fand

---

1) Dies geht daraus hervor, daß von einigen Schriften, wie von den Kategorien und Analytiken mehrere verſchieden lautende Abſchriften vorhanden waren. In der Alexandriniſchen Bibliothek ſoll es Werke aus der Bibliothek des Ariſtoteles und des Neleus gegeben haben. Athen. I. p. 3. Athenäos ſagt, alle Schriften des Neleus wären nach Alexandrien gekommen, welches der obigen Angabe widerſpricht. Der Grammatiker iſt nicht genau. Außer dem Andronikos ſoll ein Ptolemäos über die Ariſtoteliſchen Werke geſchrieben haben. S. Brandis a. a. O. S. 249. Anm. 40.

2) Andronikos nahm in ſeiner Schrift über die Ariſtoteliſchen Werke auf die Alexandriniſchen Handſchriften Rückſicht. S. Brandis a. a. O. S. 250. Anm. 42.

und weil die Angaben der Alten und die eigene Anſicht ſo mancherlei Zweifel über die ganze oder theilweiſe Echtheit dieſer Werke zurückließen. Wir wiſſen aus den Erklärern des Ariſtoteles, daß viele verſchiedene Bearbeitungen einer und derſelben Aufgabe [1]), viele unechte Schriften unter dem Namen des Ariſtoteles im Umlauf waren. Es werden hiervon mehrere Gründe angeführt [2]), unter welchen uns der wichtigſte iſt, daß die Peripatetiker, Theophraſtos, Eudemos, Phanias, in Nacheiferung ihres Lehrers, ähnliche Schriften unter denſelben Titeln hinterlaſſen hätten, welche alsdann zur Verwechſelung Veranlaſſung gegeben. Nun möchte es allerdings ſchwer ſein, den Schüler, welcher wahrſcheinlich nicht nur die Denkweiſe, ſondern auch die Schreibart des Lehrers getreulich nachahmte, von dem Lehrer zu unterſcheiden, um ſo ſchwerer, als die Weiſe des Ariſtoteles ſehr hervorſtechende Züge an ſich trägt, welche nicht eben großes Talent zu verlangen ſcheinen, um einigermaßen täuſchend nachgeahmt zu werden. Daher ſcheint die Sichtung deſſen, was dem Ariſtoteles zugehört und was ſeinen Schülern, allerdings ſehr ſchwierig zu ſein. Hierzu kommt das lockere Gewebe der Ariſtoteliſchen Werke, welches nicht ſelten Zweifel erregt hat über die Echtheit der Theile, wenn auch die Echtheit des Ganzen bewieſen zu ſein ſchien, die bisher noch zu ſehr vernachläſſigte Kritik des Textes und die große Maſſe der gelehrten Kenntniſſe, welche zur vollſtändigen Beurtheilung aller Werke gehört. Dagegen giebt es auch einige äußere Hülfen, welche willkommene Haltpunkte für die geſchichtliche Unterſuchung darbieten. Zu dieſen iſt es zu zählen, daß die Erklärer des Ariſtoteles vom Andronikos von Rhodos an eine ununterbrochene Reihe bilden und für die Echtheit vieler Schriften Zeugniß ablegen, nicht verwerfliche Gewährsmänner, da ſie die Ariſtoteliſche Lehre von den Zuſätzen der älteſten Peripatetiker nicht ſelten zu unterſcheiden wußten, auch Stellen aus den Schriften der Ariſtoteliker gebrauchten, welche die Echtheit der vorhandenen Werke wahrſcheinlich machen oder beweiſen [1]). In rein geſchichtlicher Unterſuchung möchten wir über das, was Andronikos, Adraſtos und Alexandros von Aphrodiſia für die Werke des Ariſtoteles geſammelt haben, wohl nur ſelten hinauskommen. Noch eine andere Hülfe ſind uns die Anführungen der einen Schrift des Ariſtoteles in der andern, von welchen wir ſchon früher geſprochen haben und welche zwar vielleicht nicht immer ganz ſicher ſind, doch auch nicht ſelten ſo in den Zuſammenhang eingreifen, daß ſie nicht wohl vermißt werden können [2]). Dieſe Anführungen ſtellen uns die meiſten Schriften des Ariſtoteles feſt, ſoweit es von ſolchen Anführungen geſchehen kann. Zuletzt muß freilich

---

[1] Es werden zwei verſchiedene Bearbeitungen der Kategorien und vierzig Bücher der Analytiken erwähnt. Simpl. in categ. fol. 4 b; Ammon. Herm. in categ. fol. 3 b. Die drei verſchiedenen Ethiken ſind noch ein Beiſpiel derſelben Art.

[2] Ammon. Herm. l. l.

---

[1]) Ueber dieſe Zeugniſſe hat Brandis in der zweiten Abtheilung der angeführten Abhandlung im Rhein. Muſ. f. Philol. 1, 4. S. 259 f. eine ſehr dankenswerthe Abhandlung geliefert.

[2]) Wir wollen hier ein Verzeichniß dieſer Citate geben, welches vielleicht nicht ganz vollſtändig iſt, da wir nicht gerade zu dieſem Zweck die geſammten Schriften des Ariſtoteles von neuem durchgeleſen haben. Es ſollen auch nur die ausdrücklichen Zeugniſſe angegeben werden. 1) categ. werden citirt met. VII, 1 (τὰ περὶ τὸ ποσαχῶς). 2) top. werden citirt de interpret. 13; anal. pr. I, 1; 30; II, 17; 19; de repr. soph. I, 2; rhet.

I, 1; 2; II, 22; 24; 26. 3) analyt. werden citirt de interpr. 11; analyt. post. I, 3 (τὰ περὶ συλλογισμοῦ); top. VIII, 4 zweimal; de repreh. soph. I, 2; met. VII, 12; eth. Nic. VI, 3; eth. Eud. I, 6; II, 6; 10; V, 3; magn. mor. II, 6; rhet. I. 2 mehrmals. 4) repreh. soph. werden wahrſcheinlich citirt de interpr. 6 fin. 5) phys. werden als ſpätere Schriften verſprochen anal. post. II, 12 (τὰ περὶ κινήσεως); citirt meteor. I, 1 (περὶ τῶν πρώτων αἰτίων τῆς φύσεως καὶ περὶ πάσης κινήσεως φυσικῆς); met. I, 3; XI, 6; 8; XII, 8; XIII, 1. 6) de coelo wird citirt meteor. I, 1. 7) de gen. et corr. wird citirt met. I, 1; vielleicht auch de gen. an. IV. 3 (τὰ περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν διωρισμένα); de an. II, 5 (οἱ καθόλου λόγοι περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν); de sensu 3 (περὶ μίξεως). 8) meteorol. werden citirt de plantis II, 2. 9) histor. anim. wird citirt de part. an. II, 1; III, 5; 11; IV, 5; 8; 10; 11; 12; 13; V, 3; de gen. an. I, 3; 4; 11; 20; III, 1; 8; 10; 11; de an. inc. 1; de respir. 12; 16. 10) de part. an. wird citirt de gen. an. I, 1; 15; 19; de juv. et sen. 3; de comm. an. mot. 11 fin. 11) de gen. an. wird als folgende Schrift angeführt de part. an. II, 3; III, 5; IV, 4; 12; de comm. an. mot. 11 fin.; hist. an. III, 22. 12) de anima wird citirt de interpr. 1; de gen. an. II, 3; V, 7; de an. inc. 19 (als nächſtfolgende Schrift); de sensu 1; de comm. an. mot. 6; 11 fin. 13) de sensu wird citirt de part. an. II, 10; de gen. an. V, 2; 7; de comm. an. mot. 11 fin. 14) de memor. wird angekündigt de sensu 1; citirt de comm. an. mot. 11 fin. 15) de somno wird angekündigt de sensu 1, citirt de gen. an. V, 1; de comm. an. mot. 11 fin. 16) comm. an. mot. wird citirt de coelo II, 2, wenn hier nicht vielmehr de inc. an. gemeint iſt. 17) de long. et brev. vit. als ſpätere Schrift de gen. an. IV. 10. 18) de juv. et sen. wird angekündigt de sensu 1; de long. et brev. v. 6. 19) de vita et morte ebendaſ. 20) de respir. wird angekündigt de sensu 1, citirt de part. an. III, 6; IV, 13. 21) ethica werden citirt pol. III, 12; IV, 1; met. I, 1, doch ſo, daß daraus nicht herauch in dieſen Unterſuchungen immer das den Ausſchlag geben, was man die innern Kennzeichen zu nennen pflegt, d. h. wir müſſen aus dem Zuſammenhange der einzelnen Werke untereinander und aus der Uebereinſtimmung, in welcher das Einzelne mit dem Ganzen der Ariſtoteliſchen Schreibart und Sinnesart ſteht oder nicht ſteht, auf ſeine Echtheit oder Unechtheit ſchlieſſen.

Zu einer wiſſenſchaftlichen Sichtung der Schriften, welche wir unter dem Namen des Ariſtoteles beſitzen, iſt es bisher noch nicht gekommen; ja es ſcheint kaum, als wenn die Stimmung unſerer Zeit einer ſolchen günſtig wäre, wenn man aus den wilden Verſuchen in dieſer Art, welche neuerlich hervorgetreten ſind, etwas ſchlieſſen darf. Wir haben es glücklicher Weiſe hier nur mit den Schriften zu thun, welche zur Kenntniß der Ariſtoteliſchen Philoſophie weſentlich beitragen und über dieſe wird ſich leichter ein Urtheil abgeben laſſen, als über andere, welche mehr einzelnen Unterſuchungen angehören. Voraus erinnern wir, daß man bei Entſcheidung über die Echtheit der Ariſtoteliſchen Schriften nicht daſſelbe Maaß anlegen darf, was bei andern Werken des Alterthums entſcheidend ſein möchte. Man muß auf die eigenthümliche Beſtimmung, auf die wahrſcheinliche Entſtehungsweiſe, von welchen Dingen ſchon

---

vorgeht, welche ethiſche Schrift gemeint ſei. 22) polit. werden citirt rhet. I, 8. 23) rhet. wird verſprochen de poët. 19. 24) de poët. wird verſprochen pol. VIII, 7, citirt rhet. III, 1 mehrmals. 25) probl. werden citirt de part. an. III, 15; de gen. an. II, 8; IV, 4; 7; de somno 1. 26) metaph. werden als ſpätere Schrift angeführt phys. I, 4, citirt de comm. an. mot. 6. Es iſt bemerkenswerth, daß in allen dieſen Citaten keine einzige entſchieden unechte Schrift angeführt wird.

früher die Rede war, beſtändige Rückſicht nehmen. Selbſt der Begriff der Echtheit möchte in dieſem Falle anders zu faſſen ſein, als wie er ſonſt mit Recht genommen wird. Denn ſehr wahrſcheinlich beſitzen wir unter den Werken des Ariſtoteles mehrere von ihm nicht oder wenigſtens nicht in dieſer Form herausgegebene Schriften. So, um ſogleich in das Einzelne einzugehn, hat offenbar das, was wir unter dem Titel der metaphyſiſchen Schriften als ein Werk beſitzen, unmöglich von dem Verfaſſer die jetzige Ordnung oder vielmehr Unordnung erhalten können [1]), und doch zeigen die einzelnen Abhandlungen unzweideutig die Gelehrſamkeit, das Urtheil und den Stil des Ariſtoteles. Räthſelhaft iſt gewiß die Zuſammenſtellung dieſer Bücher und ihrer einzelnen Theile; ſie ſpottet aller Verſuche, ſie in die urſprünglichen Glieder zurückzubringen, welche Ariſtoteles ihr gegeben haben möchte; ſie iſt auch von der Art, daß ſie nicht dem Fraße der Würmer zugeſchrieben werden kann, denn uns ſtört in ihr weniger der Mangel als der Ueberfluß, und daß ſchwerlich ein Anordner auch der äußerſten

---

[1]) Brandis a. a. O. S. 242. Anm. 19 ſagt: Ariſtoteles ſoll ſeine metaphyſiſchen Bücher dem Eudemus überſandt, dieſer es nicht für paſſend gehalten haben, ſie bekannt zu machen; nach ſeinem Tode aber ſollen die Späteren (οἱ μεταγενέστεροι), nemlich Peripatetiker, bemüht geweſen ſein, das Fehlende aus andern Ariſtoteliſchen Büchern zu ergänzen. So lautet die Sage in dem ungedruckten Commentar des Aſklepius über die Metaphyſik; und ſo wenig auch dieſer höchſt unbedeutende Ausleger des Ariſtoteles an und für ſich Glauben verdient, aller Wahrſcheinlichkeit nach entlehnte er ſolche Nachrichten aus ältern Commentaren, vielleicht aus dem Alexander, aus welchem er, ohne ihn anzuziehen, faſt alles Brauchbare nimmt, was ſich bei ihm findet.

Mittelmäßigkeit ſie erfinden konnte. Um ſo näher liegt uns die Vermuthung, daß Ariſtoteles ſelbſt keine vollſtändige erſte Philoſophie, ſondern nur einzelne Abhandlungen über Gegenſtände der Art hinterlaſſen habe, daß aber Spätere, ohne durch fremde Zuthat Zuſammenhang zu erkünſteln, jene Aufſätze in eine Sammlung zuſammenbrachten. Seltſam in anderer Art iſt es, daß wir einen Ueberfluß an ethiſchen Schriften unter den Werken des Ariſtoteles beſitzen. Beſäßen wir aber nur eine von den drei Ethiken, ſo würde wohl kaum ein verwerfendes Urtheil über ſie gefällt werden können, ſondern höchſtens würden Zweifel beim Einzelnen aufkommen, von welchen einige es uns wahrſcheinlich machen, daß die Eudemiſche und die ſogenannte große Ethik nur aus Vorträgen des Ariſtoteles entſtanden ſein möchten. Ueber die Echtheit der Politik kann uns kein Zweifel übrig bleiben; auch erhellt aus ihr, daß Ariſtoteles über das Hausweſen ſchreiben wollte; der erſte Theil der noch vorhandenen Schrift über dieſen Gegenſtand iſt jedoch wahrſcheinlich nur in einem Auszuge des Theophraſtos auf uns gekommen [1]. Ferner die Schriften, welche gewöhnlich unter dem Namen des Organon zuſammengefaßt werden, halten wir für Schriften des Ariſtoteles ihrem weſentlichen Umfange nach, wiewohl gegen den zweiten Theil der Kategorien, die ſogenannte Hypotheorie, nicht unerhebliche Einwürfe gemacht werden können, und die Schrift über die Sätze (περὶ ἑρμηνείας) von einem alten Kritiker verworfen, von einem andern, wie es ſcheint, ſiegreich vertheidigt wurde [2]. Von den phyſiſchen

---

[1] Vergl. Göttling's Vorr. zur Oekonomik des Ariſt. p. VII. f.

[2] Andronikos von Rhodos verwarf das Buch de interpretatione

Büchern iſt zuerſt die Phyſik vielleicht das Werk, welches unter den Schriften des Ariſtoteles am beſten beglaubigt iſt und nur eine eben ſo blinde, als leichtſinnige Verachtung des Ariſtoteles kann es unternehmen, bedeutende Stücke dieſes Ganzen aus dem überlieferten Zuſammenhange herauszureißen. Mit dieſer Schrift aber hängen die meiſten der phyſiſchen Schriften ſo zuſammen, daß nicht wohl eins aus der ganzen Reihe fehlen kann. Die Schriften über den Himmel, über das Entſtehen und Vergehen, die Meteorologie, die Schriften über die Thiere, über die Seele und die kleinen Abhandlungen, welche an die letztern ſich anſchließen, bilden einen ſyſtematiſchen Fortſchritt, in welchem wir überall den gelehrten und ordnenden Geiſt des Ariſtoteles wiedererkennen. Nur die Schrift über die Bewegung der Thiere iſt in dieſen Zuſammenhang nicht leicht unterzubringen, erſcheint aber ſonſt unverdächtig. Die Probleme ſind freilich in großer Verwirrung auf uns gekommen, enthalten jedoch wahrſcheinlich ungeordnete Sammlungen des Ariſtoteles über verſchiedene Fragen, deren Löſung er ſuchte. Seine Lehre aus denſelben erforſchen zu wollen, ſcheint gefährlich, theils weil ſie wohl nur vorläufige Gedanken und Einfälle enthalten, theils weil ſie in großer Unordnung ſind. Daß die Schrift über die Welt nicht vom Ariſtoteles ſei, iſt hinlänglich bewieſen. Die übrigen Schriften in der Sammlung Ariſtoteliſcher Werke haben für uns keine oder nur ſehr geringe Bedeutung.

---

und die Hypotheorie: Alexandros von Aphrodiſias vertheidigte ſie. Alex. Aphr. ad libr. I. Analyt. fol. 52. a ed. Ald.; Boeth. in categ. IV. init.; Simpl. in categ. fol. 95. b.

Zweites Kapitel.

Die Philoſophie des Ariſtoteles im Allgemeinen.

Wenn man von der Platoniſchen zur Ariſtoteliſchen Philoſophie kommt, ſo bemerkt man ſogleich, daß beide zwar für nahe an einander liegende, aber doch für weſentlich veränderte Zuſtände bereitet ſind. Das eben iſt das Zeichen großer Geiſter, daß ſie das Eigenthümliche ihrer Zeiten faſt vollſtändig bezeichnen.

Wenn Platon zu einer Zeit wirkte, in welcher das Atheniſche Weſen meiſtens nur zur Beobachtung der Zeitverhältniſſe, zur Sammlung in ſich ſelbſt und zur innern Betrachtung ſeiner verſchiedenen Richtungen beſtimmt zu ſein ſchien, ſo hat auch ſeine Philoſophie meiſtens auf die Anſchauung des Innern ſich gewendet und das Aeußere faſt nur in der Rückſicht beachtet, inwiefern es Einfluß auf die Geſtaltung des Innern gewinnt. Inzwiſchen ſo wie es die Beſtimmung des Menſchen nicht iſt, ſich in ſich ſelbſt zu vertiefen, ſo hatte auch der Gang der Ereigniſſe allmälig eine Lage der Dinge herbeigeführt, in welcher der Geiſt der Griechen bald auf das Aeußere ſeiner Umgebungen zu blicken veranlaßt wurde. Die großen Bewegungen, welche jetzt in der Geſchichte begonnen und zum Theil ſchon ihre Erfüllung gefunden hatten, verbreiteten das griechiſche Leben, welches man ſich in ſich ſelbſt faſt ausgelebt hatte, auf einen größern Schauplatz und es ſchien, als wenn alles, was bisher in dem Innern Griechenlands an geiſtiger Bildung ſich geſammelt hatte, nur dazu beſtimmt ſei, die äußern Umgebungen zu bilden und zu geſtalten. Bei einem ſolchen Zuſtande der Dinge lag nun der Wiſſenſchaft hauptſächlich zweierlei ob, theils das, was bisher dem griechiſchen Geiſte in den Wiſſenſchaften und Künſten gelungen war, aus der Zerſtreutheit, in welcher es bei den Erfindern aufgetreten war, zu ſammeln, theils eine möglichſt vollſtändige Anſchauung von dem äußerlich Vorhandenen zu geben, auf welches die bildende Thätigkeit ſich zu richten hatte. Dieſen Aufgaben hat Ariſtoteles nach Kräften zu genügen geſucht. Daraus muß man ſich ſeine encyklopädiſchen Beſtrebungen und ſeine vorherrſchende Neigung zur Phyſik, zwei Hauptpunkte ſeines wiſſenſchaftlichen Charakters, erklären.

Waren nun ſo die Blicke des Ariſtoteles auf die verſchiedenartigſten wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen und zugleich auf die Maſſe der natürlichen Erſcheinungen gerichtet, ſo mußte es ihm eine ſchwere Aufgabe ſein, alle verſchiedenen Meinungen über dieſes geſammte Gebiet der Gedanken zu ſammeln und zu vergleichen, um daraus den wahren Gehalt in ſein rechtes Licht zu ſetzen. Daß er eine ſolche ſchwierige Aufgabe ſich geſtellt hatte, ſehen wir daraus, daß er nicht geringen Werth auf die Unterſuchung aller der Meinungen legte, welche von frühern Philoſophen oder von wiſſenſchaftlichen Denkern ausgeſprochen worden waren. Denn die Unterſuchung ſolcher Meinungen werde entweder zu neuen Ergebniſſen führen, oder doch die ſchon ausgebildeten Gedanken beſtätigen [1]). Daher iſt ſeine Forſchung

---

1) Met. I, 3; top. I, 2.

nach allen Seiten auf das Thatſächliche gerichtet. In der Philoſophie überhaupt erforſcht er die verſchiedenen Meinungen der Philoſophen und knüpft an ſie ſeine eigenen Unterſuchungen an; in der Phyſik beruht ein großer, wenn nicht der größeſte Theil ſeiner Verdienſte auf der Ausbildung der Naturgeſchichte und auch in der Ethik oder Politik kommt ihm vieles darauf an, die Meinungen theils der Einzelnen, theils der Staaten über das Rechte und Gute zu vergleichen. Dieſes Beſtreben des gelehrten Mannes iſt nun keinesweges nur in einzelnen Schriften an den Tag getreten und von ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen geſchieden, ſondern mitten in ſeine Philoſophie miſcht es ſich ein, ja bildet nicht ſelten die Grundlage ſeiner philoſophiſchen Forſchung. Man kann ſich bei dieſer Richtung des Ariſtoteles nicht wundern, daß er den thatſächlichen Erkenntniſſen einen großen Werth beilegte. Doch wie ſehr er auch die Erfahrung und die Wahrnehmung, aus welcher jene entſpringt, loben mochte, ſo war er doch keinesweges ungeneigt oder unfähig, dem philoſophiſchen Zuge zu folgen, welchen Sokrates und Platon genährt hatten, vielmehr iſt es ihm darum zu thun, nicht das Vorhandenſein der Erſcheinungen, oder wie er ſich auszudrücken pflegt, das Daß, ſondern die Gründe der Erſcheinungen, oder das Deswegen und Darum zu erkennen, und ein ſo unfähiger Schüler des Platon war er nicht, daß er es hätte überſehen können, wie die vollkommenſte Wiſſenſchaft in der Erkenntniß der erſten Gründe und des Guten beſtehe[1].

---

[1] Met. I, 2. *μάλιϛα δὲ ἐπιϛητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια· διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται, ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων. ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιϛημῶν καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ*

Indem er nun auf ſolche Weiſe das Thatſächliche und das philoſophiſche Erkennen der erſten Gründe mit gleichem Eifer zu umfaſſen ſtrebte, müſſen wir in ihm den wahrhaft philoſophiſchen Geiſt erkennen, welcher nichts Thatſächliches ſeiner Beachtung für unwerth hält, aber die Erkenntniß der erſten Gründe am höchſten ſchätzt. Nun konnte es jedoch auch von der andern Seite nicht fehlen, daß die entgegengeſetzten Beſtrebungen des Ariſtoteles theils nach dem, was der ſinnlichen Empfindung zunächſt liegt, theils nach dem, was von ihr ſich am meiſten entfernt und den höchſten Gründen ſich nähert [1]), zuweilen in einem ſcheinbaren Widerſpruche ſich darſtellten, und hieraus geht auch wohl dann und wann ein Schwanken in der Meinung des Ariſtoteles hervor. Dies ließ ſich um ſo mehr erwarten, je mehr er in ſeinem Philoſophiren die entgegengeſetzten Anſichten der Philoſophen vor Augen hatte und in dem Beſtreben begriffen war, die verſchiedenen Meinungen der Kunſtverſtändigen unter einander zu vergleichen und zu verſöhnen. Daraus erklärt ſich das ſkeptiſche Verhalten des Ariſtoteles in vielen Unterſuchungen, die häufigen Beſchränkungen, welche er ſeinen Sätzen beifügt, und die Art, wie er ſelbſt Ausnahmen von ſeinen allgemeinen Regeln in der Natur geſtattet. Am meiſten aber zeigt ſich ſein Zweifelmuth, wenn

---

τῆς ὑπηρετούσης ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκά ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ. ἐξ ἁπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα (sc. τῆς σοφίας)· δεῖ γὰρ αὐτὴν τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν· καὶ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστίν.

1) L. l. σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ μάλιστα καθόλου· πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν.

er in irgend einer Unterſuchung über die Gründe der Erſcheinungen begriffen, plötzlich von den Erſcheinungen ſelbſt ſich verlaſſen ſieht und nun doch etwas darüber beſtimmen ſoll, wie ſolche ſeinen allgemeinen Gründen gemäß ſein möchten. Dann geſteht er uns wohl, daß er nicht zu behaupten wage; man müſſe abwarten, wie die Erſcheinungen ſich zeigen würden, denn den Erſcheinungen müſſe man mehr trauen, als den vernünftigen Gründen [1]); überhaupt könnten die vernünftigen Gründe nicht dieſelbe Genauigkeit erreichen, welche in der ſinnlichen Empfindung ſich finde [2]). Hierin verkündet ſich denn allerdings nicht nur ſein Mißtrauen in die Erkenntniß der Gründe, ſondern auch eine gewiſſe größere Zuverſicht zu den Ergebniſſen der Beobachtung. Bei allen ſolchen Zweifeln jedoch können wir nicht verkennen, daß er von ſichern Ueberzeugungen über die höchſten wiſſenſchaftlichen Aufgaben ausgeht und daß er nur in den Anwendungen ſeiner oberſten Grundſätze auf das Gebiet der Erfahrungen eine größere Ungewißheit zeigt. Worin dies gegründet ſei, wird ſich uns ſpäter bei den Unterſuchungen über die Theile der Philoſophie deutlicher zeigen.

Beim Ariſtoteles alſo, ſo wie beim Platon, finden wir noch keinesweges eine ſtrenge Sonderung der Philo-

---

1) De gen. anim. III. 10. ὁ μὴν εἴληπταί γε τὰ συμβαίνοντα ἱκανῶς, ἀλλ' ἐάν ποτε ληφθῇ, τότε τῇ αἰσθήσει μᾶλλον ἢ τῷ λόγῳ πιστευτέον καὶ τοῖς λόγοις, ἐὰν ὁμολογούμενα δεικνύωσι τοῖς φαινομένοις.

2) Polit. VII, 7. ὁ γὰρ τὴν αὐτὴν ἀκρίβειαν δεῖ ζητεῖν διά τε τῶν λόγων καὶ τῶν γινομένων διὰ τῆς αἰσθήσεως. Eine andere ἀκρίβεια wird dagegen auch der höhern, von der Empfindung entferntern Wiſſenſchaft zugeſchrieben. Met. I, 2.

ſophie von dem, was andern Zweigen der Wiſſenſchaft oder der geiſtigen Bildung angehört, und deswegen haben wir auch hier das Geſchäft vor uns, dem Begriffe gemäß, welchen Ariſtoteles von der Philoſophie hatte, das Philoſophiſche in ſeinen Werken von den untergeordneten wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, welche mit ihm gemiſcht ſind, abzuſondern. Wenn Platon noch vielfältig ſich hin und her wandte, um der Philoſophie unter andern geiſtigen Beſtrebungen ihre feſte Stelle auszumitteln, ſo begnügt ſich dagegen Ariſtoteles zu dieſem Zwecke mit einer ganz einfachen Betrachtung. Dies kann als ein Ergebniß der fortgeſchrittenen philoſophiſchen Bildung angeſehn werden; denn offenbar ſtützt ſich die Sicherheit des Ariſtoteles in ſeiner Anſicht auf die Ergebniſſe der Platoniſchen Unterſuchung. Am meiſten tritt dem Ariſtoteles der Begriff der Philoſophie in einer Vergleichung der Dialektik, ja ſelbſt der Sophiſtik mit der Philoſophie hervor. Denn die Dialektiker und die Sophiſten trachten nach demſelben Anſehn, in welchem mit Recht die Philoſophen ſtehn [1]). Nun bemerkt Ariſtoteles, daß alle Wiſſenſchaften von gewiſſen eigenthümlichen Grundſätzen ausgehn, daß aber auch wieder über dieſe Wiſſenſchaften eine Unterſuchung möglich ſei, jedoch nicht aus ihren eigenthümlichen Grundſätzen, indem dieſe Grundſätze ſelbſt zu ihnen gehören; deswegen müſſe man aus ſolchen Grundſätzen über ſie die Unterſuchung führen, welche für alles gelten und als Grundſätze eben ſowohl der einen, als der andern Wiſſenſchaft angeſehn werden können. So führe die Dialektik ihre Betrachtungen durch

---

1) Met. IV, 2

von dem in der Meinung Beruhenden (ἔνδοξον) ausgehend und eine jede Wiſſenſchaft zum Gegenſtande ihrer Forſchung machend, wobei man bemerken mag, daß Ariſtoteles das Wort Dialektik in einem andern Sinne gebraucht, als Sokrates und Platon. Aber nur eine verſuchende Kunſt ſei die Dialektik, wärend die Philoſophie auf denſelben Gegenſtand ihr Augenmerk richtend nicht das in der Meinung Stehende berückſichtige, ſondern durch wiſſenſchaftlichen Beweis die Gründe aller Wiſſenſchaft zur Erkenntniß bringe [1]). Deswegen ſucht Ariſtoteles nach einem allgemeinen Begriffe, welcher den einzelnen Wiſſenſchaften zum Grunde liegt und welcher daher Gegenſtand der Philoſophie ſei, und er findet ihn in dem Begriffe des Seienden [2]). Deswegen ſucht er auch nach einem oberſten Grundſatze, von welchem alle Wiſſenſchaften abhangen, und ein ſolcher Grundſatz iſt ihm der Satz des Widerſpruches [3]). Auch darin ſtimmt er mit dem Platon überein, daß dieſer Anfang der Philoſophie ein vorausſetzungsloſes ſein müſſe; denn das, was einem jeden nothwendig ſei, wenn er irgend etwas Seiendes erkennen wolle, dürfe nicht als eine Vorausſetzung angeſehn werden [1]).

---

[1]) Top. I, 2. Wo von dem Nutzen der Dialektik für die Philoſophie die Rede iſt: ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν περὶ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσί· διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν· τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει. Ib. VIII, 4; de repreh. soph. I, 9; met. IV, 2. καὶ ἔστι τῷ φιλοσόφῳ περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν. Ib. c. 3; phys. I, 2. Hierher gehört auch die Vergleichung der Dialektik mit der Rhetorik. Rhet. I, 1.

[2]) Met. IV, 2 οὕτω καὶ τῷ ὄντι, ᾗ ὂν ἐστι, τινὰ ἴδια καὶ ταῦτ' ἐστι, περὶ ὧν τῷ φιλοσόφῳ ἐπισκέψασθαι τἀληθές. Darauf folgt die Vergleichung des Philoſophen mit dem Dialektiker und Sophiſten.

[3]) Ib. c. 3.

Vergleicht man dieſen Begriff der Philoſophie mit dem Platoniſchen, ſo möchte man vielleicht beide für ganz gleichbedeutend anſehn und doch iſt ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen ihnen, auf welchen man erſt dann recht aufmerkſam wird, wenn man das Verhältniß unterſucht, in welchem Ariſtoteles die Philoſophie zu andern Entwicklungen der menſchlichen Seele ſich denkt. Denn eben indem er die Philoſophie als eine Wiſſenſchaft bezeichnet von den oberſten und allgemeinen Gründen des Seins, trennt er ſie weſentlich von allen Arten des Handelns und des Thuns. Zuerſt hat ſie gar nichts mit den Künſten des Lebens zu ſchaffen, welche irgend einen beſondern Zweck außer ſich ſelbſt verfolgen und nicht das Ewige und Nothwendige, welches immer auf gleiche Weiſe ſich verhält, ſondern das, was unter verſchiedenen Umſtänden verſchieden ſein kann, zu ihrem Gegenſtande haben [2]); dann aber unterſcheidet ſie ſich auch von der ſittlichen Einſicht (*φρόνησις*) in dem Handeln, welches ſeinen eigenen Zweck in ſich ſelbſt hat, aber ebenfalls nicht auf das Ewige und Unveränderliche, ſondern auf das, was auf verſchiedene Weiſe ſein kann, ſich bezieht und daher nur in der Rückſicht der Vernunft auf

---

1) L. 1. — *καὶ ἀνυπόθετον· ἣν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὁτιοῦν ξυνιέντα τῶν ὄντων, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις.*

2) Eth. Nic. VI, 4; Eud. V, 4; magn. mor. I, 35.

auf den begehrlichen Theil der Seele ſich ausbildet und deswegen der Meinung anheimfällt [1]). Die Weisheit dagegen, nach welcher die Philoſophie ſtrebt, iſt allein auf Erkenntniß gerichtet ſowohl der Gründe und Grenzen alles Beweiſes, als auch deſſen, was von dieſen Gründen durch den Beweis abgeleitet werden kann [2]), und ſo iſt ſie gänzlich geſchieden von dem menſchlichen Gute, nach welchem wir ſtreben können. Nun wollen wir den Ariſtoteles nicht eben tadeln, daß er den Kreis der Philoſophie enger umſchrieb, indem er ſie bloß auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft ſuchte; aber wir müſſen doch bemerken, daß hierin eine Denkart ſich ausſpricht, welche von der Auffaſſungsweiſe der Sokratiſchen Philoſophie ſich in etwas entfernt und namentlich die Einheit geiſtiger Beſtrebungen, welche Platon auf das ſorgfältigſte verfolgt hatte, wenn nicht verkennt, doch vernachläſſigt. Dies hängt auf das Innigſte mit der Verſchiedenheit der Ariſtoteliſchen und der Platoniſchen Denkart zuſammen. Wir haben geſehn, daß Platon die Einheit der vernünftigen Beſtrebungen in ſeinem Ideal der Philoſophie fand. Ariſtoteles dagegen iſt ſolchen Idealen abgeneigt; er fürchtet, daß ſie übertriebene Forderungen an den Menſchen richtend, ihre Widerlegung

---

1) Eth. Nic. VI, 5. — οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιςήμη οὐδὲ τέχνη· ἐπιςήμη μέν, ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν· τέχνη δ', ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. — — δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ. Eth. Eud. V, 5; magn. mor. l. l.

2) Eth. Nic. VI, 7. δεῖ ἄρα τὸν σόφον μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν, ὥς' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιςήμη καὶ ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιςήμη τῶν τιμιωτάτων. Eth. Eud. V, 7; magn. mor. l. l.

finden möchten aus der Betrachtung der Wirklichkeit, wie ſie im Leben auch des Philoſophen ſich darſtelle. Deswegen tadelt er die, welche die Luſt ſchmähen, um von der ſchlechten Luſt abzuſchrecken. Denn man bemerke bald, daß die Thaten der Philoſophen nicht mit ihren Worten übereinſtimmten, und den Thaten glaube man mehr als den ſchönen Reden [1]). Dies iſt eine Anſicht, welche durch ſeine ganze Lehre hindurchgeht. Er erblickt überall Hinderniſſe in der Natur und im menſchlichen Leben; er hofft ſie nicht zu beſiegen, wie dieſe Hoffnung vielleicht dem ganzen Alterthume fremd war, er will daher auch nicht etwas ſchildern, was der menſchlichen Art unerreichbar ſein möchte; ſo wendet er ſich von dem Ideale ab, um nur die Wirklichkeit, wie er ſie erblickt, darzuſtellen. Dies hat natürlich den größeſten Einfluß auf ſeine Anſicht von der Philoſophie, denn auch ſie iſt ein menſchliches Werk; er betrachtet ſie alſo nur, wie ſie vom Menſchen gemacht werden möchte. Indem er aber von ihrem Ideale abſieht, geſchieht es ihm auch, daß er ſie nur als ein einzelnes Werk des menſchlichen Geiſtes betrachtet, da nur in der höchſten und ungeſtörten Entwicklung der Vernunft die einſtimmige Einheit aller Beſtrebungen gefunden werden kann. Tief greift dies in das ganze Gebäude der Ariſtoteliſchen Lehre ein und man kann die Spuren davon bis in alle die gehäuften Unterſcheidungen verfolgen, welche vom Ariſtoteles ſo häufig ohne Verbindung oder wenigſtens ohne entſchiedene Vereinigung gelaſſen werden.

Dieſe zerſtückelnde Art des Ariſtoteles zeigt ſich auch in den Eintheilungen der Philoſophie, welche er in ſeinen Schriften beobachtete. Doch ehe wir dieſelben erörtern, müſſen wir im Allgemeinen die Züge andeuten, in welchen das ganze Gebiet der Wiſſenſchaft dem Ariſtoteles ſich darſtellte, damit wir darin den einzelnen Unternehmungen dieſes Mannes ihre Stelle ausmitteln können. Der Begriff der Wiſſenſchaft entwickelt ſich dem Ariſtoteles an der Betrachtung der Form, in welcher ſie mitgetheilt wird. Denn als unterſcheidendes Kennzeichen der Wiſſenſchaft gilt es ihm, daß ſie lehrbar und lernbar iſt. Ein jedes Lehren aber geht von einem vorher Erkannten aus und es muß alſo gewiſſe Gründe der Wiſſenſchaft geben, welche ſelbſt nicht als Gegenſtände der Wiſſenſchaft angeſehn werden können, inwiefern ſie nemlich vor der Wiſſenſchaft ſchon bekannt ſind [1]). Ariſtoteles ſieht hierbei darauf, daß die beiden wiſſenſchaftlichen Verfahrungsweiſen, der Schluß und die Induction, beſtimmte Grenzen haben müſſen, von welchen ſie ausgehn und welche alſo ſelbſt dem wiſſenſchaftlichen Verfahren nicht unterworfen werden können. Hiermit nimmt er ein unmittelbares Erkennen an, welches er von der Wiſſenſchaft im ſtrengen Sinne unterſcheidet, jedoch auch ein Wiſſen nennt und der Wiſſenſchaft im weitern Sinne oder vielmehr der Weisheit und der Vernunft zueignet [2]). Wir können hierin nicht verkennen, daß dem

---

[1]) Eth. Nic. X, 1.

---

[1] Anal. post. I, 1; Eth. Nic. VI, 3 *ἔτι διδακτὴ πᾶσα ἐπιςήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιςητὸν μαθητόν. ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία· — — εἰσὶν ἄρα ἀρχαί, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός. ἐπαγωγὴ ἄρα.* Eth. Eud. V, 3. Ueber die doppelte Grenze der Wiſſenſchaft ſ. Anal. post. I, 16; 18.

[2] Anal. post. I, 1. *πρὶν δ' ἐπαχθῆναι ἢ λαβεῖν συλλογισμὸν*

Ariſtoteles ſein Begriff von der Wiſſenſchaft vorherrſchend an der Weiſe ſich entwickelte, wie ſie in einer zuſammenhängenden Reihe von Gedanken ſich darſtellt, anhebend von einer beſtimmten unmittelbaren Einſicht der Vernunft, und daß er deswegen der Vorſtellungsweiſe ſich zuneigte, welche die Wiſſenſchaft von einem von ihr Verſchiedenen abhängig macht. Auch dies läßt als ein Zug ſeines Charakters ſich auffaſſen, inwiefern dieſer auf das Auseinanderhalten unterſcheidbarer, wiewohl weſentlich mit einander verbundener Glieder unſeres Denkens gerichtet iſt. Noch wichtiger aber erſcheint es, wenn man bemerkt, daß nach dieſer Vorſtellungsweiſe auch die Gründe der Wiſſenſchaft ganz außerhalb der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung liegen bleiben ſollen und wirklich in den Ariſtoteliſchen Entwicklungen als einer der Punkte erſcheinen, welche nur wie im Vorbeigehn angedeutet werden. Eine nothwendige Folge hiervon iſt es, daß die Verbindung der Philoſophie und der Wiſſenſchaft mit der ganzen lebendigen Entwicklung der Vernunft beim Ariſtoteles keinesweges in der Klarheit hervortritt, mit welcher Platon ſie verzeichnet hatte.

Doch, obgleich der Zuſammenhang der Gedanken dem

τρόπον μέν τινα ἴσως φατέον ἐπίστασθαι, τρόπον δ' ἄλλον οὔ. Ib. c. 3. ἡμεῖς δέ φαμεν, οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον. Ib. c. 27; Eth. Nic. VI, 6. εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης· — τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη, οὔτε τέχνη, οὔτε φρόνησις. τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν. — — λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. Ib. c. 7. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν, ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη. Man ſieht hieraus, daß der Sprachgebrauch des Ariſtoteles nicht gleichbleibend iſt.

Ariſtoteles als ein weſentliches Erforderniß der Wiſſenſchaft erſchien, die unterſcheidende Beſtimmung der Wiſſenſchaft beruht ihm nicht in ihrer Form. Denn auch für das Gebiet der Meinung ſuchte er einen ſtrengen Zuſammenhang und unterſchied daher die Schlüſſe aus dem Wahrſcheinlichen, die dialektiſchen Schlüſſe, von den Schlüſſen, welche von ſichern und vernunftgemäßen Grundſätzen der Wiſſenſchaft ausgehn (*συλλογισμὸς ἀποδεικτικός*)[1]. Und dieſer Unterſchied ſchließt ſich ihm an die Verſchiedenheit der Gegenſtände unſeres Denkens an. Denn ſo wie es zweierlei Arten des Seins giebt, von welchen das eine nothwendig iſt und auf keine andere Art ſein kann, als es iſt, das Andere aber bald ſo, bald anders ſein kann, ſo wird es auch zwei Arten des Denkens geben müſſen, von welchen das eine etwas darſtellt, was nicht anders gedacht werden kann, als es gedacht wird, wärend das andere etwas enthält, was auch wohl anders gedacht werden könnte. Jenes nun bildet den Inhalt der Wiſſenſchaft; dieſes dagegen iſt nur ein Ergebniß der Meinung[2]. Damit ſtimmt es überein, daß alles, was vergänglich iſt und nur zufällig geſchieht, auch nur zufällig oder nebenbei Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſein könne[3]. Doch faſt ſcheint es, als hätte

---

[1] Top. I, 1.

[2] Anal. post. I, 27. *ἔστι δέ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν, ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν· — ἀλλὰ μὴν οὐδὲ νοῦς. — — ὥστε λείπεται δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθὲς μὲν ἢ τὸ ψεῦδος, ἐνδεχόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν· τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας.*

[3] Ib. c. 7.

Ariſtoteles gefürchtet, durch dieſe Beſtimmung das Gebiet der Wiſſenſchaft gar zu ſehr zu ſchmälern, und deswegen von der Strenge ſeiner Unterſcheidung nachgelaſſen. Denn wir finden, daß er zwiſchen die Glieder derſelben noch ein Mittleres einſchiebt, welches er jedoch, nicht ganz nach gerechter Theilung, nicht auch einem mittlern Gebiete zwiſchen der Wiſſenſchaft und der Meinung anheimfallen läßt, ſondern ganz dem Gebiete der Wiſſenſchaft zuweiſt. Es iſt eine ihm gewöhnliche Vorſtellung, daß die Wiſſenſchaft nicht bloß auf das Unveränderliche und Nothwendige ſich beziehe, ſondern auch auf das, was gewöhnlich zu geſchehen pflegt (*ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*)[1]. Man kann ſich nicht verhehlen, daß dieſe Vorſtellungsweiſe von der Wiſſenſchaft etwas Laxes in ſich enthält, welches auch in dem Schwanken des Ariſtoteles ſelbſt ſich ausſpricht. Den Grund derſelben aber hat man in der Denkweiſe des Ariſtoteles zu ſuchen, welche, indem ſie von dem Ideal der Wiſſenſchaft abblickte, auch die Beſchränkungen der menſchlichen Wiſſenſchaft in den Begriff der Wiſſenſchaft ſelbſt aufzunehmen ſich gedrungen ſah. Wir können den Ariſtoteles in dieſer Beziehung, wenn wir nur auf den Gehalt ſeiner Gedanken ſehen, von einem doppelten Tadel nicht frei ſprechen, nemlich daß er auf der einen Seite das, was nicht immer, ſondern nur gewöhnlich geſchieht, doch in das Gebiet der reinen und vollendeten Wiſſenſchaft einſchieben wollte, auf der andern Seite aber auch ein Gebiet der Meinung neben der Wiſſenſchaft beſtehen ließ, welches er ſeinem Weſen nach als getrennt von der Wiſſenſchaft ſich dachte, wodurch er das Streben der Vernunft überſah, alles, was ihr ſich zeigen mag, auch zu der Vollendung der Wiſſenſchaft emporzubilden. Doch wenn wir, wie billig, den Standpunkt berückſichtigen, auf welchem Ariſtoteles die Wiſſenſchaft empfing und fortſetzte, ſo wird dieſer Tadel viel von ſeiner Schärfe verlieren. Denn auch Platon hatte das Gebiet der ewigen Wahrheit mit dem Gebiete des Werdens auf eine befriedigende Weiſe zu verknüpfen nicht gewußt, vielmehr in dieſem Unvermögen die Philoſophie von der Betrachtung des Werdens in einem nicht zu billigenden Grade abgezogen, wogegen wir nun den Ariſtoteles loben müſſen, daß er auch die veränderliche Natur, wenn wir gleich nicht überall in ihr ein gleichmäßiges Wirken zu erblicken vermöchten, in den Kreis der Wiſſenſchaft zu ziehen ſuchte, der unwiſſenſchaftlichen Meinung ſie entziehend. Und bei dieſem Beſtreben konnte es denn leicht geſchehen, daß nun dem Gebiete der Meinung nur eine wiſſenſchaftlich gar nicht zu ordnende Maſſe übrig zu bleiben ſchien, welche alſo auch auf keine Weiſe in die Wiſſenſchaft übergehn könne. Darin hatte wohl Platon weiter geſehn, daß er die Meinung überhaupt nur als Vorſtufe für die Philoſophie gelten ließ; aber ſein Mangel war es doch geweſen, welcher den Ariſtoteles zu einem entgegengeſetzten Mangel verleitete.

---

[1] Analyt. post. I, 25; met. XI, 8. *ἐπιϛήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐϛίν.* Eth. Nic. VI, 5.

Noch ein anderer Punkt, welcher nach dem Ariſtoteles der Wiſſenſchaft weſentlich iſt, verdient hier bemerkt zu werden. Das nemlich, was beim Platon nur in einem untergeordneten Sinne von der Wiſſenſchaft gilt, daß ſie nur in einem Verhältniſſe zu dem Gewußten gedacht werden könne, wird ohne Beſchränkung vom Ariſtoteles feſtgehalten. Denn von dem Vorhandenen, von dem, was iſt, oder von dem Wißbaren iſt die Wiſſenſchaft Wiſſenſchaft, ſo daß ihr Begriff als ein Verhältnißbegriff erſcheint [1]). In einem ſolchen Lichte mußte ſie dem erſcheinen, welcher weniger auf das Ziel der Wiſſenſchaft, als auf die unvollkommenen Ausbildungen derſelben ſah, welche immer noch ein Aeußeres, von der Wiſſenſchaft nicht innerlich Umfaßtes übrig laſſen. Doch wird in dieſer Vorſtellungsweiſe die Wiſſenſchaft auch nur in einer niedern Bedeutung genommen. Weisheit und Vernunft iſt dem Ariſtoteles ein Anderes; ſie haben ihren Zweck in ſich ſelbſt, nicht außer ſich; ſie erkennen ſich ſelbſt und ihr Gegenſtand iſt von ihnen nicht verſchieden. So kennt denn auch Ariſtoteles eine Ausgleichung des Gegenſatzes zwiſchen dem Wiſſen und ſeinem Gegenſtande in dem höchſten Ziele des vernünftigen Denkens, aber dieſes Ziel iſt ihm nur nicht für uns und kaum erregt er uns irgend eine Hoffnung, daß wir mit dem harten Geſchick der Menſchen kämpfend dieſem Ziele auf irgend eine merkliche Weiſe uns annähern könnten [2]).

---

[1]) Top. VI, 5 in.; cat. 5; phys. VII, 3. τὸ γὰρ ἐπιστῆμον μάλιστα τῶν πρός τι λέγεται. Met. XI. 9. φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὑτῆς δ' ἐν παρέργῳ.

[2]) Met. I, 2. δῆλον οὖν, ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν (sc. τὴν σοφίαν) ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα, καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην ἐλευθέραν οὖσαν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὑτῆς ἕνεκέν ἐστι. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις· πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σι-

Wenn wir früher von der zerſtückelnden Art des Ariſtoteles in ſeinen Unterſuchungen ſprachen, ſo hatten wir dabei nicht wenig die Eintheilung ſeiner Schriften, wie ſie vor uns liegen, und das Zerfallen dieſer Schriften wieder in einzelne Theile, welche oft willkürlich mit einander verknüpft zu ſein ſcheinen, im Auge. Zwar das wollen wir nicht ſagen, daß nicht auch ein innerer Zuſammenhang durch dieſe Eintheilungen hindurchgehe, und die einzelnen Abhandlungen die Idee eines Ganzen verfolgen; aber gewiß iſt es, daß die Darſtellung des Ariſtoteles es ſehr ſchwer macht, den Gang ſeiner Idee in ihrer Entwicklung nachzuweiſen. Hierzu trägt es nicht wenig bei, daß Ergebniſſe der Erfahrung mit den philoſophiſchen Theilen ſeiner Lehre faſt durchgängig vermiſcht ſind, ſo daß man nicht ſelten über die Frage in Verlegenheit geräth, was Ariſtoteles ſelbſt für einen Theil der Philoſophie gehalten habe oder nicht. Wenn wir nun dem Zwecke unſerer Geſchichte gemäß hier nur das zu erwähnen haben, was uns für die Philoſophie des Ariſtoteles von Bedeutung ſcheint, und wenn wir überdies dahin ſtreben müſſen, ſeine Philoſophie uns in der Ordnung wo möglich darzuſtellen, in welcher er ſie ſelbſt dachte, ſo haben wir hier allerdings ein ſchwieriges Geſchäft vor uns, welches zu erleichtern Ariſtoteles nur wenig gethan hat. Um ſo mehr wird es rathſam ſein, ſorgfältig auf ſeine einzelnen Andeutungen über die Eintheilung der Philoſophie zu achten, und ſie mit dem Be-

---

μονίδην θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην. — — ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία. Ib. XII, 9; cf. eth. Nic. VI, 7; ap. Plut. consol. ad Apoll. 27.

griffe zu vergleichen, welchen er von der Philoſophie überhaupt hat.

Die einzelnen Andeutungen des Ariſtoteles über die richtige Eintheilung der Philoſophie neigen ſich nach verſchiedenen Seiten. Er hält mehr als Platon die Unterſcheidung zwiſchen den praktiſchen und theoretiſchen Wiſſenſchaften feſt [1]), welches der Art gemäß iſt, wie er überhaupt das richtige Handeln von dem richtigen Denken trennt. Daher hat man ihm auch die Eintheilung der Philoſophie in die theoretiſche und in die praktiſche zugeſchrieben. Allein wo es eine vollſtändige Eintheilung gilt, ſtellt er neben die beiden angeführten noch die poetiſche Wiſſenſchaft [2]), ſo wie er überhaupt unterſcheidet zwiſchen Handeln und Machen nach dem Vorgange des Platon. Nun könnte man zwar ſagen, daß die Wiſſenſchaft vom Machen, als welches nur ein Mittel oder Werkzeug für das Leben bezweckt und der handwerksmäßigen Thätigkeit angehört, nicht zur Philoſophie gezogen werden könne; aber damit würde man doch auch eingeſtehn, daß Ariſtoteles, wäre die Eintheilung der Philoſophie in die theoretiſche und in die praktiſche ihm zuzuſchreiben, der Philoſophie vielmehr eine Eintheilung erborgt, als aus ihrem Weſen ihr eine Eintheilung gegeben hätte. Hierzu kommt, daß Ariſtoteles eine andere Eintheilung ausdrücklich der Philoſophie beilegt, nemlich die ſchon beim Platon gefundene, in die Logik, in die Ethik und in die Phyſik [3]). Sollte man ſich doch gedrungen fühlen, dieſe Eintheilung mit der zuerſt angegebenen zu verbinden, ſo würde man anzunehmen haben, daß die Logik und die Phyſik ihm Unterabtheilungen der theoretiſchen Philoſophie bezeichnet hätten, wärend die praktiſche Philoſophie alles Ethiſche zu umfaſſen beſtimmt geweſen ſei. Für die Eintheilung der theoretiſchen Philoſophie in Logik und Phyſik könnte man anführen, daß Ariſtoteles die Unterſuchung über die Urſachen in drei Theile eintheilt, in die Lehren über das Unbewegte, über das Bewegte, aber Unvergängliche und über das Bewegte und Vergängliche, von welchen Theilen der erſte als nicht zur Phyſik gehörig angeſehn wird [1]). Doch will hiermit auch wieder nicht recht ſtimmen, daß er drei theoretiſche Philoſophien unterſcheidet, die Theologie, welche von dem unbewegten Weſen handelt, die Mathematik und die Phyſik [2]).

---

[1]) Top. VI, 3; VIII, 2; met. II, 1; VI, 1; 2; XI, 7; de part. an. I, 1; eth. Nic. I, 1; Eud. I, 1 etc.

[2]) Top. VI, 3; VIII, 2; met. VI, 1; 2.

[3]) Top. I, 12. ἔστι δὲ ὡς τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ

Gerathener alſo ſcheint es zu ſein, bei der gewöhnlichen Eintheilung der Philoſophie in die Logik, die Phyſik und die Ethik ſtehen zu bleiben. Allein wenn wir die Grenzen dieſer drei Lehren und ihr Verhältniß zu einander beſtimmen ſollen, ſo gerathen wir in neue Zweifel. Zunächſt knüpfen ſich dieſe an die Frage an, in welchem Verhältniſſe die Lehren, welche die Spätern der Metaphyſik zugetheilt haben, zu den übrigen Theilen der Philoſophie ſtehen.

τῶν προβλημάτων μέρη τρία· αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσίν, αἱ δὲ φυσικαί, αἱ δὲ λογικαί. — — πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον. Cf. analyt. post. I, 27 fin.

[1] Phys. II, 7; cf. de part. an. I, 1.

[2] Met. VI, 1; XI, 7.

Ariſtoteles faßte ſie unter dem Namen der erſten oder der erſtern Philoſophie zuſammen, wärend er die Phyſik die zweite Philoſophie nannte [1]). Dieſe Bezeichnungsweiſe drückt den höhern Werth jener Unterſuchungen vor allen übrigen aus [2]); es frägt ſich aber, ob damit nicht auch ein Vorrang der Lehrordnung nach verbunden ſein werde.

Um dieſe Frage zu beantworten, müſſen wir den Begriff der erſten Philoſophie im Sinne des Ariſtoteles uns entwickeln. Es wird bemerkt, daß alle einzelne Wiſſenſchaften über eine beſtimmte Gattung des Seienden handeln, aber über das, was dieſe Dinge ſind (*τὸ τί ἐστι*) und ob ſie ſind, ſich nicht weiter bekümmern, ſondern es entweder aus der Empfindung klar machen oder als Vorausſetzung annehmen. Doch dürfe dem Wiſſenſchaftlichen dies nicht verborgen ſein, was der Gegenſtand der Unterſuchung ſei und in welchem Begriff er aufgefaßt werden müſſe, weil ohne dieſe Erkenntniß die Unterſuchung nichts vor ſich bringe; deswegen bedürfe es einer Wiſſenſchaft, welche das, was Vorausſetzung der übrigen Wiſſenſchaften ſei, zum Gegenſtande ihrer Unterſuchung mache, und dies ſei die erſte Philoſophie, weil ſie eben mit den Gründen der übrigen Wiſſenſchaften es zu thun habe. Als erſte Philoſophie ſei ſie auch eine Wiſſenſchaft des Allgemeinen und beſchäftige ſich mit dem Seienden überhaupt, ſofern es Seiendes iſt [1]). Ariſtoteles macht ſich ſelbſt den Einwurf, daß doch von dem Seienden in verſchiedener Bedeutung geſprochen würde, ſo daß alſo auch verſchiedene Wiſſenſchaften vom Seienden nöthig zu ſein ſchienen; allein er löſt auch dieſen Einwurf, denn alle Bedeutungen des Seienden gehen doch auf einen Grund zurück, nemlich auf das Weſen, und die erſte Philoſophie erſcheint ihm daher als die Wiſſenſchaft vom Weſen [2]). Eine natürliche Folge hiervon iſt es, daß es ſo viel Theile der Philoſophie geben müſſe, als es Arten des Weſens gebe [3]). Wenn es nur phyſiſche Weſen geben ſollte, ſo würde auch die Phyſik die erſte und einzige Philoſophie ſein; giebt es aber noch ein anderes Weſen, welches nicht in der Materie und nicht in der Bewegung ſeiend der Grund alles Seins iſt — was hier als Vorausſetzung angenommen wird —, ſo muß es auch eine frühere und, weil ſie früher iſt, eine allgemeine Philoſophie geben, welche mit dieſem erſten Grunde alles Seins ſich beſchäftigt [4]). Der erſte Grund alles Seins iſt nun Gott und daher wird auch die erſte Philoſophie Theologie genannt. Sie unterſcheidet ſich nicht nur von der Phyſik, ſondern auch von der Mathematik, weil dieſe zwar auch mit dem, was bleibt, ſich beſchäftigt, aber doch nicht das zu ihrem Gegenſtande hat, was von der Materie trennbar iſt [1]). Dadurch aber, daß Gott als der Gegenſtand der erſten Philoſophie angeſehn wird, ſchließt Ariſtoteles es nicht aus, daß ſie auch mit den Beſtimmungen alles Seienden ſich beſchäftigen könne, ſofern es nemlich nur das Seiende, nicht eine beſondere Art des Seienden iſt; denn in dem Grunde alles Seienden liegen auch die Beſtimmungen, welche das Seiende überhaupt treffen. Vom Ariſtoteles werden ſehr ſtreng die frühern Philoſophen getadelt, daß ſie in ihren Unterſuchungen von der Annahme beſtimmter Arten des Weſens ausgegangen wären, ohne von dem etwas zu verſtehn, was früher als Alles iſt, von dem Weſen ſelbſt [2]). Der Philoſoph muß ſich auf Alles, was Gegenſtand keiner beſondern Wiſſenſchaft iſt, verſtehen und wenn es nur drei theoretiſche Wiſſenſchaften giebt, die Phyſik, die Mathematik und die Theologie, ſo wird nur der letztern die Unterſuchung über das Allgemeine zufallen können [3]).

---

[1]) *πρώτη φιλοσοφία* z. B. phys. I, 4; de anim. mot. 6; *προτέρα φιλοσοφία* de gen. et corr. I. 3; cf. met. VI. 1; *δευτέρα φιλοσοφία* met. VII. 11.

[2]) Met. VI, 1. *αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἱρετώτεραι, αὕτη δὲ* (sc. *ἡ πρώτη φιλοσοφία*) *τῶν θεωρητικῶν.* Ib. XI, 7.

---

[1]) Ll. ll.; cf. ib. IV, 1. So wird auch von der erſten Philoſophie im Beſondern geſagt, daß ſie die Gründe der Mathematik zu unterſuchen habe. Ib. IV, 3; XI, 4.

[2]) Met. IV, 2. οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μέν, ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν κτλ.

[3]) Ib. καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστιν, ὅσαι περ αἱ οὐσίαι.

[4]) Ib. I; XI, 3; 7. εἰ μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἰσί, κἂν ἡ φυσικὴ πρώτη τῶν ἐπιστημῶν εἴη· εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν.

---

[1] Ib. ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις αὕτη, ἀλλ' οὐ χωριστά.

[2] Met. IV, 2. καὶ ᾗ ταύτῃ ἁμαρτάνουσιν οἱ περὶ αὐτῶν σκοπούμενοι ὡς οὐ φιλοσοφοῦντες, ἀλλ' ὅτι πρότερον ἡ οὐσία, περὶ ἧς οὐθὲν ἐπαΐουσιν.

[3] Phys. I, 9; II, 2 fin.; de part. an. I, 1; met. IV, 2. καὶ ἔστι τῷ φιλοσόφῳ περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν. εἰ γὰρ μὴ τῷ φιλοσόφῳ, τίς ἔσται ὁ ἐπισκεψόμενος, εἰ ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτης καθήμενος, ἢ εἰ ἓν ἑνὶ ἐναντίον, ἢ τί ἐστι τὸ ἐναντίον ἢ ποσαχῶς λέγεται; ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων.

Faſſen wir nach dieſen Angaben den Begriff der erſten Philoſophie auf, ſo kann man nicht leicht daran zweifeln, daß ihr im Sinne des Ariſtoteles die erſte Stelle unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften gebühre. Zwar könnte jemand ſagen, nach ſeiner Anſicht kämen wir überhaupt von den einzelnen Erſcheinungen aus zu der Erkenntniß der allgemeinen Urſachen und Gründe und auch in philoſophiſchen Forſchungen werde dies als allgemeine Norm feſtgehalten 1); ſo daß alſo auch angenommen werden dürfe, Ariſtoteles habe von der Unterſuchung der beſondern Erſcheinungen und der weniger allgemeinen Geſetze ausgehend, die allgemeinen Ergebniſſe über das Seiende und über den Grund der Natur gleichſam als Erfolg aller frühern Unterſuchungen geben wollen; allein jene Anſicht des Ariſtoteles betrifft nur den Weg, wie wir zur Erkenntniß der wiſſenſchaftlichen Gründe gelangen ſollen, nicht aber die Lehrordnung; von der wiſſenſchaftlichen Darſtellung vielmehr verlangt er, daß ſie von den allgemeinen Gründen ausgehn ſoll, und da dieſe zu entwickeln der erſten Philoſophie obliegt, ſo muß dieſe als die Grundlage der übrigen theoretiſchen Wiſſenſchaften angeſehn werden. Deswegen wird in der Phyſik nicht ſelten auf die erſte Philoſophie verwieſen und bei Zweifeln über die erſten Grundſätze der Mathematik ſoll auch die erſte Philoſophie den entſcheidenden Ausſpruch thun 2), ja ausdrücklich wird ge-

---

D. VI, 1; XI, 7. *δῆλον τοίνυν, ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἐστί, φυσική, μαθηματική, θεολογική.*

1) Anal. post. II, 19; de part. an. I, 1; hist. an. I, 6

2) Phys. I, 2

ſagt, der Phyſiker müſſe wiſſen, was überhaupt das Weſen ſei, dies aber lehre nur die erſte Philoſophie ¹).

Dieſe Bedeutung der erſten Philoſophie wird vielleicht noch mehr heraustreten, wenn wir ſeinen Begriff von derſelben mit dem vergleichen, was Platon Dialektik nannte. Denn es iſt wohl offenbar, daß die erſte Philoſophie des Ariſtoteles und die Dialektik des Platon nur dem Namen nach von einander unterſchieden ſind. So wie Platon an der Nothwendigkeit ein Vorausſetzungsloſes zum Grund der Wiſſenſchaft zu machen, ſo knüpfte Ariſtoteles an der Nothwendigkeit an, die vorausgeſetzten Gründe der einzelnen Wiſſenſchaften zu begründen; ſo wie Platon das Vorausſetzungsloſe in der überſinnlichen Idee Gottes ſuchte und das wahrhaft Seiende als den Gegenſtand der Dialektik bezeichnete, ſo iſt auch Ariſtoteles davon überzeugt, daß der Gegenſtand der erſten Philoſophie das von der Materie geſchiedene Weſen ſei. Und auch dies können wir noch hinzuſetzen, daß dem Ariſtoteles nicht weniger als dem Platon die vollkommenſte Wiſſenſchaft, welche über alle übrigen herrſcht, die Wiſſenſchaft des Guten iſt ²). Das, was Platon Dialektik nannte, wurde ſonſt auch Logik genannt, und ſchon Ariſtoteles gebrauchte dieſen Namen in dieſer Bedeutung ³), während er den Namen der Dialektik

auf

---

1) Met. XI, 7.

2) Met. I, 2. ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης ἡ γνωρίζουσα, τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ.

3) De gen. an. II, 8. λέγω δὲ λογικὴν (ἀπόδειξιν) διὰ τοῦτο, ὅτι ὅσῳ καθόλου μᾶλλον, πορρωτέρω τῶν οἰκείων ἐστὶν ἀρχῶν. Eth.

auf das Denken aus Gründen der Wahrſcheinlichkeit anwandte [1]).

Hieraus erhalten wir nun eine ganz andere Anſicht von dem, was Ariſtoteles Logik nannte, als die, welche aus dem ſpätern Gebrauche dieſes Namens ſich feſtgeſetzt hat. Um dagegen unſere abweichende Meinung zu vertheidigen, achte man noch auf Folgendes. Das, was man gewöhnlich die Logik des Ariſtoteles genannt hat, ſtellt ſich um ſeine Analytiken herum und hat in dieſen ſeinen Mittelpunkt; dagegen die Unterſuchungen über die Gründe der Wiſſenſchaft überhaupt und über das Vorausſetzungsloſe derſelben wird als Gegenſtand der erſten Philoſophie angeſehen. Nun unterſcheidet aber Ariſtoteles ſelbſt die logiſchen Gründe von den analytiſchen [2]), indem er unter jenen ſolche verſteht, welche ſich auf die Lehre beziehen, daß es einen vorausſetzungsloſen Anfang der Wiſſenſchaft geben

---

Eud. I, 8. Ἔστι μὲν οὖν τὸ διασκοπεῖν περὶ τούτων τῆς ἰδέας ἑτέρας τε διατριβῆς καὶ τὰ πολλὰ λογικωτέρας ἐξ ἀνάγκης· οἱ γὰρ ἀποδεικτικοί τε καὶ κοινοὶ λόγοι κατ' οὐδεμίαν εἰσὶν ἄλλην ἐπιστήμην. Phys. III, 5 ſtimmt faſt wörtlich mit met. XI, 10 überein, hier aber ſteht ἡ ζήτησις καθόλου, dort λογικῶς. Cf. met. IV, 3; VII, 4; 17.

[1]) Doch ſcheint auch hierin der Sprachgebrauch des Ariſtoteles nicht feſtſtehend zu ſein: denn z. B. de an. I, 1 wird der Dialektiker dem Phyſiker ſo entgegengeſetzt, daß dieſer es mit dem λόγος ἐν ὕλῃ, jener es aber nur mit dem εἶδος und dem λόγος zu thun habe; auch ſteht hier διαλεκτικῶς καὶ κενῶς ganz parallel mit λόγος καθόλου λίαν καὶ κενός in der früher angeführten Stelle de gen. an. II, 8, wo von einem logiſchen Beweiſe die Rede iſt.

[2]) Analyt. post. I, 19. λογικῶς μὲν οὖν ἐκ τούτων ἄν τις πιστεύσειε περὶ τοῦ λεχθέντος· ἀναλυτικῶς δὲ κτλ.

müſſe. Hieraus würde alſo folgen, daß die Analytik entweder von der Logik getrennt ſei, oder doch nur einen Theil der Logik bilde, als welche Wiſſenſchaft von dem vorausſetzungsloſen Grunde aller Erkenntniß handele. Auch werden ſolche Unterſuchungen der Logik zugewieſen, welche das immaterielle Sein der Dinge (τὸ τί ἦν εἶναι) und das Nicht-Seyende betreffen [1]), weswegen auch die Unterſuchung über die Ideenlehre ihm unter die logiſchen Fragen fällt [2]). Endlich, um andere, weniger entſchiedene Andeutungen zu übergehn, wenn Ariſtoteles die erſte Philoſophie als die Grundlage aller übrigen Wiſſenſchaften betrachtet, ſo iſt es im Beſondern der Grundſatz, auf welchem alle logiſche Verfahrungsweiſen beruhn, der Satz des Widerſpruchs, welchen er in der erſten Philoſophie zum Grunde aller Unterſuchungen machen oder in der Art, in welcher es möglich iſt, als den allgemeinſten Grundſatz nachweiſen will [3]). Dieſes Zurückgehn des Ariſtoteles auf die Feſtſtellung des logiſchen Grundſatzes beweiſt unzweideutig, daß ihm die Unterſuchung über die Grundſätze, welche in der Analytik geltend gemacht werden, von der Unterſuchung über das Sein oder von der erſten Philoſophie nicht getrennt iſt [4]) und daß daher auch die erſte Philoſophie die Brauchbarkeit der Analytik für die Wiſſenſchaften begründet.

---

[1] Met. VII, 4; 17. φανερὸν τοίνυν, ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς.

[2] Met. XIII, 5; eth. Eud. I, 8.

[3] Met. III, 1; IV. 3; 4; 6; XI, 5.

[4] Met. III, 2 wird die Frage aufgeſtellt, ob es einer Wiſſenſchaft ſei, die Grundſätze des Beweiſes und das Weſen zu unterſuchen. Cf. ib. X, 1. Daß dem ſo ſei, wird in den Erklärungen der erſten Philoſophie vorausgeſetzt. Ib. IV, 3.

Doch damit drängt ſich uns nun die Frage auf, welches Verhältniß dem Ariſtoteles die erſte Philoſophie zu den Schriften habe, welche man gewöhnlich als die logiſchen Schriften betrachtet und unter dem Namen des Organon zuſammengefaßt hat. Die Andeutungen des Ariſtoteles hierüber ſind zu wenig erſchöpfend, als daß ſich daraus ein entſcheidendes Urtheil ziehen ließe. Es ſcheint jedoch, als wenn Ariſtoteles die Analytik als einen Theil der Logik betrachtet hätte, indem er die in ihr enthaltenen Unterſuchungen der Ethik und der Phyſik entgegenſetzt [1]) und zwar als einen Theil, welcher von der erſten Philoſophie verſchieden eine eigene Wiſſenſchaft bildet [2]). Wir ſehen ferner, daß die Kenntniß der Analytik dem Ariſtoteles nothwendig ſchien für die Erkenntniß der in der erſten Philoſophie enthaltenen Lehren [3]), und müſſen daraus ſchließen, daß er ſie den vorbereitenden Unterſuchungen für die erſte Philoſophie zuzählte. In einem ähnlichen Lichte aber erſcheinen uns auch die Kategorien, welche in der Analytik ſowohl, als in der erſten Philoſophie vorausgeſetzt werden [4]), von welchen es aber auch ſcheint, als ſollten ſie einen Theil der erſten Philoſophie oder wenigſtens vorbereitende Unterſuchungen für dieſelbe bilden [5]). Aus allen dieſen Andeutungen mögen wir nun wohl abnehmen, daß Organon und Metaphyſik des Ariſtoteles in einer genauen Verbindung unter einander ſtehn, es iſt aber nicht ganz ſicher, in welcher; die Ueberlieferung dagegen, welche die Ordnung dieſer Schriften begründet hat, muß uns ſehr unzuverläſſig erſcheinen, und wir werden daher aus dem innern Zuſammenhange der Gedanken des Ariſtoteles uns eine Ordnung deſſen zu erbauen haben, was nach ſeiner Anſicht zur Logik gehört. Dies muß uns um ſo mehr erlaubt ſein, als offenbar die Bücher der Metaphyſik in großer Verwirrung unter einander liegen. Und doch ſind ſie das Wichtigſte und das Ziel ſeiner Logik, weswegen er ſie auch wohl beſonders und vorzugsweiſe Logik nennen mochte.

---

[1]) Anal. post. I, 27 fin. τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι — —, τὰ μὲν φυσικῆς, τὰ δὲ ἠθικῆς θεωρίας μᾶλλόν ἐςιν.

[2]) Anal. post. I, 19; met. XI, 1.

[3]) Met. IV, 3. ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσι· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπιςαμένους.

[4]) Analyt. post. I, 19; met. V, 7; VII, 1. ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς.

[5]) Met. IV, 2 wird es als eine Frage der erſten Philoſophie ange-

Dies beſtätigt ſich uns auch noch von einer Seite her, welche uns wieder an die Verwandtſchaft ſeiner erſten Philoſophie mit der Platoniſchen Dialektik erinnert. Auf eine ganz ähnliche Weiſe nemlich, wie Platon die Dialektik, pflegt auch wohl Ariſtoteles die erſte Philoſophie als die Philoſophie ſchlechthin zu betrachten. So unterſcheidet er die Philoſophie von der Phyſik, weil jene nur das Seiende als Seiendes betrachte, dieſe aber, ſofern es an Bewegung Theil habe, und auf ähnliche Weiſe wird auch die Philoſophie der Mathematik entgegengeſetzt [1]). Daſſelbe liegt allen den Unterſuchungen in den metaphyſiſchen Schriften zum Grunde, welche darauf ausgehn, den Be-

---

ſehn, in wie vielfacher Bedeutung das *ἐναντίον* genommen werde. Ein großer Theil des 5. Buches der Metaphyſik beſchäftigt ſich mit den meiſten Kategorien.

[1]) Met. XI, 3; 4.

griff der Weisheit oder der Philoſophie zu finden. Es beweiſt aber, daß Ariſtoteles in den übrigen Theilen der Philoſophie etwas finden mußte, was weniger dem Zwecke der Philoſophie entſpricht. Der Grund hiervon iſt nicht ſchwer nachzuweiſen. Denn beim Ariſtoteles herrſcht nicht weniger, als beim Platon, die Ueberzeugung, daß die Phyſik und die Ethik der Natur ihres Gegenſtandes gemäß nicht mit derſelben Genauigkeit und Sicherheit ausgebildet werden können, mit welcher die erſte Philoſophie. Von der Ethik erklärt er, ſie laſſe ſich nicht mit mathematiſcher Genauigkeit erweiſen, ſondern ſo wie ſie auf das ſich beziehe, was meiſtentheils zu geſchehen pflege, ſo würden auch ihre Schlüſſe nur für die meiſten Fälle gelten [1]), und deswegen läßt er es auch zu, daß man in ihr von den Erſcheinungen aus den Beweis führe, und iſt zufrieden, wenn man in ihr auch nur Wahrſcheinliches findet [2]). Und nicht weniger unſicher ſcheint ihm auch die Phyſik. Denn alles das, was zuſammengeſetzter Art iſt, läßt nur eine unvollkommnere Wiſſenſchaft zu, als das Einfachere und ſo kann beſonders das Seiende in der Materie nicht mit derſelben Genauigkeit erforſcht werden, wie das Mathematiſche [3]); die Natur iſt unzuverläſſig, ſo wie die Meinung, ſo daß auch in den phyſiſchen Wiſſenſchaften keine vollſtändige Gewißheit, ſondern nur Wahrſcheinlichkeit zu erreichen geſucht wird [1]). Hiernach alſo zerfällt dem Ariſtoteles die Philoſophie überhaupt in drei Theile, von welchen aber der eine, die Logik, ihm philoſophiſcher zu ſein ſcheint, weil er einer ſtrengern Form der wiſſenſchaftlichen Behandlung fähig iſt, wärend die beiden übrigen, die Phyſik und die Ethik, weniger philoſophiſch ſind und keinen überall ſtrengen Beweis zulaſſen.

---

[1]) Eth. Nic. I, 3.

[2]) Eth. Eud. I, 6; Nic. VII, 1. ἐὰν γὰρ λύηται τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς.

[3]) Met. XIII, 3; II, 3. τὴν δ᾽ ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ᾽ ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην· διόπερ οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος.

Bei der Feſtſtellung dieſer Theile der Philoſophie ſind wir auch auf ſolche Aeußerungen geſtoßen, welche das Verhältniß der Mathematik zur Philoſophie berühren. Ariſtoteles theilt die theoretiſche Wiſſenſchaft überhaupt ein in die Theologie oder erſte Philoſophie, in die Mathematik und in die Phyſik und die Mathematik gehört ihm nicht weniger, als die beiden übrigen Theile zur Philoſophie [2]). Hierin weicht er vom Platon ab und wir müſſen zwar anerkennen, daß er hierzu von wichtigen Gründen, gegen die unbeſtimmten Vorſtellungen des Platon von den mathematiſchen Begriffen gerichtet, bewogen wurde, wir können uns aber auch nicht verleugnen, daß er dabei an einer Klippe ſcheiterte, welche in der Aufgabe, das Verhältniß der Philoſophie zur Mathematik zu beſtimmen, nicht ſelten den Philoſophen gefährlich wurde. Auf jeden Fall trübte ſich Ariſtoteles den Begriff der Philoſophie, indem er die Mathematik in ihr Gebiet zog. Eine natürliche Folge hiervon mußte es ſein, daß er ſelbſt, wenn es nun darauf ankam,

---

1) Anal. post. I, 27; cf. de coelo II, 5; 8; 12. Deswegen wird auch zur Phyſik und zur Ethik Erfahrung verlangt. Eth. Nic. I, 3; Eud. V, 8.

2) Met. VI, 1. *ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική.* Cf. ib. XI, 4.

das Weſen und die Bedeutung der Mathematik für die Philoſophie zu beſtimmen, zu ſchwanken begann. Schon früher iſt erwähnt worden, daß die erſte Philoſophie auch die Gründe der Mathematik abzuleiten habe; in demſelben Verhältniſſe aber, in welchem die Mathematik zur erſten Philoſophie, ſoll auch die Phyſik zur Mathematik ſtehn, indem dieſe die Gründe phyſiſcher Erkenntniſſe abgebe [1]). Dadurch werden nun die mathematiſchen Wiſſenſchaften ſowohl von der erſten Philoſophie, als auch von der Phyſik abgeſondert und kommen in die Mitte zwiſchen dieſen beiden Arten der Philoſophie zu ſtehn, welches mit der Eintheilung der Philoſophie in Logik, Phyſik und Ethik nicht recht ſtimmen will, man müßte denn etwa ſagen, ein Theil der Mathematik gehöre der erſten Philoſophie und der Logik, ein anderer Theil der Phyſik an. Hierzu könnte man Grund zu finden glauben in manchen Aeußerungen des Ariſtoteles, welcher von einigen Theilen der Mathematik redet, die mehr phyſiſchen Inhalts wären, wie Optik, Harmonik und Aſtronomie [2]), und auch im Gegentheil eine erſte Mathematik erwähnt, welche von den abgeleiteten mathematiſchen Wiſſenſchaften unterſchieden wird und mit dem Einfachern beſchäftigt, auch genauer ſein ſoll, als die übrigen mathematiſchen Wiſſenſchaften [3]), ja ſogar von einigen Theilen der Mathematik behauptet, daß ſie nicht nur das

---

[1]) Anal. post. I, 10.

[2]) Phys. II, 2. τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων.

[3]) Met. I, 2. αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λεγομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας. Ib. IV, 2. πρώτη καὶ δευτέρα ἐπιστήμη καὶ ἄλλαι ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν. Ib. VI, 1; XIII, 3.

Unbewegte, ſondern auch das von der Materie Getrennte zu ihrem Gegenſtande hätten [1]). Wenn man ſich nun erinnert, daß es eben die Aufgabe der erſten Philoſophie ſein ſoll, das Materienloſe zur Erkenntniß zu bringen, ſo möchte man ſich für berechtigt halten, dieſen Theil der Mathematik als zur erſten Philoſophie gehörig in Anſpruch zu nehmen. Aber von der andern Seite, alle Mathematik geht doch gewiß nicht bloß von allgemeinwiſſenſchaftlichen Grundſätzen aus, mit welchen die erſte Philoſophie ausſchließlich ſich beſchäftigen ſoll; und Ariſtoteles bleibt ſich auch nicht gleich in dem, was er über den Gegenſtand der Mathematik ſagt, denn gewiß iſt es ihm zwar, daß dieſe Wiſſenſchaft von den ſinnlichen Beſchaffenheiten der Dinge abſieht [2]), aber dadurch gelangt ſie doch nach der Anſicht unſeres Philoſophen nicht zu einer unſinnlichen Erkenntniß, ſondern auf das Sinnliche bezieht ſie ſich immer noch, nur nicht ſofern es ſinnlich iſt, ſondern ſofern es Größe hat [3]). Deswegen ſagt er auch in völligem Widerſpruch mit dem Frühern, es gebe nichts Mathematiſches, welches von der Materie getrennt ſei [4]), und erſinnt in einem eigenen Ausdruck die Materie der mathematiſchen Wiſſenſchaften oder die durch den Verſtand gedenkbare Materie,

---

1) Met. VI, 1. *ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον. — — τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μέν, οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ.*

2) Met. VI, 1; XI, 7; 3. *καθάπερ δ' ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται· περιελὼν γὰρ πάντα τὰ αἰσθητὰ θεωρεῖ, — μόνον δὲ καταλείπει τὸ πόσον καὶ συνεχές.* Anal. post. I, 10; de an. I, 1; de coelo III, 1.

3) Met. XIII, 3.

4) Ib. XI, 1. *χωριστὸν γὰρ αὐτῶν οὐθέν.*

um die Beziehung der Mathematik auf das Sinnliche zu bezeichnen [1]). Was ſollen wir aber endlich auch noch ſagen, wenn wir finden, daß ſelbſt der Unterſchied zwiſchen der Mathematik und der Phyſik vom Ariſtoteles nicht feſtgehalten wird? Denn an einer für ſeine Philoſophie ſehr bedeutſamen Stelle beruft er ſich auf die Aſtronomie, als auf die eigentlichſte Philoſophie unter allen mathematiſchen Wiſſenſchaften, welche aber auch allein von allen andern Zweigen der Mathematik zu ihrem Gegenſtande das ſinnliche, wenn auch ewige Weſen habe [2]). Wir müſſen geſtehn, daß in dieſem Punkte Ariſtoteles den Begriff des Mathematiſchen nicht feſthält, ſo wie er uns auch den Begriff der Philoſophie nicht feſtzuhalten ſcheint, wenn er die mathematiſchen Wiſſenſchaften zur Philoſophie rechnet.

Finden wir nun, daß Ariſtoteles in den Begriffsbeſtimmungen über die Theile der Philoſophie nicht ganz genau iſt, ergiebt es ſich uns überdies aus der Betrachtung ſeiner Schriften, daß er nicht überall die Grenzen jener

---

[1] L. l.; ib. c. 4. *ἡ μαθηματικὴ δ᾽ ἀπολαβοῦσα περί τι μέρος τῆς οἰκείας ὕλης ποιεῖται τὴν θεωρίαν.* Ib. VII, 10. *ὕλη δὲ ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν, ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.*

[2] Ib. XII, 8. *ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας. αὕτη γὰρ περὶ οὐσίας αἰσθητῆς μέν, ἀϊδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν, αἱ δ᾽ ἄλλαι περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας.* Doch iſt auch dies nicht im ſtrengen Sinne zu nehmen, denn ſonſt werden auch Optik und Harmonik in dieſer Rückſicht der Aſtronomie an die Seite geſtellt und von der Mechanik ließe ſich daſſelbe ſagen. Met. XIII, 2; 3; cf. phys. II, 2; anal. post. I, 10. So ſagt Ariſtoteles bald mehr, bald weniger, als er ſagen will.

Theile bewahrt, ſo wird uns in der Anordnung ſeiner Lehren nichts anderes übrig bleiben, als dem innern Zuſammenhange ſeiner Gedanken zu vertrauen. Dieſem Grundſatze gemäß werden wir zuerſt die mathematiſchen Wiſſenſchaften ganz aus dem Kreiſe unſerer Unterſuchungen weglaſſen, außer nur inſoweit ſie etwa in den philoſophiſchen Forſchungen des Ariſtoteles entſchieden ſich geltend machen. Dann aber bleiben uns drei Theile der Ariſtoteliſchen Philoſophie übrig, die Logik, die Phyſik und die Ethik, von welchen die beiden letztern weniger ſtreng wiſſenſchaftlich ſind, als die erſtere, und da zu den ſtreng wiſſenſchaftlichen Theilen der Philoſophie nicht nur die erſte Philoſophie, ſondern auch die Lehren über die Form der Wiſſenſchaft gehören, ſo werden wir in der Logik ſowohl die Lehre vom Denken, als auch die Lehre vom Sein zu ſuchen haben. In dieſer Eintheilung trifft nun im Ganzen Ariſtoteles mit dem Platon überein und auch die Ordnung, in welcher die drei Theile einander folgen, iſt bei beiden Philoſophen dieſelbe. Daß die erſte Philoſophie und mithin die Logik überhaupt vor den übrigen Theilen der Philoſophie ihre Stelle habe, iſt ſchon früher gezeigt worden; die Phyſik aber ſchließt ſich unmittelbar an die erſte Philoſophie als die zweite Philoſophie und als theoretiſche Wiſſenſchaft an; zuletzt wird dann die praktiſche Philoſophie oder die Philoſophie über das Menſchliche [1]), welche Ariſtoteles lieber Politik, als Ethik nennen wollte [2]), ihre richtige Stelle finden.

---

[1]) Eth. Nic. X, 10. fin.

[2]) Rhet. I, 2; magn. mor. I, 1; cf. eth. Nic. I, 3.

Zu der Beſtimmung deſſen, was in die Philoſophie des Ariſtoteles gehört und was dagegen als ein der Philoſophie Fremdes von uns übergangen werden kann, werden wir uns hauptſächlich an die eigenen Aeußerungen des Ariſtoteles halten, nach welchen uns in der Erforſchung des Grundes das wahrhaft Wiſſenſchaftliche und Philoſophiſche liegt. Beſonders iſt es nach der Beſchaffenheit der Ariſtoteliſchen Schriften nöthig, das, was der Erfahrung angehört, von dem Philoſophiſchen zu unterſcheiden. Die Erfahrung aber unterſcheidet Ariſtoteles dadurch von dem vollkommnen Wiſſen, daß in jener die Urſache oder der Grund nicht erkannt wird, wohl aber in dieſem; die Erfahrenen wiſſen wohl, daß etwas iſt, aber nicht warum es iſt. Daher können ſie auch nicht lehren, denn das Lehren hebt von einem Vorauserkannten an, welches den Grund anderer Erkenntniſſe darbietet [1]). Es iſt um ſo mehr nöthig an dieſen Beſtimmungen feſtzuhalten, je häufiger man in die Philoſophie des Ariſtoteles ſolche Lehren eingemiſcht hat, welche ſeiner Anſicht nach nicht als Ergebniſſe philoſophiſcher Forſchung angeſehn werden können. Doch werden wir bei der Darſtellung ſeines philoſophiſchen Syſtems es nicht umgehn können, manches der Erfahrung Angehörige beiläufig zu erwähnen, weil die beiden Beſtandtheile der Wiſſenſchaft beim Ariſtoteles oft ſo merklich in einan-

---

1) Anal. post. I, 11. κυριώτατον γὰρ τοῦ εἰδέναι τὸ διότι θεωρεῖν. Met. I, 1. οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ (sc. τεχνῖται) τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσι. — — ὅλως δὲ σημεῖον τοῦ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν νομίζομεν· διὸ τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγούμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι· δύνανται γάρ, οἱ δ' οὐ δύνανται διδάσκειν.

der eingreifen, daß ſie, ohne das Gewebe der Ariſtoteliſchen Darſtellung gänzlich zu zerreißen, nicht von einander getrennt werden können.

Drittes Kapitel.

Die Logik des Ariſtoteles.

In der Entwicklung der logiſchen Lehren des Ariſtoteles ſehen wir auf das zurück, was zuvor über das Verhältniß der erſten Philoſophie zu den Unterſuchungen über die Wiſſenſchaft und den Beweis geſagt worden iſt. Ariſtoteles verlangte, daß derjenige, welcher die allgemeinen Grundſätze über das Seiende ſich entwickeln wolle, zuvor mit der Art, wie der Zuſammenhang in der Wiſſenſchaft ſich bilde, ſich bekannt gemacht habe 1). Dabei ſcheint ihn der Gedanke geleitet zu haben, daß zu einer jeden wiſſenſchaftlichen Verſtändigung die Erkenntniß der Form nöthig ſei, in welcher dieſe Verſtändigung geſchehen müſſe.

An der Spitze der Schriften, welche über die wiſſenſchaftliche Form überhaupt handeln, ſteht nach der gewöhnlichen Anordnung der Ariſtoteliſchen Werke die Schrift über die Kategorien. Daß man ſo nicht ohne Grund geordnet hat, beweiſen die Stellen der Analytik und der Metaphyſik, in welchen auf die Kategorien verwieſen wird 2), denn

---

1) Met. IV, 3.

2) S. oben. Phys. I, 2 heißt die Unterſuchung über die Kategorien ἀρχὴ οἰκειοτάτη πασῶν.

dieſe ſetzen im Verlauf der Unterſuchung die Kategorien als etwas ſchon Bekanntes voraus. Unter Kategorien verſteht Ariſtoteles die allgemeinſten Arten deſſen, was durch das einfache Wort bezeichnet wird [1]), worunter denn ebenſowohl Arten des Denkens, als Arten des Seins verſtanden werden [2]). Solcher Arten werden von ihm zehn gezählt, nemlich das Weſen, die Größe, die Beſchaffenheit, das Verhältniß, das Wo und das Wann, das Liegen, das Haben, das Thun und das Leiden [3]). Von dieſer Aufzählung ſucht Ariſtoteles keinen Grund anzugeben; es beſteht ihm nur als Thatſache, daß ſo viele Kategorien ſind; ja er giebt ſeine Kategorien gar nicht einmal für eine genaue Eintheilung, indem er auch wohl andere Eintheilungen ihr zur Seite ſtellt [4]), oder eingeſteht, daß eins und daſſelbe in verſchiedenen Kategorien, zugleich eine Beſchaffenheit und ein Verhältniß ſein könne [5]). Wenn wir in den Kategorien des Ariſtoteles eine genaue und nach einem erſchöpfenden Grunde durchgeführte Eintheilung der Arten des Seins zu ſuchen hätten, ſo würden wir gegen ſie viel auszuſetzen haben; aber Ariſtoteles hat bei der Aufſtellung derſelben nur den Zweck, die Bedeutungen der Worte an und für ſich in eine bequeme Ueberſicht zuſammenzuſtellen, um nachher zeigen zu können, wie durch die Zuſammenſetzung dieſer Elemente die wahre und die falſche Rede entſtehen könne [1]). Wir haben daher dieſe Lehre von den Kategorien nicht als das Ergebniß einer philoſophiſchen Unterſuchung zu betrachten; Ariſtoteles würde ſonſt wohl einen Grund ſeiner Eintheilung angegeben haben.

---

[1] Cat. 2. τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει κτλ.

[2] Met. V, 7; IX, 10.

[3] Cat. 2. τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει, ἢ πόσον, ἢ ποιόν, ἢ πρός τι, ἢ ποῦ, ἢ ποτέ, ἢ κεῖσθαι, ἢ ἔχειν, ἢ ποιεῖν, ἢ πάσχειν.

[4] Met. VI, 2; VII, 4.

[5] Cat. 6 fin. ἔτι εἰ τυγχάνοι τὸ αὐτὸ καὶ ποιὸν καὶ πρός τι ὄν, οὐδὲν ἄτοπον ἐν ἀμφοτέροις αὐτὸ τοῖς γένεσι καταριθμεῖσθαι.

Doch wird uns hierdurch ſchon der Standpunkt des Ariſtoteles in ſeinen Forſchungen über die Wiſſenſchaft angedeutet. Er hielt ſich dabei, ſo wie Platon, an die Darſtellung, welche der Gedanke vermittelſt der Rede gewinnt, und ging auf das erſte Element der Rede, auf das Wort, zurück. Das Wort aber, eben als das Einfache, iſt gleichgültig gegen Wahrheit und Falſchheit; denn eine jede Wahrheit wird erſt in der Verbindung der Worte entweder zur Verneinung oder zur Bejahung [2]). Es liegt hierbei die Anſicht zum Grunde, daß in der Vorſtellung oder dem Gedanken an ſich noch kein Irrthum ſein könne; die Vorſtellungen vielmehr bezeichnen dem Ariſtoteles nur gewiſſe Eindrücke in der Seele, welche als Aehnlichkeiten der Dinge betrachtet werden können und welche ebenſo wie die Dinge in einer jeden Seele auf dieſelbe Weiſe ſind [3]). Hiernach iſt die Vorſtellung des Ziegenhirſches eben ſo wenig wahr oder falſch, als die des Menſchen oder des Weißen, wenn nicht das Sein oder das Nicht-Sein dabei ausgeſagt wird.[1]). Nur eine ſolche Zuſammenſetzung alſo der Worte und der Gedanken hat Wahrheit oder Falſchheit, in welcher auf irgend eine Weiſe der Gedanke des Seins oder Nicht-Seins mit einem andern Gedanken verbunden worden.

---

[1]) Ib. 2 fin. ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται ἢ ἀποφάσει, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις ἢ ἀπόφασις γίγνεται.

[2]) L. l. τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψευδές ἐστιν. Met. VI, 3; IX, 10.

[3]) De interpr. 1. ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα. — — τὰ αὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη τὰ αὐτά.

In dieſer Richtung bildet ſich denn auch die Anſicht aus, daß der wahre oder falſche Gedanke in der Verknüpfung eines Subjects mit einem Prädicate oder in der Trennung beider ſich ausdrücke. Ja Ariſtoteles geht ſo weit, daß er das Sein und das Nicht-Sein für nichts anderes anerkennt, als nur für Verbundenſein oder Nicht-Verbundenſein des Subjects mit dem Prädicate [2]). Hiernach bezeichnet alſo nur das eine Wahrheit, was in einem Satze durch Subject und Prädicat ausgeſagt wird. In dieſem Sinne werden die Sätze vom Ariſtoteles in ſeiner Schrift über den Ausdruck der Gedanken unterſucht. Er geht auch hier auf die Elemente der Rede zurück; da ſie aber dem vorliegenden Zwecke gemäß als Elemente des Satzes betrachtet werden, ſo ſind es nicht die Kategorien, ſondern das Hauptwort und das Zeitwort, welche uns hier entgegentreten [3]). Aus der Verbindung beider entſteht nun

---

1) L. l.

2) Met. IX, 10. τὸ μὲν εἶναί ἐστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι, ἀλλὰ πλείω εἶναι. De interpr. 3. οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ᾽ ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ ψιλόν· αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν· προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.

3) De interpr. 2; 3.

die Rede (λόγος), welche mehrere Arten hat. Von dieſen Arten jedoch iſt nur die ausſagende Rede (ἀποφαντικὸς λόγος) von ſolcher Art, daß in ihr Wahrheit oder Falſchheit geſucht werden kann [1]). Die einfach ausſagende Rede wird wieder in zwei Arten getheilt, in die bejahende und in die verneinende [2]), welche einander entgegengeſetzt ſind und den Widerſpruch bilden, ſobald ſie in einer und derſelben Bedeutung von Demſelben ausgeſagt werden [3]). Mit dieſer Eintheilung der Sätze verbindet ſich eine andere, welche auf das Allgemeine und auf das Einzelne ſich bezieht. Ein Hauptwort wird allgemein ausgeſagt, wenn es von Mehrern, einzeln aber, wenn es nur von Einem gilt. Hier ſtehen ſich nun ſowohl die Sätze einander entgegen, welche allgemein von einem Allgemeinen etwas bejahen, und welche allgemein von einem Allgemeinen daſſelbe verneinen, als auch die, welche allgemein von einem Allgemeinen etwas bejahen oder verneinen, und welche daſſelbe vom Einzelnen verneinen oder bejahen [4]). Die Sätze aber, welche auf ſolche Weiſe einander entgegengeſetzt ſind, ſo wie auch die, welche vom Einzelnen in derſelben Beziehung daſſelbe bejahen und verneinen, können nicht zugleich wahr ſein, ſondern der eine muß wahr ſein, der andere aber falſch [5]).

Dies

---

[1]) Ib. c. 4.

[2]) Ib. c. 5.

[3]) Ib. c. 6.

[4]) Ib. c. 7. Dies bildet den Unterſchied zwiſchen dem ἐναντίως und dem ἀντιφατικῶς ἀντικεῖσθαι. Cf. anal. pr. I, 8; 15; met. V, 10; X, 4.

[5]) De interpret. 8.

Dies beruht auf dem Satze des Widerſpruchs, dem oberſten Grundſatze, von welchem alle Beweiſe abhängen [1]). Er erklärt es für eine grobe Unkunde einen Beweis für dieſen Grundſatz zu ſuchen, doch ſei eine Widerlegung derer möglich, welche ihn leugnen, wenn ſie nicht bloß um zu reden Worte machten; denn man könne ſie nöthigen, ſich ſelbſt zu widerlegen. Indem ſie nemlich etwas ſagen wollten, müßten ſie annehmen, daß etwas bezeichnet werden ſollte durch das Geſagte und zwar etwas Beſtimmtes, denn ein Wort, welches unendlich Vieles bezeichnen ſollte, würde nicht ein Wort ſein; wenn etwa etwas Beſtimmtes durch das Geſagte bezeichnet werde, ſo könne damit nicht zugleich das Nicht-Beſtimmte bezeichnet werden; dies aber bedeute eben nichts Anderes, als daß nicht das Eine zugleich das Eine und nicht das Eine ſein könne, den Satz des Widerſpruchs [2]).

Dies ſtellt eigentlich nur den Satz des Widerſpruchs für die Wahrheit der Rede feſt, aber beim Ariſtoteles iſt dieſe mit der Wahrheit des Seins immer verbunden. Die Lehren des Ariſtoteles hierüber weichen nicht ſehr von den Lehren des Platon ab, ſo daß wir hierüber kurz ſein können. Er unterſcheidet zwei Seiten derſelben Lehre. Wenn nemlich geſagt werden darf, daß in aller Rückſicht daſſelbe auch nicht daſſelbe iſt und nicht daſſelbe auch daſſelbe, ſo kann man ſagen, daß alles, was ausgeſagt werden kann, falſch iſt, weil ſein Gegentheil wahr iſt; man kann aber auch ſagen, daß alles, was ausgeſagt werden kann, wahr iſt, weil es eben ſo gut als ſein Gegentheil gilt. Zu der erſten Art der Anſicht zählt Ariſtoteles die Lehre des Anaxagoras und des Demokritos, weil ſie nicht zugiebt, daß irgend etwas, was von irgend einem Dinge ausgeſagt werde, dieſem wahrhaft zukomme, ſondern behauptet, daß auch das Gegentheil deſſelben eben ſo gut darin enthalten ſei; zu der andern Anſicht aber würde die Lehre des Herakleitos und des Protagoras führen, indem dieſe annimmt, daß alles zugleich iſt und auch nicht iſt [1]). Doch beide Lehren heben ſich ſelbſt auf, denn die, welche alles wahr nennt, nennt auch die ihr entgegengeſetzte Lehre wahr, die aber, welche alles falſch nennt, nennt auch ſich ſelbſt falſch [2]).

---

[1] Met. III, 1; IV. 3. φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.

[2] Ib. IV, 4. ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντα τὰ τοιαῦτα ὁ τὸ ἀξιοῦν ἢ εἶναί τι λέγειν ἢ μὴ εἶναι, — ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὑτῷ καὶ ἄλλῳ· τοῦτο γὰρ ἀνάγκη, εἰ λέγοι τι· — — ἤδη γάρ τι ἔϛαι ὡρισμένον. — — τεθείη γὰρ ἂν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαϛον τῶν λόγων. εἰ δὲ μὴ τεθείη, ἀλλ' ἄπειρα σημαίνειν φαίη, φανερὸν ὅτι οὐκ ἂν εἴη λόγος· τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐϛί. Ib. c. 8.

Hiermit werden alſo zugleich zwei Lehren zurückgewieſen, auf der einen Seite die, welche jedes Denken und alles, was vom Sein ausgeſagt werden kann, für falſch erklärt, gegründet in dem unbeſchränkten Zweifel, auf der andern Seite die, welche alles Denken für wahr erklärt, die Lehre von der unbeſchränkten Wahrheit alles Denkens und alles Seins. Ariſtoteles erkennt es an, daß viele zu dem unbeſchränkten Zweifel nur dadurch kommen, daß ſie die Schwierigkeiten ſtreitſüchtiger Fragen nicht zu löſen verſtünden. Dieſe führt er auf das Verhalten der Menſchen

---

1) Ib. c. 7.
2) Ib. c. 8.

im thätigen Leben zurück, in welchem man nicht Alles für gleich falſch anſehen könnte. Wenn nun auch hierbei nur auf Meinungen geſehen werden ſollte, ſo ſollten doch diejenigen, welche in Meinungen leben, nur um ſo mehr nach der Wahrheit ſtreben, ſo wie die Kranken nach der Geſundheit. In der Meinung ſei ein Mehr oder Weniger zu unterſcheiden, indem einige Meinungen der Wahrheit näher kämen, andere weiter von ihr abwichen; wenn aber dies ſei, ſo müſſe es eine Wahrheit geben, welcher die wahrere Meinung näher ſtehe, als die falſchere [1]). Eine andere Quelle des unbeſchränkten Zweifels iſt die ſinnliche Vorſtellungsweiſe. Denn die Meinung, alles, was von uns gedacht werde, enthalte in ſich entgegengeſetzte Beſtimmungen, pflege von der Meinung auszugehn, daß alles Gedenkbare und alles Sein ein Empfundenes ſei. In der Empfindung erſcheine daſſelbe Verſchiedenen verſchieden, und indem das Sinnliche zu dem Entgegengeſetzten veränderlich ſei, nichts aber aus dem Nichts werde, glaube man annehmen zu müſſen, daß Entgegengeſetztes in einem jeden Sinnlichen vorhanden ſei. Von dem, was ſich in aller Rückſicht durchaus verändere, laſſe ſich nichts Wahres ausſagen. Dagegen erinnert nun Ariſtoteles zuerſt, daß dieſe Meinung nur von einem kleinen Theile des Sinnlichen hergenommen ſei, von dem nemlich, was wir in dem

---

1) L. l.; ib. c. 4. fin. ἀλλ' εἰ ὅτι μάλιστα πάντα οὕτως ἔχει καὶ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τό γε μᾶλλον καὶ ἧττον ἔνεστι ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων· οὐ γὰρ ἂν ὁμοίως φήσαιμεν εἶναι τὰ δύο ἄρτια καὶ τὰ τρία, οὐδ' ὁμοίως διέψευσται ὁ τὰ τέτταρα πέντε οἰόμενος καὶ ὁ χίλια· εἰ οὖν μὴ ὁμοίως, δῆλον ὅτι ἅτερος ἧττον, ὥστε μᾶλλον ἀληθεύει· εἰ οὖν τὸ μᾶλλον ἐγγύτερον, εἴη γε ἄν τι ἀληθές, οὗ ἐγγύτερον τὸ μᾶλλον ἀληθές.

um uns herum liegenden Theile der Welt erblicken; aber da eben dieſer Theil faſt Nichts gegen das Ganze ſei, ſo dürfe man auch nicht von ihm aus auf das Ganze ſchließen[1]). Doch dieſer Einwand iſt nur gegen ein Beſonderes gerichtet. Dann aber nimmt Ariſtoteles auch im Allgemeinen die Wahrheit der ſinnlichen Vorſtellung gegen ihre Gegner in Schutz, indem er bemerkt, daß ſie nicht mit der bloßen Vorſtellung verwechſelt werden dürfe[2]), und ſich darauf beruft, daß alle Zweifel gegen die Zuverläſſigkeit der Empfindungen, welche von der Verſchiedenheit der Empfindungen im Schlafe und im Wachen, in Krankheit und Geſundheit, in der Ferne und in der Nähe hergenommen werden, doch im thätigen Leben nicht feſtgehalten werden können. Eine jede Empfindung ſei wahr über das, was ihr eigenthümlich iſt, und was ſie unmittelbar ausſagt, aber das ſagt ſie nicht zu gleicher Zeit das Gegentheil aus, und auch zu einer andern Zeit zweifelt ſie nicht über den Zuſtand, ſondern über das, welchem der Zuſtand zukommt[3]). Hieran ſchließt ſich ihm auf natürliche Weiſe die Lehre des Platon von der Verhältnißmäßigkeit aller ſinnlichen Erſcheinungen an. Um den Zweifeln gegen die Wahrheit der ſinnlichen Empfindung zu begegnen, müſſe man nur be-

---

1) Ib. c. 5. *ἔτι δ' ἄξιον ἐπιτιμῆσαι τοῖς οὕτως ὑπολαμβάνουσιν, ὅτι καὶ αὐτῶν τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τῶν ἐλαττόνων τὸν ἀριθμὸν ἰδόντες οὕτως ἔχοντα περὶ ὅλου τοῦ οὐρανοῦ ὁμοίως ἀπεφήναντο· ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὤν· ἀλλ' οὗτος, ὡς εἰπεῖν, οὐθὲν μόριον τοῦ παντός ἐστιν· ὥστε δικαιότερον ἂν δι' ἐκεῖνα τούτων ἀπεψηφίσαντο, ἢ διὰ ταῦτα ἐκείνων κατεψηφίσαντο.*

2) L. l. *ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει.*

3) L. l. De anima III, 3.

merken, daß jede Erſcheinung nur für den iſt, welchem ſie erſcheint, und für dieſen auch Wahrheit hat, aber nicht Wahrheit an ſich [1]). Das Sinnliche iſt gar nicht an ſich, ſondern nur in Beziehung zu den lebendigen Weſen, welche Empfindung haben; wären daher die empfindenden Weſen nicht, ſo würde gar nichts Sinnliches ſein. Daß alſo nichts Sinnliches ſei, könne man wohl mit Recht ſagen, denn das Sinnliche bezeichne nur einen Zuſtand, einen Eindruck des Empfindenden [2]). Aber eben hierin liegt dem Ariſtoteles der Hauptpunkt ſeiner Widerlegung derer, welche aus dem Schwankenden der ſinnlichen Empfindung den Satz des Widerſpruchs bekämpfen. Denn, wendet er ein, wenn auch zugegeben würde, daß an ſich das Sinnliche nichts Wahres wäre, ſo könne man doch nicht leugnen, daß etwas die ſinnliche Empfindung Bewirkendes der ſinnlichen Erſcheinung zum Grunde liege und als ein Wahres vorhanden ſei, auch ohne Beziehung auf die Empfindung. Denn die Empfindung ſei nicht von ſich ſelbſt, ſondern es ſei noch etwas Anderes, welches die Empfindung hervorbringe, außer der Empfindung und vor der Empfindung [3]).

---

[1]) Met. IV, 6. τὸ γὰρ φαινόμενον τινί ἐστι φαινόμενον. — — ἀλλ' ἴσως διὰ τοῦτ' ἀνάγκη λέγειν τοῖς μὴ δι' ἀπορίαν, ἀλλὰ λόγου χάριν λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀληθὲς τοῦτο, ἀλλὰ τούτῳ ἀληθές.

[2]) Ib. c. 5. ὅλως δ' εἴπερ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐθὲν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμψύχων· αἴσθησις γὰρ οὐκ ἂν εἴη· τὸ μὲν οὖν μηθὲ τὰ αἰσθητὰ εἶναι ἴσως ἀληθές· τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι.

[3]) L. l. τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως, ἀδύνατον· οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι.

Wenn etwas vergeht, ſo muß etwas Seiendes vorhanden ſein, und wenn etwas wird, ſo iſt nothwendig etwas, aus welchem es wird und von welchem es erzeugt wird, und dies kann nicht in das Unendliche zurückgehn [1]). Diejenigen dagegen, welche alles auf die Empfindung zurückführen wollen, machen alles zu einem Verhältniſſe, wogegen man feſthalten müſſe, daß es auch ein an und für ſich Seiendes gebe, und dann werde man erkennen, daß nicht alles, was ſcheint, auch wahr ſei [2]). In dieſer Rückſicht alſo hält Ariſtoteles gegen die, welche alles zu einem fließenden Verhältniſſe machen möchten, feſt, daß es ein Urſprüngliches geben müſſe, an welchem das Verhältniß ſei. Dies urſprünglich zum Grunde liegende (*ὑποκείμενον*) nennt er das Weſen (*οὐσία*) oder das, was etwas iſt (*τὸ τί ἦν εἶναι*), das Verhältniß aber iſt ihm nur ein Zufälliges (*συμβεβηκός*). Wollte man ſagen, alles ſei nur ein Zufälliges, ſo würde man das erſte Allgemeine leugnen, von welchem das Zufällige ausgeſagt wird, und man würde in das Unendliche fortgehen müſſen, das Zufällige an einem Zufälligen ſetzend. Da dies nun aber unmöglich iſt, ſo muß ein erſtes zum Grunde Liegendes ſein, von welchem das Andere ausgeſagt wird [3]). Deswegen meint Ariſtoteles auch, zum unbeſchränkten Zweifel wären manche verführt worden, weil ſie von Allem einen Grund geſucht, mithin die Gründe aller Wiſſenſchaft, d. h. das Weſen und ſeine Begriffserklärung nicht anerkannt hätten [1].

---

[1] L. l.

[2] Ib. c. 6. *εἰ δὲ μὴ ἔστι πάντα πρός τι, ἀλλ' ἔνιά ἐστι καὶ αὐτὰ καθ' αὑτά, οὐκ ἂν εἴη πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές.*

[3] Ib. c. 4. *ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι· πάντα γὰρ ἀνάγκη συμβεβηκέναι φάσκειν αὐτοῖς. — — εἰ δὲ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται, οὐθὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθόλου, εἰ ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν· ἀνάγκη ἄρα εἰς ἄπειρον ἰέναι· ἀλλ' ἀδύνατον· — — τὸ γὰρ συμβεβηκὸς ὃ συμβεβηκότι συμβεβηκός.*

Von der andern Seite mußte aber auch die Lehre von der unbeſchränkten Wahrheit alles Denkens und alles Seins verworfen werden. Zu denen, welche dieſer Lehre angehören, zählt Ariſtoteles nicht nur den Herakleitos, ſondern auch die Eleaten, indem beide Arten der Philoſophen darin übereinkommen, daß ſie Alles in Einem ſetzen und damit behaupten, von einem jeden könne Alles, auch das Entgegengeſetzte ausgeſagt werden [2]. Gegen dieſe Lehre gebraucht Ariſtoteles die Gründe des Platon, zum Theil nur in einer etwas andern Art und mit Bezug auf die Kategorien gewendet [3]. Wenn alles dem Begriffe nach Eins ſein ſollte, ſo würde auch damit aller Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem, zwiſchen dem Einen und dem Andern aufhören und daraus würde folgen, daß die, welche vom Eine zu ſprechen glauben, vielmehr vom Nichts ſprächen [4]. So hält er alſo auch hier daran feſt, daß alles, wovon auch geſprochen und gelehrt werden möge, ein Beſtimmtes ſein müſſe, welches als ein ſolches auch von einem Andern unterſcheidbar ſei. Es knüpft ſich hieran auch die Widerlegung der andern Seite der eleatiſchen Lehre an, daß alles ruhe. Die Art, wie er ſie abweiſt, iſt ſehr einfach. Wenn Alles immer ruhete, ſo würde immer daſſelbe wahr oder falſch ſein; es zeige ſich aber, daß ein Satz zu einer Zeit wahr, zu einer andern Zeit falſch ſein könne; denn der, welcher rede, redete einſt nicht und wird einſt auch wieder nicht reden[1]). Auch müßten diejenigen, welche lehrten, Alles ſei Eins und unbewegt, wenigſtens zugeben, daß es eine falſche Meinung oder auch nur eine Meinung oder Vorſtellung gebe; damit aber gäben ſie zugleich zu, daß es auch Bewegung gebe, denn Meinung und Vorſtellung ſind nur Arten der Bewegung[2]). So beruft ſich Ariſtoteles gegen dieſe Lehre auf einfache Thatſachen, welche von den Widerſprechenden ſelbſt zugegeben werden müſſen.

---

[1] Ib. c. 6; 7. ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντας τούτους ἐξ ὁρισμοῦ κτλ. Ib. c. 8.

[2] Phys. I, 2; met. IV, 4. ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πάσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. Ib. c. 5. συμβαίνει γε τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι ἢ κινεῖσθαι πάντα· οὐ γὰρ ἔστιν εἰς ὅ τι μεταβάλλει· ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσι.

[3] Phys. I. 1.

[4] L. l. καὶ ὁ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδενός. Met. IV, 4. τὸ ἀόριστον ἐοίκασι λέγειν καὶ οἰόμενοι λέγειν τὸ ὂν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσι.

Es war nothwendig die Veränderlichkeit deſſen, was als Wahrheit ausgeſagt werden kann, nachzuweiſen, um darzuthun, daß auch von zufälligen Wahrheiten geſprochen werden könne. Auch hierin laufen die Unterſuchungen über die Formen des Seins mit denen über die Formen des Denkens übereinſtimmend neben einander. Es ergiebt ſich nemſich eine Schwierigkeit, wenn man den Satz des Widerſpruchs auch auf die zukünftigen Dinge ausdehnt, welche nur als zufällig erſcheinen, weil wir alles zu einem Nothwendigen machen und das Mögliche ganz aufheben würden, wenn wir ſagen wollten, auch über das Zukünftige ſei eine jede Bejahung oder Verneinung entweder wahr oder falſch. Entweder würde es wahr ſein zu ſagen, daß etwas geſchehen werde, oder falſch; wahr aber nur dann, wenn es geſchehen wird. Sollte es nun wahr ſein, ſo zu ſagen, ſo kann es nicht anders geſchehen, und kann es nicht anders geſchehen, ſo iſt ſein Gegentheil unmöglich, es ſelbſt aber nothwendig, und es bleibe nichts übrig, was als ein Zufälliges oder nur Mögliches angeſehen werden könnte [1]. Dagegen hält nun Ariſtoteles feſt, daß bei den Dingen, welche nicht immer ſind oder nicht ſind, ſowohl der bejahende, als der verneinende Satz wahr ſein könne. In Beziehung auf ſolche Dinge ſei es zwar wahr zu ſagen, das Seiende ſei, wenn es iſt, und das Nicht-Seiende ſei nicht, wenn es nicht iſt, aber man dürfe nicht ſchlechthin ſagen, alles das Seiende ſei nothwendig ſeiend und alles das Nichtſeiende nothwendig nicht-ſeiend, ſondern nur es ſei nothwendig ſeiend oder nicht-ſeiend [2]. Deswegen erklärt auch Ariſtoteles, es ſei ein Unterſchied zwiſchen dem Unmöglichen und dem Falſchen, indem wohl etwas falſch ſein könne, was doch nicht unmöglich wäre [3], unmöglich ſei nur das, deſſen Gegentheil nothwendig wahr ſei; im Gegentheil aber ſei etwas möglich, wenn es nicht nothwendig ſei, daß ſein Gegentheil falſch ſei [1]). Er bemerkt ſehr richtig, daß die entgegengeſetzte Lehre, welche die Megariker ergriffen hatten, alle Veränderung aufheben würde; denn ſollte eine Möglichkeit nur dann vorhanden ſein, wenn die Wirklichkeit vorhanden iſt, ſo würde das nicht Gewordene keine Möglichkeit haben zu werden und es würde alſo nichts werden können, ſondern alles immer ſo bleiben, wie es iſt [2]).

---

[1]) Met. IV, 8. εἰ μὲν γὰρ ἠρεμεῖ πάντα, ἀεὶ ταὐτὰ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ ἔσται, φαίνεται δὲ τοῦτο μεταβάλλον· ὁ γὰρ λέγων ποτὲ αὐτὸς οὐκ ἦν καὶ πάλιν οὐκ ἔσται.

[2]) Phys. VIII, 3. εἴπερ ἐστὶ δόξα ψευδὴς ἢ ὅλως δόξα, καὶ κίνησις ἔστι, κἂν εἰ φαντασία, κἂν εἰ ὁτὲ μὲν οὕτως δοκεῖ εἶναι, ὁτὲ δ' ἑτέρως· ἡ γὰρ φαντασία καὶ ἡ δόξα κινήσεις τινὲς δοκοῦσιν εἶναι.

---

[1] De interpr. 9.

[2] L. l.

[3] De coelo I, 12; met. IX, 4. οὐ γὰρ δὴ ταὐτὸ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀδύνατον· τὸ γὰρ σε ἑστάναι νῦν ψεῦδος μέν, οὐκ ἀδύνατον δέ.

Durch dieſe Unterſuchungen hat ſich nun Ariſtoteles den Weg gebahnt zu ſeiner Lehre über die Sätze, welche etwas als möglich und nicht möglich, als nothwendig und nicht nothwendig ausſagen. Dem Möglich-Sein widerſpricht nicht das Möglich-nicht-ſein, ſondern das Nicht-möglich-ſein, welches ſehr richtig daraus abgeleitet wird, daß in den Sätzen, welche vom Möglichen handeln, das Sein nicht das Prädicat bildet, ſondern zum Subject gehört und das Mögliche das Prädicat iſt [3]). Und da das Gegentheil des Möglichen das Unmögliche iſt, das aber, was unmöglich iſt, nothwendig nicht iſt, ſo gelten auch über die Sätze, welche vom Unmöglichen und vom Nothwendigen etwas ausſagen, dieſelben Beſtimmungen; es widerſprechen ſich nicht das Unmöglich-ſein und das Unmöglich-nicht-ſein, ſondern dem erſten widerſpricht das Nicht-unmöglich-ſein; und das Nothwendig-ſein und das Nothwendig-nicht-ſein bilden keinen Widerſpruch, ſondern dem erſtern widerſpricht das Nicht-nothwendig-ſein [1]). Doch beſchränkt Ariſtoteles auch wieder dieſen Gegenſatz zwiſchen dem Möglichen und Nothwendigen, denn weil das Nothwendige dem Unmöglichen entgegengeſetzt iſt, muß auch das Nothwendige ein Mögliches ſein [2]). Wenn man jedoch ſetzt, daß alles Nothwendige auch möglich ſei, ſo ergiebt ſich noch eine Schwierigkeit, welche aus der Art fließt, wie früher die Wahrheit der Sätze über das Mögliche beſtimmt worden war. Denn es war geſagt worden, daß wenn es möglich ſei, daß etwas ſei, es auch möglich ſein würde, das daſſelbe auch nicht ſei. Nun aber würde folgen, daß wenn alles Nothwendige auch ein Mögliches iſt und jedes Mögliche auch nicht ſein kann, auch jedes Nothwendige nicht ſein könne, welches doch dem Begriffe des Nothwendigen widerſpricht. Aus dieſer Verlegenheit kann man ſich nur durch eine Unterſcheidung ziehen. Vom Möglichen nemlich ſprechen wir in doppelter Bedeutung; möglich iſt ſowohl das, was entweder unbeweglich und unveränderlich, oder doch immer oder jetzt auf eine beſtimmte Weiſe in der Bewegung iſt, als auch das, was zum Entgegengeſetzten bewegt werden kann, und nur von dem Letztern gilt es, daß es möglich iſt zu ſein und auch nicht zu ſein, nicht aber von dem Erſtern. Dieſes daher kann ſchlechthin mit dem Nothwendigen gleich geſetzt werden, nicht aber jenes [1]). Daraus folgt denn auch, daß alles Nothwendige auch in Wirklichkeit oder Thätigkeit iſt, nicht aber ſo alles Mögliche [2]).

---

[1]) Met. V, 12.

[2]) Ib. IX, 3.

[3]) De interpr. 12. Ἔστιν ἄρα ἀπόφασις τοῦ δυνατὸν εἶναι τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι, ἀλλ' οὐ τὸ δυνατὸν μὴ εἶναι. — — γίγνεται γάρ, ὥσπερ ἐπ' ἐκείνων τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι προςθέσεις, τὰ δ' ὑποκείμενα πράγματα τὸ μὲν λευκόν, τὸ δ' ἄνθρωπος, οὕτως ἐνταῦθα τὸ μὲν εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι ὡς ὑποκείμενον γίγνεται, τὸ δὲ δύνασθαι καὶ προςδέχεσθαι προςθέσεις διορίζουσαι, ὥσπερ ἐπ' ἐκείνων τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι.

---

[1]) L. l.

[2]) Ib. c. 13.

Dieſe Unterſuchungen über die Sätze dienen dem Ariſtoteles zur Grundlage ſeiner Lehre vom Schluß, welche in den Analytiken enthalten iſt. Ein vollſtändiger Schluß iſt ihm eine Rede, in welcher aus dem Geſetzten etwas von dem Geſetzten Verſchiedenes nothwendig gefolgert wird, ohne daß ein andrer Begriff außer den im Geſetzten enthaltenen zur Folgerung dient [3]). Er ſucht nun alle die Formen zu entwickeln, in welchen ein Schluß vollzogen werden kann. Zu dieſem Zwecke giebt er zuerſt an, in welcher Art die Veränderung oder Umkehrung der Sätze geſchehen könne und in welcher Art nicht; dann entwickelt er die Figuren der Schlüſſe und die Art, wie eine Figur in die andere verwandelt werden kann vermittelſt der Veränderung der Sätze [4]). Wir halten es nicht für nöthig,

---

1) L. l. τὸ γὰρ δυνατὸν οὐχ ἁπλῶς λέγεται, ἀλλὰ τὸ μέν, ὅτι ἀληθὲς ὡς ἐνεργείᾳ ὄν, οἷον δυνατὸν βαδίζειν, ὅτι βαδίζει, καὶ ὅλως δυνατὸν εἶναι, ὅτι ἤδη ἔστι κατὰ ἐνέργειαν, ὃ λέγεται εἶναι δυνατόν· τὸ δέ, ὅτι ἐνεργήσειεν ἄν. — αὕτη μὲν ἐπὶ τοῖς κινητοῖς μόνον ἐστὶν ἡ δύναμις, ἐκείνη δὲ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀκινήτοις. — — τὸ μὲν ἂν οὕτω δυνατὸν οὐκ ἀληθὲς κατὰ τοῦ ἀναγκαίου ἁπλῶς εἰπεῖν, θάτερον δὲ ἀληθές. Met. V, 12; IX, 2; anal. pr. I, 13.

2) De interpr. l. l. φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τὸ ἐξ ἀνάγκης ὂν κατ᾽ ἐνέργειάν ἐστιν. — τὰ δὲ οὐδέποτε ἐνέργειαί εἰσιν, ἀλλὰ δυνάμεις μόνον.

3) Anal. pr. I, 1.

4) Ib. I, 2 — 7.

dieſe Lehren des Ariſtoteles weitläuftig auseinanderzuſetzen, theils weil ſie dem Inhalte nach einem jeden bekannt ſind, welcher die wiſſenſchaftlichen Darſtellungsweiſen kennt, theils weil dieſe Unterſuchungen zu ſehr in das bloß Aeußerliche des ſprachlichen Ausdrucks eingehn, der Gedanke aber durch die veränderte Form des Satzes und des Schluſſes gar nicht berührt wird. Wir erwähnen daher nur, daß Ariſtoteles hierbei alles aus den Thatſachen ableitet, die Ergebniſſe aus denſelben nicht in der kürzeſten Weiſe entwikkelt, welches ihm als dem Erfinder dieſer Lehren nicht zum Vorwurf gereichen kann, nur den ſogenannten kategoriſchen Schluß im Auge hat 1) und nur die drei erſten Figuren des Schluſſes kennt 2). Man iſt in neuern Zeiten nicht ſelten geneigt geweſen, ein Hauptverdienſt des Ariſtoteles um die Philoſophie in dieſer Ausbildung der Schlußlehre zu ſuchen, ja man hat dies Verdienſt aus Unkenntniß deſſen, was er eigentlich geleiſtet, in hohem Grade übertrieben. Wenn wir jedoch bedenken, daß alle dieſe Lehren wenig in die Entwicklung der philoſophiſchen Gedanken eingegriffen haben, auch ihrem Weſen nach nicht tief in die-

---

1) Tennemann in ſeiner Geſch. der Phil. III. S. 78 Anm. iſt der Meinung, daß Ariſtoteles anal. pr. I, 22 auch den hypothetiſchen Schluß erwähne, unter welchen er wahrſcheinlich auch den disjunctiven Schluß begriffen habe. Allein das, was in dieſer Stelle συλλογισμὸς ἐξ ὑποθέσεως heißt, iſt ganz anderer Bedeutung als unſer hypothetiſcher Schluß. Was dem Ariſtoteles ὑπόθεσις bedeutet, ſieht man aus anal. post. I, 2. θέσεως δ' ἡ μὲν ὁποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀποφάνσεως λαμβάνουσα — ὑπόθεσις. Cf. anal. pr. I, 30.

2) Dies muß dem Ariſtoteles allerdings als Fehler angerechnet werden, weil er anal. pr. I, 22 zu beweiſen ſucht, daß nur in den drei Figuren geſchloſſen werden könne.

ſelbe eingreifen konnten, ſo werden wir das Verdienſt des Ariſtoteles in dieſer Rückſicht nur als ein ſehr bedingtes anſehn können. Es iſt überhaupt darin zu ſuchen, daß er die Thatſachen in Beziehung auf den Ausdruck des Schluſſes, wenn auch nicht ganz vollſtändig, erforſcht hat, um dadurch ein allgemeines Urtheil über die Bedeutung des Schlußverfahrens für die wiſſenſchaftliche Darſtellung zu gewinnen. In dieſem Sinne iſt ſeine ganze Analytik angelegt; in dieſem Sinne verlangt er auch, daß man mit den Lehren der Analytik früher bekannt ſein müſſe, ehe man über die allgemeinen Gründe der Wiſſenſchaft reden könne [1]); denn eben die Unterſuchungen über den Schluß ſollen zeigen, wie die allgemeinen Anfänge der Wiſſenſchaft angenommen werden müſſen.

Aus der Unterſuchung der drei Figuren des Schluſſes hat nun dem Ariſtoteles ſich ergeben, daß nur die erſte Figur einen vollkommenen Schluß gewährt, d. h. einen ſolchen, welcher zugleich allgemein iſt und bejaht, und daß die beiden übrigen Figuren auch auf die erſte Figur zurückgeführt werden können. Daraus folgert er auch, daß es am ſchwerſten ſei, das Allgemeine, durch den Schluß bejahend, feſtzuſtellen, weil dies nur in der erſten Figur geſchehen kann, wärend es am leichteſten iſt, das Allgemeine aufzuheben, weil es in allen Figuren aufgehoben werden kann [2]). Auch vernachläſſigt Ariſtoteles nicht, die Begriffe und die Sätze zu zählen, durch welche der Schluß vollzogen wird [3]). Aber das Wichtigſte bei dieſen Unterſuchun-

---

1) Met. IV, 3.
2) Anal. pr. I, 26.
3) Ib. I, 24; 25.

gen iſt ihm, die Art zu beſtimmen, wie der Schluß ſich bildet und wie er gefunden werden kann. Zu dieſem Zwecke unterſcheidet er drei Arten des Seienden, von welchen die eine von keinem Andern ausgeſagt werden kann, Anderes aber wohl von ihr, die andere Art zwar ausgeſagt wird von einem Andern, Anderes aber nicht von ihr, die dritte Art endlich ſowohl von Anderem ausgeſagt wird, als auch Anderes von ſich ausſagen läßt [1]. Unter der erſten Art des Seienden verſteht Ariſtoteles die einzelnen Dinge, welche durch die ſinnliche Empfindung aufgefaßt werden, oder das, was in den niedrigſten Begriffen dargeſtellt wird, unter der andern Art das, was in den höchſten Begriffen gedacht wird [2]; die dritte Art des Seienden wird alsdann das umfaſſen, was in der Mitte zwiſchen den höchſten und niedrigſten Begriffen liegt. Hierbei liegt die Anſicht zum Grunde, welche dem Ariſtoteles ſchon aus der geſchichtlichen Entwicklung der Griechiſchen Philoſophie ſich ergeben hatte, daß der Gegenſtand der Wiſſenſchaft nicht in das Unendliche hinausgehen könne, denn das Unendliche fliehe die Erkenntniß [3]. Daher zeigt Ariſtoteles weitläuftig, daß es einen letzten Beweis von den letzten Gründen oder von dem Allgemeinſten aus geben müſſe, weil ſonſt, indem die Beweiſe immer weiter rückwärts gefordert werden könnten, nichts bewieſen ſein würde [1]); aber auch daß ein Letztes nach unten zu geſetzt werden müſſe, damit auch hier die Beweiſe ihre Grenze haben; woraus denn im Allgemeinen hervorgeht, daß die Wiſſenſchaft, welche in der Mitte zwiſchen beiden Grenzen liegt, ein Begrenztes ſei [2]). Hiernach iſt es denn aber auch klar, daß die Methode des Schließens gewiſſe Grenzen hat; denn über die höchſten Begriffe kann nichts erſchloſſen werden, weil ihnen kein anderer Begriff beigelegt werden kann, wärend die niedern Begriffe nicht von einem Andern erſchloſſen werden können, weil ſie nicht ausgeſagt werden können von einem Andern. Deswegen herrſcht das beweiſende Verfahren durch den Schluß in unbeſchränkter Freiheit nur über die mittlern Begriffe [3]). Es kommt aber bei dieſem Verfahren immer darauf an, daß wir durch das ganze Gebiet der Begriffe im Stande ſind zu finden, welche Begriffe von einander ausgeſagt werden können und welche nicht. Hierzu iſt uns die Erfahrung behülflich und nur vermittelſt der Erfahrung ſind wir im Stande, die Beweiſe für das, was vorhanden iſt, zu führen [4]). Daher mußte dem Ariſtoteles, ſo wie dem Platon, die Frage von der größeſten

---

[1] Ib. c. 18; 27.

[2] L. l. ὅτι μὲν οὖν ἔνια τῶν ὄντων κατ' οὐδενὸς πέφυκε λέγεσθαι, δῆλον· τῶν γὰρ αἰσθητῶν σχεδὸν ἕκαστόν ἐστι τοιοῦτον, ὥστε μὴ κατηγορεῖσθαι κατὰ μηδενὸς πλὴν ὡς κατὰ συμβεβηκός· — ὅτι δὲ καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω πορευομένοις ἵσταταί ποτε, πάλιν ἐροῦμεν.

[3] Anal post. I, 19. τὰ δ' ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν νοοῦντα.

---

1) Met. IV, 4. ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥϛε μηδ᾽ οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν.

2) Anal. post. I, 16—19.

3) Anal. pr. I, 27.

4) Ib. c. 30. διὸ τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαϛον ἐμπειρίας ἐϛὶ παραδοῦναι· — — ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἄλλην ὁποιανοῦν ἔχει τέχνην τε καὶ ἐπιϛήμην, ὥϛ᾽ ἐὰν ληφθῇ τὰ ὑπάρχοντα περὶ ἕκαϛον, ἡμέτερον ἤδη τὰς ἀποδείξεις ἑτοίμως ἐμφανίζειν.

ſten Wichtigkeit ſein, wie wir die Begriffe und ihr Verhältniß unter einander zu erkennen vermögen. In der Beantwortung dieſer Frage wich er von ſeinem Lehrer ab, wie ſchon die ſo eben angeführte Aeußerung zu erkennen giebt.

Wir haben bei der Entwicklung der Platoniſchen Lehre bemerken müſſen, daß ihr die Begriffe als etwas Urſprüngliches in der menſchlichen Seele erſchienen, indem nur eine Wiedererinnerung an dieſelben vermittelſt der ſinnlichen Empfindung zugelaſſen wurde. Wir haben aber auch geſehn, daß dieſe Vorſtellungsweiſe dem Platon keinesweges recht wiſſenſchaftlich ſich geſtalten wollte und deswegen die Vermittlung der Begriffe durch die ſinnliche Empfindung nach der Platoniſchen Lehre nur wie eine ſchwankende Meinung hervortrat. Als eine ſolche bekämpft ſie Ariſtoteles. Die Beweiſe im Menon genügen ihm nicht[1]); auch ſei es ungereimt anzunehmen, daß wir nicht wüßten, daß wir wüßten, indem wir nemlich die Begriffe in uns hätten, ohne zu wiſſen, daß wir ſie hätten[2]). Die Platoniſche Methode der Eintheilungen misfällt ihm, denn in ihr werde nur das erbeten, was erwieſen werden ſollte[3]); er vermißt in ihr die Nothwendigkeit des Zuſammenhangs und des Hervortretens der Begriffe[4]). Dagegen will er ein anderes Verfahren eingeleitet wiſſen, durch welches alle Begriffe uns in einem nothwendigen Zuſammenhange vermittelſt der Erfahrung ſich erzeugen ſollen. Dies Verfahren iſt ihm der Schluß der Induction. Durch ihn wird von allen niedern Begriffen aus geſchloſſen, daß dem höhern Begriffe ein anderer Begriff zukomme, weil allen niedern Begriffen derſelbe Begriff beigelegt werden müſſe [1]. Der Schluß der Induction iſt dem beweiſenden Schluſſe entgegengeſetzt, indem jener, von den niedern Begriffen ausgehend, den Mittelbegriff dem höhern Begriffe zueignet, wärend dieſer umgekehrt, von dem Mittelbegriffe ausgehend, den niedern mit dem höhern Begriffe verbindet [2]. Nur dieſe beiden Verfahrungsweiſen aber, Induction und Schluß, erkennt Ariſtoteles als wiſſenſchaftlich an [3]. Das Verhältniß, welches er zwiſchen beiden ſetzt, muß uns über ſeine Anſicht von der Form der Wiſſenſchaft belehren.

---

[1]) Anal. pr. II, 21; an. post. I, 1.

[2]) Anal. post. II, 18.

[3]) Anal. pr. I, 31. ἔστι γὰρ ἡ διαίρεσις οἷον ἀσθενὴς συλλογισμός· ὃ μὲν γὰρ δεῖ δεῖξαι, αἰτεῖται.

[4]) Anal. post. II, 5.

Ein jedes Lehren und ein jedes Lernen knüpft an eine vorausgehende Erkenntniß an, welches ſowohl am Schluß, als an der Induction ſich nachweiſen läßt; denn der Schluß geht von allgemeinen Grundſätzen aus, die Induction aber zeigt das Allgemeine nach aus dem Einzelnen, welches bekannt iſt [4]. Von entgegengeſetzten Endpunkten alſo gehen

---

1) Anal. pr. II, 23. *ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον συλλογίσασθαι. — δεῖ δὲ νοεῖν τὸ γ ἐξ ἁπάντων τῶν καθέκαστον συγκειμένων· ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων.*

2) L. l.

3) L. l. *ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς.*

4) Anal. post. I, 1., *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίγνεται γνώσεως· — ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς λόγους, οἵ τε διὰ συλλογισμῶν καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς· ἀμφότεροι γὰρ διὰ προγιγνωσκομένων ποιοῦνται τὴν διδασκαλίαν, οἱ μὲν λαμβάνοντες ὡς παρὰ ξυνιέντων, οἱ δὲ δεικνύντες τὸ καθόλου διὰ τοῦ δῆλον εἶναι τὸ καθέκαστον.*

dieſe Verfahrungsweiſen aus und nach entgegengeſetzten Punkten ſtreben ſie hin. Das Allgemeine aber, von welchem der Schluß ausgeht, iſt an und für ſich oder ſeiner Natur nach bekannter; die Induction dagegen hebt von dem Einzelnen an, welches für uns bekannter iſt [1]). Dies iſt eine der wichtigſten Unterſcheidungen für die Philoſophie des Ariſtoteles, die zwiſchen dem an ſich Bekanntern und zwiſchen dem für uns Bekanntern. Das uns Bekanntere nemlich iſt das, was der Empfindung näher liegt, und dies iſt zugleich das, was ſich auf das Einzelne bezieht; das von Natur oder an ſich und dem Begriff nach Bekanntere iſt dagegen das von der Empfindung Entferntere und das Allgemeine [2]). Denn erſt dann glauben wir etwas erkannt zu haben, wenn wir ſeine Urſachen nachweiſen können und die Nothwendigkeit deſſelben aus einem höhern und allgemeinern Grunde durch den Beweis vermittelſt des Schluſſes. Der Schluß alſo iſt die Form der eigentlichen Wiſſenſchaft und da dieſer von den allgemeinen Grundſätzen ausgeht, ſo muß auch das Allgemeine von Natur bekannter ſein, als das Einzelne, welches erſt durch den Schluß oder durch das Allgemeine ſeine wiſſenſchaftliche Beglaubigung erhält [3]). Deswegen iſt das für

---

1) An. pr. II, 23. *φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.*

2) Anal. post. I, 2. *λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ποῤῥώτερον· ἔστι δὲ ποῤῥωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθέκαστα.* Top. VI, 3; de an. II, 2. *κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον.*

3) An. post. l. l. *ἐπίστασθαι δ' οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, — —*

uns Bekanntere ſchlechter als das an ſich Bekannte und hat wenig oder gar nichts vom Seienden, wir aber müſſen doch von ihm aus zur Erkenntniß des Wahren gelangen, ſo wie wir auch im Handeln von dem für uns Guten zu dem ſchlechthin Guten gelangen [1]. Das uns Bekanntere nemlich iſt das Sinnliche, welches an und für ſich nichts iſt, ſondern nur im Verhältniß zum Empfindenden; die ſinnliche Empfindung gewährt alſo auch kein Wiſſen, denn ſie weiſt nur etwas nach, was ſo eben, hier oder dort vorhanden iſt, wärend das Allgemeine nicht nur jetzt oder irgendwo iſt, ſondern für immer und überall gilt [2]. Es iſt klar, wie Ariſtoteles die Entſtehung unſerer Wiſſenſchaft von der ſinnlichen Empfindung aus verfolgt, dieſe aber als den Grund einer höhern Erkenntniß betrachtet, welche nicht bei den Erſcheinungen ſtehn bleibt, ſondern die nicht ſinnlichen, nur durch die Vernunft erkennbaren Gründe der Erſcheinungen uns zum Bewußtſein bringt. Deswegen erklärt er, daß es die naturgemäße Methode der Forſchung ſei, zuerſt das Einzelne geſchichtlich aufzufaſſen, dann aber die allgemeinen Urſachen

---

ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ καὶ μὴ ἐνδέχεται τοῦτ' ἄλλως ἔχειν· — φαμὲν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι. ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν. Met. I, 2.

[1] Met. VII, 4.

[2] An. post. I, 23. τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τόδε, οὐδὲ νῦν· οὐ γὰρ ἂν ἦν καθόλου· τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμὲν εἶναι· ἐπεὶ οὖν αἱ μὲν ἀποδείξεις καθόλου, ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν αἰσθάνεσθαι, φανερὸν ὅτι οὐδ' ἐπίστασθαι δι' αἰσθήσεως ἔστιν.

daraus zu entwickeln, weswegen ein jedes geſchehe [1]). Denſelben Gedanken, doch in etwas abweichender Form, drückt Ariſtoteles auch aus, wenn er verlangt, wir ſollten aus der ſinnlichen Erſcheinung der untereinander gemiſchten Elemente, welche gleichſam ein Allgemeines, die einzelnen Elemente Umfaſſendes bilde, durch Unterſcheidung zu der Erkenntniß der Elemente und der Gründe der ſinnlichen Erſcheinung gelangen [2]).

Die Schwierigkeit in dieſer Lehre des Ariſtoteles beginnt nun aber da, wo man eine nähere Beſtimmung über die Art ſuchen möchte, wie aus der niedern Erkenntniß der ſinnlichen Empfindung die höhere, die wiſſenſchaftliche Erkenntniß ſich herausbilde. Im Allgemeinen iſt es wohl leicht zu erkennen, daß Ariſtoteles von derſelben Anſicht ausgeht, welche Platon befeſtigt hatte, daß die Empfindung oder die ſinnliche Vorſtellung und was in ihr Gebiet gehört, von dem vernünftigen Denken oder dem Verſtande unterſchieden werden müſſe[1]). Als Beweis für dieſen Unterſchied gilt ihm von phyſiſcher Seite der Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier, von logiſcher Seite aber das Vorhandenſein des Irrthums. Denn die Sinne täuſchen uns nicht; eine jede Empfindung drückt das Leiden und die Bewegung aus, welche in unſerer Seele iſt; wäre alſo nur die Empfindung in uns, ſo würde kein Irrthum ſtattfinden können; dieſer entſteht erſt im Gebrauche des Verſtandes, welcher richtig oder falſch ſein kann[2]). Auch findet er dieſen Unterſchied mit dem Platon darin gegründet, daß in der Empfindung nur eine Bewegung iſt, wärend auch ein Stehendes und eine Ruhe in unſern Gedanken gefunden werde; denn die Wiſſenſchaft iſt eine Vollendung des Gedankens, in welcher der Zweck des Forſchens erreicht und die Seele zur Ruhe gekommen iſt. Erſt müſſe der unruhige Fluß der Empfindungen, wie er in der Kindheit ſtattfinde, aufgehört haben in der Seele,

---

[1]) Anal. post. I, 10; 23. τὸ γὰρ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον. De histor. an. I, 6. ἵνα πρῶτον τὰς ὑπαρχούσας διαφορὰς καὶ τὰ συμβεβηκότα πᾶσι λαμβάνωμεν· μετὰ δὲ τοῦτο τὰς αἰτίας τούτων πειρατέον εὑρεῖν· οὕτω γὰρ κατὰ φύσιν ἐστὶ ποιεῖσθαι τὴν μέθοδον ὑπαρχούσης τῆς ἱστορίας τῆς περὶ ἕκαστον, περὶ ὧν τε γὰρ καὶ ἐξ ὧν εἶναι δεῖ τὴν ἀπόδειξιν, ἐκ τούτων γίνεται φανερόν. De part. an. I, 1; eth. Nic. I, 4.

[2]) Phys. I, 1. ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον, ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα· διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθέκαστα δεῖ προϊέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον· τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. Das Allgemeine bedeutet hier nur die ſinnliche Geſammtvorſtellung, freilich eine ſonſt dem Ariſtoteles nicht gebräuchliche Ausdrucksweiſe; aber ſeine Ausdrücke ſind überhaupt nicht überall feſtſtehend.

---

1) Vom Ariſtoteles werden wie vom Platon die Ausdrücke νοῦς und διάνοια vermiſcht gebraucht, z. B. de an. III, 4.

2) De an. II, 5. ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει. De sensu 6; met. IV, 5; de an. III, 3. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής. — — ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. (Die Beſchränkung iſt ſeltſam, aber nicht außer der Art des Ariſtoteles.) — — πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν· — — καίτοι ἔδει ἅμα καὶ περὶ τοῦ ἠπατῆσθαι αὐτοὺς λέγειν. — — ὅτι μὲν οὖν οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν· τοῦ μὲν γὰρ πᾶσι μέτεστι, τοῦ δὲ ὀλίγοις τῶν ζώων· ἀλλ' οὐδὲ τὸ νοεῖν, ἐν ᾧ ἐστι τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς.

ehe der Menſch zu Verſtande komme [1]). Mit dieſem Unterſchiede zugleich folgt Ariſtoteles dem Platon auch in der Unterſcheidung zwiſchen dem ſinnlichen Sein und dem nur vom Verſtande Gedenkbaren. Das Letztere iſt ihm eigentlich allein das Seiende und der Gegenſtand der Wiſſenſchaft, das Seiende an und für ſich, wärend das Sinnliche nur eine verhältnißmäßige Erſcheinung iſt, von welcher man wohl ſagen könnte, daß ſie nicht ſein würde, wenn nicht die empfindende Seele wäre [2]). Aber wie Ariſtoteles dieſe Gegenſätze mit einander vermittelt, und welches Verhältniß zu einander er ihnen anweiſt, dies ſind Fragen, welche nur vermittelſt einer genauern Unterſuchung beantwortet werden können.

Wenn man auch die Aeußerungen des Ariſtoteles nur flüchtig überſieht, ſo kann man doch nicht unbemerkt laſſen, daß er nicht geneigt iſt, die Kluft zwiſchen den Sinnen oder dem Sinnlichen und dem Verſtande oder dem Gegenſtande der Verſtandeserkenntniß ſo weit zu öffnen, als Platon, welchem zuweilen die ſinnliche Empfindung ſogar als feindlich dem Verſtande erſchienen war. Ariſtoteles ſteht hierin ſeinem Lehrer ſo fern, als ſich nur zwei Männer ſtehen können, welche darüber einig ſind, daß

---

[1] Phys. VII, 3. *τὸ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπιστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα κτλ.* Eth. Nic. VI, 12; probl. XXX, 14; de an. I, 13. *ἐστι δ' ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει.*

[2] Magn. mor. I, 34. *ἕτερον δέ ἐστι τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητόν· ταῦτα δὲ ψυχῇ γνωρίζομεν· ἕτερον ἄρ' ἂν εἴη τὸ μόριον τὸ περὶ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητά. — — ὁ δὲ νοῦς ἐστὶ περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ τῶν ὄντων.* De an. III, 4; 8; met. III, 4; IV, 6; top. I, 14. *ἐπιστητὸν* und *νοητόν* ſind eins. Ib. II, 3.

Quelle der Wiſſenſchaft der Verſtand und Gegenſtand der Wiſſenſchaft nicht das Sinnliche, ſondern das Ueberſinnliche ſei. So wie Platon zuweilen zu rathen ſcheint, die ſinnliche Erregung zu fliehen; ſo ſcheint Ariſtoteles zuweilen Sinn und Verſtand in einander aufgehen zu laſſen. Hierher müſſen wir es rechnen, wenn er von einer ſinnlichen Wiſſenſchaft ſpricht [1]), wenn er auch die Unterſcheidung als ein Werk der Empfindung betrachtet [2]), oder gar eine Empfindung des Guten und des Böſen, des Gerechten und des Ungerechten kennt [3]). Ariſtoteles geht in dieſer Richtung ſo weit, daß er wohl zuweilen eine gewiſſe Art der Empfindung ſchlechthin Verſtand oder Vernunft nennt [4]). Um dieſe Ausdrucksweiſe des Ariſtoteles zu verſtehen, muß man bemerken, daß er überhaupt die Empfindung und das Empfindbare in einer engern und einer weitern Bedeutung nimmt. Er erklärt, man könne ſagen, daß dreierlei empfunden werde, das, was Gegenſtand des einzelnen Sinnes iſt, die beſondere Erſcheinung, das, was Gegenſtand der Sinne überhaupt iſt, die allgemeinen

---

[1] Eth. Nic. VII, 5; eth. Eud. VI, 3.

[2] Met. I, 1; de an. III, 2.

[3] Pol. I, 2. τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν. Eth. Nic. IV, 11; magn. mor. I, 34. λόγος αἰσθητός. Das Empfinden des λόγος iſt aber doch von dem Haben des λόγος unterſchieden. Pol. I, 5,

[4] Eth. Eud. V, 11; eth. Nic. VI, 12. ἐκ τῶν καθέκαστα καὶ τὸ καθόλου. τούτων οὖν δεῖ ἔχειν αἴσθησιν· αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα. Sonſt unterſcheidet Ariſtoteles genau die höhern Thätigkeiten des νοῦς und der φρόνησις von dem Phyſiſchen, ohne doch immer dieſen Unterſchied feſtzuhalten. Probl. XXX, 2.

Arten der Erſcheinung in Raum und Zeit, und endlich das, was als das zum Grunde Liegende die ſinnliche Empfindung erregt, wie etwa der einzelne Menſch; aber er läßt dabei nicht unbemerkt, daß nur die beiden erſten Gegenſtände an ſich und im eigentlichen Sinne empfunden werden, wärend das einzelne Weſen nur nebenbei oder beziehungsweiſe empfunden wird [1]). Und in der That das beziehungsweiſe Empfundene iſt eigentlich Gegenſtand der Verſtandeserkenntniß, ſo daß hiernach die Begriffe des vom Verſtande Erkennbaren und des beziehungsweiſe Sinnlichen in einander laufen.

Aber man ſieht hieraus auch ſchon, daß ihm die Verſtandeserkenntniß mit der ſinnlichen Empfindung ſehr genau verbunden war. Das durch den Verſtand Erkennbare iſt gar nicht für ſich, ſondern nur in dem Sinnlichen, und deswegen kann es auch nur in dem Sinnlichen erkannt werden und ohne Empfindung würde niemand etwas zu erkennen im Stande ſein [2]). Der Verſtand kann nicht die äußern Dinge erkennen, wenn ſie nicht durch die Empfindung ſich ihm offenbaren [1]). Ja noch weiter geht Ariſtoteles, indem es ihm außer Zweifel zu ſein ſcheint, daß wenn uns ein Sinn fehlen ſollte, damit auch eine Art der Wiſſenſchaft uns fehlen würde. [2]). Im Allgemeinen ergiebt ſich hieraus die Nothwendigkeit, daß mit einer jeden Thätigkeit des Verſtandes auch eine ſinnliche Thätigkeit verbunden ſein müſſe. Doch zählt er bei dieſer Lehre zu der ſinnlichen Thätigkeit nicht bloß den urſprünglichen ſinnlichen Eindruck, ſondern auch die Vorſtellung der Einbildungskraft und die Erinnerung; denn beide ſind Bewegungen in der Seele, welche aus einer frühern Empfindung ihren Urſprung haben [3]); ohne ein Bild der Einbildungskraft kann aber die Seele nichts denken; wenn wir auch etwas nur im Allgemeinen ohne beſtimmte Größe denken, ſo ſchwebt uns dabei doch das Bild einer beſtimmten Größe vor [4]). So iſt ihm denn die ſinnliche Vorſtellung eine nothwendige Bedingung der verſtändigen Einſicht, und zwar eine Bedingung, welche der verſtändigen Einſicht der Zeit nach vorausgehn muß. Denn wie wir

---

[1]) De an. II, 6. *λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς, ὧν δύο μὲν καθ᾽ αὐτά φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἓν κατὰ συμβεβηκός. τῶν δὲ δύο τὸ μὲν ἴδιόν ἐστιν ἑκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινὸν πασῶν. — — κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἴη Διάρους υἱός· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο, οὗ αἰσθάνεται. — — τῶν δὲ καθ᾽ αὐτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά.* Ib. III, 3; anal. post. II, 18. *καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθέκαστον, ἡ δ᾽ αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν.* Met. IV, 5 fin.

[2]) De an. III. 8. *ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη.*

---

1) De sensu 6. ἃ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ᾽ αἰσθήσεως ὄντα.

2) An post. I, 15. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι εἴ τις αἴσθησις ἀπολέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἀπολελοιπέναι.

3) De an. III, 3; de mem. 1.

4) De an. III, 7. τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. — — διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. De mem. 1. συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν, ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν· ἐκεῖ γὰρ οὐθὲν προσχρώμενοι τῷ τὸ ποσὸν ὡρισμένον εἶναι τὸ τρίγωνον, ὅμως γράφομεν ὡρισμένον κατὰ τὸ ποσόν. καὶ ὁ νοῶν ὡσαύτως, κἂν μὴ ποσὸν νοῇ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ᾽ οὐχ ᾗ ποσόν.

ſchon geſehn haben, der Verſtand entſteht dem Ariſtoteles erſt als ein ſpäteres Erzeugniß des gereiftern Alters und von dieſer Seite pflegt er überhaupt am ausführlichſten das Verhältniß der ſinnlichen Thätigkeiten zum Verſtande zu beſchreiben. Er ſetzt aus einander, daß zuerſt die Empfindung in uns entſteht, dann ein Bleiben der Empfindungsweiſe (*αἴσθημα*) in uns und das Feſthalten der ſinnlichen Vorſtellung im Gedächtniß; aus der Erinnerung entſtehe ſodann auch Unterſcheidung und, wenn jene ſich oftmals wiederhole, Erfahrung, welche dann erſt zu der Kunſt und Wiſſenſchaft und zu der Weisheit, der Erkenntniß der Gründe, den Weg bahne [1]).

Solche Beſchreibungen ſind es nun auch geweſen, welche Viele zu der Meinung verführt haben, daß Ariſtoteles allein aus den Sinnen und den Thätigkeiten, welche an die ſinnliche Empfindung auf natürliche Weiſe in der Erinnerung und Erfahrung ſich anſchließen, alle unſere wiſſenſchaftliche Erkenntniß habe ableiten wollen. Dem iſt aber nicht ſo. Die Erinnerung vielmehr iſt ihm ganz verſchieden von dem vernünftigen Gedanken; wir erinnern

---

1) Met. I, 1. *φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα· ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. — — γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. — — γίγνεται δὲ τέχνη, ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις.* Anal. post. II, 18. *ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν· ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ ἢ τοῦ ἑνὸς παρὰ (?) τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης.*

uns nicht an dieſen, ſondern nur an das Gemeinbild, welches in unſerer Seele aus den Empfindungen entſtanden iſt [1]); die Erinnerung iſt nur eine Bewegung in unſerer Seele, nicht ein Ruhen und Stehen in ihr, wie die Wiſſenſchaft [2]). Auch die Erfahrung iſt ſehr verſchieden von der Wiſſenſchaft, denn jene weiß nur, daß etwas iſt, nicht aber, warum es iſt [3]). Ariſtoteles ſtellt die Erfahrenen ſo tief gegen die Wiſſenſchaftlichen, daß er ſie mit den lebloſen Dingen vergleicht, welche auch etwas vollbringen, aber ohne zu wiſſen, was ſie vollbringen [4]). Er nimmt alſo offenbar noch eine Thätigkeit unſeres Verſtandes an, welche zwar an die Erfahrung ſich anſchließen muß, welche aber nicht durch die Erfahrung hervorgebracht wird und durch welche allein die Wiſſenſchaft entſteht. Dies pflegt er dadurch auszudrücken, daß er die Erfahrung von dem Auge unterſcheidet, welches uns aus der

---

[1]) De mem. 1. ἡ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν· ὥστε τοῦ νοουμένου κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὑτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ. De an. III. 5.

[2]) De mem. 1.

[3]) Met. I. 1. οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν.

[4]) L. l. Merkwürdig iſt hierbei, wie er die Erfahrenen auch mit denen vergleicht, welche durch Gewöhnung richtig handeln. Dies deutet auf ethiſche Lehren, welche wir hier nicht entwickeln können; wir wollen aber andeuten, daß im Sittlichen wie im Wiſſenſchaftlichen dieſelbe Anſicht beim Ariſtoteles herrſcht, daß nemlich zu der natürlichen Gewöhnung die vernünftige Thätigkeit hinzutreten müſſe, um uns das feſte Ziel unſeres Denkens oder unſeres ſittlichen Strebens erreichen zu laſſen. Das Phyſiſche iſt nur die nothwendige Vorbildung für den νοῦς.

Erfahrung aufgeht[1]), und nicht zugeben will, daß wir durch das Sehen wiſſen, ſondern nur aus dem Sehen zur Erkenntniß des Allgemeinen gelangen, denn mit dem Sehen zugleich bilde ſich der Gedanke des Allgemeinen[2]). Alles was zu der Empfindung mittelbar oder unmittelbar gehört, hängt von der äußern Erregung ab, aber nicht ſo das Denken des Allgemeinen, denn das Allgemeine iſt gewiſſermaaßen in der Seele[3]). Und im Allgemeinen drückt ſich dieſe Anſicht des Ariſtoteles auch in dem Verhältniſſe aus, welches er dem vernünftigen Theile der Seele zu dem Sinnlichen anweiſt. Das Sinnliche in der Seele verhält ſich zur Vernunft, wie der Körper zur Seele, jenes iſt der leidende, dieſe der thätige Theil, jenes ſoll beherrſcht werden, dieſe herrſchen[4]) und es kann daher auch unmöglich das vernünftige Denken von der Sinnlichkeit abhängen. Es ſoll vielmehr ein Leidenloſes ſein, ungemiſcht und in keiner körperlichen Form beſtehend, ſondern trennbar von allem Körperlichen[5]). Doch indem Ariſto-

---

1) Eth. Eud. V, 11; eth. Nic. VI, 12. *διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσι τὰς ἀρχάς.*

2) An. post. I, 25. *οὐ μὴν ἀλλὰ ἐκ τοῦ θεωρεῖν πολλάκις τοῦτο συμβαῖνον τὸ καθόλου θηρεύσαντες ἀπόδειξιν ἔχομεν. — — ἔνια γὰρ εἰ ἑωρῶμεν, οὐκ ἂν ἐζητοῦμεν, οὐχ ὡς εἰδότες τῷ ὁρᾷν, ἀλλ' ὡς ἔχοντες τὸ καθόλου ἐκ τοῦ ὁρᾷν· οἷον εἰ τὴν ὕελον τετρυπημένην ἑωρῶμεν καὶ τὸ φῶς διϊόν, δῆλον ἂν ἦν καὶ διὰ τί φωτίζει, διὰ τὸ ὁρᾷν μὲν χωρὶς ἐφ' ἑκάστης, νοῆσαι δ' ἅμα, ὅτι ἐπὶ πασῶν οὕτως.*

3) De an. II, 5.

4) Pol. I, 5. *ἐν οἷς φανερόν ἐστιν, ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος.*

5) De an. III, 4. *ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους.* —

teles die Vernunft auf ſolche Weiſe erhebt, hütet er ſich noch in die Lehre des Platon zu fallen. Unvermiſcht zwar und leidenlos iſt die Vernunft im Ganzen, aber nicht in dem einzelnen Weſen und in der Seele deſſelben, ſondern in dieſer entſteht die Vernunft und geht aus dem Vermögen in die Wirklichkeit über, es findet mithin ein Leiden in der Vernunft ſtatt, indem die Vernunft in dem einzelnen Weſen bewirkt wird. Zwar könne die Vernunft der Ort der Ideen genannt werden, aber ſie ſei es in dem einzelnen Weſen nur dem Vermögen nach; die Vernunft der Seele ſei in der Wirklichkeit nichts, ehe ſie erkenne; mit einer Schreibtafel möchte ſie verglichen werden, in welcher noch nichts geſchrieben [1]). Es frägt ſich aber, um dieſe Vorſtellung zu verfolgen, wodurch das Denken gleichſam eingeſchrieben wird in den Verſtand oder wodurch das Vermögen des Verſtandes zu denken zur Wirklichkeit kommt. Auf dieſe Frage antwortet nun Ariſtoteles nicht, wie diejenigen, welche ſeine Lehre in ſenſualiſtiſchem Sinne deuten, erwarten möchten, daß die Empfindung den Verſtand bilde und zum wirklichen Denken führe, ſondern er unterſcheidet den thätigen Verſtand vom leidenden Verſtande; dieſer iſt an ſich das bloße Vermögen zu denken, von je-

---

— ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐςὶν ἵνα γνωρίζῃ. — — διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι. — — τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριςός.

1) L. l. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς — — οὐθέν ἐςιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. — — καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. — — δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ, ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.

nem aber wird er zum wirklichen Denken bewegt [1]). Der Verſtand alſo, nemlich der thätige, erleuchtet den leidenden Verſtand des Menſchen und aus ihm entſteht die wirkliche Wiſſenſchaft in der Seele als ein ſpäteres Erzeugniß. Er iſt das vom Körperlichen Getrennte, Leidenloſe und Ungemiſchte, ſeinem Weſen nach als ewige Wirklichkeit ſeiend; er iſt die ewige Wiſſenſchaft im All, denn der thätige Verſtand denkt nicht dann und wann, ſondern immer, in dem einzelnen Weſen aber wird durch ihn aus der möglichen die wirkliche Wiſſenſchaft, welche den Dingen gleich iſt. Da dieſer thätige Verſtand ewig und unveränderlich thätig iſt, nicht aber dem einzelnen Weſen ausſchließlich angehört, ſo kann er vom Ariſtoteles nur als der göttliche Verſtand gedacht werden und es tritt alſo hier eine ähnliche Lehre wie beim Platon hervor, daß der menſchliche Geiſt nur durch Gott und in Gott ſchauend die wahre Wiſſenſchaft gewinne. Dieſe Verwandtſchaft ſeiner Lehre mit der Platoniſchen erkennt Ariſtoteles ſelbſt an, indem er an ſeine eigene Lehre ſogleich den Streit gegen die fremde anſchließt, damit man nicht beide für gänzlich gleich halte; denn, meint er, wenn wir auch durch den göttlichen Verſtand unſere eigene Einſicht haben, ſo erinnern wir uns doch nicht an die göttlichen Ideen, denn der göttliche Verſtand iſt leidenlos [2]). Mit dieſer Anſicht ſtimmt es denn auch überein, daß er lehrt, die Vernunft, welche an keiner Thätigkeit des Körpers Theil habe, ſondern allein göttlich ſei, gehe von außen in den Menſchen ein [1]).

---

[1]) Ib. c. 5. *ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς.*

[2]) L. l. *καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ*

Vergleichen wir in dieſer Beziehung die Lehre des Ariſtoteles mit der Platoniſchen, ſo finden wir, daß beide in einem weſentlichen Punkte mit einander übereinkommen, in einem andern aber von einander abweichen. Beide betrachten die Erkenntniß des Ueberſinnlichen als eine Thätigkeit, welche von dem ſinnlichen Eindruck nicht ausgehen könne, als eine Erweiſung der freien und allgemeinen Kraft der Vernunft, beide ſetzen auch eine natürliche Verbindung zwiſchen der ſinnlichen Empfindung und dem überſinnlichen Erkennen der Vernunft; aber Ariſtoteles will dieſe Verbindung viel feſter knüpfen, als Platon. Dieſer meinte wohl, man könne durch die Erregung einer Idee zur Erkenntniß

ὢν ἐνεργείᾳ. ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ. Das Letztere iſt gewöhnlich falſch erklärt worden. Ib. c. 7. τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. ἡ δὲ κατὰ δύναμιν προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα. Met. XII, 7; eth. Eud. VII, 14. τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστι, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δὲ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ. κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον, λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι (l. εἴη) πλὴν θεός;

[1]) De gen. an. II, 3. λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. Ib. c. 6.

kenntniß aller gelangen wegen der nothwendigen Verbindung, in welcher alle Begriffe unter einander ſtehen. Ariſtoteles dagegen war davon überzeugt, daß nur aus der Vollſtändigkeit der Erfahrung die Vollſtändigkeit der Wiſſenſchaft gewonnen werden könne. Er will, daß ein jeder Begriff durch den ſinnlichen Eindruck uns erregt werde; nur durch die Vergleichung des ähnlichen und des unähnlichen, wie es in der Erſcheinung ſich ergiebt, ſoll der Unterſchied gewonnen werden 1), und ſehr bezeichnend iſt der Tadel der Platoniſchen Forſchung in den Begriffen allein, daß ſie über die vielen Begriffe das Vorhandene vergeſſe und nur auf Weniges blickend zu leicht über das Allgemeine urtheile 2). Deswegen iſt ihm auch die Induction der Grund aller Wiſſenſchaft; vermittelſt derſelben ſollen erſt die oberſten Grundſätze gewonnen werden, von welchen das eigentliche wiſſenſchaftliche Verfahren des Schluſſes ausgeht. Seltſam iſt es, daß Ariſtoteles nicht bemerkt, wie hiernach die Bildung der Wiſſenſchaft dem Schluſſe im Kreiſe ähnlich wird, welchen er doch verwirft 3), indem von den niedern Begriffen aus durch die Induction die höheren Begriffe gewonnen werden, dann aber auch wieder die höhern Begriffe durch den Schluß die niedern begründen ſollen. Wir würden hier den Ariſtoteles einer unglaublichen Fahrläſſigkeit beſchuldigen müſſen, wenn wir nicht vorausſetzen müßten, daß er angenom-

---

1) Anal. post. II, 14.

2) De gen. et corr. I, 2. οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες πρὸς ὀλίγα ἐμβλέψαντες ἀποφαίνονται ῥᾷον.

3) Anal. post. I, 3.

men habe, in beiden Verfahrungsweiſen ergänze die Thätigkeit des Verſtandes den Mangel des Beweiſes. Daſſelbe müſſen wir vorausſetzen, wenn wir ſehen, daß er eine vollſtändige Induction verlangt, aber doch das Verfahren der Eintheilung verwirft, obgleich die vollſtändige Induction entweder gar nicht, oder nur durch vollſtändige Eintheilungen erreicht werden kann. Offenbar aber iſt es hieraus, daß die Art, wie Ariſtoteles das wiſſenſchaftliche Verfahren beſchreibt, ebenſo mangelhaft iſt, als die Beſchreibung des Platon, nur beide in entgegengeſetzter Richtung. Dieſen führt ſeine Neigung zu den höchſten Begriffen, welche als Ideale unſerm Denken und unſerm Handeln vorſchweben; jener zieht es vor, an dem Vorhandenen, an dem Wirklichen als dem einzig Wahren feſtzuhalten.

Mit der Neigung des Ariſtoteles, in jeder Erkenntniß auf die Erfahrung zurückzugehen, verbindet ſich ihm natürlich die Anſicht, daß es mehrere Gründe der Wiſſenſchaft gebe. Die Gründe der Wiſſenſchaft erkennt der Verſtand [1]), ſie liegen aber eben ſowohl in den oberſten Begriffen, als in den niedrigſten, über welche, weil der Verſtand ſie unmittelbar auffaßt, keine weitere Erklärung gegeben werden kann [2]). Ueber ſie iſt aber auch kein Irrthum möglich auſſer nur beziehungsweiſe. Die Begriffe

---

1) Eth. Eud. V. 6. *νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.*

2) An. post. I, 13. *καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμην, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναί τινά φαμεν, ᾗ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν.* Eth. Eud. V, 8; 11; eth. Nic. VI, 9. *ὁ γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος.* Ib. 12. *ὁ γὰρ νοῦς τῶν ὅρων ἐπ' ἀμφότερα.* Met. III, 3. *τὰ ἔσχατα κατηγορούμενα ἐπὶ τῶν ἀτόμων.*

können wir treffen oder nicht treffen, aber ein Betrug iſt darüber nicht möglich, denn erſt in dem Satze, welcher Begriffe mit einander verbindet, kann ein Irrthum vorkommen [1]). Deswegen verwirſt Ariſtoteles ein jedes Beſtreben über den Begriff einen Beweis zu liefern oder eine Rechenſchaft zu geben und bemerkt ausdrücklich, daß die Platoniſche Methode der Eintheilungen nur aus der falſchen Anſicht entſtanden ſei, daß man die Begriffe beweiſen könne [2]). Es iſt wie mit dem Satze des Widerſpruchs; man kann nur zeigen, daß die entgegengeſetzten Annahmen falſch ſind. Es iſt klar, daß nach dieſer Vorſtellungsweiſe die Begriffe und Gründe der Wiſſenſchaften einzeln und getrennt von einander zu ſtehen kommen. Dies hängt mit der Lehre zuſammen, daß der Schluß die einzige Form der Wiſſenſchaft iſt. Denn Ariſtoteles zeigt an der Form des Schluſſes nach, daß es nicht bloß einen Grund der Wiſſenſchaften geben könne, ſondern nothwendig mehrere, von einander unabhängige Gründe angenommen werden müſſen, weil der Schluß nothwendig aus einem Grunde beweiſt und über etwas Anderes beweiſt, von welchem dann erſt ein Drittes bewieſen wird [3]). Hiernach müſſen

---

1) Met. IX, 10. τὸ μὲν θίγειν καὶ φάναι ἀληθές· οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις. τὸ δ᾽ ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ᾽ ἢ κατὰ συμβεβηκός· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς ἀσυνθέτους οὐσίας. De an. III, 6. ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ᾽ ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τὶ κατά τινος. Phys. II, 2; anal. post. I, 8. τοὺς δὲ ὅρους μόνον ξυνίεσθαι δεῖ. Ib. II, 8.

2) Met. VI, 1; XI, 7; anal. pr. I, 31; an. post. II, 7—10; 14; top. VII, 2.

3) Anal. post. I, 8. ἀλλ᾽ οὐθὲν ἧττον τῇ γε φύσει τρία ταῦτά

zwei Arten der Gründe unterſchieden werden, die, aus welchen, und die, von welchen bewieſen wird. Jene ſind allgemeine Gründe, dieſe aber ſind den einzelnen Wiſſenſchaften eigenthümlich [1]). Denn eine jede Wiſſenſchaft handelt über einen andern Gegenſtand und beſchäftigt ſich mit dieſem Geſchlechte des Seienden es vorausſetzend als ihren Grund [2]), und eine jede Wiſſenſchaft ſoll aus ihrem eigenthümlichen Geſchlechte ihre Beweiſe führen, nicht aber aus andern ihr fremden Wiſſenſchaften ihre Beweiſe borgen [3]). Hieraus folgt denn, daß es mehrere eigenthümliche Gründe der Wiſſenſchaften geben müſſe; überdies aber ſetzt Ariſtoteles auch mehrere allgemeine Gründe oder Axiome der Wiſſenſchaften voraus [4]). Durch die allgemeinen Gründe hängen die Wiſſenſchaften mit einander zuſammen oder ſind unter einander verwandt; von einander geſchieden ſind ſie durch ihre eigenthümlichen Gründe oder durch ihre Gattung; es giebt aber auch eine oberſte Wiſſenſchaft, welche die Grundſätze aller übrigen Wiſſenſchaften erforſcht [5]). Merkwürdig iſt es, daß auf ſolche Weiſe Ariſtoteles zwar den Wiſſenſchaften einen Zuſammenhang unter einander zugeſteht,

---

ἔξει, περὶ ὅ τε δείκνυσι καὶ ἃ δείκνυσι καὶ ἐξ ὧν. Ib. c. 26; met. III, 2. ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν.

1) L. l. αἱ γὰρ ἀρχαὶ διτταί, ἐξ ὧν τε καὶ περὶ ὅ· αἱ μὲν οὖν ἐξ ὧν κοιναί, αἱ δὲ περὶ ὃ ἴδιαι.

2) Met. VI, 1; XI, 7. ἑκάστη γὰρ τούτων περιγραψαμένη τι γένος αὐτῇ περὶ τοῦτο πραγματεύεται ὡς ὑπάρχον καὶ ὄν. Anal. post. I, 6.

3) An. post. I, 7.

4) Ib. c. 8. u. ſonſt.

5) L. l.; top. I, 2; met. VI, 1; XI, 7.

aber doch keineswegeſ der oberſten Wiſſenſchaft die Macht verleiht, die eigenthümlichen Gründe der Wiſſenſchaften nachzuweiſen. Darum geht die Einheit der Wiſſenſchaft in eine Vielheit der Wiſſenſchaften auseinander, von welchen eine jede ihre unabhängige Begründung hat; darum ſind ſelbſt die Theile der Philoſophie ihm mehr als billig von einander getrennt. Wir müſſen dies als eine nothwendige Folge ſeiner Abneigung gegen die Methode der Eintheilungen anſehn.

Indem ſo Ariſtoteles Gründe der Wiſſenſchaft und die Wiſſenſchaft von einander unterſcheidet, weil die Wiſſenſchaft ihm durch den Schluß entſteht und alſo eine abgeleitete Erkenntniß iſt, will er auch das Denken des Verſtandes nicht Wiſſenſchaft genannt wiſſen und trennt das Wißbare (ἐπιστητόν) von dem durch den Verſtand Erkennbaren (νοητόν) [1]. Doch hat dieſe Unterſcheidung beim Ariſtoteles weiter keine Folgen, indem ihm die unbewieſene Erkenntniß des Verſtandes, weil ſie eben keinen Beweis bedarf, nicht von geringerem Werthe iſt, als die bewieſene Wiſſenſchaft. Dies drückt ſich ihm auch darin aus, daß er Wiſſenſchaft und Verſtand unter den gemeinſamen Begriff der Weisheit zuſammenfaßt [2].

Dieſe Unterſuchungen über die Form der Wiſſenſchaft und über die Gründe, aus welchen ſie hervorgeht, zeigen nun deutlich genug, daß Ariſtoteles die Lehre über die Form des Denkens keineswegs, wie gewöhnlich angenommen wird, von der Lehre über die Form des im Denken ſich darſtellenden Seins zu trennen gedenkt. Dies tritt uns am meiſten darin hervor, daß er dem Sokrates und dem Platon folgend anerkennt, daß in der Form des Begriffs das Weſen oder das, was etwas iſt (τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι), dargeſtellt werde, weswegen ihm auch kein Beweis und kein Irrthum über das Weſen möglich iſt [1]). Dieſes iſt ihm mit dem Platon die gemeinſame Grundlage für alle Forſchungen über das Sein und ſo greifen denn auch ſeine Unterſuchungen über den Schluß in den Inhalt und in die Begründung der Wiſſenſchaft vielfältig ein, ſo wie ſie auch über die Gründe unſerer Erkenntniß und über die Art, wie ſie von uns gefunden werden, eine beſtimmte Lehre entwickeln.

---

[1] An. post. II, 18; eth. Nic. VI, 6; eth. Eud. V, 6.

[2] Eth. Nic. VI, 7 und ſonſt.

Wenn aber auch Ariſtoteles darin mit dem Platon übereinſtimmt, daß in den Begriffen das Weſen der Dinge ausgedrückt ſei, ſo ſtreitet er doch gegen die Platoniſche Ideenlehre, inſofern dieſe in den allgemeinen Begriffen das Weſen der Dinge zu finden glaubte. Dieſer Streit verzweigt ſich dem Ariſtoteles auf ſehr mannigfaltige Weiſe. Zum Theil ſchließt er ſich an die Art an, wie Platon durch die Ideen und mit Hülfe der mathematiſchen Begriffe oder der Zahlen eine Vermittlung des Werdens mit der ewigen Wahrheit geſucht hatte [2]). Hier ſind es Zweifel mancherlei Art, welche Ariſtoteles der unbeſtimmten Vorſtellungsweiſe des Platon und der Platoniker entgegenſetzt, nicht eben ſehr tief in das Eigenthümliche und in die wahren Beweggründe der Lehre eingehend, aber doch geſchickt, auf die Blößen der Lehre aufmerkſam zu machen. Dieſe Seite des Streites betrifft uns hier nicht. Wir haben es hier nur mit dem zu thun, was auf den Begriff des Weſens Beziehung hat. In dieſer Rückſicht wirft nun Ariſtoteles der Ideenlehre vor, daß ſie Weſen ſetze, welche mit der Bewegung und Veränderung nichts zu thun haben, indem ſie nur das Ewige bezeichnen ſollen, und daß ſie daher die ganze Unterſuchung über die Natur aufhebe [1]), welches damit zuſammenhängt, daß ihm der Urſprung der Ideenlehre in den logiſchen Unterſuchungen im Gegenſatz gegen die phyſiſchen lag; ſo wie auch die ethiſchen Unterſuchungen die Ideenlehre nicht anerkennen, weil ſie nicht das Gute an ſich, ſondern das Gute, welches durch unſer Handeln werden ſoll, zu ihrem Gegenſtande haben [2]). Daß nun ſolche Gründe der Wiſſenſchaft Ariſtoteles nicht anerkennen konnte, lag in ſeiner Lehre begründet, daß wir von dem uns Bekanntern oder dem der Empfindung Zugewendeten zur Erkenntniß des an und für ſich Bekanntern aufſteigen müſſen. Deswegen zeigt er auch, daß wenn die Ideen in uns aufgefaßt werden oder ſein ſollten, dies vorausſetzen würde, daß ſie beweglich oder empfindbar ſeien, denn in unſerer Seele iſt die Bewegung und Empfindung der Formen [1]). Hierin zeigt ſich, wie das Streben des Ariſtoteles darauf ausging, ſolche Weſen zu finden, aus welchen die Erfahrung und die ſinnliche Erſcheinung des Werdens ſich erklären laſſe, und es iſt ihm daher einer der größten Fehler der Ideenlehre, daß ſie das Allgemeine von dem Materiellen trenne und jenes als den Grund des Beſondern betrachte [2]). Zwar konnte dem Ariſtoteles nicht entgehn, daß auch die Lehre des Platon die Erſcheinung nicht ganz außer Acht laſſe, ſondern ſie mit den Ideen in Verbindung zu bringen ſuche; aber dies ſcheint ihm nicht nur auf eine unbeſtimmte, ſondern auch auf eine ganz ungereimte Weiſe zu geſchehen. Unbeſtimmt oder nichts ſagend ſcheint es ihm zu ſein, wenn die Platoniker von einem Theilhaben der Dinge an den Ideen ſprechen [3]), und ganz widerſinnig iſt es ihm, wenn nach der Ideenlehre geſetzt wird, daß auch die allgemeinen Begriffe ein Weſen bezeichnen, weil nach dieſer Anſicht ein Weſen aus mehrern Weſen zuſammengeſetzt ſein würde [4]). Zuweilen meint er, ſeinen Lehrer offenbar misdeutend, Platon habe die Ideen als etwas von den ſinnlichen Dingen ganz Getrenntes betrachtet [5]), wozu er vielleicht dadurch verleitet werden konnte, daß Platon den Ideen keinen Ort anwies, ſondern ſie als etwas betrachtete, was außer allen räumlichen Verhältniſſen ſei [1]. Der wichtigſte Fehler aber, welchen er dem Platon vorwirft, iſt der, daß er die Gründe aller Dinge unter einander miſche, wodurch er denn genöthigt werde über die Erſcheinungen zu lehren, was nicht mit den Erſcheinungen übereinſtimme; dagegen erinnert er, man müſſe verſchiedene Gründe für verſchiedene Arten des Seins annehmen, für das Sinnliche ſinnliche, für das Vergängliche vergängliche, für das Ewige ewige, und überhaupt für ein jedes ſeine eigenen ihm gleichartigen Gründe anerkennen [2]. Aus dieſer Vermiſchung der Gründe gehe es denn auch hervor, daß Platon eigentlich gar keine überſinnlichen Gründe der Dinge kenne, ſondern nur das Sinnliche dadurch zu einem Ueberſinnlichen zu erheben glaube, daß er zu der ſinnlichen Art das Wort „An-ſich" ſetze [3]. In dieſer Rückſicht vergleicht er die Ideenlehre mit

---

[1]) Anal. post. II, 7—10; 14; met. VI, 1; IX, 10; XI, 7.

[2]) Man ſ. beſonders met. I, 6 f.; XI, 1; XIII, 1 f.; XIV, 2 f.

---

[1]) Met. I, 7. οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστιν αἴτια αὐτοῖς. — — ὅλη γὰρ ἡ περὶ φύσεως σκέψις ἀνῄρηται. Ib. VII, 8; top. VI. 5; de gen. et corr. II, 8. Hier iſt der Gegenbeweis mit Beziehung auf das Materielle etwas anders gewendet: εἰ μὲν γάρ ἐστιν αἴτια τὰ εἴδη, διὰ τί οὐκ ἀεὶ γεννᾷ συνεχῶς, ἀλλὰ ποτὲ μὲν ποτὲ δ' οὔ, ὄντων ἀεὶ καὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν μεθεκτικῶν;

[2]) Eth. Nic. I, 6; eth. Eud. I, 8; magn. mor. I, 1.

---

[1]) Top. II, 3. *δοκοῦσι γὰρ αἱ ἰδέαι ἠρεμεῖν καὶ ἀκίνητοι καὶ νοητοὶ εἶναι τοῖς τιθεμένοις ἰδέας εἶναι· ἐν ἡμῖν δὲ οὔσας ἀδύνατον ἀκινήτους εἶναι· κινουμένων γὰρ ἡμῶν ἀναγκαῖον καὶ τὰ ἐν ἡμῖν πάντα συγκινεῖσθαι. δῆλον δ' ὅτι καὶ αἰσθηταί, εἴπερ ἐν ἡμῖν εἰσί. διὰ γὰρ τῆς περὶ τὴν ὄψιν αἰσθήσεως τὴν ἐν ἑκάστῳ μορφὴν γνωρίζομεν.*

[2]) Met. I, 7; VII, 13; 16; phys. II, 2; an. post. I, 19.

[3]) Met. I, 7. *τὸ γὰρ μετέχειν οὐθέν ἐστιν.* Ib. VIII, 6. *καὶ τί τὸ μετέχειν ἀποροῦσιν.*

[4]) Ib. VII, 14; 16. *οὔτ' ἐστὶν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσίων.* Ib. VIII, 6.

[5]) Ib. I, 7. *οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν·* —

μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν. Ib. III, 2; anal. post. I, 8. ἓν παρὰ τὰ πολλά.

1) Cf. phys. III, 4; IV, 2.

2) De coelo III, 7. συμβαίνει δὲ περὶ τῶν φαινομένων λέγουσι μὴ ὁμολογούμενα λέγειν τοῖς φαινομένοις. τούτου δ' αἴτιον τὸ μὴ καλῶς λαβεῖν τὰς πρώτας ἀρχάς, ἀλλὰ πάντα βούλεσθαι πρός τινας δόξας ὡρισμένας ἀνάγειν· δεῖ γὰρ ἴσως τῶν μὲν αἰσθητῶν αἰσθητάς, τῶν δὲ ἀϊδίων ἀϊδίας, τῶν δὲ φθαρτῶν φθαρτὰς εἶναι τὰς ἀρχάς, ὅλως δὲ ὁμογενεῖς τοῖς ὑποκειμένοις κτλ. Es iſt hier von den Elementen die Rede. Ariſtoteles meint, es müſſe auch ein materieller Grund und zwar ſowohl vergänglicher, als unvergänglicher Art angenommen werden.

3) Met. VII, 16. αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι, τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητάς. ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς (ταῦτα γὰρ

den vermenſchlichenden Vorſtellungen von den Göttern; denn ſo wie dieſe nur ewige Menſchen ſich bildeten, ſo mache jene Lehre ſinnliche, aber als ewig gedachte Arten zu den Gründen der Dinge [1]). Ungereimt aber ſei es, etwas der Gattung nach Verſchiedenes, wie das Vergängliche und Unvergängliche iſt, der Art nach gleichzuſetzen [2]).

Es iſt nicht zu verkennen, daß in ſolchen Folgerungen Ariſtoteles den Platon nicht dem Geiſte ſeiner Lehre nach bekämpfte. Er verkennt aber dieſen Geiſt deswegen, weil er einen ganz andern Begriff vom Weſen verfolgt, als Platon. Wärend dieſer ganz allgemein und ohne nähere Beſtimmung das Weſen der Dinge als das anſah, was in den ſinnlichen Erſcheinungen als das bleibende Geſetz, welches in wiſſenſchaftlichen Begriffen aufgefaßt werden könne, ſich erweiſe, ſuchte Ariſtoteles ein Weſen, welches als ein für ſich Beſtehendes die ſinnlichen Erſcheinungen begründe; jener wollte das Wahre überhaupt in den ſinnlichen Erſcheinungen erkennen und dies iſt ihm das Weſen, dieſer aber wollte die Entſtehung der ſinnlichen Empfindungen aus Leiden und Thun der Dinge oder der Weſen unter einander erklären. Wenn nun Platon das Wahre nicht bloß als ein Einzelnes, ſondern auch als

---

ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτοΐππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό.

1) Ib. III, 2. οὐθενὸς ἧττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναί τινας φύσεις παρὰ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς, πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἀΐδια, τὰ δὲ φθαρτά. — — παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεοὺς μὲν εἶναι φάσκουσιν, ἀνθρωποειδεῖς δέ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐθὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἀλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια.

2) Ib. X, 10 fin.

ein Allgemeines betrachtete, ſo weicht darin Ariſtoteles auch nicht von ihm ab, nur will er das Allgemeine nicht ein Weſen genannt wiſſen, und er faßt überdies die Ideenlehre zu beſchränkt auf, wenn er meint, Platon habe nur Ideen des Allgemeinen, nicht auch der einzelnen Dinge angenommen [1]), hierin von der Ausdrucksweiſe des Platon getäuſcht, welcher freilich eine jede Idee als ein Allgemeines betrachtet, aber auch das Einzelweſen als ein Allgemeines anſieht, weil es immer eine Vielheit ſinnlicher Beſtimmungen in ſich umfaßt. Daß hierin nur ein Misverſtändniß zwiſchen dem Ariſtoteles und dem Platon herrſcht, ſieht man hauptſächlich daraus, daß der Erſtere doch auch das Allgemeine als etwas betrachtet, was dem Sein, nicht bloß dem Namen nach eins und daſſelbe iſt, obgleich es von vielen Dingen ausgeſagt wird, ein nur vom Verſtande Erkennbares, aber in dem Sinnlichen Vorhandenes. Dies feſtzuhalten findet er deswegen für nöthig, weil ſonſt kein Beweis aus einem wahren Allgemeinen ſtattfinden könnte. Es hängt ihm die Wiſſenſchaft von der Wahrheit des Allgemeinen ab, wie Platon gezeigt hatte, nur iſt dies Allgemeine nicht außer den einzelnen Dingen [2]). Wir wollen nicht leugnen, daß hierin eine Verſchiedenheit der Anſicht zwiſchen Ariſtoteles und Platon zurückbleibt, aber dieſe beſteht nicht darin, daß der Eine das Sein des Allgemeinen, der Andere das Sein des Einzelnen leugnet, ſondern nur in der Richtung iſt ſie zu erkennen, in welcher der Eine und der Andere die Erſcheinungen zu erklären ſtreben. Platon ſucht aus dem Allgemeinen das Einzelne abzuleiten; Ariſtoteles findet das Allgemeine in dem Einzelnen begründet. Die Richtung des letztern ſpricht ſich in logiſcher Beziehung hauptſächlich darin aus, daß er ein letztes Subject für den Satz ſucht, ein zum Grunde liegendes, von welchem alles Uebrige ausgeſagt wird; dies ſind die einzelnen Dinge; denn die Ideen ſind nur Geſchwätz und das Allgemeine iſt nicht etwas an und für ſich Beſtehendes, ſondern es wird immer nur von einem Andern ausgeſagt [1]). Wir werden ſpäter ſehen, daß auch in dieſen auseinander laufenden Richtungen beide Philoſophen ſich wieder begegnen.

---

[1]) **Met. VII, 13.** *δοκεῖ δὲ τὸ καθόλου αἴτιόν τισιν εἶναι μάλιστα καὶ ἀρχὴ τὸ καθόλου. — — ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων. πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ· τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου, ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκε. τίνος οὖν οὐσία τοῦτ᾽ ἔσται; ἢ γὰρ ἁπάντων ἢ οὐθενός. ἁπάντων δ᾽ οὐχ οἷόν τε.*

[2]) **Anal. post. I, 8.** *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται· εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη. οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ᾖ· ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται, ὥστ᾽ οὐδὲ ἀπόδειξις. δεῖ*

Dem Ariſtoteles alſo iſt nur das Einzelweſen Weſen im eigentlichen Sinne oder der erſten Bedeutung nach [2]).

ἆρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι μὴ ὁμώνυμον. De an. III, 8. ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι.

1) An. post. I, 19. ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, δεῖ κατά τινος ὑποκειμένου κατηγορεῖσθαι καὶ μὴ εἶναί τι λευκόν, ὃ οὐχ ἕτερόν τι ὂν λευκόν ἐστιν. τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω· τερετίσματα γάρ ἐστι.

2) Cat. 3. οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατα καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ᾽ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν· οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ τὶς ἵππος. Met. V, 8; VII, 1.

Zweite Weſen werden von ihm die Gattungen und Arten genannt, dieſe mehr als jene, weil ſie allein das anzeigen, was die erſten Weſen ſind, ſelbſt aber ohne die Einzelweſen nichts ſind [1]). Das erſte Weſen bezeichnet ein für ſich beſtehendes Etwas (τόδε τι), welches der Zahl nach Eins iſt, die zweiten Weſen aber bezeichnen eine Eigenſchaft, doch nicht ſchlechthin, ſondern ſofern ſie die Eigenſchaft des erſten Weſens iſt [2]). Hierin erkennt man den Einfluß der Sokratiſchen Schule auf den Ariſtoteles; denn die Arten und Gattungen ſind die Theile der Begriffserklärung, in welcher nach den Sokratikern das Weſen ausgedrückt wird. Da aber auch der Unterſchied ein Theil der Begriffserklärung iſt, ſo erhält auch dieſer ſein Theil am Weſen, wird jedoch vom Ariſtoteles nicht ein zweites Weſen genannt, weil er nur als Beſtimmung an der Gattung die Art bezeichnet; er heißt die erſte Eigenſchaft oder die Eigenſchaft, welche vom Weſen ausgeſagt wird [3]); ja der letzte Unterſchied, weil er die frühern Gattungen und die frühern Unterſchiede vorausſetzt, ſo daß dieſe in der Begriffserklärung gar nicht mit ausgedrückt zu werden brauchen, um nicht doppelt daſſelbe zu ſagen, heißt ſogar ſchlechthin das Weſen des Dinges [4]). Dieſe Beſtimmun-

---

1) Cat. l. l.

2) L. l.

3) Met. V, 13. τὸ ποιὸν λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας. — — ὡς τῆς διαφορᾶς τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ποιότητος οὔσης. — — πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά. Ib. XI, 12.

4) Ib. VII, 12. ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας. — — οὐθὲν γὰρ ἐστιν ἕτερον ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί. — — φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται.

gen zeigen deutlich genug, wie Ariſtoteles bemüht iſt, Alles auf das Einzelſte und auf die letzten Unterſchiede zurückzuführen.

Indem er nun aber die Einzelweſen als die einzigen Weſen und als die Gründe der Erſcheinung betrachtet, entſteht ihm die Schwierigkeit, wie es eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den Gründen der Erſcheinung geben könne, da doch die Einzelweſen unendlich an Zahl ſind und alſo nicht erkannt werden können, auch überhaupt die Wiſſenſchaft nur mit dem Allgemeinen ſich beſchäftigt [1]). Dieſe Schwierigkeit muß dem Ariſtoteles um ſo größer ſcheinen, da er auch von den Schwierigkeiten, welche die Begriffserklärung der Einzelweſen hat, ſich ſchrecken läßt, anzunehmen, daß die Einzelweſen nicht begriffsmäßig erklärt werden können, noch überhaupt eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß zulaſſen, weil ſie vergänglich ſind und bald ſo, bald anders ſein können [2]). In der That iſt hierin eine Frage ausgedrückt, welche vom Ariſtoteles nicht genügend beantwortet wird, indem er im Einzelnen ein Gebiet des Seienden anzuerkennen geneigt iſt, welches von der Wiſſen-

---

1) Ib. III, 4. εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθέκαστα, τὰ δὲ καθέκαστα ἄπειρα, τῶν δὲ ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; Ib. c. 6. ταύτας τε ἂν ἀπορίας ἀναγκαῖον ἀπορῆσαι περὶ τῶν ἀρχῶν, καὶ πότερον καθόλου εἰσὶν ἢ ὡς λέγομεν τὰ καθέκαστα. εἰ μὲν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι — — εἰ δὲ μὴ καθόλου, ἀλλ' ὡς τὰ καθέκαστα, οὐκ ἔσονται ἐπιστηταί· καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων.

2) Ib. VII, 15. διὰ τοῦτο καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθέκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην, ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή. διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθέκαστα αὐτῶν.

ſchaft nicht genugſam umfaßt werden kann. Doch kann er auch nicht zugeben, daß die Einzelweſen durchaus von uns nicht erkannt werden können und er wählt daher einen Mittelweg, indem er das Sein der Einzelweſen an allgemeine Bedingungen knüpft, von welchen der Philoſoph eine Wiſſenſchaft beſitzt [1]).

In den einzelnen wahrnehmbaren Weſen, welche ſich am meiſten als Weſen beweiſen, läßt ſich zweierlei unterſcheiden, die Materie (*ὕλη*) und die Form (*μορφή, εἶδος, λόγος*); das ganze ſinnliche Weſen (*σύνολον*) erſcheint als etwas, was aus beiden beſteht, ſo wie in dem ganzen Kunſtwerke ein beſtimmter, gegebener Stoff zu einer beſtimmten Geſtalt verarbeitet iſt [2]). Von dieſen Dreien ſcheint nun ein jedes Anſpruch daran zu haben das zum Grunde liegende Weſen zu ſein. Denn zuerſt die Materie wird als das angeſehn, was an ſich weder etwas, noch ein der Größe nach Beſtimmtes, noch irgend ein Anderes iſt, was von ihm ausgeſagt werden könnte. Es muß nemlich etwas geben, von welchem alles übrige ausgeſagt wird, was aber ſeinem Sein nach von allen den Arten deſſen, was ausgeſagt wird, verſchieden iſt, und wenn dies die Materie iſt, ſo würde alles übrige vom Weſen, das Weſen aber von der Materie ausgeſagt werden [3]),

---

1) Ib. IV, 2. *πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστιν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον.*

2) Ib. VII, 3.

3) L. l. *λέγω δ' ὕλην, ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ, μήτε ποσὸν, μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται, οἷς ὥρισται τὸ ὄν.* (cf. ib. VIII, 1.) *ἔστι γάρ τι, καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν*

d. h. dieſe würde der Grund des Weſens ſein. Dieſer Anſicht jedoch ſteht entgegen, daß dem Weſen hauptſächlich zukommt ein Trennbares und ein ſolches beſtimmtes Etwas zu ſein [1]), wärend die Materie eben gar nicht trennbar iſt, ſondern nur als etwas gedacht wird, was in entgegengeſetzten Formen ſich dann und wann befindet und deswegen gar nichts Beſtimmtes bezeichnet [2]). Dieſe Beſtimmungen, welche Ariſtoteles mit dem Begriffe der Materie verbindet, müſſen uns klar werden, wenn wir die Vorſtellungsweiſe verfolgen, in welcher dieſer Begriff ihm entſteht. Er knüpft ſich ihm an den Begriff des Werdens an. Aus dem Nichts kann nichts werden. Es muß alſo vorher etwas vorhanden ſein, aus welchem das wird, was wird. Nun iſt aber ein jedes Werden ein Uebergehn aus dem Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte, wie ſchon Platon gezeigt hatte; das Entgegengeſetzte aber kann nicht zum Entgegengeſetzten werden; es muß alſo dem Werden etwas zum Grunde liegen, was aus dem Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte übergeht und in dieſem Uebergehn bleibt. Dieſes Bleibende und zum Grunde Liegende nennt

---

κατηγοριῶν ἑκάστῃ· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης.

1) L. l. ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην. ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ.

2) Ib. c. 10. ἀόριστον γάρ. Phys. IV, 9. ἡμεῖς δὲ λέγομεν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ὅτι ἔστιν ὕλη μία τῶν ἐναντίων. — — καὶ ἐκ δυνάμει ὄντος ἐνεργείᾳ ὂν γίνεται· καὶ οὐ χωριστὴ μὲν ἡ ὕλη, τῷ δ' εἶναι ἕτερον καὶ μία τῷ ἀριθμῷ. De gen. et corr. II, 1; 5; met. IX, 10.

nennt Ariſtoteles die Materie [1]). Sie iſt von gar keiner beſtimmten Beſchaffenheit, weil ſelbſt die Weſen entſtehen und vergehen, und alſo ein zum Grunde Liegendes vorausſetzen, welches gar kein Weſen hat. Wenn ein Gefäß aus Holz iſt, ſo heißt es hölzern, und wenn etwa die Erde aus der Luft ſein ſollte, ſo würde ſie luftig ſein, und wäre die Luft aus dem Feuer, ſo würde ſie feurig ſein und das Feuer wäre die erſte Materie; da aber Alles aus der erſten Materie iſt, ſo kann ſie nicht nach irgend einer Materie ein ſolches Stoffartiges (ἐκείνινον) genannt werden, ſondern alles heißt nach ihr materiell [2]). Sie iſt kein Körper und kein Wahrnehmbares, denn der wahrnehmbare Körper kann nicht ohne die Gegenſätze, welche in der Empfindung liegen, gedacht werden [3]); die eine und unterſchiedloſe Materie iſt keinem Dinge entgegengeſetzt, vielmehr kann ſie immer zu einem jeden der Entgegengeſetzten werden [4]). Sie iſt vielmehr nur das, was etwas zu ſein und auch nicht zu ſein vermag, weswegen ſie als das erklärt wird, was der Wirklichkeit nach nicht dieſes oder

---

1) Met. XII, 2. ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή· εἰ δὲ ἡ μεταβολὴ ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἢ τῶν μεταξὺ, ἀντικειμένων δὲ μὴ πάντων (οὐ λευκὸν γὰρ ἡ φωνή), ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου, ἀνάγκη ὑπεῖναί τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει· ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη.

2) Phys. I, 6; 7; de gen. et corr. II, 5; met. IX, 7. εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλο λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη.

3) De gen. et corr. I, 5; II, 1.

4) Met. IX, 10. ἡ γὰρ ὕλη ἡ μία οὐθενὶ ἐναντίον. Ib. X, 2; de gen. et corr. I, 1.

jenes iſt, ſondern nur dem Vermögen nach [1]), oder auch als das erſte zum Grunde Liegende, aus welchem ein jedes als aus einem nicht zufällig in ihm Enthaltenen wird und in welches ein jedes, wenn es vorgeht, auch wieder ſeinen Untergang findet [2]). Daher rühmt ſich auch Ariſtoteles durch ſeinen Begriff der Materie die vielfach angeregte Schwierigkeit beſiegt zu haben, wie überhaupt etwas werden könne, wenn nicht aus dem Nicht-Seienden etwas werde. Denn nicht aus dem Nicht-Seienden ſchlechthin, ſondern nur aus dem Nicht-Seienden der Wirklichkeit nach, aber aus dem Seienden dem Vermögen nach werde etwas [3]). Es erklärt ſich hieraus von ſelbſt, wie Ariſtoteles die Materie ein Nicht-Seiendes beziehungsweiſe nennen konnte [4]), und es muß daraus auch zugleich klar ſein, wie wir hier auf eine der wichtigſten Unterſcheidungen in ſeiner Lehre geſtoßen ſind, indem das Verhältniß, in welchem der Begriff der Materie zu dem Gegenſatze zwiſchen Vermögen (*δύναμις*) und Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) ſteht, hier zu der Auflöſung einer der ſchwierigſten Aufgaben gebraucht wird 1). Die Materie iſt nicht das Vermögen, denn dieſes iſt entgegengeſetzter Art, aber ſie iſt das dem entgegengeſetzten Vermögen zum Grunde Liegende und beide in ſich Vereinigende 2). Den Begriff der Materie bildet Ariſtoteles nur nach den allgemeinen Verſtandesgeſetzen aus, nach welchen er die Erſcheinung betrachtet; daher iſt ſie ihm auch nicht wahrnehmbar, ja überhaupt an ſich unerkennbar 3); ſie kann nur durch Analogie erkannt werden, indem wir ſetzen, daß ſo wie das Erz zur Bildſäule und das Holz zur Bank ſich verhalte, ſo auch ein erſtes zum Grunde Liegendes ſich verhalten müſſe zum Weſen, zu dem beſtimmten Dinge und zu Allem, was iſt 4). Wenn daher Ariſtoteles auch von einer empfindbaren und von einer durch den Verſtand denkbaren Materie ſpricht 5), ſo hat er bei der empfindbaren die ſchon zu einem beſtimmten Daſein gebildete Materie im Sinne, unter der durch den Verſtand denkbaren Materie aber verſteht er dieſelbe

---

[1] Met. VII, 7. *δυνατὸν γὰρ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν· τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ.* Ib. VIII, 1. *ὕλην δὲ λέγω, ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ, δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.*

[2] Phys. I, 9. *λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός· εἴ τε φθείρεταί τι, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον.*

[3] Ib. I, 8. *ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλειν πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ' αὐξήσεως καὶ φθίσεως. ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.* Met. IV, 5; VII, 7.

[4] Phys. I, 8; 9. *καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκὸς τὴν ὕλην.*

---

1) Ich überſetze hier ἐνέργεια durch Wirklichkeit, nicht um den ganzen Begriff zu erſchöpfen, denn dieſer nimmt beim Ariſtoteles noch eine beſtimmtere Bedeutung an, welche aber hier nicht entwickelt werden kann.

2) Met. X, 9. τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν οὐ ταὐτόν· καὶ γὰρ ἂν τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ κάμνειν ταὐτὸν ἦν· τὸ δ' ὑποκείμενον καὶ ὑγιαῖνον καὶ νοσοῦν — — ταὐτὸ καὶ ἕν. Daſſelbe faſt mit denſelben Worten phys. III, 1.

3) Met. VII, 10. ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.

4) Phys. I, 7. ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατὰ ἀναλογίαν· ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τὸ ἄλλο τι τῶν ἐχόντων μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν.

5) Met. VII, 10; VIII, 6.

Materie, nur ſofern ſie in einem abſtracten, etwa einem mathematiſchen Begriffe gedacht wird. Wir dürfen nicht unerwähnt laſſen, daß er auch beſonders deswegen es für nöthig findet, eine ſolche unbeſtimmte Natur, wie die Materie, anzunehmen, damit er die Erſcheinungen erklären könne, welche außer dem nothwendigen und gewöhnlichen Gange der Dinge ſich nur zufällig treffen. Denn alle übrigen Urſachen wirken nothwendig oder geſetzmäßig; dieſe unbeſtimmte Natur aber bildet gar keinen beſtimmten Grund des Geſchehens und kann daher ohne Ordnung wirken [1]). Hier ſtoßen wir wieder auf einen Punkt, in welchem Ariſtoteles eine Grenze der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß ſetzt [2]), nur deswegen, weil er keine Möglichkeit erblickt, das Zufällige, welches keine beſtimmte Ordnung des Geſchehens hat, in irgend einer allgemeinen Wiſſenſchaft zum Verſtändniß zu bringen.

Halten wir nun den Begriff der Materie in dem Sinne

---

1) Met. VI, 2. ὥστε ἔσται ἡ ὕλη αἰτία ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπιτοπολὺ τοῦ συμβεβηκότος.

2) L. l. περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία. Ariſtoteles unterſcheidet eine doppelte Art des συμβεβηκός. Die eine bezeichnet das, was mit einem Andern nur zufälliger Weiſe verbunden iſt oder auch nur in deſſen Begriff nicht ausgedrückt wird; die andere bezieht ſich auf das Werden, welches nicht nach einem beſtimmten Geſetze geſchieht. Jenes iſt das, was wie nur dem Namen nach beſteht und dem Nicht-Seienden nahe kommt; dieſes dagegen iſt ein Wahres. Met. V, 30. συμβεβηκὸς λέγεται, ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ. Daß ein ſolches Zufälliges ſein müſſe, geht aus dem Vorhandenſein des der Regel nach Geſchehenden hervor, denn dies ſetzt auch ein Regelloſes voraus. Met. VI, 2.

feſt, in welchem er dem Ariſtoteles ſich gebildet hatte, ſo kann es uns kein Zweifel ſein, daß er ihm nicht ein Weſen bezeichnen konnte. Denn die Materie hat gar keine Wirklichkeit. Demungeachtet kommt dem Ariſtoteles das, was er Materie nennt, in einiger Rückſicht mit ſeinem Begriffe von Weſen überein. Er ſagt, die Materie ſei gewiſſermaaßen Weſen [1]), oder ſie ſei auch ein Weſen, inwiefern ſie den entgegengeſetzten Veränderungen zum Grunde liege [2]). Das Beſtimmtere hierüber kann erſt entwickelt werden, wenn wir die Lehre des Ariſtoteles über das einzelne Weſen noch von anderer Seite kennen gelernt haben; hier genügt es zu bemerken, wie er das einzelne Weſen doch auf ein Allgemeines zurückführt, indem er die Materie als Grund deſſelben betrachtet.

Kann nun die Anſicht nicht feſtgehalten werden, daß die Materie das Weſen der wahrnehmbaren Dinge ſchlechthin iſt, ſo muß man weiter fragen, ob daſſelbe in der Form zu ſuchen. Den Begriff der Form entwickelt ſich Ariſtoteles, ſo wie den Begriff der Materie durch eine Analogie; er erklärt, dieſer Begriff laſſe ſich nicht geradezu angeben; ſo wie aber der Baumeiſter zum Material, ſo wie der Wachende zum Schlafenden, der Sehende zu dem, welcher die Augen verſchloſſen hat, ſo wie das Ausgearbeitete zu dem Nicht-Ausgearbeiteten ſich verhalte, ſo verhalte ſich die Form zu der Materie [3]). Es iſt aus dieſer

---

1) Phys. I, 9. καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην.

2) Met. VIII, 1. ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς.

3) Met. IX, 6. δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ, ὃ βου-

Analogie klar, daß dem Ariſtoteles die Form das bezeichnet, was etwas in der Wirklichkeit iſt, wärend die Materie das allgemeine Vermögen etwas zu ſein ausdrücken ſoll [1]. Hiernach mußte ihm auch wohl die Form in der genaueſten Verbindung mit dem Weſen ſtehn, noch in einer genauern Verbindung, als die Materie; denn von einem jeden wird dann eigentlicher geſagt, daß es iſt, wenn es der Wirklichkeit nach, als wenn es nur dem Vermögen nach [2], und die Form erſcheint deswegen auch überhaupt als das Beſſere und Vollkommnere gegen die Materie gehalten [3]. Wer nun die Ariſtoteliſche Ausdrucksweiſe kennt und weiß, wie er oftmals etwas mehr ſagt, als er meint, der wird ſich nicht wundern, wenn er findet, daß er in jener Richtung weiter vorwärts ſchreitend die Form auch geradezu das Weſen nennt [4] oder das, was etwas iſt

---

λόμεθα λέγειν, καὶ ὁ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν· ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μῦον μέν, ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θάτερον μόριον ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν.

[1] De an. II, 1. λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι. Ib. VIII, 2. τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας. — — ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ μορφή. So iſt der beſtändige Sprachgebrauch des Ariſtoteles.

[2] Phys. II, 1. καὶ μᾶλλον φύσις αὕτη (sc. ἡ μορφὴ) τῆς ὕλης· ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται, ὅταν ἐντελεχείᾳ ᾖ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει.

[3] Z. B. de coelo IV, 3; 4; de part. an. I, 1. ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.

[4] Met. VII, 7. εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώ-

und den Begriff einer Sache, weil in dem Begriffe das Weſen ausgedrückt wird [1]).

Wir treffen hier den Ariſtoteles in derſelben Richtung, aus welcher die Platoniſche Ideenlehre hervorgegangen war. Denn die Form, welche der Materie entgegengeſetzt iſt, erſcheint ihm doch offenbar im Gegenſatz gegen das Körperliche und Sinnliche und wenn er ſie daher für das erſte Weſen und für mehr Weſen und Natur anſicht, als die Materie, ſo offenbart ſich darin deutlich die Neigung eine vernünftige Idee zum Grunde der Erſcheinung zu machen, oder wenn auch die Anſprüche der Materie, auch ein Grund der Erſcheinungen zu ſein, nicht ganz abgewieſen werden könnten, doch wenigſtens in einem höhern Sinne dem vernünftigen Grunde die Erklärung der Erſcheinungen zuzuweiſen. Aber obgleich hierin beide Philoſophen übereinſtimmen, ſo machen ſich doch auch die auseinandergehenden Eigenthümlichkeiten beider in dieſem Punkte bemerkbar. Denn wärend Platon ſeinen Schwung in die Welt der Ideen nimmt, findet Ariſtoteles es räthlich, uns in der ſinnlichen Welt feſtzuhalten und auf das zurückzugehn, was uns als ein Weſen offenbar iſt und den Sinnen als ein

---

τὴν οὐσίαν. Ib. 11. ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν. De part. an. I, 1. τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης, τῆς μὲν ὡς ὕλης, τῆς δ' ὡς οὐσίας.

[1]) Phys. II, 1. ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. Ib. 9; de gen. et corr. I, 2; de an. I, 1; de part. an. I, 1; top. VII, 2. ὅρος λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι τοῦ πράγματος δηλῶν. Met. V, 8; V, 4; 5. μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός. — — ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, δῆλον.

ſolches ſich verkündet. Da findet er nun nöthig zu bemerken, daß die Form oder die Wirklichkeit des Seins oder auch die Idee in allen Dingen, welche werden, eine ſinnliche Bedingung habe, und nicht von der Materie oder von dem Vermögen zu ſein oder auch nicht zu ſein getrennt werden könne, auſſer nur dem Begriffe nach [1]), d. h. in der Vorſtellung. Und hieran findet er ſich genöthigt um ſo feſter zu halten, als auch in der Begriffserklärung, welche doch das Weſen ausdrückt, nicht nur die Form angegeben wird, ſondern auch einige Theile des Materiellen mit beigemiſcht ſind [2]). Ariſtoteles berührt hiermit eine Schwierigkeit, welche ſchon mehrmals angeregt worden war, ſeiner Anſicht nach aber bisher noch keine befriedigende Löſung gefunden hatte. Da nemlich die Begriffserklärung aus der Gattung und dem Unterſchiede zuſammengeſetzt iſt, ſo frägt es ſich, wie aus dieſen beiden ein ſolches Eins entſteht, daß es die Einheit des Weſens ausdrücken kann und warum nicht vielmehr das Weſen zweies iſt, die Gattung und der Unterſchied, da beide in ſeinem Begriffe enthalten. Dieſe Schwierigkeit, lehrt Ariſtoteles [3]), kann nur aus dem Unterſchiede zwiſchen Materie und Form des Weſens gelöſt werden. Gattung und Unterſchied gehören zuſammen, wie Materie und Form, und bilden eine Einheit des Gedankens, wie Materie und Form eine Einheit des Seienden bilden; dieſe können im ſinnlichen Weſen nicht von einander getrennt werden, weil beide daſſelbe bezeichnen, das Eine dem Vermögen, das Andere der Wirklichkeit nach, denn Vermögen und Wirklichkeit ſind im Sinnlichen immer mit einander verbunden und gewiſſermaßen eins. An dieſe Löſung reiht ſich aber die Frage an, was in der Begriffserklärung die Form und was die Materie bezeichne. Ariſtoteles entſcheidet ſich dafür, daß die Gattung, inſofern ſie das zu Grunde Liegende, an ſich Unbeſtimmte ausdrückt, die Materie, der Unterſchied dagegen, welcher das einzelne und beſtimmte Weſen bildet, die Form in der Begriffserklärung vertrete 1). Wir erken-

---

[1]) Met. VIII, 1. ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστι. Phys. II, 1. ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον.

[2]) Phys. II, 9. ἔστι γὰρ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἔνια μόρια ὡς ὕλη τοῦ λόγου. Met. VIII, 6. καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη, τὸ δ' ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον.

[3]) Met. VII, 12. λέγω δὲ ταύτην τὴν ἀπορίαν, διὰ τί ποτε ἕν ἐστιν ὃ τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναί φαμεν· οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον δίπουν (ἔστω γὰρ οὗτος αὐτοῦ λόγος)· διὰ τί δὴ τοῦτο ἕν ἐστιν, ἀλλ' οὐ πολλά, ζῷον καὶ δίπουν. — — δεῖ δέ γε ἓν εἶναι

ὅσα τῷ ὁρισμῷ· ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας. — — τούτων δ' ἐστὶ τὸ μὲν διαφορά, τὸ δὲ γένος. — — εἰ οὖν τὸ γένος ἁπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη, ἢ εἰ ἔστι μέν, ὡς ὕλη δ' ἐστίν (ἡ μὲν γὰρ φωνὴ γένος καὶ ὕλη, αἱ δὲ διαφοραὶ τὰ εἴδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσι)· φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος. Ib. VIII, 6. εἰ δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον. — — οὐκέτι δ' ἡ ἀπορία φαίνεται, ὅτι τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ μορφή. τί οὖν τούτου αἴτιον, τοῦ τὸ δυνάμει ὂν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν ἐν ὅσοις ἐστὶ γένεσις; οὐθὲν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαῖραν ἐνεργείᾳ εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ. — — καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν.

1) Met. VII, 12; VIII, 2. ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μᾶλλον. Ib. X, 8. τὸ δὲ γένος ὕλη, ὃ λέγεται

nen hierin wieder die Richtung des Ariſtoteles auf die Erkenntniß des Einzelnen und auf die Erklärung der Erſcheinungen durch die einzelnen Weſen. Deswegen ſcheut er ſich auch zuzugeben, die Materie ſei Grund der Vielheit; vielmehr mache eine Materie nur ein Weſen, durch das aber, was die Form hervorbringe, würden mehrere Weſen [1]) und die Wirklichkeit der Form trenne Eins von dem Andern [2]). Damit hängt auch zuſammen, daß Ariſtoteles geneigt iſt, die Begriffserklärung auf den letzten Unterſchied zurückzuführen, und ſo auch das Weſen, ſofern es hauptſächlich in der Form gegründet iſt, allein im letzten Unterſchiede gegründet finden will [3]). Wir müſſen aber auch hierin wieder nur einen einſeitigen Ausdruck der Ariſtoteliſchen Anſicht erkennen; denn wenn er Alles überlegt, ſo beſteht ihm doch die Begriffserklärung nicht in dem Unterſchiede allein, ſondern nur hauptſächlich, indem zu dem Unterſchiede die Gattung hinzugefügt werden muß, und ſo iſt auch das Weſen nicht allein in der Form, ſondern auch in der Materie gegründet, oder es iſt ein aus Materie und Form Zuſammengeſetztes [4]).

γένος. De part. an I, 3. *ἔςι δὲ ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ.* Cf. met. III, 3; V, 28; de gen. et corr. I, 7.

1) Met. I, 6. *φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ. ὁμοίως δ' ἔχει καὶ τὸ ἄῤῥεν πρὸς τὸ θῆλυ· τὸ μὲν γὰρ θῆλυ ὑπὸ μιᾶς πληροῦται ὀχείας, τὸ δ' ἄῤῥεν πολλὰ πληροῖ· καίτοι ταῦτα μιμήματα τῶν ἀρχῶν ἐκείνων ἐςί.*

2) Ib. VII, 13. *ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.*

3) Ib. VII, 12. *ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔςαι καὶ ὁ ὁρισμός. — — ἐὰν μὲν δὴ διαφορᾶς διαφορὰ γίγνηται, μία ἔςαι ἡ τελευταία τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία.*

4) Ib. VIII, 3; phys. I, 7. Ariſtoteles nimmt drei Begriffserklä-

Ehe wir die Begriffe der Materie und der Form verlaſſen, müſſen wir noch einige Punkte berühren, welche zur Erläuterung ihres Gebrauchs beim Ariſtoteles dienen können. Es iſt offenbar, daß bei der Anwendung derſelben auf Gegenſtände unſerer Erkenntniß, welche in das Gebiet des Sinnlichen fallen, beide Begriffe nur beziehungsweiſe eine Bedeutung haben, weil ein jedes Sinnliche Form und Materie in ſich vereinend in Beziehung auf das Eine eine Form, in Beziehung auf das Andere eine Materie genannt werden kann. So iſt das Erz zwar eine Materie in Beziehung auf die Bildſäule, welche daraus gebildet werden kann, eine Form dagegen in Beziehung auf das Element, aus welchem es geworden. Daher gehen dieſe Begriffe auch in einander über und bezeichnen daſſelbe, nur von zwei verſchiedenen Punkten aus aufgefaßt. Dies bezeichnet Ariſtoteles dadurch, daß er zwei Arten der Materie oder des Vermögens und zwei Arten der Form oder der Wirklichkeit unterſcheidet. Er entwickelt den Unterſchied, wie er pflegt, an gewiſſen ſtehenden Beiſpielen. In einem andern Sinne, ſpricht er, würde man von einem Knaben ſagen, er habe das Vermögen ein Heer zu führen, in einem andern Sinne von dem Manne, ſo wie man auch in einem andern Sinne einen Lernenden einen dem Vermögen nach Wiſſenden nennen dürfe, in einem andern Sinne dagegen einen ſchon Wiſſenden, welcher aber ſo eben nicht wiſſenſchaftlich denkt. Jenen zwei Arten der Materie entſprechen

---

rungen an, von welchen aber zwei unvollkommen ſind, und entweder nur die Form, oder nur die Materie angeben; nur die dritte iſt vollkommen, welche beide Beſtandtheile umfaßt. Met. VIII, 2; cf. anal. post. II, 10.

zwei Arten der Form, von welchen die eine zwar eine Wirklichkeit, aber nicht ſo eben in Thätigkeit iſt, wärend die andere außer der Wirklichkeit auch die entſprechende Thätigkeit hat. So beſitzt jemand die Wiſſenſchaft ohne ſo eben zu wiſſen, ein Anderer aber beſitzt die Wiſſenſchaft und weiß auch ſo eben [1]). Hier treffen nun Materie und Form mit einander zuſammen und daſſelbe iſt Materie in der zweiten Bedeutung, was Form in der erſten Bedeutung iſt. Daher pflegt auch wohl Ariſtoteles dieſen Uebergang des einen Begriffs in den andern durch mehrere Grade zu verfolgen und ſpricht davon, wie eine Materie der Form näher iſt, als die andere. Es iſt klar, daß es dieſer Denkart gemäß iſt, ſo wie eine erſte Materie geſetzt wird, welche ſchlechthin nicht Form iſt, ſo auch eine letzte Form zu ſuchen, welche ſchlechthin nicht Materie, ſondern reine Form iſt; Alles aber, was in der Mitte zwiſchen dieſen beiden äußerſten Endpunkten liegt, muß in der einen Rückſicht als Materie, in der andern Rückſicht als Form gelten.

Einem Manne, welcher wie Ariſtoteles von der gelehrten Kenntniß der frühern Philoſophie in ſeinen Unterſuchungen auszugehn pflegte, mußten die wichtigſten Begriffe ſeiner Lehre auch mit den Fragen, welche die frühern Philoſophen beſchäftigt hatten, in die mannigfaltigſte Verbindung treten. So ging es ihm auch mit dem Begriffe der Materie. Man kann ſehr gut bemerken, wie derſelbe durch ſeine Verknüpfung mit gewiſſen Lieblingsunterſuchungen der Griechen durch mancherlei Beziehungen bereichert wird. Urſprünglich war der Begriff der Materie dem Ariſtoteles dazu beſtimmt, den unbeſtimmten Grund des ſinnlichen Werdens zu bezeichnen; den Gedanken eines ſolchen Grundes ſteigerte Ariſtoteles zu völliger Allgemeinheit, indem er ihn auf den Begriff eines allgemeinen Vermögens zu ſein zurückführte. Mit ſolcher Beſtimmtheit und ſo losgelöſt von aller Form war dieſer Begriff noch nicht hervorgetreten, wiewohl wir ſchon die Pythagoreer und noch mehr den Platon auf dem Wege zu ihm gefunden haben. Ariſtoteles weicht vom Platon hauptſächlich nur darin ab, daß er nicht wie ſein Lehrer noch einen Grund der Materie ſuchte. So wie aber Platon das Sein der Materie in dem Verhältniſſe der Ideen zu einander zu finden glaubte, ſo denkt auch Ariſtoteles die Materie nur als ein Verhältnißmäßiges. Das Materielle iſt nichts an und für ſich [1]); nur in der Beziehung zu der Form kann ſie gedacht werden, denn für eine andere Form iſt ein anderer Stoff [2]). Dies ſtimmt nun wohl mit dem Begriffe des Ariſtoteles inſofern überein, als in dem allgemeinen Vermögen immer nur etwas gedacht werden kann, was für eine gewiſſe Wirklichkeit ein Vermögen iſt; es verknüpft ſich damit aber auch die ſchon früher erwähnte Anſicht, daß auch das Zufällige in der Materie ſeinen letzten Grund finde, weil das

---

[1]) Phys. VIII, 4. ἔςι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μανθάνων ἐπιςήμων καὶ ὁ ἔχων ἤδη καὶ μὴ θεωρῶν κτλ. De an. II, 5. οὐχ ἁπλοῦ ὄντος τοῦ δυνάμει λεγομένου, ἀλλὰ τοῦ μὲν ὥσπερ ἂν εἴποιμεν τὸν παῖδα δύνασθαι ςρατηγεῖν, τοῦ δὲ ὡς τὸν ἐν ἡλικίᾳ ὄντα. Ib. c. 1. τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιςήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.

---

1) Met. VII, 10. τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον.

2) Phys. II, 2. ἔτι δὲ τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.

Zufällige in einem Verhältniſſe beſteht [1]), und hierin erhält nun offenbar der Begriff der Materie einen Zuſatz, der nicht in ſeiner urſprünglichen Beſtimmung liegt; denn das Vermögen, ſo unbeſtimmt es auch ſein mag, kann doch den Beſtimmungen eines ordnenden Geſetzes ſich nicht entziehen. Es verbindet ſich hier mit dieſem Begriffe ganz im Geheim die Vorſtellung eines Widerſtandes, welchen die Materie der Form entgegenſetzt, und daher auch eines für den Verſtand Unbegreiflichen.

So findet Ariſtoteles überhaupt in der Materie, welche ſich überall einmiſcht, die Grenze der Wiſſenſchaft, von welcher er nicht loskommen kann. Die einzelnen Weſen ſind uns in demſelben Maaße nicht erkennbar, in welchem ſie das Materielle in ſich tragen; ſie ſind ihrem Unterſchiede nach nicht begreiflich, weil ſie nur dem Körper und der Materie nach von einander verſchieden ſind [2]). Beim Platon und bei den Pythagoreern ſtand der Begriff des Sinnlichen und Materiellen in Verbindung mit dem Begriffe des Unendlichen und auch dies nimmt Ariſtoteles auf, welchem das Unendliche auch das Unerkennbare iſt. Daß wir ein Unendliches zu ſetzen haben, geht ihm aus den Lehren der frühern Philoſophen hervor, welche daſſelbe theils aus dem unendlichen Fortgange der Zeit, theils aus der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen, theils aus dem unaufhörlichen Werden der Dinge, aus der Nothwen-

---

1) Met. V, 13.

2) Ib. VII, 11. ταύτης (sc. τῆς ὅλης τῆς συνόλης) δέ γ' ἔστι πως λόγος καὶ οὐκ ἔστι. μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν (ἀόριστον γάρ)· κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος. Ib. X, 9. Hierin vergißt Ariſtoteles, daß der Unterſchied in der Form liegt.

digkeit, daß ein jedes Begrenzte von etwas begrenzt werde, und vorzüglich daraus, daß über eine jede gedachte Größe hinaus etwas Größeres gedacht werden könne, abgeleitet hatten [1]. Die Unterſuchungen hierüber gehören zum Theil allein der Phyſik an. Im Allgemeinen aber, womit wir uns hier zu beſchäftigen haben, iſt es klar, daß wir das Unendliche anerkennen müſſen und zwar als einen Grund der Dinge, denn es kann nicht von einem Andern begründet werden, weil es ſonſt in dieſem ſeine Grenze haben würde [2]. Für ſich iſt es aber auch nicht zu denken; denn es iſt nur als eine Beſchaffenheit der ausgedehnten Größe oder der Menge und daher möchte man glauben, es könne nur als eine Beſtimmung an einem Andern ſein. Aber auch wieder als eine Beſtimmung an einem Andern läßt es ſich nicht denken, da es ſonſt nicht ein Grund ſein würde, ſondern das, an welchem es Beſtimmung iſt, als ſein Grund angeſehn werden müßte [3]. Da alſo das Unendliche weder als Weſen, noch als Beſtimmung eines Weſens gedacht werden kann, ſo bleibt nur übrig, daß es nur dem Vermögen nach ſei; es beſteht darin, daß man immer mehr und mehr nehmen kann, ſowohl im Hinzufügen, als im Davonnehmen, ſo daß man nie zu Ende kommt. Das, was der Wirklichkeit nach genommen iſt, wird immer ein Begrenztes ſein, aber immer ein anderes

---

1) Phys. III, 4.

2) L. l. εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ τιθέασι πάντες· οὔτε γὰρ μάτην οἷόν τε αὐτὸ εἶναι, οὔτε ἄλλην αὐτῷ ὑπάρχειν δύναμιν πλὴν ὡς ἀρχήν· ἅπαντα γὰρ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς· τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας.

3) Ib. c. 5.

und anderes Begrenztes; dagegen kann dies Verfahren durch Zuſetzen und Wegnehmen immer weiter geführt werden, denn ſonſt würde es einen Anfang und ein Ende der Zeit geben und die ausgedehnten Größen würden nicht in Größen getheilt werden und die Zahlen würden nicht in das Unendliche reichen; daher iſt denn allerdings das Unendliche gewiſſermaaßen, aber nur dem Vermögen nach und zwar einem Vermögen nach, welches nie zur Wirklichkeit kommen kann, und Grund iſt es als die unbeſtimmte Urſache, die Materie [1]. Deswegen wird das Unendliche auch ein Ungewordenes und Unvergängliches genannt, ſo wie die Materie [2].

In dieſer Lehre tritt nun erſt recht die Grenze der Wiſſenſchaft in einem nicht eben glänzenden Lichte hervor. Denn wenn in dem Vorigen die Materie, ſofern ſie noch nicht zur Form geworden, als etwas Unerkennbares erſchien; ſo konnte uns doch die Hoffnung tröſten, daß irgend

---

[1] L. l. ἀλλ' ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον· ποσὸν γάρ τι εἶναι ἀναγκαῖον. Ib. c. 6. ὅτι δέ, εἰ μὴ ἔστιν ἄπειρον ἁπλῶς, πολλὰ ἀδύνατα συμβαίνει δῆλον. τοῦ τε γὰρ χρόνου ἔσται τις ἀρχὴ καὶ τελευτή, καὶ τὰ μεγέθη οὐ διαιρετὰ εἰς μέγεθος, καὶ ἀριθμὸς οὐκ ἔσται ἄπειρος. — — λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον. οὐ δεῖ δὲ τὸ δυνάμει ὂν λαμβάνειν, ὥσπερ εἰ δυνατὸν τοῦτ' ἀνδριάντα εἶναι, ὡς καὶ ἔσται τοῦτ' ἀνδριάς, οὕτω γὰρ ἄπειρόν τι, ὃ ἔσται ἐνεργείᾳ· ἀλλ' ἐπεὶ πολλαχῶς τὸ εἶναι, ὥσπερ ἡ ἡμέρα ἐστὶ καὶ ὁ ἀγὼν τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίγνεσθαι, οὕτω καὶ τὸ ἄπειρον. — — ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ πεπερασμένον εἶναι, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον. Ib. c. 7. φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον αἴτιόν ἐστι. De gen. et corr. I, 3; met. XI, 10.

[2] Phys. I, 9; III, 4; met. III, 4.

gend einmal und immer mehr ſie zur Form und zur Wirklichkeit kommen werde; hier aber vergeht uns auch dieſe Hoffnung, indem uns geſagt wird, daß die Materie niemals ganz zur Wirklichkeit und mithin auch niemals ganz zur Erkenntniß kommen könne. Dieſe Annahme eines Unendlichen ſticht ſehr ſcharf gegen die Scheu des Ariſtoteles vor dem Unendlichen als dem Unerkennbaren ab, doch mochte es ſich ihm zum Theil verbergen, wie er damit gegen ſeine eigene Neigung ſtritt, indem es ihm ſcheinen konnte, als wenn doch das Unendliche und Unerkennbare nur als dem Vermögen nach vorhanden angeſehn würde, wärend dabei die Erkennbarkeit des Wirklichen beſtehen könne.

Allein wenn von dieſer Seite der Begriff der Materie dem Verneinenden ſich zuzuwenden ſcheint, ſo läßt ſich doch von der andern Seite nicht verkennen, daß er auch auf eine bejahende Weiſe in die Erklärung der Erſcheinungen eingreift. Zwar indem Ariſtoteles ſtreng an den Gegenſatz zwiſchen Vermögen und Wirklichkeit ſich hält, widerſpricht er der Anſicht der Pythagoreer und Platoniker, daß in dem Unendlichen oder in der Materie das Böſe liege; vielmehr ſie ſei das Vermögen ſowohl zum Böſen, als zum Guten und zwar ſchlechter als die Form und die Wirklichkeit, indem ſie beides zugleich, Gutes und Böſes, in ſich verſchließe, aber doch ſei nichts Böſes außer den ſinnlichen Dingen als ihr Grund und das Böſe ſei nichts Ewiges, kein Grund, ſondern es werde nur in der Entwicklung der Gegenſätze, welche in der Materie liegen [1]).

---

[1] Phys. I, 9. ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δέ, ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ

Aber indem er dies feſtzuhalten ſuchte, ſtellte ſich ihm auch die Materie nicht mehr als im Gegenſatz gegen das Wahre und Bejahte dar, und ſie nimmt ſelbſt die Art eines Bejaheten an. Dies verzweigt ſich ihm noch mit andern Lehren der frühern Philoſophen. Ariſtoteles fand, daß man aus entgegengeſetzten Gründen die Erſcheinungen abgeleitet habe, aus der Form und der Materie; aber er bemerkte, daß es eine Schwierigkeit habe ſich zu erklären, wie Entgegengeſetztes auf Entgegengeſetztes wirken und von Entgegengeſetztem leiden könne. Ueberdies ſei dem Weſen als dem zum Grunde Liegenden nichts entgegengeſetzt und aus dem zum Grunde Liegenden müſſe doch Alles werden. Deswegen wollte er den Gegenſatz zwiſchen der Materie und der Form nicht in der Art anerkennen, wie er von den Frühern angenommen worden war, vielmehr drei Gründe ſetzen, von welchen der eine dem andern entgegengeſetzt wäre, der dritte aber das zum Grunde Liegende, welches

---

ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν (sc. τὴν ὕλην). — — ἀλλὰ τοῦτ' ἔςιν ὕλη ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄῤῥενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ· πλὴν οὐ καθ' αὑτὸ αἰσχρόν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. Met. IX, 9. ὅτι δὲ καὶ βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἡ ἐνέργεια, ἐκ τῶνδε δῆλον. ὅσα γὰρ κατὰ τὸ δύνασθαι λέγεται, ταὐτόν ἐςι δυνατὸν τἀναντία. — — τὸ μὲν οὖν δύνασθαι τἀναντία ἅμα ὑπάρχει, τὰ δ' ἐναντία ἅμα ἀδύνατον. καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ ἅμα ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν. ὥς' ἀνάγκη τούτων θάτερον εἶναι τἀγαθόν. τὸ δὲ δύνασθαι ὁμοίως ἀμφότερον ἢ οὐδέτερον· ἡ ἄρα ἐνέργεια βελτίων. ἀνάγκη δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν τὸ τέλος καὶ τὴν ἐνέργειαν εἶναι χεῖρον τῆς δυνάμεως. τὸ γὰρ δυνάμενον ταὐτὸ ἄμφω τἀναντία. δῆλον ἄρα, ὅτι οὐκ ἔςι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα. ὕςερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐθέν ἐςιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον.

die entgegengeſetzten Beſtimmungen annimmt [1]). Bei einem jeden Werden iſt zu unterſcheiden das Werdende und das was dieſes wird; dieſes aber iſt von zweierlei Art, theils das dem Werdenden zum Grunde Liegende, theils das ihm Entgegengeſetzte; denn Alles wird aus dem Entgegengeſetzten, und wenn die Form oder Geſtalt oder Ordnung das Werdende iſt, ſo iſt das Entgegengeſetzte, aus welchem jene werden, die Formloſigkeit, Geſtaltloſigkeit und Ordnungsloſigkeit, das zum Grunde Liegende aber iſt die Materie [2]). Demnach, ſagt Ariſtoteles, kann man die Principien der Dinge theils zwei, die Form und die Materie nennen, theils auch drei, denn das, woraus das Werdende wird, iſt nicht nur als zum Grunde Liegendes Materie, ſondern auch als der Form Entgegengeſetztes Beraubung (ϛέρησις), jenes aber an ſich, dieſes dagegen nur beziehungsweiſe [3]). In dieſer Darſtellungsweiſe tritt nun die Materie nicht an und für ſich der Form entgegen, ſondern nur die Beraubung, welche wie ein dritter Grund angeſehn wird, iſt der Form

---

1) Phys. I, 6.

2) Ib. c. 7. *καὶ ἔϛι μέν τι τὸ γιγνόμενον, ἔϛι δέ τι, ὃ τοῦτο γίγνεται· καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον. λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι μὲν τὸ ἄμουσον, ὑποκεῖσθαι δὲ τὸν ἄνθρωπον· καὶ τὴν μὲν ἀσχημοσύνην καὶ τὴν ἀμορφίαν ἢ τὴν ἀταξίαν τὸ ἀντικείμενον· τὸν δὲ χαλκὸν ἢ τὸν λίθον ἢ τὸν χρυσὸν τὸ ὑποκείμενον.*

3) L. l. *ἔϛι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο· ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή· τόδε γάρ τι μᾶλλον καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἐξ αὐτοῦ γίγνεται τὸ γιγνόμενον· ἡ δὲ ϛέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός· ἓν δὲ τὸ εἶδος. — — διὸ ἔϛι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχάς, ἔϛι δὲ ὡς τρεῖς· καὶ ἔϛι μὲν ὡς τἀναντία, — — ἔϛι δὲ ὡς οὔ.*

entgegengeſetzt [1]); aber die erſte Materie iſt auch gewiſſermaaßen mit der Beraubung eins, denn ihr kommt die Beraubung zu, nur nicht an ſich oder als ihr Weſen, ſondern nur als ein ihr Unweſentliches, und ſo iſt auch die Materie das Nicht-Seiende nicht an ſich, ſondern nur nebenbei, die Beraubung aber iſt das Nicht-Seiende an ſich[2]). Vielleicht wird jemand dieſen Unterſchied, welchen hier Ariſtoteles zwiſchen ſeiner Lehre und den Meinungen früherer Philoſophen ſetzt, für etwas Unbedeutendes anſehn, wenigſtens ſo weit er den Platon betrifft, denn nach dem Platon würde die Materie ſchlechthin das Nicht-Seiende als Subject, nach dem Ariſtoteles das Nicht-Seiende als Prädicat ſein. Allein ſo ganz unbedeutend iſt dieſer Unterſchied doch nicht, denn außerdem daß der Ariſtoteliſche Begriff der Materie dadurch eines mehr bejahenden Weſens wird, tritt damit auch die Anſicht beſtimmter hervor, daß wegen der beſtändigen Verbindung zwiſchen Materie und Beraubung die erſtere der Grund iſt, daß niemals die Form in der Materie zur völligen Wirklichkeit kommen könne. Deswegen iſt die Materie Urſache der Mannigfaltigkeit; weil in ihr die Formen nicht vollſtändig und auf einmal ſich

---

1) Met. XII, 2. τρία δὲ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος, τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη. Es iſt merkwürdig, wie Ariſtoteles zuweilen mit den Worten ſpielt. Man vergleiche folgende Stellen: Met. X, 4. πρώτη δ' ἐναντίωσις ἕξις καὶ στέρησίς ἐστιν. Ib. V, 2. στέρησίς ἐστιν ἕξις πῶς. Phys. II, 1. ἡ δέ γε μορφὴ καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν.

2) Phys. I, 7. ἡμεῖς γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερον εἶναί φαμεν· καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην· τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν.

ausdrücken können, ſondern immer in beſchränkter Weiſe hervortreten müſſen, mußten in verſchiedener Materie verſchiedene Formen zur Wirklichkeit kommen. Obgleich alſo die Form Grund der beſtimmten Vielheit in der einen Materie iſt und die Wirklichkeit ſcheidet, ſo ſieht doch Ariſtoteles die Form an ſich als Eins an und leitet den Grund, weswegen die Form in vielerlei Formen ſich darſtellt, von der Materie ab; denn wenn die Materie Eins wäre, wie die Form, ſo würde die letztere aus der erſtern nur Eins der Wirklichkeit nach gebildet haben [1]). Man kann nicht verkennen, daß hiernach die Materie eine wirkliche Urſach iſt und thätig in die Bildung der Erſcheinungen eingreift, wenn ſie auch ſonſt nur als das Leidende gedacht werden ſoll.

So wie wir nun geſehn haben, daß der Begriff der Materie im Verfolge der Unterſuchung noch zu mehrern Beſtimmungen gelangt, ſo geſchieht es nicht weniger dem Begriffe der Form. Doch kann man dieſen Begriff erſt dann in ſeiner vollen Bedeutung überſehn, wenn man auch das in die Unterſuchung gezogen hat, was Ariſtoteles noch neben der Materie und der Form von andern Gründen der ſinnlichen Weſen lehrt. Wenn er die einzelnen ſinnlichen Weſen als eine Zuſammenſetzung aus Materie und Form betrachtete, und die Begriffserklärung als eine Zuſammenſetzung aus der Gattung und dem Unterſchiede, ſo konnte er zwar ſagen, daß dieſe von Natur zuſammenge-

---

1) Met. XII, 2. ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο, ἀλλ' οὐχ ἕν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς. ὥστε εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργείᾳ, ὃ ἡ ὕλη ἦν δυνάμει. Cf. ib. VIII, 4; XII, 8. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει. εἷς γὰρ λόγος πολλῶν οἷον ἀνθρώπου.

hören und eine natürliche Einheit bilden, weil die eine das Vermögen und die andere die Wirklichkeit in derſelben Art bezeichne; aber es blieb dabei doch immer die Frage, wodurch denn beide zuſammenkommen, wodurch das Vermögen zur Wirklichkeit wird. Dies iſt die Frage nach der bewegenden Urſache [1]), indem Ariſtoteles die Art, wie die Form mit der Materie in Verbindung kommt, als eine Bewegung betrachtet, in dem weitern Sinne des Wortes, in welchem es von den alten Philoſophen genommen zu werden pflegt. Die Materie bewegt ſich nicht ſelbſt, ſondern wird von einem andern bewegt [2]). Wenn etwas wird, ſo wird es nicht nur aus etwas, ſondern auch durch etwas [3]). Daher ſchließt ſich an die Unterſuchung über das Weſen, welches ein Zuſammengeſetztes aus Form und Materie iſt, die Unterſuchung über die bewegende Urſache an.

Die Bewegung betrachtet Ariſtoteles als den Uebergang vom Vermögen zur Wirklichkeit, gewiſſermaaßen aber iſt ſie ſelbſt eine Wirklichkeit, doch nur die Wirklichkeit eines Materiellen ſofern es ein Materielles, d. h. ſofern es nur ein Mögliches iſt. Die Wirklichkeit des Erzes z. B., ſofern es Erz iſt, iſt nicht Bewegung, ſondern nur ſofern es ein dem Vermögen nach Seiendes iſt, indem das Mögliche Wirklichkeit nur in der Bewegung erhält [4]). Durch dieſe

---

[1]) Met. VIII, 6. *καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν. ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς τὸ κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν.*

[2]) Ib. I, 3. *οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό.*

[3]) Ib. IV, 5. *καὶ εἰ γίγνεται, ἐξ οὗ γίγνεται καὶ ὑφ' οὗ γεννᾶται.*

[4]) Met. XI, 9. *τὴν τοῦ δυνάμει, ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν, ἐνέργειαν λέγω*

Erklärung will Ariſtoteles die Schwierigkeiten vermeiden, welche man in dem Begriffe der Bewegung gefunden hatte; ſie ſei für ein Nicht-Seiendes oder für ein Unbeſtimmtes gehalten worden, weil ſie weder zu dem, was dem Vermögen nach, noch zu dem, was der Wirklichkeit nach iſt, gezählt werden könne; dies liege aber nur darin, daß ſie eine unvollendete Wirklichkeit, eine Wirklichkeit und auch nicht eine Wirklichkeit iſt, weil das Vermögende, deſſen Wirklichkeit ſie iſt, noch nicht zur Wirklichkeit gekommen [1]). Es liegt aber hierin der Gedanke ausgedrückt, daß die Bewegung nur als eine Vermittlung des Vermögenden mit dem Wirklichen gedacht werden könne.

Das Vermögende hat nun an ſich nicht die Kraft ſich zur Wirklichkeit zu machen und ſo kann auch die Bewegung nicht von ihm ausgehn. Zwar laſſen ſich Weſen denken, welche den Grund der Bewegung in ſich ſelbſt haben, aber in ſolchen muß doch ein Anderes das Bewegte und ein Anderes das Bewegende ſein [2]). Da alſo in der

---

κίνησιν. — — λέγω δὲ τὸ ᾗ ὧδε· ἔςι γὰρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδριάς· ἀλλ' ὅμως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ᾗ χαλκός, κίνησίς ἐςιν. οὐ γὰρ ταὐτὸ χαλκῷ εἶναι καὶ δυνάμει τινί, ἐπεὶ εἰ ταὐτὸν ἦν ἁπλῶς κατὰ τὸν λόγον, ἦν ἂν ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια κίνησίς τις. οὐκ ἔςι δὲ ταὐτό. — — ἐπεὶ δὲ οὐ ταὐτόν, — — ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια κίνησίς ἐςιν. Daſſelbe phys. III, 1; VIII, 1.

[1]) Met. l. l. τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριςον τὴν κίνησιν εἶναι αἴτιον, ὅτι οὔτ' εἰς δύναμιν τῶν ὄντων, οὔτ' εἰς ἐνέργειαν ἔςι τιθέναι αὐτήν. οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης, οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσόν. ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν δοκεῖ εἶναί τις, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐςὶν ἐνέργεια· — — ὥςε λείπεται τὸ λεχθὲν εἶναι καὶ ἐνέργειαν καὶ μὴ ἐνέργειαν τὴν εἰρημένην. Cf. phys. III, 2.

[2]) Phys. VII, 1; VIII, 5.

Materie der Grund der Bewegung nicht liegt, ſo muß er in der Form geſucht werden, und die bewegende Urſach muß ein der Wirklichkeit nach Seiendes ſein [1]). Ariſtoteles ſucht hierbei die Schwierigkeiten zu löſen, welche über die Frage entſtanden waren, ob das Leidende und das Thuende einander ähnlich oder unähnlich ſein müßten. Durchaus gleiche und ununterſchiedene Dinge können nicht unter einander leiden und thun, denn wie ſollte ſonſt das Eine mehr zu thun vermögen als das Andere? Eben ſo wenig aber thun und leiden unter einander durchaus verſchiedene Dinge, denn das, was ſich nicht in derſelben Gattung entgegengeſetzt iſt, kann nicht außer nur zufällig Eins durch das Andere leiden. Daraus folgt nun, daß Leidendes und Thuendes der Gattung nach gleich ſein müſſen, der Art nach aber ungleich und entgegengeſetzt. Der Gattung nach bedeutet aber dem Ariſtoteles der Materie nach, der Art nach dagegen der Form nach, und der letzte Gegenſatz würde hier die Form und die Beraubung ſein, ſo daß im Allgemeinen geſagt werden müßte, der Gegenſatz zwiſchen dem Leidenden oder Bewegten und dem Thuenden oder dem Bewegenden werde zurückgehn auf den Gegenſatz zwiſchen dem, was die Form noch nicht hat, doch die Materie zur Form, und zwiſchen dem, was ſchon dieſe Form beſitzt [2]). Wenn alſo das aus Form und Materie zu-

---

1) Phys. VIII, 4; 5. *τὸ δὲ κινοῦν ἤδη ἐνεργείᾳ ἐστίν.* De an. II, 5. *πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος.*

2) De gen. et corr. I, 7. *τό τε γὰρ ὅμοιον καὶ τὸ πάντῃ πάντως ἀδιάφορον εὔλογον μὴ πάσχειν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· τί γὰρ μᾶλλον θάτερον ἔσται ποιητικὸν ἢ θάτερον; — — τό τε ἀντι-*

ſammengeſetzte Weſen werden ſoll, ſo muß vor ſeiner Entſtehung ſchon ein Weſen, was ſeine Form hat, vorhanden ſein, welches die bewegende Urſache iſt und jenes Weſen hervorbringt [1]). Es iſt hieraus auch klar, daß die Form und die Wirklichkeit früher ſein muß, als die Materie oder das Vermögen, wenigſtens dem Begriffe nach, da ſonſt aus dem Vermögen oder der Materie keine Wirklichkeit hervorgehen könnte [2]).

Wenn nun Ariſtoteles für eine jede Bewegung eine früher vorhandene bewegende Urſache ſucht, welche ſchon etwas Wirkliches iſt, ſo muß er dadurch natürlicher Weiſe in das Unendliche zurückgeführt werden und er muß daher annehmen, daß die Bewegung keinen Anfang habe. Soll eine Bewegung entſtehn, ſo muß ein Bewegliches und ein zu bewegen Vermögendes vorhanden ſein; es läßt ſich aber nicht denken, daß beide vorhanden wären, ohne in wechſelſeitige Thätigkeit zu treten; es muß alſo entweder immer Bewegung geweſen ſein, oder vor aller Bewegung muß das Bewegliche oder auch das zu bewegen Vermögende geworden ſein; ein ſolches Werden wäre aber ſelbſt eine Bewegung, und es würde alſo Bewegung vor der Bewegung geweſen ſein, welches unmöglich iſt. Daher bleibt nur übrig anzunehmen, daß die Bewegung ohne Anfang

---

λῶς ἕτερον καὶ μηδαμῶς ταὐτὸν ὡσαύτως· — — οὐκ ἐξίστησι γὰρ ἑαυτὰ τῆς φύσεως ὅσα μήτ᾽ ἐναντία, μήτ᾽ ἐξ ἐναντίων ἐστίν. — — ἀνάγκη γὰρ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τῷ γένει μὲν ὅμοιον εἶναι καὶ ταὐτό, τῷ δὲ εἴδει ἀνόμοιον καὶ ἐναντίον. — — ἔστι μὲν γὰρ ὡς ἡ ὕλη πάσχει, ἔστι δὲ ὡς τὸ ἐναντίον.

[1] Met. VII, 9. ἀλλ᾽ ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν, ὅτι ἀνάγκη προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν, ἣ ποιεῖ.

[2] Met. XII, 7.

ſei [1]). Es liegt hierin nichts Anderes, als das Suchen einer Urſache für einen jeden vorhandenen Zuſtand, wie dies noch mehr daraus erhellt, daß Ariſtoteles meint, wenn Ruhe vor der Bewegung geweſen ſein ſollte, ſo würde man eine Urſache zu ſetzen haben, weswegen Ruhe, die Beraubung der Bewegung, geweſen ſei; dieſe Urſache würde aber als aufgehoben gedacht werden müſſen, ehe die erſte Bewegung entſtehen konnte; aufgehoben hätte ſie jedoch nur werden können durch eine andere Bewegung und durch eine andere bewegende Urſach, ſo daß alſo auch hiernach wieder eine Bewegung vor der erſten Bewegung geweſen ſein würde [2]). Daſſelbe ſcheint dem Ariſtoteles auch daraus zu folgen, daß die Zeit ungeworden ſei; denn ſie könne nicht ſein und nicht gedacht werden ohne das Jetzt; das Jetzt aber ſei ein Mittleres zwiſchen der vergangenen und der zukünftigen Zeit, ſo daß alſo das Jetzt immer ein Vergangenes vorausſetze, und weil dies für jedes Moment der Zeit gelte, auch kein Anfang der Zeit gedacht werden könne. Aus der Unendlichkeit der Zeit aber folgt dem Ariſtoteles auch die Unendlichkeit der Bewegung, weil die Zeit nur eine gewiſſe Beſtimmung der Bewegung iſt [3]). Bei dieſer

---

[1] Phys. VIII, 1. εἰ μὲν τοίνυν ἐγένετο τῶν κινητῶν καὶ κινητικῶν ἕκαςον, ἀναγκαῖον πρότερον τῆς ληφθείσης ἄλλην γενέσθαι μεταβολὴν καὶ κίνησιν, καθ' ἣν ἐγένετο τὸ δυνατὸν κινηθῆναι ἢ κινῆσαι. εἰ δ' ὄντα προϋπῆρχεν ἀεὶ κινήσεως μὴ οὔσης, ἄλογον μὲν φαίνεται.

[2] L. l. εἰ γὰρ τῶν μὲν κινητῶν ὄντων, τῶν δὲ κινητικῶν, ὁτὲ μὲν ἔςαι τι πρῶτον κινοῦν, τὸ δὲ κινούμενον, ὁτὲ δὲ οὐθέν, ἀλλ' ἠρεμεῖ, ἀναγκαῖον τοῦτο μεταβάλλειν πρότερον· ἦν γάρ τι αἴτιον τῆς ἠρεμίας· ἡ γὰρ ἠρέμησις ςέρησις τῆς κινήσεως· ὥςε πρὸ τῆς πρώτης μεταβολῆς ἔςαι μεταβολὴ προτέρα.

[3] L. l. εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐςι καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ

Anſicht muß Ariſtoteles auch nicht nur die Unendlichkeit der Bewegung vom Frühern aus, ſondern auch nach dem Spätern zu behaupten und es gelten dieſelben Gründe dafür, daß die Bewegung nie aufhören werde, welche dafür angegeben werden, daß ſie nie angefangen habe [1]). Es iſt wohl kaum zu bemerken nöthig, daß dieſe Lehre auf das Genaueſte mit der Anſicht zuſammenhängt, daß die Materie ein ewiger Grund der Dinge ſei. Nur noch ſtärker als in dieſer wird hier das Bekenntniß gethan, daß wir doch gewiſſermaaßen bei der Erklärung der Erſcheinungen auf einen Rückgang in das Unendliche ſtoßen, denn eine jede Wirklichkeit hat ihren Grund in einer unendlichen Reihe vorangegangener Entwicklungen, ſo wie ſie auch wieder eine ſolche Reihe nach ſich zieht.

Mit dem Begriffe der bewegenden Urſache iſt aber auch auf das Engſte der Begriff des Zweckes oder der Endurſache verbunden. Denn die bewegende Urſache bezeichnet den Anfang, der Zweck aber das Ende der Bewegung, ſo daß die bewegende Urſache und die Endurſache in einem ähnlichen Gegenſatze gegen einander ſtehn, wie die Materie und die Form [2]). Auch hierin machen die Grundſätze der Sokratiſchen Schule dem Ariſtoteles ſich geltend,

---

νῦν, τὸ δὲ νῦν ἐστὶ μεσότης τις καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα, ἀλλὰ ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι χρόνον. — — ἀλλὰ μὴν εἴ γε χρόνον, φανερὸν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως.

1) L. l.

2) Met. I, 3. τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθὸν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ᾽ ἐστί). Ib. III, 2.

daß er einem jeden Werden einen Zweck beilegt und alle Bewegung ihm nach dem Guten ſtrebt, es müßte denn ſein, daß etwas nur aus Zufall geſchähe, d. h. aus einer Urſache, welche nur nebenbei wirkſam iſt; denn nicht nur das Werden, welches aus einem verſtändigen Nachdenken hervorgeht und durch Kunſt bewirkt wird, ſondern auch das natürliche Werden hat einen Zweck [1]). Die Endurſache in allem Geſchehn zu erforſchen, erſcheint dem Ariſtoteles als die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft, denn Alles geſchieht des Zweckes wegen und die übrigen Wiſſenſchaften müſſen daher der Wiſſenſchaft vom Zwecke und vom Guten als ihrer Führerin wie Sklaven folgen und dürfen nicht ihr zu widerſprechen wagen [2]). Deswegen nennt er auch wohl die Endurſache die erſte Urſache, welche vor allen übrigen beſtimmt werden müſſe [3]).

Die Frage, worin der Zweck des Werdens beſtehe, muß, wenn von ſinnlichen Weſen die Rede iſt, ſchon aus dem Vorigen beantwortet werden können. Denn die Bewegung ſoll die Verbindung der Materie mit der Form und damit das Weſen hervorbringen. Deswegen gilt dem Ariſtoteles das Platoniſche Wort, daß des Weſens wegen das Werden ſei [4]), und weil alles Sein in dem Weſen gegründet, der Zweck aber das Gute iſt, ſo iſt auch das

---

1) Anal. post. II, 11. ὥςτε τὸ τέλος ἀγαθὸν ἕνεκά του γίγνεται καὶ ἢ φύσει ἢ τέχνῃ· ἀπὸ τύχης δ' οὐδὲν ἕνεκά του γίγνεται.

2) Met. III, 2. ἡ μὲν γὰρ ἀρχιτεκτονικὴ καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ ἣ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἡ τοῦ τέλους καὶ τἀγαθοῦ τοιαύτη· τούτου γὰρ ἕνεκα τἄλλα.

3) Phys. II, 9; de part. an. I, 1.

4) De gen. an. V, 1. τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῇ γενέσει.

Sein der Zweck und beſſer als das Nicht-Sein [1]). Auch hierin zeigt ſich, wie Alles dem Ariſtoteles aus dem Vermögen heraus zur Wirklichkeit ſtrebt, welche in dem Vermögen angelegt iſt. Da ſich ihm aber die Wirklichkeit vermittelſt der Bewegung erzeugt, ſo kommt ſie nothwendig mit der Bewegung in die unmittelbarſte Verbindung, und indem die Reihe der Bewegungen doch in das Unendliche fortdauert, muß die Wirklichkeit und der Zweck in der Bewegung ſelbſt ſein. Deswegen macht Ariſtoteles einen ſehr weſentlichen Unterſchied zwiſchen zwei Arten der Thätigkeiten, von welche die eine das Ziel und die Vollendung in ſich hat, die andere aber nicht. Nach ſeiner Weiſe erläutert er dieſen Unterſchied durch Beiſpiele. Zu den Thätigkeiten der erſtern Art gehört das Sehen, das Erkennen, das Luſt-Fühlen, das Leben und das Glückſelig-Sein; in ihnen iſt Thätigkeit und Vollendung zugleich, indem mit dem Sehen Eins iſt das Geſehen-Haben, mit dem Erkennen das Erkannt-Haben, mit dem Luſt-Fühlen das Luſt-Gefühlt-Haben, jeder auch zugleich lebt und gelebt hat oder glückſelig iſt und glückſelig geweſen iſt. Ein Anderes dagegen findet bei andern Thätigkeiten ſtatt; denn wer lernt, hat noch nicht gelernt, wer geſund wird, iſt noch nicht geſund geworden und überhaupt was bewegt wird, iſt noch nicht bewegt worden und was wird, iſt noch nicht geworden; ſolche Thätigkeiten haben ihre Vollendung und ihr Ziel außer ſich. Jede Thätigkeit der erſtern Art nennt nun Ariſtoteles Energie und was er unter dieſer verſteht, das, verlangt er, ſoll aus den angegebenen Beiſpielen uns deutlich werden; die andere Art der Thätigkeiten nennt er Bewegung oder unvollendete Energie, ein Uebergehen aus dem Vermögen zur Wirklichkeit, wärend in der Energie ſchon die Wirklichkeit und der Zweck ſich vorfindet [1]). Dieſer Unterſchied iſt der Lehre des Ariſtoteles weſentlich. Denn indem er in dem Weſen der Dinge ihre Vollendung ſucht, welche aber vom Vermögen aus nur durch die Bewegung wird und in der Bewegung ſich erhält, muß er nothwendig das noch unvollendete Daſein der Dinge von dem, in welchem ſie das wirklich ſind, nach welchem ihr Vermögen ſtrebt, unterſcheiden und ihre Wirklichkeit muß ihm als eine Thätigkeit aus ihrem Vermögen heraus erſcheinen, welche nicht Bewegung, ſondern Ruhe in dem erreichten Zwecke iſt [2]).

---

[1]) De gen. et corr. II, 9. *βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι.*

Dieſe Unterſcheidung des Ariſtoteles zwiſchen der Bewegung und der Energie eröffnet uns einen weiten Blick in den Geiſt ſeiner Lehre. Er erſcheint uns auch hier wieder in dem Beſtreben, das Wahre in allen Dingen recht feſt zu ketten an die veränderliche Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen. Deswegen iſt ihm die Wirklichkeit, welche er zu erkennen ſucht, und der Zweck zwar etwas von der Bewegung und dem Werden Verſchiedenes erſcheint ihm aber doch in der genaueſten Verbindung mit dieſen. Denn die Bewegung iſt ſelbſt eine Energie, doch eine noch nicht vollendete, und die Energie verbindet in ſich die gegenwärtige Bewegung mit ihrer Vollendung; ſie iſt zugleich Erkennen und Erkannt-Haben, Leben und Gelebt-Haben. In dem Worte Energie liegt ſchon ausgedrückt, wie der Zweck und das Wahre in der Erſcheinung nicht von dem Werden getrennt ſein ſoll, ſondern zu denken iſt als der höhere Grund des Werdens im Werden ſelbſt, als das Ueberſinnliche im Sinnlichen. In dieſem Sinne ſteht die Energie oder Entelechie des Ariſtoteles der Platoniſchen Idee entgegen; denn wenn dieſe als ein von allem Werden abgetrenntes, rein für ſich beſtehendes und beharrliches Sein gedacht wird, ſo iſt dagegen jene Grund eines Werdens und in dem Werden das Wahre. Es bildet ſich hier wieder derſelbe Gegenſatz nur in einer vollendetern und vom Sinnlichen reinern Form aus, welcher in der Vor-Sokratiſchen Philoſophie die Meinungen über die Frage getheilt hatte, ob das Beharrliche oder das Werdende das Wahre ſei.

---

[1] Met. IX, 6. *πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχνασία, μάθησις, βάδισις, οἰκοδόμησις· αὗται δὲ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν καὶ κινεῖται καὶ κεκίνηκεν. — — ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτὸ καὶ νοεῖ καὶ νενόηκε· τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν· τὸ μὲν ὂν ἐνεργείᾳ τί τέ ἐστι καὶ ποῖον, ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων δῆλον ἡμῖν ἔστω.* Top. VI, 5; eth. Nic. VII, 13; eth. Eud. VI, 12; phys. VIII, 5; de an. II, 5. In der angeführten Stelle der Topik wird das *ἐνεργεῖν* von dem *ἐνεργηκέναι* noch unterſchieden, doch nur ſofern das Letztere ein ſchon Vergangenes des Erſtern bezeichnet. Sonſt iſt in dem *ἐνεργεῖν* das *ἐνεργηκέναι* enthalten.

[2] Phys. VII, 3. *οὐδὲ δὴ ἡ ἐνέργεια γένεσις. — — εἰς δὲ τὸ ἠρεμεῖν ὂν ἔστι γένεσις.*

Hier haben wir nun die vier Urſachen zuſammen, welche Ariſtoteles, als zur Erklärung der Weſen und ihrer Erſcheinung nöthig, neben einander zu ſtellen pflegt, die materielle, die formelle, die bewegende und die End-Urſache [1]). Dieſe vier Urſachen ſind wirkſam in einem jeden ſinnlichen Weſen. Denn ohne Materie kann nichts ſein, was irgend eine Art des Werdens hat, und eine Form muß an einem jeden wirklichen Dinge hervorgebracht worden ſein, hervorgebracht aber konnte ſie nur werden durch eine bewegende Urſache, und endlich bildet ſich auch, wenn wir auf die erſte Urſache zurückgehn, Alles eines Zweckes wegen, denn der Zufall und das Glück ſind nicht ſchlechthin Urſache, ſondern nur nebenbei [1]). Zwar ſcheint es zuweilen, als wenn Ariſtoteles auch wohl Dinge annähme, denen irgend eine der vier Urſachen nicht zukäme, allein alsdann verſteht er unter ſolchen Dingen Gegenſtände der Wiſſenſchaft, welche nach ſeiner Vorſtellungsweiſe nicht ſinnlich ſind, wie das Unbewegliche, welches weder eine bewegende Urſache, noch einen Zweck hat [2]), oder es ſind nicht Weſen, ſondern nur etwas an einem Weſen [3]). Dagegen für ein jedes phyſiſches oder dem Werden unterworfenes Weſen muß man alle vier Urſachen ſuchen, wenn man eine vollſtändige Einſicht in daſſelbe gewinnen will [4]).

---

[1]) An. post. II, 11; met. I, 3, phys. II, 3; de gen. an. I, 1.

Wenn

---

[1]) Phys. II. 5. *καὶ ἔστιν ὡς ἐλθεῖν ἀπὸ τύχης δόξειεν ἂν γίγνεσθαι· — — ἔστι μὲν γὰρ ὡς γίγνεται ἀπὸ τύχης· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ γίγνεται· καὶ ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη, ὡς δ' ἁπλῶς οὐδενός.*

[2]) Met. III, 2.

[3]) Ib. VIII, 4; 5.

[4]) Ib. VIII, 4. *ὅταν δέ τις ζητῇ, τί τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας· οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἆρα τὰ καταμήνια; τί δ' ὡς κινοῦν; ἆρα τὸ σπέρμα; τί δ' ὡς τὸ εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι. τί δ' ὡς οὗ ἕνεκα; τὸ τέλος. — — περὶ μὲν οὖν τὰς φυσικὰς οὐσίας καὶ γενητὰς ἀνάγκη οὕτω μετιέναι, εἴ τις μέτεισιν ὀρθῶς. εἴπερ ἄρα αἴτιά τε ταῦτα καὶ τοσαῦτα καὶ δεῖ τὰ αἴτια γνωρίζειν.*

Wenn daher auch die vier Urſachen von einander zu unterſcheiden ſind, ſo ſind ſie doch nicht von einander getrennt als Urſachen des Weſens zu betrachten, ja ſie verhalten ſich auch zum Theil ſo zu einander, daß ſie einen und denſelben Gegenſtand bedeuten und nur nach der verſchiedenen Rückſicht, in welcher dieſer Gegenſtand gedacht wird, von einander unterſchieden werden. Dies wird beſonders von der formellen Urſache und von dem Zwecke zu bemerken ſein, von welchen Ariſtoteles nicht ſelten behauptet, daß ſie eins und daſſelbe ſind [1], ſo daß er zuweilen ſogar nur drei Urſachen zählt, indem er Form und Zweck in Eins zuſammenzieht [2]. Wir müſſen uns hierbei daran erinnern, daß die Form das reine Weſen bezeichnet, ſo wie es an und für ſich ohne die materielle Grundlage, welche nur das Vermögen zum Weſen enthält, als ein Wirkliches iſt. Daher wird die Form das genannt, was etwas ohne Materie in Wahrheit iſt (τὸ τί ἦν εἶναι); ſie heißt der Begriff des Weſens (λόγος τῆς οὐσίας) oder auch nur das Weſen ſchlechthin [3]. Nun haben wir ſchon geſehen, daß dem Ariſtoteles die Bewegung und das Werden nur ein Verhältnißmäßiges ſind, welches in Beziehung zum Zweck erſt ſeine Bedeutung gewinnt. Hier aber erfahren wir, daß der Zweck, welcher durch das Werden erreicht werden ſoll, nichts anderes iſt, als das von der

---

1) L. l.; de gen. an. I, 1. ὅ τε γὰρ λόγος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ὡς τέλος ταὐτόν. Phys. II, 7; de gen. et corr. II, 9. ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος. τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας.

2) De gen. et corr. l. l.

3) Met. I, 3; VIII, 4; anal. post. II, 11; de gen. an. I, 1.

Materie freie Weſen oder die reine Form, welche zwar immer in den ſinnlichen Dingen mit der Materie verbunden iſt, aber doch von der Materie unterſchieden werden muſs, wie der Zweck von dem Mittel und der Bedingung ſeiner Erreichung. Daher iſt ihm die Natur als Werden nichts als der Weg zu der Natur, welche das Was und die Form iſt [1]), und die Form und den Begriff des reinen Weſens nennt er auch wohl mit einem Platoniſchen Ausdrucke das Muſterbild, welchem die Natur nachſtrebt [2]). Doch das, was Ariſtoteles mit denſelben Worten ſagt, wie Platon, gilt ihm in einem andern Sinne; denn ihm iſt der Zweck, wie früher gezeigt, auch in der verwirklichenden Thätigkeit, in der Energie. Zwar unterſcheidet er zwiſchen ſolchen Zwecken, welche in der verwirklichenden Thätigkeit beſtehn, und zwiſchen andern, welche gewiſſe, außer der Thätigkeit liegende Werke bezeichnen [3]). Allein es iſt offenbar, daß ſolche Werke nur in einem untergeordneten Sinne Zwecke ſein können, indem es bei denſelben auf den Gebrauch ankommt, und ſie nur als Werkzeuge dienen, zu welchen die richtige Thätigkeit kommen muß, wenn der wahre Zweck erlangt werden ſoll [4]); ſo wie auch in allen ſolchen

---

1) Phys. II, 1. ἔτι δ᾽ ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν. — — ἀλλὰ τὸ φυόμενον ἐκ τινος εἴς τι ἔρχεται ᾗ φύεται· εἰς τί ὂν φύεται; οὐχὶ ἐξ ὃ, ἀλλ᾽ εἰς τὸ ὅ. ἡ ἄρα μορφὴ φύσις. Met. IV, 3. ὁδὸς εἰς οὐσίαν.

2) Phys. II, 3. τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι.

3) Eth. Nic. I, 1. διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρὰ ταύτας ἔργα τινά.

4) L. l.

Werken die Thätigkeit ſelbſt mit enthalten iſt [1]). Deswegen nennt auch Ariſtoteles ſchlechthin das Werk und den Zweck die Energie [2]), und da von ihm das wirkliche Weſen und die Form im Gegenſatz gegen das bloß materielle Vermögen gedacht wird, erſcheint ihm auch das Weſen und die Form als die Energie [3]). Hiernach erſcheint alſo als der Zweck eines jeden Dinges ſein vollendetes Weſen, welches mit ſeiner vollendeten Thätigkeit Eins iſt; dies iſt das Beſte, was ein Jedes vollbringen kann, dies iſt das Gute, nach welchem Alles als nach ſeinem Zwecke ſtrebt, in der vollen Thätigkeit ſeines Weſens zu ſein; wir ſelbſt ſind gewiſſermaaßen Zweck, indem uns unſer Weſen in voller Thätigkeit beiwohnt [4]).

Es muß ſich uns hieraus eine nähere Beſtimmung, eine Erweiterung, ja eine wahre Umgeſtaltung des Begriffes der Form ergeben, wenn wir ihn im Sinne des Ariſtoteles auffaſſen, verglichen mit dem, was man gewöhnlich Form zu nennen pflegt. Denn zuerſt iſt es klar, daß er uns nicht etwas Feſtſtehendes und gleichſam Starres an den Dingen bezeichnen ſoll, noch weniger etwas gleich-

---

1) Met. IX, 8. ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τι ἐςι παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐςίν.

2) L. l. τέλος δ' ἡ ἐνέργεια· — — τὸ γὰρ ἔργον τέλος· ἡ δ' ἐνέργεια τὸ ἔργον. Magn. mor. II, 12. ἐςι μὲν οὖν τὸ αὐτὸ τέλος τε καὶ ἐνέργεια καὶ οὐκ ἄλλο τι παρὰ τὴν ἐνέργειαν τέλος.

3) Met. l. l. ὥςε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐςιν.

4) Phys. II, 2. βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιςον. — — ἐσμὲν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος. Met. V, 16. ἕκαςον γὰρ τότε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τότε τελεία, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηθὲν ἐλλείπῃ μόριον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους.

ſam von außen ihnen Angebildetes, wiewohl zu einer ſolchen Vorſtellung die mancherlei Beiſpiele des Ariſtoteles, welche von der Bildſäule und dem Hauſe oder ſolchen ähnlichen Kunſtwerken hergenommen ſind, leicht verführen könnten; vielmehr ſoll die Form zwar durch eine äußere bewegende Urſache der Dinge hervorgebracht werden, aber doch in ihrem eigenen Vermögen liegen, ihr innerliches Weſen bilden, als ihre eigenthümliche Tugend, ihre vollendete Thätigkeit gedacht werden. Iſt nun die Form nicht etwas Starres und Aeußerliches den Dingen, ſo wird ſie auch nicht als etwas Körperliches vorzuſtellen ſein; vielmehr gehört das Körperliche nur dem Materiellen an. Deswegen ſtreitet Ariſtoteles gegen den Demokritos, welcher in der körperlichen Geſtalt das Weſen und die Form der Dinge geſucht hatte; denn nicht in jener beſtehe das, nach welcher die Frage forſche, was etwas ſei. Sonſt würde der abgeſtorbene Körper, welcher noch die äußere Geſtalt eines Menſchen bewahre, noch ein Menſch ſein, und eine hölzerne Hand wäre nicht bloß gleichnamig der wirklichen Hand, ſondern ſie hätte das wahre Weſen dieſer. Nur das ſei eine wahre Hand, was das Werk einer Hand vollbringen könne [1]). Des lebendigen Weſens Form ſei daher vielmehr die Seele, welche das Werk des Lebens vollbringt, als der Körper, welcher nur Materie iſt [1]). So geht alſo der Begriff der Form wenigſtens bei dem lebendigen Weſen ganz über das Körperliche hinaus; daß aber etwas Aehnliches auch bei den unbelebten Dingen ſtattfinde, können wir daran erkennen, daß in ihnen die geſtaltende Thätigkeit in dem Werke die Form ſein ſoll, deutlicher jedoch wird uns dies erſt dann werden, wenn wir die Gedanken des Ariſtoteles über den Zuſammenhang der Urſachen unter einander noch weiter verfolgt haben.

---

[1]) De part. an. I, 1. καίτοι καὶ ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. ἔτι δ' ἀδύνατον εἶναι χεῖρα ὁπωσοῦν διακειμένην, οἷον χαλκῆν ἢ ξυλίνην, πλὴν ὁμωνύμως, ὥσπερ τὸν γεγραμμένον ἰατρόν. οὐ γὰρ δυνήσεται ποιεῖν τὸ ἑαυτῆς ἔργον, ὥσπερ οὐδ' αὐλοὶ λίθινοι τὸ ἑαυτῶν ἔργον, οὐδ' ὁ γεγραμμένος ἰατρός. ὁμοίως δὲ τούτοις οὐδὲ τῶν τοῦ τεθνηκότος μορίων οὐθὲν ἔτι τῶν τοιούτων ἐστί, λέγω δ' οἷον ὀφθαλμός, χείρ.

Nicht nur das Weſen und der Zweck, ſagt Ariſtoteles, ſind Eins, ſondern auch die bewegende Urſache kommt oftmals auf daſſelbe hinaus; denn die erſte Urſache der Bewegung iſt von derſelben Art und Form, von welcher das Bewegte iſt; der Menſch erzeugt den Menſchen und eine jede Form eine andere Form derſelben Art [2]). Dies hängt mit der Art zuſammen, wie Ariſtoteles das Werden daraus erklärte, daß eine wirkliche Form in einer Materie, welche dem Vermögen nach der Form gleich iſt, dieſelbe Form hervorbringe. Ariſtoteles ſucht dies in vielen Beiſpielen anſchaulich zu machen. Zuerſt in den natürlichen Dingen iſt es offenbar, daß durch die Kraft des Gleichen Gleiches hervorgebracht wird, denn der Menſch erzeugt den

---

[1] Met. VII, 11. ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη. De part. an. I. 1; de an. II, 4.

[2] Phys. II, 7. ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι· τὸ δὲ ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ὅλως ὅσα κινούμενα κινεῖ. Die Einſchränkung, welche in dem πολλάκις liegt, wird durch den allgemeinen Beweis wieder aufgehoben. Dies iſt eine Eigenheit der Ariſtoteliſchen Ausdrucksweiſe, welche öfter vorkommt.

Menſchen und das Warme das Warme; aber auch in den Dingen, welche durch den Verſtand des Menſchen gebildet werden, findet daſſelbe ſtatt; denn zuerſt muß die Form in dem Verſtande des Menſchen vorhanden ſein, ehe dieſelbe in dem Werke zur Wirklichkeit gebracht werden kann. So iſt die Form der Bildſäule in dem Verſtande die Urſache der Bewegung, durch welche die Bildſäule wird, ſo iſt die Geſundheit früher in dem Gedanken des Arztes und wird in dieſem die bewegende Urſache, durch welche ſie in dem kranken Körper entſteht, und ſo iſt die Heilkunſt gewiſſermaaßen die Geſundheit und die Baukunſt die Form des Hauſes. Ariſtoteles geht in dieſer Richtung ſo weit, daß er zuweilen nur drei Urſachen zählt, indem er die bewegende Urſache und die Form ganz als Eins betrachtet. Doch iſt hier der Unterſchied nicht zu überſehn, daß die bewegende Urſache eines Dinges in einer andern Materie daſſelbe iſt, was die Form des Dinges oder, wie dies auch ausgedrückt wird, daß die bewegende Urſache zwar der Art oder der Form, aber nicht der Zahl nach dem Weſen des Dinges gleich iſt [1]).

---

[1]) Met. IX, 8. τὸ τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ' οὔ. λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὁρῶντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἡ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν, ἃ δυνάμει μὲν ἐστιν ἄνθρωπος καὶ σῖτος καὶ ὁρῶν, ἐνεργείᾳ δ' οὔπω. — — εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ οὐσίας λόγοις, ὅτι ἅπαν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινός τι καὶ ὑπό τινος καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τὸ αὐτό. Ib. XII, 4. ἐπεὶ δὲ τὸ κινοῦν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώποις ἄνθρωπος, ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον, τρόπον τινὰ τρία ἂν εἴη, ὡδὶ δὲ τέτταρα· ὑγίεια γάρ πως ἡ ἰατρικὴ καὶ οἰκίας εἶδος ἡ οἰκοδομικὴ καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ. Das ἐναντίον in dieſer Stelle bedeutet die στέρησις.

Wie nun auch in dieſer Verbindung des Begriffes der Form mit der bewegenden Urſache, jene etwas innerlich Thätiges bezeichnet, das zeigt ſich am offenbarſten an den Beiſpielen, welche von der verſtändigen Thätigkeit des Menſchen hergenommen werden. Denn in ihnen wird die äußere Form eben nur als der Abdruck des vernünftigen Zwecks angeſehn, welcher urſprünglich innerlich angelegt, ſpäter äuſſerlich ſich geſtaltet. Daſſelbe aber gilt auch von den natürlichen Erzeugniſſen, indem dieſe als etwas Gleichartiges mit der bewegenden Kraft geſetzt werden, welche aus einem Andern herauswirkend eine gleiche bewegende Kraft nur in einer andern Materie hervorbringt. Hierbei wird die Verſchiedenheit der einzelnen Weſen allein auf die Materie zurückführt, und alles, was in den Erſcheinungen nicht in dem ganzen Gebiete einer Art ein Gemeinſchaftliches iſt, ſondern bei einzelnen Weſen auf beſondere Weiſe ſich zeigt, ſoll nicht aus der Endurſache, ſondern aus der Materie ſtammen [1]. Die Form der Dinge iſt ihre Art und dieſe Art iſt die ewige bewegende Kraft, welche durch alle natürliche Weſen hindurchgeht. In den lebendigen Weſen, lehrt Ariſtoteles, ſtrebt Alles nach dem Ewigen und Göttlichen, da ſie aber als vergänglich ihrem individuellen Daſein oder der Zahl nach nicht der Ewigkeit theilhaftig ſein können, ſo ſtreben ſie darnach ihr ſo theilhaftig zu

---

welche gewiſſermaaßen Form und gewiſſermaaßen Urſache der Bewegung, eigentlicher aber der Form entgegengeſetzt iſt.

[1] De gen. an. V, 1. περὶ δὲ τούτων καὶ τῶν τοιούτων πάντων οὐκέτι τὸν αὐτὸν τρόπον δεῖ νομίζειν εἶναι τῆς αἰτίας. ὅσα γὰρ μὴ τῆς φύσεως ἔργα κοινῇ, μηδ' ἴδια τοῦ γένους ἑκάστου, τούτων οὐθὲν ἕνεκά τι τοιοῦτον ἐστὶν ἢ γίνεται· ὀφθαλμὸς γὰρ ἕνεκά τι, γλαυκὸς δ' οὐχ ἕνεκά τι, πλὴν ἂν ἴδιον ᾖ τοῦ γένους τοῦτο τὸ πάθος.

werden, wie ſie es können, nemlich der Art nach, und ſie hinterlaſſen nicht daſſelbe, ſondern ein ihnen Gleiches, nicht der Zahl, ſondern der Art nach [1]). Und auch die vergänglichen elementariſchen Körper ahmen beſtändig dem Unvergänglichen nach; denn immer ſind ſie in Thätigkeit und an und für ſich und in ſich haben ſie die Bewegung [2]). Daher betrachtet Ariſtoteles die ewige Bewegung in der Natur wie ein Leben aller von Natur mit einander verbundener Dinge [3]). In allen verſchiedenen Weiſen alſo des natürlichen Daſeins iſt von keiner todten Form die Rede, vielmehr iſt das ganze Beſtreben des Ariſtoteles darauf gerichtet, alles ſoviel es möglich iſt auf die lebendigen und belebenden Thätigkeiten zurückzuführen, welche das Weſen der Dinge bilden.

Doch überall iſt es wohl nicht möglich; es giebt auch gewiſſe Elemente des Seins, in welchen die lebendige Kraft nicht durchdringen kann. Dies, ſo wie es der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe ſich aufdrängt, bewegt auch den vorſichtigen, den nach allen Seiten umherſchauenden Ariſtoteles, welcher vor jedem Aeußerſten und jedem Ausſchließenden in der Behauptung ſich verwahrt, und er nimmt denn in den Gründen der Dinge etwas an, was dem vernünftigen Zwecke, der thätigen Form, der bewegenden Kraft gewiſſermaaßen entgegengeſetzt iſt. Wir haben geſehn, daß drei der Urſachen, aus welchen Ariſtoteles das ſinnliche Weſen ableitet, auf Eins zurückgeführt werden können; aber dieſe ſind auch, um uns eines neuern Ausdrucks zu bedienen, nicht das Sinnliche, ſondern das Ueberſinnliche in den ſinnlichen Weſen; dagegen mit der vierten Urſache möchte es uns nicht gelingen, ſie mit den drei übrigen auf Eins zurückzuführen; ſie iſt der Grund des Sinnlichen und das Sinnliche in den Dingen ſelbſt, ſofern es von dem Ueberſinnlichen getrennt gedacht wird, die Materie. Daher wird vom Ariſtoteles ein Gegenſatz feſtgehalten zwiſchen der Materie und den übrigen Arten der Gründe. Auf ähnliche Weiſe geſtaltet ſich ihm dieſer Gegenſatz, wie dem Platon. Am meiſten wird die Materie entgegengeſetzt dem Zwecke oder dem Guten. Sie iſt zwar nicht das Böſe, wie früher bemerkt, ſondern nur das, was das Vermögen hat zum Entgegengeſetzten und alſo auch zum Guten und zum Böſen und was daher, wenn es in den Dingen iſt, beweiſt, daß in ihnen noch nicht gänzlich das Gute zur Wirklichkeit gekommen, mithin eine Beſchränkung des Guten bezeichnet. In dieſem Gegenſatze ſpricht Ariſtoteles auch, wie Platon, nur von zwei Urſachen, von dem Zweck und dem, was aus Nothwendigkeit iſt [1]). Doch iſt die Nothwendigkeit, welche Ariſtoteles in der ſinnlichen Welt anerkennt, nicht eine ſolche, wie ſie viele gedacht haben, nemlich eine bewegende Natur, welche etwa nach dem Geſetze der Schwere die Welt gebildet habe [1]). Zwar zählt er zuweilen auch wohl die bewegende Urſache zu dem Nothwendigen [2]), aber alsdann iſt nicht die bewegende Urſache an ſich, ſondern nur ihre Verbindung mit der Materie gemeint [3]). Er unterſcheidet genauer die Arten der Nothwendigkeit, von welchen überhaupt geſprochen werden kann. Die eine Nothwendigkeit iſt die äußere oder gewaltſame, wenn etwas verhindert, daß etwas Anderes ſeinem natürlichen Streben folge, eine andere die innere Nothwendigkeit, welche in dem Begriffe liegt, weil nichts ſich anders verhalten kann, als ſeinem Begriffe gemäß [4]); eine dritte Art der Nothwendigkeit aber iſt die der Materie; es iſt eine bedingte Nothwendigkeit, welche vom Zweck abhängt. Unter Vorausſetzung des Zweckes nemlich iſt das Mittel nothwendig; wenn der Zweck werden ſoll, ſo muß ein Anderes ſein, durch welches er wird; dies iſt die Materie [5]).

---

[1]) De an. II, 4. *ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ διαμένειν, ᾗ δύναται μετέχειν ἕκαστον κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δ᾽ ἧττον· καὶ διαμένει οὐκ αὐτό, ἀλλ᾽ οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἴδει δ᾽ ἕν.*

[2]) Met. IX, 8. *μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ· καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ. καθ᾽ αὐτὰ γὰρ καὶ ἐν αὐτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν.*

[3]) Phys. VIII, 1. *κίνησις — ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ τοῦτ᾽ ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν.*

---

[1]) De part. an. I, 1. εἰσὶν ἄρα δύ᾽ αἰτίαι αὗται, τό θ᾽ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης. Ib. III, 2; 7. οὐκ ἐξ ἀνάγκης, ἀλλὰ τοῦ εὖ καὶ καλῶς ἕνεκεν.

---

1) Phys. II, 9.

2) De gen. an. V, 1. *ὅτε ἐπ᾽ ἐνίων πρὸς τὸν λόγον συντείνει τὸν τῆς οὐσίας, ἀλλ᾽ ὡς ἐξ ἀνάγκης γιγνομένων εἰς τὴν ὕλην καὶ τὴν κινήσασαν ἀρχὴν ἀνακτέον τὰς αἰτίας.*

3) Phys. II, 9. *φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης.*

4) Met. V, 5; XI, 8; an. post. II, 11.

5) Phys. II, 9. *ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ἐν ὅσοις τὸ ἕνεκά τυ ἐστιν, οὐκ ἄνευ μὲν τῶν ἀναγκαίαν ἐχόντων τὴν φύσιν, οὐ μέντοι γε διὰ ταῦτα ἀλλ᾽ ἢ ὡς ὕλην, ἀλλ᾽ ἕνεκά τυ. — — ἐξ ὑποθέσεως οὖν τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς τέλος· ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ᾽ οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ.* De part. an. I, 1. *πολλὰ γὰρ γίνεται, ὅτι ἀνάγκη. ἴσως δ᾽ ἂν τις ἀπορήσειε, ποίαν λέγουσιν ἀνάγκην οἱ λέγοντες ἐξ ἀνάγκης· τῶν μὲν*

So wie Ariſtoteles pflegt, vergleicht er auch dies Verhältniß der Gründe des Seins mit den Formen des Denkens; der Schlußſatz erſcheint ihm als der Zweck, welcher durch die Vorderſätze gewonnen wird, und dieſe ſind die Materie, welche nur unter der Vorausſetzung, daß der Schlußſatz geſucht werden ſoll, ihre Nothwendigkeit haben [1]). So wird denn nach dem Vorgange des Platon auch vom Ariſtoteles die Materie nur als Miturſache betrachtet, wärend der Zweck die Haupturſache iſt [2]), oder ſie heißt auch wohl das, was nothwendig ſein muß, wenn etwas Anderes iſt [3]). Es iſt offenbar, wie hierdurch der Werth der materiellen Urſache ſehr herabgeſetzt wird; ſie erſcheint gar nicht als eine ſelbſtſtändige, ſondern nur als eine abhängige Urſache; auf den Namen eines erſten Grundes hat ſie mit vollem Rechte keinen Anſpruch. Daher wird auch die Endurſache ohne alle Beſchränkung die Urſache der Materie genannt [4]); denn das Vermögen iſt nur der Energie wegen [5]) und

---

γὰρ δύο τρόπων οὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν τῶν διωρισμένων ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. ἔστι δ' ἔν γε τοῖς ἔχουσι γένεσιν ἡ τρίτη· λέγομεν γὰρ τὴν τροφὴν ἀναγκαῖόν τι κατ' οὐδέτερον τούτων τῶν τρόπων, ἀλλ' ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἄνευ ταύτης εἶναι. τοῦτο δ' ἐστὶν ὥσπερ ἐξ ὑποθέσεως.

1) De part. an. I, 1; 3; met. V, 2. καὶ αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος ὡς τὸ ἐξ οὗ αἴτια.

2) De an. II, 4; cf. met. V, 5; phys. II, 9.

3) An. post. II, 11. τὸ τινῶν ὄντων ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι.

4) Phys. II, 9. καὶ ἄμφω μὲν τῷ φυσικῷ λεκτέαι αἱ αἰτίαι. μᾶλλον δὲ ἡ τινὸς ἕνεκα· αἴτιον γὰρ τοῦτο τῆς ὕλης, ἀλλ' οὐχ αὕτη τοῦ τέλους.

5) Met. IX, 8. τέλος δ' ἡ ἐνέργεια καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται· οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχωσιν, ὁρῶσι τὰ ζῶα, ἀλλ' ὅπως ὁρῶσιν, ὄψιν ἔχουσιν κτλ.

nicht im Werden iſt die Urſache des Weſens zu ſuchen, ſondern die Urſache des Werdens liegt im Weſen, weil das Werden nur wegen des Weſens iſt [1]). Hierin können wir nun wohl erkennen, wie Ariſtoteles dahin ſtrebte, auch die Erkenntniß des Materiellen ſich zugänglich zu machen, indem es eben doch auch ſeinem Grunde nach wieder auf das Zweckmäßige und damit auf den Begriff und die Form zurückläuft; nur müſſen wir dabei erinnern, daß doch die Nothwendigkeit, weswegen der Zweck eines ihm fremden Mittels ſich bedient, dadurch nicht zur Erklärung kommt und daß deswegen auch in den materiellen Dingen immer noch etwas übrig bleibt, was dem Zwecke nicht völlig unterworfen, die Erkenntniß zu fliehen ſcheint [2]).

Aus dieſen Unterſuchungen wird es uns nun wohl klar ſein, daß man die vier Urſachen zuſammenfaſſen muß, wenn man den Gedanken, welcher dem Ariſtoteles bei Unterſcheidung derſelben vorſchwebte, ſich zum Verſtändniß bringen will, wie er denn auch ſelbſt ſie gewöhnlich zuſammenſtellt. Offenbar iſt es, daß er die Bildung der Welt nach der Analogie der künſtleriſchen Wirkſamkeit ſich denkt. Daher ſind auch die Beiſpiele, an welchen er das Zuſammenſein aller vier Urſachen anſchaulich machen will, von der Bildung künſtleriſcher Werke hergenommen. Damit eine Bildſäule, damit ein Haus werde, dazu wird die Kunſt oder der Künſtler, die bewegende Urſache verlangt, dazu gehört ein Zweck, nemlich das Werk, welches vollbracht werden ſoll, dazu eine Form oder ein Gedanke (λόγος), nach welchem das Werk ausgeführt wird, dazu eine Materie, nemlich Erz oder Steine [1]). Eben ſo müſſen dieſe vier Urſachen zuſammenwirken, um das zu erzeugen, was die Natur erzeugen will. Da iſt der Saame als die Materie und das dem Vermögen nach Seiende, aus welchem das lebendige Weſen werden ſoll, da iſt als die bewegende Urſache das Erzeugende, da die allgemeine Form des lebendigen Weſens, welche aus dem Saamen werden ſoll und welche eben auch den Zweck bedeutet, um deſſentwillen der Prozeß des Werdens eingeleitet wird [2]). Um dieſen Gedanken durchführen zu können, widerlegt Ariſtoteles die Meinung, daß die Welt aus Zufall oder von ſelbſt durch blinde Naturkraft entſtanden ſei. Denn da der Zufall und das Ungefär nur nebenbei Urſachen ſind und ſich an das anſchließen, was von Natur wegen eines Zweckes geſchieht, ſo müßte die Welt, ſollte ſie auch aus Zufall und Ungefär ſich gebildet haben, doch aus Natur oder Vernunft als ihren frühern Urſachen hervorgegangen ſein [3]). Deswegen weiſt er auch den Einwurf ab, daß nicht eines Zweckes wegen die natürlichen Dinge werden könnten, weil man doch die bewegende Natur nicht ſich berathen ſehe, denn auch die Kunſt berathe ſich nicht 1)), wobei wohl die Vorſtellung herrſcht von einer Kunſt, welche aus unbewußtem Triebe bildet. Zuletzt aus demſelben Grunde gilt ihm auch der Einwand nichts, welcher in den Misbildungen der Natur einen Beweis finden will, daß vieles zwecklos geſchehe; denn daſſelbe ſei auch bei der Kunſt der Fall; der Künſtler, obgleich Alles eines Zweckes wegen bildend, verfehle doch nicht ſelten den Zweck, und als ähnliche Fehlgriffe der Natur müßten auch ihre Misbildungen angeſehn werden 2)). Dieſe ganze Vorſtellungsweiſe von den Gründen der Welt weicht nun auch von der Platoniſchen Lehre nicht ſehr ab, ja ſie ſcheint uns dem Charakter des Griechiſchen Volkes überhaupt zu entſprechen, deſſen Geiſt ſich eben beſonders in der künſtleriſchen Thätigkeit bewährt hat. Eigenthümlich iſt dem Ariſtoteles in dieſer Beziehung nur dies, daß er Materie und Form auf das Genaueſte verkettete,

---

[1]) De gen. an. V, 1. ὥσπερ γὰρ ἐλέχθη κατ᾽ ἀρχὰς ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, οὐ διὰ τὸ γίγνεσθαι ἕκαστον ποιόν τι, διὰ τοῦτο ποιόν τί ἐστιν, ὅσα τεταγμένα καὶ ὡρισμένα ἔργα τῆς φύσεώς ἐστιν, ἀλλὰ μᾶλλον διὰ τὸ εἶναι τοιαδὶ γίγνεται τοιαῦτα· τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ᾽ οὐχ αὕτη τῇ γενέσει.

[2]) In der zuletzt angeführten Stelle tritt dies daran hervor, daß neben dem Geordneten und Beſtimmten in der Natur noch etwas Ungeordnetes und Unbeſtimmtes angenommen wird.

---

[1]) Met. III, 2.

[2]) De part. an. I, 1.

[3]) Phys. II, 6. ἐπεὶ δ᾽ ἐϛὶ τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἴτια, ὧν ἂν ἢ νοῦς γένοιτο αἴτιος ἢ φύσις, ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιόν τι γένηται τούτων αὐτῶν, οὐθὲν δὲ κατὰ συμβεβηκός ἐϛι πρότερον τῶν καθ᾽ αὐτό, δῆλον ὅτι οὐδὲ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιον πρότερον τοῦ καθ᾽ ἑαυτό. ὕϛερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη

καὶ νοῦ καὶ φύσεως· ὥστε εἰ ὅτι μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ αἴτιον τὸ αὐτόματον, ἀνάγκη πρότερον νοῦν αἴτιον καὶ φύσιν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦδε τοῦ παντός. Met. XI, 8.

1) Phys. II, 8. ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον. καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται.

2) L. l. ἁμαρτία δὲ γίγνεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην. ἔγραψε γὰρ οὐκ ὀρθῶς ὁ γραμματικὸς καὶ ἐπότισεν οὐκ ὀρθῶς ὁ ἰατρὸς τὸ φάρμακον· ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν. εἰ δὴ ἔστιν ἔνια κατὰ τέχνην, ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μὲν τινος ἐπιχειρεῖται, ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχει καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς. καὶ τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του.

indem jene nur das der Möglichkeit nach iſt, was dieſe der Wirklichkeit nach, beide alſo dem Begriffe nach für einander beſtimmt, daß er auch die bewegende Urſache als eine in einer andern Materie ſchon vorhandene gleichartige Kraft anſah, ſo wie der Künſtler eine bewegende Kraft in der Materie beſitzen muß, um ſeine Idee in der fremden Materie zu verwirklichen, und daß er ſo in jede gebildete Form eine bildende Kraft legend, den Zweck der künſtleriſchen Thätigkeit in der Welt nicht als eine todte oder ſtarre Geſtalt betrachtete, ſondern als eine lebendige und belebende Thätigkeit.

Bis jetzt haben wir die Gründe des Weſens nur als bedingte Gründe kennen gelernt, als Formen, welche mit einer Materie verbunden ein Weſen bilden, als Zwecke ſolchen Weſen gemäß und als bewegende Kräfte in der Materie, wobei immer wieder vorausgeſetzt werden muß, daß ſie ihr Daſein aus einem andern Grunde haben, welcher ihre Form mit ihrer Materie verband. Doch es muß ein Letztes in allen Arten der Urſachen geſucht werden, weil keine Wiſſenſchaft ſein könnte, wenn die Urſachen in das Unendliche fort, die eine von der andern abhingen [1]). Eine erſte Materie muß ſein, ſo wie eine erſte bewegende Kraft [2]). Wenn die Begriffsbeſtimmungen, welche die Form betreffen und das Weſen, in das Unendliche gingen, ſo würde gar keine Begriffsbeſtimmung möglich ſein, indem eine jede folgende von der erſten abhängt und wenn alſo die erſte nicht wäre, auch die folgenden nicht ſein

---

1) Met. II, 2.

2) Phys. V, 1. ἐπεὶ δ' ἐςὶ μέν τι τὸ κινοῦν πρῶτον, ἐςι δέ τι τὸ κινούμενον.

könnten [1]). Wenn wir nicht ein ewiges, vom Sinnlichen getrenntes und bleibendes Weſen annähmen, wie könnte dann wohl eine Ordnung in der Welt ſein? [2]) Gäbe es keinen letzten Zweck, ſo würde dadurch alles Gute aufgehoben werden und es würde keine Vernunft in der Natur der Dinge geben, denn die Vernunft thut alles eines Zwecks und Zieles wegen und niemand würde etwas unternehmen, wenn er nicht zu einem Ende gelangen könnte [3]). Auf eine ähnliche Weiſe ergiebt ſich denn auch, daß eine erſte bewegende Urſache ſein muß, weil man ſonſt in das Unendliche zurückzugehn genöthigt ſein würde, immerfort die bewegende Urſache des Bewegten ſuchend, ohne je eine Wiſſenſchaft von dem Grunde der Bewegung zu finden [4]).

Dieſer Lehre Hauptgrund liegt offenbar in der Anſicht, welche aus früherer Zeit durch den Platon auf den Ari-

---

[1]) Met. II, 2. *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι ἐνδέχεται ἀνάγεσθαι εἰς ἄλλον ὁρισμὸν πλεονάζοντα τῷ λόγῳ. ἀεὶ γάρ ἐστιν ὁ ἔμπροσθεν μᾶλλον, ὁ δ' ὕστερος οὐκ ἔστιν· οὗ δὲ τὸ πρῶτον μὴ ἔστιν, οὐδὲ τὸ ἐχόμενον ἔστιν.*

[2]) Met. XI, 2; XII, 10.

[3]) Met. II, 2. *ἔτι δὲ τὸ οὗ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἕνεκα, ἀλλὰ τἆλλα ἐκείνου· ὥστ' εἰ μὲν ἔσται τοιοῦτον τὸ ἔσχατον, οὐκ ἔσται ἄπειρον, εἰ δὲ μηθὲν τοιοῦτον, οὐκ ἔσται τὸ οὗ ἕνεκα. ἀλλ' οἱ τὸ ἄπειρον ποιοῦντες λανθάνουσιν ἐξαιροῦντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν· καίτοι οὐθεὶς ἂν ἐγχειρήσειεν οὐθὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἥξειν. οὐδ' ἂν εἴη νοῦς ἐν τοῖς οὖσιν· ἕνεκα γάρ τινος ἀεὶ πράττει ὅγε νοῦν ἔχων· τοῦτο γάρ ἐστι πέρας· τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν.*

[4]) L. l.; phys. VIII, 5. *καὶ ἄνευ μὲν τοῦ πρώτου τὸ τελευταῖον οὐ κινήσει. — — ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό· τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν οὐθὲν πρῶτον.*

Ariſtoteles übergegangen iſt, daß ein beſtimmter und begrenzender Grund geſetzt werden müſſe, weil das Unbegrenzte die Wiſſenſchaft fliehe. Allein es hat einige Schwierigkeit in dem Syſteme des Ariſtoteles die Nothwendigkeit einer erſten Urſache der Bewegung nachzuweiſen und deswegen iſt er auch beſonders weitläuftig in dieſer Unterſuchung, wärend er die Nothwendigkeit eines letzten Zweckes und einer erſten Form nur ganz kurz als eine Forderung der Wiſſenſchaft aufſtellt. Wir müſſen hier einige Hauptpunkte ſeines Beweiſes anführen, obgleich ſie von ihm mit gewiſſen Lehren ſeiner Phyſik in Verbindung gebracht worden ſind, da die Sache doch weſentlich zu den allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft gehört. Die Schwierigkeit liegt darin, daß Ariſtoteles die bewegende Urſache zwar der Form und der Art nach als Eins mit der hervorzubringenden Form anſieht, aber doch als eine Urſache ſetzt, welche in einer andern Materie iſt, woraus ſich denn nothwendig ergiebt, daß ſie ſelbſt vermittelſt einer andern bewegenden Urſache geworden. Und ſo muß denn die Reihe der bewegenden Urſachen unendlich ſein, ſo wie auch die Zeit unendlich iſt, in welcher die Bewegung ſich fortſetzt [1]. Man ſieht hiernach nicht ein, wie eine erſte bewegende Urſache zu finden ſei. Allein wenn nach dieſen Grundſätzen die Reihe der bewegenden Urſachen in das Unendliche verfolgt wird, ſo hat man auch nur die ſinnlichen und vergänglichen Weſen im Auge, die Weſen, welche im Werden und in der Bewegung ſind; man muß ſich aber über das Gebiet des Werdenden und des Vergänglichen erheben, wenn man die erſten Gründe finden will. Daß ein ſolches Gebiet anzuerkennen ſei, das ſucht Ariſtoteles ſelbſt aus der Betrachtung des Sinnlichen nachzuweiſen; er erhebt ſich dadurch zu dem Begriffe eines unwegten Bewegers und die Gründe, welche er für die Annahme eines ſolchen angiebt, müſſen wir daher hier in das Auge faſſen.

---

[1] Met. XII, 6.

Wenn man nach einer gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe annehmen wollte, daß ein jedes Bewegende auch ſelbſt bewegt ſein müßte, ſo würde die Frage ſein, ob es in derſelben Art bewegt wäre, wie das von ihm Bewegte, oder nicht. Doch wäre auch das Letztere der Fall, ſo daß etwa das im Raum Bewegende ſich nur veränderte, aber nicht im Raum bewegt würde, ſo würde es doch zuletzt wieder auf das Erſtere zurückkommen. Denn da die Arten der Bewegung begränzt ſind, ſo würde das Bewegen und Bewegt-Werden in den verſchiedenen Arten im Kreiſe herumgehn müſſen und es würde ſich ergeben, wenn man die Mittelglieder überſpringt und auf die frühere Urſache zurückgeht, daß doch wieder das Bewegende in derſelben Art bewegt würde, in welcher es bewegte. Dies aber anzunehmen, iſt abgeſchmackt; denn es würde folgen, daß etwa der Lehrende in derſelben Art lernte, in welcher er lehrte, und überhaupt würde Alles in derſelben Weiſe beweglich ſein, in welcher es zu bewegen fähig iſt, der Baukünſtler würde auch ein paſſender Stoff zum Bauen und der Arzt ein zu Heilender ſein in derſelben Weiſe und mit Nothwendigkeit [1]. Dieſe Beweisführung iſt nun freilich nicht vollſtändig ausgebildet, doch iſt ihre Richtung nicht zu verkennen. Sie ſoll die Lehre von einer mechaniſchen Fortpflanzung der Bewegung widerlegen. Deswegen ſchließt auch Ariſtoteles an ſie die Folgerung an, daß ein Bewegendes ſein müſſe, welches entweder nicht bewegt iſt oder doch nicht von einem Andern bewegt wird, ſondern ſich ſelbſt bewegt.

---

[1] Phys. VIII, 5. *ἔτι δὲ μᾶλλον τούτων ἄλογον, ὅτι συμβαίνει πᾶν τὸ κινητικὸν εἶναι κινητόν, εἴπερ ἅπαν ὑπὸ κινουμένου κινεῖται τὸ*

Wollte nun Ariſtoteles zeigen, daß ein erſter unbeweglicher Grund der Bewegung angenommen werden müßte, ſo mußte er nicht weniger als der mechaniſchen Anſicht auch der dynamiſchen Naturlehre ſich entgegenſetzen, welche aus einer ſich ſelbſt bewegenden Kraft alles Werden abzuleiten ſtrebt. Es ſind verſchiedene Gründe, welche gegen dieſe Lehre gebraucht werden. Man kann unterſcheiden zwiſchen dem, was bewegt wird, dem, was bewegt, und dem, wodurch es bewegt. Das aber, wodurch etwas ein Anderes bewegt, muß ſelbſt bewegt werden, und wenn alſo ein durch ſich ſelbſt Bewegendes iſt, ſo muß dies auch ſich ſelbſt bewegen [1]). Hieraus folgt, daß dreierlei unter-

---

κινούμενον. ἔσται γὰρ κινητόν, ὥσπερ εἴ τις λέγοι, ὅτι πᾶν τὸ ὑγιαστικὸν καὶ ὑγιάζον καὶ ὑγιαστὸν ἔσται, καὶ τὸ οἰκοδομητικὸν οἰκοδομητόν, ἢ εὐθὺς ἢ διὰ πλειόνων. λέγω δ' οἷον εἰ κινητὸν μὲν ὑπ' ἄλλου πᾶν τὸ κινητικόν, ἀλλ' οὐ ταύτην τὴν κίνησιν κινητόν, ἣν κινεῖ τὸ πλησίον, ἀλλ' ἑτέραν, οἷον τὸ ὑγιαστικὸν μαθητόν. ἀλλὰ τοῦτο ἐπαναβαῖνον ἥξει ποτὲ εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος, ὥσπερ εἴπομεν πρότερον· τὸ μὲν οὖν τούτων ἀδύνατον, τὸ δὲ πλασματῶδες· ἄτοπον γὰρ τὸ ἀλλοιωτικὸν αὐξητὸν ἐξ ἀνάγκης εἶναι.

[1]) L. l. ἅπαν γὰρ τὸ κινοῦν τί τε κινεῖ καὶ τινί· ἢ γὰρ αὑτῷ κινεῖ τὸ κινοῦν ἢ ἄλλῳ. — — ἀδύνατον δὲ κινεῖν ἄνευ τοῦ αὐτὸ αὑτῷ κινοῦντος τὸ ᾧ κινεῖ. ἀλλ' εἰ μὲν αὐτὸ αὑτῷ κινεῖ, οὐκ ἀνάγκη ἄλλο εἶναι, ᾧ κινεῖ, ἐὰν δὲ ᾖ ἕτερον τὸ ᾧ κινεῖ, ἔστι τι,

ſchieden werden muß, neben der ſo eben gegebenen dreifachen Eintheilung einherlaufend; das Bewegte muß nothwendig bewegt ſein, aber nicht nothwendig bewegen; das, wodurch bewegt wird, muß nothwendig bewegen, aber auch nothwendig bewegt ſein, und endlich das Bewegende, ſofern es unterſchieden iſt von dem, wodurch es bewegt, muß bewegen, aber es muß nicht bewegt ſein. Da wir nun ſehen, ſagt Ariſtoteles, daß die beiden erſten Arten des Seienden ſich vorfinden, ſo iſt es wahrſcheinlich, um nicht zu ſagen nothwendig, daß auch das Dritte ſei [1]). Der ſtrengere Beweis für die Annahme eines ſolchen Dritten gründet ſich auf eine Unterſcheidung, welche Ariſtoteles durchführt, zwiſchen den Theilen des Sich-ſelbſt-bewegenden. In dieſem ſind nothwendig zwei Theile zu ſetzen, das Bewegende und das Bewegte, und man darf nicht einwenden, daß der eine Theil des Sich-Bewegenden den

---

ὃ κινήσει ὅ τινι, ἀλλ' αὑτῷ, ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν. — — εἰ ἂν κινεῖται μὲν τῦτο, μὴ ἄλλο δὲ τὸ κινῦν αὐτό, ἀνάγκη αὐτὸ αὑτὸ κινεῖν. — — τὸ δ' ᾧ κινεῖ καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι (sc. ἀνάγκη). συμμεταβάλλει γὰρ τῦτο ἅμα καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τῷ κινυμένῳ ὄν. Der allgemeine Grund iſt ſchon oben auseinander geſetzt worden: nemlich das δυνάμει κινητικὸν wird ein ἐνεργείᾳ κινῦν. Ariſtoteles führt hier noch einen beſondern Grund an.

1) L. l. τρία γὰρ εἶναι ἀνάγκη, τό τε κινύμενον καὶ τὸ κινῦν καὶ τὸ ᾧ κινεῖ· τὸ μὲν ἂν κινύμενον ἀνάγκη μὲν κινεῖσθαι, κινεῖν δε ἐκ ἀνάγκη· τὸ δὲ ᾧ κινεῖ καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι. — — τὸ δε κινῦν ὅτως, ὥςτ' εἶναι μὴ ᾧ κινεῖ, ἀκίνητον. ἐπεὶ δὲ ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον, ὃ κινεῖσθαι μὲν δύναται, κινήσεως δε ἀρχὴν ἐκ ἔχει, καὶ ὃ κινεῖται μέν, ὑπ' ἄλλυ δέ, ἀλλ' ἐχ ὑφ' αὑτῦ, εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι, ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν. Dieſe Stelle bedarf einer Correctur, welche im Text angegeben iſt.

andern und wechſelsweiſe dieſer den erſtern bewege, denn auf dieſe Weiſe würde kein erſtes Bewegendes ſein [1]). Auch iſt es unmöglich, daß etwas in allen Theilen ſich ſelbſt bewege, denn ſonſt würde es in derſelben Rückſicht bewegen und bewegt werden, lehren und lernen [2]). Vielmehr muß in dem Sich-ſelbſt-bewegenden nothwendig unterſchieden werden das dem Vermögen nach Geſetzte, das Bewegliche, und das der Wirklichkeit nach Geſetzte, die Energie, durch welche erſt die Wirklichkeit der Bewegung hervorgebracht wird. Wenn nun dieſe zwei Theile unterſchieden werden müſſen, ſo wird der eine das Bewegte, der andere das Bewegende ſein [3]), und das Letztere muß, zufolge des Gegenſatzes, als unbeweglich angeſehn werden.

Aus dieſen Beweiſen erhellt nun, daß Ariſtoteles den Begriff des erſten Bewegenden in der genaueſten Verbindung ſich dachte mit dem Begriffe des ſich ſelbſt bewegenden lebendigen Weſens. Das erſte Bewegende iſt eben das, was in den lebendigen Weſen die Bewegung hervorbringt und kann als ein Theil der lebendigen Weſen angeſehn werden. Aber es möchte hieraus nicht klar werden, daß der letzte Grund der Bewegung auch als ein ſelbſtſtändiges

---

[1]) L. l. ὅτι δ' οὐκ ἔςι τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν οὕτως, ὥςε ἑκάτερον ὑφ' ἑκατέρου κινεῖσθαι, ἐκ τῶνδε φανερόν· οὔτε γὰρ ἔςαι πρῶτον κινοῦν οὐθέν, εἴγε ἑκάτερον κινήσει ἑκάτερον.

[2]) L. l. ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν πάντῃ κινεῖν αὐτὸ ἑαυτό· φέροιτο γὰρ ἂν ὅλον καὶ φέροι τὴν αὐτὴν φοράν, ἓν ὂν καὶ ἄτομον τῷ εἴδει, καὶ ἀλλοιοῖτο καὶ ἀλλοιοῖ, ὥςε διδάσκοι ἂν καὶ διδάσκοιτο ἅμα καὶ ὑγιάζοι καὶ ὑγιάζοιτο τὴν αὐτὴν ὑγίειαν.

[3]) L. l. τὸ μὲν ἄρα κινεῖ, τὸ δὲ κινεῖται τοῦ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦντος.

Weſen gedacht werden müſſe. Dies geht jedoch dem Ariſtoteles daraus hervor, daß ihm das Weſen als die Kategorie gilt, welche allen übrigen Kategorien zum Grunde liegt. Dieſen Grundſatz wendet er denn auch auf die vorliegende Unterſuchung an. Wenn nicht Alles vergänglich ſein ſoll, ſo muß es ein unvergängliches Weſen geben, als das, was allem Unvergänglichen zum Grunde liegt; die Bewegung aber iſt unvergänglich und die Zeit und ſo muß es denn ein unvergängliches Weſen geben 1). Aus der unvergänglichen Bewegung alſo ergiebt ſich hier die Nothwendigkeit eines unvergänglichen Weſens. Ariſtoteles ſetzt auseinander, daß es zu keiner Erklärung der Erſcheinungen kommen würde, wenn nicht ein Weſen den Erſcheinungen zum Grunde läge, welches nicht bloß zufällig die Bewegungen hervorbrächte; es muß ein nothwendig Bewegendes ſein, d. h. ein ſolches, welches nicht bloß das Vermögen hat zu bewegen oder nicht zu bewegen, ſondern deſſen Weſen in der wirklichen Thätigkeit des Bewegens beſteht; denn ſonſt könnte es wohl einmal geſchehn, daß es nicht bewegte, und die Bewegung würde nicht ewig ſein. Zwar ſcheine es, als wenn Alles, was eine Energie hat, auch vermögend ſei, aber nicht alles Vermögende Energie habe, ſo daß man wohl annehmen möchte, das Vermögen ſei früher als die Energie; doch hieraus würde folgen, es ſei möglich, daß nichts ſei, denn das dem Vermögen nach

---

1) Met. XII, 6. *ἐπεὶ δὲ ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαί, μία δὲ ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον, ὅτι ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον. αἵ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά. ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν. οὐδὲ χρόνον κτλ.*

Seiende könne auch nicht ſein. Man müſſe daher den Satz, das Vermögen ſei früher als die Energie, beſchränken und anerkennen, daß er nur von den Dingen gelte, welche ein Vermögen zum Entgegengeſetzten haben; das ewig Bewegende dagegen ſei immer der Energie nach und da es immer daſſelbe bewirke, entweder ſchlechthin oder in einer beſtimmten Zeitfolge, ſo bleibe es auch immer auf gleiche Weiſe wirkend und ſei mithin unbeweglich [1]).

Ueberdies iſt dem Ariſtoteles auch nur eine bewegende Urſache, wenn gleich ſie in vielen ſich ſelbſt bewegenden Dingen ſich findet. Dafür führt Ariſtoteles nach ſeiner Art mancherlei Gründe an, welche nicht alle von gleichem wiſſenſchaftlichen Werth ſind. So führt er den Vers des Homeros an:

Niemals frommt Vielherrſchaft im Volk; nur einer
ſei Herrſcher! [2])

So geht er von dem Grundſatze aus, daß immer zur Erklärung der Naturerſcheinungen es beſſer ſei, ſie aus einer begrenzten und kleinern Anzahl der Urſachen abzuleiten, wenn es möglich ſei, als aus einer größern und unbegrenzten; es ſei aber hinlänglich nur eine ewige und unbewegte Urſache der Bewegung zu ſetzen [1]). Tiefer geht es in das Weſen ſeiner Lehre ein, wenn er von der Ewigkeit und mithin Stetigkeit der Bewegung auf die Einheit ihrer Urſache ſchließt. Denn das Stetige ſei Eins und die einige Bewegung könne auch nur von einer einigen Urſache abgeleitet werden. Wenn aus mehrern Bewegungen, welche von mehrern bewegenden Urſachen ausgingen, eine Bewegung werden ſollte, ſo müſſe eine bewegende Urſach ſein, welche die übrigen umfaſſe, bei allen übrigen ſei und ihnen ſelbſt die Urſach ihres Bewegens gewähre [2]). Doch wenn dieſer Beweis abhängig iſt von der Naturlehre, ſo giebt Ariſtoteles noch einen andern, welcher nur auf ſeiner all-

---

[1]) Phys. VIII, 5; met. l. l. ἀλλὰ μὴν εἰ ἔςαι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργῶν δέ τι, ὐκ ἔςαι κίνησις. ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. — — εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, ὐκ ἔςαι κίνησις. ἔτι ὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' ὐσία αὐτῆς δύναμις· ὐ γὰρ ἔςαι κίνησις ἀΐδιος. ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα ἀρχὴν εἶναι τοιαύτην, ἧς ἡ ὐσία ἐνέργεια. — — καίτοι ἀπορία. δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργῶν πᾶν δύνασθαι, τὸ δὲ δυνάμενον ὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥςε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν. ἀλλὰ μὴν εἰ τῦτο, ὐθὲν ἔςαι τῶν ὄντων· ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι, μήπω δ' εἶναι. — — ὥςε ὐκ ἦν ἄπειρον χρόνον χάος ἢ νύξ, ἀλλὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἢ περιόδῳ ἢ ἄλλως, εἴπερ πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως.

[2]) Met. XII, 10.

---

1) Phys. VIII, 6. εἴπερ ἐν ἀΐδιος ἡ κίνησις, ἀΐδιον καὶ τὸ κινοῦν ἔσται πρῶτον, εἰ ἕν, εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ ἀΐδια. ἓν δὲ μᾶλλον ἢ πολλὰ καὶ πεπερασμένα ἢ ἄπειρα δεῖ νομίζειν· τῶν αὐτῶν γὰρ συμβαινόντων ἀεὶ τὰ πεπερασμένα μᾶλλον ληπτέον. ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἂν ἐνδέχηται, ὑπάρχειν μᾶλλον. ἱκανὸν δὲ καὶ εἰ ἕν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων ἀΐδιον ὂν ἔσται τοῖς ἄλλοις ἀρχὴ κινήσεως.

2) L. l. δῆλον τοίνυν ὅτι, εἰ καὶ μυριάκις ἔνιαι ἀρχαὶ τῶν ἀκινήτων μέν, κινουσῶν δέ, καὶ πολλὰ τῶν αὐτὰ ἑαυτὰ κινούντων φθείρεται, τὰ δ' ἐπιγίνεται, καὶ τόδε μὲν ἀκίνητον ὂν τόδε κινεῖ, ἕτερον δὲ τοδί, ἀλλ' οὐδὲν ἧττον ἔστι τι, ὃ περιέχει, καὶ τοῦτο παρ' ἕκαστον ὄν, ὅ ἐστιν αἴτιον τοῦ τὰ μὲν εἶναι, τὰ δὲ μὴ καὶ τῆς συνεχοῦς μεταβολῆς, καὶ τοῦτο μὲν τούτοις, ταῦτα δὲ τοῖς ἄλλοις αἴτια κινήσεως. — — φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τῶνδε, ὅτι ἀνάγκη εἶναί τι ἓν καὶ ἀΐδιον τὸ πρῶτον κινοῦν. δέδεικται γὰρ ὅτι ἀνάγκη ἀεὶ κίνησιν εἶναι· καὶ τὸ ἀεὶ ὂν συνεχές. τὸ δ' ἐφεξῆς οὐ συνεχές. ἀλλὰ μήν, εἴ γε συνεχής, μία· μία δ', εἰ ὑφ' ἑνός τε κινοῦντος καὶ ἑνὸς τοῦ κινουμένου. εἰ γάρ τι ἄλλο καὶ ἄλλο κινήσει, οὐ συνεχὴς ἡ ὅλη κίνησις, ἀλλ' ἐφεξῆς.

gemeinen Lehre von den Gründen des Weſens beruht. Das ewig Bewegende als in vollkommner Thätigkeit ſeiend und gar nichts an ſich tragend, was nur dem Vermögen nach geſetzt iſt, iſt ſeinem Begriffe nach ohne alle Materie [1]). Nun iſt aber die Materie der Grund der Mannigfaltigkeit und die einzelnen Weſen ſind nur dadurch von einander verſchieden, daß ſie dieſelbe Form oder Art in verſchiedenen Materien darſtellen, daher konnte denn auch das ewig Bewegende als keiner Materie theilhaftig auch in keine Vielheit einzelner Weſen ſich ſpalten. So muß denn alſo eine Welt ſein und ein bewegender Grund derſelben [2]).

Es liegt in der Natur dieſer Beweiſe, daß ſie das nicht vollſtändig ausſprechen, was den Ariſtoteles zu der Annahme eines unbewegten Bewegers der Welt führt. Nur aus dem Zuſammenhange ſeines ganzen Syſtems läßt ſich dies vollſtändig entwickeln. Der Gegenſatz zwiſchen der Materie und der Form, welche in allen ſinnlichen Dingen verbunden ſind, verlangte einen letzten Grund der Vereinigung; dieſer konnte aber nicht nach dem Grundſatze gefunden werden, nach welchem Ariſtoteles die Ewigkeit der Bewegung gefunden hatte, daß nemlich eine jede Verbindung der Form mit der Materie eine bewegende Urſache vorausſetze, welche wieder eine Form in der Materie ſein müſſe, eine Form, damit ſie verwirklichende Thätigkeit üben könne, in der Materie, damit ſie in der Materie wirken könne. Der letzte Grund der Bewegung und des Werdens mußte ſelbſt als ein Unveränderliches und mithin als eine reine Form gedacht werden. Alle Form in der Materie erſcheint nun dem Ariſtoteles nur als eine Miturſache oder als ein Mittel; ſie iſt das, womit bewegt wird, aber nicht das, was bewegt, und es giebt alſo zwar eine unendliche Reihe von Mittelurſachen, aber in der Aufſuchung der wahren bewegenden Urſache, welche ſich aller der materiellen Urſachen als Mittel bedient, kommen wir auf ein Letztes. Hierdurch tritt nun auch die dritte der nicht materiellen Urſachen völlig in Eins zuſammen mit den beiden übrigen, indem die letzte bewegende Urſache nicht nur der Art oder der Form nach mit der Form und dem Zwecke Eins iſt, ſondern auch ihre Verſchiedenheit von dieſen der Zahl und der Materie nach verſchwindet, weil ſie gar keine Materie und keine Verſchiedenheit der Zahl hat. Und ſomit hat ſich Ariſtoteles zu den Gedanken einer Einheit der Wiſſenſchaft und ihres Gegenſtandes erhoben, ſoweit eine ſolche bei ſeiner Lehre von der Materie möglich iſt. Die Lehre von den drei nicht materiellen Gründen verfolgt in der That nur dieſen Zweck, zu zeigen, daß alle Wiſſenſchaft, welche über das Sinnliche ſich erhebt, nur einen Gegenſtand hat, welcher in verſchiedenen Beziehungen zu den materiellen Dingen auf verſchiedene Weiſe aufgefaßt wird.

---

[1]) Met. XII, 6. *ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. ἀιδίους γὰρ δεῖ, εἴ πέρ γε καὶ ἄλλο ἀΐδιον· ἐνέργεια ἄρα.*

[2]) Met. XII, 8. *ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἴδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῷ δέ γε πολλαί. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ· ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν, ἀκίνητον ὄν.*

Dies wird uns noch klarer werden, wenn wir den Begriff des erſten Bewegers nach Ariſtoteliſcher Lehre weiter verfolgen. Zuerſt müſſen wir hier erwähnen, daß Ariſtoteles darin mit dem Platon übereinſtimmt, daß der letzte Grund aller ſinnlichen Erſcheinungen als ein durchaus Nicht-Sinnliches gedacht werden müſſe; er iſt frei und getrennt von aller Materie und von allem Sinnlichen [1]); von allem Werden gänzlich getrennt, kann er keine Gewalt erleiden, ſondern iſt etwas Nothwendiges in ſeinem einfachen und unveränderlichen Weſen als etwas, was nicht anders ſein kann [2]); unveränderlich und immerdar ſeiend, iſt er nicht in der Zeit, denn er kann nicht von ihr umfaßt oder gemeſſen werden, oder etwas in ihr leiden [3]); auch iſt er nicht im Raume; denn im Raume ausgedehnte Größe kann ihm nicht zukommen, da er ohne Theile und unzertrennbar iſt; hätte er ausgedehnte Größe, ſo würde er unendlich oder begrenzt ſein müſſen; unbegrenzt aber kann er nicht ſein, weil es kein unendlich Ausgedehntes, überhaupt kein Unendliches der Wirklichkeit nach geben kann; eine begrenzte Größe dagegen kann ihm nicht zukommen, da er die unendliche Zeit hindurch bewegt und ein Begrenztes nicht eine unbegrenzte Kraft beſitzen kann [4]). An dieſe verneinenden Beſtimmungen über den Begriff des erſten

---

1) Met. XI, 2. *οὐσία χωριστὴ παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας καὶ τὰς δεῦρο. — — χωριστὸν καθ᾽ αὑτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον.* Ib. c. 7; XII, 7. *κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν.*

2) Ib. V, 5; XII, 7.

3) Phys. IV, 2. *τὰ ἀεὶ ὄντα ὡς ἀεὶ ὄντα οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ τοῦ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου. σημεῖον δὲ τούτου, ὅτι οὐ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου, ὡς οὐκ ὄντα ἐν τῷ χρόνῳ.*

4) Met. XII, 7. *δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστι. κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον. οὐδὲν δ᾽ ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον κτλ.* Phys. VIII, 10.

Bewegers knüpfen ſich aber alsdann auch bejahende Beſtimmungen an. Wenn er nicht ſinnlich iſt, ſo muß er ein nur durch den Verſtand Gedenkbares ſein. Eins und daſſelbe aber iſt das vom Verſtande Gedenkbare und der Verſtand oder die Vernunft oder der Geiſt, wie man auch das höchſte und vollkommenſte erkennende Weſen nennen mag. Denn das, was das Weſen und das vom Verſtande Gedenkbare aufzunehmen vermag, iſt die Vernunft, und Energie iſt ſie, wenn ſie es beſitzt, und daher beſteht in der Vernunft mehr als in dem Gedenkbaren das, was die Vernunft Göttliches zu beſitzen ſcheint [1]). So findet ſich in der Idee des erſten Bewegers eine vollkommene Vereinigung des Gegenſtandes der Wiſſenſchaft mit dem wiſſenſchaftlichen Erkennen geſetzt, welche Ariſtoteles nur auf eine etwas andere Weiſe ausdrückt, als Platon; denn ihm iſt Gott nicht die höhere Einheit, welche über dem Weſen und der Vernunft ſteht, ſondern die Vernunft ſelbſt, welche aber auch zugleich das Weſen iſt, das nur durch den Verſtand Gedenkbare, welches nicht aus Form und Materie zuſammengeſetzt, ſondern einfach und nur der Energie nach iſt [2]). Deswegen wird er auch ſchlechthin das in dem Begriff ausgedrückte Was [1]), das Weſen der Dinge, genannt, und nicht minder das Beſte, der Zweck aller Dinge [2]), genug er vereinigt in ſich Alles, was Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſein kann; in ihm iſt Erkennendes und Erkanntes Eins. In ihm iſt daher auch die Fülle alles Seins und weil er der Zweck aller Dinge iſt, kommt ihm Glückſeligkeit zu, ein vollkommenes und ſeliges Sein nicht durch äußere Güter, ſondern durch ſeine eigene Natur [3]); er beſitzt die vollkommene Luſt des vernünftigen Denkens immerdar, welche wir nur zuweilen beſitzen, und er beſitzt ſie auf eine viel beſſere Weiſe als wir [4]). Seine Thätigkeit an ſich iſt ſein beſtes und ewiges Leben in ſtetiger Folge; ſie beſteht in nichts Anderem als in ſeiner Unſterblichkeit [5]).

---

[1]) Met. XII, 7. ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς· ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν. Die ſchwierige Beziehung des ἐκεῖνο und des τούτου ſcheint mir ſo gefaßt werden zu müſſen, wie ich im Text angegeben habe.

[2]) L. l. νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη καὶ ταύτης ἡ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν. Ariſtoteles ſetzt zwei Syſtöchien, von welchen die Gründe der einen beraubend ſind. Phys. III, 2.

Das Wichtigſte in dieſen Lehren iſt aber offenbar dem Ariſtoteles das, was ſich aus der Erkenntniß des oberſten Grundes für die Wiſſenſchaft überhaupt ergiebt. Indem er Gott als die wiſſenſchaftliche, als die beſchauende Vernunft ſich denkt, ſtößt er auf die Schwierigkeit, welche in der Erklärung des wahren, den Gegenſtand völlig erſchöpfenden Denkens liegen. Die Vernunft ſcheint nicht das Höchſte zu ſein, denn es giebt einen andern Herrſcher über ſie, das von der Vernunft Gedenkbare, welches erſt in der Berührung mit der Vernunft eine wirkliche Einſicht hervorbringt [1]. Doch dies gilt nur von der Vernunft, welche aus dem Vermögen heraus erſt zur Energie gelangen ſoll; die göttliche Vernunft dagegen denkt und verändert ſich nicht, denn ihre Veränderung würde in das Schlechtere übergehn und eine Bewegung ſein müſſen [2]. Die göttliche Vernunft alſo iſt ein wirkliches Vernehmen, eine unaufhörliche Einſicht, welche keine Mühe verurſacht, weil ſie nicht erſt aus dem Vermögen zur Wirklichkeit gebracht zu werden braucht. Und eine Einſicht iſt ſie nicht in etwas Anderes, von welchem die Einſicht abhängig ſein würde, ſondern nur in ſich ſelbſt. Das Beſte muß das Beſte denken. Nicht wie bei andern Gedanken iſt bei Gott der Gedanke Gedanke eines Andern und ſeiner ſelbſt nur beiläufig, ſondern wie bei den theoretiſchen Wiſſenſchaften iſt bei Gott der Begriff und der Gedanke die Sache oder der Gegenſtand. So ergiebt ſich dem Ariſtoteles der berühmte Ausſpruch, daß der Gedanke Gottes der Gedanke des Ge-

---

[1] Met. XII, 8.

[2] Ib. c. 7. καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον.

[3] Pol. VII, 1.

[4] Met. l. l. διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν· οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν, ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον. ἐπεὶ καὶ ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια τούτου· καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις, αἴσθησις, νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα. ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. — — εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει ὡς ἡμεῖς ποτὲ ὁ Θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον ἔτι θαυμασιώτερον.

[5] L. l. ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος, φαμὲν δὲ τὸν Θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον. ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ Θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ Θεός. De coelo II, 3. Θεοῦ δὲ ἐνέργεια ἀθανασία, τοῦτο δέ ἐστι ζωὴ ἀΐδιος.

---

1) Met. XII, 9. εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον (ὃ γάρ ἐστι τοῦτο, ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία, νόησις, ἀλλὰ δύναμις), οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη. — — ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον.

2) L. l. δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.

dankens ſei [1]). Hier alſo ſind Gegenſtand und Denken Eins und auch in der Welt, müſſen wir hierbei merken, iſt die Erkenntniß des Vernünftigen Gegenſtand der Wiſſenſchaft und die Thätigkeit des Göttlichen in uns [2]). Ariſtoteles pflegt nach alterthümlicher Weiſe vorauszuſetzen und hält es gar nicht für nöthig, dies zu beweiſen, ſondern deutet es nur an, daß auf eine ähnliche Weiſe die Vernunft in uns iſt, wie in Gott, da ja alle Dinge, welche ſich ſelbſt bewegen, auch das erſte unbewegte Bewegende haben [3]); er billigt nicht weniger den Ausſpruch des Herakleitos, daß ſelbſt in den unſcheinbarſten Dingen und überall das Göttliche ſei [4]).

Wenn wir durch die Natur der Sache auf eine Vergleichung des Ariſtoteles mit dem Platon geführt werden, ſo können wir eine weſentliche Verſchiedenheit nicht überſehn in der Art, wie ſie die Idee Gottes auffaſſen. Bei Platon iſt die Lehre von Gott und von ſeinem Verhältniſſe zur Welt viel mythiſcher gehalten, als beim Ariſtoteles. Von jenem wird die Ueberzeugung in ſicherer Form ausgedrückt, daß Gott in ſeiner Einheit Alles überſteigt, was wir faſſen können; er iſt über der Wahrheit und dem Weſen, über der Vernunft und der Wiſſenſchaft; wo daher Platon auf bejahende Weiſe etwas Anderes von Gott ausſagt, als daß er das Gute an ſich iſt, da haben wir nur bildliche Ausdrücke zu erwarten; ihm iſt es genug, Gott in der Vielheit der Ideen zu erkennen. Dagegen mit einer mythiſchen Darſtellungsweiſe ſich zu begnügen, iſt dem Ariſtoteles fremd; er will Alles in einen beſtimmten Lehrausdruck faſſen und ſo nennt er denn Gott die Vernunft. Aber es zeigt ſich alsbald, daß auch dieſer feſte Ausdruck nicht genügt; Ariſtoteles ſieht ſich genöthigt, verneinende Beſtimmungen hinzuzufügen. Denn da in Gott jeder höchſte Zweck vollendet iſt, ſo kann ihm kein Thun und kein Handeln zugeſchrieben werden. Die Tugend iſt nur ein Menſchliches, nicht aber ein Göttliches, vielmehr iſt das Göttliche über die Tugend hinauszuſetzen [1]); irgend eine Art des tugendhaften Handelns Gott beizulegen, würde ihn unwürdig ſchildern; ſeine Glückſeligkeit, ſeine Energie, da er doch nicht ſchlafen kann, wie Endymion, iſt nicht ein Handeln, ſondern ein Erkennen, er iſt nicht praktiſche, ſondern theoretiſche Vernunft [2]). Wenn wir die Gründe unterſuchen,

---

[1] L. l. *καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριςον νοοῦντι. ὥςε εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριςον νόησις. αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐςὶ τὸ κράτιςον, καὶ ἔςιν ἡ νόησις τῆς νοήσεως νόησις. φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιςήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὑτῆς δ' ἐν παρέργῳ. — — ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιςήμη τὸ πρᾶγμα; ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις.* Ib. c. 7. Cf. magn. mor. II, 15, wo ſcheinbare Einwürfe gegen die Lehre von der Selbſtbeſchauung Gottes vorgebracht werden.

[2] De an. III, 4. *ἐπὶ μὲν τοῖς ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐςι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιςήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιςητὸν τὸ αὐτό ἐςι.* Ib. c. 7. *τὸ αὐτό ἐςι ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιςήμη τῷ πράγματι.*

[3] Phys. VII, 2; VIII, 5. *ἀνάγκη ἄρα τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἔχειν καὶ τὸ κινοῦν, ἀκινητὸν δέ.*

[4] De part. an. I, 5.

---

[1]) Eth. Nic. VII, 1; magn. mor. II, 5. οὐκ ἔστι θεοῦ ἀρετή· ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς καὶ οὐ κατ᾽ ἀρετήν ἐστι σπουδαῖος.

[2]) Eth. Nic. X, 8. ἡ γὰρ τέλεια εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς

chen, aus welchen Ariſtoteles der Gottheit die praktiſche Vernunft abſpricht, ſo müſſen wir bemerken, daß es leicht geweſen wäre, ähnliche Gründe auch gegen die theoretiſche Vernunft Gottes aufzufinden. Denn jene Gründe beſtehen nur in einer Aufzählung der Unſchicklichkeiten, welche ſich ergeben, wenn man das vernünftige Leben Gottes in einer ähnlichen Weiſe ſich denkt, wie das vernünftige Leben des Menſchen. Dies zeugt von der Parteilichkeit des Ariſtoteles für das Erkennen und gegen das Handeln der Vernunft. Die Neigung, welche ihn zu den Wiſſenſchaften führte, beſtach ihn, wie ſo Viele. Es zeugt dies auch nicht

---

ἐστὶν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη. τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι· πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεὼν αὐτοῖς; πότερα τὰς δικαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα; ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους; ὑπομένοντας τὰ φοβερὰ καὶ κινδυνεύοντας, ὅτι καλόν. ἢ τὰς ἐλευθερίους; τίνι δὲ δώσουσιν; ἄτοπον δ' εἰ καὶ ἔσται αὐτοῖς νόμισμα ἤ τι τοιοῦτον. εἰ δὲ σώφρονες, τί ἂν εἶεν; ἢ φορτικὸς ὁ ἔπαινος, ὅτι οὐκ ἔχουσι φαύλας ἐπιθυμίας; διεξιοῦσι δὲ πάντα φαίνοιτ' ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. ἀλλὰ μὴν ζῆν τε πάντες ὑπειλήφασιν αὐτούς· καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν, ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα· τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφῃρημένῳ, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρίας; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια μακαριότητι διαφέρουσα θεωρητικὴ ἂν εἴη. De coelo II, 12. Sonſt werden Gott auch wohl πράξεις und ἔργα zugeſchrieben, pol. VII, 3; 4, ja ſelbſt ein ποιεῖν, de coelo II, 4, und die εὐδαιμονία iſt eine πρᾶξις oder εὐπραγία, pol. VII, 3 u. ſonſt; außerdem wird auch die ἐνέργεια nicht ſelten mit der πρᾶξις gleich geſetzt. Doch wir können in allen dieſen Beſtimmungen nichts Anderes ſehen, als nur den Widerſtreit einzelner ſich aufdrängender Betrachtungen gegen eine einſeitige Theorie, welcher ſich beſonders dann äußert, wenn die Wirkſamkeit Gottes in der Welt anſchaulich gemacht werden ſoll.

weniger dafür, daß in der That Ariſtoteles etwas unternahm, was ſeine Kräfte überſtieg, indem er die Idee Gottes in ihrer Einheit in den eigentlichen Sinn eines feſten und anſchaulichen Ausdrucks bannen wollte.

Ein ähnliches Ergebniß liefert uns die Beobachtung der Formeln, in welchen Ariſtoteles das Verhältniß Gottes zu der ſinnlichen Welt anſchaulich aufzufaſſen ſtrebt. Gott als den Beweger der Welt zu denken, hat manche Schwierigkeiten und man ſieht wohl, daß Ariſtoteles in ſeinen Beſtimmungen über die Wirkſamkeit Gottes dieſe Schwierigkeiten zu vermeiden oder zu überwinden ſucht. Offenbar hat er dahin geſtrebt, die erſte Urſache alles Daſeins, bei aller Vollkommenheit, welche er ihr beilegt, doch den Erſcheinungen näher zu rücken, als dies Platon vermocht hatte. Dies gelingt ihm dadurch, daß er ſie als eine ewige Energie, als eine Thätigkeit in vollendeter Wirklichkeit betrachtet; dadurch wird ihr wenigſtens der Gegenſatz gegen das Werden und die Bewegung genommen, in welchem dem Platon die Einheit aller Ideen erſchien; und wie ſehr dies dem Ariſtoteles von Wichtigkeit iſt, das ſieht man unter andern auch daraus, daß er ſorgſam warnt, man möge das unbewegte Bewegende nicht als ein Ruhendes denken, denn Ruhe komme nur dem zu, was aus dem Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte, aus der Bewegung in die Ruhe übergehn könne [1]). Allein wenn auch der Begriff der Energie geeignet ſchien, einigermaaßen die Wahrheit des Lebens in der höchſten Bedeutung feſtzuhalten und den Gegenſatz zwiſchen dem Weſen und dem Leden zu verſöhnen, ſo reichte er doch nicht aus, zu zeigen, wie die Wirkſamkeit Gottes, obgleich immer dieſelbe bleibend, doch in der Welt beſtändig auf verſchiedene Weiſe bewege, und Ariſtoteles ſieht ſich daher auch genöthigt, zwiſchen der Energie Gottes an ſich und ſeiner Energie in Beziehung auf ein Anderes zu unterſcheiden [1]). Seine Energie an ſich iſt ſeine ſich ſebſt beſchauende Vernunft, als deren Ausdruck auch die ewige und gleichmäßige Bewegung des Himmelskreiſes angeſehn werden kann [2]); den vollkommenſten Ausdruck zur Bezeichnung der Energie Gottes in Beziehung auf ein Anderes haben wir aber in der Art zu ſehen, wie Ariſtoteles die Bewegung der Welt durch Gott mit dem Begriffe des Zweckes in Verbindung bringt. Als das Beſte und Schönſte iſt Gott auch das Begehrungswerthe und in Beziehung auf das Erkennen das Erkennbare und beide ſind in dem erſten Grunde Eins. Das Begehrungswerthe aber bewegt das Begehrende und das Erkennbare die Vernunft, beide ohne bewegt zu werden; das Begehrende alsdann und die Vernunft bewegen das Uebrige; ſo hängt alſo die Bewegung der Welt und der Natur von einer unbewegten Urſache ab [3]). Wir haben hierin einen der ſchönen und wahren Gedanken zu ſehn, welchen Ariſtoteles vom Platon ſchon angeregt fand, welchen aber in beſtimmtere Form mit ſeiner ganzen Lehre verwebt zu haben, ſein Verdienſt iſt.

---

[1] Phys. III, 2; IV, 12; V, 2.

---

[1]) Met. XI, 2; XII, 6. εἰ δὴ τὸ αὐτὸ ἀεὶ περιόδῳ, δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν. εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως. ἀνάγκη ἄρα ὡδὶ μὲν καθ᾽ αὑτὸ ἐνεργεῖν, ὡδὶ δὲ κατ᾽ ἄλλο κτλ.

[2]) L. l.; ib. c. 7.

[3]) Ib. c. 7. κινεῖ δὲ ὧδε· τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα· τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ ἀγαθὸν ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις· νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται. — — κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον,

Von dieſer Lehre aus ſchien denn auch eine Schwierigkeit zu verſchwinden, welche nach der gewöhnlichen Vorſtellung in dem Begriffe eines unbewegten Bewegers liegt. Das Bewegende muß in einem Verhältniſſe des Leidens und des Thuns mit dem Bewegten ſtehen. Thun und Leiden aber ſind wechſelſeitig; das Bewegende berührt das Bewegte und wird auch wieder von ihm berührt. Dieſe allgemeinen Sätze, fand Ariſtoteles, müßten beſchränkt werden; ſie fänden nur da ihre Anwendung, wo das Bewegende Vermögen habe bewegt zu werden oder zu leiden. Es wird daher die etwas ſeltſam klingende Formel aufgeſtellt, das unbeweglich Bewegende berühre zwar das Bewegte, werde aber nicht wieder von ihm berührt; ſo ſagten wir ja auch, der Betrübende rühre uns, aber er werde nicht von uns gerührt [1]). Allein es bleibt dabei freilich noch eine andere Schwierigkeit zurück; denn Ariſtoteles ſpricht ja der reinen Form nicht nur das Vermögen bewegt zu werden, ſondern überhaupt alles Vermögen ab und es erſcheint hiernach als mit ſeinem Begriffe des höchſten Grundes nicht übereinſtimmend, wenn er ihm doch

---

κινάμενον δὲ τἆλλα κινεῖ. — — ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκη, καλῶς καὶ οὕτως ἀρχή. — — ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

1) De gen. et corr. I, 6. ὥστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δὲ οὐδέν. φαμὲν γὰρ ἐνίοτε τὸν λυποῦντα ἅπτεσθαι ἡμῶν, ἀλλ' οὐκ αὐτοὶ ἐκείνου.

ein Vermögen zu bewegen zuſchreibt [1]) oder gar ein unendliches Vermögen, Unendliches in der ewigen Bewegung zu bewegen [2]). Noch greller tritt aber die Lehre des Ariſtoteles hierüber hervor, wenn er auch die Wirkſamkeit Gottes in der Bewegung der Welt auf eine beſtimmte Weiſe anzugeben verſucht, und in dieſer Beziehung frägt, ob das erſte Bewegende in der Mitte oder in dem Umkreiſe der Welt ſei, um von hieraus die Bewegung der Welt zu bewirken. Er nimmt an, daß es in dem Umkreiſe der Welt ſei, weil dieſer am ſchnellſten bewegt werde und das am ſchnellſten Bewegte dem Bewegenden am nächſten ſein müſſe [3]). So wenig wir auch geneigt ſind, auf ſolche Aeußerungen ein großes Gewicht zu legen oder aus ihnen Folgerungen zu ziehen, ſo ſcheint uns doch in ihnen ſelbſt unmittelbar der Beweis zu liegen, daß Ariſtoteles durch ſein Beſtreben, über Gott und ſein Verhältniß zur Welt mit Ausſchließung der mythiſchen Darſtellungsweiſe auf bejahende Weiſe ſich auszudrücken, zu ſolchen Formeln

---

1) Phys. VIII, 6. κινητικὸν δ' ἑτέρου.

2) Ib. c. 10; met. XII, 7.

3) Phys. VIII, 10. ἀνάγκη δὲ ἢ ἐν μέσῳ ἢ ἐν κύκλῳ εἶναι· αὗται γὰρ αἱ ἀρχαί. ἀλλὰ τάχιστα κινεῖται τὰ ἐγγύτατα τοῦ κινοῦντος· τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὅλου κίνησις· ἐκεῖ ἄρα τὸ κινοῦν. Man nimmt gewöhnlich an, daß aus dieſer Stelle die Angabe gefloſſen ſei, Gott ſei nach dem Ariſtoteles die Grenze des Himmels. S. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III, 218; adv. math. X, 33. Doch konnte dies auch wohl aus der Lehre erſchloſſen werden, daß Gott die Form der Welt ſei. Gegen die Vorwürfe, welche hieraus der Ariſtoteliſchen Theologie gemacht worden ſind, handelt gründlich I. S. Vater vindiciae theologiae Aristotelis. Hal. 1795.

gekommen iſt, welche ſeine eigene richtigere Einſicht verſtellen.

Da wir hiermit auf den höchſten und letzten Grund der allgemeinen Lehren des Ariſtoteles gekommen ſind, ſo werden wir auch jetzt eine vollſtändige Rechenſchaft über ihre wiſſenſchaftliche Bedeutung uns geben können. Die Wiſſenſchaft geht dem Ariſtoteles überhaupt darauf aus, die Gründe der Erſcheinungen zu erkennen. Was nun die Gründe der Form betrifft, auf welche nach unſern frühern Unterſuchungen auch die Gründe der Bewegung und des Zwecks zurückkommen, ſo ſind ſie in einer höchſten Urſach vereinigt, in Gott, und in dieſem letzten Grunde ſind ſie auch völlig erkennbar. Ariſtoteles ſtrebt nicht nur darzuthun, daß wir zu irgend einer dem Gegenſtande ähnlichen Vorſtellung gelangen können, vielmehr im wahrhaft philoſophiſchen Geiſte hält er feſt, daß in der Wiſſenſchaft dasſelbe ſei, was in den Dingen, und ſowie Platon gefunden hatte, daß in Gott die Vereinigung dieſer beiden, der Wiſſenſchaft und des Weſens ſei, ſo ſetzt auch er, daß Gott die Vernunft ſei und das Vernehmbare. Darin liegt nun ohne Zweideutigkeit, daß die Gründe und das Weſen der Dinge, ſoweit dieſe wirklich ſind und nicht bloß im Vermögen beſtehn, alleſamt vernünftiger Art ſein müſſen; denn nur unter dieſer Bedingung können ſie mit der Vernunft Eins und vernehmbar ſein. Wißbar und Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt aber nur das Wirkliche und dies iſt auch zugleich das Vernünftige. Hierin iſt die Befriedigung der Vernunft in ihrem wiſſenſchaftlichen Streben ausgedrückt.

Allein außer dem formellen, giebt es nun auch noch einen materiellen Grund der Erſcheinungen. Auch dieſen ſtrebt Ariſtoteles der Erkenntniß oder wenigſtens dem Bewußtſein zugänglich zu machen. Denn die Seele erſcheint ihm gewiſſermaaßen als Alles, was iſt, in ſich enthaltend; ihre Wiſſenſchaft iſt gewiſſermaaßen das Gewußte, ihre Empfindung das Empfundene [1]). Das Materielle erkennbar zu machen gelingt dem Ariſtoteles wenn auch nicht ganz, doch einigermaaßen dadurch, daß ihm die Materie nicht ſchlechthin der vernünftigen Urſache der Welt entgegengeſetzt, ſondern dem Vermögen nach daſſelbe iſt, was die vernünftige Urſache der Wirklichkeit und Thätigkeit nach. Daher iſt in dem, was Materie hat, dem Vernögen nach ein jedes, was von dem Verſtande erkannt werden kann [2]). Wir haben ſchon früher bemerkt, daß die Materie ihm gar nicht eine von dem Zwecke unabhängige Urſache iſt; daher konnte er wohl ſagen, daß der vollkommenſten Wiſſenſchaft und der erſten Urſache nichts entgegengeſetzt ſei [3]); die Materie, welche zur Welt nöthig iſt, iſt nichts Wirkliches; ſie kann wohl ein Nicht-Seiendes genannt werden, ſo daß Alles vor Gott aus dem Nichts geſchaffen ſein würde [4]). Selbſt das, was der Form geradezu entgegengeſetzt iſt, die Beraubung, erſcheint dem Ariſtoteles als etwas gewiſſermaaßen Erkennbares; denn ſie wird gewiſſermaaßen aus dem Entgegengeſetzten offenbar, ſo wie das Schwarze oder das Böſe aus dem Mangel des Gegentheils erkannt wird 1)).

---

[1]) De an. III, 8. ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐϛι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἐϛι δ' ἡ ἐπιϛήμη μὲν τὰ ἐπιϛητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά.

[2]) Ib. c. 4. ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαϛον ἐϛιν τῶν νοητῶν.

[3]) Met. XII, 10.

[4]) De gen. et corr. I, 3. τρόπον μέν τινα ἐκ μὴ ὄντος ἁπλῶς γίνεται, τρόπον δὲ ἄλλον ἐξ ὄντος ἀεί· τὸ γὰρ δυνάμει ὄν, ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὂν ἀνάγκη προϋπάρχειν.

Aber eben dieſes Gewiſſermaaßen, welches dem Ariſtoteles ſo manchesmal ſtatt der einfachen Bejahung oder Verneinung ſteht, zeigt uns, daß hier in den Dingen etwas Nicht-Erkennbares zurückbleibt. Dies iſt der dunkele Punkt in der Ariſtoteliſchen Lehre, welchen er zwar ſo viel als möglich zurückzuſchieben, durch Verkleinerung oder Entfernung gleichſam unſichtbar zu machen ſucht, welcher aber doch im Hintergrunde immer noch fortbeſteht. Soweit in der Materie etwas der Form, wenn auch nur beziehungsweiſe Entgegengeſetztes iſt, ſoweit muß ein Unerkennbares zugegeben werden. Deswegen denkt auch Gott nicht Alles, wie es ſich trifft, ſondern nur das Beſte und Schönſte 2)), und die Seele vermag nicht das Sinnliche ganz und gar zu erkennen, wie es iſt, ſondern ſie denkt nur die Formen des Sinnlichen; denn der Stein iſt nicht in der Seele, ſondern nur ſeine Form 3)). Die Materie an ſich, weil ſie unendlich iſt, kann nicht erkannt werden, weder jetzt, noch jemals, denn ſie hat keine Form 4)),

---

1) De an. III, 6. — *δηλȣ̃ται ὥσπερ ἡ ϛέρησις. καὶ ὅμοιος ὁ λόγος ἐπὶ ἄλλων, οἷον πῶς τὸ κακὸν γνωρίζει ἢ τὸ μέλαν· τῷ ἐναντίῳ γάρ πως γνωρίζει.*

2) Met. XII, 9.

3) De an. III, 8. *τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιϛημονικὸν δυνάμει ταὐτόν ἐϛι, τὸ μὲν ἐπιϛητόν, τὸ δὲ αἰσθητόν. ἀνάγκη δ᾽ ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. αὐτὰ μὲν γὰρ δὴ ȣ̎. ȣ̓ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.*

4) Phys. III, 6. *διὸ καὶ ἄγνωϛον ᾗ ἄπειρον· εἶδος γὰρ ȣ̓κ ἔχει ἡ ὕλη.*

und wenn ſie auch nur ein Mittel iſt, in welchem die Wirklichkeit der geiſtigen Form hervorgebracht werden ſoll, ſo iſt doch in der That dieſes Mittel nicht ganz paſſend für den Zweck, welcher es gebraucht, denn die Wirklichkeit, welche erzielt wird, bleibt immer von der völligen Erreichung des Zweckes entfernt. Zwar ſoll die Materie nur ein leidendes ſein, welches gar keine Macht hat und ſich gefallen laſſen muß Alles, was ihm geſchieht. Aber wie kommt es denn, daß ihr nun doch gleichſam eine rückwirkende Gewalt auf die Bildungen in der Welt zugeſtanden wird? Was bewirkt es, daß alle dieſe Bildungen vergänglich oder wenigſtens der veränderlichen Bewegung unterworfen ſind? Es iſt eben die Natur der Nothwendigkeit, welche den von Gott bewegten Dingen kein vollkommenes Sein geſtattet und dieſe Natur der Nothwendigkeit iſt dem Ariſtoteles mit der Materie Eins.

Wie es nun zu geſchehen pflegt, daß wenn einmal ein Fehler in der Feſtſetzung der erſten Gründe zugelaſſen worden, dieſer wie ein freſſender Schaden mehr und mehr um ſich greift, ſo begegnet es auch unſerem Philoſophen, daß ſeine Anſicht von der Materie zur Aushülfe dienen muß, um mancherlei zu verdecken, was als ſchadhaft in ſeiner Vorſtellung von der Welt zurückgeblieben iſt, und dadurch wird denn freilich das Uebel nur vergrößert. So iſt es mit ſeiner Vorſtellung von dem Unendlichen in der Welt, ſowohl im Zeitlichen, als im Räumlichen, welches auf die Materie zurückgeführt wird und unerkennbar iſt. Noch mehr aber tritt dies hervor in der Art, wie viele Urſachen in der Natur nur auf die Materie zurückgeführt werden, denn vieles geſchieht, weil es nothwendig iſt [1]), und wenn auch meiſtens der Zweck in den Werken der Natur herrſcht, ſo hat doch auch der Zufall und das Ungefär in der Bildung der Dinge ſeine Stelle [2]), ja bei Betrachtung der vergänglichen Werke der Natur tritt ſogar die Vorſtellung ein, daß ſie des Seins nicht immer theilhaftig ſein können, weil ſie zu weit von dem Grunde der ewigen Bewegung abſtehn [3]), gleichſam als wenn dieſer nicht vermöchte, das Ganze in allen ſeinen Theilen mit gleicher Gewalt zu durchdringen.

In allen dieſen Vorſtellungen finden wir nun daſſelbe, was wir ſchon beim Platon bemerkt haben, daß nemlich bei der Erklärung der Welt allmälig und gleichſam unvermerkt eine Gewalt der Nothwendigkeit der göttlichen und vernünftigen Kraft ſich an die Seite ſtellt. Nur darin, was dieſen Punkt betrifft, unterſcheidet ſich die Lehre des Ariſtoteles von der ſeines Lehrers, daß ſie nicht in der Natur der untergeordneten Dinge nach dem Grunde der weltlichen Unvollkommenheit forſcht, ſondern ohne weitere künſtliche Erklärungsverſuche die Materie und das Werden von Ewigkeit her neben Gott beſtehen läßt. Dadurch ſoll nun zwar die Thätigkeit Gottes in ſich, ſein unveränderliches Beſchaun ſeiner ſelbſt, nicht beſchränkt werden, aber wohl erſcheint er in einem etwas fremden Verhältniſſe zu den Dingen der Welt. Denn er giebt ihnen nicht ihr Vermögen zu ſein und zu werden; dies Vermögen liegt vielmehr in der Materie; nur daß ſie zu einer beſtimmten Wirklichkeit gelangen, kann als eine Wirkſamkeit Gottes in der Welt angeſehen werden. Und auch hierzu verhält ſich Gott einigermaaßen gleichgültig. Denn zwar indem er als vollendetes Leben und Thätigkeit gedacht wird, ſteht er dem Leben in der Welt näher als der Platoniſche Gott, und indem er als der bewegende Grund der Dinge bezeichnet wird, ſcheint er demſelben noch näher zu treten; fragen wir aber, wie und wodurch er die Welt bewegt, ſo zeigt es ſich doch, daß er nicht ſelbſtthätig in die Weltbildung eingreift, ſondern nur die Entſtehung der Formen in den bewegten Dingen geſchehen läßt. So wahr auch der Gedanke iſt, daß Gott als das Gute und Begehrungswerthe die Dinge bewegt, indem er von ihnen begehrt wird, ſo muß man doch wohl geſtehn, daß dieſem Gedanken noch irgend eine ergänzende Beſtimmung fehle, wenn es nicht ſcheinen ſoll, als bewegte nicht ſowohl Gott die Welt, als vielmehr die Welt bewegte ſich ſelbſt, indem ſie Gott begehrte. Wir mögen beides für richtig und wahr anerkennen, aber das verbindende Glied fehlt. Wir müſſen hier, ſo wie bei der Lehre des Platon anerkennen, daß es der Zeit dieſer Männer nicht gegeben war, das Verhältniß zwiſchen dem Göttlichen und dem Weltlichen in ſeiner ganzen Wahrheit aufzufaſſen. Beide haben es zu faſſen geſucht, daß der Gottheit alle Macht und alles wahre Sein beigelegt werden müſſe, ohne daß doch dadurch die Wahrheit der Welt aufgehoben werde; beide aber haben auch die Verbindung beider Wahrheiten nicht völlig ſich zu entwickeln vermogt.

---

[1] De part. an. I, 1.

[2] Ib. c. 5.

[3] De gen. et corr. II, 9. *ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βελτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, — τοῦτο δ' ἐν ἅπασιν ἀδύνατον ὑπάρχειν διὰ τὸ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι κτλ.* Cf. Phys. VIII, 10.

Wie dem auch ſei, ſo iſt es doch als ein tiefer Blick des Ariſtoteles anzuſehn, daß er ausgehend von der Einſicht, daß von den Erſcheinungen und der fließenden Erfahrung aus die Wiſſenſchaft der Menſchen ſich ausbilden müſſe, demgemäß auch den höchſten Grund aller Dinge als Energie, als Thätigkeit und Leben auffaßte, aber als ein Leben in unveränderlicher Form, als ein Leben, welches zugleich ganz Weſen iſt. Gott, der Gegenſtand der Wiſſenſchaft, erſchien ihm nicht als eine todte Vollkommenheit, als ein von dem Leben in der ſinnlichen Erſcheinung abgetrennter Begriff [1]), ſondern als ein lebendiges und doch vollendetes Weſen. Dies iſt nun freilich nicht etwas bei ihm ganz Neues, vielmehr hatte dahin ſchon ein großer Theil der alten Philoſophen geſtrebt; auch dem Sokrates und dem Platon hatte nichts Anderes vorgeſchwebt. Aber eben dies iſt das Fortſchreiten der Philoſophie, daß etwas, was früher dunkel und nur mit halbem Bewußtſein erſtrebt wurde, zuletzt einen beſtimmten und ſichern Ausdruck gewinnt. Man kann vom Ariſtoteles ſagen, daß er zuerſt

---

1) Ich enthalte mich gefliſſentlich des Wortes „abſtracter Begriff", denn dieſen Ausdruck hätte Ariſtoteles wohl von Gott gebrauchen können. Ariſtoteles unterſcheidet τὰ χωριστά, das Unſinnliche, von dem Sinnlichen abſtrahirte, und τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως oder τὰ ἐν ἀφαιρέσει ὄντα, λεγόμενα, die abſtracten Erſcheinungsweiſen, welche keine Form ſind und worunter er hauptſächlich das Mathematiſche verſteht; jenes erſtere kommt Gott zu, dieſes nicht. Man ſieht, daß der Ausdruck abſtract in ſehr verſchiedener Bedeutung genommen werden kann und wirklich von den Philoſophen genommen worden iſt.

in der Sokratiſchen Schule den Begriff des Weſens mit dem Begriffe des Lebens völlig verſöhnte und dadurch das Gebiet der Wiſſenſchaft weſentlich erweiterte. Der Begriff der Energie oder der Entelechie [1]) iſt es, welcher die Verſöhnung bezeichnet und dem Ariſtoteles ebenſo eigenthümlich iſt, wie der Begriff der Idee dem Platon [2]).

Viertes Kapitel.

Die Phyſik des Ariſtoteles.

Daß die Phyſik an die erſte Philoſophie ſich anſchließt, dieſe jedoch vorausſetzt, ſieht man am deutlichſten aus der

---

1) Hierbei will ich erwähnen, daß zwiſchen Energie und Entelechie beim Ariſtoteles kein weſentlicher Unterſchied iſt. Beide werden ſehr oft ohne Unterſchied neben einander geſtellt. Eine Erklärung der Entelechie findet ſich de an. II, 4. τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια. Bei dieſer Erklärung muß man ſich daran erinnern, daß λόγος als Begriff und εἶδος dem Ariſtoteles daſſelbe bedeuten. Nach dieſer Erklärung würde die Entelechie die Form des Materiellen bedeuten; allein ſie iſt zu eng. Denn auch das erſte Weſen wird Entelechie genannt. Met. XII, 8.

2) Es iſt mir neuerdings, ich weiß nicht, von wem zuerſt geſagt, mehrmals die Meinung vorgekommen, der Unterſchied zwiſchen Platon und Ariſtoteles liege in den Begriffen der Idee und der ἀρχή. Allein dieſer letzte Begriff iſt ſogar vor-Sokratiſch und auch dem Platon nicht fremd. Er iſt allgemeiner und unbeſtimmter ſowohl als Idee, als auch als Entelechie, weswegen er natürlich früher ſich ausbilden mußte, als die beiden letztern.

Art, die Ariſtoteles allen ſeinen Lehren über die Natur eine Unterſuchung über die Gründe der Natur vorausſchickt. Davon handeln meiſtens die Bücher ſeiner Phyſik auf eine weniger allgemeine und wiſſenſchaftliche Weiſe, als dies in der erſten Philoſophie geſchieht. Wir haben von dieſen Unterſuchungen nur das zu berühren, was dem Uebergange von den allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft zu der beſondern Betrachtung der Natur angehört.

Voraus zu erinnern iſt, daß Ariſtoteles, wie ſchon erwähnt, in der Phyſik einen ſo ſtrengen Gang der Unterſuchung nicht möglich findet, als in der Entwicklung der allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft. Denn die Phyſik hat es nicht mit einem ewigen und unveränderlichen Gegenſtande zu thun, ſondern mit dem, was möglicher Weiſe im Werden und in der Veränderung iſt [1]; daher gehört die Naturlehre mehr der unſichern Meinung, als der Wiſſenſchaft an [2], welches dem Ariſtoteles beſonders in den einzelnen Beſtimmungen über die Gründe des natürlichen Werdens hervortreten mußte. Hierbei war er nicht immer im Stande, die allgemeinen Grundſätze ſeiner Naturlehre auch bis in das Einzelſte durchzuführen. In ſolchen Fällen bemerkt er denn wohl, daß man bei Aufſuchung der Geſetze der Natur nicht auf Alles, ſondern nur auf das Meiſte ſehen müſſe. Er geſtattet Ausnahmen von den Geſetzen der Natur, welche er aufſtellt, und erinnert uns, daß nicht nur das Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſei, was immer,

---

1) Met. VI, 1; XI, 7.

2) Anal. post. I, 27; cf. de coelo II, 3; 8; 12.

ſondern auch das meiſtentheils geſchehe [1]). Dieſes allgemeine Geſtändniß des Ariſtoteles muß man bei allen Lehren ſeiner Phyſik vor Augen haben, um nicht unbillig zu werden gegen die Kühnheit, mit welcher er aus unzulänglicher Kenntniß der Natur über die Bedeutung ihrer Erſcheinungen aburtheilt; denn da er im Allgemeinen das Schwankende ſeiner Naturlehre zugegeben hatte, durfte er im Einzelnen zuverſichtlicher ſprechen.

Den Begriff der Natur faßt Ariſtoteles im Gegenſatz gegen die Begriffe der Vernunft und der Kunſt auf. Die Phyſik beſchäftigt ſich nur mit dem, was auf Körper Beziehung hat; es iſt entweder ſelbſt ein Körperliches, oder es hat einen Körper, oder es iſt Grund eines Körperlichen oder eines auf den Körper Bezüglichen [2]). Dadurch wird nun wohl die Seele in den Bereich der phyſiſchen Unterſuchungen gezogen, aber nicht die Vernunft, ſofern dieſe etwas vom Körperlichen Trennbares iſt [3]). In zwei Punkten tritt dem Ariſtoteles der Gegenſatz zwiſchen dem Vernünftigen und dem Natürlichen hervor. Das nemlich, was durch die Vernunft geſchieht, kann unter gleichen Umſtänden auf verſchiedene und entgegengeſetzte Weiſe geſchehen; die Vernunft kann das Gute und das Böſe vollbringen; aber nicht ſo das Natürliche; vielmehr jedes natürliche Vermögen muß unter gegebenen Umſtänden eine beſtimmte Thätigkeit üben [4]). Es wird alſo hierin das Natürliche

---

1) Z. B. de part. an. III, 2.

2) De caelo I, 1; III, 1.

3) De an. I, 1; de part. an. I, 1; hist. anim. VIII, 1; IX, 1.

4) De interpr. 15; met. IX, 2. τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἄλογοι

dem Vernünftigen entgegengeſetzt, wie das Nothwendige dem entgegenſteht, was zwiſchen entgegengeſetzten Beſtimmungen die Wahl hat. Doch dieſer Punkt tritt dem Ariſtoteles mehr beiläufig hervor, gewöhnlich dagegen iſt ihm die Unterſcheidung zwiſchen Vernunft und Natur nach der Verſchiedenheit der Werke, welche ſie hervorbringen. Die Werke der Vernunft betrachtet er als Werke der Kunſt und dieſen iſt es eigen, daß ſie den Grund der Bewegung und der Ruhe nicht in ſich ſelbſt haben, ſondern von außen empfangen, wärend alles, was von Natur iſt, den Grund der Ruhe und der Bewegung in ſich ſelbſt trägt [1]. Daraus geht denn dem Ariſtoteles der Begriff hervor, welchen er ſeinen Betrachtungen über die Natur zum Grunde legt. Die Natur iſt ihm ein Grund oder eine Urſache der Bewegung oder der Ruhe in dem, welchem ſie zuerſt zukommt, an ſich und nicht bloß beziehungsweiſe [2]. Nach dieſer Erklärung iſt die Natur eine innere Kraft, welche die Dinge ihrem Weſen gemäß bewegt oder feſtſtellt; ſie erſcheint dem Ariſtoteles nicht ſowohl als etwas, was an einem Andern iſt, als vielmehr als ein Selbſtändiges, als ein

---

ἄλογοι, αἱ δὲ μετὰ λόγου — — καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δ' ἄλογοι μία ἑνός. Ib. c. 5.

[1] Phys. II, 1. τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως. κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐστίν, ᾗ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἑκάστης καὶ καθ' ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον. Met. VI, 1; XI, 7.

[2] L. l. ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίου τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Met. V, 4. VI, 1; XI, 7; XII, 3.

ein Weſen. Deswegen wird von ihr, wie von Gott, geſagt, ſie mache nichts ohne Zweck [1]; ſie fliehe das Unendliche [2]; ſie vermöge nicht Alles und nicht Alles gelinge ihr [3], genug es wird von ihr wie von einem aus ſich wirkſamen Dinge geſprochen. Deswegen unterſuchte Ariſtoteles auch, ob die Meinung Einiger richtig ſei, daß die Natur die Materie ſei, oder die Meinung Anderer, daß die Natur die Form, ſowie er eben dieſe Unterſuchungen auch über das Weſen anſtellte, wie früher gezeigt, und ſeine Entſcheidung iſt in dem einen wie in dem andern Falle dieſelbe, daß nemlich auch die Natur theils als Form, theils als Materie betrachtet werden müſſe, doch ſei ſie mehr jene, als dieſe [4]. Daher wird die Natur auch geradezu ein Weſen genannt, deſſen Einheit in der zuſammenhaltenden Form beſtehe, während die Elemente, welche zuſammengehalten werden, die Materie bilden [5]. So wird Ariſtoteles auch bei Betrachtung der ſinnlichen Dinge wieder auf ein Allgemeines geführt, welches als Weſen alle übrigen Weſen beherrſcht, ſo ſehr auch ſonſt ſein Streben dahin gerichtet iſt, nur in dem Einzelnen das Weſen zu finden. In Beziehung hierauf unterſcheidet ſich ſeine Anſicht von der Platoniſchen Ideenlehre nur darin, daß er theils die Mittelſtufen der Arten und Gattungen überſpringt und ſogleich vom Einzelſten auf das Allgemeinſte gelangt, theils auch ſtreng daran feſthält, daß ſowohl das allgemeine, als auch das einzelne Weſen nicht von der Materie getrennt werden dürfe, vielmehr eine jede phyſiſche Unterſuchung ebenſoſehr mit der Materie, als mit der Form es zu thun habe [1]).

---

[1] De coelo I, 4. ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.

[2] De gen. an. I, 1.

[3] Probl. X, 39.

[4] Phys. II, 1. ἕνα μὲν δὴ τρόπον ἡ φύσις οὕτω λέγεται, ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὑτοῖς κινήσεως ἀρχὴν καὶ μεταβολῆς· ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. — — καὶ μᾶλλον φύσις αὕτη τῆς ὕλης. Ib. c. 2; de part. an. I, 1.

[5] Met. VII, 17. — φανείη δ' ἂν καὶ αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στοιχεῖον, ἀλλ' ἀρχή· στοιχεῖον δ' ἐστὶν εἰς ὃ διαιρεῖται ἐνυπάρχον ὡς ὕλην.

Es iſt offenbar, daß Ariſtoteles in allen dieſen Lehren den Begriff der Natur von dem Begriffe der allgemeinen Weltkraft nicht unterſcheidet. Die Natur iſt ihm ein in allen Dingen wirkender Grund ihres Daſeins und ihrer Entwickelung. Daher wird auch die ewige Bewegung in der Welt ein Leben aller von Natur verbundenen Dinge genannt [2]) und Ariſtoteles iſt der Anſicht von der Welt gar nicht abgeneigt, daß durch das ganze Weltall eine belebende Wärme dringe und alles gewiſſermaaßen von Seele erfüllt ſei [3]). Und ſonach würde man wohl nicht ſehr weit von ſeiner Lehre ſich entfernen, wenn man ihm die Meinung zuſchriebe, daß die Natur und die Welt als ein lebendiges Weſen zu

---

1) Phys. II, 2.

2) Ib. VIII, 1. πότερον δὲ γέγονέ ποτε κίνησις οὐκ οὖσα, πρότερον καὶ φθείρεται πάλιν οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδέν; ἢ οὔτ' ἐγένετο οὔτε φθείρεται, ἀλλ' ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν;

3) De gen. an. III, 11. γίνεται δ' ἐν γῇ καὶ ὑγρῷ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὑπάρχειν ὑγρόν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τῷ παντὶ θερμότητα ψυχικήν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.

betrachten ſei [1]). Zwar unterſcheidet er auch beſeelte und unbeſeelte, lebendige und lebloſe Weſen, und von den letztern lehrt er ausdrücklich, daß ſie nicht ſich ſelbſt bewegen, ſondern die Bewegung von außen haben [2]); allein er meint doch, daß auch die lebloſen Dinge einen Trieb in ſich ſelbſt nach ihrer Natur haben, indem ſie ſich zwar nicht freiwillig, aber doch auch nicht durch äußere Gewalt bewegen [3]), ſo daß in dieſer Lehre recht deutlich ſich ausdrückt, wie die allgemeine Natur als die bewegende Kraft in den lebloſen Dingen angeſehen wird, wärend in den lebendigen Dingen ein einzelne bewegende Kraft vorhanden iſt, welche jedoch auch in der allgemeinen Natur ihren Grund hat. So leitet denn Ariſtoteles die Erſcheinungen der Natur überhaupt aus einer innern Kraft ab und ſeine Naturlehre verfährt in der Beſtimmung der letzten Gründe dynamiſch, wärend in der Erklärung aus untergeordneten Gründen doch auch die mechaniſche Anſicht nicht ausgeſchloſſen iſt, wie ſchon die Unterſcheidung der natürlichen von der gewaltſamen Bewegung beweiſt. Die dynamiſche Bewegung iſt dem Ariſtoteles die urſprüngliche und herrſchende, die gewaltſame Bewegung nur eine abgeleitete und untergeordnete, indem die letztere nur daraus entſpringt, daß etwas, welches der Natur gemäß ſich bewegt, ein Anderes gegen ſeine Natur ſich zu bewegen zwingt [1]).

---

[1] De plantis I, 1 wird auf eine ähnliche Weiſe von einer ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ζώου, doch auf zu verworrene Weiſe geſprochen, als daß man davon Gebrauch machen könnte. Deutlich lehrte nach den Angaben des Ariſtoteles ſein treuſter Schüler, Eudemos, daß der Himmel ſich ſelbſt bewege, wie ein Thier. Simpl. phys. fol. 283. b.

[2] Z. B. phys. VIII, 4.

[3] Eth. Eud. II, 8. τοῦτο (sc. τὸ πῦρ) δ' ὅταν κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν καθ' αὑτὸ ὁρμὴν φέρηται, οὐ βίᾳ οὐ μὴν οὐδ' ἑκούσια λέγεται, ἀλλ' ἀνώνυμος ἡ ἀντίθεσις. Verſchieden hiervon iſt die Anſicht magn. mor. I, 4, wo dem θρεπτικὸν und dem Feuer keine ὁρμή, aber nur in Bezug auf etwas anderes ihm Aeußeres zugeſchrieben wird.

Mit der dynamiſchen Richtung in der Naturerklärung verbindet ſich dem Ariſtoteles dem Charakter ſeiner Philoſophie gemäß die teleologiſche Betrachtung. Alles Werden hat einen Zweck und die Natur als Werden iſt nur der Weg zur Natur [2]). Daher iſt die wichtigſte und erſte Forſchung in der Naturlehre, die Zwecke aufzuſuchen, derentwegen die Erſcheinungen ſind oder welche die Erſcheinungen hervorbringen ſollen [3]). Damit aber verbindet ſich auch nach ſchon entwickelten Lehren die Forſchung nach der Form, welche das reine Weſen und den Zweck der Dinge ausmacht. Der Begriff der Form jedoch wird in der Phyſik vom Ariſtoteles nicht ſo rein gefaßt, wie in ſeiner Logik. Wenn ſie in dieſer, wie wir geſehn haben, etwas rein Geiſtiges bezeichnete, ſo wird ſie dagegen in jener mehr als äußere Geſtaltung, als Zuſammenordnung der einzelnen Beſtandtheile des Körperlichen zu einer beſtimmten Figur zur Vorſtellung gebracht. Die Verſuchung zu einer ſolchen Umwandlung des Begriffs lag in der Naturlehre nahe; ſie war dem Griechiſchen Geiſte natürlich, ſo wie ja auch Platon das Gute mit dem Schönen vermiſchte. Wir werden hiervon in den einzelnen Lehren der Ariſtoteliſchen Phyſik viele Beweiſe finden; im Allgemeinen aber drückt ſich dies darin aus, daß die Natur als die Urſach der Ordnung, d. h. eines gewiſſen Verhältniſſes unter den Dingen angeſehn wird [1]); ſo wie die Kunſt, ſo bedarf auch die Natur der Verhältnißmäßigkeit und des Gleichmaaßes [2]), und die Form wird als eine Kraft betrachtet, welche die Elemente in einer gewiſſen Ordnung unter einander verbunden hält [3]).

---

[1] De coelo II, 3. ὕστερον δὲ τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν καὶ ἔκστασίς τίς ἐστιν ἐν τῇ γενέσει τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν. Ib. c. 13. εἰ γὰρ μηδεμία φύσει κίνησίς ἐστιν αὐτῶν, οὐδὲ βίαιος ἔσται. Ib. III, 2.

[2] Phys. II, 1. ἔτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν.

[3] Ib. II, 9; de part. an. I, 1.

Wird nun auf ſolche Weiſe die Form in der Natur gedacht, ſo wird ſie auch nicht ohne Materie gedacht werden können. Denn die Ordnung und das Gleichmaaß, welches in dem Ganzen durch die verbindende Kraft der Form hervorgebracht werden ſoll, können nicht gedacht werden ohne die Elemente, welche zuſammengehalten werden ſollen durch die Form, und die Elemente ſind die Materie des Weſens [4]). So miſcht ſich denn die Unterſuchung über die Materie in die phyſiſchen Unterſuchungen

---

1) Phys. VIII, 1. ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τῆς τάξεως. — — τάξις δὲ πᾶσα λόγος. Im Griechiſchen liegt eine Zweideutigkeit in dem Worte λόγος, welche nicht bloß den Ausdruck, ſondern auch den Gedanken trifft. Ariſtoteles ſpielt mit λόγος, Verhältniß, Begriff, Form, wie unſere Philoſophen mit andern zweideutigen Ausdrücken.

2) De gen. an. IV, 2. ὁ μὲν ἀλλὰ καὶ δεῖ συμμετρίας πρὸς ἄλληλα. πάντα γὰρ τὰ γινόμενα κατὰ τέχνην ἢ φύσιν λόγῳ τινί ἐστι.

3) Met. VII, 17 fin.

4) Ib. XIV, 2. τὰ δὲ στοιχεῖα ὕλη τῆς οὐσίας.

ein, wenn auch nur auf eine untergeordnete Weiſe. Es muß gezeigt werden, daß eine gewiſſe Erſcheinung dieſen beſtimmten Zweck hat, dann aber, daß etwas Anderes aus Nothwendigkeit geſchieht jenes Zweckes wegen [1]), das aus Nothwendigkeit Vorhandene iſt aber eben die Materie. Deswegen dient in der Natur vieles nur mittelbar zu einem Zwecke. Hierin iſt nach Ariſtoteliſcher Weiſe das offene Bekenntniß, daß die Natur nur ein Unvollkommenes iſt, welches zwar das Gute anſtrebt, aber doch durch die Art ſeiner nothwendigen Mittel ſich vielfach beſchränkt ſieht. Dies iſt ſchon im Allgemeinen bemerkt worden; wir fügen hier nur noch bei, daß in der Phyſik der Grundſatz, welchen Ariſtoteles verfolgt, daß in die Bildungen der ſich entwickelnden Natur auch eine gewiſſe beſchränkende Nothwendigkeit ſich einmiſchen müſſe, recht eigentlich ſeine richtige Stelle finde. Es iſt ein Beweis von dem tiefen Blicke, welchen Ariſtoteles in die Gründe der Naturerſcheinungen gethan hatte, daß er anerkennt, wie die Natur eine nicht mit vollem Bewußtſein, ſondern nur nach unbewußtem Triebe wirkſame Künſtlerin ſei [2]); ſie iſt nicht göttlich, ſondern nur dämoniſch [3]). Auch in dem natürlichen Werden macht ſich der Grundſatz geltend, welcher die Erkenntniß des Menſchen beherrſcht; das Frühere dem Weſen nach iſt das Spätere der Entſtehung nach; zuerſt muß die ungeordnete Materie ſein und das Werden, erſt aus dieſen erzeugt ſich die vollkommnere Form und das Weſen eines jeden Dinges [1]. Leichter iſt es der Natur das Schlechte zu vollbringen, wie auch der Kunſt, als das Gute; die erſte und unvollkommene Natur gelingt leicht, aber die Natur mit vollendetem Zweck zu erreichen, iſt ein mühſames Werk; das Gute gelingt der Natur ſelten und nur zuletzt [2].

---

[1] De part. an. I, 1 fin. δεικτέον δ' ὅπως, οἷον ὅτι ἔστι μὲν ἡ ἀναπνοὴ τοδὶ χάριν, τοῦτο δὲ γίγνεται διὰ τάδε ἐξ ἀνάγκης.

[2] Phys. II, 8.

[3] De div. per somn. 2. ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.

Aus dieſem Geſichtspunkte muß man es auch auffaſſen, wenn Ariſtoteles unter den Urſachen, welche in der Natur wirkſam ſind, Zufall und Ungefähr mit aufführt. Alles was in der Natur geſchieht, iſt entweder eines Zweckes wegen, oder ergiebt ſich nebenbei aus dem Zweckmäſſigen [3]. Weil nemlich, die Natur nicht unmittelbar ihr Werk vollſtändig vollbringt, ſo geſchieht ihr Manches nur beziehungsweiſe; weil ſie einen beſtimmten Zweck erſtrebt, begiebt ſich ihr ein Anderes, welches bei dieſem Zwecke nicht ausgeſchloſſen werden konnte, und dies iſt eben das Zufällige [4], welches nicht nach den gewöhnlichen, zur Ausführung der Zwecke beſtimmten Geſetzen geſchieht, ſondern als Zeichen und Wunder (τέρας) erſcheint. Solche Wunder ſind dem Ariſtoteles beſonders die Misgeburten, welche er als Fehler oder Misgriffe der Natur betrachtet. Die Kunſt und Natur können fehlen, weil ſie nicht aus vernünftiger Ueberlegung ihr Werk vollbringen [1]. Doch bemerkt Ariſtoteles ausdrücklich, daß nur gegen die gewöhnlichen Geſetze der Natur das Wunder geſchehe, nicht aber gegen alle Natur. Das Wunder überhaupt entſtehe nur dann, wenn die Natur der Form nach die Natur der Materie nach nicht zu bewältigen vermöchte [2]. Man ſieht, in welchem weiten Sinne hier der Begriff des Wunders oder der Misgeſtaltung in der Natur genommen wird; denn wenn wir im Sinne des Ariſtoteles nicht mit Unrecht ſagen könnten, daß die Natur nur in einem beſtändigen Beſtreben ſei, die Materie zur Form zu geſtalten, und daß daher in aller Natur immer noch eine gewiſſe Materie übrig bleibe, welche noch nicht ganz von der Form überwältigt iſt, ſo würde nach dieſer Anſicht auch die ganze Natur, ſoweit ſie veränderliche Materie hat, in nichts als Misgeburten ſich verwandeln. Soweit hat nun wohl Ariſtoteles ſeinen Grundſatz nicht verfolgt; aber doch dehnt er auch in der einzelnen Naturforſchung die Ausnahmen von der gewöhnlichen Regel, nach deren Erfüllung die Natur ſtrebt, weit genug aus. Denn ſo erſcheint es ihm ſchon als eine Misgeburt, wenn das Kind dem Vater nicht gleicht, und die Geburt eines weiblichen Kindes iſt ihm nur ein geringerer Grad der Misgeburt, welcher daher ſtammt, daß der erzeugende Mann, als das formende Princip, nicht Kraft genug beſaß [1]). Noch weiter dehnen ſolche Ausnahmen von der allgemeinſten Regel ſich aus, wenn man einige andere verwandte Begriffe mit in die Unterſuchung zieht. Die Misgeburt iſt eine Art der Verſtümmelung [2]), oder ſoll man lieber ſagen, die Verſtümmelung iſt eine Art der Misgeburt? Genug in beiden Fällen, bei der Misgeburt und bei der Verſtümmelung, hat die Form offenbar nicht die gehörige Kraft gehabt, die gehörige Materie zu bewältigen oder herbeizuſchaffen. Nun iſt aber der Begriff der Verſtümmlung beim Ariſtoteles von ſehr weitem Gebrauche. Nicht nur alles Weibliche durch die ganze Natur ſieht er als ein Verſtümmeltes an gegen das männliche Geſchlecht gehalten [3]), ſondern auch ganze Arten der Thiere betrachtet er als verſtümmelte Weſen, wie den Maulwurf [4]). Man darf hierher auch ziehen, daß er vollkommnere und unvollkommnere Thiere unterſchied [5]), und daß er alle übrigen Thiere außer dem Menſchen zwerg-

---

[1] De part. an. II, 1. ἐπεὶ δ' ἐναντίως ἐπὶ τῆς γενέσεως ἔχει καὶ τῆς οὐσίας· τὰ γὰρ ὕστερα τῇ γενέσει πρότερα τὴν φύσιν ἐστί, καὶ πρῶτον τὸ τῇ γενέσει τελευταῖον· οὐ γὰρ οἰκία πλίνθων ἕνεκέν ἐστι καὶ λίθων, ἀλλὰ ταῦτα τῆς οἰκίας· ὁμοίως δὲ τοῦτ' ἔχει καὶ περὶ τὴν ἄλλην ὕλην· — — τῷ μὲν οὖν χρόνῳ προτέραν τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἑκάστου μορφήν.

[2] Probl. X, 38.

[3] De an. III, 12. ἕνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει, ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἕνεκά του.

[4] Phys. II, 5; met. X, 8.

---

[1] Phys. II, 8.

[2] De gen. an. IV, 4. ἔςι γὰρ τὸ τέρας παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' ȣ̓ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. περὶ γὰρ τὴν ἀεὶ καὶ τὴν ἐξ ἀναγκης ȣ̓δὲν γίνεται παρὰ φύσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μὲν ȣ̔́τω γινομένοις, ἐνδεχομένοις δὲ καὶ ἄλλως, ἐπεὶ καὶ τȣ́των ἐν ὅσοις συμβαίνει παρὰ τὴν τάξιν μὲν ταύτην, ἀεὶ μέντοι μὴ τυχόντως, ἧττον εἶναι δοκεῖ τέρας διὰ τὸ καὶ τὸ παρὰ φύσιν εἶναι τρόπον τινὰ κατὰ φύσιν, ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις.

---

1) De gen. an. IV, 3.

2) L. l. fin. *καὶ γὰρ τὸ τέρας ἀπηρία τίς ἐςι.*

3) De gen. an. II, 3. *τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄῤῥεν ἐςὶ πεπηρωμένον.* Probl. X, 10.

4) Hist. an. IV, 8. *πλὴν εἴ τι πεπήρωται γένος οἷον τὸ τῶν ἀσπαλάκων.* Nach de plant. I, 1 iſt auch die Pflanze nur ein unvollendetes Weſen.

5) De gen. an. II, 1.

artig fand [1]. So wie nun in ſolchen verſtümmelten Geſtaltungen von dem Materiellen zu wenig iſt, ſo findet es ſich auch wohl, als eine andere Art der Misgeburt, daß von dem Körperlichen zu viel in die geformte Natur ſich einmiſcht [2]. Und auch von dieſem Ueberſchüſſigen (περίττωμα) weiß Ariſtoteles viel zu erzählen, indem er nicht nur das, was wir als unnützen Abgang bezeichnen, in dieſes Gebiet zu ziehen pflegt, ſondern ſelbſt die nothwendigſten Werkzeuge des Lebens. Darüber werden wir ſpäter nähere Auskunft geben. Von ſolchen überſchüſſigen Abgängen pflegt nun auch Ariſtoteles einzugeſtehn, daß ſie an und für ſich nicht zu einem Zwecke ſind, und wenn gleich die Natur ſie zuweilen zum Nützlichen verwende — wie ein guter Haushalter, welcher nichts wegzuwerfen liebe [3] —, ſo geſchehe dies doch nicht immer, ſondern Vieles ſei nur der Nothwendigkeit wegen [4].

Dies ſind nicht etwa bloß gelegentliche Einfälle des Ariſtoteles, ſondern es offenbart ſich darin die durchgehende Richtung ſeiner Naturlehre. Denn indem er die Zwecke der Natur aufſuchen wollte, konnte er es nicht wohl unterlaſſen, zuletzt doch einen allgemeinen Zweck der Natur

---

1) De part. an. IV, 10. πάντα γὰρ ἐςὶ τὰ ζῶα νανώδη τἆλλα παρὰ τὸν ἄνθρωπον.

2) De part. an. IV, 2. ὥςε δοκεῖν τέρας εἶναι τὴν ὑπερβολήν.

3) De gen. an. II, 6.

4) De part. an. I. 1. περίττωμα — καὶ οὐχ ἕνεκά του. — — καταχρῆται μὲν οὖν ἐνίοτε ἡ φύσις εἰς τὸ ὠφέλιμον καὶ τοῖς περιττώμασιν, οὐ μὴν διὰ τοῦτο δεῖ ζητεῖν πάντα ἕνεκα τίνος, ἀλλὰ τινῶν ὄντων τοιούτων ἕτερα ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ ταῦτα πολλά.

zu ſetzen. Alles was dieſen Zweck nicht erreicht, mußte alsdann als ein Unvollkommenes angeſehen werden, welches nur daher rühre, daß die Materie nicht ganz der Form ſich bequemen will. Jedes ſolcher Art iſt aber nur ausnahmsweiſe; die allgemeine Regel dagegen, nach welcher die Natur bildet, iſt die Regel des Guten; nach ihm ſtrebt die Natur überall; ſie trifft es aber nicht immer. Daß nun dieſer Zweck vom Ariſtoteles weſentlich in derſelben Art aufgefaßt wird, wie vom Platon, muß uns aus den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Lehre klar ſein. Die Dinge in der Welt ſollen Theil haben am Göttlichen; je mehr ſie an ihm Theil haben, um ſo mehr erreichen ſie den Zweck der Natur oder das Gute. Aber der Menſch unter allen lebendigen Weſen der Erde lebt allein gut, weil er allein, oder doch am meiſten am Göttlichen Theil hat [1]), die Seele iſt der Zweck und das Weſen des Körpers [2]); die körperlichen Glieder ſind nur Werkzeuge und alle dieſe Werkzeuge ſind ein jedes nur wegen einer Werkthätigkeit, der ganze Körper aber nur einer vollen Werkthätigkeit wegen, welche die Seele iſt [3]). Die Seelen der übrigen Thiere, welche nur undeutliche Spuren der menſchlichen Seele an ſich tragen, können verglichen wer-

---

1) De part. an. II, 10.

2) De gen. an. II, 4; met. VII, 11.

3) De an. I, 3; de part. an. I, 5. *ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους. — — ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν.*

den mit den Kinderſeelen [1]), und in ihnen iſt daher der Zweck der Natur keinesweges vollkommen erreicht. So ſucht alſo auch Ariſtoteles nicht weniger als Platon den Zweck und den Mittelpunkt der irdiſchen Natur in dem Menſchen, und zwar in dem männlichen Menſchen [2]). Alles übrige unter dem Monde iſt gleichſam nur ein verfehlter Verſuch der Natur den männlichen Menſchen hervorzubringen. Nur auf eine andere Weiſe als Platon ſtellt ſich Ariſtoteles dieſen Gedanken dar; denn er will nicht den einzelnen Menſchen in unaufhörlichem Leben durch die Reihe der Naturweſen hindurchwandern laſſen, ſondern troß dem erſten Anſchein vom Gegentheile verachtet er viel mehr als Platon das einzelne Weſen und hält es nur als einen Zweck der allgemeinen Natur feſt, in dem einzelnen Weſen als in ihrem Produkte bald eine größere, bald eine geringere Annäherung an die vollkommenſte Art des Lebens hervorzubringen.

So viel haben wir für nöthig gehalten über die allgemeinen Grundſätze des Ariſtoteles, welche in ſeiner Betrachtung der Natur ſich geltend machen, vorauszuſchicken. Wir gehen nun in das Einzelne ſeiner Naturlehre ein, aus welcher wir jedoch nur das Philoſophiſche hervorheben, das was nur der Erfahrung angehört, bei Seite liegen laſſen. Seinen Forſchungen über die einzelnen Theile der Natur ſchickt Ariſtoteles ſolche Lehren voraus, welche die allgemeinen Bedingungen des natürlichen Daſeins betreffen. Da die Natur ihm als der Grund der Bewegung und der Ruhe erſcheint, Ruhe aber nur da ſtatt findet, wo Bewegung ſein kann [1]), ſo iſt die Bedingung aller Natur die Bewegung [2]). Wir haben daher auch ſchon früher geſehn, daß er alle die Lehren, welche die Bewegung aufheben, als ſolche verwirft, welche zugleich die Natur aufheben würden. Nun kommt es ihm aber darauf an, zu zeigen, daß die Bewegung möglich und unter welchen Bedingungen ſie möglich ſei. Den Weg hierzu bahnt ihm ſeine Lehre von der Form und der Materie; doch gehört die Unterſuchung hierüber nicht der Phyſik, ſondern der erſten Philoſophie an; dagegen eigenthümlich phyſiſcher Art ſind die Unterſuchungen über die räumliche Bewegung, welche den Körpern, den Gegenſtänden der Phyſik, zukommt.

---

[1]) Hist. an. VIII, 1. Es iſt nemlich auch eine Spur des νοῦς und des Göttlichen in den Thieren. Cf. hist. an. IX, 3; 7. in.; 17 in.; de gen. an. III, 10.

[2]) Ariſtoteles geht hierin ſo weit, daß die gezähmten Thiere ihm vollkommner ſind, als die wilden. Probl. X, 38. Der Menſch nemlich iſt auch ein zahmes Thier.

Die Bewegung iſt dem Ariſtoteles die Thätigkeit des dem Vermögen nach Seienden, ſofern es dem Vermögen nach iſt [3]). Hierin liegt, daß die Bewegung ein Mittleres iſt zwiſchen dem Sein nur dem Vermögen nach und der gänzlich verwirklichten Thätigkeit, in welcher nichts mehr dem Vermögen nach iſt. Denn weder früher noch ſpäter iſt Bewegung, als indem das dem Vermögen nach Seiende ſich verwirklicht; früher iſt nur das dem Vermögen nach Seiende, ſpäter nur die Wirklichkeit [4]). Deswegen

---

1) Phys. III, 2.

2) Phys. III, 1.

3) Phys. III, 1; met. XI, 9. *τὴν τοῦ δυνάμει, ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν, ἐνέργειαν λέγω κίνησιν.*

4) Ll. ll.

gehört die Bewegung weder dem Vermögen, noch der Energie an; denn weder das, was dem Vermögen nach eine Größe hat, bewegt ſich nothwendig; noch das, was wirklich eine Größe hat [1]). Iſt nun die Bewegung ein Mittleres zwiſchen dem Vermögen und der Wirklichkeit, welches den Uebergang aus dem einen in die andere vermittelt, ſo ſcheint ſie auch zu dem Stetigen zu gehören, und da in dem Stetigen zuerſt das Unendliche ſich zeigt, auch Bewegung Raum und Zeit vorausſetzt, welche entweder begrenzt oder unendlich ſind, ſo muß nothwendig die Unterſuchung des Phyſikers auch auf den Begriff des Unendlichen eingehn [2]).

Wir haben früher gezeigt, wie Ariſtoteles den Begriff des Unendlichen auf den Begriff der Materie zurückführt. Hier haben wir nur noch hinzuzufügen, wie ſich dies mit ſeinen Begriffen vom Raum, von der Bewegung und von der Zeit verbindet. Das Unendliche nemlich iſt eben in Beziehung auf dieſe drei Begriffe; es iſt entweder im Raum oder in der Bewegung oder in der Zeit, aber es iſt nicht in allen dieſen auf dieſelbe Weiſe, ſondern das Sein des Unendlichen in dem Einen iſt der Grund ſeines Seins in den Andern. Hier iſt es nun der Grundſatz des Ariſtoteles, aus welchem ſeine ganze verwickelte Lehre hierüber ihr Licht empfängt, daß zuerſt das Unendliche in der Zeit gegründet iſt in dem Unendlichen in der Bewegung, dann aber das Unendliche in der Bewegung ſeinen Grund

---

1) Phys. III, 2. *οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων, οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἐςι θεῖναι αὐτὴν ἁπλῶς· οὔτε γὰρ δυνατὸν εἶναι ποσὸν κινεῖται ἐξ ἀνάγκης, οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσόν.*

2) Phys. III, 1; 4.

in dem Unendlichen im Raume hat [1]). Daher war es nöthig zuerſt nachzuweiſen, wie das Unendliche im Raume gedacht werden könne, um ſodann auch die übrigen Arten des Unendlichen zu beſtimmen. Das Unendliche im Raume aber beſteht nicht in der unendlichen Ausdehnung des Körperlichen, denn der Körper im Raum kann nicht unendlich ſich ausdehnen, da er ein von der Fläche Begrenztes iſt [2]). Dieſen Beweis nennt Ariſtoteles einen logiſchen; ein phyſiſcher Beweis dagegen beruht darauf, daß der unendliche Körper ſeiner Beſchaffenheit nach entweder zuſammengeſetzt oder einfach ſein müßte. Wäre er jedoch zuſammengeſetzt, ſo würden die einfachen Beſtandtheile deſſelben entweder begrenzt oder unendlich ſein; wäre aber eins von ihnen unendlich, ſo würde es alle übrigen aufheben. Ebenſo wenig läßt ſich auch annehmen, daß es nur einen einfachen unendlichen Körper gebe. Denn die Annahme einiger Phyſiker, daß es einen wahrnehmbaren Körper außer den Elementen gebe, welcher alle Elemente in ſich vereinige, iſt grundlos. Dieſer Beweis geht nun ſchon von einer Annahme des Ariſtoteles aus, welche nicht in den erſten Grundſätzen über die Natur vorausgeſetzt werden ſollte. Noch mehr aber beziehn ſich auf ſolche Annahmen die übrigen phyſiſchen Beweiſe des Ariſtoteles,

---

1) Phys. III, 7. *τὸ δ᾽ ἄπειρον οὐ ταὐτὸν ἐν κινήσει καὶ μεγέθει καὶ χρόνῳ ὡς μία τις φύσις, ἀλλὰ τὸ ὕστερον λέγεται κατὰ τὸ πρότερον· οἷον κίνησις μὲν ὅτι πρότερον τὸ μέγεθος, ἐφ᾽ ὃ κινεῖται ἢ ἀλλοιοῦται ἢ αὐξάνεται· ὁ χρόνος δὲ διὰ τὴν κίνησιν.* Daſſelbe faſt wörtlich met. XI, 10 fin.; phys. IV, 12. *ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις, τῇ δὲ κινήσει ὁ χρόνος τῷ καὶ ποσὰ καὶ συνεχῆ καὶ διαιρετὰ εἶναι.*

2) Phys. III, 5; met. I. l.

welche von den Lehren ausgehn, daß ein jedes Element nach ſeinem eigenthümlichen Orte ſtrebe und daß es ein natürliches Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links in der Welt gebe [1]). Wir können daher in dieſen Beweiſen im Weſentlichen nichts Anderes finden, als eine Andeutung des Zuſammenhangs, in welchem dieſe allgemeinen Unterſuchungen über die Gründe der Natur mit der beſondern Naturlehre des Ariſtoteles ſtehn, und halten uns deswegen nur an die allgemeine Anſicht, daß ein Räumliches oder Körperliches nicht gedacht werden könne ohne eine beſtimmte Begrenzung. Dies liegt ſeiner Entſcheidung über dieſen Punkt zum Grunde, daß die Welt als ein im Raum wahrnehmbares Körperliches eine beſtimmte oder begrenzte Größe haben müſſe [2]). In Rückſicht auf dieſe Anſicht beſtreitet auch Ariſtoteles die Erklärung des Unendlichen, daß es das ſei, außer welchem nichts genommen werden könne, vielmehr ſei es das, außer welchem immer noch etwas Weiteres genommen werden könne [3]); dagegen das, außer welchem nichts genommen werden könne, das ſei das Vollendete und Ganze und hierzu gehöre die Natur, wenigſtens nahebei; das Vollendete aber ſei das, was ein Ende und eine Grenze habe [4]); daher fliehe auch die Natur das Unendliche, denn dies

---

[1]) Ll. ll.

[2]) Phys. III, 7. ὥστε ἐπεὶ ἄπειρον οὐθέν ἐστι μέγεθος αἰσθητόν, οὐκ ἐνδέχεται παντὸς ὑπερβολὴν εἶναι ὡρισμένου μεγέθους· εἴη γὰρ ἄν τι τοῦ οὐρανοῦ μεῖζον.

[3]) Ib. c. 6. συμβαίνει δὲ τἀναντίον εἶναι ἄπειρον ἢ ὡς λέγουσιν· οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρον ἐστι.

[4]) L. l. ἄπειρον μὲν οὖν τοῦτ' ἐστιν οὗ κατὰ τὸ ποσὸν λαμβάνουσιν

dies ſei unvollendet [1]). So treffen wir auch beim Ariſtoteles wieder auf die Anſicht, welche im Unendlichen nur das Unbeſtimmte ſieht. Zu dieſer allgemeinen Anſicht fügt denn Ariſtoteles auch wohl noch den Grund hinzu, daß ein Unendliches weder thun, noch leiden könne, weil Thun und Leiden nothwendig in einem beſtimmten Verhältniſſe ſtehen müſſen [2]).

Wird nun das Unendliche im Raume nicht in der Ausdehnung gefunden, ſo kann es nur in der unendlichen Theilbarkeit geſucht werden. Die unendliche Theilbarkeit nicht nur des Raumes, ſondern auch des Räumlichen iſt dem Ariſtoteles gewiß wegen der Grundſätze der Mathematik, welche nicht aufgehoben werden dürfen, weil ſie zugleich Grundſätze für die Phyſik ſind [3]). Deswegen behauptet er auch, daß die Lehren, welche ein Untheilbares im Raum annehmen, den Grundſätzen der Mathematik widerſprechen. Daß im Raume nichts Untheilbares ſei, folgt aber auch aus der Stetigkeit der räumlichen Größe. Stetig nemlich ſind zwei Größen verbunden, wenn die Grenze der einen auch die Grenze der andern iſt [4]). Eine

---

ἀεί τι λαβεῖν ἔξω ἐστίν· οὗ δὲ μηθὲν ἔξω, τοῦτ' ἐστὶ τέλειον καὶ ὅλον. — — τὸ ὅλον δὲ καὶ τέλειον ἢ τὸ αὐτὸ πάμπαν ἢ σύνεγγυς τῇ φύσει ἐστί. τέλειον δ' οὐθὲν μὴ ἔχον τέλος, τὸ δὲ τέλος πέρας. Cf. de coelo I, 1.

1) De gen. an. I, 1.

2) De coelo I, 7.

3) Phys. III, 7; met. XIII, 6; 9.

4) Phys. V, 3. λέγω δὲ εἶναι συνεχές, ὅταν τὸ αὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας, οἷς ἅπτονται, καὶ ὥσπερ σημαίνει τοὔνομα, συνέχηται. τοῦτο δὲ οὐχ οἷόν τε δυοῖν ὄντοιν εἶναι τοῖν ἐσχάτοιν. Daſſelbe faſt wörtlich met. XI, 12.

ſolche Größe aber kann nicht aus untheilbaren Theilen zuſammengeſetzt ſein; denn in den Theilen, welche an einander grenzen, muß die Grenze oder das Letzte von dem unterſchieden ſein, deſſen Grenze ſie iſt [1]). Daſſelbe folgert Ariſtoteles auch daraus, daß eine jede ausgedehnte Größe wieder in ausgedehnte Größen getheilt werden müſſe [2]). Hiernach iſt nun aber das Unendliche nicht in der wirklichen Theilung, ſondern nur in der Theilbarkeit, nur dem Vermögen nach, und zwar einem Vermögen nach, welches nie zur Wirklichkeit werden wird, denn das Unendliche zu durchlaufen iſt unmöglich. Es beſteht daher nur darin, daß immer ein Anderes und ein Anderes genommen wird; das Genommene iſt immer ein Begrenztes, aber immer ein Anderes und ein Anderes [3]). Hieraus erklärt ſich nun zuerſt die Unendlichkeit der räumlichen Erfüllung der Wegnahme nach, demnächſt aber auch dem Zuſatze nach; denn der Zuſatz iſt nur das Gegentheil der Wegnahme und wenn man vom Körper in unendlicher Theilung immer mehr und mehr wegnehmen kann, ſo kann man ſich auch denken, daß der Körper aus unaufhörlichem Zuſatze entſtanden ſei [4]). Ganz anders ergiebt ſich hiernach der Begriff des Unendlichen, als die ihn nehmen, welche das Unendliche zu preiſen pflegen, als umfaßte es

---

1) Phys. VI, 1. *οὐ γὰρ ἔϛιν ἔσχατον τοῦ ἀμεροῦς· ἕτερον γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ οὗ ἔσχατον.*

2) Ib. III, 6.

3) L. l. *ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐϛὶ τὸ ἄπειρον τῷ ἀεὶ μὲν ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ πεπερασμένον εἶναι, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον.* De gen. et corr. I, 3.

4) L. l.

Alles und hätte es Alles in ſich, weil es einige Aehnlichkeit mit dem Ganzen hat. Denn das Unendliche iſt die Materie der Vollkommenheit der ausgedehnten Größe und das Ganze dem Vermögen, aber nicht der Wirklichkeit nach, ein Ganzes und Beſtimmtes nicht an ſich, ſondern in Rückſicht auf ein Anderes, und es umfaßt nicht, ſondern es wird umfaßt, ſofern es unendlich iſt, und als Materie gehört es mehr zum Begriffe des Theils, als zum Begriffe des Ganzen [1]). Die Form umfaßt die Materie und die untheilbare Form giebt der unendlichen Mannigfaltigkeit der Materie Einheit. Deswegen bleibt auch die Zahl bei einem Untheilbaren, bei der Einheit, ſtehen, kann jedoch in das Unendliche wachſend gedacht werden, indem die Theilungen der ausgedehnten Größe in das Unendliche gehen; allein dieſe Unendlichkeit bleibt nicht, ſondern wird, ſo wie auch die Zeit und die Zahl der Zeit [2]).

Wie an der Unendlichkeit des Räumlichen die Bewegung Antheil hat, läßt ſich leicht einſehen, da die Bewegung durch die unendlichen Theile des Räumlichen hindurchgeht und deswegen eben ſo ſtetig iſt, wie die räumliche Größe [3]). Um jedoch die Schwierigkeiten, welche in dem Bereich dieſer Unterſuchungen liegen, möglichſt zu

---

1) L. l. *ἐπεὶ ἐντεῦθέν γε λαμβάνουσι τὴν σεμνότητα κατὰ τοῦ ἀπείρου, τὸ πᾶν περιέχον καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχον διὰ τὸ ἔχειν τινὰ ὁμοιότητα τῷ ὅλῳ. ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη καὶ τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ. — — ὅλον δὲ καὶ πεπερασμένον οὐ καθ' αὑτό, ἀλλὰ κατ' ἄλλο· καὶ οὐ περιέχει, ἀλλὰ περιέχεται, ᾗ ἄπειρον. — — ὥστε φανερὸν ὅτι μᾶλλον ἐν μορίου λόγῳ τὸ ἄπειρον ἢ ἐν ὅλου.*

2) Ib. c. 7; met. VII, 8 fin.

3) Phys. IV, 11.

erſchöpfen, geht Ariſtoteles hierbei in die Frage nach dem Begriffe des Raumes ſelbſt ein. Daß der Raum ſei, iſt allgemein anerkannt, denn Alle geben zu, daß jedes Seiende irgendwo und nur das Nicht-Seiende nirgends iſt [1]. Schwerer aber iſt es zu beſtimmen, was der Raum ſei. Daß er verſchieden ſei von den im Raum enthaltenen Dingen, iſt offenbar; denn derſelbe Ort wird bald von dem einen, bald von einem andern eingenommen, und eben daher kommt es auch, daß wir ſuchen, was der Raum iſt; wenn nicht Bewegung im Raum wäre, ſo würde man gar nicht fragen, was der Raum iſt [2]. Auch iſt der Raum weder Form, noch Materie der Dinge; denn beide können von den Dingen nicht getrennt werden; auch wird er nicht wie die Materie umfaßt, ſondern iſt ſelbſt ein Umfaſſendes [3]. Da die Dinge im Raum ſind, aber auch gefragt werden kann, worin der Raum iſt, ſo muß unterſchieden werden, wie der Raum in einem Andern und wie ein Anderes im Raum iſt. Man ſagt, daß etwas in einem Gefäße oder in einem Raume ſei. Wenn aber jemand frage, worin denn der erſte oder allgemeine Raum ſei, ſo müſſe die Frage in einem andern Sinne genommen werden, ſo wie man auch fragen könne, worin das Warme ſei, nemlich im Körper, oder die Geſundheit, nemlich im Warmen [4]; denn der Raum ſei wie die Grenze in dem Begrenzten [5]. Daß dagegen etwas in einem Raume ſei, wird inſofern geſagt, als es von den äußerſten Grenzen eines Andern umfaßt wird, mit welchen es nicht zuſammenhängt, welche es aber berührt. Hiernach iſt alſo der Raum die Grenze, aber nicht des darin enthaltenen Körpers, ſondern des umfaſſenden Körpers, ſofern nemlich der darin enthaltene Körper örtlicher Bewegung fähig iſt [1]). Der Raum iſt ein unbewegliches Gefäß [2]); das, was in ihm iſt, kann aber bewegt werden. Hieraus folgt denn auch, daß nur der Körper, welcher außer ſich einen ihn umfaſſenden Körper hat, im Raum iſt, nicht aber der Körper, welcher von keinem andern Körper umfaßt wird. Der Himmel iſt in keinem Raume und für ihn als Ganzes genommen giebt es daher auch keine Bewegung im Raume, obgleich die Theile deſſelben ſich bewegen können. Der allgemeine Ort, in welchem Alles iſt, erſcheint hiernach als das Aeußerſte des Himmels, als die ruhende Grenze des beweglichen Körpers [3]). Man ſieht hieraus, wie Ariſtoteles den Begriff des Raumes auf eine gegenſtändliche Weiſe und zwar ganz in phyſiſcher Bedeutung auffaßt. Dies tritt noch mehr darin hervor, daß er den allgemeinen Raum auch in ſeine beſondern Kreiſe zerlegt und einem jeden beſondern Raum ein beſonderes Vermögen beilegt. Die Erde iſt im Waſſer als in ihrem natürlichen

---

[1] Ib. c. 1; 3

[2] Ib. c. 4

[3] Ib. c. 2.

[4] Ib. c. 3.

[5] Ib. c. 5. *καὶ ἔστιν ὁ τόπος καὶ πού, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ δέ, ἀλλ' ὡς τὸ πέρας ἐν τῷ πεπερασμένῳ.*

---

[1]) Ib. c. 4. ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι — τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος· λέγω δὲ τὸ περιεχόμενον σῶμα τὸ κινητὸν κατὰ φοράν.

[2]) Ib. c. 2; 4.

[3]) Ib. c. 5. καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ οὐρανῷ πάντα· ὁ γὰρ οὐρανὸς τὸ πᾶν ἴσως. ἔστι δὲ ὁ τόπος οὐχ ὁ οὐρανός, ἀλλὰ τοῦ οὐρανοῦ τι τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος πέρας ἠρεμοῦν.

Orte, das Waſſer in der Luft auf gleiche Weiſe, die Luft in dem Aether und der Aether im Himmel; der Himmel aber iſt nicht mehr in einem Andern und alle dieſe Körper bewegen ſich nach ihrem eigenthümlichen Orte zu [1]). Deswegen betrachtet auch Ariſtoteles die verſchiedenen Verhältniſſe im Raume, beſonders das Oben und Unten, aber auch das Links und Rechts, das Vorn und Hinten nicht bloß als Verhältniſſe in Beziehung auf uns, ſondern als Verhältniſſe, welche in der Natur ſelbſt liegen [2]); genug er ſieht den Raum als etwas an, was eine beſtimmte Ordnung in der Welt bezeichnet, ja gewiſſermaaſſen begründet. Denn wenn er ihn auch nicht als die Form der Dinge betrachtet, ſo beſtimmt der Raum doch die Form der Dinge von auſſenher [3]), und man muß daher wohl eingeſtehn, daß Ariſtoteles den Begriff des Raumes nicht in der allgemeinſten Weiſe ſich dachte, aber um ſo mehr ſtellte er ihn in eine lebendige Beziehung zu den Verhältniſſen der Ordnung, welche ihm das Weſen der Welt bilden.

Nach dieſer Auffaſſungsweiſe iſt es denn auch natürlich, daß er keinen Raum ohne Inhalt ſich denken kann. Ein ſolcher Raum würde das Leere ſein, denn das Leere iſt ein Raum, in welchem Nichts, d. h. in welchem kein

---

[1]) Ib. c. 1. ἔτι δὲ αἱ φοραὶ τῶν φυσικῶν σωμάτων καὶ ἁπλῶν οἷον πυρὸς καὶ γῆς καὶ τῶν τοιούτων ὁ μόνον δηλοῦσιν ὅτι ἐστί τι ὁ τόπος, ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν. φέρεται γὰρ ἕκαστον εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον μὴ κωλυόμενον, τὸ μὲν ἄνω, τὸ δὲ κάτω. Ib. c. 5. καὶ διὰ τοῦτο ἡ μὲν γῆ ἐν τῷ ὕδατι, τοῦτο δ' ἐν τῷ ἀέρι, οὗτος δ' ἐν τῷ αἰθέρι, ὁ δ' αἰθὴρ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ δ' οὐρανὸς οὐκ ἔτι ἐν ἄλλῳ.

[2]) L. l. ll.

[3]) Cf. de coelo IV, 3; 4.

Körper iſt ¹). Ariſtoteles ſucht die Gründe zu widerlegen, aus welchen man ein Leeres annehmen zu müſſen geglaubt hatte. Einer der wichtigſten unter ihnen iſt der, welcher von der Bewegung hergenommen wird. Man meinte nemlich, die Bewegung ſei unmöglich, wenn alles voll wäre, weil zur Bewegung nöthig iſt, daß ein Raum vorhanden, welcher den bewegten Körper aufnehmen könne; wäre aber alles voll, ſo würde kein ſolcher Raum vorhanden ſein, indem nicht zwei Körper zugleich denſelben Raum erfüllen können. Doch dieſer Grund beweiſt nichts, denn es iſt möglich, daß die Körper ſich wechſelſeitig zur Bewegung Raum geben ²). Von einer andern Seite ſieht man auch das Leere als den Grund des Falles an und leitet daraus die Bewegung der Körper ab. Allein unterſucht man genauer, ſo ergiebt ſich ganz das Gegentheil. Denn alle Bewegung hängt von der natürlichen Bewegung ab; die natürliche Bewegung aber würde nicht ſein, wenn ſie im Leeren ſein müßte, weil im Leeren kein Unterſchied und alſo auch nicht der Unterſchied zwiſchen Oben und Unten ſtatt findet, und es muß daher nicht vom Leeren, ſondern von der Erfüllung des Raumes die Bewegung abgeleitet werden ³). Man ſieht, wie auch hier wieder die Ordnung im Raum als bewegende Kraft betrachtet wird. Dieſer Grund gegen das Leere greift am meiſten in das Syſtem des Ariſtoteles ein, wiewohl er noch viele andere Gründe anführt, ebenfalls zu zeigen beſtimmt, daß die Voraus-

---

1) Phys. IV, 7.

2) L. l.

3) Ib. c. 8.

ſetzung des Leeren die Bewegung aufheben würde. Auch aus den Gegenſätzen zwiſchen Verdünnung und Verdichtung, zwiſchen Vergrößerung und Verkleinerung hatte man die Vorausſetzung des Leeren zu beweiſen geſucht. Dieſer Meinung ſtellt Ariſtoteles ſeine Lehre von der Materie entgegen. Das Dünne und Dichte, das Große und Kleine entſtehe ihm nemlich nicht auf mechaniſche Weiſe durch das Dazu- oder Davon-Kommen eines ſchon vorhandenen Körperlichen, ſondern indem dieſelbe Materie bleibt, als zu entgegengeſetzten Beſtimmungen das Vermögen in ſich tragend, iſt ſie einmal dünn oder klein, ein andermal dicht oder groß, ohne daß irgend ein Leeres dabei wäre oder entſtünde [1]. Dies ſind die Hauptpunkte, welche Ariſtoteles gegen die Annahme des Leeren feſtzuſtellen für nöthig findet; ſie beziehen ſich nur darauf zu zeigen, daß Bewegung und Veränderung ſein können, ohne daß ein Leeres angenommen werde, und beſtreiten den Begriff des Leeren auch nur, ſofern er den Begriff des natürlichen Werdens aufheben möchte. Andere Punkte, an welche der Begriff des Leeren ſich anzuſchließen pflegt, berühret er nur flüchtig; ſo die Vorſtellung, daß es außerhalb der Welt ein Leeres gebe, als den Ort, in welchem die Welt ſei; ſo die Meinung, daß damit nicht alle Dinge in eine ſtetige Einheit zuſammengehen könnten, ein leerer Zwiſchenraum nöthig ſei, welcher die Stetigkeit der Raumerfüllung unterbreche [2]. Den erſten Punkt konnte er aus ſeiner Lehre vom Raum widerlegen, weil ihm die Welt, der Umkreis des Himmels, nicht im Raum iſt; gegen den andern Punkt dient ihm die Lehre daß die Form oder die Energie der Weſen das Trennende ſei [1].

---

[1] Ib. c. 9.

[2] Ib. c. 6.

An die Unterſuchung über das Unendliche und den Raum ſchließt ſich die Unterſuchung über die Zeit an, als welche die dritte Bedingung der Bewegung iſt. So wie wir nicht fragen würden, was der Raum iſt, wenn nicht Bewegung wäre, ſo würde auch keine Zeit für uns ſein, wenn wir die Veränderung oder die Bewegung nicht bemerkten, denn wenn wir uns dem Gedanken nach nicht verändern oder wenn wir nicht bemerken, daß wir uns verändern, ſo ſcheint uns keine Zeit geweſen zu ſein. Wenn das Gegenwärtige nicht verſchieden wäre von dem Vergangenen, ſondern mit dieſem eins und daſſelbe, ſo wäre keine Zeit [2]. Die Zeit muß alſo entweder die Veränderung, die Bewegung ſelbſt oder etwas der Bewegung Zukommendes ſein. Nun iſt ſie aber nicht die Bewegung ſelbſt, denn die Bewegung iſt in einem Bewegenden und irgendwo, ſie iſt auch ſchneller oder langſamer, welches alles von der Zeit nicht geſagt werden kann [3]; daher kann ſie nur etwas der Bewegung Zukommendes ſein. Als der Bewegung zukommend, hat ſie auch Theil an der Stetigkeit der Bewegung und der räumlichen Größe, und ſo wie in der Bewegung und in der räumlichen Größe das Vor und das Nach iſt, ſo muß es auch in der Zeit ſein. Die Zeit erkennen wir nur, wenn wir die Bewegung als Vor und

---

[1] Met. VII, 13. *ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.*

[2] Phys. IV, 11.

[3] Ib. c. 10.

Nach beſtimmen und ſo beſtimmen wir ſie, indem wir ihre Theile als etwas Anderes und Anderes und noch ein Mittleres zwiſchen beiden auffaſſen. Alſo die Seele muß zwei Theile der Zeit als vor und nach durch ein mittleres Jetzt getrennt ausſprechen, um die Zeit zu erkennen. Daher iſt die Zeit die Zahl der Bewegung nach dem Vor und Nach. Dies erſieht man auch daraus, daß wir das Mehr oder Weniger nach der Zahl beurtheilen, die mehrere oder wenigere Bewegung aber nach der Zeit. Doch iſt die Zeit nicht die Zahl, durch welche wir zählen, ſondern die Zahl, welche gezählt wird, und das Maaß der Bewegung ergiebt [1]). Man könnte einwerfen, daß doch nicht allein die Bewegung durch die Zeit gemeſſen werde und in der Zeit ſei, ſondern auch die Ruhe. Doch iſt die Zeit Maaß der Ruhe nur beiläufig, indem die Ruhe nur Beraubung der Bewegung iſt und die Beraubung der Bewegung durch daſſelbe Maaß gemeſſen werden muß, welches für die Bewegung gilt [2]). Es folgt aus dem Begriffe der Zeit, daß wenn das Jetzt nicht wäre, die Zeit nicht ſein würde; das Jetzt iſt die Grenze zwiſchen der Gegenwart und der Zukunft, hält die Zeit zuſammen, bildet die Stetigkeit derſelben und iſt in der Zeit ſo wie der Punkt im Raume [3]). Indem durch das Jetzt die Zeit ein Stetiges iſt, iſt ſie auch in das Unendliche theilbar, wie die Bewegung und der Raum [4]), wird aber nie in Wirklichkeit in das Un-

---

1) Ib. c. 11; 12.

2) Ib. 12.

3) Ib. 10; 11; 12; 13; VI, 3.

4) Ib. IV, 12; VI, 1.

endliche getheilt ſein [1]. Das Jetzt ſelbſt kann als ein Untheilbares gedacht werden, weil es eben nur Grenze, nicht Theil der Zeit iſt [2], weswegen Ariſtoteles auch gegen den Zenon bemerkt, daß in dem Jetzt weder etwas ſich bewegen, noch ruhen könne [3]. Dem Begriffe der Zeit entſpricht denn auch die Lehre, daß die Zeit nicht ſein würde, wenn nicht die Seele wäre; wenn die Zeit die Zahl der Bewegung iſt, Zahl aber nicht ſein kann ohne ein Zählendes und nur die erkennende Seele das Vermögen hat zu zählen, ſo kann auch die Zeit nicht ſein ohne die Seele, außer nur ſofern das iſt, was die Zeit iſt, wie etwa, wenn Bewegung wäre ohne die Seele [4]. Hierin aber ſehen wir am deutlichſten, daß Ariſtoteles den Begriff der Zeit viel mehr bloß in die Vorſtellung legt, als den Begriff des Raumes, daß er dagegen das Gegenſtändliche, welches in der Zeit zur Vorſtellung kommt, in dem Begriffe der Bewegung ſucht. Deswegen ſtimmt er auch der Meinung nicht bei, daß die Zeit die Kreisbewegung des Himmels ſei, ſondern bemerkt, daß dieſe nur am beſten zum Maaße aller Bewegung gebraucht werde, weil ſie gleichbleibend und am meiſten bekannt ſei [1]. Deswegen will er auch die Zeit nicht als eine Urſache des Entſtehens und Vergehens angeſehn wiſſen, ſondern geſteht nur zu, daß in der Zeit auch das Vergehen ſtattfinde [2].

---

[1] De an. III, 6. ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος διαιρετὸς καὶ ἀδιαίρετος τῷ μήκει.

[2] Phys. VI, 3.

[3] L. l.; ib. c. 8.

[4] Ib. IV, 14. πότερον δὲ μὴ οὔσης τῆς ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις· ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος, ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ ἀριθμός. ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἢ ψυχὴ ἀριθμεῖν, καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ᾽ ἢ τοῦτο, ὅ ποτε ὂν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν ἄνευ ψυχῆς εἶναι.

Aus dieſen Begriffen des Raumes, der Bewegung und der Zeit werden nun die Beweiſe des Zenon gegen die Denkbarkeit der Bewegung widerlegt. Die Widerlegung des Satzes, daß ein jedes Ding, welches in Bewegung iſt, zugleich in dem jetzigen Augenblicke ruhe, iſt von uns ſchon früher angegeben worden. Die übrigen Sätze des Zenon ſind entweder nur Sophismen oder ſtützen ſich darauf, daß eine jede Bewegung in einer beſtimmten und begrenzten Zeit einen unendlichen Raum durchlaufen müſſe, weil ein jeder Raum unendliche Theile habe. Ariſtoteles nun beruft ſich dagegen auf die Unterſcheidung zwiſchen dem Unendlichen der Größe nach und dem Unendlichen der Theilung nach. Ein unendlicher Raum der Größe nach wird in keiner begrenzten Zeit durchlaufen, ſondern nur im unendlichen Raum der Theilung nach; ein ſolcher aber kann auch in einer begrenzten Zeit durchlaufen werden, weil die begrenzte Zeit ſelbſt unendlich der Theilung nach iſt [3].

---

[1] L. l.

[2] Ib. c. 13. ὁ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ταύτην (sc. τὴν φθοράν) ὁ χρόνος ποιεῖ, ἀλλὰ συμβαίνει ἐν χρόνῳ γίνεσθαι καὶ ταύτην τὴν μεταβολήν. Im vorhergehenden Kapitel ſpricht Ariſtoteles hierüber freilich anders, aber auch unbeſtimmter.

[3] Ib. VI, 2. τῶν μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἀπείρων οὐκ ἐνδέχεται ἅψασθαι ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ, τῶν δὲ κατὰ διαίρεσιν ἐνδέχεται. Cf. ib. VIII, 8. Hier wird die Schwierigkeit, welche in dem Durchlaufen einer unendlichen Zeit oder eines unendlichen Raumes liegt, darauf zurückgeführt, daß Raum und Zeit

Nun unterſcheidet Ariſtoteles mehrere Arten der Bewegung. Um jedoch dieſe Unterſcheidungen genauer zu beſtimmen, müſſen wir bemerken, daß wenn er ſich genau ausdrückt, von ihm ein Unterſchied gemacht wird zwiſchen Veränderung und Bewegung und zwar ſo, daß die Bewegung als eine Art der Veränderung erſcheint. Die Veränderung (μεταβολή) kann nemlich aus einem Nicht-Seienden in ein Seiendes oder aus einem Seienden in ein Nicht-Seiendes oder aus einem Seienden in ein Seiendes ſtattfinden; die beiden erſten Arten ſind Entſtehen und Vergehen, aber keine Bewegungen, da weder ein Nicht-Seiendes, noch zu einem Nicht-Seienden bewegt werden kann, auch jede Bewegung im Raum geſchieht und aus dem Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte, das Nicht-Seiende aber nicht im Raum und dem Seienden oder dem Weſen nichts entgegengeſetzt iſt; es bleibt alſo nur die Veränderung aus einem Seienden in ein Seiendes übrig, welche Bewegung iſt [1]). Die Bewegung iſt nun dreifach, welches Ariſtoteles aus den Kategorien zu beweiſen ſucht, indem keine andere Kategorie außer der Größe, der Beſchaffenheit und dem Ort Bewegung zulaſſe. Die Bewegung nach der Größe iſt Vergrößerung und Verkleinerung, die

---

nur dem Vermögen, nicht der Wirklichkeit nach unendlich ſind. Wollte man nemlich Raum und Zeit wirklich in das Unendliche getheilt ſich denken, ſo würde man ihre Stetigkeit aufheben, und den Punkt und das Jetzt, in welchen getheilt iſt, aus einem zu zweien machen.

1) Phys. V, 1; 2; daſſelbe in faſt wörtlichem Auszuge met. XI, 11; 12. Sonſt werden jedoch auch Entſtehn und Vergehn zu den Bewegungen gezählt. Cat. 11. in.; phys. III, 1.

Bewegung der Beſchaffenheit nach iſt Verwandlung (ἀλλοίωσις) und die Bewegung dem Orte nach iſt die örtliche Bewegung (φορά), ſo daß es drei Bewegungen und vier Veränderungen giebt [1]). Um alle Zweifel gegen dieſe Eintheilung zu heben, ſucht Ariſtoteles zu zeigen, daß die Verwandlung der Beſchaffenheiten von den übrigen Arten der Bewegung verſchieden iſt; denn es kann ſich etwas verwandeln, ohne örtlich bewegt oder vergrößert oder verkleinert zu werden; es kann ſich auch etwas örtlich bewegen oder vergrößert oder verkleinert werden, ohne ſeiner Beſchaffenheit nach ſich zu verwandeln [2]). Dies ſoll nur beweiſen, daß die Beſchaffenheit nicht auf die Verhältniſſe der Größe oder des Oertlichen zurückgeht. Die Verwandlung unterſcheidet ſich übrigens von der Veränderung im Entſtehn und Vergehn nur darin, daß jene Beſchaffenheiten betrifft, welche nicht zum Weſen gehören, dieſe dagegen das Weſen verändert [3]).

Nun ſucht Ariſtoteles zu zeigen, daß von allen Arten der Veränderung die örtliche Bewegung die erſte ſei. Der Vergrößerung zuerſt liegt die Verwandlung der Beſchaffenheiten nothwendig zum Grunde, wenn durch Nahrung

---

1) Phys. III, 1; V, 1; 2; met. XI, 2. Zuweilen werden Vergrößerung und Verkleinerung als zwei Arten der Bewegung betrachtet, und dann zählt Ariſtoteles vier Bewegungen, de an. I, 3; ſo werden auch Entſtehn und Vergehn als zwei Bewegungen betrachtet und dann zählt Ariſtoteles ſechs Bewegungen. Cat. 11. in.

2) Cat. 11.

3) Phys. V, 2; met. XI, 12; XII, 2; de gen. et corr. I, 3; 4. Die ἀλλοίωσις wird auch wohl eine κίνησις κατ' εἶδος genannt, aber offenbar ungenau. De coelo IV, 3 in.

etwas vergrößer wird, denn zur Nahrung wird etwas erſt durch die Verwandlung des Nahrungsſtoffes. Die Verwandlung aber ſodann hängt von der Nähe oder Entfernung deſſen ab, was die Verwandlung bewirkt, indem jede Bewegung durch Berührung mitgetheilt wird [1]), und die Nähe und Entfernung verändert ſich nur durch die örtliche Bewegung. Auch laſſen die Verſchiedenheiten der Beſchaffenheit auf Verdichtung und Verdünnung ſich zurückführen, indem ſchwer und leicht, hart und weich, warm und kalt auf dicht und dünn zurückzukommen ſcheinen; Verdichtung und Verdünnung aber ſind Vermiſchung und Entmiſchung, von welchen auch Entſtehn und Vergehn abhängig, und Vermiſchung und Entmiſchung können nicht ohne örtliche Bewegung ſein. Nicht weniger iſt auch Vergrößerung und Verkleinerung auf eine Veränderung im Raum zurückzuführen [2]). Daſſelbe folgt auch daraus, daß in der Natur immer das möglichſt Beſte ſein muß; da aber die Bewegung unaufhörlich iſt, ſo iſt die beſte Bewegung die ſtetige Bewegung und eine ſolche kann nur die Veränderung des Ortes ſein, indem alle übrige Bewegungen von einem Anfange zu einem Ende oder aus dem Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte gehn, nicht aber nothwendig die örtliche Bewegung, welche im Kreiſe geſchehn kann [3]). Wenn nun hieraus hervorgeht, daß die örtliche Bewegung die frühere Veränderung der Natur oder dem Weſen nach iſt, ſo iſt ſie es auch nicht weniger der Zeit nach. Denn aller übrigen Veränderung geht das

---

1) Phys. III, 2; VII, 2.

2) Phys. VIII, 7; 9; de gen. et corr. II, 9.

3) Phys. VIII, 7; V, 4; VI, 10.

Entſtehn voraus, indem Wachsthum, Verwandlung, Abnahme und Vergehn offenbar ſpäter ſind; das Entſtehn ſelbſt aber iſt zwar für das einzelne, dem Entſtehn und Vergehn unterworfene Weſen vor der örtlichen Bewegung, aber überhaupt geſchieht es doch auch nur, indem die erzeugende Kraft der Materie zugeführt wird, ſo daß ihm die örtliche Bewegung vorangehn muß [1]). Hierin erfährt nun der Grundſatz des Ariſtoteles, daß Alles dem Weſen nach Frühere der Zeit noch ſpäter iſt, eine genauere Beſtimmung. Denn es ergiebt ſich, daß er in Beziehung auf die örtliche Bewegung nur auf die Weſen, welche Entſtehn und Vergehn haben, ſeine Anwendung findet. Dieſe ſtreben nach dem ewigen Grunde der Natur zurück und daher iſt auch nur in den vollendetern Weſen dieſer Art eine ſelbſtſtändige örtliche Bewegung. Giebt es dagegen in der Natur etwas Nicht-Entſtandenes, Nicht-Vergängliches, ſo kommt dieſen auch zuerſt die örtliche Bewegung zu, welche auch darin vollkommner iſt, als die übrigen Veränderungen, daß ſie nicht nothwendig eine Veränderung des Seins und des Weſens nach ſich zieht [2]).

Da nun auf ſolche Weiſe alle Veränderung in der örtlichen Bewegung gegründet iſt, ſo kommt die Frage, wie eine ununterbrochene Veränderung in der Welt ſein könne, dem Ariſtoteles auf die Frage zurück, wie eine unaufhörliche örtliche Bewegung ſein könne. Er entſcheidet hierüber ganz nach der gewöhnlichen Vorſtellungsart der Alten, nur daß er ſie auf folgerechtere Weiſe zu begründen ſucht. Die Be-

---

[1]) De gen. et corr. II, 9; phys. VIII, 7.

[2]) Phys. l. l.; de coelo IV, 3.

Bewegung der Natur, weil ſie von einer beſtändigen Urſache ausgeht, muß eine einige, ſtetige und unendliche ſein. Man könnte ſich wohl denken, daß die Bewegung unaufhörlich geſchähe, indem aus der einen Art der Bewegung in die andere übergegangen würde, aus der Verwandlung etwa in das Vergehen und aus dieſem wieder in das Entſtehen und in die örtliche Bewegung oder in die Vergrößerung; aber alsdann würde die Bewegung nicht einig ſein, wie ſie doch ſein muß, da die bewegende Urſach immer dieſelbe bleibt. Einig iſt die Bewegung der Welt nur, wenn ſie dem erſten Grunde nach örtliche Bewegung iſt. Nun iſt aber die örtliche Bewegung entweder eine grade oder eine krumme oder eine aus beiden gemiſchte. Daß die aus beiden gemiſchte Bewegung nicht die erſte ſein könne, iſt klar, denn ſie geht zurück auf die beiden andern, aus welchen ſie gemiſcht iſt. Die grade Bewegung aber kann wiederum entweder nach oben oder unten, nach rechts oder links, nach vorn oder hinten geſchehn, denn dies ſind die Gegenſätze des Raumes. Aber Ariſtoteles kann keine von dieſen graden Bewegungen als eins, ſtetig und unendlich anſehn, da er einen begrenzten Raum der Welt ſetzt. Eine unendliche Bewegung in grader Linie würde nur ſein können, wenn das Bewegte, an das Ende gelangt, von hier wieder umkehrte; aber dies würde keine ſtetige Bewegung geben, indem in dem Ende, in der Zeit der Umkehr Ruhe ſtattfinden würde; auch die Kreisbewegung, wenn ſie nicht immer in derſelben Richtung geſchähe, ſondern einmal umkehrte, würde nicht ſtetig ſein. Daher kann nur die krumme Bewegung, welche in gleicher Richtung immer wieder in ſich ſelbſt zurückkehrt, die Bewegung im Kreiſe, welche allein das Ende mit dem Anfange zuſammenfügt, die ſtetige und einige Bewegung ſein, welche die unendliche Zeit hindurch dauert [1]). Auf ſolche Weiſe alſo hat die ganze Welt, eine Kugel im Kreiſe ſich bewegend, eine unaufhörliche, in ſich ſelbſt abgeſchloſſene und gleichmäßige Bewegung erhalten; und doch um ihre Mitte ſich drehend bleibt und ruht ſie gewiſſermaaßen immer [2]); als Ganzes nemlich ruht ſie; ihre Theile jedoch ſind in räumlicher Bewegung, ſo wie auch das Ganze nicht im Raum iſt, aber wohl die Theile der Welt [3]).

Daß die Welt vom Ariſtoteles als eine Kugel gedacht wird, geht ihm theils aus der Kreisbewegung des Ganzen hervor, theils daraus, daß kein Raum und kein Leeres außer der Welt iſt, welches doch ſein müßte, wenn die Welt im Kreiſe ſich bewegend eine andre Geſtalt als die einer Kugel hätte [4]), theils endlich auch aus der Vorſtellung, welche er von der Vollkommenheit der Kugelgeſtalt hat. Die Welt nemlich als das Ganze umfaſſend iſt vollkommen oder unterſcheidet ſich von dem Vollkommenen ſelbſt nur darin, daß ſie in der Materie iſt [5]); als vollkommen aber iſt ſie das, außer welchem nichts genommen werden kann. Dies

---

1) Phys. VI, 10; VIII, 8; 9.

2) Ib. c. 9.

3) Ib. IV, 5.

4) De coelo II, 4. Bei dieſem Beweiſe erinnert ſich Ariſtoteles, daß es doch noch eine andere in ſich zurücklaufende körperliche Figur geben könne außer der Kugel, wie die linſenartige oder eierartige.

5) Ib. I, 1. ὥστ᾽ ἐπεὶ τὰ πάντα καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ τέλειον οὐ κατὰ τὴν ἰδέαν διαφέρουσιν ἀλλήλων, ἀλλ᾽ εἴπερ ἄρα ἐν τῇ ὕλῃ καὶ ἐφ᾽ ὧν λέγονται.

kommt jedoch der geraden Linie und der gradlinigen Figur nicht zu, indem dieſen immer noch etwas hinzugefügt werden kann, ſondern nur dem Kreiſe und der Kugel [1]. Nach dieſer uns bekannten Vorſtellungsweiſe theilt ſich nun dem Ariſtoteles die Welt ein in das, was nach dem Umkreiſe zu liegt, und in das, was um den Mittelpunkt der Weltkugel ſich herumlagert. Jenes iſt der Himmel, dieſes die Erdkugel; jenes iſt der vollkommenen Kreisbewegung theilhaftig, der erſten Bewegung, von welcher alle übrige Bewegung ausgeht; der Himmel ſteht der erſten bewegenden Urſache näher; in ihm haben die Alten das Göttliche geſucht, von einer richtigen Ueberlieferung verſchwundener Urweisheit geleitet; er iſt um ſo mehr der Ehre werth, je weiter er entfernt iſt von den unvollkommenen Dingen, unter welchen wir leben; dieſes dagegen iſt aller Unvollkommenheit zugekehrt, welche wir hier bemerken; die Erde ſteht weit ab von dem erſten Beweger und iſt daher nur in geringem Maaße des Göttlichen theilhaftig [2]. In

---

[1] Ib. II, 4. Ariſtoteles führt ſeiner Art nach noch andere Beweiſe an, welche aber nicht dieſelbe allgemeine Bedeutung haben.

[2] De coelo I, 2. διόπερ ἐξ ἁπάντων ἄν τις τούτων συλλογιζόμενος πιστεύσειεν, ὡς ἔστι τι παρὰ τὰ σώματα τὰ δεῦρο καὶ περὶ ἡμᾶς ἕτερον κεχωρισμένον, τοσούτῳ τιμιωτέραν ἔχον τὴν φύσιν, ὅσῳπερ ἀφέστηκε τῶν ἐνταῦθα πλέον. Ib. II, 1; met. XII, 8. παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. Dann werden die mythiſchen Zuſätze für die Menge und zum Gebrauch für die Geſetze erwähnt. ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειε καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης εἰς τὸ

Beziehung auf jenen Theil der Welt kann ſie daher wohl vollkommen, nicht alternd und ewig genannt werden [1]; dagegen der andere Theil der Welt kann ſo ſchöner Beinamen ſich nicht erfreun, vielmehr iſt er dem Wechſel zwiſchen Jugend und Alter unterworfen [2].

Indem Ariſtoteles den Gegenſatz zwiſchen dieſen beiden Theilen der Welt auf ſolche Weiſe auffaßte, ging er offenbar weniger von dem Begriffe der Welt aus, als von der Erfahrung über den uns zunächſt liegenden Theil der Welt. Der Unterſchied zwiſchen beiden Theilen der Welt ſchließt ſich zwar an die Vorſtellung von der Kreisbewegung der Welt an; denn wird die Welt im Kreiſe bewegt, ſo muß es auch einen Mittelpunkt derſelben geben, welcher ruht; aber daß er nun dieſen Mittelpunkt als unſere Erde anſieht und ſo ihn zu einem Körper ausdehnt und daß er den Himmel von der Erde abtrennt, damit in ihm als einem göttlichen Weſen eine ewige Bewegung ſei und nichts ruhe, dies geht nicht von ſeinen allgemeinen Grundſätzen über die Natur aus. Aus dem Vorhandenſein der Materie in der Welt folgte ihm nicht die Nothwendigkeit einer nicht ſtetigen, durch Entſtehn und Vergehn hindurch gehenden Veränderung; denn er lehrt ausdrücklich, daß wenn etwas Materie habe, demſelben nicht nothwendig Materie zum Entſtehn und Vergehn zukommen müſſe [3]. Daher

---

δυνατὸν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. Ib. IV, 5. Cf. de coelo I, 3; meteor. I, 3.

[1] De coelo I, 9.

[2] Meteorol. I, 14; met. IV, 5; de part. an. I, 1.

[3] Met. VIII, 1 fin.; 4; XII, 2.

iſt es nur die Erfahrung einer wechſelnden und nicht in völliger Ordnung gehaltenen Veränderung, welche ihn beſtimmt, den Theil der Welt, welcher unſerm Erdkreiſe angehört, in einen ſo ſcharfen Gegenſatz gegen die ordnungsmäßige Bewegung des Himmels zu ſtellen. So beſchreibt er ſelbſt den Gang ſeiner Forſchung. Er geht aus von der Erkenntniß ſolcher Dinge, welche bald ruhen, bald ſich bewegen, daran knüpft ſich alsdann die Ueberzeugung, daß es ein Bewegendes geben müſſe, welches nun entweder ſelbſt bewegt oder unbewegt ſein könne. Soll aber die Bewegung ewig und ſtetig ſein, wovon auch die Erfahrung über die Bewegung der himmliſchen Geſtirne zeugt [1], ſo muß es ein unbewegtes Bewegendes geben, denn nur das Unveränderliche kann ſtets auf gleiche Weiſe bewegen; umgekehrt aber auch, wenn es eine veränderliche Bewegung, Entſtehen und Vergehen geben ſoll, ſo muß eine andere Natur in die Mitte treten, welche bewegt, aber auch zugleich in Bewegung und Veränderung iſt und deswegen zu verſchiedenen Zeiten auf verſchiedene Weiſe wirken kann [2]. So ſind denn drei Arten der Weſen nothwendig zur Erklärung der Natur, ein Weſen außer der Materie, das Unbewegte oder Gott, zwei in der Materie, der ewige und unvergängliche, nur örtlich und im Kreiſe beſtändig gleichartig bewegte Himmel und das vergängliche Weſen auf dieſem Gebiete der Erde.

Da nach der Meinung des Ariſtoteles die Mitte der Welt von ihrem Umkreiſe abhängig iſt, ſo entwickelt er in ſeiner beſondern Naturlehre zuerſt ſeine Anſicht vom Himmel und ſchließt daran die Lehre von der ganzen Zuſammenſetzung der Welt im Großen an; dann aber ſteigt er zur Erdregion herab und handelt zuerſt von dem körperlichen Daſein der einzelnen Weſen, woran zuletzt ſeine Lehre von der Seele ſich anſchließt. Es iſt in dieſem Gange der Unterſuchung ein Fortſchreiten in zwei entgegengeſetzten Richtungen zu bemerken, indem zuerſt von dem Vollkommnern ausgegangen wird, an welches das Unvollkommnere in allmälig abſteigenden Graden ſich anſchließt; in dieſer Richtung nach unten bleibt der Gang der Unterſuchung, ſo lange von den höhern Kräften in der Welt die Rede iſt; nachher aber bei Betrachtung der einzelnen irdiſchen Weſen erhebt ſie ſich allmälig vom Unvollkommnern zum Vollkommnern. Wir wiſſen nicht ob Ariſtoteles ein Bewußtſein von dem Grunde dieſes Verfahrens gehabt hat; es ſtimmt aber mit ſeiner Anſicht überein, daß in dem überirdiſchen Gebiete das Vollkommnere und der Anfang dem Weſen nach auch der Anfang der Zeit nach iſt, wärend die irdiſchen Dinge von dem Unvollkommnern und dem Spätern dem Weſen nach anfangen und mit dem Vollkommnern, welches dem Weſen nach früher iſt, den Beſchluß machen.

---

[1] Met. XII, 8.

[2] Phys. VIII, 6.

In der Lehre vom Himmel ¹) erkennt Ariſtoteles noch mehr als in andern Theilen ſeiner Phyſik die Beſchränktheit unſerer Erkenntniß an. Wenn er von den ver-

---

1) Das Wort Himmel wird vom Ariſtoteles in verſchiedener Bedeutung genommen; bald bezeichnet es ihm die ganze Welt, bald nur den Theil der Welt, in welchem die Geſtirne ſind, bald auch nur den Fixſternhimmel. De coelo I, 9.

ſchiedenen Weſen und Sphären im Himmel handelt, geſteht er, das Nothwendige hierüber anzugeben wolle er Stärkern überlaſſen [1]); von den ungewordenen und unvergänglichen Weſen hätten wir nur geringe Erkenntniß, weil nur wenig von ihnen der Empfindung offenbar ſei; die Unterſuchung jedoch über dies Wenige habe um ſo mehr Reiz, weil ſie ſich auf das Göttliche und der Ehre Wertheſte beziehe [2]). So gering nemlich unſere Erfahrung über das Himmliſche iſt, ſo iſt es doch dem Ariſtoteles unbedenklich, dieſem Theile der Welt alles Gute zuzuſchreiben, weil freilich dieſe Meinung ihm nicht aus der Erfahrung entſtanden iſt, ſondern höchſtens durch die Erfahrung einigermaaßen beſtätigt zu werden ſcheint, indem wir ſehen, daß im Himmel mehr Ordnung der Bewegungen iſt, als auf Erden [3]). Aber auch über die Erfahrungen hinaus ſcheut ſich Ariſtoteles nicht ſeiner Meinung von der Vortrefflichkeit des Himmliſchen zu folgen. Die Geſtirne im Himmel ſind leidenloſe Weſen, welche das beſte Ziel erreicht haben [4]); es iſt ihm gar keinem Zweifel unterworfen, daß der Menſch ein viel weniger Göttliches iſt als die Geſtirne [5]), worin es ſchon liegt, daß der Himmel eine Seele und den Urſprung der Bewegung in ſich ſelbſt

---

1) Met. XII, 8.

2) De part. an. I, 5; de coelo II, 3; 12.

3) De coelo I, 1.

4) Met. l. l. ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' αὑτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλος δεῖ νομίζειν. De coelo II, 1. ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας.

5) Eth. Nic. VI, 7. καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον τὰ φανερώτατά γε, ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.

hat [1]). Und dieſe Bewegung des Himmels bedarf keines Ausruhens, wie die Bewegung der unvollkommnern Thiere, weil ſie ohne Mühe geſchieht und daher keine Ermüdung veranlaßt. Denn mit der Bewegung des Himmels und der Geſtirne iſt es ein Anderes als mit der Bewegung der einzelnen Weſen auf der Erde. Dieſe geſchieht aus dem Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte und aus dem Vermögen geht ſie in die Thätigkeit über; dagegen in der Kreisbewegung des Himmes iſt kein Entgegengeſetztes und die Thätigkeit iſt immer vorhanden [2]). Zu der Vortrefflichkeit des Himmels gehört es auch noch, daß er von der Rechten wieder nach der Rechten ſich bewegt. Denn Ariſtoteles ſetzt feſt, daß dieſe Verhältnißbegriffe des Linken und des Rechten nicht nur für die einzelnen Weſen ihre natürliche Bedeutung haben, ſondern auch für die ganze Welt, weil ſie ein lebendiges Weſen ſei und einen Urſprung der Bewegung habe. Da aber ſei die rechte Seite der Welt, von woher die Bewegung komme, woran ſich denn auch anſchließt, daß wir nicht den oberen Halbkreis der Welt in Beziehung auf den Himmel bewohnen, ſondern den untern [3]).

Es iſt nicht unſeres Geſchäfts, die aſtronomiſchen

---

1) De coelo II, 2. ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν. Cf. ib. c. 1.

2) Met. IX, 8; de coelo II, 1. Doch giebt Ariſtoteles auch Gegenſätze in der Kreisbewegung zu, de coelo I, 8, und wenn der Himmel nicht ohne Materie iſt, ſo iſt er auch nicht ohne Vermögen, aus welchem erſt die Thätigkeit werden ſoll.

3) De coelo II, 2; 5. Ariſtoteles ſchließt, die Bewegung des Himmels ſei nach der Rechten, weil dies die beſſere ſei, welcher Schluß offenbar im Cirkel geht.

Gründe zu unterſuchen, nach welchen Ariſtoteles die Zuſammenſetzung des Himmels beſtimmt. Nur das, was auf ſeine allgemeine Betrachtung der Welt von Einfluß iſt, verfolgend genügt es zu wiſſen, daß Ariſtoteles zwei Theile des Himmels unterſcheidet, den oberſten Kreis der Welt, welcher ihre Grenze bildet, die Himmelsſphäre im engſten Sinne des Wortes oder die Sphäre der Fixſterne, und die niedere Sphäre oder vielmehr die Sphären der Planeten, zu welchen außer den fünf den Alten bekannten auch die Sonne und der Mond von ihm gezählt werden. Der Himmel der Fixſterne erhält ſeine Bewegung unmittelbar von der erſten bewegenden Urſache; er iſt es, welcher von der Rechten zur Rechten ſich bewegt; ihm wird daher auch die größeſte Vollkommenheit in der Welt zugeſchrieben, den Planeten nur eine geringere; denn ſie ſtehen dem Vollkommenen weniger nahe [1]); ſie bewegen ſich auch in der entgegengeſetzten Richtung und in ſchiefen Kreisbahnen, indem ihre Sphären eigene Bewegung haben, zugleich aber auch von der Bewegung des Fixſternhimmels beherrſcht werden. Deswegen bewegt ſich auch das dem Fixſternhimmel nächſte Geſtirn weniger ſchnell, als die entferntern [2]). In der Mitte der Welt iſt ſodann die Erde, ebenfalls eine Kugel, wie die Geſtirne, weil das Irdiſche nach der Mitte der Welt ſtrebt und ſich daher gleichmäßig um den Mittelpunkt der Welt herumlagert [3]).

Wenn man die ſcheinbar philoſophiſchen Gründe, welche Ariſtoteles für die Hauptpunkte dieſes Weltſyſtems an-

---

1) De coelo II, 12.

2) Ib. c. 10.

3) Ib. c. 14.

giebt, ſich entwickeln will, ſo muß man in ſeine Lehre von den Elementen eingehn. Die Elemente betrachtet er überhaupt als die einfachen Körper. Ihr Grund iſt die Materie, welche immer in einem Gegenſatze iſt; durch die Gegenſätze an der Materie entſtehn alsdann die Elemente 1), welche nach der Natur des Materiellen auf der Erde nichts Feſtſtehendes ſind, ſondern in einander ſich verwandeln 2). Hierbei iſt Vorausſetzung, daß die entgegengeſetzten Beſchaffenheiten der einfachen Körper nicht auf die mathematiſche Figur zurückgebracht werden können. Die entgegengeſetzte Meinung verſpottet Ariſtoteles nicht übel, indem er anführt, ihr gemäß müßte es unter den Figuren einen Gegenſatz geben, wie zwiſchen kalt und warm, dann müßten auch die mathematiſchen Figuren brennen und wärmen und eine Pyramide müßte eine Pyramide, eine Kugel eine Kugel machen, wie das Feuer Feuer erzeuge, ungefär als wenn jemand ſagen wollte, ein Säbel müſſe einen Säbel, oder eine Säge eine Säge machen 3). Nahe verwandt mit dieſer Meinung iſt auch die Anſicht derer, welche nur aus einem Elemente alle phyſiſchen Verſchiedenheiten beſtehen laſſen nach dem Grade ſeiner Verdichtung oder Verdünnung. Denn dieſe machen die Luft nur zu einem dichtern Feuer und Alles würde hiernach nur in einem verhältnißmäßigen Unterſchiede ſtehn, und wenn etwa das

---

1) De gen. et corr. II, 1. ὥστε πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν ἀρχή, δεύτερον δὲ αἱ ἐναντιώσεις· λέγω δ᾽ οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης· τρίτον δὲ ἤδη πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοιαῦτα.

2) De coelo III, 6; de gen. et corr. II, 4.

3) De coelo III, 8.

Dünnere das Feuer wäre, ſo würde auch die Luft Feuer ſein in Verhältniß zum Waſſer. Es leuchtet hieraus ein, daß nicht nur ein Element ſein kann; die nicht gradweiſen Gegenſätze in der Natur verhindern es; ſo wie denn auch mit der Annahme nur eines Elementes die Verſchiedenheit der natürlichen Bewegungen in der Welt, welche einen Hauptpunkt in der Ariſtoteliſchen Phyſik bildet, nicht beſtehen könnte [1]). Aber eben ſo wenig können unendliche Elemente ſein, welches dem Ariſtoteles ſchon wegen ſeines Widerwillens gegen das Unendliche einleuchten mußte, und ihm überdies daraus hervorgeht, daß es eine begrenzte Zahl ſinnlicher Beſchaffenheiten giebt und auch die natürlichen Bewegungen in der Welt von begrenzter Zahl ſein müſſen [2]). Es bleibt alſo nur übrig mehrere Elemente von beſtimmter Zahl anzunehmen. Die Punkte, an welche ſich ſeine Annahme vier oder fünf einfacher Körper anknüpft, liegen ſchon in ſeinen Gründen gegen die angeführten Meinungen. Auf der einen Seite ſind es die Gegenſätze der ſinnlichen Beſchaffenheiten, auf der andern Seite die Gegenſätze der natürlichen Bewegung, aus welchen die Verſchiedenheiten der Elemente hervorgehn. Die Gegenſätze der ſinnlichen oder körperlichen Beſchaffenheiten gehn auf die Gegenſätze des Fühlbaren zurück, da ein jeder Körper fühlbar iſt; es ſind Kälte und Wärme, Trocknes und Naſſes. Da nun das Entgegengeſetzte nicht mit dem Entgegenſetzten verbunden werden kann, ſo bilden dieſe entgegengeſetzten Beſchaffenheiten, zu zwei und zwei verbunden, vier Arten der einfachen Körper, das Warme und Trockne das Feuer, das Warme und Feuchte die Luft, das Kalte und Feuchte das Waſſer und zuletzt das Kalte und Trockne die Erde [1]). Noch gewöhnlicher jedoch und zugleich umfaſſender iſt dem Ariſtoteles die Ableitung der Elemente aus der Verſchiedenheit der Bewegungen in der Welt. Nach der Kugelgeſtalt der Welt ſind zwei natürliche Orte in ihr unterſchieden, die Mitte und der Umkreis; was nach der Mitte zu liegt, iſt das natürliche Unten, was nach dem Umkreiſe zu, das natürliche Oben. Darnach giebt es nun drei Hauptbewegungen in der Welt, die Kreisbewegung, die Bewegung von oben nach unten und die Bewegung von unten nach oben. So wie nun die natürliche Bewegung früher iſt als die gewaltſame, ſo müſſen auch

---

[1]) De coelo III, 5.

[2]) Ib. c. 4.

---

1) De gen. et corr. II, 2; 3; met. IV, 1, wo die Beſchaffenheiten αἴτια τῶν ϛοιχείων genannt werden; ſo heißen ſie auch ἀρχαί, wie die Elemente ſelbſt, de part. an. II, 2; de gen. et corr. II, 1. Das Fühlbare wird zum Grunde gelegt, weil das Gefühl der erſte Sinn iſt, wie wir ſpäter ſehn werden. Das Naſſe iſt dem Ariſtoteles eigentlich das Flüſſige, ſo wie das Trockne das Starre. De gen. et corr. II, 1. ὑγρὸν δὲ τὸ ἀόριϛον οἰκείῳ ὅρῳ, εὐόριϛον ὄν· ξηρὸν δὲ τὸ εὐόριϛον μὲν οἰκείῳ ὅρῳ, ἀόριϛον δέ. Vergl. de part. an. II, 2 in. Das Kalte iſt nach dieſer Vorſtellungsweiſe nicht die Beraubung des Warmen. De part. an. II, 2. τὸ ψυχρὸν φύσις τις, ἀλλ' οὐ ϛέρησίς ἐϛιν, ἐν ὅσοις τὸ ὑποκείμενον κατὰ πάθος θερμόν ἐϛι. Und doch wird es auch als Beraubung angeſehn. De coelo II, 3. καὶ τῆς ϛερήσεως πρότερον ἡ κατάφασις· λέγω δ' οἷον τὸ θερμὸν τοῦ ψυχροῦ. So werden auch nicht in Uebereinſtimmung mit dem Obigen Wärme und Kälte auf Verdünnung und Verdichtung zurückgebracht, phys. VIII, 7, wie denn überhaupt die Elemente auch in Beziehung auf Dichtigkeit und Dünnheit unterſchieden werden.

dieſe Hauptbewegungen früher in natürlicher Weiſe geſchehn, als in gewaltſamer Weiſe, und es muß daher Körper geben, welche natürlicher Weiſe im Kreiſe, ſo wie andere, welche natürlicher Weiſe nach oben oder nach unten ſich bewegen [1]). Da nun keiner der einfachen Körper, welchen wir auf Erden finden, natürlicher Weiſe im Kreiſe ſich bewegt, ſo erſinnt Ariſtoteles ein fünftes Element, welches früher und göttlicher iſt, als die vier übrigen, ſo wie die Kreisbewegung früher und göttlicher als die gradlinige. Er nennt es, an alte Ueberlieferungen ſich anſchließend, den Aether. Dieſes Element hat weder Schwere, noch Leichtigkeit, weil es weder nach der Mitte ſtrebt, noch von der Mitte ab nach oben. Es iſt keiner der Unvollkommenheiten unterworfen, welchen die übrigen Elemente unterliegen; es iſt ohne Leiden, weil in der Kreisbewegung, welche ihm eigenthümlich iſt, keine Gegenſätze ſich finden; deswegen hat es nur örtliche Bewegung, nicht Vergrößerung oder Verkleinerung, nicht Verwandlung, nicht Entſtehn oder Vergehn. Aus ihm iſt der Himmel und alle Geſtirne; ewig iſt es wie dieſe; dies beweiſen auch die Ueberlieferungen, welche von keiner Veränderung am Himmel wiſſen [2]). Wenn es nur allein dies Element gäbe, ſo würde kein Entſtehn und Vergehn ſein, ſondern nur ewige Bewegung. Die Mitte der Weltkugel aber muß nothwendig ruhn; es muß alſo einen Körper geben, welcher von Natur nach der Mitte ſtrebt, denn wohin die Körper von Natur ihre Bewegung haben, da haben ſie auch von Na-

---

1) De coelo I, 2.

2) L. 1; ib. c. 3; II, 7; meteor. I, 3.

tur ihre Ruhe. Das nun, was nach der Mitte ſeine natürliche Bewegung hat, iſt die Erde. Wenn aber etwas, was zu den entgegengeſetzten Dingen gehört, vorhanden iſt, ſo muß auch ſein Gegentheil ſein; das Gegentheil der Erde iſt das Feuer und ſo ergiebt ſich denn mit Nothwendigkeit, daß auch das Feuer iſt. Die Erde iſt das, was von Natur nach unten ſich bewegt; das Feuer hat ſeine natürliche Bewegung von unten nach oben; dieſes ſchwimmt oben über allen Elementen; jene liegt allen übrigen zu Boden. Wenn aber dies iſt, ſo iſt es auch nothwendig, daß zwei andere Elemente ſind, von welchen das eine einem andern zu Boden liegt, das andere über einem andern ſchwimmt [1]). Dieſe beiden mittlern Elemente, das Waſſer und die Luft, haben ihren natürlichen Ort, das Waſſer über der Erde und unter der Luft, die Luft über dem Waſſer und unter dem Feuer, und nach dieſen natürlichen Orten haben ſie ihre natürliche Bewegung. Alle dieſe vier aber verwandeln ſich in einander, weil ſie einander entgegengeſetzt wechſelſeitiges Leiden und Thun haben. Nur ſchwach werden hierdurch vom Ariſtoteles die beiden Ableitungsarten mit einander verbunden. Von den beiden Gegenſätzen, welche in der ſinnlichen Empfindung liegen, iſt nemlich der eine thätig, der andere leidend; Warmes und Kaltes ſind thätig und bringen das Leiden in dem Entgegengeſetzten hervor; dagegen Naſſes und Trocknes ſind leidend, weil naß das iſt, was eine unbeſtimmte und leicht beſtimmbare, trocken dagegen das, was eine beſtimmte und

---

1) De coelo IV, 5. ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἓν μόνον, ὃ πάντων ἐπιπολάζει, καὶ ἕν, ὃ πάντων ὑφίσταται, ἀνάγκη δύο ἄλλα εἶναι, ἃ καὶ ὑφίσταταί τινι καὶ ἐπιπολάζει τινί.

nicht leicht beſtimmbare Grenze hat; daher ſind Feuer und Luft thätig, weil ſie warm, Waſſer und Luft, weil ſie kalt ſind; ebenſo aber auch Feuer und Erde ſind leidend, weil ſie trocken, Luft und Waſſer, weil ſie naß ſind; alle Elemente alſo ſind unter einander thätig und leidend [1]. Deswegen finden unter ihnen ſtatt Vergehen und Entſtehen, Verwandelung, Vergrößerung und Verkleinerung. Auch ſchwer und leicht ſind dieſe Elemente; die Erde nemlich iſt ſchwer in einem jeden Orte, weil ſie nach unten ſtrebt; das Feuer iſt leicht an jedem Orte, weil es nach oben ſtrebt; die übrigen Elemente aber ſind nur ſchwer oder leicht dem Orte gemäß, in welchem ſie ſind, weil ſie bald nach oben, bald nach unten ſtreben können [2].

Nachdem wir das Einzelne dieſer Lehren unterſucht haben, wollen wir noch auf ihren genauen Zuſammenhang unter einander aufmerkſam machen. Alles hängt von der Anſicht ab, daß die Welt eine ſich bewegende Kugel ſei. Nothwendig iſt hier zuerſt die Kreisbewegung des Aethers; von dieſer aber muß ſodann geſondert ſein das, was um die Mitte der Welt herumgelagert ruht, die Erde, damit der Himmel und der Aether ihre ungeſtörte Bewegung ohne Ruhe haben; iſt aber die Erde, ſo iſt auch nothwendig das Feuer, und wenn die Erde und das Feuer ſind, ſo müſſen auch die beiden mittlern Elemente ſein. In der Wechſelwirkung dieſer erzeugt ſich nun Entſtehen und Vergehen, überhaupt die unbeſtändige und ungeregelte Art des Werdens, welche wir in der Erdgegend finden. Endlich ergiebt ſich auch aus der Vergänglichkeit der Dinge auf der Erde, daß es mehrere Körper im Himmel und nicht bloß die gleichmäßige Bewegung des Fixſternhimmels geben müſſe, ſondern auch die ſchiefe Neigung der Planetenbahnen, welche die unregelmäßige Bewegung auf der Erde bewirken [1]. So ſtellt ſich dem Ariſtoteles das ganze Weltgebäude in einem nothwendigen Zuſammenhange dar und man kann nicht verkennen, wie die einzelnen Beſtimmungen eine wenn auch nur künſtliche Feſtigkeit in dieſem Syſteme gewinnen. Ariſtoteles ſpielt mit großem Ernſte ein Spiel, in welchem die Vermiſchung einer unlautern Erfahrung mit nothwendigen Verſtandesbegriffen allerlei Erſchleichungen begünſtigt, welchem aber doch zuzuſchauen für uns nicht ohne Reiz iſt, weil wir jenen Zeiten der jugendlichen Phyſik allzu fern ſtehn, um Täuſchung befürchten zu dürfen.

---

[1] Meteor. IV, 1; 5.

[2] De coelo IV, 4.

In den großen Maſſen der Welt ordnet ſich dem Ariſtoteles Alles kreisförmig. So wie die Sphäre der Fixſterne, die Sphäre der Planeten und endlich die Erde

kreis-

---

[1] De caelo II, 3. νῦν δὲ τοσοῦτον ἔστι δῆλον, διὰ τίνα αἰτίαν πλείω τὰ ἐγκύκλιά ἐστι σώματα, ὅτι ἀνάγκη γένεσιν εἶναι· γένεσιν δέ, εἴπερ καὶ πῦρ· τοῦτο δὲ καὶ τὰ ἄλλα, εἴπερ καὶ γῆν· ταύτην δ' ὅτι ἀνάγκη μένειν τι ἀεί, εἴπερ κινεῖσθαι ἀεὶ δεῖ. De gen. et corr. II, 9. ἐπεὶ δὲ ὑπόκειται καὶ δέδεικται συνεχὴς οὖσα τοῖς πράγμασι γένεσις καὶ φθορά, φαμὲν δ' αἰτίαν εἶναι τὴν φορὰν τοῦ γίνεσθαι, φανερὸν ὅτι μιᾶς μὲν οὔσης τῆς φορᾶς οὐκ ἐνδέχεται γίνεσθαι ἄμφω, διὰ τὸ ἐναντία εἶναι. τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκε ποιεῖν· ὥστε ἤτοι γένεσις ἔσται ἀεὶ ἢ φθορά. δεῖ δὲ πλείους εἶναι τὰς κινήσεις καὶ ἐναντίας ἢ τῇ φορᾷ ἢ τῇ ἀνωμαλίᾳ· τῶν γὰρ ἐναντίων αἴτια τἀναντία· διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον· ἐν ταύτῃ γὰρ καὶ τὸ συνεχὲς ἔνεστι καὶ τὸ κινεῖσθαι δύο κινήσεις.

kreisförmig geſtaltet ſind, ſo liegt auch wieder das Waſſer um die Erde kreisförmig herum, wo nicht etwa ein Hinderniß iſt, und ſo bildet ſich der Umkreis des Meeres; um die Sphäre des Waſſers ſchließt ſich dann wieder die Luft, und um dieſe das Feuer an, ſo daß beide auch kreisförmig gebildet ſein müſſen, weil ſie ſonſt nicht ſtetig mit der Sphäre des Waſſers und unter einander zuſammenhängen würden [1]. In dieſen Gebieten jedoch iſt überhaupt nichts Reines zu ſuchen, und ſo ſind denn auch die Luft und das Feuer um die Erde herum nicht Luft und Feuer [2], ſondern es bilden ſich in dem unbeſtändigen Werden des Erdkreiſes viele unreine Miſchungen, aus welchen die Lufterſcheinungen erklärt werden müſſen. Ebenſo iſt auch das Meer nicht ein reines Waſſer, wie ſchon aus ſeinem ſalzigen und bittern Geſchmacke erhellt; es iſt nicht ſowohl der Anfang als das Ende des Waſſers und wird vom Ariſtoteles mit den thieriſchen Ausſonderungen verglichen [3]. Wir lernen hierbei, daß er auch die Erde, wie ein lebendiges Weſen anſieht, und dies tritt noch beſtimmter darin hervor, daß der Wechſel in Abnahme und Zunahme des Meeres und des feſten Landes von ihm abgeleitet wird aus dem Wechſel, welchen das Innere der Erde, gleich Pflanzen und Thieren, von der Jugendblüthe zum Greiſenalter erfahre, nur daß nicht die ganze Erde zugleich altere oder jugendlich blühe, ſondern nur die einzelnen Theile derſelden [1]). Offenbar iſt hieran, daß Ariſtoteles die ganze Natur als ein Lebendiges ſich denkt, indem auch die einfachen Körper und die ſcheinbar unbelebten Elemente ihm nur wie organiſche Theile der Erde erſcheinen. So ſchreibt er auch der Luft ein Leben, ein Entſtehen und Vergehen zu, welches denn freilich nicht unabhängig iſt von dem Leben der ganzen Welt [2]). In dieſer vielmehr hängt Alles zuſammen und zwar hängt von dem Höhern und Vortrefflichern immer das Niedere und das weniger Gute ab. So wird der Erdkreis von den obern Kreiſen der Geſtirne regiert und die Sphäre des Meeres hängt von den Winden, welche dem Luftkreiſe angehören, die Winde aber von den Umkreiſungen des Mondes und der Sonne ab. Indem aber die Erdſphäre von allen höhern Sphären abhängig iſt, muß ſie natürlich am wenigſten genau ſein in ihren Bewegungen, weil ſo viele Urſachen zuſammenkommen, bald dieſen, bald jenen Einfluß auf ſie ausübend [3]). Nach dieſer Vorſtellungsweiſe iſt eine jede höhere Sphäre die bewegende Urſache der niedern und dieſe gleichſam ein Organ jener; Alles jedoch wird noch in Ordnung bewegt, bis wir in die Gegend unter dem Monde gelangen, wo die unordentliche Bewegung ihren Sitz hat. Damit verbindet ſich denn auch der Gedanke, daß eine jede der niedern Sphären zu der höhern ſich verhalte, wie die Materie zur Form, denn die bewegende Urſach iſt ja die Form und das Bewegte

---

[1] De coelo II, 4; meteor. II, 2.

[2] Meteor. I, 3. Das, was Ariſtoteles Feuer nennt, iſt überhaupt nicht das, was wir Feuer zu nennen pflegen, ſondern dies iſt ein Uebermaaß des Feuers, und gleichſam ein Sieden.

[3] Ib. II, 2.

---

1) Ib. I, 14. ἀρχὴ δὲ τούτων καὶ αἴτιον, ὅτι καὶ τῆς γῆς τὰ ἐντός, ὥσπερ τὰ σώματα τὰ τῶν φυτῶν καὶ ζώων, ἀκμὴν ἔχει καὶ γῆρας κτλ.

2) De gen. an. IV, 10.

3) L. l.; meteor. I, 2.

die Materie [1]). Dieſer Gedanke ſpricht ſich auch, doch weniger rein darin aus, daß die höhere Sphäre die niedere umfaßt, und indem den Vorſtellungen des mehr und weniger Vollkommenen die Vorſtellungen des mehr oder weniger Körperlichen ſich beimiſchen, bildet ſich dem Ariſtoteles ſogar die Meinung, daß die höhern Sphären, weil ſie leichter, auch weniger materiell und vollkommen wären, als die niedern, welche ſchwerer und materieller [2]). Dieſe Vorſtellungsweiſe können wir jedoch nicht mehr in richtigem Zuſammenhang mit den allgemeinen Lehren des Ariſtoteles finden, weil ſie den Unterſchied zwiſchen Form und Materie zu einem Gradunterſchiede zu machen droht.

Außer dieſen Unterſuchungen über die großen Maſſen in der Natur, enthält nun die Naturlehre des Ariſtoteles noch eine genauere Forſchung über die irdiſchen Dinge, welche dem elementariſchen Daſein nicht angehören. Hierin geht er, wie ſchon erwähnt, von dem Unvollkommnern zu dem Vollkommnern über und ſichtbar iſt auf das Letztere vorzüglich ſein Augenmerk gerichtet; denn theils wird Vieles, was allen oder den meiſten Gebieten des irdiſchen Lebens angehört, nur oder doch vorherrſchend in Beziehung auf die höhern Gebiete betrachtet [1]), theils übergeht Ariſtoteles auch die unorganiſchen Dinge ganz und wenn er auch die Pflanzen einer genauern Forſchung gewürdigt hat, ſo treten ſie doch in ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen über die Bedeutung der Naturerſcheinungen ſehr zurück. Endlich findet die Naturlehre des Ariſtoteles über die irdiſche Schöpfung, wie ſchon früher bemerkt, ihren Mittelpunkt in der Betrachtung des männlichen Menſchen, gegen welchen alles Uebrige nur verſtümmelt oder zwergartig ſein ſoll.

---

[1] De coelo IV, 3. τὸ εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὑτοῦ εἶδός ἐστι φέρεσθαι. ἀεὶ γὰρ τὸ ἀνώτερον πρὸς τὸ ὑφ' αὑτὸ ὡς εἶδος πρὸς ὕλην οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα.

[2] Ib. c. 4; phys. IV, 5; meteor. IV, 1. Alles von den übrigen Elementen iſt dem Feuer Materie, weil das Feuer die Grenze der übrigen Elemente bildet. De gen. et corr. II, 7. μόνον γὰρ ἐστι καὶ μάλιστα τοῦ εἴδους τὸ πῦρ, διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι πρὸς τὸν ὅρον. — — ἡ δὲ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος ἁπάντων ἐν τοῖς ὅροις.

Ariſtoteles betrachtet die lebendigen Dinge im Gegenſatz gegen das Elementariſche; dieſes iſt ein einfacher, jene ſind zuſammengeſetzte Körper, und zwar nicht ein Gemenge, ſondern ein wahres Gemiſch des Elementariſchen [2]). Die Miſchung der Körper aber beſteht darin, daß mehrere an Kraft gleich ſtarke Körper ſich mit einander verbunden haben und nun ein Mittleres aus ſich bilden, welches in allen ſeinen Theilen gleichartig iſt und von den gemiſchten Körpern verſchiedenartige Eigenſchaften zeigt, indem die Kräfte derſelben ſich unter einander in dem Mittlern verbunden haben [3]). Aus einer ſolchen Miſchung entſtehn die gleichartigen Theile der organiſchen Körper, wie Knochen und Fleiſch, indem Warmes und Kaltes, Naſſes und Trocknes in ein Mittleres zuſammengehn [4]).

---

1) Z. B. wenn vom Blute oder von dem Analogen deſſelben geſprochen wird.

2) De gen. et corr. I, 10. φαμὲν δέ, εἴπερ δεῖ μεμῖχθαί τι, τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι.

3) L. l.

4) Ib. II, 6 fin. ἐκ δὲ τούτων (sc. τῶν ςοιχείων) σάρκες καὶ ὀςᾶ

In dieſer Vorſtellungsart weiter fortſchreitend ſucht Ariſtoteles zu zeigen, daß ein jedes lebendige Weſen aus allen vier Elementen zuſammengeſetzt ſein müſſe. Denn da alle dieſe Weſen auf der Erde ſind, muß auch Erde in ihnen ſein; Waſſer ſodann muß die Erde zuſammenhalten und dasjenige der lebendigen Weſen bilden, was am leichteſten begrenzt werden kann; daher bilden dieſe beide die Materie der lebendigen Körper; ſind aber Waſſer und Erde in den lebendigen Weſen, ſo müſſen auch Feuer und Luft in ihnen ſein, weil dieſe jenen beiden entgegengeſetzt ſind [1]. So bildet ſich das Gleichtheilige in den lebendigen Dingen aus der Zuſammenſetzung der Elemente, aus der Zuſammenſetzung des Gleichtheiligen aber entſtehn wiederum die ungleichtheiligen Glieder der lebendigen Weſen, wie Hand und Antlitz aus Knochen und Fleiſch ſich bilden. Hiernach iſt nun der Entſtehung nach das Gleichtheilige ſpäter als das Elementariſche und das Ungleichtheilige ſpäter als das Gleichtheilige, nach der Regel aber, daß vor dem Beſſern das weniger Gute vorhergeht, wird unter dieſen Dingen die umgekehrte Ordnung in Rückſicht auf das Weſen und den Zweck herrſchen müſſen [2]. Das Lebendige alſo wird Zweck des Elementariſchen ſein, die gleichartigen Theile der lebendigen Weſen aber werden wieder nur als Mittel zu dem Zwecke dienen, die eigentlichen Organe ſowohl für die Empfindung als für die Thätigkeit zu bilden. Man ſieht,

---

καὶ τὰ τοιαῦτα τοῦ μὲν θερμοῦ γιγνομένου ψυχροῦ, τοῦ δὲ ψυχροῦ θερμοῦ, ὅταν πρὸς τὸ μέσον ἔλθῃ κτλ. Cf. de an. III, 13

[1] De gen. et corr. II, 7; meteor. IV, 4

[2] De part. an. II, 1

wie Alles in dieſer Anſicht darauf hinausgeht, die belebende Seele als den Zweck der Natur darzuſtellen.

So wie wir nun hierin ein Aufſteigen der Natur vom Niedern zum Höhern bemerken können, ſo zeigt ſich ein ſolches auch in den verſchiedenen Stufen des Seelenlebens. Ariſtoteles findet einen ſtetigen Uebergang in der Natur von dem Elementariſchen zu den Pflanzen, von dieſen zu den Thieren und endlich bis zum Menſchen. Das Elementariſche iſt gewiſſermaaßen auch belebt, indem das Leben der Welt Alles durchdringt [1]), zwiſchen den Pflanzen und den Thieren wird der Abſchnitt faſt ganz unmerklich durch die Thierpflanzen, und in den Thieren ſind ſchon die Spuren alles deſſen enthalten, was im Menſchen ausgebildeter ſich zeigt; denn die Kinder ſind nicht eben ſehr verſchieden in ihren Seelenthätigkeiten von den Thieren [2]). Die Pflanzen halten die Mitte zwiſchen dem Unbelebten und den Thieren; ſie ſind nicht Thiere (ζῷα), aber doch belebte Weſen (ζῶντα) [3]); ſie beſitzen nur weniger Leben als die Thiere und gegen die unbelebte Natur gehalten erſcheinen ſie wie beſeelte Weſen, mit den Thieren dagegen verglichen, werden ſie für unbeſeelt gehalten [4]). Leben kann Ariſtoteles den Pflanzen nicht abſprechen, wenn er Leben in der Ernährung, im Wachsthum und in der Abnahme durch

---

1) De gen. anim. III, 11.

2) Hist. an. VIII, 1; de part. an. IV, 5. ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα διὰ τῶν ζώντων μὲν, οὐκ ὄντων δὲ ζῴων, ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σύνεγγυς ἀλλήλοις.

3) De part. an. II, 10; IV, 5; de an. II, 2.

4) Hist. an. I, 1.

ſich ſelbſt findet [1]), und ebenſowenig Seele, da ihm die Seele die Form oder die Entelechie eines phyſiſchen, organiſchen und belebten Körpers iſt [2]). Doch kommt den Pflanzen nur die niedrigſte Art des Lebens zu, nemlich das der Ernährung fähige (θρεπτικόν), zu welchem auch die natürliche Fortpflanzung gehört. Die Pflanze hat kein anderes Werk oder Geſchäft als eben dies, ſich zu ernähren und ihre Art fortzupflanzen [3]). Oertliche Bewegung hat ſie nicht von ſich ſelbſt, wie offenbar iſt, auch nicht Empfindung, obgleich ſie durch Berührung, durch Kälte und Wärme leidet, weil ſie nemlich keine Mitte ihres Lebens und keinen ſolchen Grund beſitzt, welcher die Formen des Empfindbaren aufzunehmen geſchickt wäre [4]). Darin nemlich beſteht einer der größeſten Vorzüge der Thiere vor den Pflanzen, daß jene ſoviel als möglich nur eine Natur und eine Seele bilden, dieſe aber zuſammengewachſenen Thieren gleichen, wie ſich zeigt, wenn ſie zertheilt doch in allen ihren Theilen noch Leben haben; ſie beſitzen zwar der Wirklichkeit nach nur eine, dem Vermögen nach aber mehrere

---

[1]) De an. II, 1. ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν.

[2]) L. l. εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. — — διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. ὄργανα δὲ καὶ τὰ τῶν φυτῶν μέρη. Das Beſeelte unterſcheidet ſich von dem Seelenloſen nur durch das Leben. Ib. c. 2.

[3]) De an. II, 2; 4; de gen. an. I, 23.

[4]) De an. II, 12. καὶ διὰ τί ποτε τὰ φυτὰ οὐκ αἰσθάνεται, ἔχοντά τι μόριον ψυχικὸν καὶ πάσχοντά τι ὑπὸ τῶν ἁπτῶν; καὶ γὰρ ψύχεται καὶ θερμαίνεται. αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν τὰ εἴδη δέχεσθαι, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης.

Seelen [1]) und haben daher keine untheilbare Mitte ihres Lebens. Die geringere Bildung der Pflanzen offenbart ſich außerdem auch noch darin, daß ſie dem niedrigſten Elemente angehören, der Erde [2]). Denn in der Erde feſtgewurzelt, ziehen ſie daher ihre Nahrung; die Wurzeln ſind ihnen der Mund, das Werkzeug, welches zur Aufnahme der Nahrung dient. Wo aber dies Werkzeug ſich findet, da iſt der obere Theil eines jeden lebendigen Weſens, ſo daß ſich auch hierin der geringere Werth der Pflanzen zeigt; denn ſie haben das, was von Natur ihnen das Obere iſt, nach unten zugekehrt [3]).

Wir können nicht in alle Beſonderheiten dieſer Lehre des Ariſtoteles von der Stufenleiter der lebendigen Weſen auf der Erde eingehn; aber für ſeine philoſophiſche Lehre iſt es doch von Werth, die Hauptpunkte anzugeben, nach welchen er das Vollkommnere und das weniger Vollkommne mißt. Es wurde ſchon bemerkt, daß ein jedes lebendige Weſen aus allen vier Elementen zuſammengeſetzt ſein ſoll; wir müſſen aber hier noch hinzuſetzen, daß auch das fünfte Element, das Element der Geſtirne, dem Ariſtoteles in jeder lebendigen Zuſammenſetzung zu ſein ſcheint. Denn ein

---

1) De an. II, 2; de juv. et sen. 2. ἐοίκασι γὰρ τὰ τοιαῦτα τῶν ζώων πολλοῖς ζώοις συμπεφυκόσιν. τὰ δ' ἄριστα συνεστηκότα τοῦτ' οὐ πάσχει τῶν ζώων διὰ τὸ εἶναι τὴν φύσιν αὐτῶν ὡς ἐνδέχεται μάλιστα μίαν. De resp. 17. Die Pflanzen ſind hierin einigen Inſekten ähnlich, von welchen die ausgeſchriebene Stelle handelt. Daher gilt auch der Grund für die Unempfindlichkeit der Pflanzen nicht allgemein.

2) De gen. an. III, 11; de resp. 13.

3) De an. II, 4; de juv. et sen. 1; de inc. an. 4.

jedes lebendige Weſen bedarf der Wärme zur Verdauung [1]), welche zur Ernährung nothwendig iſt und alſo ſelbſt den Pflanzen zukommt. Dieſe Lebenswärme iſt aber nicht mit dem Feuer zu verwechſeln, indem das Feuer nicht belebt, ſondern nur die Wärme der lebendigen Weſen und der Sonne bringt Leben hervor [2]); die Lebenswärme alſo muß in dem Aether geſucht werden [3]). So ſind alſo fünf Elemente in einem jeden lebendigen Weſen gemiſcht; doch auf verſchiedene Weiſe, ſo daß bald die niedern, bald die höhern das Uebergewicht haben, und in jenem Fall bilden ſich geringere, in dieſem edlere Arten des Lebens. Ausdrücklich ſpricht es Ariſtoteles aus, daß jemehr Lebenswärme in den Thieren iſt, um ſo beſſer auch ihre Seelen ſind [4]); ſchlechter ſind die Pflanzen, ſchlechter die Waſſerthiere, beſonders die, welche noch in der Erde wurzeln; beſſer die Landthiere, weil jene vorherrſchend der Erde und dem Waſſer angehören, dieſe mehr aus Luft und Feuer gebildet ſind [5]). Bei der Unterſcheidung der Pflanzen von den Thieren iſt auch ſchon erwähnt worden, daß eine größere Vollkom-

---

1) De an. II, 4; hist. an. I, 2; de part. an. II, 3.

2) Die ſogenannte generatio aequivoca, *τὸ ὥσπερ αὐτοματίζειν τὴν φύσιν*, iſt dem Ariſtoteles außer Zweifel. De gen. an. I, 1.

3) De gen. an. II, 3.

4) De resp. 13.

5) Hist. an. VIII, 1; de resp. 13; de gen. an. III, 11. In der letzten Stelle werden auch Feuerthiere erwähnt, welche dem Monde angehören ſollen. In ſolchen Dingen ſchwankt Ariſtoteles nicht eben ſelten. Schon das Uebergewicht der Elemente paßt nicht recht in ſeine Theorie von der Miſchung, nach welcher das Uebergewicht vielmehr Verwandlung hervorbringt, wie er denn ſogar meint, wenig Wein in viel Waſſer gegoſſen werde in Waſſer verwandelt. De gen. et corr. I, 40.

menheit darin beſteht, wenn nur ein Princip des Lebens das lebendige Weſen beherrſcht auch dem Vermögen und nicht bloß der Wirklichkeit nach, ſo daß nicht durch Theilung allein eine Vervielfältigung des lebendigen Weſens entſtehn kann. Dies gilt auch von den Thieren, von denen mehrere getheilt fortleben. Es iſt ein Hinderniß der Natur in dem Streben nach ihrem Ziele vorhanden, wo ſie gleichſam aus mehreren Keimen des Lebens nur ein Leben hervorbringt 1)). Hiermit hängt die Stufenleiter unter den Thiergeſchlechtern zuſammen, welche Ariſtoteles in der Art ihrer Fortpflanzung findet. Einige Thiere werden aus einem Saamen ihrer Art erzeugt, andere dagegen entſtehen aus der verfaulten Natur der Erde durch eigene Bewegung der Natur, und dieſe ſind weniger vollkommen als jene, wie ſich an ihrer geringern Wärme zeigt 2)). Ferner iſt es beſſer, daß vom Schlechtern das Beſſere getrennt ſei ſoviel als möglich, und deswegen iſt bei den vollkommnern Thiergeſchlechtern das Männliche von dem Weiblichen in für ſich beſtehenden Weſen getrennt worden und die Fortpflanzung geſchieht durch die Verbindung zweier von derſelben Art. Doch auch in dieſen Arten der Thiere findet noch große Mannigfaltigkeit allmäliger Abſtufungen ſtatt. Die wärmern und vollkommnern Thiere bringen Junge aus ſich hervor, welche der Beſchaffenheit nach vollkommen ſind und nur der Größe nach wachſen; unvollkommner iſt die Fortpflanzung, wo das Junge zwar lebendig iſt, aber der Beſchaffenheit nach nicht vollkommen;

---

1) De part. an. IV, 5; 6.

2) De gen. an. I, 1; II, 1.

dann folgen ſolche Thiere, welche vollendete Eier zur Welt bringen; andere bringen zwar Eier hervor, welche jedoch erſt auſſerhalb ſich vollenden; noch weniger warme Thiere pflanzen ſich durch Würmer fort, die ſodann eierartig ſich verpuppen und erſt in der dritten Verwandlung ihre Vollendung erhalten [1]). Bei den Pflanzen haben wir ſchon geſehn, daß es eine Unvollkommenheit der Natur bezeichnet, wenn in einem lebendigen Weſen das dem Weſen nach Höhere nicht den obern Ort einnimmt. So ſind auch die Thiere unvollkommner, welche das dem Weſen nach Höhere in der Mitte ihres Leibes haben, als die, welchen es oben ſeine Stelle erhalten hat [2]). Der Menſch daher iſt aufrecht, weil ſeine Natur und ſein Weſen göttlich iſt, wenn aber dem Theile, vermittelſt deſſen er empfindet und denkt, zuviel Schwere aufgelegt wäre, er ſein Geſchäft weniger gut verrichten könnte [3]). Bei den Thieren, welche willkürliche Bewegung haben, iſt nun aber nicht nur das Oben und Unten, ſondern auch das Vorn und Hinten, die linke und die rechte Seite in beſtimmten Unterſchieden ausgeprägt, und wo nicht ein Hinderniß und mithin eine Unvollkommenheit ſtattfindet, iſt das Edlere in den obern und vordern Theilen und auf der rechten Seite [4]). Hieraus geht auch der Grundſatz hervor, daß in den Thieren dieſer Art alle Glieder doppelt oder geſpalten vorhanden ſein ſollen, deſſen Durchführung den Ariſtoteles zu manchen Künſteleien verführt und wobei doch zugegeben werden muß, daß manches gegen dieſen Grundſatz geſchehe, nicht des Guten, ſondern der Nothwendigkeit wegen [1]). Nicht genau hat Ariſtoteles auch gegen ihn den andern Grundſatz abgegrenzt, daß, wo es angehe, nur ein Princip für eine Lebensverrichtung vorhanden ſein werde [2]), nach welchem Grundſatze wir es denn wieder als eine Unvollkommenheit der Thiere anſehn müßten, wenn von einigen eine Thätigkeit durch mehrere Organe verſehn wird. Von der entgegengeſetzten Seite wird denn auch noch der Grundſatz aufgeſtellt, daß wo ein Glied zu mehrfachem Gebrauche diene, dies als eine Unvollkommenheit zu betrachten ſei [3]). Man ſieht, daß dieſe Grundſätze darauf abzwecken, die organiſche Bildung der Thiere nach ihrer Einfachheit zu ſchätzen. Man kann jedoch auch nicht verkennen, daß die hierbei in Betracht gezogenen Merkmale zu mannigfaltig ſind, als daß ſie nicht zuweilen ſich kreuzen ſollten, und daß ſie daher keine genaue Abſchätzung der Abſtufungen der Thiere nach ihrer Vollkommenheit erlauben.

---

[1] De gen. an. II, 1.

[2] De juv. et sen. 1.

[3] De part. an. IV, 10.

[4] De part. an. III, 3 fin.

Dagegen ſind andere Kennzeichen, welche jedoch nur wenig über die Unterſcheidungen der Pflanze vom Thiere und des Thieres vom Menſchen hinausgehn, von feſterer Bedeutung. Die Thiere unterſcheiden ſich von den Pflanzen vornehmlich darin, daß ſie außer der Ernährung auch Empfindung und örtliche Bewegung haben. Empfindung kommt allen Thieren zu. Sie empfinden wenigſtens die Nahrung durch das Gefühl und dies iſt daher der allgemeinſte und erſte Sinn. Wenn ſie aber Empfindung haben, ſo kann ihnen auch Luſt und Unluſt nicht abgeſprochen werden, welche nothwendig mit der Empfindung verbunden ſind, und daraus entſpringen das Verlangen und das Begehren nach dem, was Luſt gewährt, welche deswegen ebenfalls allen Thieren nothwendig ſind. Nicht allen Thieren aber kommt auch das Vermögen zu, ſich willkürlich zu bewegen [1]. Ariſtoteles unterſcheidet nemlich ſorgfältig die willkürliche von der unwillkürlichen Bewegung. Er wirft ſogar die Frage auf, ob es nicht möglich wäre, daß die lebendigen Weſen nur durch die äußere Natur bewegt würden, entſcheidet ſich jedoch dafür, daß auch der Gedanke und das Begehren in den Thieren Bewegung hervorbringen könnten [2], weil der Gedanke und der Muth Wärme oder Kälte in dem thieriſchen Körper erzeugten und ihn dadurch in Bewegung ſetzten [3]. Aber deswegen müſſen nicht alle Thiere, welche Ernährung und Empfindung haben, auch willkürliche örtliche Bewegung haben. Denn wenn ſie an der Stelle, wo ſie ſind, ihre Nahrung finden, ſo bedürfen ſie der Bewegung nicht, um zu ihrem Zwecke zu gelangen [4]. Alle beweglichen Thiere dagegen bedürfen der Empfindung, damit ſie ihre Nahrung ſuchen können. Ihnen iſt überdies nicht nur der erſte Sinn nöthig, das Gefühl nemlich und der Geſchmack, welcher nur eine Art des Gefühls iſt [5], ſondern ſie be-

---

[1] Ib. c. 7.

[2] Ib. c. 4.

[3] Ib. II, 16; IV, 6.

---

1) De an. I, 2; II, 2; 3; III, 9.

2) Phys. VIII, 2; cf. ib. c. 6; de an. mot. 11.

3) De part. an. II, 4; de an. mot. 7; 8.

4) De an. III, 12. *τοῖς μὲν γὰρ μονίμοις ὑπάρχει τὸ ὅθεν πεφύκασιν.*

5) De sensu 2.

dürfen auch noch anderer Sinne, welche nicht, wie das Gefühl, nur das Berührende empfinden, ſondern auch in die Ferne bringen, weil ſie um ſich erhalten zu können, wiſſen müſſen, was ſie in der Ferne zu erſtreben oder zu fliehen haben [1]). Außerdem aber ſind auch das Gefühl und der Geſchmack Sinne für das Nothwendige des Lebens; die übrigen Sinne dagegen, beſonders das Geſicht und das Gehör, dienen den Thieren, welche Einſicht (φρόνησις) haben, auch zum guten Leben, denn ſie offenbaren die meiſten Unterſchiede, das Geſicht mehr an ſich, das Gehör mehr beziehungsweiſe, indem es zum Unterrichte nöthig iſt [2]). Ariſtoteles ſucht bei dieſer Unterſuchung zu zeigen, daß es nur fünf Sinne geben könne. Dafür führt er an, daß es keine andere Sinnenwerkzeuge gebe, als die für die fünf Sinne, daß auch die Mittelweſen, durch welche die Sinne in die Ferne bringen, nemlich Waſſer und Luft, nur für die Fortpflanzung der Eindrücke auf das Geſicht, das Gehör und den Geruch empfänglich ſein ſollen [3]), und endlich daß die fünf Sinne auf die vier Elemente ſich zurückführen laſſen, Gefühl und Geſchmack auf die Erde, Geruch auf das Feuer, Gehör auf die Luft und Geſicht auf das Waſſer [4]). Es iſt einleuchtend, wie ſchwankend dieſe Beſtimmungen ſind. Aus der ſinnlichen

---

[1] De an. III, 12; de sensu 1. τούτῳ γὰρ (sc. τῷ αἰσθάνεσθαι) τὸ ζῷον εἶναι καὶ μὴ ζῷον διορίζομεν. ἰδίᾳ δ' ἤδη καθ' ἕκαστον ἡ μὲν ἁφὴ καὶ γεῦσις ἀκολουθεῖ πᾶσιν ἐξ ἀνάγκης. — — αἱ δὲ διὰ τῶν ἔξωθεν αἰσθήσεις τοῖς πορευτικοῖς αὐτῶν.

[2] De sensu l. l.

[3] De an. III, 1.

[4] De sensu 2.

Empfindung bilden ſich ſodann dem Ariſtoteles noch andere Entwicklungen des thieriſchen Lebens heraus, welche wir ſpäter bei ſeiner Lehre über die Seele erwähnen werden. Hier bleibt uns nur noch übrig zu bemerken, daß die Vernunft, welche weſentlich von der Empfindung verſchieden iſt, ihm den Unterſchied zwiſchen Menſchen und Thier bildet.

Wenn es uns darauf ankommt den Charakter der Ariſtoteliſchen Phyſik zu ſchildern, ſo müſſen wir auch wohl einen Geſchmack von ſeiner Lehre über den thieriſchen Körper geben. Da die Thiere durch die Empfindung und durch die willkürliche Bewegung von den Pflanzen ſich unterſcheiden, ſo müſſen ſie eine empfindende und begehrende Seele haben und einen Körper, welcher für beides geſchickt iſt; denn weil die Seele den Körper als ihr Werkzeug gebrauchen ſoll, kann ſie nicht mit dem erſten beſten Körper verbunden ſein [1]), vielmehr muß ſie einen ſolchen Körper beherrſchen, in welchem ein jedes Glied einem beſtimmten Geſchäfte dient, alle Glieder aber dem ganzen Geſchäfte der Seele [2]). Hier ſind nun die gleichartigen Theile des Körpers von den ungleichartigen Theilen oder den Gliedern zu unterſcheiden. Unter den gleichartigen Theilen ſind die wichtigſten das Blut oder das ihm Analoge in den blutloſen Thieren, das Fleiſch und die Knochen. Das Blut oder das ihm Entſprechende empfindet nicht, vielmehr iſt es nur die gekochte oder verdaute letzte Nahrung und dient der ernährenden Thätigkeit der Seele; es wird auch wohl

---

1) De an. I, 3.

2) De part. an. I, 5.

vom Ariſtoteles als ein Ueberſchüſſiges betrachtet, welches als ſolches keine Empfindung haben könne, wiewohl es einen großen Einfluß auf die Empfindung ausübe, indem es als letzte Nahrung die Materie des ganzen Körpers bilde [1]). Auf ähnliche Weiſe ſtreitet Ariſtoteles auch gegen die Meinungen, daß die Empfindung in dem Mark oder in dem Gehirn liegen möchte; denn beide ſind nur etwas Ueberſchüſſiges und können daher nicht empfinden [2]). Da ihm das Blut für die erſte Nahrung gilt, ſo erſcheinen ihm die meiſten gleichartigen Theile als Umwandlungen des Blutes, wie das Fett, das Mark und das Fleiſch; denn die kleinen Adern werden der Wirklichkeit nach Fleiſch, bleiben aber dem Vermögen nach Adern [3]). Das Fleiſch nun iſt ihm das Werkzeug der Empfindung und daher auch der Zweck aller übrigen Körpertheile [4]). Es iſt der weichſte Beſtandtheil des Körpers, damit es um ſo leichter die äußern Eindrücke aufnehmen kann. Endlich das Werkzeug der Bewegung muß in den feſten Theilen des Körpers geſucht werden, deren Princip die Knochen ſind oder das ihnen Entſprechende. Dieſe halten zugleich die weichen Theile des Körpers zuſammen. So ſind alſo dem Begriffe des Thieres gemäß ſeine gleichartigen Theile gebildet; dieſe dienen aber nur für die ungleichartigen Glieder, welche alle wieder mit den gleichartigen Theilen in einen gemeinſamen Grund

---

1) De part. an. II, 3; 4.

2) Hist. an. III, 19; cf. de part. an. II, 6; 7; 10. Das Hirn wird jedoch auch wohl von den überſchüſſigen Theilen des Körpers unterſchieden. De part. an. II, 7.

3) De part. an. II, 5; III, 5.

4) Ib. II, 8.

Grund des thieriſchen Lebens zuſammengehen müſſen. Einen ſolchen findet Ariſtoteles bei den vollkommnern Thieren, welche Blut haben, im Herzen, und bei den blutloſen Thieren muß ein ähnliches Glied angenommen werden. Das Herz verbindet das Gleichartige mit dem Ungleichartigen, indem es der Materie nach aus Fleiſch beſteht, ſeiner Figur nach aber ein Ungleichartiges iſt [1]. In ihm vereinigen ſich alle Thätigkeiten des thieriſchen Lebens. Es iſt der Grund der ernährenden Thätigkeit; denn in ihm vereinigen ſich alle Adern; zwei Glieder ſind nothwendig; eins für die Aufnahme und eins für die Abſonderung der Nahrung; das erſtere hat die obere Stelle inne und an ihm bildet ſich der Kopf; dem andern gebührt die untere Stelle und daran ſchließt ſich der Unterleib an, in der Mitte zwiſchen beiden aber iſt das Princip des Lebens [2]. Es iſt auch der Grund der Bewegung; deswegen hat es viel Sehnen und das meiſte reine, an Menge und an Wärme mittlere Blut, weil das Princip der Bewegung am meiſten ruhen muß. Deswegen entſteht es auch von allen Gliedern zuerſt, indem es allen Gliedern Nahrung gewährt, iſt den wenigſten Störungen ausgeſetzt, und ſtirbt unter allen Gliedern zuletzt ab, indem die Natur ihren Kreislauf vollendet von Anfange zu Anfange [3]. Endlich iſt es auch der Grund der Empfindung; denn das Fleiſch empfindet zwar, iſt aber nicht das erſte Empfindungswerkzeug [1]), vielmehr iſt es nur das Mittel, durch welches die Empfindung hindurchgeht und zum Herzen gelangt [2]); denn ein jeder Sinn bedarf eines ſolchen Mittels, durch welches die Thätigkeit des Empfindbaren zu dem erſten Empfindenden gelangt [3]). Die Empfindungen der einzelnen Sinne müſſen nothwendig in ein Princip zuſammenfließen, in einen Gemeinſinn, und dieſer iſt das Herz, welches deswegen in der Mitte des Körpers liegt [4]). Um dieſe Lehre feſtzuſtellen, beſtreitet Ariſtoteles beſonders die Meinung, daß in dem Hirn der Mittelpunkt aller ſinnlichen Empfindungen liege. Das Hirn hat dem Ariſtoteles nur die Beſtimmung, den Gegenſatz des Herzens zu bilden, deswegen entſteht es auch ſogleich nach dem Herzen beim Wachsthum der Thiere [5]). Es iſt das kälteſte der körperlichen Glieder und gänzlich blutleer, damit es die Wärme des Herzens mildere und größere Mäßigung in den Lebensthätigkeiten deſſelben hervorbringe. Beim Menſchen iſt es deswegen auch größer und feuchter, als bei den übrigen Thieren und bei dem Manne mehr als bei dem Weibe, weil jener auch mehr und wärmeres Blut hat, als die übrigen [6]). Deswegen iſt auch der Kopf, in welchem das Hirn ſeinen Sitz hat, weniger fleiſchig, als die übrigen Glieder des Körpers, wodurch er ein paſſender Ort für die genauern Sinneswerkzeuge wird; denn die bewegende

---

[1] De part. an. II, 1; 8; 9; IV, 5.

[2] De part. an. II, 10; III, 10; IV, 5; 6.

[3] De part. an. III, 4; de gen. an. II, 4—6; de juv. et sen. 3; 4.

---

[1] De part. an. II, 10.

[2] De an. II, 11

[3] Ib. c. 7.

[4] De somno 1; de juv. et sen. 1; 3.

[5] De gen. an. II, 6.

[6] De part. an. II, 7; hist. an. I, 16.

Wärme würde ſonſt die Genauigkeit der Sinnenthätigkeit ſtören. Auch deswegen mußte der Kopf weniger fleiſchig werden, damit er nicht niedergedrückt würde zur Erde [1]). Man muß hierbei bemerken, daß hierdurch die Verrichtung des Gehirns keinesweges niedrig geſtellt wird, denn die Mäßigung der Seelenthätigkeiten, wie wir ſpäter ſehen werden, iſt dem Ariſtoteles eben das Höchſte, nach welchem das vernünftige Weſen zu ſtreben hat.

Wir enthalten uns weiter in die Phyſiologie des thieriſchen Körpers einzugehn, indem das Geſagte hinreichend iſt, uns die Pſychologie des Ariſtoteles zu erklären, welche als der Zweck ſeiner Phyſiologie erſcheint. Wir haben nemlich ſchon bemerkt, daß Ariſtoteles die verſchiedenen Wirkſamkeiten der verſchiedenen Theile des organiſchen Körpers auf ebenſo viele Seelenthätigkeiten zurückführt, weswegen ihm auch kein organiſches Glied ohne ſeine Verbindung mit der Seele das in Wahrheit iſt, was ſein Begriff bedeutet; denn die Hand oder das Fleiſch ohne die belebende Seele iſt nicht Hand oder Fleiſch, ſondern führt nur denſelben Namen, wie eine Hand von Holz oder von Stein [2]). Ihm wird daher auch die Seele keine andere Bedeutung haben können, als die Vereinigung aller der verſchiedenen Werke, welche aus dem organiſchen Körper ſich ergeben. Dies erklärt er deutlich: ein jedes Organ iſt eines Zweckes wegen; der Zweck aber iſt eine Hand-

---

1) De part. an. II, 10.

2) Met. VII, 11; pol. I, 2; de gen. an. I, 19; II, 1. *οὐ γὰρ ἐστι πρόσωπον μὴ ἔχον ψυχήν, οὐδὲ σάρξ, ἀλλὰ φθαρέντα ὁμωνύμως λεχθήσεται τὸ μὲν εἶναι πρόσωπον, τὸ δὲ σάρξ, ὥσπερ κἂν εἰ ἐγίγνετο ξύλινα ἢ λίθινα.*

lung; daraus folgt alſo, daß der ganze Körper wegen einer vollen Handlung iſt und dieſe volle Handlung iſt die Seele [1]). Hiernach wird alſo die Seele gedacht als eine Handlung oder Thätigkeit, welche zugleich ihren Zweck in ſich trägt, als eine Energie oder Entelechie [2]) und die vollſtändige Erklärung der Seele lautet, ſie ſei die erſte Entelechie eines phyſiſchen organiſchen Körpers [3]), erſte Entelechie nemlich inſofern als Seele doch auch in den Weſen iſt, welche eben nicht in Thätigkeit ſind, ſondern gleichſam ſchlafen und nur das Vermögen haben, thätig zu ſein. Denn dies bedeutet die erſte Entelechie in der gegebenen Erklärung, die in irgend einer Weiſe ſchon ausgebildete Kraft, welche nicht eben in Wirkſamkeit zu ſein braucht. So führt Ariſtoteles den Gegenſatz zwiſchen Leib und Seele auf den oberſten Gegenſatz ſeiner Philoſophie, auf Materie und Form zurück und dies zeigt, wie genau jener Gegenſatz mit ſeiner ganzen Anſicht von der Natur verbunden iſt, es zeigt aber auch, daß er die Entwicklungen des Körpers und der Seele in unzertrennlicher Verbindung denken mußte; denn der von der Natur gebildete organiſche Körper iſt die Bedingung der Seele. Daher ſtrei-

---

1) De part. an. I, 5. ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους. — — ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων, πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον.

2) Die Seele heißt bald Entelechie, bald Energie, bald Form, bald Weſen. Met. VIII, 3; de gen. an. II, 4; de an. II, 1; 4.

3) De an. II, 1. εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

tet er ſehr ſcharf gegen alle die Vorſtellungsarten, welche die Seele in den Körper legen, ohne zu zeigen wie die Verbindung beider gedacht werden ſolle [1]). Seine Lehre iſt aber auch zugleich darauf gerichtet, die Seele weſentlich vom Körper zu unterſcheiden; ſie iſt kein Körper und keine ausgedehnte Größe, aber etwas des Körpers und etwas in der Größe [2]); ſie iſt nicht das Feuer, wie auch die Säge nicht der Zimmermann, aber Wärme iſt zur Seele nöthig [3]), welches Alles natürlicher Weiſe aus dem Begriffe der Seele fließt, denn die innerlich wirkſame Kraft kann eben nur in einer paſſenden Materie ſich lebendig erweiſen. Als eine ausgedehnte Größe kann die Seele nicht gedacht werden, weil der Gedanke untheilbar oder wenigſtens keine ſtetige Größe iſt, weil auch nicht durch irgend einen Theil der ausgedehnten Größe ein einheitliches Erkennen vollzogen werden kann [4]). Deswegen iſt ſie auch nicht im Raume und kann nicht im Raume bewegt werden und da von der räumlichen alle übrige Arten der Bewegung abhängen, ſo hat ſie an und für ſich ſelbſt keine Bewegung, ſondern nur nebenbei. Weil nemlich der Körper bewegt wird, in welchem ſie iſt, kommt ihr auch Bewegung zu, ſo wie der Schiffer bewegt wird, weil er im bewegten Schiffe iſt, und nicht ſowohl muß man ſagen, daß die Seele zum Mitleid bewegt wird oder lernt oder denkt, als daß dem Menſchen durch die Seele alle dieſe Bewegungen widerfahren. Nicht in der Seele ſind die Bewegungen, ſondern zuweilen ſind ſie zu ihr, zuweilen von ihr aus. Deswegen iſt auch die Erklärung zu tadeln, die Seele ſei das, was ſich ſelbſt bewegt [1]).

---

[1] De an. I, 3 fin. συνάπτουσι γὰρ καὶ τιθέασιν εἰς σῶμα τὴν ψυχήν, οὐθὲν προσδιορίσαντες διὰ τίν' αἰτίαν καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος. — — παραπλήσιον δὲ λέγουσιν, ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι.

[2] Ib. I, 2; 3; II, 2. σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι (sc. ἡ ψυχή), σώματος δέ τι. De an. mot. 9.

[3] De part. an. II, 7.

[4] De an. I, 3.

Wer dieſe Beſtimmungen im Sinne des Ariſtoteles aufzufaſſen weiß, der wird ſie auf das genaueſte mit dem Begriffe der Seele verbunden finden, und er wird zugleich auch darin erkennen, wie ſehr Ariſtoteles durch den Begriff, welchen er der Seele giebt, den Werth derſelben zu erheben ſtrebt. Als Form und Entelechie des lebendigen Körpers iſt ſie über das natürliche Werden und über jede Bewegung erhaben und erhaben über jedes körperliche Daſein, denn ſie iſt Grund und Urſache des Körpers und zwar in allen den drei Weiſen, in welchen der Begriff der immateriellen Urſache vom Ariſtoteles genommen wird; ſie iſt Urſache als Weſen des Körpers, indem allen Dingen Urſache des Seins das Weſen, das Leben aber den lebendigen Dingen das Sein und Grund und Urſache des Lebens die Seele iſt. Sie iſt Urſache als Zweck, indem die Natur mit den lebendigen Weſen nichts Anderes bezweckt als die Seele; denn alle phyſiſche Körper ſind Werkzeuge der Seele; auch iſt ſie bewegende Urſache, indem örtliche Bewegung, Empfindung und Wachsthum von der Seele ausgehn, indem ſie das Bewegende und das Bewegte im Körper nach ihrer Willkür bewegt und als das Beſſere über den Körper eine despotiſche Herrſchaft ausübt [1]. So zeigt ſie ſich uns als die überſinnliche Form des beſeelten Körpers, als die untheilbare Einheit, welche die in das Unendliche theilbare Materie des Körpers zuſammenhält und bewirkt, daß der beſeelte Körper eine Einheit bildet [2]. Bedenkt man die ganze Naturlehre des Ariſtoteles im Zuſammenhange mit ſeinen allgemeinern Begriffen, ſo wird man geſtehn müſſen, daß Ariſtoteles, wenn er den Begriff der Seele im Gegenſatz gegen den Begriff des Körpers aufzufaſſen ſich gedrungen ſah, nicht wohl einen würdigern Begriff von der Seele aufſtellen konnte, ja daß ſchlechthin keine andere Stelle für dieſen Begriff in ſeinem Syſteme zu finden war. Denn nur das Körperliche ſieht er als Erſcheinung an und in den Erſcheinungen des Körpers erweiſt ſich die Seele als einen thätigen Grund, als eine Kraft; wenn er alſo den Begriff der Seele ſuchte, ſo konnte er ihn nur unter den Gründen der Erſcheinungen ſuchen. Hier aber mußte er wieder den Begriff der Materie ausſchließen, welche ja nur den Grund des Körperlichen abgiebt, und ſo konnte die Seele nur als die formelle Urſache in der Natur angeſehen werden, in welcher ſie alle Erſcheinungen in den lebendigen Körpern hervorbringt. Vermißt man daher doch etwas an ſeinem Begriff von der Seele, ſollte man ſogar finden, daß er nicht recht damit übereinſtimmen will, daß Ariſtoteles von Theilen und veränderlichen Theilen der Seele ſpricht [1]), während er doch nicht zugeben will, daß die Seele Vielheit oder in Bewegung ſei, ſo muß man deswegen nicht ſeine Erklärung der Seele, ſondern man muß das Syſtem ſeiner allgemeinſten Begriffe anklagen. Wir bemerken hierbei noch Folgendes: Dem Ariſtoteles hat der Begriff der Seele daſſelbe Verhältniß zum Begriffe der Vernunft, welches ihm der Begriff der Natur zum Begriffe Gottes hat; er ſteht daher auch in der Mitte zwiſchen dem höchſten Grunde und zwiſchen den Erſcheinungen der Natur [2]), und eine ſolche Mitte zu behaupten iſt denn allerdings ſchwer.

---

[1]) ib. c. 3; 4. κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσθαι, καθάπερ εἴπομεν, ἔστι καὶ κινεῖν ἑαυτήν, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἐστί, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς. — — βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ. τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὁτὲ μὲν μέχρι ἐκείνης, ὁτὲ δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἡ μὲν αἴσθησις ἀπὸ τωνδί, ἡ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς. Phys. VIII, 6. Was ſich ſelbſt bewegt, muß ausgedehnte Größe haben, weil nichts Untheilbares bewegt wird

---

[1] De an. II, 4. ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. — — καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτὴ καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία. ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή· ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια· ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῆς τέλος. τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζώοις ἡ ψυχὴ καὶ κατὰ φύσιν· πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα. ἀλλὰ μὴν καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κατὰ τόπον κίνησις, ψυχή. — — ἔστι δὲ καὶ ἀλλοίωσις καὶ αὔξησις κατὰ ψυχήν· ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις ἀλλοίωσίς τις εἶναι δοκεῖ. De an. mot. 9; pol. I, 5.

[2] L. l.; ib. I, 5

---

[1]) Hierher gehört außer dem begehrenden Theile auch wohl offenbar der empfindſame Theil der Seele. Zwar wird die Empfindung mit zur Energie gerechnet, aber ſie heißt ſonſt auch Bewegung und Veränderung. Es iſt hier einer der Punkte der Ariſtoteliſchen Lehre, in welchem Verwirrung nicht zu vermeiden war. Cf. phys. VII, 2; 3.

[2]) De an. I, 5. τῆς δὲ ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ.

Nach der Eintheilung der lebendigen Weſen, welche wir früher gefunden haben, muß nun auch die Eintheilung der Seelenvermögen beim Ariſtoteles ſich richten. Den Pflanzen kommt nur Ernährung zu, allen Thieren aber Empfindung, den vollkommnern Thieren auch örtliche Bewegung und dem Menſchen Vernunft. Es theilt ſich alſo die Seele ein in das ernährende Vermögen, in das Empfindungsvermögen, in das Vermögen örtliche Bewegung hervorzubringen und endlich in die Vernunft. Dies iſt die Haupteintheilung, an welche ſich einige untergeordnete Unterſchiede anſchließen. Jene vier Theile verhalten ſich aber ſo zu einander, daß ſie der Reihe nach an Werth einer unter dem andern ſtehn, doch gilt der vorhergehende immer als die nothwendige Bedingung des folgenden. So kann die ernährende Seele wohl von dem Empfindungsvermögen getrennt beſtehn, wo aber Empfindung iſt, da iſt auch nothwendig die ernährende Seele; Empfindung kann getrennt ſein von dem Vermögen ſich zu bewegen, aber nicht umgekehrt dieſes von jener. Nur bei der vernünftigen Seele macht Ariſtoteles eine Ausnahme von der allgemeinen Regel und ſtellt es wenigſtens als fraglich hin, ob nicht die Vernunft von dem niedern Seelenvermögen getrennt werden könne, denn ſie iſt trennbar vom Körper [1]. Auf die Stufenfolge dieſer Seelenvermögen wendet Ariſtoteles auch ſeinen Grundſatz an, daß aus dem Geringern immer das Vollkommnere ſich herausbilde. Daher hat die Frucht im Mutterleibe nur die ernährende Seele und gleicht der Pflanze; erſt nach der Geburt bildet ſich dem Thiere aus dem bisher unthätigen Vermögen die empfindende und bewegende Seele heraus und zuletzt erſt entſteht dem Menſchen ſein Eigenthümliches, die Vernunft [1]).

---

[1] De an. II, 2; de gen. an. II, 3.

Von der ernährenden Seele iſt ſchon früher geſagt worden, daß ihr auch die Fortpflanzung zugeſchrieben wird, ja Ariſtoteles ſieht die letztere als den eigentlichen Zweck der ernährenden Seele an und meint daher, es würde ſchicklicher ſein, die erſte Seele diejenige zu nennen, welche das Vermögen hat, ein ſich ſelbſt Aehnliches zu erzeugen. Die Natur nemlich hat dies ſo eingerichtet, damit ſie ſelbſt ſich erfülle, daß die vergänglichen Dinge, welche der Zahl nach nicht dieſelben bleiben und an dem Ewigen und Göttlichen nicht Theil haben können, doch wenigſtens der Art oder Form nach ewig ſind und dahin ſtreben, ein ſich Gleiches zu erzeugen [2]). Die Fortpflanzung geſchieht, wo nicht ſchon ein dem Vermögen nach mehrfaches Princip des Lebens iſt, durch den Saamen; dieſer aber iſt ein Erzeugniß der ernährenden Thätigkeit, doch ein überſchüſſiger Abgang [3]), welcher von dem Erzeugenden als von der bewegenden Form hervorgebracht wird und das Vermögen zu bewegen beſitzt. Die wirkliche Bewegung aber, welche zunächſt als Ernährung ſich zeigt, empfängt der Saame erſt durch die bewegende Urſache von außen [4]). So verlangt alſo Ariſtoteles zur Erzeugung der Thiere eine paſſende

---

1) De gen. an. I. 1.

2) De an. II, 4; de gen. an. II, 1.

3) De gen. an. I, 18.

4) Ib. II, 1.

Materie und eine paſſende Form; in den Weſen aber, welche Männliches und Weibliches nicht geſondert beſitzen, ſind auch Form und Materie in dem Erzeugenden verbunden; wo dagegen Männliches und Weibliches getrennt vorhanden ſind, da giebt das Männliche die bewegende Form oder die Seele, das Weibliche aber die Materie oder den Leib [1]). Auf ſolche Weiſe pflanzen ſich die Arten der lebendigen Weſen fort und es entſteht immer wieder von Neuem nicht Daſſelbe, ſondern ein Anderes, aber Aehnliches, weil nicht in derſelben Materie dieſelbe Form ſich bildet. Daher ſtammt auch die Verſchiedenheit der Individuen aus der Materie, indem darauf zwar auch wohl die beſondere materielle Beſchaffenheit der bewegenden Urſache Einfluß hat, aber doch kein Zweck durch dieſe Verſchiedenheit beabſichtigt wird [2]). Hierin zeigt ſich recht auffallend, wie Ariſtoteles trotz ſeiner Abneigung dem Allgemeinen ein Weſen zuzutheilen, doch als die lebendigen Kräfte in der Natur mehr die Arten anſieht, als die Individuen, nur daß die ewige Art immer in eine individuelle Geſtalt ſich begeben muß, um im Beſondern ſich wirkſam zu beweiſen. Wenn nun auf ſolche Weiſe das Leben entſtanden iſt, ſo erhält es ſich durch daſſelbe Vermögen in einer etwas verſchiedenen Thätigkeit, nemlich in der ernährenden. Die Ernährung geſchieht gewiſſermaaßen durch das Entgegengeſetzte, gewiſſermaaßen durch das Gleiche, indem die unverdaute Nahrung etwas dem ernährten Körper Entgegengeſetztes, die verbaute Nahrung dagegen etwas den ernährten Gliedern Gleichartiges iſt. Miturſache der Ernährung iſt die Lebenswärme, welche die Verdauung bewirkt, aber nicht ſchlechthin Urſache, ſondern die Seele bewirkt die Ernährung, wie man daraus ſieht, daß die Ernährung nicht in das Unendliche geht, ſo wie das Wachſen des Feuers, ſondern nach einem gewiſſen Ziel und Verhältniß (λόγος) der Größe ſtrebt, welches allein der Form und der Grenze zugeſchrieben werden kann (1). Da jedoch Alles, was Materie hat, vergänglich iſt, ſo muß der Ernährung auch ein Vergehn des belebten Körpers folgen. Dazu gehört eine Mitwirkung der umgebenden Natur. Dieſe, welche dem lebendigen Körper entgegengeſetzt iſt, wirkt zu ſeiner Ernährung mit, aber auch zu ſeiner Auflöſung und die letztere tritt dann ein, wenn die im Körper begrenzte oder geformte Materie der begrenzenden Form mächtig wird durch Beihülfe der umgebenden Natur (2).

---

[1]) L. l.; ib. II, 3; 4.

[2]) Ib. V, 1.

Wir haben früher geſehn, daß die empfindende Seele mit der Organiſation des Thieres zuſammenhängt. Die Thiere empfinden, weil ſie eine Mitte haben, welche die Form des Empfindbaren in ſich aufzunehmen vermag ohne ſeine Materie; denn darin beſteht das Empfindungsvermögen (3). Das Empfinden daher hängt von einem Empfind-

---

1) De an. II, 4. Es wird hier das Feuer als Lebenswärme genommen nach einer Meinung, welche Ariſtoteles in dieſer Stelle zu widerlegen nicht nöthig findet.

2) De long. et brev. vitae 3; de juv. et sen. 6; meteor. IV, 1. *γίγνεται δ' ἡ φθορά, ὅταν κρατῇ τοῦ ὁρίζοντος τὸ ὁριζόμενον διὰ τὸ περιέχον.*

3) De an. II, 12; III, 2.

baren ab, welches eine Veränderung in dem Empfindenden hervorbringt und auſſerhalb des Empfindenden iſt; darin unterſcheidet es ſich vom Denken, weil das Empfinden ſich auf das Beſondere bezieht. Ariſtoteles vergleicht die Empfindung in der Seele mit dem Abdrucke eines Siegels im Wachſe; nicht die Materie des Siegels wird vom Wachſe aufgenommen, ſondern nur die Form; ſo nimmt auch die Seele nur die Form des Empfindbaren auf und vor der Empfindung iſt ſie dem Empfindbaren unähnlich, nachdem ſie aber die Empfindung erlitten, iſt ſie ihm verähnlicht [1]). Der ſinnliche Eindruck geſchieht zunächſt in dem Sinnenorgane und daraus bilden ſich nach der Verſchiedenheit der Sinne fünf Arten der Empfindungen, deren Verſchiedenheit empfunden werden kann, aber weder vermittelſt des einen, noch vermittelſt des andern Sinnes, denn jeder Sinn empfindet nur ſein Eigenthümliches. Daher muß ein allgemeiner Sinn angenommen werden, in welchem alle Empfindungen ſich vereinigen und dieſer iſt nach dem Vorigen das Herz. Er hat auch das Geſchäft, die ſinnlichen Vorſtellungen aufzufaſſen oder zu empfinden, welche nicht durch die einzelnen Sinne erkannt werden, wie Bewegung, Zahl, Zeit und dergleichen [2]). Aus der Empfindung entwickeln ſich alsdann in den vollkommnern Thieren auch Einbildung, Gedächtniß und Wiedererinnerung. Die Einbildung oder Vorſtellung (φαντασία) iſt ſchwache Empfindung und erklärt ſich aus der Bewegung, welche die Empfindung in der Seele zurückläßt und welche eine

---

1) Ib. II, 5; 12.

2) De an. II, 6; III, 1; 2; de somno 1; de juv. et sen. 1; 3.

Zeitlang bleibt [1]). Sie gehört nicht einem beſtimmten Sinne an, ſondern iſt ein Zuſtand des Gemeinſinnes [2]). Das Gedächtniß iſt nicht ohne ſinnliche Vorſtellung, unterſcheidet ſich aber von dieſer dadurch, daß es zugleich mit der Empfindung verbunden iſt, die Vorſtellung ſei ſchon früher dageweſen. Daher kommt es auch nur den Thieren zu, welche die Empfindung der Zeit haben, und geſchieht durch daſſelbe Vermögen der Seele, durch welches die ſinnliche Vorſtellung, bezieht ſich an und für ſich auch nur auf das ſinnlich Vorſtellbare, nebenbei jedoch auch auf das, was nicht ohne ſinnliche Vorſtellung gedacht wird [3]). Von dem Gedächtniß unterſcheidet Ariſtoteles die Wiedererinnerung, welche nicht wie das Gedächtniß den Thieren zukomme, ſondern nur den Menſchen. Der Unterſchied beſteht darin, daß beim Gedächtniſſe wir das Frühere in der Vorſtellung erneuern ohne es zu ſuchen, bei der Wiedererinnerung aber ein Suchen des Frühern ſtattfindet. Daher kann auch nur ſolchen Weſen die Wiedererinnerung zukommen, welche mit Abſicht etwas thun können. Das Suchen der frühern Vorſtellung geſchieht aber durch die Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen, indem die eine Bewegung die andere Bewegung herbeiruft. Auch die Wiedererinnerung gehört natürlich dem Gemeinſinne an [4]).

---

1) Rhet. I, 11. ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής. De an. III, 3. ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης. De insomn. 2.

2) De mem. 1.

3) L. l.

4) De mem. 2; hist. an. I, 1.

Wenn Ariſtoteles, wie früher bemerkt, allen natürlichen Dingen einen Trieb (ὁρμή) beilegte, ſo gab ihm dies einen Anknüpfungspunkt für die Erklärung der bewegenden Kraft, welche er der Seele der ausgebildetern Thierarten zuſchrieb. Doch unterſchied er noch das Bewegungsvermögen der Thiere von jenem Triebe, weil der Trieb nicht willkürliche Bewegung begründet; vielmehr giebt es viele Bewegungen in den Körpern der Thiere, welche nur aus der phyſiſchen Veränderung des Körpers nothwendig hervorgehn und von den Theilen des Körpers, aber nicht von der Seele abhängen [1]. Grund der Bewegung dagegen, welche von der Seele ausgeht, iſt das Begehrungs- und Verabſcheuungswerthe, welches ausgeführt werden kann [2], deſſen Empfindung, Vorſtellung oder Gedanke aber früher in der Seele ſein muß, ehe dieſe als bewegende Kraft thätig ſein kann. Daher iſt es klar, daß nur die Thiere willkürliche Bewegung haben können, weil nur ihnen Empfindung beiwohnt. Wo aber Empfindung iſt, da iſt auch Luſt und Unluſt und wo dieſe ſind, da folgt ihnen nothwendig Begierde (ἐπιθυμία) [3]. Denn die Luſt vollendet die Thätigkeit und iſt das, was als Zweck bei den Thätigkeiten entſteht, und da das Leben die Thätigkeit aller Thiere iſt, alle aber nach dem Leben ſtreben, ſo muß auch die Luſt als das Ziel, nach welchem alle Thiere ſtreben, angeſehn werden [4]. Wir ſehen hierin, wie Ariſtoteles die willkürliche Bewegung und überhaupt die Handlung abhängig macht von der ſinnlichen Empfindung oder der Vorſtellung oder dem Gedanken, überhaupt das Praktiſche von dem Theoretiſchen. Denn, wie ſchon früher bemerkt, der Vorſtellung und dem Gedanken folgt eine gewiſſe Wärme oder Kälte, dieſe verändern den Körper und bringen dadurch Bewegung zuerſt in dem Princip hervor, welche nur klein iſt, aber bald in dem weiter und weiter Abſtehenden immer größer wird, und ſo wird von der Vorſtellung aus der Körper bewegt [1]). Nicht weniger tritt dieſe Anſicht darin hervor, daß Ariſtoteles den Uebergang von der Vorſtellung zur Handlung mit dem Schlußverfahren vergleicht. Der Oberſatz ſagt etwas vom Guten aus, der Unterſatz drückt das Mögliche aus und der Schlußſatz iſt die Handlung [2]). Ein ſolches Schließen legt Ariſtoteles auch dem unvernünftigen Theile der Seele bei; denn es kommt nicht darauf an, ob die Vorderſätze aus der ſinnlichen Vorſtellung ſtammen oder aus dem Verſtande [3]). Etwas Seltſames iſt es hierbei, daß Ariſtoteles einigen Thieren Begehren (ὄρεξις) beilegt, welche doch keine

---

[1] De an. mot. 11.

[2] Ib. 6; 8; de an. III, 10. διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν.

[3] De an. II, 2; 3.

[4] Eth. Nic. X, 4. τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, οὐχ ὡς ἡ

ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος. — — ὀρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθείη τις ἂν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται· ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τίς ἐστι. — — ἡ δὲ ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας· καὶ τὸ ζῆν δέ, οὗ ὀρέγονται· εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται· τελειοῖ γὰρ ἑκάστῳ τὸ ζῆν αἱρετὸν ὄν.

1) De an. mot. 7; 8.

2) Ib. 7. ὅτι μὲν οὖν ἡ πρᾶξις τὸ συμπέρασμα φανερόν· αἱ δὲ προτάσεις αἱ ποιητικαὶ διὰ δύο εἰδῶν γίνονται, διά τε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τοῦ δυνατοῦ. De mem. 2.

3) L. l. ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει· τοδὶ δὲ ποτόν, ἡ αἴσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς· εὐθὺς πίνει.

keine örtliche Bewegung haben. Ihm ſcheint das Begehren nothwendig mit der Empfindung und mit der Begierde verknüpt zu ſein [1]). Wenn aber alsdann nicht auch die örtliche Bewegung hinzutritt, wem ſoll man es zuſchreiben, als nur einem Mangel der körperlichen Ausbildung? Und wird in dieſem Fall nicht etwas Zweckloſes in der Natur geſetzt? Iſt nun aber auf ſolche Weiſe das Begehren nothwendig ſchon mit der Empfindung verknüpft, ſo iſt es auch klar, daß es vom Ariſtoteles nicht zu dem vernünftigen Theile der Seele gezählt wird, wiewohl es auch wohl von dieſem beherrſcht werden und ſo an der Vernunft Theil nehmen kann; doch immer iſt es im Verhältniſſe zur Vernunft nur als ein Leidendes zu denken [2]).

Von dem vernünftigen Theile der Seele, inwiefern er auf die Erkenntniß ſich bezieht, haben wir ſchon früher reden müſſen. Die Unterſuchung über ihn gehört auch nicht eigentlich der Phyſik an, da er vielmehr das Ewige und Göttliche im Menſchen bezeichnet. Wenn daher Ariſtoteles doch in ſeinen phyſiſchen Unterſuchungen über die Seele auch von der Vernunft handelt, ſo dient dies mehr dazu, zu zeigen, wie die Vernunft als Werkzeug in der Natur wirkt [3]), und die Grenze der Phyſik anzudeuten, als den Gegenſtand ſelbſt in das Gebiet der Phyſik zu ziehen. Indem Ariſtoteles die Vernunft als das Eigenthümliche des Menſchen bezeichnet, weiſt er der Wiſſenſchaft über ſie ihre Stelle in der Wiſſenſchaft über das Menſchliche oder in der Ethik an. Auch erſcheint ihm die Vernunft als etwas Fremdartiges in der Natur; denn ſie hängt nicht mit der Form des Körpers zuſammen, hat kein beſtimmtes Organ, an welches ihre Thätigkeit ſich anknüpfte, und wärend die übrigen Vermögen der Seele aus natürlichen Ausbildungen des Körpers vermittelſt der bewegenden Urſache hervorgehn ſollen, kommt die Vernunft, wie früher erwähnt, von außen in den Menſchen. Deswegen wird ſie auch als ein Leidenloſes und Ungemiſchtes gedacht, welches zwar nicht dieſelben Thätigkeiten in den geſchwächten Organen des Greiſes verrichten kann, wie in den kräftigen Sinnenwerkzeugen der Jugend, welches aber demungeachtet vom Alter nichts leidet, ſondern als ein ſelbſtändiges Weſen im Menſchen beſteht und nicht zerſtört werden kann [1]). Dies gilt jedoch nur von dem thätigen Verſtande, denn der leidende Verſtand iſt von der Vorſtellung abhängig und daher an die Organe der Sinnlichkeit gebunden; nur der thätige Verſtand iſt ewig und unſterblich [2]); er gehört aber auch nicht dem einzelnen Menſchen an, ſondern nur dem Ganzen, wie früher gezeigt [3]). In ihm beſteht, ſo wie das Eigenthümliche,

---

[1]) De an. II, 3. ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονὴ καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη. — — ἐνίοις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν.

[2]) Pol. I, 5.

[3]) Probl. XXX, 5. ἔστι γὰρ ὁ νοῦς τῶν φύσει ἐν ἡμῖν ὥσπερ ὄργανον ὑπάρχων.

---

1) De an. I, 4. ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεσθαι. μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ᾽ ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρᾳ ἀμαυρώσεως. Probl. I. 1.

2) De an. III, 5.

3) Es iſt ein alter Streit, ob Ariſtoteles die Unſterblichkeit der Seele gelehrt oder geleugnet habe. S. Wyttenbach de im-

ſo auch das wahre Weſen des Menſchen, welchem ſich denn freilich auch in der Veränderung unſeres Lebens die Empfindung beimiſcht [1]). So zeigt ſich, wie auch in dem irdiſchen Leben der natürlichen Dinge der letzte Zweck die Vernunft iſt, wenn anders der Menſch als der Zweck der irdiſchen Dinge angeſehn werden darf.

Wir müſſen hier noch erwähnen, daß dem Ariſtoteles die Vernunft in die theoretiſche und in die praktiſche zerfällt, je nachdem ſie ſich bloß mit dem Erkennen beſchäftigt oder durch das Erkennen in das Handeln eingreift. Die theoretiſche Vernunft unterſcheidet ſich von der praktiſchen durch den Zweck; jener geht das Schlußverfahren auf eine Erkenntniß, dieſer dagegen auf eine Handlung [2]). Die

---

mortalitate animi opusc. tom. II. p. 601 f. Die einzelnen Stellen der vorhandenen Schriften beweiſen weder für, noch wider. De an. III, 5 hat man die Stelle: οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο ἀπαθές, faſch gedeutet; früher haben wir den richtigen Sinn angegeben. Auch die Stelle eth. Nic. III, 4 beweiſt nichts, wie Zell in ſeinen Anmerkungen p. 89 gezeigt hat. Die Stellen aus dem verlorenen Geſpräche Eudemos Cic. de div. I, 25; Plut. cons. ad Apoll. 27 können nicht als Beweiſe gelten, da wir nicht wiſſen, ob Ariſtoteles darin ſeine wiſſenſchaftliche Lehre vortragen wollte. Daher kann man nur aus dem Zuſammenhange der Ariſtoteliſchen Lehre urtheilen und dieſer beweiſt deutlich, daß Ariſtoteles an eine Unſterblichkeit des einzelnen vernünftigen Weſens nicht dachte, der allgemeinen Vernunft aber ein ewiges Sein und unſterbliches Weſen in Gott beilegte.

1) Eth. Nic. IX, 4; 8. ὡς τούτου (τοῦ νοῦ) ἑκάστου ὄντος. Ib. c. 9. τὸ γὰρ εἶναι ἦν τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν. Ib. X, 7. τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐσθ' ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴ περ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος.

2) De an. III, 10. διαφέρει δὲ (sc. ὁ πρακτικὸς νοῦς) τοῦ θεω

Vernunft verhält ſich nemlich zum Begehren auf eine ganz ähnliche Weiſe, wie die Empfindung und die ſinnliche Vorſtellung. Beide ſtellen uns das Gute dar und beziehen es auf die beſondern Verhältniſſe des Handelnden, ſo daß daraus der Schluß mit Nothwendigkeit ſich ergiebt, daß dieſes oder jenes zu thun ſei oder nicht. Doch ſind die Beſchlüſſe der praktiſchen Vernunft ebenſo unabänderlich richtig, wie die Ausſprüche der theoretiſchen Vernunft, wogegen die Ausſagen der ſinnlichen Vorſtellung über das Gute im Irthum ſein können. Deswegen iſt das Begehren zuweilen auf das Gute, zuweilen auf das ſcheinbar Gute gerichtet [1]), und das Begehren theilt ſich den wichtigſten Beſtimmungen nach in das vernüpftige Begehren oder den Willen (*βούλησις*) und in das ſinnliche Begehren ab und erſtreckt ſich über alle Theile der thieriſchen und der menſchlichen Seele [2]). Dieſe verſchiedenen Begehrungen können ſich auch einander entgegengeſetzt ſein und bald kann das vernünftige Begehren die Bewegung beherrſchen, wie bei dem Enthaltſamen, bald umgekehrt das unvernünftige Begehren, wie bei dem Unenthaltſamen [3]). Mögen wir nun dem ſinnlichen Begehren

---

ρητικῷ τῷ τέλει. De an. mot. 7. *ἀλλ' ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος· — — ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται πρᾶξις.*

[1] L. l. *νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός, ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή. διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.*

[2] Ib. c. 9. *καὶ ἄτοπον δὴ τοῦτο (τὸ ὀρεκτικὸν) διασπᾶν· ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός. εἰ δὲ τρία ἡ ψυχὴ ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις.* Eth. Nic. III, 5; eth. Eud. II, 7. Der Platoniſche *θυμὸς* erhält vom Ariſtoteles keine genauere Beſtimmung.

[3] De an. l. l.; c. 10; eth. Nic. I, 13.

ſolgen oder der vernünftigen Ueberlegung, in beiden Fällen handeln wir freiwillig und werden deswegen gelobt oder getadelt; denn das Princip der Handlung iſt in uns und es ſteht in unſerer Gewalt der Vernunft zu folgen oder nicht, ſo daß wir ſowohl Urſache der Tugend als des Laſters in uns ſind, denn ſonſt würden wir nicht dazu ermahnt, deswegen geſtraft oder belohnt werden können [1]. Doch die Beſtimmungen über das vernünftige und das unvernünftige Handeln gehören nicht der Phyſik, ſondern der Ethik an.

Fünftes Kapitel.

Des Ariſtoteles Ethik.

Unterſuchen wir die Darſtellung, welche er ſeinen ethiſchen Lehren gegeben hat, ſo müſſen wir daſſelbe bemerken, was bei allen übrigen ſeiner philoſophiſchen Werke uns auffallend genug entgegentritt. Die Theile ſeiner Unterſuchungen ſind von ihm nicht in einen Zuſammenhang gebracht worden, welcher von ſeinen natürlichen Anknüpfungspunkten ausgehend, leicht und verſtändlich ſich entwickelte. Zuweilen geſteht er ſelbſt, daß er einen neuen Anlauf zur

---

[1] Eth. Nic. III, 1; 3; 7; 8. τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλος κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα· τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς. Eth. Eud. II, 6; 8; magn. mor. I, 13. ὁ γὰρ μὴ ἑκὼν ἂν ἐστι ψεκτός.

Entwicklung ſeiner Lehren nehmen wolle [1]), und auf denſelben Gegenſtand kommt er an verſchiedenen Orten zurück. Damit ſoll nicht geleugnet werden, daß ein innerer Zuſammenhang ſeiner Lehren zu finden ſei, aber eben daß dieſer in ſeiner Darſtellung nicht vollſtändig hervortritt, berechtigt uns in der Entwicklung ſeiner Lehre eine andere Ordnung zu ſuchen, als die von ihm befolgte. Auf das Lockere ſeiner Unterſuchungsweiſe hat es auch wohl Einfluß, daß er mit dem Platon die Ethik, wie die Phyſik, nicht für fähig hält, eine ſo große Genauigkeit zu gewinnen, als andere Unterſuchungen der Philoſophie, welche nichts mit der Materie zu thun haben [2]).

Nur die Haupteintheilung ſeiner ethiſchen Unterſuchungen iſt durchaus faßlich. Ihm umfaßt die Politik, wie er lieber alle ethiſchen Lehren nennen möchte, alle Forſchungen, welche menſchliche Güter zu ihrem Gegenſtande haben, ſowohl die Güter des Einzelnen, als des Hausweſens und des Staates [3]), und darnach nimmt er drei Haupttheile der Politik an, die Ethik, die Oekonomik und die Politik im engern Sinne. Die Ethik, welche das ſittliche Gut des einzelnen Menſchen betrachtet, erſcheint ihm als die Grundlage der übrigen Lehren der Politik, weil im Staate nichts richtig ausgeführt werden kann, wenn nicht gute Sitten vorhanden ſind [4]); ihr folgt die Oekonomik, welche von der richtigen Einrichtung des Hausweſens handelt und der Politik vorausgehn muß, weil das Hausweſen dem Staate zum Grunde liegt [1]).

---

[1] Z. B. eth. Nic. VII, 1; eth. Eud. II, 6; VI, 1; magn. mor. II, 4.

[2] Eth. Nic. I, 1; VII, 1; eth. Eud. I, 6; VI, 1; met. II, 3

[3] Eth. Nic. I, 1; magn. mor. I, 1; rhet. I, 2

[4] Magn. mor. I. 1

Ehe wir nun aber in dieſe einzelnen Theile der Sittenlehre eingehn, muß es uns von großer Wichtigkeit ſein, das Verhältniß zu betrachten, in welchem dieſer Abſchnitt ſeiner Philoſophie zur Phyſik und Logik ſteht. Es iſt nicht zu verkennen, daß er ihm nicht eine ſo innige Verbindung mit dieſen Wiſſenſchaften gegeben hat, als Platon. Wir haben geſehn, daß ihm die Vernunft des Einzelnen nur gleichſam wie eine Einſchaltung in der Natur, wie ein aus der Fremde eingewanderter Theil unſerer Welt unter dem Monde erſchien. Daher iſt ihm auch das ſittliche Leben des Menſchen etwas von dem Leben der übrigen Welt Getrenntes und die Welt und ihre Entwicklung überhaupt vom ſittlichen Standpunkte aus zu betrachten, verſucht er auf keine Weiſe in ſeiner Ethik. Wenn Platon es unmöglich fand, über das Gute in den menſchlichen Angelegenheiten zu reden, ohne dabei anzuknüpfen an die Idee des Guten an ſich, ſo meint dagegen Ariſtoteles, der Zweck der Ethik ſei nicht, das Gute an ſich oder das Gute für die Götter zu ſuchen, ſondern ihr eigenthümlicher Gegenſtand ſei das Gute für uns, das menſchliche oder politiſche Gut, die Kenntniß des einen ſei ohne die Kenntniß des andern möglich, ja die Kenntniß des Guten an ſich nütze uns nichts für die Kenntniß des Guten, welches im praktiſchen Leben ausführbar iſt [2]). Man ſieht, daß Ariſtoteles den Standpunkt der Ethik viel niedriger faßt, als Pla-

---

1) Pol. I, 3.

2) Eth. Nic. I, 4; eth. Eud. I, 7; magn. mor. I, 1.

ton. Man wird aber doch nicht leugnen dürfen, daß ſeine Anſicht vom Sittlichen in einer ſehr engen Verbindung mit ſeiner Phyſik und ſeiner Logik ſteht.

Zuerſt an die Phyſik ſchließt ſich ſchon die Eintheilung der Politik an, indem dem Ariſtoteles der Menſch ſeiner Natur nach nicht nur darin von andern Weſen ſich unterſcheidet, daß er allein oder doch am meiſten am Göttlichen Theil hat, deswegen vernünftiger Ueberlegung fähig und gut zu leben im Stande iſt [1]), ſondern der Menſch iſt auch von Natur ein ökonomiſches und ein politiſches Thier [2]). Hierin drückt ſich ein Hauptzug der Ariſtoteliſchen Ethik aus, daß nemlich das Sittliche im Einzelnen und in der Geſellſchaft eben nur etwas iſt, was an die natürlichen Anlagen des Menſchen und an ſeine natürliche Beſtimmung ſich anſchließt. Dies aber hängt auch mit dem Charakter ſeiner Phyſik auf das innigſte zuſammen; denn auch die Natur ſtrebt nach dem Guten; der Zweck iſt ein Werk der Natur [3]), und daher kann denn auch wohl von den ſittlichen Weſen nichts Anderes erſtrebt werden, als das, was die Natur in ihnen angelegt hat. Auch in ſittlicher Rückſicht erklärt Ariſtoteles, daß nichts, was gegen die Natur, ſchön ſei [4]); ſittlich gut iſt ihm derjenige, welchem das von Natur Gute gut iſt [5]). In dem Menſchen liegt auf natürliche Weiſe der Trieb zum Handeln und das Begehren, und ohne dieſe würde kein Handeln ſein, ſo daß alles Sittliche im Menſchen an eine natürliche Grundlage anknüpfen muß [1]). Ariſtoteles geht in dieſer Richtung ſo weit, daß er ſogar von Tugenden ſpricht, welche von Natur in den Dingen entſtehen, welche jedoch nur klein und des Lobes nicht werth ſind; er ſieht ſie als natürliche Triebe zu guten Thaten an, zu welchen aber noch die vernünftige Einſicht kommen müſſe, damit ſie ſittliche Tugenden und des Lobes werth werden [2]).

---

[1]) De part. an. II, 10; hist. an. I, 1.

[2]) Eth. Nic. I, 5; eth. Eud. VII, 10; pol. I, 2.

[3]) De an. III, 12. τέλος —, ὅ ἐϛι φύσεως ἔργον.

[4]) Pol. VII, 3. οὐδὲν δὲ τῶν παρὰ φύσιν καλόν.

[5]) Eth. Eud. VII, 15. ἀγαθός, ᾧ τὰ φύσει ἀγαθά ἐϛιν ἀγαθά. Pol. VII, 13.

Wir müſſen bemerken, wie in dieſem Punkte Sokrates von dem Ariſtoteles bekämpft wird. Des Sokrates Lehre, mehr dem Dialektiſchen als dem Phyſiſchen zugewendet, hatte auch in dem Dialektiſchen ausſchließlich den Grund alles Sittlichen geſucht; ſo war ihm die Tugend nur in der Vernunft und der Wiſſenſchaft begründet. Schon Platon aber hatte gefunden, daß Tapferkeit und Mäßigkeit als zwei nothwendige Seiten der Tugend in der natürlichen Eigenthümlichkeit der Menſchen vorgebildet ſein müßten und nicht in der Vernunft, ſondern in der Begierde und dem Muth des Menſchen lägen. In derſelben Richtung nun ging Ariſtoteles noch weiter, als ſeiner ganzen Neigung nach der Phyſik näher ſich anſchließend. Nicht die Vernunft ſieht er als den erſten Grund der Tugend an, ſondern den Naturtrieb und die leidenden Zuſtände (πάθη) der Seele. Denn zuerſt müſſe ein vernunft-

---

1) Magn. mor. II, 4.

2) Mag. mor. I, 34. *εἰσὶν ἀρεταὶ καὶ φύσει ἐν ἑκάστοις ἐγγιγνόμεναι, οἷον ὁρμαί τινες ἐν ἑκάστῳ ἄνευ λόγου πρὸς τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια — καὶ πρὸς τὰ τοιαῦτα.* Ib. II, 3; 4; 7 fin.; eth. Nic. VI, 13; eth. Eud. V, 13.

loſer Trieb zum Guten vorhanden ſein, dann aber ſpäter die Vernunft hinzutreten und ihre Zuſtimmung zur guten Handlung geben, wie dies offenbar ſei bei den Kindern, die anfangs ohne Vernunft nach dem Guten nur aus Trieb ſtrebten, nachher aber erſt daſſelbe mit Vernunft vollbringen lernten [1]). Zur Tugend gehört eine nicht verſtümmelte Natur und eine gut beſchaffene Anlage, ſo daß weder ein Stier, noch ein Pferd ſie erlangen kann, ja ſelbſt nicht der Menſch unter allen Verhältniſſen ſeines Lebens; es gehört zu ihr eine gewiſſe Beſchaffenheit des Körpers und der Seele [2]); erſt wenn der Menſch zur vollen Entwicklung ſeiner Natur, d. h. zum männlichen Alter gekommen, kann er tugendhaft leben; denn ein Kind kann die ſittliche Tugend nicht beſitzen [3]). Da Ariſtoteles nach ſeiner logiſchen Anſicht die vernünftige Einſicht mit der phyſiſchen Beſchaffenheit der Empfindungen und Vorſtellungen in die genaueſte Verbindung ſetzt, ſo muß er auch von der Beſchaffenheit der Säfte und von äußern Einwirkungen des Klimas die ſittliche Einſicht und dadurch die Tugend überhaupt abhängig machen [1]. Dieſe Anſicht des Ariſtoteles wird von ihm noch durch mehrere Gründe gegen die Lehre des Sokrates und zum Theil auch des Platon unterſtützt. Die Tugend unterſcheidet ſich darin von der Wiſſenſchaft, daß dieſe das Entgegengeſetzte, Gutes und Böſes, erkennt, jene dagegen nur auf Eins und nicht auch auf deſſen Gegentheil gerichtet iſt [2]. Auch müſſen praktiſche und theoretiſche Wiſſenſchaften darin unterſchieden werden, daß dieſe nur das erkennen, was iſt, jene dagegen auch zu unterſuchen haben, wie und woraus etwas wird, und ſo iſt es auch mit der Ethik; wir treiben ſie nicht bloß, um zu wiſſen, was Tapferkeit und Gerechtigkeit iſt, ſondern wir wollen durch ſie tapfer und gerecht werden [3]. Dieſen Unterſchied aber vernachläſſigte Sokrates, indem er nur forſchte, was die Tugend ſei; nicht woraus ſie werde, oder indem er meinte, daß ſie nur aus dem Wiſſen werde, machte er die Seele nur zur Vernunft und hob den Theil der Seele auf, welcher über das Praktiſche überlegt; er hob das auf, was durch Sinn und Sitte (πάθος καὶ ἦθος) in uns bewirkt wird [4]. Daraus ſtammt denn auch ſeine Anſicht, daß man nur unfreiwillig fehle, woraus, wie ſchon erwähnt, folgen würde, daß die Fehler der Menſchen nicht tadelnswerth wären. Der Menſch aber fehlt freiwillig und thut freiwillig das Gute, weil ſowohl der Grund des Begehrens, als der

---

[1]) Magn. mor. II, 7. ἁπλῶς δ' οὐχ, ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμών ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη. δεῖ γὰρ πρὸς τὸ καλὸν ὁρμὴν ἄλογόν τινα πρῶτον ἐγγίνεσθαι, ὃ καὶ γίνεται, εἶθ' οὕτως τὸν λόγον ὕστερον ἐπιψηφίζοντα εἶναι καὶ διακρίνοντα. ἴδοι δ' ἄν τις τοῦτο ἐκ τῶν παίδων καὶ τῶν ἄνευ λόγου ζώντων. ἐν γὰρ τούτοις ἄνευ τοῦ λόγου ἐγγίνονται ὁρμαὶ τῶν παθῶν πρὸς τὸ καλὸν πρότερον, ὁ δὲ λόγος ὕστερον ἐπιγενόμενος καὶ σύμψηφος ὢν ποιεῖ πράττειν τὰ καλά.

[2]) Pol. VII, 13. καὶ γὰρ φῦναι δεῖ πρῶτον οἷον ἄνθρωπον, ἀλλὰ μὴ τῶν ἄλλων τι ζώων· οὕτω καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν. Eth. Nic. VI, 13; eth. Eud. V, 13.

[3]) Das Kind hat gar kein πράττειν, ſondern nur der Mann. Eth. Nic. I, 10; eth. Eud. II, 8.

---

[1] De part. an. II, 4; pol. VII, 7; probl. XIV, 15.

[2] Eth. Nic. V, 1; eth. Eud. IV, 1; magn. mor. I, 7

[3] Eth. Nic. II, 2; X, 10; eth. Eud. I, 5; magn. mor. I, 1

[4] Magn. mor. I, 1.

Grund der vernünftigen Einſicht in ihm iſt [1]). Wenn jemand ſagt, daß Alle nach dem ſtreben, was ihnen gut ſcheint, daß ſie aber über ihre Vorſtellung vom Guten nicht Herr ſind, ſo muß man erwiedern, daß wir durch unſer ſittliches Verhalten auch über unſere Vorſtellungsweiſe Gewalt haben; über unſer ſittliches Verhalten aber haben wir zwar nicht mehr Gewalt, wenn wir ſchon tugendhaft oder laſterhaft geworden, aber wohl indem wir ſo werden, weil wir nur durch unſere Thätigkeiten Tugend oder Laſter annehmen, und alſo den Grund der Tugend und des Laſters in uns haben, ſo wie der, welcher einen Stein wirft, wenn er ihn geworfen, ihn zwar nicht mehr in ſeiner Gewalt hat, aber wohl indem er ihn wirft. Deswegen werden auch diejenigen mit Recht geſtraft, welche Böſes thun aus Unwiſſenheit, wenn ſie durch ihr Verſchulden unwiſſend geworden [2]). Doch Ariſtoteles ſucht noch ſtrenger die Lehre des Sokrates, daß man nur unfreiwillig fehle, weil man nur unwiſſend fehlen könne, dadurch zu widerlegen, daß er die Arten des Wiſſens unterſcheidet. Zuerſt kann man die Wiſſenſchaft in zweierlei Weiſen beſitzen, entweder indem man ſie zwar gelernt oder erkannt hat, aber doch nicht eben in der Thätigkeit des Wiſſens iſt, oder auch indem man zugleich dieſe Thätigkeit des Wiſſens übt. Nun kann man wohl nicht zugleich die Thätigkeit des Wiſſens gegenwärtig haben und wiſſen, daß etwas gut iſt, aber doch dagegen handeln; denn das gegenwärtige Wiſſen kann nicht durch etwas Anderes beſiegt werden; aber unmöglich iſt es keinesweges, daß jemand der Wiſſenſchaft entgegenhandelt, wenn er ſie zwar erkannt, aber nicht gegenwärtig hat. Sodann iſt auch noch zu unterſcheiden die Wiſſenſchaft vom Allgemeinen und die Wiſſenſchaft vom Einzelnen; denn, wie ſchon erwähnt, die Art, wie das Handeln ſich bildet, gleicht dem Schlußverfahren, indem von der Erkenntniß des allgemeinen Gutes ausgegangen und dann vermittelſt der Erkenntniß des einzelnen Gutes für den gegenwärtigen Fall geſchloſſen wird, daß nach dieſem Gute zu ſtreben ſei. Nun können wir wohl wiſſen, was das allgemeine Gut, ohne zu wiſſen, was das beſondere Gut für dieſen Fall iſt, ja wir können beide Arten des Wiſſens haben, nur nicht ſo eben in ihrer Thätigkeit, und in allen dieſen Fällen werden wir fehlen, ohne doch völlig unwiſſend zu ſein [1]). So ſucht Ariſtoteles das Uebertriebene in der Lehre des Sokrates zu widerlegen, ohne doch weſentlich in den Grundſätzen von dieſem abzuweichen. Er faßt nur den Begriff des Wiſſens weniger in ſeiner höchſten Bedeutung auf und glaubt dies nöthig zu haben, weil es beim Handeln nicht auf die höchſte Wiſſenſchaft allein ankomme, ſondern faſt noch mehr auf die Beurtheilung der einzelnen Fälle, welche von der Erfahrung ausgehn und der Empfindung angehörend wohl von einem leidenden Zuſtande der Seele überwältigt werden könne [2]).

---

[1]) Eth. Eud. II, 8.

[2]) Eth. Nic. III, 7.

Doch von einer andern Seite tritt die Lehre des Ariſtoteles mit der Anſicht des Sokrates in einen faſt noch ſchärferen Gegenſatz. Wenn Sokrates ſich dafür entſchieden hatte, daß die Tugend erlernbar, ſo hebt dagegen Ariſtoteles um ſo ſtärker hervor, daß zu dem Lernen auch das Ueben hinzukommen müſſe [1]), ja daß ohne die Uebung des Guten gar kein Lernen in Bezug auf das Gute ſtattfinden könne. Der Schüler der Politik muß gute Sitten haben, denn die Erkenntniß geht von dem Daß, von dem Vorhandenen aus, und wer daher keine Erfahrung von guten Sitten gemacht, der kann auch weder gute Sitten, noch ihre Gründe erkennen [2]). Der fruchtbaren Belehrung über das Sittliche muß Erziehung zu guten Sitten durch das Geſetz vorhergehn [3]). In dieſer Beziehung unterſcheidet Ariſtoteles zwei Arten oder vielmehr zwei Beſtandtheile der Tugend, die ſittliche (ἠθική) und die in der Erkenntniß beſtehende (διανοητική) Tugend. Wenn die ſittlichen Tugend von der letztern getrennt gedacht wird, ſo bedeutet ſie nichts Anderes, als die natürliche Tugend oder ihre Ausbildung durch Uebung; ſie aber und die Tugend der praktiſchen Erkenntniß gehören zur vollkommenen Tugend zuſammen und ſtehen in dem Verhältniß zu einander, daß man ohne die Tugend in der praktiſchen Erkenntniß nicht gut ſein, ohne die ſittliche Tugend oder die Tugend in der praktiſchen Erkenntniß nicht beſitzen kann [1]. Sittliche Tugend alſo geht der Erkenntniß, die Erkenntniß aber der vollkommenen Tugend voraus. Auf dieſen Unterſchied führt Ariſtoteles auch die berühmte Frage zurück, ob nur eine Tugend ſei oder viele Tugenden; denn von Natur ſind ihm viele Tugenden, indem viele natürliche Triebe zu ſittlichen Handlungen unterſchieden werden müſſen und nicht ein jeder zu allen ſittlichen Handlungen von Natur gleich geſchickt iſt; die vollendete Tugend aber iſt ihm doch nur eine, weil ſie nur in der praktiſchen Erkenntniß des Guten gegründet iſt und daher ohne dieſe Erkenntniß niemand wahrhaft tugendhaft ſein kann [2]. Wie aber kann man etwas üben, ehe es vorhanden iſt? Um die Schwierigkeit dieſer Frage zu löſen, macht Ariſtoteles aufmerkſam auf die Art, wie auch die Künſte von uns geübt werden. In der Uebung der Muſik und der Baukunſt werden wir Muſiker und Baukünſtler. Es iſt wohl ein Unterſchied zwiſchen der künſtleriſchen und der ſittlichen Uebung, indem mit jener zugleich die Kunſt vorhanden iſt, wärend mit der ſittlichen Uebung nicht zugleich die wahre Tugend ſich vorfindet, denn es gehört zu dieſer außer dem richtigen Thun auch die vernünftige Einſicht und die Abſicht, des Guten wegen das Gute zu thun, endlich auch die feſte und unumſtößliche Sicherheit im Handeln, welche nur durch ein oft wiederholtes ſittliches Handeln gewonnen werden kann [3]; aber doch erklärt es ſich aus der Verwandtſchaft

---

[1]) Eth. Nic. VII, 5; eth. Eud. VI, 3; magn. mor. II, 6.

[2]) Ll. ll.; eth. Nic. VII, 5 fin. οὐ γὰρ τῆς κυρίως εἶναι δοκούσης ἐπιστήμης παρούσης γίνεται τὸ πάθος, οὐδ᾽ αὕτη περιέλκεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς.

---

[1]) Eth. Nic. I, 10; X, 10.

[2]) Ib. I, 2 fin. διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι — — ὁ δὲ τοιοῦτος ἢ ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥᾳδίως. Ib. X, 10. τὸ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες.

[3]) Ib. X, 10.

---

1) Ib. VI, 13. οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.

2) L. l.; eth. Eud. V, 13.

3) Eth. Nic. II, 3.

des ſittlichen mit dem künſtleriſchen Thun, wie man tugendhafte Thaten vollbringen könne, ohne die Tugend zu beſitzen. Einen gemeinſchaftlichen Urſprung nemlich haben die tugendhaften und die künſtleriſchen Thaten in einem allgemeinern Grunde, welcher deswegen auch nicht ethiſcher, ſondern phyſiſcher Art iſt. Sie entſpringen aus einem natürlichen Vermögen, welches uns zur Thätigkeit antreibt. Von Natur ſind wir daher geneigt, ſolche Thätigkeiten zu üben, weil wir von Natur unſer Werk zu vollbringen ſtreben, denn die Tugend und die Natur ſind die genaueſte und beſte Kunſt [1]; und nachdem wir ſie oft geübt haben, entſteht uns daraus eine Gewohnheit ſie zu üben, welche der Grund der tugendhaften Feſtigkeit wird; denn was oft geſchieht, wird zur Natur [2]. Daher kommt es auch, daß wir die tugendhafte, ſo wie die laſterhafte Fertigkeit anfangs in unſerer Gewalt haben; wenn ſie aber erſt ſich ausgebildet hat, dann haben wir ſie nicht mehr in unſerer Gewalt. Durch drei Dinge alſo wird der Menſch gut, durch Natur, durch Gewöhnung und durch Vernunft [3]. Der Unterſchied dieſer Anſicht von der Sokratiſchen liegt hauptſächlich darin, daß Ariſtoteles die Entwicklung der Vernunft von einer frühern natürlichen Ent-

wickwirkung abhängig macht und deswegen das Sittliche nicht in einen ſo ſtrengen Gegenſatz gegen die Natur ſtellt, als Sokrates. Das ſittliche Handeln erſcheint ihm daher auch nicht als eine Folge der vernünftigen Einſicht, ſondern die vernünftige Einſicht als eine Folge des ſittlichen Handelns. Davon hängt es natürlich ab, daß er den Einfluß der Ermahnung, des Unterrichts und der richtigen Erkenntniß des Guten auf die Hervorbringung der Tugend nur ſehr gering findet.

---

[1] Ib. c. 5. ἡ δὲ ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστίν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις.

[2] Ib. c. 1. οὔτ᾽ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. De mem. 2. ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος· — — τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ.

[3] Pol. VII, 13. ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν· τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι, φύσις, ἔθος, λόγος.

Indem nun dem Ariſtoteles das Ethiſche mit dem Phyſiſchen in einer ſehr nahen Verwandtſchaft ſteht, tritt ihm auch das Bedürfniß hervor, in mehreren Punkten die Grenzen zwiſchen beiden durch eine genauere Unterſcheidung zu beſtimmen. Er bemerkt in dieſer Beziehung, daß Tugend und Laſter allein der ſittlichen Schätzung unterliegen, daß aber vom Laſter zu unterſcheiden ſei die thieriſche Rohheit (θηριότης), ſo wie von der Tugend die gottähnliche Handlungsweiſe, welche mehr als Tugend iſt [1]). Es drückt ſich hierin die Anſicht aus, daß die Ethik nur mit dem Menſchlichen ſich zu beſchäftigen habe; zugleich aber äußert ſich darin auch die Meinung, daß ſelbſt in dem Menſchen viele Thätigkeiten vorkommen, welche der ſittlichen Schätzung nicht unterworfen ſind, wie denn Ariſtoteles unter den Barbaren vorzüglich viehiſche Lüſte dieſer Art zu finden glaubt, andere Erſcheinungen ähnlicher Bedeutung auch von Krankheiten und Verſtümmelungen ableitet, ja ſelbſt übermäßige Furcht und die viehiſchen Gelüſte eines Phalaris als etwas Natürliches, der ſittlichen

---

[1]) Eth. Nic. VII, 1; eth. Eud. VI, 1; magn. mor. II, 4; 5.

Schätzung nicht Unterworfenes anſieht [1]. Noch mehr zeigt ſich dies in ſeiner Unterſcheidung der Enthaltſamkeit (*ἐγκράτεια*) von der Tugend und der Unenthaltſamkeit (*ἀκρασία*) vom Laſter; denn da dieſe gar nicht außer dem Gebiete des Menſchlichen liegen, ſo ſcheinen ſie auch um ſo leichter der ſittlichen Schätzung unterworfen werden zu können. Zu dieſer Unterſcheidung aber führt ihn die Berückſichtigung theils ſolcher Gemüthszuſtände, in welchen die Vernunft nicht Herr iſt über die Leidenſchaft oder über die Begierde, theils ſolcher, in welchen wir auch bei ſchlechten Begierden doch ſie überwinden. Solche Zuſtände ſcheinen dem Ariſtoteles beſſer zu ſein als das Laſter, ſchlechter aber als die Tugend; denn bei dem Unenthaltſamen iſt wenigſtens der Grund des ſittlichen Handelns, die Vernunft, nicht verdorben und daher bereut auch der Unenthaltſame ſeine Thaten; der Enthaltſame dagegen ſteht dem Tugendhaften darin nach, daß die böſen Begierden in ihm noch nicht erſtorben ſind [2]. Hierher rechnet Ariſtoteles auch die ſittliche Schwäche oder Weichlichkeit, ſo wie die Feſtigkeit, welche den einmal gefaßten Entſchluß nicht fahren laſſen will, auch die Geneigtheit zum voreiligen Handeln, und für alle dieſe Erſcheinungen will er das ſittliche Maaß nicht anerkennen. Offenbar ſchränkt er hierin das Gebiet des Ethiſchen zu ſehr ein und zwar in derſelben Richtung, in welchem er auch dem Jugendalter des Menſchen das ſittliche Handeln gänzlich abſpricht, weil in dieſer Zeit die Vernunft ſich noch nicht ausgebildet habe. Wir müſſen bemerken, daß dieſe Anſicht die rohen und unſcheinbaren Anfänge des Sittlichen ganz außerhalb des Gebietes der Ethik verlegt und daher in Gefahr geräth, die ausgebildete Vernunft im Sittlichen faſt nur zu dem Erzeugniſſe eines nicht ſittlichen Vorganges zu machen. Wir finden aber auch dieſes Verfahren des Ariſtoteles ganz in Uebereinſtimmung mit ſeiner Richtung in der Philoſophie überhaupt. Denn ſo wie er darauf ausging, das in der Erfahrung Anſchauliche zu erklären, ſo war auch die Neigung in ihm vorhanden, das Sittliche nur da in der Unterſuchung zu verfolgen, wo es bemerkbar und anſchaulich hervortritt; die kaum merklichen Anfänge deſſelben zieht er lieber in ein anderes Gebiet.

---

[1] Eth. Nic. VII, 6; eth. Eud. V, 5.

[2] Eth. Nic. VII, 11. *ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων· ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων, ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας· καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἥδεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι.* Ib. c. 9. *οὗτος ἐστὶν ἀκρατὴς βελτίων τοῦ ἀκολάστου, οὐδὲ φαῦλος ἁπλῶς. σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή.* Eth. Eud. VI, 8; 9; magn. mor. II, 6. Ungenau iſt es, wenn Ariſtoteles zuweilen die *ἐγκράτεια* eine Tugend oder die *ἀκρασία* ein Laſter nennt, z. B. eth. Eud. II, 7. Ueberhaupt iſt er in dieſen Unterſuchungen nicht ſehr genau.

Wir haben dieſe Richtung noch in einigen anderen Punkten zu verfolgen, und überdies die allgemeine Form zu beſtimmen, in welcher er das Natürliche von dem Sittlichen abſcheidet. Um von dem Letztern zu beginnen, ſo bezeichnen ihm dieſe Grenze die Begriffe deſſen, was nur aus leidenden Zuſtänden (πάθος), und was vermittelſt einer ausgebildeten Sitte (ἦθος) von uns geſchieht. Das Erſtere iſt ein Natürliches, das Andere ein Sittliches. Daher ſetzt er das Leben nach den leidenden Zuſtänden oder nach dem ſinnlichen Eindruck und Trieb dem ethiſchen

Leben entgegen [1]). Ein leidender Zuſtand aber in ſittlicher Beziehung heißt ihm eine jede Stimmung der Seele, welcher Luſt oder Unluſt folgt, wie Begierde, Zorn, Furcht, ſelbſt Liebe, Haß, Sehnſucht, Mitleid, Neid und Anderes dergleichen [2]). Daß wir ſolche Gefühle, um uns dieſes Ausdrucks zu bedienen, in uns haben, darüber können wir nicht gelobt oder getadelt werden, dadurch ſind wir nicht gut oder ſchlecht; ſie ſind alſo keiner ſittlichen Schätzung unterworfen. Daſſelbe folgt auch daraus, daß wir ohne Abſicht in dieſe Stimmungen gerathen und daß ſie Bewegungen unſerer Seele ſind, aber nicht Beſchaffenheiten derſelben [3]). Doch ſteht die Tugend in der genaueſten Verbindung mit ihnen; denn es iſt nicht ſittlich gleichgültig, wie wir uns zu ihnen verhalten, indem das richtige Maaß in Furcht und Kühnheit, in Begierde, Mitleid, Luſt und Unluſt verfehlt werden kann [4]). Es wird alſo hier vorausgeſetzt, daß wir über unſere leidende Zuſtände auch Gewalt haben und ſie bald zurückdrängen, bald ſchärfen, überhaupt aber mäßigen können. Nun iſt es aber klar, wie mislich das Geſchäft iſt, zu beſtimmen, wo eine ſolche Mäßigung der leidenden Zuſtände ſchon begonnen habe und wo dagegen die rohe, von der Vernunft weder gebildete noch verbildete Natur dieſer Zuſtände vorhanden ſei. Daher findet es auch Ariſtoteles nöthig, am Schluſſe ſei-

---

1) Eth. Nic. X, 10 und ſonſt.

2) Ib. II, 4. λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργήν, φόβον, θράσος, φθόνον, χαράν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζῆλον, ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη. Eth. Eud. II, 2; 4; magn. mor. I, 7.

3) Ll. ll.

4) Eth. Nic. II, 5; eth. Eud. II, 2; magn. mor. I, 8.

ner Unterſuchung über die Tugenden, welche unmittelbar auf die leidenden Zuſtände ſich beziehn, noch einiges über ſolche Mäßigungen der leidenden Zuſtände [1]) hinzuzufügen, welche nach ſeiner Anſicht der Tugend nahe verwandt ſind, aber doch mit der Tugend nicht verwechſelt werden ſollen. Dahin zählt er die Schaamhaftigkeit, die Rechtsliebe (νεμεσις), welche Neid und Schadenfreude flieht, die Liebe, welche zwiſchen Feindſchaft und Schmeichelei ſteht, die Würde, welche weder hochmüthig, noch übergefällig iſt, die ſchlichte Wahrheitsliebe und mehrere andere ſolcher Ausbildungen der Geſinnung [2]), von welchen wir in der That nicht recht begreifen würden, wie Ariſtoteles in ihnen den ſittlichen Gehalt verkennen konnte, wenn wir nicht auch hierin ſeine Neigung fänden, nur in einem beſchränkten Kreiſe der menſchlichen Entwicklung das Sittliche zu ſuchen.

So ſtellt ſich das Verhältniß der Ethik zur Phyſik nach der Anſicht des Ariſtoteles dar. Darin liegt zum Theil auch ſchon ausgedrückt, wie das Logiſche nicht weniger an das Ethiſche ſich anſchließt. Durch das Handeln aus den leidenden Zuſtänden heraus und durch die daraus ſich bildende Gewöhnung ſoll die phyſiſche Tugend entſtehn und an dieſe die ſittliche ſich anſchließen, indem die vernünftige praktiſche Einſicht zur Gewöhnung hinzutritt. Da bildet ſich denn aber die vernünftige praktiſche Einſicht auf dieſelbe Weiſe, wie auch die wiſſenſchaftliche. Sie erzeugt ſich, wie wir ſahen, in der Form eines Schluſſes; das Begehren und das Verabſcheuen iſt ein Bejahen und

---

1) Eth. Eud. III, 7 in. μεσότητες παθητικαί.

2) Eth. Nic. IV, 15; eth. Eud. III, 7; magn. mor. I, 27 – 32.

ein Verneinen [1]). Aus dem oftmaligen Erfahren entſteht uns die Wiſſenſchaft, indem die Gedanken allmälig zum Stehen kommen; ſo auch aus dem oftmaligen Erfahren der richtigen Handlung entſteht uns die richtige praktiſche Einſicht, indem das anfangs aus den ſinnlichen Eindrücken hervorgehende, leicht bewegliche Handeln zu einer feſten Gewohnheit in uns gelangt [2]).

Je näher nun hiernach die praktiſche Einſicht mit der theoretiſchen Vernunft ſich verwandt zeigt, um ſo auffallender iſt es, daß Ariſtoteles doch die wiſſenſchaftliche Thätigkeit aus dem Kreiſe der ethiſchen Unterſuchung ausſchließt. Es iſt dies ein ganz ähnliches Verfahren, wie das in Beziehung auf die phyſiſchen Tugenden. Denn ſo wie die phyſiſchen Tugenden der ſittlichen Betrachtung nicht unterworfen werden, weil ſie dem Menſchen nicht eigenthümlich ſind und unter der menſchlichen Ausbildung ſtehn, ſo wird die Weisheit, oder die Vernunft und die Wiſſenſchaft [3]), als etwas angeſehn, was über dem menſchli-

---

1) Eth. Nic. VI, 2.

2) Ib. c. 12. *ἐκ τῶν καθ᾽ ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν δεῖ ἔχειν αἴσθησιν· αὕτη δ᾽ ἐστὶ νοῦς. διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα· καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς· γνώμην δ᾽ ἔχει καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. σημεῖον δ᾽ ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης. διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς. ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις καὶ περὶ τούτων. ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσι τὰς ἀρχάς.* Eth. Eud. V, 11.

3) Magn. mor. I, 34; eth. Nic. VI, 7. *ὥστ᾽ εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη καὶ ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.* Eth. Eud. V, 7.

chen Geſchick ſteht und deswegen mit der eigenthümlichen Wirkſamkeit des Menſchen nichts zu thun hat. Zwar iſt ſie ihm eine Tugend [1]); aber das weiſe Leben iſt höher als das Leben nach menſchlicher Weiſe und nicht als Menſchen leben wir es, ſondern als ſolche, welchen etwas Göttliches beiwohnt [2]). Da nun die Ethik oder die Politik es nur mit dem Menſchen zu thun hat, ſo würde ſie auch ſtreng genommen mit der Weisheit es nicht zu thun haben; allein da dieſe doch eine Tugend und mit den übrigen Tugenden in der Seele zuſammen iſt, der Philoſoph aber auf Alles blicken muß, was mit ſeinem Gegenſtande in Demſelben zuſammentrifft, ſo ſcheint es zweckmäßig auch die Unterſuchung über die Weisheit hier nicht außer Acht zu laſſen [3]). So bittet ſich Ariſtoteles die Erlaubniß aus, in der Ethik über die Weisheit zu ſprechen, als über einen der Ethik fremden Gegenſtand, und ſchaltet dieſe Unterſuchungen eben ſo ein, wie die Unterſuchungen über die phyſiſchen Tugenden und Laſter, eben nur um die Grenzen des Ethiſchen zu bezeichnen.

---

1) Magn. mor. I, 1; rhet. I, 9; eth. Nic. I, 13 fin.; eth. Eud. II, 1. Damit ſcheint nicht zu ſtimmen magn. mor. I, 5.

2) Eth. Nic. X, 7. ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη κρείττων βίος ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει.

3) Magn. mor. I, 34. ἀπορήσειε δ' ἄν τις, διὰ τί ὑπὲρ ἠθῶν λέγοντες καὶ πολιτικῆς τινὸς πραγματείας, ὑπὲρ σοφίας λέγομεν. ὅτι ἴσως γε πρῶτον μὲν οὐκ ἀλλοτρία δόξειεν ἂν εἶναι ἡ σκέψις ὑπὲρ αὐτῆς, εἴ περ ἐστὶν ἀρετή, ὥς φαμεν· ἔτι δ' ἴσως ἐξὶ φιλοσόφῳ καὶ περὶ τούτων παρεπισκοπεῖν, ὅσα ἐν τῷ αὐτῷ τυγχάνοντα ὄντα· καὶ ἀναγκαῖον δέ, ἐπεὶ περὶ τῶν ἐν ψυχῇ λέγομεν, ὑπὲρ ἁπάντων λέγειν· ἔστι δὲ καὶ ἡ σοφία ἐν τῇ ψυχῇ. ὅτε ἂν ἄλλως ὑπὲρ ψυχῆς ποιούμεθα τοὺς λόγους.

Hoch genug ſtellt er die Weisheit oder die theoretiſche Tugend der Seele. Es wird deutlich genug von ihm ausgeſprochen, daß nur der Weisheit wegen die übrigen Tugenden ſind. Er ſetzt auseinander, daß die Thätigkeit des vollkommenſten Theils der Seele, d. h. der Vernunft, auch die vollkommenſte Thätigkeit ſein müſſe und daß wir deswegen vorzüglich nach ihr zu ſtreben haben. Sie gewähre auch die ſtetigſte Glückſeligkeit, indem wir in einer weniger unterbrochenen Folge die Wahrheit als die praktiſche Thätigkeit verfolgen könnten. Das Schauen der Wahrheit gewähre die größeſte, die reinſte und ſicherſte Luſt, am meiſten wohne dem theoretiſchen Leben Selbſtgenugſamkeit bei; denn der Weiſe vermöge zu ſchauen, auch wenn er für ſich allein iſt, das praktiſche Leben aber verlange eine Geſellſchaft, in welcher es geſchehe. Das theoretiſche Leben werde ferner nur ſeinetwegen geliebt, das Handeln aber beziehe ſich immer noch auf etwas außer ihm. Endlich ſcheine auch die Glückſeligkeit am meiſten in der Muße zu beſtehn und dieſe komme allein dem beſchaulichen Leben zu, wärend im praktiſchen und politiſchen Leben alle Thätigkeiten ohne Muße ſind und nach einem Zwecke ſtreben, alſo nicht ihrer ſelbſt wegen gewählt werden können [1].

---

[1] Eth. Nic. X, 7. *δοκεῖ δὲ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γάρ, ἵνα σχολάζωμεν. — — εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν· αὗται δὲ ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὑτὰς εἰσιν αἱρεταί· ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν. — — εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. χρὴ δὲ οὐ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρο-*

Hiermit ſtimmt es überein, daß die Staatseinrichtung auf die Muße hinzuarbeiten habe, damit in ihr die Philoſophie ſich ausbilden könne 1), und daß nur die Wahl und der Beſitz der natürlichen Güter, welche das Schauen Gottes bewirken, die beſte Wahl und der beſte Beſitz ſei 2). Ariſtoteles vergleicht ſogar das Verhältniß der praktiſchen Einſicht zur Weisheit mit dem Verhältniſſe eines Hausverwalters zu ſeinem Herrn. So wie jener zu ſorgen habe, daß die nothwendigen Dinge im Hauſe wohl beſtellt würden, damit dieſer Muße gewinne, für das Schöne und Gute zu ſorgen, ſo auch ſolle die praktiſche Einſicht auf das nothwendige Handeln und auf die Ordnung der leidenden Seelenzuſtände ihren Fleiß wenden, damit die Weisheit Muße gewinne, ihr Werk zu vollbringen 3). Hierin ſpricht ſich nun offenbar die herrſchende Liebe des Ariſtoteles für das theoretiſche Leben aus; das praktiſche Leben erſcheint nur als Mittel für die wiſſenſchaftliche Ausbildung.

Um ſo mehr aber muß man ſich wundern, daß er

νεῖν ἄνθρωπον ὄντα, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται, ἀπαθανατίζειν καὶ ἅπαντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον ὑπερέχει πάντων.

1) Polit. VII, 14; 15.

2) Eth. Eud. VII, 15 fin. ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος.

3) Magn. mor. I, 34 fin. οὕτω καὶ ὁμοίως τούτῳ ἡ φρόνησις ὥσπερ ἐπίτροπός τίς ἐστι τῆς σοφίας καὶ παρασκευάζει ταύτῃ σχολὴν καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὑτῆς ἔργον, κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα σωφρονίζουσα.

nicht auf dieſes Ziel ſeine ganze Ethik hinwendete und ihr dadurch eine ganz andere Geſtalt gab, als ſie jetzt erhalten hat, wo er das theoretiſche Leben nur nebenbei erwähnt, ohne ſeine Entwicklung zu zeigen oder zu erörtern, wie das praktiſche Leben auf dieſen Zweck in allen Rückſichten hinſtrebe. Die Gründe, welche er für dieſe Beſchränkung ſeiner Ethik anführt, geben uns eben keinen genügenden Aufſchluß. Den vernünftigen Theil der Seele theilt er wieder in zwei Theile, von welchen der eine mit dem ſich beſchäftige, was nicht anders ſein kann, der andere aber das, was möglicher Weiſe anders ſich verhalten kann, zu ſeinem Gegenſtande habe [1]). Nur mit dieſem, meint er, könne die ſittliche Berathung ſich beſchäftigen, da niemand über das, was nicht anders ſein könne, ſich berathen würde; da nun aber die Wiſſenſchaft und die Weisheit nur mit dem, was nicht anders ſein könne, es zu thun habe, ſo könne ſie auch kein Gegenſtand der ſittlichen Unterſuchung ſein [2]). Allein es iſt offenbar, daß Ariſtoteles hierbei vergißt, daß auch die wiſſenſchaftliche Thätigkeit, wenn wir auch zugeben wollten, daß ſie nur auf das Nothwendige und Ewige ſich beziehe, doch ſelbſt in der menſchlichen Seele nur ein Mögliches iſt, und deswegen gefragt werden kann, ob und wie der Menſch mit ihr ſich beſchäftigen ſolle. In der allgemeinen Anſicht dagegen, welche Ariſtoteles von der Ethik hat, liegen allerdings Gründe, weswegen ihm die wiſſenſchaftliche Thätigkeit nur die Grenze des Sittlichen bezeichnet. Denn aus der ganzen Geſtalt ſeiner Lehre iſt es klar, daß er in der Ethik nur mit dem ſich beſchäftigen wollte, was von unſerer innern vernünftigen Ausbildung ausgehend in ein äußeres Handeln ausſchlägt. Darum ſieht er die Ethik als einen Theil der Politik an; darum hat ſie zu ihrem Gegenſtande das Handeln, nicht die innere Entwicklung der Vernunft. Nach zwei entgegengeſetzten Seiten aber wird dadurch ſeine Ethik beſchränkt. Denn auf der einen Seite fallen deswegen außer der ſittlichen Schätzung alle die Arbeiten des Menſchen, welche nicht unmittelbar eine innere Ausbildung bezwecken, ſondern nur ein äußeres Werk, obgleich auch dieſe unter der Herrſchaft des praktiſchen Gedankens ſtehen [1], ja ſelbſt die Ausbildungen der Seele, welche den ſchönen Künſten zum Grunde liegen, obgleich ſie zur Reinigung der leidenden Zuſtände dienen ſollen [2]. Auf der andern Seite aber wird die Unterſuchung der wiſſenſchaftlichen Entwicklung der Ethik entzogen. Alle dieſe Beſchränkungen gehen aus der Anſicht hervor, welche Ariſtoteles von dem menſchlichen Leben hat. Dieſes iſt nicht bloß, wie die Thiere, zur Befriedigung des Bedürfniſſes durch äußere Werke beſtimmt, aber auch ebenſowenig zur göttlichen Vollendung. Der Menſch iſt nur ein im Ganzen wenig bedeutender Theil der Welt in dieſer kleinen und untergeordneten Sphäre unter dem Monde; er kann daher auch nur in einem kleinen Maaßſtabe das Göttliche ſich aneignen und muß mit dem praktiſchen Leben als dem eigenthümlichen Kreiſe ſeiner Thätigkeit ſich begnügen.

---

[1] Eth. Nic. VI, 2. τὸ ἐπιστημονικὸν und τὸ λογιστικόν.

[2] L. l. οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. Ib. c. 13. ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐθὲν θεωρεῖ, ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος· οὐδεμιᾶς γάρ ἐστι γενέσεως.

---

[1] Eth. Nic. I. 1. αὕτη γὰρ (sc. πρακτικὴ διάνοια) καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει. Cf. eth. Eud. V, 2, wo die Sätze ganz ſinnlos zuſammengezogen ſind.

[2] De arte poët. 6.

Wenn dies nun als ein Mangel ſeiner Ethik angeſehn werden muß, daß ſie nur mit einem Theile der vernünftigen Ausbildung ſich beſchäftigt, ſo iſt die Strafe dafür auch nicht fern und äußert ſich deutlich genug in dem Schwanken des Ariſtoteles über das Verhältniß des Sittlichen zur Wiſſenſchaft. Auf der einen Seite nemlich, indem er das praktiſche Leben aus ſich als alles Sittliche enthaltend begreifen will, muß er auch den praktiſchen Zweck als das Gute betrachten, welches nur ſeinetwegen geſchieht. Dies iſt die herrſchende Anſicht in ſeiner Ethik; die praktiſche Thätigkeit unterſcheidet ſich eben dadurch von der künſtleriſchen, daß ſie keinen Zweck außer ſich hat [1]; die praktiſche Einſicht iſt ihrer ſelbſt wegen zu wählen [2]; das Schöne und Gute zu vollbringen, gehört zu dem, nach welchem an und für ſich wir ſtreben ſollen [3]. Auf der andern Seite aber haben wir doch geſehn, daß wenn das praktiſche Handeln mit der wiſſenſchaftlichen Entwicklung in Vergleich kommt, Ariſtoteles ſeiner Neigung nicht widerſteht, das erſtere nur als ein Mittel zum letztern gelten zu laſſen.

Dies iſt der Standpunkt, von welchem aus Ariſtoteles das Sittliche betrachtet. Hat man ihn gefaßt, ſo bieten die einzelnen Lehren ſeiner Ethik keine große Schwierigkeiten dar. Sie laſſen ſich auf wenige einfache Begriffe zurückführen und zeigen im Ganzen den mäßigen Sinn des Mannes und ſeine Abneigung gegen alle Uebertreibungen, welche ſich hauptſächlich darin bekundet, daß er ſo viel als möglich nach allen Seiten die Elemente des menſchlichen Lebens verfolgt, ſo weit ſie anſchaulich in ſeiner Zeit und in ſeinem Volke vorliegen. Um zwei Hauptbegriffe aber, welche ſchon in der Platoniſchen Ethik hervorgetreten waren, drehen ſich ſeine Unterſuchungen, um den Begriff des ſittlichen Gutes und um den Begriff der Tugend. Der erſtere ſteht, wie billig, an der Spitze ſeiner Ethik.

---

[1] Eth. Nic. VI, 2. ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος. Poët. 6. τὸ τελος πρᾶξίς τίς ἐστιν.

[2] Eth. Eud. V, 12.

[3] Eth. Nic. X, 6. τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὑτὰ αἱρετῶν.

Alle Künſte ſtreben nach etwas Gutem; nach einigen Gütern aber ſtreben wir nur, um durch ſie etwas Anderes zu erhalten, zuletzt jedoch muß es auch etwas geben, nach welchem wir nur ſeinetwegen ſtreben, ein Gutes ſchlechthin oder ein Beſtes, damit das Streben nicht in das Unendliche gehe und das Begehren nicht leer und vergeblich ſei [1]). Wenn wir jedoch unſere Handlungen nach dem Maaßſtabe des Guten einrichten wollen, ſo kommt es nicht darauf an, das Gute überhaupt zu ſuchen, ſondern nur das menſchlich Gute, oder das Gute, welches für den Menſchen ausführbar iſt [2]). Im Namen iſt man nun über dieſes wohl einig; man nennt es die Glückſe-

---

1) Eth. Nic. I, 1. εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτικῶν, ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν)· δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

2) L. 1.; ib. 2. τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. Ib. c. 4.

ligkeit [1]); was aber die Glückſeligkeit ſei, darüber herrſcht Streit. Um dieſen Streit zu entſcheiden, ſtellt Ariſtoteles zunächſt gewiſſe Merkmale auf, welche in dem Begriffe des höchſten Gutes liegen. Das höchſte Gut iſt etwas Vollkommnes; vollkommner aber iſt das, was ſeinetwegen, als das, was eines Andern wegen begehrt wird; ſchlechthin vollkommen alſo iſt das, was allein ſeinetwegen begehrt wird [2]). Das vollkommene Gut iſt auch etwas Selbſtgenugſames und ſelbſtgenugſam nennen wir das, was getrennt von allem Uebrigen das Leben wünſchenswerth macht und alle Bedürfniſſe erfüllt; dies aber findet nur dann ſtatt, wenn es keinen weitern Zuſatz eines Gutes annimmt [3]). Doch iſt hier immer nur von einer Vollkommenheit und Selbſtgenugſamkeit, ſo weit ſie dem Menſchen möglich iſt, die Rede. Daran wird man erinnert, wenn Ariſtoteles die Selbſtgenugſamkeit nicht in einem einſamen Leben ſucht, weil der Menſch ein politiſches Weſen iſt [4]); noch mehr aber, wenn er im Verfolge ſeiner Unterſuchungen darauf zurückgeht, daß man das Werk eines jeden, welches ein Werk und ein Handeln hat, als ſein Gut anſeyn müſſe und deswegen auch das Werk des Menſchen, als das Gut des Menſchen. Indem er nun aber dies zu beſtimmen ſucht, ſchließt er alles das aus, was dem Menſchen mit andern Weſen gemein iſt, und beſtimmt, daß nur ſein eigenthümliches Werk zu vollbringen ſeine Glückſeligkeit ſei. Daher kommt nicht nur die ernährende und die empfindende Seele, ſondern auch der theoretiſche Verſtand hierbei nicht in Anſchlag, denn jene ſind dem Menſchen mit Pflanzen und Thieren, dieſer mit den Göttern gemein, ſondern nur in der praktiſchen Thätigkeit der Seele, welche mit Vernunft geſchieht, beſteht das Werk und die Glückſeligkeit des Menſchen [1]). Soll aber die Glückſeligkeit vollkommen ſein, ſo muß ſie auch in der vollkommenen praktiſchen Thätigkeit in einem vollkommenen Leben beſtehn. Unter dem vollkommenen Leben verſteht Ariſtoteles zweierlei, theils die Ausbildung des Lebens zu ſeiner kräftigſten Entwicklungsſtufe, theils auch den Zuſammenhang des Lebens vom Beginn der praktiſchen Thätigkeit bis zum Tode. Denn auf der einen Seite, niemand wird einen Knaben glückſelig preiſen, außer nur etwa in Hoffnung auf ſeine Zukunft; auf der andern Seite aber, eine Schwalbe macht keinen Sommer und ein glücklicher Tag macht nicht die Glückſeligkeit des Lebens aus, auch iſt das Wort des Solon nicht ganz ohne Bedeutung, daß man das Ende des Lebens abwarten müſſe, ehe man jemanden glückſelig preiſen dürfe [1]).

---

[1]) Eth. Nic. I, 2; eth. Eud. 1, 1; magn. mor. I, 2.

[2]) Eth. Nic. I, 5.

[3]) L. l. τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ — — τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν, ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ. — — ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην (τὴν εὐδαιμονίαν) μὴ συναριθμουμένην. Um den Sinn des zweideutigen συναριθμουμένην zu beſtimmen, dient magn. mor. I. 2. τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντίθεμεν. ἐὰν δὴ τὸ βέλτιστον σκοπῶν καὶ αὐτὸ συναριθμῇς, αὐτὸ ἔσται αὑτοῦ βέλτιον· — — τὸ δ' ἐξ ὧν ἀγαθῶν συγκεῖται σκοπεῖν εἰ τοῦτ' ἔστι βέλτιον, ἄτοπον· οὐ γάρ ἐστιν ἄλλο τι χωρὶς τούτων ἡ εὐδαιμονία.

[4]) L. l.

---

[1]) Die Thätigkeit des theoretiſchen Verſtandes wird vom Ariſtoteles nicht ausdrücklich ausgeſchloſſen, vielmehr ſcheint ſie nach eth. Nic. I, 13; X, 7 in der menſchlichen Glückſeligkeit mit befaßt zu ſein; doch iſt die beſtändige Beziehung der Glückſeligkeit auf das πράττειν und den πολιτικὸς βίος hinlänglicher Beweis für unſere Anſicht, welche nur die ſchwankende Darſtellung des Ariſtoteles nicht überall feſthält. Vergl. eth. Nic. I, 6; X, 8. αἱ δὲ τοῦ συνθέτου (sc. ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος) ἀρεταὶ ἀνθρωπικαὶ καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατ᾽ αὐτὰς καὶ ἡ εὐδαιμονία· ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη.

Hierin verräth ſich nun ſchon die Unbeſtimmtheit des Begriffs, welchen Ariſtoteles von der Glückſeligkeit giebt. Denn die vollkommene Zeit, durch welche hindurch die vollkommene Thätigkeit dauern ſoll, weiß er in der That nicht zu beſtimmen; ſie bezeichnet ihm nur den größern Theil des Lebens. Er kann auch nicht einmal fordern, daß die Glückſeligkeit in der Wirkſamkeit des thätigen Lebens ununterbrochen ſei, indem ja die Erholung und die Ruhe immer wieder zwiſchen die glückſeligen Zeiten der Thätigkeit treten muß, und daher in Wahrheit jedermann die Hälfte ſeines Lebens in einem nicht glückſeligen Zuſtande verbringt [2]), überdies aber auch mancherlei Störungen der Thätigkeit durch unberechenbare Hinderniſſe den Beſten treffen können [3]). Es muß hieraus auch klar ſein, daß Ariſtoteles zwar die Glückſeligkeit des Menſchen ihrem Weſen nach in der Thätigkeit der Seele ſucht und dieſe als ein Selbſt-

---

[1]) Eth. Nic. I, 10; 11; eth. Eud. II, 1; magn. mor. I, 4. *ἐπεὶ ὂν ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τέλειον ἀγαθὸν καὶ τέλος, οὐδὲ τοῦτο δεῖ λανθάνειν, ὅτι καὶ ἐν τελείῳ ἔσται· οὐ γὰρ ἔσται ἐν παιδί —. ἀλλ᾽ ἐν ἀνδρί· οὗτος γὰρ τέλειος· οὐδ᾽ ἐν χρόνῳ γε ἀτελεῖ, ἀλλ᾽ ἐν τελείῳ· τέλειος δ᾽ ἂν εἴη χρόνος, ὃν ἄνθρωπος βιοῖ· καὶ γὰρ λέγεται ὀρθῶς παρὰ τοῖς πολλοῖς, ὅτι δεῖ τὸν εὐδαίμονα ἐν τῷ μεγίστῳ χρόνῳ τοῦ βίου κρίνειν.*

[2]) Eth. Nic. I, 13. *ὅθεν φασὶ οὐθὲν διαφέρειν τὸ ἥμισυ τοῦ βίου τοὺς εὐδαίμονας τῶν ἀθλίων.* Magn. mor. I, 4; eth. Eud. II, 1.

[3]) Eth. Nic. X, 4. *πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν.*

Selbſtgenugſames betrachtet, daß er aber doch die Entſtehung der Glückſeligkeit von andern Gütern abhängig denken muß. Wir wollen hierin die weiſe Mäßigung des Mannes nicht verkennen, welche ihn abhält, in irgend einem beſonders abgeſchloſſenen Gute das Einzige zu ſuchen, was dem Leben des Menſchen frommt; dies darf uns aber doch nicht abhalten, auch von der andern Seite zu geſtehn, daß ihm das Ziel des Menſchen als ein ſolches erſcheint, was nicht allein in der Gewalt des Menſchen liegt, ſondern von Zufälligkeiten abhängt und daher nicht genau beſtimmt werden kann. Er billigt die Eintheilung der Güter, aus welchen die Glückſeligkeit hervorgeht, in Güter der Seele, des Leibes und äußerer Dinge. Und in der That, die beiden letztern Arten werden nicht eben kärglich von ihm gemeſſen. Zwar meint er, mäßige äußere Güter genügten [1] und die geringern Glücksgüter würden zum glückſeligen Leben eben keinen Ausſchlag geben, nur große Glücksfälle oder Unglücksfälle wären hierbei in Anſchlag zu bringen; aber doch bedürften wir die Güter des Leibes und der äußern Dinge als Mittel zur Glückſeligkeit; denn es ſei unmöglich oder wenigſtens nicht leicht, das Schöne zu thun, wenn man keine Beihülfe habe, indem Vieles, wie durch Werkzeuge, durch Freunde, durch Reichthum und durch politiſche Macht bewirkt werden müſſe; Anderes verdunkele die Glückſeligkeit, wenn wir es nicht beſäßen oder deſſelben beraubt würden, wie edle Geburt, Schönheit des Körpers und Glück der Kinder; der Liebe und Freundſchaft bedürfe ein jeder, mehr noch im Glück, als im Unglück, denn allein möchte man doch nicht leben; man müſſe jemanden haben, welchem man wohlthun, mit welchem man ſeines Glückes ſich erfreun, deſſen Liebe und Gegenliebe man genießen könne [1]). Hiernach erſcheint alſo das Leben des Menſchen nicht als ein ſelbſtſtändiges, ſondern in einem größern Zuſammenhange ſtehend, ſoll es von dieſem ſeine Vollendung erhalten. Wenn wir nun bedenken, daß Ariſtoteles wohl eingeſehn hatte, daß niemand etwas zu thun unternehmen würde, wenn er nicht die Ausſicht hätte, zu ſeinem Ziele zu gelangen [2]), ſo möchten wir wohl annehmen, daß es auch in ſeiner Anſicht gelegen habe, vorauszuſetzen, die Bedingungen der Glückſeligkeit, welche nicht in der Gewalt des Menſchen liegen, würden ſich ihm doch anderswoher nothwendig ergeben, ſobald er es nur nicht an dem fehlen laſſe, was in ſeiner Gewalt liegt. Allein auch in dieſer Rückſicht finden wir uns nicht ganz durch die Aeußerungen des Ariſtoteles befriedigt. Er meint zwar, die Menſchen, welche vernünftig lebten, würden auch den Göttern am meiſten freund ſein und ſo ihrer Fürſorge theilhaftig werden und von ihnen das empfangen, was ſie zu ihrer Glückſeligkeit an äußern und körperlichen Gütern bedürften [3]); allein von der andern Seite findet er doch auch, daß die äußern und körperlichen Güter eine Sache des Glückes ſind, und er ſcheut ſich die Vertheilung dieſer Güter auf Gott zurück-

---

[1] Eth. Nic. X, 9 in.

---

1) Eth. Nic. I, 8; 9; 11; IX, 9; 11; eth. Eud. II, 1; magn. mor. I, 3; II, 15; polit. VII, 1.

2) Met. II, 2. *καί τοι οὐθεὶς ἂν ἐγχειρήσειεν οὐθὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἥξειν.*

3) Eth. Nic. X, 9; cf. ib. I, 10.

zuführen, weil er bedenkt, daß ſie nicht immer den Guten und Würdigen zufallen, ſondern eben ſo oft den Unwürdigen, und deswegen findet er ſich geneigt, vielmehr die Natur, welche uns ohne unſer Bewußtſein zur Erlangung des Guten treibt, für den Grund des Glückes zu halten [1]. Erinnern wir uns nun, daß doch die Natur nicht immer ihr Ziel erreicht, ſondern zuweilen fehlt, ſo würden wir wohl ſagen müſſen, daß es auch mit der Erlangung der Mittel zu unſerer Glückſeligkeit gar nicht ganz ſicher ſtehe. Wir können nicht anders als auch hierin wieder das Schwanken und die Unſicherheit des Ariſtoteles erblicken, zu welcher er durch ſeine faſt zu ſorgſame Berückſichtigung deſſen, was unſere beſchränkte Erfahrung auszuſagen ſcheint, geführt wurde, und nur entſchuldigen laſſen ſich dieſe ſchwankenden Aeußerungen dadurch, daß er die Unterſuchungen über das, was das menſchliche Handeln bedingt, als etwas anſieht, was dem Kreiſe der ethiſchen Lehren fremd iſt [2]. In dieſer Entſchuldigung drückt ſich jedoch auch nur die Neigung des Ariſtoteles aus, durch eine allzuſcharfe Grenzſcheide die einzelnen Zweige der Philoſophie aus einander zu halten. Wir bemerken hierbei noch, daß die Unbeſtimmtheit, in welcher Ariſtoteles den Begriff der Glückſeligkeit aufgefaßt, ihren natürlichen Grund darin hat, daß er einen allgemeinen Zweck des Handelns ſucht, welcher ſich dem Menſchen in dieſem irdiſchen Leben erfüllen ſoll, d. h. eine Sache, welche gar nicht vorhanden

---

1) Eth. Eud. VI, 13; magn. mor. II, 8. ἐστιν ἂν ἡ εὐτυχία ἄλογος φύσις· ὁ γὰρ εὐτυχὴς ἐστιν ὁ ἄνευ λόγου ἔχων ὁρμὴν πρὸς τὰ ἀγαθὰ καὶ τούτων ἐπιτυγχάνων.

2) Eth. Nic. I, 10 in.

iſt. Wenn irgendwo, ſo hätte Ariſtoteles hier Urſach gehabt, über den beſchränkten Kreis unſerer Erfahrung hinauszublicken.

Dürfen wir nun behaupten, daß Ariſtoteles die Beſtandtheile, aus welchen die menſchliche Glückſeligkeit ſich erzeugen ſoll, nicht genugſam in ihrer nothwendigen Verknüpfung nachgewieſen habe, ſo finden wir dagegen, daß er zu größerer Befriedigung darauf hinarbeitete, die Beſtandtheile, in welchen die Glückſeligkeit beſtehen ſoll, durch ein inneres Band zu vereinigen. Er ſucht den alten Streit zu ſchlichten, ob das höchſte Gut in der vernünftigen Thätigkeit beſtehe, oder in der Luſt. Mehr nur auf der Oberfläche faßt er dieſen auf, wenn er drei Arten des Lebens unterſcheidet, das genußſüchtige, welches auf Luſt, das politiſche, welches auf Tugend, und das wiſſenſchaftliche, welches auf Erkenntniß ausgehe, und wenn er dieſer Eintheilung gemäß das genußſüchtige Leben als ein thieriſches verachtet, das politiſche als ein menſchliches preiſt, das wiſſenſchaftliche endlich über das menſchliche Geſchick erhebt [1]). Denn daß in dieſer Eintheilung nur von den körperlichen Arten der Luſt die Rede ſei, deutet er ſelbſt an [2]). Seine Abſicht iſt es überhaupt nicht, die Luſt für die Glückſeligkeit auszugeben; denn nicht jede Luſt ſei begehrungswerth; es gebe auch eine ſchlechte Luſt [3]). Allein ſeine Neigung, der Luſt einen großen Werth beizulegen, bemerkt man doch bald, wenn man findet, daß er nicht ohne einige Parteilichkeit ſolche Arten der Luſt, welche der gemeinen Stimme nach ſchimpflich ſind, von unverdorbenen Menſchen gar nicht Luſt genannt wiſſen will [1], und wenn er die entgegengeſetzte Anſicht, welche alle Luſt für ſchlecht hält, auch daraus zu erklären verſucht, daß man darauf geſehn habe, wie die Menge der Menſchen zur Luſt ſich neige und ihr diene, weswegen man ſie zum Gegentheil ermuntern zu müſſen glaube, denn ſo werde ſie zum mittlern Maaße gelangen; doch dies Verfahren ſei nicht zu billigen, denn die Thaten würden den Worten widerſprechen und die letztern alsdann keinen Glauben finden [2]. Dagegen bemerkte er nun, daß es nur ſcheinbar ſei, wenn man in der Luſt ein Hinderniß des Guten zu finden glaube; vielmehr treibe ſie zum Guten an, indem ſie in dem Genuſſe des Guten entſtehe und daher das Streben nach Luſt auch ein Streben nach dem Guten ſei [3]; nur ſo viel könne mit Recht geſagt werden, daß in dem Streben nach der einen Luſt ein Hinderniß für das Streben nach der andern Luſt liege, weil nicht zu gleicher Zeit verſchiedene Güter genoſſen werden könnten [4]. Aber hieraus folgt denn auch, daß man die Arten der Luſt unterſcheiden muß, ſo daß einige zu verwerfen ſind, weil ſie ein Hinderniß anderer werden, andere dagegen vorzuziehen, obgleich ſie entgegengeſetzte Arten der Luſt ausſchließen. Dies beweiſt auch der Unterſchied zwiſchen Freund und

---

[1]) Eth. Nic. I, 3; eth. Eud. I, 4.

[2]) Eth. Eud. I, 1. ὁ δ᾽ ἀπολαυστικὸς περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικάς.

[3]) Eth. Nic. VII, 13; X, 3; 5.

---

1) Ib. X, 2; 3. τὰς μὲν ὁμολογουμένως αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι ἀλλ' ἢ τοῖς διεφθαρμένοις.

2) Ib. c. 1.

3) Ib. c. 5. συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεία ἡδονή.

4) Ib. VII, 13; eth. Eud. VI, 12; magn. mor. II, 7.

Schmeichler, dieß daß niemand das Leben eines Kindes wählen möchte, wenn auch das Kind, wie man glaubt, am meiſten ſich freuen ſollte, endlich daß vieles uns begehrungswerth erſcheint, ſelbſt wenn es keine Luſt bei ſich führen ſollte, ſo wie das Sehen, die Erinnerung, das Wiſſen und das tugendhafte Leben. Aus allem dieſen iſt klar, daß die Luſt weder das Gute iſt, noch eine jede Luſt begehrungswerth [1]). Um jedoch die wahre Luſt von der ſcheinbaren unterſcheiden zu können, muß man auf den Begriff der Luſt zurückgehn. Ariſtoteles beſtreitet die Anſicht des Platon, daß die Luſt ein Werden ſei, indem er ihr ſeine Lehre von der Energie entgegenſetzt. Die Luſt iſt ihm nicht ein Werden, als welches nicht Zweck ſein kann, ſondern ein Zweck und eine Energie, d. h. eine Thätigkeit, welche ihren Zweck in ſich hat; ſie iſt bei einer jeden naturgemäßen Ausbildung (ἕξις) [2]) die ungehemmte Energie, oder um genauer ihr Weſen zu bezeichnen, die Luſt beſchließt die Energie nicht als die Ausbildung, welche in der Energie enthalten iſt, ſondern als das Ziel oder der

---

[1]) Eth. Nic. X, 2. *ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα, καὶ μὴ γίνοιτ' ἂν ἀπ' αὐτῶν ἡδονή. ὅτι μὲν οὖν οὔτε τἀγαθὸν ἡ ἡδονή, οὔτε πᾶσα αἱρετή, δῆλον ἔοικεν εἶναι.*

[2]) Eth. Eud. VI, 12; eth. Nic. VII, 13. *οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν αἱ ἡδοναί, οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος· — — διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως· ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον· δοκεῖ δὲ γένεσίς τις εἶναι, ὅτι κυρίως ἀγαθόν· τὴν γὰρ ἐνέργειαν γένεσιν οἴονται εἶναι· ἔστι δ' ἕτερον.* Der Sinn des letztern iſt: die Luſt ſcheint ein Werden zu ſein, weil ſie wahrhaft das Gute iſt, d. h. die Energie; man verwechſelt nemlich das Werden mit der Energie, da doch beide verſchieden ſind

Zweck, welcher hinzugekommen iſt [1]). Deswegen iſt ſie auch nicht wie das Werden ein Unvollendetes, ſondern ein Ganzes, in jeder Zeit vollkommen und keines Andern bedürftig, was ſpäter geworden ihre Form vollenden möchte; ja ſie iſt nicht in der Zeit, ſondern nur in dem Jetzt [2]), mit einem Worte ſie iſt eben nur der Abſchluß oder das Ende der Thätigkeit. Deswegen meint auch Ariſtoteles, ſie beſtehe mehr in der Ruhe, als in der Bewegung [3]). Es ergiebt ſich hieraus von ſelbſt, daß die Luſt dem Ariſtoteles nicht ein unthätiges Genießen iſt, ſondern ſie iſt ihm mit der Thätigkeit der Seele unzertrennlich verbunden, denn ohne Energie entſteht keine Luſt und eine jede Energie vollendet die Luſt [4]); Thätigkeit und Luſt ſind durch ein natürliches Band unzertrennlich verbunden und bilden in ihrer Vereinigung, wenn ſie durch ein vollkommenes Leben hindurchgeführt werden, die Glückſeligkeit. Auch die Frage nach dem Unterſchiede zwiſchen der guten und wahren, und zwiſchen der ſchlechten und ſcheinbaren Luſt entſcheidet ſich

---

1) Eth. Nic. X, 4. τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.

2) L. l.

3) Ib. VII, 15; eth. Eud. VI, 4. καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.

4) Eth. Nic. X, 5 in. πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἱρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι· συνεζεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι· ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή. Die hier angeregte Frage wird von Ariſtoteles nirgends genauer unterſucht; die Antwort liegt aber in ſeinem Begriffe der Glückſeligkeit, welche zugleich εὐζωΐα und εὐπραξία iſt. Ib. I, 8.

hiernach auf einfache Weiſe. Denn ſo wie Ariſtoteles die Glückſeligkeit in der vollkommenen menſchlichen Thätigkeit ſucht, die thieriſche Thätigkeit dagegen herabſetzt und die reine vernünftige Thätigkeit zwar nicht ganz ausſchließt, aber doch dem ethiſchen Handeln nicht zuzählt, ſo muß er auch die körperlichen Lüſte verſchmähen, die Luſt des Erkennens zwar über Alles erheben, aber weniger der menſchlichen, als der göttlichen Luſt zuzählen, als die Luſt aber, nach welcher das ſittliche Leben zu ſtreben hat, bleibt ihm nur die Luſt im Genuſſe des vernünftigen und tugendhaften Handelns übrig [1]. Daher hat ihm auch die körperliche Luſt daſſelbe Verhältniß zum ſittlichen Handeln, welches den äußern Gütern zur Glückſeligkeit zukommt; wir müſſen jene in unſer ſittliches Streben mit aufnehmen, ſo wie dieſe, ſo weit ſie uns nemlich nothwendig ſind, um ein ungehindertes Leben und eine ungehinderte Glückſeligkeit zu genießen. Die nothwendigen körperlichen Lüſte ſind auch keines Uebermaaßes fähig, weil ſie eben nothwendig ſind [2]. Dahin müſſen wir denn auch ferner die Luſt rechnen, welche uns aus dem Genuſſe der Liebe und der Freundſchaft entſpringt; denn auch dieſe iſt dem Menſchen nothwendig, weil er ein politiſches Thier iſt und deswegen des Zuſammenlebens mit andern Menſchen bedarf.

---

[1] L. l. fin. *τῶν δ' ἐπιεικῶν εἶναι δοκουσῶν ποίαν ἢ τίνα φατέον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι; ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλον; ταύταις γὰρ ἕπονται αἱ ἡδοναί· εἴτ' οὖν μία ἐστίν, εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναί, κυρίως λέγοιντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι· αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι.*

[2] Eth. Nic. VII, 6; 14; 15; eth. Eud. VI, 13; 14.

Doch wird die Luſt aus Liebe und Freundſchaft vom Ariſtoteles für edler gehalten, als die körperliche Luſt; denn ſie iſt an ſich begehrungswerth wegen der Energie, welche im Lieben iſt, woher auch das Lieben mehr Werth hat, als das Geliebtwerden [1]. So ſchließt ſich denn die Luſt in der Liebe an die Luſt im tugendhaften Handeln an, wie ja auch die Liebe entweder eine Tugend iſt oder mit einer Tugend [2]. Im Allgemeinen aber gilt die Vorſchrift von der Luſt, daß man nach derjenigen ſtreben ſoll, welche mit der tugendhaften Thätigkeit verknüpft iſt; denn die körperliche Luſt iſt auch nur inſofern zuläſſig, als ſie mit der Tugend beſteht und der Vernünftige iſt ſchon zufrieden, wenn er durch das Körperliche nicht in ſeiner Thätigkeit gehindert wird, d. h. wenn er nur zur körperlichen Schmerzloſigkeit gelangt [3]. Gut und wahr iſt die Luſt, über welche ſich der Gute freut, ſo wie wir überhaupt als wahr das anerkennen müſſen, was Allen oder was wenigſtens dem Guten ſo ſcheint [4].

Auf ſolche Weiſe alſo iſt dem Ariſtoteles die Luſt mit dem Guten verbunden, und in der That, wenn wir ſeinem Begriffe von der Luſt folgen, ſo werden wir auch nicht ſagen können, daß er in ihr etwas anderes empfiehlt, als eine vernünftige Selbſtliebe, welche ſich ſelbſt das Gute will ohne es Andern zu rauben, welche der Vernunft gehorcht, weil ſie das wahre Selbſt des Menſchen iſt, welche auch bereit iſt, die äußern Güter und ſelbſt das Leben aufzuopfern für die ſchöne That; denn beſſer ſei es kurze Zeit eine große Luſt zu genießen, als lange Zeit nur eine geringe, beſſer nur ein Jahr ſchön zu leben, als viele Jahre, wie es ſich eben trifft, und eine große und ſchöne That zu vollbringen, als viele, aber kleine Thaten zu thun [1]). So kann man über die Reinheit der Abſichten des Ariſtoteles in dieſer Lehre nicht zweifeln. Aber dabei frägt es ſich doch, ob der Begriff der Luſt, welchen er giebt, auch das erſchöpfe, was er darzuſtellen beſtimmt iſt, und in dieſer Rückſicht iſt es uns auffallend, daß er einen Punkt übergeht, welchen doch Ariſtoteles ſelbſt beiläufig in der Luſt findet, indem er ſie mit der Wiſſenſchaft vergleicht. Die Wiſſenſchaft nemlich iſt in allen Menſchen dieſelbe, die Luſt aber nicht; jene bildet ein Allgemeines, dieſe ein Eigenthümliches in der Seele [2]), ſo daß man wohl die Luſt nicht bloß den Abſchluß der Energie, ſondern den Abſchluß der Energie in ihrer eigenthümlichen Beziehung auf uns nennen möchte. Und wenn uns nun hierin das Selbſtſüchtige in dem Begriffe der Luſt zu liegen ſcheinen könnte, ſo würde Ariſtoteles, um ſeine Lehre ganz zu reinigen, zu zeigen gehabt haben, wie doch darin nur eine vernünftige Selbſtliebe zu finden ſei, daß man das Schöne und Gute nicht nur thue, ſondern auch ſich ſelbſt zueigne und in dem eigenthümlichen Beſitze deſſelben ſeine Luſt finde.

---

[1] Eth. Nic. VIII, 9; eth. Eud. VII, 4; magn. mor. II, 11; 12.

[2] Eth. Nic. VIII, 1; eth. Eud. VII, 1.

[3] Eth. Nic. VII, 12 ſq.; eth. Eud. VI, 12 ſq.

[4] Eth. Nic. X, 5. δοκεῖ δ' ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ· εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι. Ib. c. 2. ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτο εἶναί φαμεν.

---

[1]) Eth. Nic. IX, 8; eth. Eud. VII, 6; magn. mor. II, 13; 14.

[2]) Eth. Nic. X, 5; magn. mor. II, 7.

Iſt nun aber nur die Luſt wahr, über welche der Gute, der Tugendhafte ſich freut, ſo muß man fragen, was Tugend iſt. Wir haben ſchon früher bemerkt, daß die Tugend des Ariſtoteles auf die leidenden Zuſtände der Seele ſich bezieht. Das Handeln aus den leidenden Zuſtänden heraus unterſcheidet ſich von dem tugendhaften Handeln dadurch, daß jenes von Natur und ohne Abſicht geſchieht, wärend es zur Tugend gehört, daß man mit Wiſſen und Abſicht das Gute wegen des Guten thut [1]. Auch iſt die Tugend nicht den veränderlichen Schwankungen der leidenden Zuſtände unterworfen, ſondern etwas Feſtes und Bleibendes in der Seele; ſie iſt dem Ariſtoteles ſogar feſter als die Wiſſenſchaft, denn ſie laſſe ſich nicht vergeſſen [2]. Die Tugend iſt unerſchütterlich durch lange Gewohnheit des Handelns [3]. Da die Tugend nicht von Natur uns beiwohnt und nicht zu entgegengeſetzten Handlungen führt, ſo kann ſie auch nicht ein Vermögen der Seele ſein. Es bleibt demnach nur übrig, daß die Tugend eine durch Uebung erworbene Beſchaffenheit, eine in Beſitz genommene und ausgebildete Eigenſchaft oder eine Fertigkeit der Seele ſei [4]. Als ſolche iſt ſie nicht eine

---

[1] Eth. Nic. II, 3.

[2] Ib. I, 11.

[3] Ib. II, 3. τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ· πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ᾽ ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι᾽ αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ. — — ὅπερ καὶ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ τὰ σώφρονα περιγίνεται.

[4] Das Wort ἕξις im ſittlichen Sinne iſt beim Ariſtoteles ſchwer

That, ſondern ſie beſteht nur in einer Neigung oder in einem Triebe zur guten That [1]). Nun iſt nur noch zu beſtimmen, welche Art der Fertigkeit die ſittliche Tugend ſei. Klar iſt es, daß Tugend eines Dinges überhaupt ein ſolches Verhalten genannt wird, durch welches es das ihm eigenthümliche Werk gut vollbringt; ſo wird alſo auch die Tugend des Menſchen die Fertigkeit ſein, durch welche er ſein Werk gut ausführt. In einem jeden Werke aber, ſei es der Wiſſenſchaft, ſei es der Kunſt, kann man ein Zu-viel und ein Zu-wenig nehmen, oder auch ein Gleiches, was zwiſchen dem Zu-viel und Zu-wenig mitten inne ſteht, und das Werk, welches die Wiſſenſchaft oder die Kunſt vollbringen ſoll, iſt eben das Mittlere, dem nichts zugeſetzt und dem nichts abgenommen werden darf. Wenn nun die Tugend die genaueſte Kunſt iſt, ſo wird ſie auch als die Fertigkeit angeſehn werden müſſen, durch welche man die Mitte in den Handlungen und in ſeinem Verhalten gegen die leidenden Zuſtände trifft [2]). Durch Mangel und durch Ueberfluß werden die Dinge verdorben; das Verhältnißmäßige bringt hervor und mehrt und erhält [3]). Man muß jedoch dieſe Mitte, welche die Tugend hält, nicht für eine Mitte an ſich, welche für alle Verhältniſſe ſich gleich bliebe, nicht für eine arithmetiſche

---

zu überſetzen; verwandt mit ihm ſind διακεῖσθαι, διάθεσις und ποιότης. Met. V, 20; cat. 6; eth. Eud. II, 2.

1) Eth. Eud. II, 1; magn. mor. I, 3. In populärer Definition wird die Tugend daher auch wohl eine δύναμις genannt. Rhet. I, 9.

2) Eth. Nic. II, 5; eth. Eud. II, 1; 3; magn. mor. II, 8.

3) Eth. Nic. II, 2; eth. Eud. II, 3.

Mitte, ſondern für eine Mitte in Beziehung auf uns halten. Die richtige Vorſchrift für das Sittliche giebt die Mitte nach den Umſtänden an, wann etwas gethan werden ſoll, in Bezug worauf und in Verhältniß zu welchen Menſchen und weswegen und wie, genug ſie hat eine verhältnißmäßige Mitte zu beſtimmen [1]. Was nemlich für den einen Menſchen genug iſt, das iſt es nicht für den andern, und was unter dieſen Umſtänden, das nicht unter jenen; ein anderes iſt zum Beiſpiel die Tugend des Sklaven, eine andere des Mannes, der Frau oder des Kindes [2]. Dieſe Anſicht beſtätigt ſich auch daraus, daß auf viele Weiſen gefehlt werden kann, aber nur auf eine Weiſe richtig gehandelt, und es zeigt ſich daher die Tugend immer als das Mittlere zwiſchen zwei entgegengeſetzten Laſtern, von welchen das eine das richtige Maaß überſchreitet, das andere dagegen hinter dem richtigen Maaße zurückbleibt [3]. Fragt man jedoch, wie dieſe Mitte weiter beſtimmt werden könne, ſo läßt ſich darüber keine genauere Antwort geben, als nur: ſo wie es der Verſtändige beſtimmen möchte; es iſt eine Mitte der richtigen Einſicht gemäß [4]. Die vollſtändige Erklärung der Tugend iſt alſo, daß ſie in der abſichtlichen Fertigkeit beſtehe, welche die auf uns bezügliche Mitte halte, ſo wie dieſelbe durch

---

1) Eth. Eud. II, 3; eth. Nic. II, 2; 5. τὸ δ' ὅτε δεῖ, καὶ ἐφ' οἷς, καὶ πρὸς οὕς, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς.

2) Pol. I, 13.

3) Eth. Nic. II, 5; eth. Eud. II, 3; magn. mor. I, 8.

4) Eth. Nic. II, 2; 6; eth. Eud. V, 1.

die richtige Einſicht oder durch den Verſtändigen beſtimmt werden möchte [1]).

Betrachtet man dieſe Erklärung der Tugend, ſo iſt zuerſt offenbar, daß ſich in ihr der gemäßigte Sinn des Ariſtoteles ausdrückt, dann aber auch, daß ſie den Charakter der Tugend nur von einer Handlungsweiſe hernimmt, nicht aber von der innern Kraft, aus welcher dieſe Handlungsweiſe hervorgeht. Anders konnte es auch nicht ſein, da die Unterſuchung über das, was die Tugend von andern abſichtlichen Fertigkeiten unterſcheide, ſich an die Frage über das Werk der Tugend anſchließt. Und doch iſt dies der Abſicht des Ariſtoteles nicht gemäß, indem er ſorgfältig zu vermeiden ſucht, daß nicht etwa nur der Erfolg, die Handlung oder das Werk das Sittliche von dem Nicht-Sittlichen unterſcheide, denn er verlangt zur Tugend nicht bloß die Abſicht des Guten, ſondern auch die Abſicht wegen des Guten [2]). Deswegen wird in der Erklärung die Anſicht des Ariſtoteles ſelbſt nur unvollkommen ausgedrückt. Auch iſt die Art, wie die richtige Mitte beſtimmt wird, an und für ſich ganz unbeſtimmt. Tugendhaft ſoll derjenige handeln, welcher die Mitte trifft, wie der Verſtändige ſie treffen möchte. Aber wie möchte ſie denn wohl der Verſtändige treffen? Ariſtoteles verhehlt ſich keineswegs, daß er hierin gar nichts Genaues angegeben hat [3]); er glaubt

---

1) Eth. Nic. II, 6. *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.* Eth. Eud. II, 10; magn. mor. I, 8

2) Eth. Nic. II, 3. *προαιρούμενος δι᾽ αὐτά.*

3) Eth. Nic. VI, 1. *ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μέν, οὐθὲν δὲ σαφές — — τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἄν τις οὐθὲν ἂν εἰδείη πλέον.* Eth. Eud. V, 1; VII, 13; magn. mor. I. 34.

aber dieſem Mangel dadurch zu begegnen, daß er in eine genauere Unterſuchung über den Begriff des Verſtändigen eingeht. Wir erkennen alſo hierin, daß ihm der Begriff der ſittlichen Tugend gar nichts Beſtimmtes iſt, ohne den Begriff der Verſtändigkeit oder der praktiſchen Einſicht.

Schon früher haben wir bemerken müſſen, daß die Verſtändigkeit aus dem richtigen Handeln ſich herausbilden müſſe. Hierauf beruht dem Ariſtoteles der Unterſchied zwiſchen den ſittlichen und den verſtändigen (*διανοητικάς*) Tugenden; jene nemlich beſtehen in den Fertigkeiten des unvernünftigen Theiles oder der Begehrungen der Seele, von der Vernunft ſich lenken zu laſſen; dieſe dagegen in den Fertigkeiten der Vernunft, die Begehrungen der Seele auf das Gute hinzuleiten [1]). Aus dem Verhältniſſe beider Arten der Tugend ergiebt ſich aber, daß ſie gar nicht von einander getrennt werden können; denn wenn die Vernunft nicht richtig leitet, ſo kann das Begehren nicht richtig geleitet werden und läßt das Begehren nicht richtig ſich leiten, ſo kann auch die Vernunft die Herrſchaft in der Seele nicht führen. Nicht nur der praktiſchen Einſicht gemäß, ſondern auch mit praktiſcher Einſicht handelt der Gute und wenn wir das Gute nicht begehren, ſo ſehen wir auch nicht ein, was das Gute iſt. Der richtige Vorſatz iſt nicht ohne Einſicht, noch ohne ſittliche Tugend, denn die erſtere giebt uns an, was der Zweck iſt, und die andere bewirkt, das wir thun, was den Zweck herbeiführet [2]). In dieſer Rückſicht ſind auch alle Tugenden unzertrennlich mit einander verbunden; denn mit der praktiſchen Einſicht, welche nur eine iſt, ſind alle vorhanden [1]). Genug man ſieht, daß die ethiſchen Tugenden und die vernünftige Einſicht dem Ariſtoteles nur zwei nothwendige Beſtandtheile der Tugend überhaupt bilden [2]), woraus man ſich denn auch wohl erklären mag, daß die ethiſchen Tugenden zuweilen nur ſchlechthin Tugenden heißen, zuweilen auch die praktiſche Einſicht zu den ethiſchen Tugenden gezählt wird [3]). Faßt man aber dieſe beiden Beſtandtheile zuſammen, ſo werden wir auch wohl die ſittliche Kraft nicht mehr vermiſſen, aus welcher das ſittliche Handeln ſtammt. Die praktiſche Einſicht nemlich iſt dieſe Kraft. Zwar könnte man ſagen, daß auch in dieſer die ſittliche Kraft nicht vollſtändig ausgedrückt ſei; indem der phyſiſche Trieb, welcher den Grund der ethiſchen Tugenden bildet, von der praktiſchen Einſicht noch unterſchieden werde; doch auch hierin finden wir nur die Gewohnheit des Ariſtoteles wieder, das nothwendig Zuſammengehörige in ſeiner Darſtellung aus einander zu halten. Denn es iſt doch wohl klar, daß auch der phyſiſche Trieb zur richti-

---

[1]) Eth. Nic. I, 13; eth. Eud. II, 1; magn. mor. I, 5.

[2]) Eth. Nic. VI, 13. καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ

gen

φρονήσεως, οὐδ᾽ ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος, ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν. Eth. Eud. V, 13.

[1] Eth. Nic. l. l. δῆλον τοίνυν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς· ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτῃ λύοιτ᾽ ἄν, ᾧ διαλεχθείη τις ἄν, ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί. — — τοῦτο γὰρ κατὰ τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσι. Eth. Eud. V, 13; magn. mor. I, 34.

[2] Eth. Nic. X, 8.

[3] Eth. Eud. II, 3.

gen That in der durch praktiſche Einſicht vollendeten Tugend nach der Anſicht des Ariſtoteles mit enthalten iſt, da ihm die praktiſche Einſicht nur aus dem wohl gezogenen und geübten Triebe hervorgeht.

Indem nun aber weiter Ariſtoteles die Eintheilung der ſittlichen und der verſtändigen Tugenden verfolgt, hat er in der That immer nur einen Beſtandtheil der Tugend vor Augen und dies mußte natürlich der wiſſenſchaftlichen Strenge ſchaden. Bei der Eintheilung der ethiſchen Tugenden leitet ihn der Grundſatz, daß in den Lehren, welche auf das Handeln ſich beziehn, die allgemeinſten Begriffe die leerſten ſind, die einzelſten aber die wahrſten, weil das Handeln auf das Einzelne ſich bezieht [1]), und deswegen ſucht er eine größere Mannigfaltigkeit der Tugenden als Platon [2]). Es kommt ihm hierbei hauptſächlich darauf an, nachzuweiſen, wie eine jede Tugend die Mitte halte zwiſchen zwei Laſtern [3]). Auf ſeine Eintheilung ſcheint er jedoch ſelbſt keinen großen Werth zu legen, denn ſie tritt ohne allen Eintheilungsgrund, ohne allen Beweis hervor und findet ſich auch an verſchiedenen Orten verſchieden angegeben. Im Ganzen zeigt ſich wohl, daß ſie von dem Gedanken ausgeht, es müſſe eben ſo viele Arten der ſittlichen Tugend geben, als es Arten leidender Seelenzuſtände giebt, welche von Luſt und Unluſt begleitet

---

1) Eth. Nic. II, 7.

2) Zuweilen läßt er wohl auch die Platoniſche Eintheilung zu, jedoch nur wenn es ihm nicht um größere Genauigkeit zu thun iſt. Pol. VII, 1; rhet. I, 5.

3) Eth. Nic. II, 7. ῥητέον ἂν καὶ περὶ τούτων, ἵνα μᾶλλον κατίδωμεν, ὅτι ἐν πᾶσιν ἡ μεσότης ἐπαινετόν. Eth. Eud. III, 7 in.

ſind. Die Eintheilung der leidenden Zuſtände aber iſt nur von ganz äußerlichen Rückſichten auf das hergenommen, was nach dem Ariſtoteles zu den Gütern des Lebens gehört. Dazu zählt er die ſinnliche Luſt, das Geld, die Ehre und die paſſenden Verhältniſſe in der kleinern Geſelligkeit, ſo wie in dem größern Staatsverein. In Beziehung auf die ſinnliche Luſt findet er, daß zwei Tugenden von einander unterſchieden werden müſſen, die Tapferkeit und die Mäßigkeit, von welchen jene mehr gegen die Unluſt, dieſe mehr gegen die Luſt gewendet iſt [1]). Denn der Tapfere beweiſt ſich darin, daß er die Unluſt nicht ſcheut, der Mäßige dagegen weiß die Lockungen der Luſt zu beſiegen. Man ſieht ſchon hierin, daß Ariſtoteles die Begriffe ſeiner Tugenden mehr aus dem Sprachgebrauche entnimmt, als in der Nothwendigkeit der Unterſcheidungen feſthält. Auch die Luſt am Gelde und Geldeswerthen erzeugt ihm zwei Tugenden, die Freigebigkeit (ἐλευϑεριότης) und die Liebe zu ſtandesgemäßem, prachtvollem Aufwande (μεγαλοπρέπεια), welche beide ſich nur darin von einander unterſcheiden, daß jene auf das Kleinere, dieſe dagegen auf das Größere geht [2]). Ebenſo verhalten ſich zu einander die beiden Tugenden, welche die Ehre, das höchſte der äußern Güter, bezwecken, der edle Stolz und die Ehrliebe, jene auf Großes, dieſe auf Kleines gerichtet [3]), wobei Ariſtoteles zu vergeſſen ſcheint, daß groß und klein in ſittlichem Sinne nur in Beziehung auf uns aufgefaßt werden ſoll.

---

1) Eth. Nic. III, 15.

2) Ib. II, 7; IV, 4.

3) Ib. II, 7; IV, 7; 10.

Zu den Tugenden im geſelligen Umgange müſſen wir auch ohne Anleitung des Ariſtoteles ſchon die Sanftmuth (πρᾳότης) zählen, welche in Rückſicht auf den Zorn die Mitte hält [1]). An dieſe aber ſchließen ſich nicht eben in regelmäßiger Folge mehrere andere Tugenden an, zuerſt die Tugend der Geſelligkeit, welche der Freundſchaft nahe verwandt iſt, doch ohne mit einer leidenden Gemüthsſtimmung verbunden zu ſein [2]), dann die Tugend der Wahrhaftigkeit im Reden, welche zwiſchen Pralerei und Spott die Mitte hält [3]); zuletzt, weil doch der Menſch auch der Erholung bedarf, wird hierher noch eine Tugend artiger Scherzhaftigkeit gerechnet [4]). Dieſe Eintheilungen erinnern uns wieder an die ſchon früher gemachte Bemerkung, daß Ariſtoteles nicht ſehr ſtreng in ſeiner Sittenlehre iſt. Er ſchreibt nicht, wie die Neuern wohl gethan haben, eine Sittenlehre für das gemeine Volk, welches nur den nächſten Bedürfniſſen dient; er lehrt, wie der feine Staatsmann in den freiern Kreiſen der Geſellſchaft das Streben nach

---

1) Ib. IV, 11. Die Nachläſſigkeit des Ariſtoteles in der Abhandlung über dieſe Tugenden iſt unter Anderem auch daraus klar, daß die Stellung derſelben in den verſchiedenen Ethiken verſchieden iſt. In der Nikomachiſchen Ethik folgt ſie in der Ordnung, welche wir angegeben haben; in den beiden andern Ethiken aber folgt die Sanftmuth ſogleich auf Tapferkeit und Mäßigkeit und dies iſt nicht die einzige Abweichung. Die folgenden Tugenden werden in der Eudemiſchen Ethik III, 7 nur flüchtig erwähnt und es ſcheint ſogar die Meinung zu ſein, als wären ſie nur phyſiſche Tugenden.

2) Eth. Nic. IV, 12.

3) Ib. 13.

4) Ib. 14.

auszeichnender Ehre, nach Pracht und Erheiterung des Lebens in einer mäßigen Geſinnung ausbilden ſoll, und faſt ſcheint es uns Neuern, daß er zu viel auf dieſe Güter gegeben habe. Doch die Verhältniſſe, in welchen er lebte, beſtimmten ihn, ſo wie ſie Andere beſtimmt haben, welche der entgegengeſetzten Richtung folgten. Nicht ſehr wiſſenſchaftlich dagegen ſcheint es uns auf jeden Fall, daß er das Verhalten der Menſchen zu andern leidenden Seelenſtimmungen, wie zum Neide, zur Schaam und dergleichen von der ſittlichen Schätzung ausſchließt, weil dieſe Stimmungen ihm nur in der Natur gegründet ſcheinen, wärend er doch den Zorn der ſittlichen Betrachtung unterwirft. Nur entſchuldigen läßt ſich dies daraus, daß es ſein Hauptzweck bei dieſen Unterſuchungen iſt, im Einzelnen zu zeigen, wie in allen dieſen Tugenden das mittlere Maaß zwiſchen zwei Laſtern das Lobenswerthe ſei.

Der Tugend in der größern Geſellſchaft des Staats widmet Ariſtoteles eine beſondere ausführliche Unterſuchung. Dies iſt dem gemäß, daß ſeine Sittenlehre überhaupt auf die Staatslehre abzielt. Die Tugend im Staate iſt die Gerechtigkeit. Der Begriff der Gerechtigkeit aber wird bald in weiterer, bald in engerer Bedeutung genommen. In weiterer Bedeutung bezeichnet er die abſichtliche Fertigkeit alles das zu thun, was den Geſetzen gemäß iſt. Die Geſetze aber beziehen ſich auf Alles im menſchlichen Handeln, ſofern es auf unſere Gemeinſchaft mit andern Menſchen geht, und ſie greifen daher in alle übrige Tugenden des Menſchen ein, ſo daß die Gerechtigkeit in dieſer weitern Bedeutung alle Tugenden umfaſſen würde, nur nicht an ſich, ſondern ſofern ſie andere Menſchen betreffen [1]. In dieſem weitern Sinne ſoll hier die Gerechtigkeit nicht geſucht werden, ſondern als eine eigene, von den übrigen Tugenden verſchiedene Tugend. In dieſem Sinne iſt nun die Gerechtigkeit die Tugend, welche einem jeden das Seine gewährt [2]. Dies führt Ariſtoteles aus, indem er zwei Arten der Gerechtigkeit unterſcheidet die Gerechtigkeit in der Vertheilung (διανεμητικόν) und die Gerechtigkeit, welche den Verkehr ordnet (διορθωτικόν). In der politiſchen Gemeinſchaft ſcheint es ihm gerecht, daß ein jeder die äußern Güter, welche unter den Mitgliedern des Staats vertheilbar ſind, wie Ehre und Beſitz, nach ſeinem Werthe empfange [3]. Hier bildet ſich nun eine geometriſche Analogie, indem der Werth des einen Menſchen zu dem Werthe des ihm zukommenden Guts ſich verhalten ſoll, wie der Werth des andern Menſchen zu dem Werthe des dieſem zukommenden Gutes. Die Gerechtigkeit im Verkehr erzielt dagegen die Gleichheit zwiſchen den Waaren oder den Tauſchmitteln und es kommt dabei nicht auf den Werth der Tauſchenden an, ſo daß auch hierbei nicht die geometriſche, ſondern die arithmetiſche Analogie herrſcht [4]. In beiden Fällen aber zeigt ſich die Gerechtigkeit als die Tugend,

---

1) Eth. Nic. V, 3; eth. Eud. IV, 1; magn. mor. I, 33.

2) Magn. mor. I, 33. καὶ δίκαιος δὲ ὁ τὸ ἴσον βουλόμενος ἔχειν. Rhet. I, 9. ἔστι δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετή, δι' ἣν τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσι.

3) Eth. Nic. V, 5; 6. τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι. Eth. Eud. IV, 2.

4) Eth. Nic. V, 7; eth. Eud. I. 1.

durch welche der gleichmäßige Beſitz der Güter im Staate vermittelt wird. Auch hierin findet Ariſtoteles ſeinen Begriff der Tugend beſtätigt; denn es ſei die Gerechtigkeit die Mitte zwiſchen dem Unrechtthun und dem Unrechtleiden [1], gleichſam als meinte er, das Unrechtleiden gehe aus einem Laſter des Unrechtleidenden hervor, obgleich er zugeſtehen muß, daß niemand freiwillig Unrecht leide [2]. Uebrigens ſchränkt Ariſtoteles die Gerechtigkeit ganz auf das Staatsleben ein; in den Verhältniſſen zwiſchen Herrn und Sklaven, zwiſchen Vater und Sohn, zwiſchen Frau und Mann findet er nur eine Aehnlichkeit mit der wahren Gerechtigkeit [3]. Im Staate aber unterſcheidet er das natürlich Gerechte und das Gerechte nach dem Geſetze oder das menſchlich Gerechte. Jenes iſt überall daſſelbe, dieſes aber hängt von der Willkür des Geſetzgebers ab und vor der Feſtſetzung des Geſetzes iſt es gleichgültig, ob ihm gemäß oder ihm zuwider gehandelt wird [4]. Aber das natürlich Gerechte iſt beſſer, als das geſetzlich Gerechte [5]. Daraus folgt auch, daß die Billigkeit beſſer iſt als die geſetzliche Gerechtigkeit. Denn das Geſetz iſt ein Allgemeines und kann die einzelnen Fälle nicht berückſichtigen; deswegen giebt es nur an, was in den meiſten Fällen gerecht iſt, für die Ausnahmen aber muß es eine Verbeſſerung des Geſetzes geben und dieſe bringt die Billigkeit hervor, welche der Einzelne für den beſondern Fall üben und nach welcher der Urtheilsſpruch gefaßt werden ſoll [1]). In ſolchen Fällen wird nun nicht gegen das natürliche Recht gehandelt, obwohl gegen das geſetzliche [2]).

---

[1] Eth. Nic. V, 9; eth. Eud. IV, 3.

[2] Eth. Nic. V, 10; 11; eth. Eud. IV, 4; 7.

[3] Ll. ll.

[4] Eth. Nic. V, 10; eth. Eud. IV, 5.

[5] Magn. mor. I, 33. *βέλτιον ἂν δίκαιον τὸ κατὰ φύσιν τοῦ κατὰ νόμον.*

In allen dieſen Unterſuchungen über die ethiſchen Tugenden tritt nun aber faſt gar keine Vorſchrift hervor, wie denn eigentlich gehandelt werden ſolle. Eine ſolche Vorſchrift müſſen wir um ſo mehr vermiſſen, je ſchwerer es iſt, die genaue Mitte zwiſchen den entgegengeſetzten Laſtern zu finden [3]). Um dieſer uns wenigſtens zu nähern, wird nur eine Regel der Klugheit mitgetheilt, nemlich daß wir aufmerkſam darauf ſein ſollen, zu welchen Ausſchweifungen von der rechten Bahn wir am meiſten geneigt ſind; von dieſen ſollen wir uns zurückhalten und lieber nach der entgegengeſetzten Seite uns wenden, weil wir ſo der Mitte näher kommen würden, etwa ſo wie es die zu machen pflegen, welche ein krummes Holz nach der entgegengeſetzten Seite biegen [4]). Allein es iſt offenbar, daß wir dieſe Vorſchrift ſelbſt nicht befolgen können, ohne zu wiſſen, was die richtige Mitte iſt, weil nur nach dieſer die größere oder geringere Abſchweifung beurtheilt werden kann. Daher werden wir durch die Unterſuchung über die ſittlichen Tugenden überall auf die praktiſche Einſicht von der richtigen Mitte verwieſen. Wir müſſen ſehen, was Ariſtoteles über dieſe lehrt.

---

[1] Eth. Nic. V, 14. τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μέν ἐςιν, ȣ̓ τὸ κατὰ τὸν νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμȣ δικαίȣ. αἴτιον δ' ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλȣ πᾶς, περὶ ἐνίων δὲ ȣ̓χ οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν καθόλȣ. ἐν οἷς ȣ̓̃ν ἀνάγκη μὲν εἰπεῖν καθόλȣ, μὴ οἷόν τε δὲ ὀρθῶς, τὸ ὡς ἐπιτοπλέον λαμβάνει ὁ νόμος, ȣ̓κ ἀγνοῶν τὸ ἁμαρτανόμενον. καὶ ἔςιν ȣ̓δὲν ἧττον ὀρθῶς· τὸ γὰρ ἁμάρτημα ȣ̓κ ἐν τῷ νόμῳ, ȣ̓δ' ἐν τῷ νομοθέτῃ, ἀλλ' ἐν τῇ φύσει τȣ̃ πράγματός ἐςιν· εὐθὺς γὰρ ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη τοιαύτη ἐςίν. Eth Eud. IV, 8.

[2] Magn. mor. II, 1.

[3] Eth. Nic. II, 9.

[4] L. l.

Schließen wir nach dem Frühern von der Unterſuchung über die verſtändigen Tugenden das aus, was ſich auf Weisheit und Wiſſenſchaft bezieht, ſo bleibt uns die praktiſche Einſicht oder die Verſtändigkeit des Menſchen für das ſittliche Leben allein übrig. Dieſe iſt die richtige Ausbildung des Theiles der Seele, welche es mit der Erkenntniß des Möglichen und Veränderlichen zu thun hat (*δοξαστικόν, λογιστικόν*) und zwar eine ſolche Ausbildung, welche Tugend, d. h. ſichere Fertigkeit geworden iſt, ſo daß kein Vergeſſen derſelben ſtattfinden kann [1]. Dieſe Feſtigkeit in der praktiſchen Einſicht leitet Ariſtoteles von der Wirkſamkeit der Vernunft ab, welcher überhaupt die Erkenntniß der Wahrheit zukommt [2]) und welche uns über das Schwankende der Meinung erhebt. Doch iſt die Ver-

---

1) Eth. Nic. VI, 2; 5; eth. Eud. V, 1; 5; magn. mor. I, 34. Es iſt eine der ungenügenden Darſtellungsweiſen, welche wir beim Ariſtoteles finden, wenn er auch die φρόνησις als eine Mitte zwiſchen zwei Laſtern beſchreibt, nemlich zwiſchen der εὐήθεια und der πανουργία. Eth. Eud. II, 3. Denn die πανουργία beſteht nicht in einer zu großen Einſicht, ſondern in einem Mangel an ſittlichem Zweck. Eth. Nic. VI, 13; eth. Eud. V, 12. Die Tugend des Verſtandes hat keine Mitte, ſondern nur die ethiſche Tugend. Daher kann man zu viel äußere Güter haben; aber nicht zu viel Güter der Seele.

2) Eth. Nic. VI, 2; eth. Eud. V, 1.

nunft in der praktiſchen Einſicht der Vernunft, welche die Gründe der Wiſſenſchaften erkennt, entgegengeſetzt, denn ſie bezieht ſich nicht auf die höchſten Begriffe, ſondern auf die niedrigſten Grenzen der Wiſſenſchaft, auf das Einzelne, mit welchem das Handeln ſich beſchäftigt, und welches durch einen gewiſſen Gemeinſinn für das, was uns gut, anerkannt wird, welcher Gemeinſinn eben als die praktiſche Vernunft angeſehn werden muß [1]). Hiermit werden wir nun in der That auf einen Anfang des ſittlichen Handelns verwieſen, welcher ſich nicht weiter beſtimmen läßt. Es iſt dies wie mit den unbeweisbaren Anfängen der Wiſſenſchaft.

Noch bedenklicher aber möchte es ſcheinen, daß Ariſtoteles nur eben ſo den Begriff der Verſtändigkeit im Allgemeinen angiebt, wie er früher die Begriffe der ethiſchen Tugenden angegeben hatte, ohne weiter zu beſtimmen, wie der Verſtändige handeln möchte [2]). Man hat ihm wohl den Vorwurf gemacht, daß ſeine Ethik zuletzt gar nichts

---

1) Das im Text Geſagte ſucht zwei Stellen zu vereinigen, welche ſich zu widerſprechen ſcheinen. Eth. Nic. VI, 9 fin. und eth. Eud. V, 8 fin. ἀντίκειται μὲν δὴ (sc. ἡ φρόνησις) τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος· ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, ἀλλ᾽ αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ᾽ οἵᾳ αἰσθανόμεθα, ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ· ἀλλ᾽ αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἡ φρόνησις· ἐκείνης δὲ ἄλλο εἶδος. Eth. Nic. VI, 12. und eth. Eud. V, 11. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ᾽ ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος· ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ᾽ ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως. — — τούτων οὖν δεῖ ἔχειν αἴσθησιν· αὕτη δ᾽ ἐστὶ νοῦς.

2) Vergl. auch magn. mor. II, 10.

beſtimme; ſie ſage zwar, man ſolle nach der Mitte ſtreben, und die rechte Mitte ſei die, welche der Verſtändige anzugeben wiſſe; wie und wo ſie aber vom Verſtändigen geſetzt werde, darüber enthalte ſeine Ethik ſo gut wie keine Auskunft. Und man hat nicht Unrecht, ſo zu urtheilen; es beweiſt dies aber nur, daß die Ethik des Ariſtoteles ihm nicht ein ſelbſtändiger Theil der Philoſophie, ſondern abhängig iſt von der Politik, als deren Theil er die Ethik betrachtet wiſſen wollte. Dieſe nemlich ſollte beſtimmen, was der Verſtändige zu thun und ſittlicher Weiſe zu beabſichtigen habe. Daher erklärt Ariſtoteles, die Verſtändigkeit ſei eins mit der Politik in Rückſicht auf die Fertigkeit, und nur in Rückſicht auf das Sein von ihr verſchieden [1]) und der Sinn dieſes dunkeln Ausdrucks iſt wohl kein anderer, als: den Begriff der Verſtändigkeit pflege man nur auf das Handeln in Beziehung auf den Einzelnen zu beſchränken, allein man könne ſein Beſtes nicht wahrnehmen ohne für ſein Hausweſen und ſeinen Staat zu ſorgen, und ſo ſei in der That die wahre Vernünftigkeit auch die wahre Oekonomie und Politik [2]).

Iſt nun die wahre Beſchreibung der vernünftigen Einſicht in der Politik zu erwarten; ſo wird auch die Ausbildung der ſittlichen Tugend vom politiſchen Leben abhängen. Denn, wie wir geſehn haben, die ſittliche Tugend

---

1) Eth. Eud. V, 8; eth. Nic. VI, 8. ἔϛι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ ἕξις· τὸ μέντοι εἶναι ȣ̓ τὸ αὐτὸ αὐταῖς.

2) Ll. ll. δοκεῖ δὲ καὶ ἡ φρόνησις μάλιϛ᾽ εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα, καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα φρόνησις· ἐκείνων δ᾽ ἡ μὲν οἰκονομία, ἡ δὲ νομοθησία, ἡ δὲ πολιτική. — — καίτοι ἴσως ȣ̓κ ἔϛι τὸ αὑτȣ̃ ἄνευ οἰκονομίας, ȣ̓δ᾽ ἄνευ πολιτείας.

entſteht nur vermittelſt der verſtändigen Tugend und die verſtändige Tugend entſteht nur vermittelſt der ſittlichen Tugend. Dies würde uns in einen unaufhörlichen Kreislauf verwickeln, wenn Ariſtoteles nicht darauf rechnete, daß Erziehung und Unterricht uns zu Hülfe kommen würden. Erziehung und Unterricht aber erhalten wir durch den Staat; denn die Geſetzgeber gewöhnen zu guten Sitten und machen die Bürger dadurch gut, ſo wie auch die verſtändige Einſicht durch Belehrung entſteht [1]). Es iſt alſo klar, daß von dem Staate das ſittliche Leben der Bürger abhängt. Dies ſetzt aber den vernünftig eingerichteten Staat vor der Sittlichkeit der Einzelnen voraus und da auch wieder der vernünftig eingerichtete Staat nicht ohne die vernünftige Einſicht der Einzelnen ſein kann, ſo wird vor der ſittlichen Einſicht der Einzelnen die ſittliche Einſicht anderer Einzelnen vorausgeſetzt. So leitet Ariſtoteles die Sittlichkeit der einzelnen Menſchen von der Sittlichkeit früherer Geſchlechter her, ſo wie auch der phyſiſche Menſch ihm immer nur aus einem frühern phyſiſchen Menſchen entſteht.

Ehe wir uns aber zur Oekonomik und Politik des Ariſtoteles wenden, zieht noch ein ziemlich ausführlicher Theil ſeiner Ethik unſere Aufmerkſamkeit auf ſich, nemlich ſeine Abhandlung über die Freundſchaft. In keinem andern Theile ſeiner Unterſuchungen zeigt ihr Urheber ſich uns liebenswürdiger, als in dieſem. Die Freundſchaft iſt ihm nicht eine Tugend, aber doch auch nicht ohne Tugend, ſo wie die Glückſeligkeit, weil eben die Freundſchaft einen

---

1) Eth. Nic. II, 1.

Theil der Glückſeligkeit des Menſchen ausmacht [1]). Ariſtoteles zeigt, wie es dem Menſchen Bedürfniß iſt mit Andern in Gemeinſchaft zu leben; das einſame Leben würde ihm ein trauriges ſein. Aber auch tugendhaft ſoll er mit Andern leben, in edlen Werken mit ihnen ſich übend. Eine tugendhafte Freundſchaft geht daher über jede andere, welche nur des Nutzens oder der Luſt wegen geſchloſſen wird; jene iſt auch allein eine wahre und beſtändige Freundſchaft, ſo wie die Tugend allein beſtändig iſt [2]). Liebe iſt nicht ohne Gegenliebe; aber nicht in dem Geliebtwerden beſteht der beſſere Theil derſelben, ſondern in dem Lieben; denn dies iſt eine Energie der Seele, ſo wie auch Wohlthun beſſer iſt, als Wohlthat empfangen [3]). Liebe und Eintracht ſind auch nur unter Guten zu finden und ſogar wahre Selbſtliebe kann nur der Gute hegen, als welcher die Theile ſeiner Seele zur Eintracht geſtimmt hat. Eine ſolche Selbſtliebe kann nicht getadelt werden; ſie widerſpricht auch der Liebe gegen Andere nicht, indem ſie den Freunden Alles zutheilt und für ſich nur die ſchöne und gute That begehrt [4]). Nun iſt es aber klar, daß Freundſchaft und Liebe ſchon auf die ökonomiſche und politiſche Gemeinſchaft der Menſchen hinzielen; denn das Bedürfniß der Liebe iſt daſſelbe, aus welchem der Staat entſpringt; es beruht darauf, daß der Menſch ein politiſches Thier iſt und es deswegen zu der Vollendung ſeiner

---

1) Eth. Nic. VIII, 1; cf. magn. mor. I, 31; eth. Nic. IV, 12.

2) Eth. Nic. VIII, 6 in.; eth. Eud. VII, 2; magn. mor. II, 11.

3) Eth. Nic. VIII, 9; IX, 7; eth. Eud. VII, 8; magn. mor. II, 11; 12.

4) Eth. Nic. IX, 6; 8; eth. Eud. VII, 6; 7; magn. mor. II, 11.

Natur gehört, eine vernünftige Gemeinſchaft mit andern Menſchen einzugehn. Liebe und Eintracht halten daher auch die Staaten zuſammen [1]). Die Liebe bildet die Gemeinſchaft der Freunde und alle Arten der Gemeinſchaft ſind Theile der Gemeinſchaft im Staate [2]). Daher iſt auch die genaueſte Verbindung zwiſchen Liebe und Gerechtigkeit und in allen Verhältniſſen der Gerechtigkeit iſt eine Art der Liebe [3]), ja ſo viele Arten der Gemeinſchaft und der Gerechtigkeit es giebt, ſo viele Arten giebt es auch der Freundſchaft [4]). In dieſer Rückſicht ſind aber zwei Arten beſonders zu unterſcheiden, die Freundſchaft Gleicher und die Freundſchaft Ungleicher. Die erſtere bildet ſich in einem weitern und in einem engern Kreiſe aus; im höchſten Grade aber kann ſie nur unter Wenigen ſtattfinden, denn man muß zufrieden ſein, wenn man nur wenige tugendhafte Menſchen findet [5]). Die andere dagegen iſt ſehr verſchiedener Art, theils von Natur, theils von der Verſchiedenheit der menſchlichen Geſellſchaften beſtimmt. Im Allgemeinen gilt für dieſe Art der Freundſchaft die Vorſchrift, welche für die vertheilende Gerechtigkeit, daß man die Gleichheit nach geometriſcher Analogie ſuchen müſſe [6]).

---

1) Eth. Nic. VIII, 1. *ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία.* Ib. IX, 6. *πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια.*

2) Ib. VIII, 11. *αἱ δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μορίοις ἐοίκασι τῆς πολιτικῆς.*

3) Ib. 11; 14; magn. mor. II, 11. *ἔτι δ' ἴσως ἂν δόξειεν, ἐν οἷς ἐστὶ δίκαιον, ἐν τούτοις καὶ φιλίαν εἶναι.*

4) Eth. Nic. VIII, 11; 14; eth. Eud. VII, 9.

5) Eth. Nic. IX, 10.

6) Ib. 1; eth. Eud. VII, 4; 9.

Die von Natur beſtimmten Verſchiedenheiten in der ungleichartigen Liebe erzeugen ſich in den Verhältniſſen des Hausvaters zu der Frau, zu den Kindern und zu den Sklaven und alle dieſe Verhältniſſe zuſammen bilden das Hausweſen. Die Verhältniſſe der menſchlichen Geſellſchaft beziehen ſich insgeſammt auf den Staat und daher bildet dieſe Art der ungleichen Liebe nach dem Charakter der Staatsverfaſſung ſich aus [1]). So bilden dieſe Unterſuchungen über die Freundſchaft den Uebergang zur Oekonomik und zur Politik.

Die Oekonomik des Ariſtoteles hat es mit der Einrichtung aller Verhältniſſe des Hausweſens zu thun. Ihr Zweck iſt, wie der Zweck aller praktiſchen Wiſſenſchaften das gute Leben des Menſchen, ſo weit dies im Hausweſen erreicht werden kann [2]). Deswegen hat es die Oekonomik mehr mit dem Menſchen, als mit dem Beſitz lebloſer und lebendiger Weſen zu thun, mehr mit den Freien als mit den Sklaven, und ſorgt auch mehr für die Tugend der Freien als für ihren Beſitz [3]). Das Hausweſen aber beſteht in der Gemeinſchaft zwiſchen Mann und Frau und Kindern und in deren Beſitz [4]). Die Gemeinſchaft zwiſchen Mann und Frau iſt eine natürliche, weil Männliches und Weibliches nicht ohne einander ſein können. Der natürliche Trieb in ihnen Gleiches zu hinterlaſſen führt ſie zuſammen, ſo wie die Thiere, doch äußert ſich dieſer bei den Menſchen auf eine edlere Weiſe, indem der Menſch nicht fleiſchlich ſich vermiſcht mit wem es ſich eben trifft, ſondern mit dem ihm Verwandten eine Gemeinſchaft des Lebens eingeht für alle Zeit und eine Ehe ſchließt, die nicht bloß auf das Erzeugen der Kinder abzweckt, ſondern auch auf gegenſeitige Hülfe und gegenſeitiges Wohlwollen [1]. Was das Eigenthum des Hausweſens betrifft, ſo meint Ariſtoteles, man ſolle nach dem beſten Beſitze ſtreben und dies ſei der Menſch. Deswegen wird als ein nothwendiger Beſtandtheil des Hausweſens der Sklav angeſehn [2]. Wir finden beim Ariſtoteles, wie beim Platon die alterthümliche Anſicht, daß die Sklaverei eine Einrichtung der Natur ſei; denn dieſe habe Alles, was ſie gebildet, zu einem Zwecke beſtimmt und ſo auch den Menſchen entweder zum Herrſchen, oder zum Beherrſcht-werden; dem Einen habe ſie das Vermögen gegeben, mit Verſtand die Zwecke vorauszuſehen und dieſer ſei zum Herrſcher beſtimmt; dem Andern habe ſie die körperlichen Kräfte verliehen, die Zwecke auszuführen, und dieſer ſei Sklav von Natur. Einem Solchen iſt es auch beſſer und gerechter beherrſcht zu werden, als zu herrſchen, denn er hat an der Vernunft nur ſo viel Theil, daß er ſie vernehmen kann, aber nicht ſelbſt ſie beſitzen [3]. Als einem echten Griechen ſcheint es dem Ariſtoteles gerecht, daß die Griechen über die Barbaren herrſchen; von Natur iſt das Barbariſche und das

---

[1]) Eth. Nic. VIII, 13; eth. Eud. VII, 9.

[2]) Zuweilen wird der Reichthum als Zweck der Oekonomik angegeben. Eth. Nic. I, 1. Doch dies gilt nur in einem beſchränkten Sinne. Vergl. Pol. I, 8; 9.

[3]) Pol. I, 13.

[4]) Pol. I, 2; 3; oecon. 2.

---

[1] Pol. I, 1; eth. Nic. VIII, 14; eth. Eud. VII, 10; oecon. 3.

[2] Pol. I, 2; 4; oecon. 5.

[3] Pol. I, 2; 5.

Sklaviſche gleich [1]); er billigt die Jagd auf die Menſchen, welche von Natur zu dienen beſtimmt, doch nicht dienen wollen, und nennt dies einen gerechten Krieg [2]). Doch geſteht er auch, daß es Menſchen geben könne, welche nicht von Natur, ſondern nur durch das Geſetz Sklaven ſind und welche daher nur uneigentlich Sklaven genannt werden [3]). Der ächte Sklav aber iſt gänzlich der Beſitz eines Andern [4]). Wenn es darauf ankommt, das ſittliche Verhältniß des Herrn zum Sklaven zu beſtimmen, ſo ſind zwar die Vorſchriften des Ariſtoteles nicht eben ſtreng; denn wenn auch Strafen empfohlen werden, ſo doch nicht Strafen ohne Noth; überhaupt kein Uebermuth, hinlängliche Nahrung, ſelbſt Ehrenbezeugungen und zur Ermunterung als Kampfpreis die Freiheit; ja ſogar zur Tugend ſoll der Sklav gewöhnt werden, wenn auch nur zu einer ſklaviſchen, welche nicht im eigenen Willen ſteht [5]). Aber alle dieſe Vorſchriften werden doch nur gegeben, damit der Sklav ein paſſendes Werkzeug des Herrn ſei und ſtreng gilt die Regel, daß keine Liebe des Herrn gegen den Sklaven und kein Recht des Sklaven gegen den Herrn ſtattfinde

---

1) Pol. I, 2; cf. Ib. VII, 7.

2) Ib. I, 8.

3) Ib. I, 6.

4) Ib. I, 4. *διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ' οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλος, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου.*

5) Ib. I, 13. *ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν. — — ἐθέμεν δὲ πρὸς τἀναγκαῖα χρήσιμον εἶναι τὸν δοῦλον· ὥστε δῆλον, ὅτι καὶ ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς καὶ τοσαύτης, ὅπως μήτε δι' ἀκολασίαν μήτε διὰ δειλίαν ἐλλείπῃ τῶν ἔργων.* Ib. VII, 10; annot. 3.

finde [1]; Ariſtoteles ſetzt wohl hinzu, nicht ſofern er Menſch, aber wohl ſofern er Sklav ſei, indem zwiſchen allen Menſchen Liebe, Gerechtigkeit und Vertrag ſtattfinden könne [2]; allein in der That weiß man nicht zu ſagen, wo im eigentlichen Sklaven des Ariſtoteles noch der Menſch bleibe, und warum er nicht vielmehr hätte ſagen müſſen, ein Menſch ſofern er Menſch könne eben nicht Sklav ſein.

Ein ähnliches Verhältniß iſt auch das der Kinder zum Vater; denn es beruht auf ähnlichen Gründen, indem der Sohn, ehe er zum Manne geworden, ein Theil des Vaters iſt und ihm angehört [3], auch noch nicht den vernünftigen Willen beſitzt, um ſich ſelbſt regieren zu können. Doch muß das Verhältniß zwiſchen Vater und Sohn ſich anders geſtalten, als das Verhältniß zwiſchen Herrn und Sklaven, weil der Sohn ſchon gewiſſermaßen vernünftigen Willen beſitzt, jedoch noch unvollendeten [4]. Daher iſt nemlich der Sohn zum freien Staatsbürger beſtimmt und die Staatsgewalt muß die väterliche Gewalt beſchränken. Auch Ariſtoteles räumt, wie Platon, dem Staate ein großes Recht ein über die Erziehung der Kinder zu machen, doch will er ſie nicht von ihrer natürlichen Bemilie getrennt wiſſen. Aus demſelben Grunde kann auch im Kinde eine Art der Tugend ſich ausbilden, aber nur eine unſelbſtändige, nicht eine Tugend im Verhältniſſe zu ihm ſelbſt, ſondern im Verhältniſſe zum Vater, welcher ein vollkommener Menſch iſt und die Kinder in ihren Handlungen leiten ſoll [1]). So bezeichnet Ariſtoteles den Gehorſam der Kinder gegen den Vater. Auch ihre Dankbarkeit ſoll unbegrenzt ſein, ſo wie die Dankbarkeit der Menſchen gegen die Götter, weil ſie ihr Sein, ihre Ernährung und Erziehung, Alles, was ſie beſitzen, vom Vater empfangen haben [2]). Der Vater dagegen ſoll ſeine Gewalt über die Kinder nur zu ihrem Nutzen gebrauchen, weswegen Ariſtoteles die väterliche Gewalt in der Familie mit der königlichen im Staate vergleicht [3]).

---

[1] Eth. Nic. VIII, 13; magn. mor. I, 33.

[2] Eth. Nic. I. 1; cf. pol. I, 6 fin.

[3] Magn. mor. I. 1; eth. Nic. V, 10. τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταὐτὸν τούτοις, ἀλλ' ὅμοιον· οὐ γὰρ ἔστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὑτοῦ ἁπλῶς· τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἂν ᾖ πηλίκον καὶ μὴ χωρισθῇ, ὥσπερ μέρος αὐτοῦ. Es gehört zu dem griechiſchen Charakter des Ariſtoteles, daß er immer nur von dem Verhältniſſe des Sohnes zum Vater, nicht der Tochter und nicht zur Mutter ſpricht.

[4] Pol. I, 13.

Von anderer Art iſt das Verhältniß des Mannes und der Frau zu einander. Wenn es auch auf phyſiſchem Grunde beruht, ſo ſoll es ſich doch zu einem ſittlichen ausbilden, weil das Zuſammengehören des Männlichen und des Weiblichen nicht bloß im Körper, ſondern auch in der geiſtigen Verſchiedenheit beider gegründet iſt. Ariſtoteles will dieſe Verſchiedenheit auch nicht bloß in einem Gradunterſchiede finden, wie Platon; zwar iſt auch ihm es ausgemacht, daß der Mann beſſer iſt, als die Frau, und daß ihm daher die Herrſchaft in der Familie gebürt [4]); allein die Geſchäfte des Mannes im Hausweſen ſind doch von anderer Art, als die Geſchäfte der Frau und die Tugend des Mannes unterſcheidet ſich von der weiblichen Tugend. Ein Mann würde feig genannt werden, wenn er nicht tapferer wäre, als eine Frau, und die Frau würde ſchwatzhaft erſcheinen, welche ſich ſo gebildet zeigte, wie der gute Mann. Im Hausweſen ſoll der Mann nach außen erwerben, die Frau nach innen bewahren. Dazu ſind ſie von Natur beſtimmt, indem der Mann ſtärker und muthiger iſt, die Frau ſchwächer und furchtſamer. Die Frau ſoll die Kinder ernähren, der Mann für ihre Erziehung ſorgen. Die Frau iſt nicht zu dienen beſtimmt, wie der Sklav, vielmehr wo die Frau Sklavin des Mannes iſt, wie bei den Barbaren, da iſt es ein Beweis, daß unter ihnen das von Natur Herrſchende nicht vorhanden iſt, ſondern Sklav und Sklavin ſich verbinden. Die Frau aber ſoll von dem Manne regiert werden, weil ſie zwar Willen hat, aber nur einen ſchwachen; deswegen iſt das Verhältniß des Mannes zur Frau ein ariſtokratiſches 1). Das Verhältniß der Brüder gegen einander wird vom Ariſtoteles als ein Verhältniß der politiſchen Gleichheit betrachtet; im Ganzen aber iſt ihm das Hausweſen eine Monarchie 2).

---

[1]) L. l. ἐπεὶ δ᾽ ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν τέλειον καὶ τὸν ἡγούμενον.

[2]) Eth. Nic. VIII, 16.

[3]) Ib. c. 12; eth. Eud. VII, 9; pol. I, 12.

[4]) Ll. ll.

Aus dem Hausweſen bildet ſich nun zuerſt die Gemeinde heraus, gleichſam durch Koloniſirung des Hauſes. Sie beſteht aus einer dauerhaften Gemeinſchaft mehrerer Hausweſen. Wenn aber aus mehrern ſolchen Gemeinden

---

1) Pol. I, 2; 5; 12; 13; III, 4; oecon. 3; eth. Nic. V, 10; VIII, 12; eth. Eud. VII, 9.

2) Pol. I, 7; oecon. 1; eth. Nic. VIII, 12; eth. Eud. VII, 9.

alsdann eine Gemeinſchaft erwächſt, welche ſich ſelbſt genug iſt für alle Bedürfniſſe des Lebens, ſo iſt ein Staat entſtanden. Die Entſtehung des Staates alſo leitet Ariſtoteles, wie Platon, daraus ab, daß die einzelnen Hausweſen und Gemeinden ſich nicht genug ſind, um alle Bedürfniſſe zu befriedigen. Von dieſer Seite aus geſehn, wird und iſt der Staat nur des Nutzens wegen [1]); aber ſein Zweck iſt nicht nur des Nutzens wegen zu ſein und das zum Leben Nothwendige zu gewähren, ſondern er ſoll auch zum guten und tugendhaften Leben führen und muß deswegen in einer gerechten Gemeinſchaft der Bürger beſtehn, welche durch Liebe zuſammengehalten wird [2]). Daher unterſcheidet Ariſtoteles den Staat auch vom Volke, welches durch Zuſammenwohnen in demſelben Lande und durch Verſchwägerung und Verwandtſchaft entſtehen möchte; denn ſonſt könnte ein Staat auch aus Thieren oder Sklaven beſtehn [3]); daher ſind ihm auch Bürger eines Staates nicht die, welche in einem Lande wohnen, ſondern welche an Gericht und an Herrſchaft nach gerechter Einrichtung Theil haben, ſo daß erſt unter Freien und Gleichen, welche in eine gerechte Gemeinſchaft unter einander getreten ſind, ein Staat beſteht [4]). Aus dieſem Grunde nennt er auch ſolche, welche in einem Staate wohnen,

---

1) Eth. Nic. VIII, 11.

2) Pol. I, 2. ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας, ὡς ἔπος μὲν εἰπεῖν, γινομένη ἐν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. Ib. III, 1; 9. τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον.

3) Ib. II, 2; III, 9.

4) Pol. I, 7; III, 1; 9.

und zwar nicht Sklaven ſind, aber doch nur ſchmutziges, einem Freien unwürdiges Geſchäft treiben, und deswegen ſeiner Anſicht nach an Gericht und Herrſchaft nicht theilhaben ſollen, nur unvollkommene Bürger [1]), welche ihm im Grunde genommen von den Sklaven nicht weſentlich verſchieden ſind.

In der Politik des Ariſtoteles muß man nun zwei Beſtandtheile ſorgfältig von einander unterſcheiden, wenn man ihren ſittlichen Charakter beurtheilen will, nemlich das, was er ſchlechthin im Staate für gut findet, und das, was ihm nur eine bedingte Räthlichkeit hat. Da es ihm nemlich darauf ankommt zu zeigen, worin die vernünftige Einſicht des freien Bürgers beſtehe, die vernünftige Einſicht aber nach den Umſtänden ſich richtet, ſo hat er auch ſo viel als möglich die Mannigfaltigkeit der beſtehenden Staatsverfaſſungen zu berückſichtigen, mögen ſie lobenswerth ſein oder nicht, und zu zeigen, wie in einer jeden derſelben der Politiker zu verfahren habe. Ein ſolches Verfahren billigt er, doch nur bedingungsweiſe, und er bleibt mit Recht nicht dabei ſtehen, ſondern eingedenk, daß der Staat einen ſittlichen Zweck habe, will er nun auch zeigen, wie dieſer auf das Beſte erreicht werden könne, und ſo ſchwebt ihm ein Ideal der Staatsverfaſſung vor nicht weniger als dem Platon. Beide Theile ſeiner Politik hat aber Ariſtoteles etwas ſorglos unter einander gemiſcht und dadurch hauptſächlich entſteht die Verwirrung ſeines Werkes, über welche nicht ſelten geklagt worden iſt. Wir finden auch, daß er den erſten Theil faſt zu freigebig

---

1) Pol. III, 5.

den andern zu kärglich ausgeſtattet hat, und es ſcheint dies aus dem Beſtreben zu fließen, auf das politiſche Leben, wie es zur Wirklichkeit kommen kann, einzuwirken, denn der Politiker ſoll nicht nur auf das Beſte, ſondern auch auf das Ausführbare ſehn [1], und dies liegt denn freilich nur in der Mitte zwiſchen dem Guten und Böſen. Ariſtoteles geht in dieſer Richtung ſo weit, daß er nicht nur Maaßregeln angiebt, die unvollkommenen Staatsverfaſſungen zu feſtigen, ſondern ſelbſt den Tyrannen, den Oligarchen und den ausgelaſſenſten Demokraten Rathſchläge ertheilt, wie ſie ihren Staat durch Künſte erhalten können, welche einem Machiavelli zum Muſter gedient haben [2]. Dabei kann natürlich nicht die Rede von Tugend oder Gerechtigkeit ſein, ſondern nur von deren Schein und man könnte wohl fragen, warum Ariſtoteles ſolche unſittliche Vorſchriften ſeiner Politik eingeſchaltet habe, welche doch einen ſittlichen Zweck hat. Einen Grund hiervon kann man wohl darin finden, daß er überhaupt der Veränderung nicht geneigt iſt, denn nur der Schlechte ſuche ſie [3], und daß er ſelbſt gute Veränderungen nur allmälig im Staate eingeführt wiſſen will. In dieſer Rückſicht kennt er denn auch keine andere Tugend des Bürgers als die, durch welche die Staatsverfaſſung, in welcher er lebt, erhalten wird, und geſteht ein, daß in verſchiedenen Staatsverfaſſungen verſchiedene Tugend und verſchiedene Gerechtigkeit herrſche; nur im beſten Staate würde die Tugend des

---

[1] Pol. IV, 1.

[2] Ib. V, 8 f.; VI, 2 f.

[3] Eth. Nic. VII, 15; eth. Eud. VI, 14.

Mannes und die Tugend des Bürgers dieſelbe ſein, ſonſt aber müſſe der gute Bürger nicht nothwendig ein guter Mann ſein [1]. So genau iſt den Alten, auch als ſie ſchon nicht mehr an den gegebenen Formen des Staats in feſtem Glauben hingen, die Tugend des Mannes mit ſeiner politiſchen Wirkſamkeit verbunden. Doch nicht Alles, was Ariſtoteles von dieſer Art vorbringt, kann man aus ſeiner Scheu vor Staatsumwälzungen erklären. Vieles dieſer Art fließt nur aus dem Beſtreben, die Geſchichte der Staaten als eine natürliche Entwicklung zu begreifen und Urſachen des Verfalls und der Erhaltung aller Formen der Geſellſchaft anzugeben. In dieſer Rückſicht iſt ſeine Politik ſehr lehrreich, wenn auch nicht eben in philoſophiſchen Gedanken; denn ſie ſtellt ſich von dieſer Seite nur als Klugheitslehre dar und ſchließt ſich an die gewöhnlichen Formen des griechiſchen Staatslebens an, als ein Ergebniß der Geſchichte und der Erfahrung.

Uns kommt es aber darauf an, das ſittliche Maaß kennen zu lernen, welches Ariſtoteles an den Staat anlegt. Auch dies betrachtet er in doppelter Beziehung, theils in Rückſicht auf das ſchlechthin Wünſchenswerthe, theils in Rückſicht auf die gegebenen Umſtände [2]. Die Umſtände, unter welchen ein Staat zur Wirklichkeit kommt, gehn hervor aus der Menge der Bürger und aus dem Lande, welches für ihre Bedürfniſſe paſſend von ihnen bewohnt wird. Beſonders aber iſt die Beſchaffenheit der

---

[1] Pol. III, 4; 10; 11 fin.; 18.

[2] Ib. IV, 1. ὥστε τὴν ἀρίστην τε ἁπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι τὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν.

Bürger zu berückſichtigen. Ihr gemäß muß ſich die Staatsverfaſſung bilden; doch hängt jene und dieſe auch auf das Genaueſte mit der Beſchaffenheit des Landes zuſammen. Ariſtoteles drückt es in Beziehung hierauf auf das Beſtimmteſte aus, daß er eine einigermaaßen erträgliche Staatsverfaſſung faſt nur bei den Griechen für möglich hält. Denn Muth, als den Grund des ſittlichen Begehrens, und Verſtand müſſen die Bürger des Staats haben; jener aber fehlt den Bewohnern des heißen Aſiens, dieſer den Bewohnern der kältern Gegenden Europa's, und nur die Griechen, welche in der Mitte wohnen, ſind daher geſchickt, eine gute Verfaſſung des Staats einzurichten [1]). Die Menge der Bürger muß nach Größe und Beſchaffenheit beſtimmt ſein [2]). Ueber die Größe oder die Zahl der Bürger will Ariſtoteles keine genaue Vorſchrift geben; nur ſoviel iſt nöthig, daß ſie nicht zu klein ſei, um die Bedürfniſſe zu befriedigen, und nicht zu groß, um nicht gut überſehen zu werden [3]). In Rückſicht auf ihre Beſchaffenheit muß die Menge der Bürger in verſchiedene Klaſſen ſich theilen, welche ein beſtimmtes Verhältniß zu einander haben, weil ein Ganzes ohne geordnete Glieder nicht ſein kann. Nothwendig für einen jeden Staat ſind Landbebauer und Handwerker, welche für das Bedürfniß der Nahrung ſorgen, Krieger, welche innere und äußere

---

1) Pol. VII, 7; cf. probl. XIV, 15; 16. Doch wird die Staatsverfaſſung der Karthager einer Vergleichung gewürdigt. Pol. II, 11. Man ſieht, wie die philoſophiſche Unterſuchung über dieſe Dinge von der Erfahrung abhängig iſt.

2) Pol. IV, 12.

3) Ib. VII, 4.

Feinde bekämpfen, Reiche, welche den Bedürfniſſen des Staates abhelfen, Prieſter zur Beſorgung des Gottesdienſtes und Richter zur Verwaltung der Gerechtigkeit [1]. Doch iſt es nicht gerade nöthig, daß immer ein jeder Bürger nur einer dieſer Klaſſen angehöre; umgekehrt aber können auch nicht alle dieſe Klaſſen in einem Menſchen vereinigt ſein; denn es kann nicht derſelbe zugleich arm und reich ſein, ſo daß die Armen und die Reichen zwei Hauptarten der Bürger auszumachen ſcheinen [2]. Es liegt hierin ein Tadel der Platoniſchen Staatseinrichtung, nach welcher das Eigenthum gemeinſchaftlich ſein ſoll. Unter den Gründen, welche Ariſtoteles dagegen anführt, ſind bemerkenswerth, daß dadurch die Sorgfalt für die Güter, welche der Staat bedarf, geringer werden würde, indem man für das Gemeinſame weniger zu ſorgen pflege, als für das Eigene, und die Tugenden der Freigebigkeit und der Mäßigkeit im Betragen gegen Andere aufgehoben werden würden. Beſſer ſei es, den Beſitz ſo einzurichten, daß er jedem eigen, der Gebrauch aber allen gemein ſei vermittelſt der Geſinnung der Bürger [3]. Damit ſteht auch in genauer Verbindung der Streit des Ariſtoteles gegen die Weiber- und Kinder-Gemeinſchaft des Platon. Denn es würde durch die Gemeinſchaft des Beſitzes und der Familie der Begriff des Staates aufgehoben werden, welcher nur aus der Verbindung mehrerer Hausweſen erwächſt. Im Gegenſatz gegen den Platon iſt es der Grundſatz des

---

[1] Pol. VII, 8; cf. IV, 4.

[2] Ib. IV, 4.

[3] Ib. II, 3; 5.

Ariſtoteles, man müſſe den Staat nicht zu ſehr zur Einheit machen, ſonſt würde er zuletzt zu einem Menſchen werden, welcher für ſich nicht ſelbſtändig ſein könne [1]). Wenn aus Armen und Reichen der Staat beſtehn ſoll, ſo können auch die Vorſchriften einiger Politiker nicht gebilligt werden, daß man auf Gleichheit des Vermögens hinarbeiten ſolle. Ariſtoteles findet dies unmöglich, da man zu dieſem Zweck auch die Zahl der Kinder beſchränken müßte, welches ohne große Neuerungen nicht angehe. Nur nach dem Mittlern habe man in dieſer Rückſicht zu ſtreben, damit weder Ueppigkeit, noch zu große Dürftigkeit entſtehe, und viel wichtiger ſei es, die Begierden gleich zu machen, als das Vermögen [2]). Außer der Ungleichheit des Vermögens iſt aber auch die Verſchiedenheit der Beſchäftigungen im Staate nöthig. Aus demſelben Grunde, aus welchem ſchon Platon, empfielt auch Ariſtoteles die Vertheilung der Arbeiten, und zwar nicht bloß für die nothwendigen Bedürfniſſe des Lebens, ſondern auch für die Verwaltung des Staats und für das Kriegsweſen [3]). Man ſieht hieraus, wie er zu einer Zeit lebte, in welcher der Krieg als ein künſtliches Handwerk getrieben wurde. Nun iſt es aber keinesweges nothwendig, daß in allen Staaten die Volksmenge auf gleiche Weiſe in die verſchiedenen Klaſſen vertheilt ſei, und auf die verſchiedene Art der Bevölkerung kommt es hauptſächlich an, wie die Staatsverfaſſung ſich geſtalten wird [4]).

---

1) Ib. 2.

2) Ib. 7.

3) Ib. c. 11.

4) Ib. VII, 8.

Die verſchiedenen Arten der Staatsverfaſſungen hängen von der Anordnung der obrigkeitlichen Aemter, beſonders der höchſten Gewalt ab [1]. Die höchſte Gewalt aber iſt entweder in der Hand Eines oder Weniger oder der Menge. Daraus ergehen ſich alſo drei Arten der Staatsverfaſſung, welche, wenn ſie zum gemeinen Beſten verwaltet werden, das Königthum, die Ariſtokratie und die Volksherrſchaft (πολιτεία) heißen, wenn ſie dagegen nur zum Beſten der herrſchenden Gewalt dienen ſollen, als Ausartungen anzuſehn ſind und dann die Namen der Tyrannei, der Oligarchie und der Demokratie erhalten [2]. Zur Unterſcheidung der richtigen und der ausgearteten Staatsverfaſſungen dient es, daß in jenen die Geſetze und das Recht herrſchen und die Bürger willig gehorchen, in dieſen dagegen der Menſch herrſcht und nach eigener Willkür gebietet [3]. Ariſtoteles iſt den geſchriebenen Geſetzen geneigter, als Platon; er hält es für eine Unvollkommenheit, wo ſolche nicht vorhanden ſind [4]; doch geſteht er zu, daß die Herrſcher des Staats auch eine rechtmäßige Gewalt über die Geſetze haben, denn das wahre Recht im Staate iſt ihm das allgemeine Beſte [5], nur erſcheint es ihm als ein Verderben des Staats, wenn die menſchliche Willkür gebietet und nicht das Geſetz nach richtiger Ver-

---

1) Ib. III, 6. *ἔϛι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιϛα τῆς κυρίας πάντων.*

2) Ib. 7; eth. Nic. VIII, 12; eth. Eud. VII, 9.

3) Pol. III, 10; 11; 14.

4) Ib. II, 10.

5) Ib. III, 11; 12 in. *ἔϛι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ᾽ ἐϛὶ τὸ κοινῇ συμφέρον.* Ib. c. 16.

nunft; denn das Geſetz als Herrſcher anerkennen, heiße Gott zum Herrſcher beſtellen, den Menſchen aber hinzuſetzen, heiße das Thier hinzuſetzen [1]). Die Eintheilung der Staatsverfaſſungen jedoch, welche wir ſo eben angegeben haben, bezeichnet nur die allgemeinſten Unterſchiede; denn ſie bezieht ſich nur auf die oberſte Gewalt. Es giebt aber mehr Gewalten im Staate und Ariſtoteles unterſcheidet hauptſächlich drei dergleichen, die Gewalt, welche über die gemeinſamen Angelegenheiten des Staats beräth und beſchließt, und dieſe iſt ihm die höchſte, dann die Gewalt, welche die obrigkeitlichen Würden an einzelne Bürger ertheilt, und endlich die richterliche Gewalt [2]). Dieſe Gewalten nun können verſchiedenen Charakter haben und theils in der Hand Weniger, theils in der Hand des ganzen Volkes ſein, ſo daß hieraus eine Miſchung der Staatsverfaſſungen ſich ergeben würde [3]). Alſo jene Eintheilung bezeichnet nur die reinen, nicht die gemiſchten Staatsverfaſſungen. Von den reinen Staatsverfaſſungen aber iſt dem Ariſtoteles die beſte das Königthum; dann folgt die Ariſtokratie und die ſchlechteſte iſt die Volksherrſchaft. Am meiſten entgegengeſetzt iſt dem Königthum die Tyrannei und dieſe muß daher als die ſchlechteſte unter den Ausartungen der Staatsverfaſſung angeſehn werden; weniger ſchlecht iſt die Oligarchie und die erträglichſte unter den Ausartungen iſt die Demokratie, weil ſie zwar der Volksherrſchaft entgegengeſetzt iſt, aber doch näher dieſer ver-

---

1) Ib. 16; eth. Nic. V, 10.

2) Pol. IV, 14.

3) Ib. VI, 1.

wandt als die Tyrannei dem Königthume [1]). Wir haben ſchon beim Platon bemerkt, daß in dieſer Zeit die politiſche Meinung der Griechen von der demokratiſchen Regierungsform meiſtens ſich abwendete und der Ariſtokratie und dem Königthume ſich geneigt zeigte. In dieſer Richtung finden wir auch den Ariſtoteles. Er betrachtet im Grunde die Ariſtokratie und das Königthum von demſelben Geſichtspunkte aus; beide Staatsformen bezeichnen ihm die Herrſchaft der Guten, und wo dieſe Herrſchaft gilt, da ſind immer gute Geſetze und eine gute Verwaltung, mag Einer oder mögen Mehrere herrſchen [2]). Ariſtokratie und Königthum ſind die Staatsverfaſſungen, in welchen die Gewalt nach der Tugend vertheilt iſt; nur wenige aber können in der Tugend ſich auszeichnen, außer etwa in der kriegeriſchen Tapferkeit, ſo daß in der Volksherrſchaft nur dieſe Tugend die Herrſchaft führen kann vor allen übrigen [3]), was dem Ariſtoteles nicht billig, noch gut ſcheint. Nach

---

1) Pol. III, 7; IV, 2; eth. Nic. VIII, 12.

2) Ib. III, 15; 17; 18; IV, 8.

3) Pol. IV, 2; III, 7. ἕνα μὲν γὰρ διαφέρειν κατ᾽ ἀρετὴν ἢ ὀλίγους ἐνδέχεται, πλείους δ᾽ ἤδη χαλεπὸν ἠκριβῶσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετήν· ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικήν· αὕτη γὰρ ἐν πλήθει γίγνεται. διόπερ κατὰ ταύτην τὴν πολιτείαν κυριώτατον τὸ προπολεμοῦν καὶ μετέχουσιν αὐτῆς οἱ κεκτημένοι τὰ ὅπλα. Dies wird erläutert durch pol. III, 7. Es iſt dies eine der Conſtructionen nach dem Sinne, welche nicht ſelten beim Ariſtoteles Schwierigkeiten erregen. Das ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικὴν hat man unrichtig erklärt, es ſei beſonders ſchwer in der kriegeriſchen Tugend Großes zu erreichen, da es doch gerade das Gegentheil bedeutet, wie aus dem Zuſammenhange und der Parallelſtelle hervorgeht. Man könnte vorſchlagen, für ἀλλὰ zu leſen ἀλλ᾽ εἰ; doch ſcheint dieſe Aenderung nach der freien Sprechweiſe des Ariſtoteles mir nicht nöthig zu ſein.

dieſer Anſicht würden alſo Ariſtokratie und Königthum vor der Volksherrſchaft den Preis haben, weil in jener eine vollkommnere Tugend herrſchte, als in dieſer. Doch es ſcheint als wenn Ariſtoteles auch dieſen Gegenſatz nicht feſtgehalten hätte. Denn ſonſt wird auch der Grundſatz der Volksherrſchaft dahin ausgeſprochen, daß in ihr nach der Schätzung des Vermögens die Herrſchaft vertheilt ſei [1]), oder die Volksherrſchaft wird auch wohl als eine Miſchung der Oligarchie und der Demokratie beſchrieben [2]), wornach ſie gar nicht einmal eine reine Staatsverfaſſung ſein würde, ſondern eine gemiſchte aus zwei Ausartungen des Staatsweſens. Man ſieht alſo, daß Ariſtoteles hierin ſchwankt; und ſo kann man ſich auch wohl nicht darüber täuſchen, daß die ganze Eintheilung der reinen Staatsverfaſſungen nur auf einem unſichern Grunde beruht, indem Ariſtokratie und Königthum auf denſelben Grundſatz zurückgehn, der Begriff der Volksherrſchaft aber nicht beſtimmt hervortritt. Am leichteſten ſcheint es uns, die Anſicht, welche dem Ariſtoteles vorſchwebt, im Allgemeinen ſo zu faſſen: da der

---

[1]) Eth. Nic. VIII, 12. τρίτη δ' ἡ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκεῖον φαίνεται· πολιτείαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλεῖστοι καλεῖν. Darauf deuten auch wohl andere Sätze über die Politie. Pol. IV, 9; VI, 6. Man kann zwar dies Princip mit dem vorigen gewiſſermaaßen verbinden; denn die Wohlhabenden ſind auch die Hopliten (ib. IV, 3.); aber die Erſcheinung würde hiernach zwar dieſelbe ſein, doch nicht der Grund; denn in der einen Anſicht iſt die kriegeriſche Tugend, in der andern das Vermögen der Grund der politiſchen Gewalt. In populärer Rede iſt dem Ariſtoteles auch die Oligarchie Timokratie. Rhet. I, 8.

[2]) Pol. IV, 8. ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας.

Staat überhaupt nach der Gerechtigkeit ſtrebt, die Gerechtigkeit aber in der analogen Gleichheit beſteht, ſo kommt es darauf an zu beſtimmen, worauf bei der analogen Gleichheit zu ſehn ſei. Es finden ſich aber drei Punkte, nach welchen die Staatsgewalt vertheilt werden kann, Freiheit, Reichthum und Tugend, denn edle Geburt hat keinen Anſpruch darauf, beſonders gezählt zu werden, da ſie nur auf Reichthum und Tugend gegründet iſt, ſofern dieſe von altersher vererbt worden. Die wahre Staatsverfaſſung iſt nun die, welche nur auf die Tugend ſieht; gemiſchte Staatsverfaſſungen aber, welche man Ariſtokratie oder Volksherrſchaft im weitern Sinne nennen kann, ergeben ſich, wenn man auf zwei oder drei dieſer Punkte ſieht; reine Ausartungen endlich entſtehn, wenn nur einer der beiden erſten Punkte zum Grundſatze des Staates gemacht wird; Oligarchie nemlich, wenn man nur dem Reichthume die Herrſchaft zugeſteht, Demokratie wenn man nach Freiheit und Gleichheit aller Bürger ſtrebt und die Zahl der Bürger, aber nicht ihre Art berückſichtigt [1]). Indem nun aber Ariſtoteles ferner es für ſchwer oder unmöglich hält, daß die ganze Zahl freier Bürger in jeder Tugend ausgebildet ſei, zieht er die Ariſtokratie der Volksregierung vor und verlangt von den freien Bürgern, daß ſie wenigſtens den Beſſern zu gehorchen gelernt haben, d. h. daß ſie der praktiſchen Einſicht ermangelnd, doch eine richtige Meinung über das Gute beſitzen [1]). Ja ſchwierig oder unmöglich ſcheint es ihm ſogar, daß auch nur mehrere Bürger zur Genauigkeit aller Tugend gelangt ſind, und deswegen will er die Herrſchaft eines Mannes, welcher gerecht und nach den Geſetzen der Vernunft die Bürger des Staats zur Tugend erziehe. Man ſtellt zwar gegen das Königthum die Meinung auf, daß wenn auch in der Menge des Volkes der Einzelne ſchlechter wäre als der Einſichtige, doch alle zuſammengenommen dieſelbe Summe der Einſicht beſäßen, weswegen auch Solon nicht den einzelnen Bürgern, ſondern nur ihrer Verſammlung die Gewalt gegeben habe. Allein was würde wohl die Menge für Einſicht herausbringen, wenn es eine Menge von Thieren wäre? Und viele Menſchen wären eben nicht beſſer als Thiere. Wollte man aber auch nur den beſſern Bürgern die Gewalt übergeben, ſo wäre es doch ungereimt zu ſagen, daß eine Menge Nicht-Einſichtiger beſſere Einſicht ergeben würde als ein Einſichtiger, da nicht einmal mehrere Einſichtige beſſere Einſicht gewährten als Einer. Ueberdies würde auch der König mit Freunden ſich umgeben, welche ſeine Einſicht, wo ſie mangelhaft, ergänzen könnten [2]). Um die Gegner des Königthums zu widerlegen, frägt Ariſtoteles, was man mit einem Manne, welcher an politiſcher Ein-

---

[1]) Pol. III, 12 fin.; IV, 8. δοκεῖ δὲ ἀριστοκρατία μὲν εἶναι μάλιστα τὸ τὰς τιμὰς νενεμῆσθαι κατ' ἀρετήν· ἀριστοκρατίας μὲν γὰρ ὅρος ἀρετή, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, δήμου δ' ἐλευθερία. — — ἐπεὶ δὲ τρία ἐστὶ τὰ ἀμφισβητοῦντα τῆς ἰσότητος τῆς πολιτείας, ἐλευθερία, πλοῦτος, ἀρετή· (τὸ γὰρ τεταρτον, ὃ καλοῦσιν εὐγένειαν, ἀκολουθεῖ τοῖς δυσίν· ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή) φανερὸν ὅτι τὴν μὲν τοῖν δυοῖν μίξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτείαν λεκτέον, τὴν δὲ τῶν τριῶν ἀριστοκρατίαν μάλιστα τῶν ἄλλων παρὰ τὴν ἀληθινὴν καὶ πρώτην. Cf. pol. VI, 2.

---

[1] Pol. III, 4.

[2] Ib. III, 11; 16.

Einſicht vor Allen ſich auszeichne, anfangen ſollte. Nicht zu billigen würde es ſein, wenn man ihn tödten oder durch Oſtrakismen verjagen wollte; frevelhaft würde es auch ſein, wenn das Volk der Reihe nach über ihn herrſchen wollte, ebenſo als wenn jemand über den Zeus zu herrſchen ſich herausnähme; denn wie ein Gott würde ein ſolcher unter den Menſchen ſein, wie ein Löwe unter den Haſen; daher bleibe nur übrig, daß Alle willig ihm gehorchten als einem ewigen Könige im Staate [1]). Dabei leugnet Ariſtoteles nicht, daß die gerechte Königsherrſchaft viele Schwierigkeiten habe. Nicht leicht ſind ſolche ausgezeichnete Männer zu finden, welche Könige zu ſein verdienen. Schmählich würde es ſein, einem Schlechtern und einem jeden, wie es ſich eben trifft, zu gehorchen, und wenn er es auch als etwas Wahrſcheinliches anſieht, daß die Tugenden forterben, ſo möchte es doch nicht immer der Fall ſein. Deswegen iſt er dem erblichen Königthume nicht geneigt. Sollte alſo der König, wenn er die Macht hat, ſeinem Sohne die Herrſchaft nicht übergeben? Dies ſcheint über die menſchliche Tugend hinauszugehn. Ueberdies iſt es gefärlich, die Menge der Bürger von allem Antheil an der Staatsgewalt und an den Ehrenſtellen auszuſchließen, denn dies würde den Staat mit innern Feinden erfüllen. Daher zeigt er ſich auch hierin wieder, ſo wie überhaupt [2]), einer gemiſchten Verfaſſung geneigt. Der König ſoll ſoviel Macht haben, daß ſie größer iſt als die Macht jedes Einzelnen und auch Mehrerer zuſammen, geringer aber,

---

1) Ib. III, 13; 17.

2) Ib. II, 6.

als die Macht des ganzen Volkes. Deswegen findet er es auch gut, den Königen Wächter an die Seite zu ſetzen [1].

Doch ein Hauptverdienſt der Ariſtoteliſchen Politik iſt es, daß ſie den Gedanken überall feſthält, Eines paſſe nicht für Alle. Am meiſten iſt bei der Staatseinrichtung die politiſche Tugend der Bürger zu berückſichtigen. Für das Königthum paßt eine ſolche Volksmenge, welche fähig iſt ein an politiſcher Tugend hervorragendes Geſchlecht zu ertragen, für die Ariſtokratie eine ſolche, welche tugendhaften Männern zu gehorchen geneigt iſt, für die Volksherrſchaft endlich eine kriegeriſche Bevölkerung, welche beherrſcht werden und herrſchen kann nach dem Geſetze, welches dem Verdienſte gemäß auch den Armen die Würden ertheilt [2]. Die Verſchiedenheit der politiſchen Tugend ſteht aber auch mit der Verſchiedenheit der Beſchäftigung in naher Verbindung. Die paſſendſte Bevölkerung für die Demokratie ſind die Landbebauer und dann die Hirten, denn da dieſe arm ſind und für ihre Bedürfniſſe ſorgend wenig Muße haben, ſo ſind ſie auch nicht ſo leicht zu Unruhen geneigt und ſtreben nicht zu eifrig nach politiſchen Verſammlungen und Ehren. Wo Handwerker und Tagelöhner die größere Menge des Volkes bilden, da wird leicht die äußerſte und ausgelaſſenſte Demokratie ſich erzeugen [3]. Pferdezucht dagegen, weil ſie Reichthum vorausſetzt, paßt für die Oligarchie, und auch die Schwerbewaffneten neigen ſich dieſer Staatsverfaſſung zu [1]). Nicht weniger hat die Verſchiedenheit des Landes Einfluß auf die Verfaſſung. Eine Akropolis iſt oligarchiſch und monarchiſch, plattes Land demokratiſch, ariſtokratiſch dagegen iſt ein Land, wo viele feſte Oerter ſind [2]). Dies ſind einzelne Bemerkungen, in welchen die politiſche Einſicht weiter entwickelt werden ſoll. Aehnlicher Art iſt es auch, wenn Ariſtoteles für verſchiedene Staatsverfaſſungen auch verſchiedene Geſetze und verſchiedene Erziehungsweiſen verlangt und darüber Vorſchriften giebt, welche zu ſehr in das Beſondere eingehn, um philoſophiſchen Gehalts ſein zu können [3]).

---

[1] Ib. III, 11; 15; VII, 14.

[2] Ib. III, 17.

[3] Ib. VI, 4.

Nur einen Blick wollen wir noch werfen auf das, was Ariſtoteles für die Errichtung einer vollkommenen Staatsverfaſſung, ſo weit ſie unter Menſchen möglich, als wünſchenswerth aufſtellt. Die Glückſeligkeit und Tugend des Staates, wonach der Geſetzgeber zu ſtreben hat, wird vom Ariſtoteles ganz wie die Glückſeligkeit eines Mannes betrachtet [4]). Es gehören zu ihr die Güter des Aeußern, des Körpers und der Seele. Die äußern Güter und das, was auf den Körper ſich bezieht, ſind dem Ariſtoteles die Materie des Staats, ohne welche der Politiker ſein Werk

---

1) Ib. 7.

2) Ib. VII, 11.

3) Ib. VI, 1 fin.; V, 9.

4) Ib. VII, 1. ἐχόμενον δ' ἐςὶ καὶ τῶν αὐτῶν λόγων δεόμενον καὶ πόλιν εὐδαίμονα τὴν ἀρίςην εἶναι καὶ πράττουσαν καλῶς. ἀδύνατον δὲ καλῶς πράττειν τοῖς μὴ τὰ καλὰ πράττουσιν· οὐθὲν δὲ καλὸν ἔργον οὔτ' ἀνδρὸς οὔτε πόλεως χωρὶς ἀρετῆς καὶ φρονήσεως· ἀνδρία δὲ πόλεως καὶ δικαιοσύνη καὶ φρόνησις τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφήν, ὧν μετασχὼν ἕκαςος τῶν ἀνθρώπων λέγεται δίκαιος καὶ φρόνιμος καὶ σώφρων. Ib. 2.

nicht gut vollbringen kann [1]). Zuerſt gehört eine Menge der Menſchen zum Staate, welche genugſam iſt zur Selbſtändigkeit des Lebens. Doch darin beſteht nicht die Größe des Staats, daß er viele Menſchen in ſich faßt, ſondern auf die Zahl der Bürger iſt zu ſehen und auf die Macht, welche aus ihr entſpringt. Wie wir ſchon früher ſahen, darf aber die Zahl der Bürger auch nicht zu groß ſein, damit ſie leicht überſehen werden könne [2]). Dann wird ein Land verlangt, welches Alles hervorbringt, was zu den Bedürfniſſen der Bürger gehört. Weder eine zu große Ausdehnung, welche ſchwer überblickt wird, noch ein zu großer Reichthum des Landes und der Bürger, welcher zu Uebermuth verführt, ſcheint dem Ariſtoteles wünſchenswerth. Er will das Mittlere bewahrt wiſſen [3]). Eine Lage des Landes, welches zugleich am Lande und am Meere grenzt, iſt gut für die Herbeiſchaffung der Bedürfniſſe und für die Sicherheit; auch ſoll für den Fall des Krieges das Land ſchwer zugänglich ſein, aber leichte Ausgänge haben. Befeſtigungswerke werden empfolen; auch eine Seemacht iſt gut, aber keine zu große, denn das Schiffvolk taugt nicht zur Verwaltung des Staats. Das Land ſoll überdies eine geſunde Lage haben [4]). Bedingung eines jeden Staates iſt, wie früher bemerkt, die

---

[1] Ib. 4. *ὥσπερ γὰρ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς οἷον ὑφάντῃ καὶ ναυπηγῷ δεῖ τὴν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείαν οὖσαν πρὸς τὴν ἐργασίαν — — οὕτω καὶ τῷ πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείως ἔχουσαν.*

[2] L. 1.

[3] Ib. 5; cf. IV, 11.

[4] Ib. 5; 6, 11.

Vertheilung der Arbeiten und mithin eine Volksmenge, welche in verſchiedenen Werken beſchäftigt iſt. Für den beſten Staat aber wünſcht Ariſtoteles eine ſolche Einrichtung, daß die Landbebauer, die Handwerker und Marktleute von den Kriegern und Verwaltern des Staats förmlich nach Art des Kaſtenweſens geſchieden ſind; denn das Leben jener iſt unedel und der Tugend entgegen. Die Bürger des Staats müſſen Muße haben zur Entſtehung der Tugend und zur Uebung politiſcher Thaten; an Muße aber gebricht es den Landleuten und den Handwerkern. Demnach werden alle die Klaſſen der Geſellſchaft, welche für die Bedürfniſſe ſorgen, vom Ariſtoteles zu unvollkommenen Bürgern oder zu Sklaven beſtimmt. Die echten Bürger ſollen wohlhabend ſein und das Land beſitzen [1]). Er hält es für gut, daß in der beſten Staatsverfaſſung das Land in zwei Theile getheilt ſei, in Staatseigenthum und in Privateigenthum; das erſtere zu den Bedürfniſſen des Staats, den gemeinſchaftlichen Malen und dem Götterdienſte; das andere zu den Bedürfniſſen der einzelnen Familien. Den letztern Theil will er wieder in zwei Theile getheilt haben, in den, welcher um die Stadt herumliegt, und in den an den Grenzen, damit die Bürger einſtimmig ſind bei Kriegen gegen die Nachbarn [2]). Die echten Bürger, welche die Waffen und die Macht haben, von der Staatsverwaltung zurückzuhalten, iſt unmöglich. Die Staatsgewalt ſoll daher ſo vertheilt werden, daß die jüngern Bürger den Staat im Kriege vertheidigen und gehor-

---

1) Ib. 9; 10.

2) Ib. 10.

chen, die ältern aber die Verwaltung führen, die abgelebten Greiſe endlich der Gottesverehrung vorſtehn. Dies ſei der Natur gemäß; denn ein anderes kräftigeres Alter gehöre zum Kriege, ein anderes verſtändigeres Alter zu den Staatsgeſchäften. Durch dieſe Einrichtung würde auch die innere Ruhe erhalten werden, denn für die Jungen ſei es nicht ſchimpflich, der ältern Obrigkeit zu gehorchen, da ſie ſelbſt zu gleicher Ehre zu kommen hoffen dürften, und zuerſt müſſe man gehorchen lernen, um nachher befehlen zu können [1].

Dieſe Vorſchriften jedoch berühren nur ganz äußerlich den eigentlichen Zweck des Staats, das tugendhafte Leben der Bürger. Auf dieſen hat der Geſetzgeber hauptſächlich zu ſehen. Ariſtoteles tadelt die gewöhnlichen Politiker und Geſetzgeber ſehr ſtreng, daß ſie mehr auf das Nothwendige, als auf das Schöne, mehr auf den Krieg und die Unmuße, als auf den Frieden und die Muße geſehen hätten. Ihr Beſtreben ſei vielmehr geweſen, das Land und die Menge der Unterworfenen groß zu machen, als den Staat gerecht und weiſe. Dies ſei eine falſche Politik, nur die kriegeriſche Tugend zu üben, und noch mehr, ſie nur zu üben, um ſolche zu Sklaven zu machen, welche es nicht verdienen; denn der Krieg ſei nur dazu, daß man ſelbſt nicht in Sklaverei falle, und daß man Sklaven gewinne, welchen die Sklaverei natürlich und nützlich iſt. Das ſei nicht politiſch, was nicht einmal geſetzlich ſei, und niemand ſollte vorſchreiben, daß man gegen die Feinde wild und gegen die Freunde zahm ſei; man ſcheine die Politik mit

---

1) Ib. VII, 9; 14.

der deſpotiſchen Herrſchaft zu verwechſeln, und was man gegen ſich ſelbſt nicht für gerecht erkenne, das ſchäme man ſich nicht gegen Andere zu üben. So ſtreitet Ariſtoteles gegen die Vergrößerungsſucht der Staaten und beſonders gegen die, welche die ſpartaniſche Politik gelobt hatten. Ihre Früchte zeigten ſich; denn wenn die Bürger nur für den Krieg erzogen worden, ſo könnten ſie den Frieden nicht ertragen und gingen in ihm unter. Wenn jemand glauben ſollte, die praktiſche Thätigkeit des Staats im Kampfe gegen das Aeußere gehöre zur Glückſeligkeit deſſelben, ſo irre er, denn der Staat könne in ſich ſelbſt genug praktiſche Thätigkeit üben. Der Krieg ſei nur wegen des Friedens; die Unmuße nur wegen der Muße. Nicht in der Tapferkeit allein beſtehe die Tugend des Staats ſondern auch in der Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Weisheit; die Tapferkeit ſei für den Krieg, die Weisheit oder die Philoſophie für die Muße und die beiden übrigen Tugenden für beide, doch mehr für den Frieden; auf dieſe Tugenden daher habe der Geſetzgeber hauptſächlich ſein Augenmerk zu richten ¹). In dieſer platoniſirenden Form

---

[1] Pol. VII, 2. ἀλλ' ἐοίκασιν οἱ πολλοὶ τὴν δεσποτικὴν πολιτικὴν οἴεσθαι εἶναι· καὶ ὅπερ αὑτοῖς ἕκαστοι οὔ φασιν εἶναι δίκαιον οὐδὲ συμφέρον, τοῦτ' οὐκ αἰσχύνονται πρὸς τοὺς ἄλλους ἀσκοῦντες· αὐτοὶ μὲν γὰρ παρ' αὑτοῖς τὸ δικαίως ἄρχειν ζητοῦσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους οὐδὲν μέλει τῶν δικαίων. ib. 3. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀπρακτεῖν ἀναγκαῖον τὰς καθ' αὑτὰς πόλεις ἱδρυμένας καὶ ζῆν οὕτω προῃρημένας· ἐνδέχεται γὰρ κατὰ μέρη καὶ τοῦτο συμβαίνειν· πολλαὶ γὰρ κοινωνίαι πρὸς ἄλληλα τοῖς μέρεσι τῆς πόλεώς εἰσιν. ib. 7; 14; 15. τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου, σχολὴ δ' ἀσχολίας. — — ἀνδρείας μὲν οὖν καὶ καρτερίας δεῖ πρὸς τὴν ἀσχολίαν, φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν

drückt Ariſtoteles den Gedanken aus, daß der Staat die Geſammtheit der Tugenden zu üben habe, und der Zweck der Politik beſteht ihm nur darin, die Bürger gut zu machen und den Geſetzen gehorſam [1]. Dazu gehört aber, wie wir wiſſen, eine richtige Erziehung, in welcher Ariſtoteles mit dem Platon die wahre Kraft des Staates ſucht. Denn dieſer iſt ja nur deswegen nothwendig, weil der Menſch, weder allein leben, noch allein gut leben kann, ſondern der Erziehung und der fortwährenden Leitung durch das Geſetz bedarf, um zur Ausbildung der Tugend zu gelangen.

Mit derſelben ſcheinbaren Gründlichkeit, mit welcher Platon, will Ariſtoteles dem Staate die Sorge für den erſten Urſprung des Menſchen übertragen. Damit die Körper der zu Erziehenden möglichſt gut werden, gebührt dem Staate die Aufſicht über die Ehen. Doch beſchränken ſich die Vorſchriften des Ariſtoteles hierüber auf das Alter und die körperliche Beſchaffenheit der Ehegenoſſen. Auch das Verhalten der Weiber während der Schwangerſchaft ſoll durch Geſetze geordnet werden. Nächſtdem aber befiehlt er, keine verſtümmelte Geburt aufzuziehen; auch die Zahl der Geburten will er beſchränken, und damit ſie nicht überſchritten werde, hält er es nicht für ſündhaft, vor der Geburt die Frucht abzutreiben; denn erſt nachdem Empfindung und Leben entſtanden ſei, möchte es für Frevel gehalten werden, das Kind zu tödten [2]. Nach der Geburt beginnt ſogleich

---

[illegible]

[1] Eth. Nic. I, 13.

[2] Pol. VII, 16.

die Erziehung, welche es zuerſt mit dem Körper zu thun hat, durch dieſen auf das Begehren und durch das Begehren auf die Vernunft einwirkt, ſo daß zuerſt auch der Körper, dann das Begehren und zuletzt die Vernunft berückſichtigt werden muß [1]. Bis zum ſiebenten Jahre ſollen die Kinder zu Hauſe erzogen werden; dieſe Zeit iſt hauptſächlich der Ernährung und Uebung des Körpers gewidmet; er ſoll kräftig ernährt und geübt und nicht verzärtelt werden. Man muß auch die Kinder ſo wenig als möglich mit den Sklaven verkehren laſſen und überhaupt dafür ſorgen, daß ſie nichts Schimpfliches hören oder ſehen. Bis zum fünften Jahre iſt die Erziehung noch nicht auf die Wiſſenſchaft gerichtet; dann aber bis zum ſiebenten Jahre muß man die Kinder ſchon ſchauen laſſen, was ſie ſpäter lernen ſollen. Auf dieſen erſten Zeitraum der Erziehung folgen zwei andere, vom ſiebenten Jahre bis zur Mannbarkeit und von dieſer wieder bis zum einundzwanzigſten Jahre [2]. Während dieſer Zeit ſoll die Erziehung eine öffentliche des Staates ſein, weil der ganze Staat einen Zweck hat und deswegen auch alle Bürger eine Erziehung erhalten müſſen [3]. Ariſtoteles aber hat dieſen Theil der Erziehungslehre nur ſehr kurz berührt. Ueber die Verſchiedenheit der beiden letzten Zeiträume ſagt er ſelbſt gar nichts [1]) und über die Erziehungsmittel giebt er auch nur die gewöhnliche Meinung ſeiner Zeitgenoſſen an, nach ſeiner Gewohnheit in einzelnen Bemerkungen, beſonders über die Muſik, weitläuftiger ſich ausbreitend. Vier Hülfsmittel für die Erziehung werden gewöhnlich gebraucht, Grammatik, Zeichenkunſt, Gymnaſtik und Muſik. Grammatik und Zeichenkunſt dienen hauptſächlich für das Bedürfniß, die letztere doch auch zur Beurtheilung des Schönen; die Gymnaſtik übt den Körper und ſoll zur Tapferkeit führen; die Muſik mit Geſang, ſoweit ſie für die Erziehung iſt, wird wegen ihres Einfluſſes auf die Sitten gelobt, in welcher Beziehung jedoch ihr Gebrauch auch beſchränkt werden muß. Sie hat aber auch außerdem noch andern Nutzen; ſie dient zur Reinigung der leidenden Zuſtände der Seele, worauf auch die Tragödie abzweckt, zur Erholung und zur Ausfüllung der Muße [2]). Daß Ariſtoteles dieſen letztern Punkt, auch in Beziehung auf andere Erziehungsmittel nicht weiter ausgeführt hat, darin finden wir beſonders den letzten Theil ſeiner Politik mangelhaft. Er hat ihn vielleicht nicht vollendet. Denn da ihm das Leben im Frieden und in der Muße der eigentliche Zweck iſt, ſo mußte er doch wohl hauptſächlich zeigen, wie die künftigen Bürger des Staates zu den Künſten des Friedens, zur Gerechtigkeit, Mäßigkeit und endlich zur Philoſophie angeleitet werden ſollten. Davon aber giebt er nur wenig an, was meiſtens in den beſchränkten Kreis der Muſik

---

[1] Ib. 15 fin. Διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως· ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.

[2] Ib. 17.

[3] Ib. VIII, 1; eth. Nic. X, 10.

---

1) Nur pol. VIII, 4 gegen das Ende kommt eine Bemerkung darüber vor.

2) Pol. VIII, 3 f.; poet. 6.

fällt; denn die Muſik faßt er nicht in der weitern Bedeutung auf, in welcher Platon ſie als Bildungsmittel der Jugend und als Beſchäftigung des Alters ſich denkt. Nebenbei erwähnt er wohl, daß die Jugend auch in den freien und edeln Wiſſenſchaften geübt werden dürfe, ſo weit nemlich das Sitzen bei ihnen nicht dem Körper oder der Tugend der Seele ſchade [1]; aber überhaupt hat er doch nicht gezeigt, wie von dem Begehren aus auch die Vernunft der Bürger gebildet werden ſollte.

Und ſo ſtellt uns denn auch die Politik und mit ihr die Ethik des Ariſtoteles das Bild eines Werkes dar, welchem zu ſeiner völligen Vollendung gleichſam der Kopf fehlt. Wir ſind geneigt anzunehmen, daß Ariſtoteles nicht wie Platon im Sinne hatte in ſeiner Politik den Weg zu zeigen, auf welchem der Menſch zur Philoſophie gebildet werden könne; dieſen Weg glaubte er vielleicht in ſeiner Logik und in ſeiner Phyſik hinlänglich gezeigt zu haben, vielleicht hielt er auch dies für eine Sache, welche der Politik fremd bleiben müſſe, weil es nur wenigen vergönnt ſei, zur Philoſophie zu gelangen. Aber würden nicht doch dieſe Wenigen die wahren Herrſcher, die wahre Seele, der Zweck des Staates ſein? Und wenn auch anderswo hinlänglich gezeigt ſein ſollte, wie der Menſch zur Philoſophie gelange, war es nicht nothwendig, hier wenigſtens die Verbindung anzugeben, in welcher die Anſtalten des Staats mit der Ausbildung zur Philoſophie ſtehen ſollten? Genug, wie wir uns auch wenden, der Ariſtoteliſchen Politik ſcheint die letzte Vollendung zu fehlen. Und in der That die ganze Lehre des Ariſtoteles zeigt ſich uns in dieſem Lichte. Wir möchten ſie mit ſolchen Werken der Kunſt vergleichen, welche beſtrebt ſind, in das Einzelſte einzudringen und überall den größeſten Reichthum an Gedanken zu entwickeln, welche aber über der Mannigfaltigkeit und Größe der Aufgabe nicht zur Vollendung gelangen können.

---

[1] Ib. VIII, 2 fin. ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μέν τινος ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον· προσεδρεύειν δὲ λίαν πρὸς τὸ ἐντελὲς ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις.

Ueberall zieht uns beim Ariſtoteles der tiefe Geiſt an, mit welchem er in die Maſſe des Gegebenen eindringt, feſt davon überzeugt, daß in ihr der vernünftige Gedanke herrſche. Ihn an das Licht zu ziehn, dies iſt ſein Geſchäft, dies will er leiſten, und ſo ſondert er denn in ſeinen Gedanken ſcharf unterſcheidend die Fülle der flüchtigen Erſcheinungen und indem er ſich ihr hingiebt, weiß er ſich ihrer zu bemeiſtern. Aber eben deswegen fehlt ihm auch nicht der kühne Ueberblick über das Ganze und die Kunſt die Ergebniſſe ſeiner einzelnen Unterſuchungen zu einer allgemeinen Lehre zuſammenzufaſſen; vielmehr ſeine Anſicht von der Wiſſenſchaft überhaupt fordert ihn auf, von dem Allgemeinen ausgehend das Einzelne zu begründen. Wie iſt es nun dennoch geſchehn, daß wir ihn nicht ſelten vergeblich bemüht finden, ſeine allgemeinen Grundſätze über die Wiſſenſchaft und ihre Gegenſtände mit dem Ergebniſſe ſeiner reichen Erfahrung in einen vollſtändigen Einklang zu bringen? Seine Erfahrung mag noch nicht vollſtändig genug, oder ſeine allgemeinen Grundſätze mögen nicht überall genügend ſein. Wie dem auch ſei, nach beiden Seiten blickt er, keiner von beiden Beſtandtheilen ſoll unter ſeinen Händen Schaden leiden. Der Menſch hat keinen ſicherern Ausgangspunkt für ſeine Forſchung als die Erſcheinungen;

an ihnen darf man nichts mäkeln, ihnen darf man nichts vergeben; frevelhaft würde es ſein, in ſeinen Gedanken gleichſam zum Mitbildner der erſcheinenden Welt ſich aufwerfen zu wollen [1]). Von der andern Seite, was iſt nöthiger in der Wiſſenſchaft, als zu dem Begriffe und dem Weſen der Dinge zu gelangen und von ihm ausgehend zu begreifen, was nothwendig iſt? Was iſt edler als die Vernunft, der Anfang aller Dinge und der Zweck, in deſſen Vollendung, ſoweit ſie uns möglich iſt, unſer ganzes Weſen und Sein beſteht? Wenn nun von dieſer Seite Alles in die Gewalt der Vernunft, welche die Welt bewegt, gegeben werden möchte, ſo läßt doch dagegen die Erfahrung nicht zu, Alles in einem ſo vollkommenen Lichte zu erblicken. Woher ſonſt die vielen Unvollkommenheiten in dieſer Welt, woher die Zufälligkeiten, die Ausnahmen von den Geſetzen der Natur? woher daß wir in einer ſo wenig nach dem Geſetze der Gerechtigkeit geordneten Geſellſchaft uns abmühen müſſen, wir, die wir doch als einſichtige Griechen noch bei Weitem alle Barbaren übertreffen? Es läßt ſich nicht leugnen, daß in dieſer Gegend unter dem Monde der Zufall mehr waltet, als das vernünftige Geſetz; aber dieſe Gegend iſt denn freilich auch nur ein kleiner Theil der ganzen Welt, faſt für nichts zu rechnen gegen das Ganze. Ariſtoteles ſieht, daß es ihm unmöglich fällt, die Vernunft ganz mit der Erfahrung zu verſöhnen; ſo giebt er denn einen Theil der Welt auch theilweiſe der Unvernunft Preis und unglücklicher Weiſe iſt dies der Theil, in welchem wir uns befinden. Das Andere, wohin unſere Erfahrung nicht reicht, ſich beſſer zu denken, hindert ihn nichts. Seine Erfahrung aber über unſere Erde und über unſer Leben läßt er durch die Begriffe der Vernunft ſich nicht rauben und dieſe heilige Scheu vor der Erfahrung muß ihm unſere Achtung gewinnen.

---

[1]) Met. I, 5; de coelo II, 13. πειρώμενοι συγκοσμεῖν von den Pythagoreern.

Wir finden denſelben Geiſt in ſeiner Anſicht von der Wiſſenſchaft, wie in ſeiner Anſicht vom thätigen Leben. Er iſt ein Mann, welcher alles höhere und höchſte, das wahre Ideal des Göttlichen wohl anzuerkennen geneigt iſt. Er hatte es ſchon beim Platon kennen gelernt. Und ſo preiſt er denn, wie dieſer, den höchſten Gott, die Vernunft, welche Alles bewegt, welche ſelbſt in unſere Seele herabſteigt, um hier der Wahrheit, der Wiſſenſchaft, der wahren Tugend eine Stätte zu bereiten. Allein mit kaltem Scharfblick den Lauf der Natur, das Schwankende unſerer Sitten beobachtend, findet er, daß doch für uns dies Ideal nicht paßt, daß nur wie ein Fremdling das Göttliche zu uns gelangt und in der beſtändigen Bewegung unſeres Seins und Lebens kaum ſich feſthalten läßt. Darum iſt ihm die Wiſſenſchaft ſelbſt etwas Vergängliches, die Tugend zwar bleibender, ihre Uebung aber doch dem wechſelnden Spiel des bewegten Lebens unterworfen und die Glückſeligkeit hängt ihm von den Zufällen des Glückes ab. Der Wirklichkeit unſerer Welt alſo iſt dies Ideal verſagt. Und doch iſt die Wirklichkeit die Wahrheit. Bei der Beobachtung dieſer traurigen Wahrheiten verzweifelt er nun nicht, ſondern auch dies gehört zu ſeinen Tugenden, daß er in die Wirklichkeit ſich zu finden weiß und ihr, ſo viel als möglich iſt, abzugewinnen ſucht. Er meint zwar, der

Menſch ſei ein gar geringes und dürftiges Weſen, aber er findet ſein Leben noch immer lebenswerth und dahin iſt ſein Streben gerichtet, daß er es wahrhaft lebe, nicht nach eiteln Idealen vergebens ſich abmühend, ſondern die Wirklichkeit mit regſter Thätigkeit ergreifend.

Platon und Ariſtoteles ſind oft und lange die Führer der ſpätern Unſelbſtändigkeit in der Philoſophie geweſen; ſie ſind deswegen oft mit einander verglichen worden. Wir wollen ſie als ſolche nicht vergleichen; denn ebenſo oft als ihr Name faſt abgöttiſcher Verehrung gedient hat, ebenſo ſelten iſt ihre Lehre verſtanden worden. Uns führt zur Vergleichung beider nur der geſchichtliche Geſichtspunkt, nach welchem wir forſchen müſſen, wie aus einem ſolchen Lehrer ein ſolcher Schüler habe werden können. Doch erregt es unſere Aufmerkſamkeit, daß ſo oft Parteiungen an dieſe Namen ſich angeſchloſſen haben; denn ganz in Unwiſſenheit iſt es wohl nicht geſchehen; eine dunkele Kunde von der Eigenthümlichkeit beider Philoſophen mochte dabei zum Grunde liegen. Aber auch von der andern Seite iſt behauptet worden, der Streit beider unter einander ſei nur ſcheinbar, oder beziehe ſich nur auf Nebendinge, weſentlich ſei ihre Uebereinſtimmung. Man muß geſtehn, daß beide Parteien etwas geſehn haben. Ariſtoteles iſt kein ſo unfähiger Schüler des Platon geweſen, daß er nicht die Wahrheit hätte erkennen ſollen, welche in der größern Maſſe ſeiner Lehren lag; aber er fand ſie auch mit einer Art des Irrthums verſetzt; welche ihn zwang, indem er ſie auszuſcheiden bemüht war, einen ganz eigenen Weg in der Philoſophie zu gehn. In dieſem Verhältniſſe haben wir beider Lehren mit einander zu vergleichen.

Am meiſten finden wir den Ariſtoteles als einen eifrigen Gegner der Platoniſchen Lehre, wo es ſich um die Begründung der Erſcheinungen vermittelſt der Ideen handelt. Wir können ihn nicht darüber tadeln, daß er die Lehre, wie aus dem Verhältniſſe der Ideen zu einander die Erſcheinung hervorgehen ſollte, nur in dem Lichte einer willkürlichen Annahme und phantaſtiſchen Vorſtellungsweiſe erblickte, beſonders wenn wir bedenken, wie ſehr dieſe Lehre bei den Nachfolgern des Platon ausgeartet war. Aber freilich finden wir den Ausweg, welchen Ariſtoteles nahm, auch nur inſofern beſſer, als er ſich einer ſtrengern Lehrform bequemte, ohne doch die Schwierigkeit wahrhaft zu löſen. Denn indem er die Materie als einen ewigen Grund der Erſcheinungen ſetzte oder, um uns beſtimmterer Ausdrücke zu bedienen, indem er ein ewiges allgemeines Vermögen der Natur zu entgegengeſetzten Erſcheinungen neben der ewig wirkſamen Thätigkeit Gottes annahm, bildete er zwar den Begriff der Materie zu einer Allgemeinheit und Beſtimmtheit aus, welche er früher nicht gehabt hatte, und befeſtigte dadurch ein nothwendiges Element unſerer Wiſſenſchaft, aber er gab auch dadurch Urſach zu der oft wiederholten Beſchwerde, daß ſeine Philoſophie, indem ſie die Welt ewig mache und neben Gott ſtelle, nicht aus einem Grunde Alles erkläre. Und ganz ungerecht können wir dieſe Klage nicht finden. Denn zwar iſt das Materielle dem Ariſtoteles etwas ſehr Untergeordnetes, indem es als ein durchaus Leidendes, als ein von aller Wirklichkeit Entblößtes gedacht werden ſoll; aber wir haben doch geſehn, daß es die Vielheit bewirkt, daß es das ungeregelte, manchen Zufälligkeiten unterworfene Werden veranlaßt und über-

überhaupt nicht zuläßt, daß die Welt zu einer reinen Vollkommenheit ſich geſtalte. So wie nun in der Welt die Unvollkommenheit nothwendig iſt und nie aufhören wird, ſo muß natürlich auch die menſchliche Wiſſenſchaft unvollkommen ſein und bleiben. Wir haben gefunden, daß dem Ariſtoteles der Menſch als ein überaus Kleines in der Welt erſchien, daß er ihn in der großen Maſſe der Welt faſt ganz verſchwinden ließ. Wie kann nun ſeine Wiſſenſchaft von größerer Bedeutung ſein, als ſeine Lage in der Welt? Man würde die Lehre des Ariſtoteles ganz verkennen, wenn man glaubte, ſie gehe auf eine vollkommene Wiſſenſchaft aus. Dem Menſchen iſt eben nur wenig vom wiſſenſchaftlichen Leben gegönnt; die einzelnen Weſen, welche doch den nächſten Grund aller Erſcheinungen bilden, ſind unüberſehbar, auch kann ihr Weſen wegen der materiellen Miſchung in ihm nicht erklärt werden; die Reihe der Urſachen geht in das Unendliche. Die Wiſſenſchaft, welche Ariſtoteles ſucht, iſt nicht einmal unfehlbar; denn in vielen Fällen können wir nicht ein ganz unumſtößliches Geſetz finden, ſondern nur das, was gewöhnlich geſchieht, als Geſetz aufſtellen, weil Zufälliges in die Erſcheinung ſich einmiſcht, weil das Handeln des Menſchen keinen zuverläſſigen Grund hat, weil auch die Natur Fehlgriffe machen kann.

Dieſe Eingeſtändniſſe liegen allerdings auch zum Theil in dem Sinn der Platoniſchen Lehre und man kann den Ariſtoteles nur deswegen loben, daß er ſie deutlicher ausſprach, als ſein Lehrer. Aber man kann auch nicht verkennen, daß dies mit einem Mangel der Ariſtoteliſchen Anſicht zuſammenhängt, welcher weſentlich in die Geſtaltung ſeiner Lehre eingreifend, einen Hauptunterſchied zwiſchen ihr und der Platoniſchen Philoſophie begründete. Es iſt dies die Scheu des Ariſtoteles vor den Idealen, welche für unſere beſchränkte Lage in der Welt nicht zu paſſen ſcheinen. Die Philoſophie des Ariſtoteles berückſichtigt viel mehr die beſondern Zuſtände des Menſchen auf der Erde; ſie will eine Wiſſenſchaft nur für dieſe, wärend die Wiſſenſchaft, welche Platon ſucht, über die beſchränkten irdiſchen Verhältniſſe ſich hinausſchwingen ſoll, um den Menſchen nicht zu betrachten in ſeinem gegenwärtigen Elende, ſondern von dieſem befreit in einem reinern, vom Körper entfeſſelten Leben. Dem Ariſtoteles, welcher folgerechter alles an die nothwendige Materie band, mußte ein ſolcher Flug der Gedanken ſich verſagen, da er die menſchliche Seele nicht für unſterblich hielt und die Vernunft, welche ewig iſt, nicht dem Menſchen eigenthümlich, ſondern dem Ganzen angehörig ſein ſoll. Es war natürlich, daß bei dieſer Anſicht das Menſchliche überall gegen das Ganze in den Hintergrund treten mußte. Die Vernunft, das Beſte, was in dem Menſchen iſt, ſtellte ſich darnach nur als ein von außen Eingewandertes dar, und ſo wie die Wiſſenſchaft und die ſittliche Tugend von der Vernunft abhängig ſind, ſo erſcheinen ſie auch als Erzeugniſſe, welche nicht dem Menſchen ſelbſt in ſeiner natürlichen Entwicklung ſich ausbilden, ſondern nur der natürlichen Erfahrung und der natürlichen Tugend ſich anſchließen als ein Göttliches, welches die ganze Natur durchdringt, aber nicht dem Einzelnen eigenthümlich iſt. Es iſt nicht zu leugnen, daß in dieſer Anſicht unter dem Schleier der Ahndung ein richtiger Blick ſich verbirgt. Die Art, wie Ariſtoteles in dem

Begriffe der Energie die natürliche Bewegung mit dem Zwecke verbindet und den vernünftigen Zweck als das Wahre in der Bewegung betrachtet, bezeichnet beſſer, als dies von irgend einem der alten Philoſophen geſchehen iſt, die überſinnliche und göttliche Kraft der Freiheit in uns und in der Welt. Aber es läßt ſich auch nicht verhehlen, daß dies beim Ariſtoteles nur ganz dunkel angelegt iſt, daß auch die Durchdringung des Einzelnen durch das Allgemeine, welche man hierin angedeutet finden kann, nicht ohne Hinopferung des einzelnen Weſens geſchieht, daß die Art, wie nach dieſer Vorſtellungsweiſe das Vernünftige aus dem Natürlichen ſich herausbilden ſoll, einen zu grellen Gegenſatz zwiſchen beiden und ein faſt magiſches Verhältniß des einen zum andern ſetzt, und daß zuletzt Ariſtoteles in einem ſeltſamen Zwieſpalte mit ſich ſelbſt erſcheint, wenn er auf der einen Seite die einzelnen Weſen als die einzigen Weſen ſetzt, und dann doch wieder das, was ihr wahres Weſen bildet, zu einer Thätigkeit des Allgemeinen macht.

Wenn aber auch dem Ariſtoteles das Ideal der Vernunft für den Menſchen ſehr fern ſteht, ſo will er doch die Erkenntniß nicht davon zurückhalten. Gott, das Vollkommene, das Gute, läßt ſich wohl von dem Menſchen erkennen, wenn auch nicht vollkommen, ſo doch in gewiſſen allgemeinen Begriffen. Auch hierin liegt ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen dem Platon und dem Ariſtoteles. Wenn bei dem erſtern die ganze Lehre von Gott in einem mythiſchen Gewande erſchienen war, ſo mußte ſchon die Abneigung des Ariſtoteles gegen eine ſolche Darſtellungsweiſe ihn einen andern Weg leiten. Es ſind hier zwei

Punkte beſonders in das Auge zu faſſen. Auf der einen Seite tritt beim Ariſtoteles der Grundſatz nicht in das volle Bewußtſein, daß Gott nicht in ſeiner Einheit, ſondern nur in der Vielheit in ihm enthaltener Begriffe erkannt werden könne und daher bleibt ihm denn nichts anderes übrig, als gewiſſe allgemeine Begriffe über Gott feſtzuſtellen. Hierin iſt er viel entſcheidender als Platon. Die Vernunft iſt es, was er nicht wie Platon als das Bild Gottes, ſondern als Gott ſelbſt verehrt. Aber indem er dieſer Richtung folgt, ſieht er ſich auch zu verneinenden Beſtimmungen genöthigt. Nicht die praktiſche Vernunft iſt Gott, ſondern nur die theoretiſche. Ein ſolches Verfahren zeigt hinlänglich die Unzulänglichkeit des Standpunktes, von welchem es ausgeht. Es offenbart ſich uns darin in einem Striche auf der einen Seite die Weiſe des Ariſtoteles, welche in der Wiſſenſchaft hauptſächlich nur gewiſſe beſtimmte Sätze als Endergebniſſe der Forſchung ſucht, und auf der andern die größere Kluft, welche er zwiſchen der praktiſchen und der theoretiſchen Ausbildung der Vernunft ſetzt. Beides hängt mit dem Gange der Wiſſenſchaft zuſammen, in welchem die Ariſtoteliſche Philoſophie ſich ausbildete; ſie wurde immer mehr Weisheit für die Schule, nicht für das Leben; daher hat auch Ariſtoteles die Schule viel mehr beherrſcht, als Platon. Finden wir nun aber, daß er hierin weniger genügt, als ſein Lehrer, ſo müſſen wir es dagegen als einen bedeutenden Fortſchritt in der Lehre betrachten, daß er zuerſt mit Beſtimmtheit darüber Rechenſchaft zu geben vermochte, wie Gott, das unveränderlich Gute, ohne bewegt zu werden, doch die Welt zu bewegen vermöchte. Seine Lehre, daß

Gott als das Begehrungswerthe in ewiger Thätigkeit beharrend alles Begehrende in Thätigkeit ſetze, ſpricht das deutlich aus, was Platon nur noch dunkel angedeutet hatte.

Darum mußte denn auch die Naturlehre des Ariſtoteles ganz auf den Zweckbegriff gebaut werden. Sie unterſcheidet ſich von der Phyſik des Platon hauptſächlich in zwei Punkten, theils darin, daß ſie den Gedanken klar hervorhebt, die Natur bilde mit unbewußter Kunſt, ohne Wahl und klare Einſicht in den Zweck, theils daß ſie genauer an die Erfahrung ſich anzuſchließen bemüht iſt. Man kann hinzuſetzen, daß ſie mit größerer Sorgfalt die allgemeinen Grundſätze auszubilden ſucht, worin ſie jedoch nur den Weg weiter verfolgt, welchen Platon ſchon angedeutet hatte. Jene Punkte aber wirken gemeinſchaftlich darauf hin, daß Ariſtoteles vieles in der Natur findet, was ihm nicht in den reinen Begriff des Zweckes aufzugehn ſcheint, daß er daher auch Ausnahmen von der allgemeinen Regel, Fehlgriffe der Natur, manches, was weniger von der Form als von der Materie beherrſcht wird, zugiebt und in ſeiner Anſicht beſtärkt wird, daß dieſe Gegend unter dem Monde den Zufälligkeiten einen breiten Raum überlaſſe. Nur in dieſer Anſicht konnte ſich denn auch die Meinung erzeugen, daß nicht die Vernunft allein, ſondern überhaupt die Seele der Zweck des natürlichen Lebens ſei. Wenn hierin Ariſtoteles von dem Platon abwich, ſo wirkte darauf wohl hauptſächlich das Beſtreben die Seele mit dem beſeelten Körper in die engſte Verbindung zu bringen. Dem Platon war die Seele als das eigentlich individuelle Weſen erſchienen, ſo wie es im Werden und dadurch im Körperlichen ſich wirkſam erweiſt. Hiernach aber ſchien es gleichgültig zu ſein, in welchen Körper ſie eingehen und belebend wirken möchte. Dies war dem Ariſtoteles zu willkürlich; ihm ſchien die Ausbildung der Seele am Körper geknüpft zu ſein, als ſeine Vollendung, als ſeine Form, welche als ſolche die Materie des Körpers beherrſche.

In der Ethik des Ariſtoteles mußte ſich der Mangel an einem Ideal des menſchlichen Lebens beſonders fühlbar machen. Daher kommt es auch, daß ſeine Sittenlehre zu allen Zeiten, in welchen die Ariſtoteliſche Philoſophie empfolen wurde, am wenigſten gewirkt hat. Sie verliert ſich in eine nicht ſtreng wiſſenſchaftlich geordnete Menge von einzelnen Bemerkungen und die philoſophiſchen Ergebniſſe derſelben bilden nur in einem entfernten Sinne ein Ganzes. Der Begriff der Glückſeligkeit, welcher ihm den ſittlichen Zweck bedeutet, hat ihm nur eine ſehr unbeſtimmte Geltung. Denn in der That eine völlig ungeſtörte Glückſeligkeit ſcheint dem Menſchen nicht vergönnt zu ſein, wenn wir, wie Ariſtoteles, nur ſein irdiſches Leben berückſichtigen. Daß er jedoch mehr als Platon auf die beſtimmten Verhältniſſe des Menſchen ſah, können wir nicht tadeln, und die gemäßigte Geſinnung, welche ſeine Vorſchriften bezeichnet, ſcheint uns alles Lobes werth. Sein Scharfblick aber verkündigt ſich uns in der Art, wie er die tugendhafte Thätigkeit mit der Luſt im Begriffe der Glückſeligkeit vereinigt, indem er ſehr wohl zu zeigen weiß, daß die wahre Luſt nur der Abſchluß der tugendhaften Thätigkeit iſt. Hiernach konnte er auch nicht verkennen, daß für das glückſelige Leben des Menſchen nicht nur die Tugend nöthig ſei als Fähigkeit, ſondern auch die Uebung derſelben, und da dieſe von den Umſtänden abhängt, ſo durfte er mit Recht außer den Gütern der Seele auch leibliche und äußerliche Güter als Zwecke des menſchlichen Strebens ſetzen. Es iſt klar, daß er auf ſolche Weiſe den ganzen Umfang des ſittlichen Lebens vollſtändiger im Auge hat, als irgend ein anderer der ältern Philoſophen; nur nicht ganz umfaßte er ihn; denn er ſchloß das wiſſenſchaftliche Leben aus dem Kreiſe der eigentlich menſchlichen Beſtrebungen aus und nach dem Vorurtheile der freigeborenen Griechen verachtete er die handwerksmäßigen Künſte. Doch nähert ſich auch in dem letztern Punkte Ariſtoteles mehr als die Frühern einer billigen Anſicht, indem er die ökonomiſche Thätigkeit des Familienvaters einer ſittlichen Schätzung unterwirft, und ſie als Mittelglied zwiſchen das Leben des einzelnen Menſchen und die Staatsgeſchäfte einſchiebt. Darin verkündet ſich nun überhaupt ſein alterthümlicher Geiſt und ſeine philoſophiſche Anſchauung, daß er das Leben des einzelnen Menſchen in ſittlicher Rückſicht nicht als vollſtändig anerkennt, ſondern nur im Staate die Tugend werden läßt und auch wieder nur auf den Staat die vollſtändige Tugend bezieht. Zwar zu ſcharf ſchneidet er ab zwiſchen natürlicher und ſittlicher Tugend, aber wahr bleibt es doch, daß nur dem ſittlich Handelnden die ſittliche Einſicht in das Gute ſich bildet und daß nur in einer ſittlich geordneten Geſellſchaft der einzelne Menſch zur ſittlichen Ausbildung gelangt. Daß nun die ſittliche Einſicht wieder nichts anderes umfaſſen ſoll, als die Ordnung des Familien- und des Staats-Lebens, iſt der Beſchränkung ſeiner ſittlichen Anſicht gemäß, welche wir ſo eben erwähnt haben. In ſeiner Entwicklung dieſer Einſicht verſchmäht Ariſtoteles mit Recht das unbeſtimmte Ideal des Platon und ſchärft die Regel ein, daß den Verhältniſſen gemäß gehandelt werden müſſe, weil nicht eine Verfaſſung für alle Staaten paſſe, ohne deswegen doch den Verhältniſſen die ſittlichen Anforderungen aufzuopfern. Hier unternimmt er es denn auch die ſittliche Einſicht dadurch weiter zu fördern, daß er die verſchiedenen möglichen Verhältniſſe im Staate zu erſchöpfen ſucht.

Allein viele dieſer Unterſuchungen des Ariſtoteles treten doch nur in einem ungewiſſen Lichte hervor. Wir können nicht überſehn, daß in ſeiner ganzen Philoſophie das Bewußtſein von der Unvollkommenheit des menſchlichen Wiſſens, welche er einzugeſtehen bereit iſt, ein gewiſſes Zögern, ein gewiſſes Verdecken der allgemeinen Gedanken, eine gewiſſe Vorſicht ihm anräth, welche ihn geneigt macht, faſt alle Ergebniſſe der Forſchung nur in einem bedingten Sinne, mit Vorbehalt von Einſchränkungen für künftige beſſere Einſicht aufzuſtellen. Es ſoll damit nicht geſagt ſein, daß nicht die allgemeinſten Gedanken ſeiner Lehre ihm völlig feſtgeſtanden hätten, es ſoll auch das Vorſichtige in ſeinen Aeußerungen nicht getadelt werden, nur ſoviel iſt uns gewiß, daß hierin das Beſtreben des Ariſtoteles, das ganze Gebiet der Erfahrung mit ſeiner Philoſophie in Berührung zu bringen, auf die Abgeſchloſſenheit ſeiner Philoſophie ſelbſt eine erſchütternde Rückwirkung ausübte. In dieſer Richtung iſt die Philoſophie des Ariſtoteles ganz das Gegentheil der Platoniſchen. Wärend Platon die Erfahrungen beſonders über die Natur, das Nothwendige und Beſondere in den Erſcheinungen vernachläſſigt, ſie nur nebenbei und wie eine nicht ungebildete Erholung betreibt, dagegen in die Ideale des Guten und des Schönen ſich vertieft, iſt Ariſtoteles ganz darauf bedacht, eine jede Erkenntniß der überſinnlichen Form aus der beſonderſten Erfahrung herauszuſchöpfen. Denn ihm iſt die Vernunft für den Menſchen nicht etwas Urſprüngliches, ſondern ſie bildet ſich erſt aus dem Nothwendigen, aus dem natürlichen Werden heraus, bleibt auch immer mit dieſem in Verbindung, ſo daß in der wirklichen Thätigkeit, in der Energie des vernünftigen Lebens die Vollendung und der wahre Gegenſtand der Wiſſenſchaft zu ſuchen iſt. Dieſe Einſicht bildet den weſentlichen Fortſchritt, welchen die Philoſophie des Ariſtoteles bezeichnet. Ariſtoteles iſt wenigſtens beſtrebt geweſen, die Wirklichkeit des Lebens mit den Forderungen der Vernunft zu verſöhnen, indem er dieſe Wirklichkeit als etwas über der Erſcheinung Stehendes, als Gegenſtand der verſtändigen Erkenntniß auffaßte. Aber der Fortſchritt der Lehre iſt allerdings mit Nebenbedingungen verknüpft, welche ſeine Wirkung ſchwächen. Denn theils werden dadurch die Ideale, welche der Vernunft nöthig ſind und ihr freies Streben bedingen, in den Hintergrund zurückgedrängt, theils wenn ſie auch noch in der Idee Gottes übrig bleiben, wird uns doch nur ein ſehr beſchränkter Antheil an ihnen gegönnt. Ja indem die Materie und das Werden als etwas Ewiges in der Welt angeſehn wird, von der andern Seite aber die ewige Vernunft in die Vollendung der natürlichen Erſcheinungen wie von außenher eindringt und faſt wie etwas Geheimnißvolles in der Welt ſich uns darſtellt, enthält das Syſtem des Ariſtoteles zwei Beſtandtheile in ſich, welche zu keiner recht ſichern

Einigung kommen. Warum bedarf die Welt eines ewigen Bewegers, wenn die Bewegung von Ewigkeit her ununterbrochen von einem wirklichen Weſen auf ein anderes ſich fortpflanzt? Was bedürfen wir der göttlichen Vernunft zur Erklärung deſſen, was in der Welt wirklich iſt, da doch die Welt aus ihrem eigenen Vermögen nach dem Guten ſtrebend ſich verwirklichen ſoll? Dies ſind Fragen, welche nicht leicht nach der Anſicht des Ariſtoteles ſich beantworten laſſen. Fügt man nun noch hinzu, daß der Frage nach der Begründung der Welt in Gott ganz ausgewichen wird, weil nemlich die Welt ſogleich neben Gott ſich zeigt, ohne daß Auskunft darüber gefordert würde, warum beide neben einander oder auch in einander ſein ſollen, ſo kann man ſich wohl nicht verhehlen, daß die Ariſtoteliſche Philoſophie nicht geeignet war, das philoſophiſche Forſchen in eine ſichere Bahn zu bringen. Zweierlei ſchien freilich möglich, entweder durch eine tiefere Begründung alle Beſtandtheile der Ariſtoteliſchen Philoſophie in ihrem Werthe zu laſſen, und ſowohl die richtige Würdigung der Erfahrung und der Wirklichkeit in ihr, als auch das überſinnliche Ideal, den wahren Gegenſtand der Wiſſenſchaft, mit einander inniger zu verknüpfen, oder auch dieſe Beſtandtheile, den einen oder den andern, mit Verwerfung des entgegengeſetzten geſondert zu verfolgen. Allein beim Ariſtoteles zeigt ſich ſchon die Neigung, der Erfahrung und der in ihr ſich darbietenden Wirklichkeit vorherrſchend ſeinen Fleiß zu widmen, und wenn bei ihm dieſer Neigung die Sokratiſche und Platoniſche Vorliebe für die reinen Begriffe des Verſtandes noch ein ſtarkes Gegengewicht hielt, ſo war es doch dem natürlichen Gange der Entwicklung gemäß, daß ein ſolches Gegengewicht in demſelben Grade ſchwächer wurde, in welchem die einmal eingeſchlagene entgegengeſetzte Richtung weiter fortſchritt. Hierzu wirkten auch die äußern Verhältniſſe, in welchen wir von nun an den griechiſchen Geiſt erblicken werden. So traten die idealen Begriffe immer mehr zurück; die Beobachtung der Erſcheinungen gelangte zu immer größerer Herrſchaft und allmälig fing man an zu vergeſſen, daß in der Erſcheinung noch etwas mehr als nur das Sinnliche zu ſuchen ſei.

Sechstes Kapitel.

Die ältern Peripatetiker.

Man erzählt uns, daß Ariſtoteles nicht lange vor ſeinem Tode, als er ſchon kränkelte, von ſeinen Schülern gebeten wurde, ihnen den Lehrer zu bezeichnen, welchem ſie nach ſeinem Tode folgen ſollten. Es ſchienen ihm aber zwei ſeiner Schüler vor allen übrigen geeignet ſeine Schule fortzuſetzen, Theophraſtos von Ereſos auf der Inſel Lesbos und Eudemos von Rhodos. Nach einigem Zögern forderte ſodann Ariſtoteles einſtmals lesbiſchen und rhodiſchen Wein, und nachdem er von beiden getrunken, äußerte er, beide wären warlich gut, doch der lesbiſche ſei ihm noch angenehmer. Seine Schüler zweifelten nicht, daß er hierdurch habe andeuten wollen, Theophraſtos gefalle ihm am meiſten zum Nachfolger in ſeiner Schule 1).

Mag dieſe Erzählung wahr ſein oder nicht, ſo finden wir es doch begreiflich, wie Ariſtoteles, wenn er an ſeinen Nachfolger dachte, zweifeln konnte, ob Eudemos oder Theophraſtos dazu der geſchicktere ſei. Beider Namen und Schriften ſtehn in großem Anſehn bei den Peripatetikern, und wenn der Ruhm des Theophraſtos, wenn auch ſein Geiſt größer geweſen ſein mag, ſo ſcheint dagegen Eudemos noch treuer an die Lehre ſeines Meiſters ſich angeſchloſſen zu haben. Wenn Eudemos angeführt wird, ſo geſchieht es faſt nur, um die Lehre des Ariſtoteles zu erläutern 2); er ſcheint ſich in den Schranken eines Erklärers gehalten zu haben und nur in wenigen unbedeutenden Punkten möchte er von dem Lehrgange ſeines Meiſters abgewichen ſein 3). Theophraſtos dagegen wollte einen ſelbſtändigern Gang gehn; in ſeinen Schriften, welche denſelben Gegenſtand mit Ariſtoteliſchen Schriften abhandelten, berührte er das von ſeinem Lehrer hinlänglich Erörterte nur obenhin, ging aber genauer in ſolche Theile ein, welche von jenem vernachläſſigt worden waren 4), und bei einem ſolchen Beſtreben iſt es denn wohl begreiflich, daß er hie und da zu Ergebniſſen kam, welche den Sinn der Ariſtoteliſchen Lehre nicht nur erweiterten, ſondern auch änderten. Wir ſehen überhaupt in der Schule der Peripatetiker ſo-

---

1) Gell. XIII, 5. Daß hier für Menedemus Eudemus zu leſen ſei, iſt ſchon oft bemerkt worden.

2) Z. B. Simpl. phys. fol. 29 a; 201 b; 279 a.

3) Z. B. ib. fol. 44 a; 94 a; 242 a.

4) Boeth. de interpr. p. 292 ed. Basil. 1546.

gleich nach ihrer Stiftung daſſelbe ſich erneuern, was wir ſchon in der akademiſche Schule gefunden haben; es treten abweichende Meinungen in ihr hervor und es zeigt ſich ein Gang, welcher die Richtung des Ariſtoteles nur einſeitig verfolgt. Dies haben wir hier, ſoweit es bei den unvollſtändigen Ueberlieferungen möglich iſt, in ſeinen Hauptzügen zu verfolgen; auf die Hauptzüge aber können wir uns beſchränken, weil in der That es ſich nicht verleugnen läßt, daß die peripatetiſche Schule nach dem Ariſtoteles nicht von großer und allgemeiner Wirkung geweſen iſt.

Der Nachfolger des Ariſtoteles, urſprünglich Tyrtamos genannt, erhielt wegen der Schönheit ſeiner Sprache den Namen Theophraſtos [1]). Uns ſcheinen die Schriften, welche wir noch unter ſeinem Namen beſitzen, der Schreibart des Ariſtoteles zu nahe verwandt, als daß wir ihnen das Lob wahrhafter Schönheit beilegen könnten [2]). Doch geben wir dem Urtheil der Alten nach, wenn wir bedenken, daß dieſe Schriften, Auszüge und Bruchſtücke, nicht in der geſundeſten Geſtalt uns erhalten worden ſind, daß ſie auch weniger dem künſtleriſchen, als dem wiſſenſchaftlichen Gebiete angehören. Dieſe Beredtſamkeit des Theophraſtos bezeichnet uns die Richtung ſeiner Zeit, welche mehr und mehr auch redneriſche Uebung in den Schulen der Philoſophie ſuchte. Durch den Theophraſtos ſcheint die peripatetiſche Schule, welcher er bis in ſein hohes Alter vorſtand [3]), auch eine äußere Feſtigkeit erhalten zu haben,

---

1) Diog. Laërt. V, 38. Andere Beweisſtellen hat Menage hierzu geſammelt.

2) Vergl. Senec. qu. nat. VI, 13.

3) Nach Diog. L. V, 40 ſoll er 85 Jahr alt geworden ſein. Dem

indem er ihr einen Garten vermachte, welchen er wahrſcheinlich in der Nähe des Lykeion beſaß, um dort die philoſophiſchen Verſammlungen zu halten [1]). Aus der großen Zahl der Schüler, welche er gehabt haben ſoll [2]), läßt es ſich abnehmen, daß er den Lehren des Ariſtoteles eine größere Verbreitung gab. Es finden ſich zwar Angaben darüber, daß auch gegen ihn Haß und Verfolgung erhoben wurden [3]), ſo daß er ſelbſt eine kurze Zeit Athen meiden mußte; im Ganzen aber ſieht man doch, daß wärend ſeines Lebens das Anſehn der Philoſophie im Wachſen war, ſo wie er denn ſelbſt bei den Machthabern innerhalb und auſſerhalb Athens in großer Achtung geſtanden haben ſoll [4]). Auch den Umfang der Lehre des Ariſtoteles zu erweitern, ſcheint er bemüht geweſen zu ſein. So haben ſeine Schriften über die Geſchichte und die Urſachen der Pflanzen die Schrift des Ariſtoteles über die Pflanzen verdrängt, wahrſcheinlich weil ſie reichhaltiger waren, denn von den Kennern werden ſie wenigſtens in der wiſſenſchaftlichen Ausführung den Schriften des Ariſtoteles über die

---

widerſtreitet die Angabe in der Vorrede zu ſeinen Charakteren, in welcher er ſein Alter auf 99 Jahr angiebt, wofür auch noch andere Angaben ſtimmen. S. Menage ad Diog. L. V, 47. Er ſoll 35 Jahre der peripatetiſchen Schule vorgeſtanden haben. Diog. L. V, 36; 38. Dies ſtimmt aber nur mit der erſten Angabe ſeines Alters; denn ſonſt müßte er älter als Ariſtoteles geweſen ſein.

[1]) Diog. L. V, 39; 52; cf. Athen. V, 2. p. 186. Man hat beim Garten des Theophraſtos an einen botaniſchen Garten gedacht.

[2]) Sie wird auf 2000 angegeben. Diog. L. V, 37.

[3]) Diog. L. V, 37; 38.

[4]) Ib. 37; 39.

Thiere nicht gleichgeſchätzt [1]; ſo hat er auch eine Geſchichte der Steine und der Metalle geſchrieben [2], und wenn Ariſtoteles ſchon ſehr reichhaltige Sammlungen für die Kenntniß der Staatsverfaſſungen angelegt hatte, ſo fügte dieſen Theophraſtos noch andere Sammlungen über die Geſetze hinzu [3]. In allem dieſem erkennen wir die Richtung wieder, welche Ariſtoteles der Philoſophie auf die Erforſchung des Thatſächlichen gegeben hatte. Dahin können wir auch die berühmte Schrift des Theophraſtos über die Charaktere rechnen, denn er giebt ſie ſelbſt für eine Frucht ſeiner langen Erfahrung aus [4] und ſie können als eine Beiſpielſammlung zur Veranſchaulichung ethiſcher Lehren gelten. Bei dieſer Neigung zur Erfahrung wendete er doch nicht geringen Fleiß auf die philoſophiſche Forſchung. Denn er fand es für gut, manche Punkte der Ariſtoteliſchen Lehre ſorgfältiger zu beſtimmen. Die meiſten ſolcher Abweichungen jedoch ſcheinen uns nicht von großer Bedeutung zu ſein; wir können zum Theil ihren Sinn kaum errathen. Nur von einigen möchte man vermuthen, daß ſie uns einigermaaßen den Geiſt offenbarten, welcher unter den Schülern des Ariſtoteles herrſchte.

So wie Ariſtoteles gegen den falſchen Schwung der erſten Akademiker, ſelbſt gegen das Streben ſeines Lehrers nach den Idealen gekämpft, ſo wie ſich dabei eine etwas kalte, ſelbſt zur Verachtung geneigte Anſicht von dem menſchlichen Sein und Treiben ihm ergeben hatte; ſo war er auch eben nicht geeignet geweſen, ſeine Schüler zu der Begeiſterung zu erheben, durch welche allein etwas Großes in der Wiſſenſchaft und im Leben hervorgebracht wird und der Menſch im Bewußtſein des Göttlichen ſich erhaben fühlt. Durch Fleiß mochten daher die Peripatetiker wohl Manches und Denkenswerthes leiſten; aber im Leben und in ihrer Anſicht vom Leben zeigten ſie ſich klein. Dies ſoll in der Sittenlehre des Theophraſtos ſehr deutlich hervorgetreten ſein. Indem er nach Art ſeines Lehrers den Einfluß der äußern Güter auf die menſchliche Glückſeligkeit nicht gering anſchlug, dadurch nach ihnen zu ſtreben anrieth, den Werth der Tugend aber ſchwächte, ſcheute er ſich nicht zu ſagen, das Leben des Menſchen werde vom Glücke beherrſcht, nicht von der Weisheit [1]. Wie weit iſt er von der Platoniſchen Stärke entfernt, welche freudig den Tod begrüßt in der Hoffnung einer vollkommnern Wiſſenſchaft, wenn er die Natur anklagt, ſie habe dem Menſchen ein zu kurzes Leben verliehen, ſo daß er die Wiſſenſchaften, in deren Kenntniß er einen Anfang gemacht, nicht vollenden könne [2]. In der That bei einem Manne, welcher ſo ſehr an dem gegenwärtigen Leben und an ſeinen äußern Gütern hängt, können wir uns nicht wundern, daß er in der Kälte gegen die ſittlichen Forderungen unſeres natürlichen Gefühls ſo weit ging, den Weiſen unter ſchein-

---

[1] Vergl. die Ausgabe der Werke des Theophraſtos von Schneider tom. V. p. 225 f.; 246 f.

[2] De lapid. in.,

[3] Cic. de fin. V, 4.

[4] Eth. char. prooem.

ba-

---

[1] Cic. de fin. IV, 5; acad. I, 9. Spoliavit enim virtutem suo decore, imbecillamque reddidit. Tusc. V, 9. Vitam regit fortuna, non sapientia.

[2] Cic. Tusc. III, 28.

baren Vorwänden faſt ganz zu einer ſelbſtſüchtigen Zurückgezogenheit von der Geſellſchaft der übrigen Menſchen, in den meiſten Fällen zur Verſchmähung der Ehe und des väterlichen Verhältniſſes zu ermahnen [1]). Es läßt ſich nicht verkennen, daß die Menſchenkenntniß des Theophraſtos mehr auf einer Beobachtung der Schwächen und Verkehrtheiten in der menſchlichen Geſellſchaft ſich gründete, als auf dem Bewußtſein des Göttlichen in uns. Nur in dem einſamen Forſchen des Weiſen ſcheint er etwas Höheres gefunden zu haben, und wenn er noch einer Begeiſterung fähig war, ſo war es die Begeiſterung für das theoretiſche Leben.

Aber auch in dem, was Theophraſtos unter dem theoretiſchen Leben verſtand, ſcheint er etwas, wiewohl faſt unmerklich von ſeinem Lehrer abgewichen zu ſein. Dies anzunehmen veranlaßt uns ſeine Lehre über das Verhältniß der Bewegung zur Energie. Man ſieht, daß er hiermit gerade den Punkt berührt, in welchem Ariſtoteles am meiſten in das höhere Gebiet des Denkens ſeinen Schwung nahm, aber auch am wenigſten zur ſichern Beſtimmtheit zu gelangen vermochte. Die Angaben ſind ſehr ungenügend, beweiſen aber doch unzweideutig, daß Theophraſtos

---

1) Hieronym. adv. Jovinian. I. p. 190 ed. Bened. Sapiens autem nunquam solus esse potest. Habet secum omnes, qui unquam fuerunt boni et animum liberum quocunque vult transfert. Quod corpore non potest, cogitatione complectitur. Et si hominum inopia fuerit, loquitur cum deo. Nunquam minus solus erit, quam cum solus fuerit. Porro liberorum causa uxorem ducere, ut vel nomen nostrum non intereat, vel habeamus senectutis praesidia et certis utamur heredibus, stolidissimum est etc.

über den Begriff der Bewegung mit dem Ariſtoteles nicht ganz einig war. Am deutlichſten iſt es, daß jener von dieſem darin abwich, daß er Bewegung in allen Kategorien fand, welches, doch nicht ganz genügend, daraus erklärt wird, daß er auch das Entſtehen und Vergehen oder die Veränderung des Weſens eine Bewegung nannte [1]). Damit ſteht es wahrſcheinlich in Verbindung, daß Theophraſtos zweifelte, ob jede Bewegung oder Veränderung in der Zeit geſchehe und immer die Hälfte früher ſein müßte, als das Ganze; denn es könne etwas plötzlich und auf einmal ganz ſein [2]). Auf dieſe Anſicht nemlich konnte er von der Ariſtoteliſchen Lehre ausgehend nicht wohl geführt werden, als indem er hierbei auf die Veränderung des Weſens ſah. Nahe verwandt hiermit ſcheint aber auch das zu ſein, was er über das Verhältniß der Energie zur Bewegung lehrte. Denn es iſt offenbar, daß er beide Begriffe mehr in einander zog, als dies das Beſtreben des Ariſtoteles, das Sinnliche von dem Gegenſtande der vernünftigen Einſicht in einem ſcharfen Unterſchiede getrennt zu halten, zu verſtatten ſchien. Dieß bemerken wir im Einzelnen darin, daß er gegen die Lehre des Ariſtoteles ſtritt, daß in der Seele keine Bewegungen, ſondern nur Energien ſeien. Er ſuchte dagegen zu zeigen, daß die Seele bewegt werde, wenn gleich nicht wie der Körper im Raume, und nicht ſo, daß er von dem Körper dieſelben Bewegungen erführe, welche er in ihm hervorbrächte [3]); ja er unterſchied zwei

---

[1] Simpl. phys. fol. 94 a; 201 b.

[2] Ib. fol. 23 a; 233 a. Hierher gehört vielleicht auch fol. 230 a.

[3] Them. de anima fol. 68. a. Hier iſt Theophraſtos unter dem

Arten der Bewegung der Seele, körperliche und unkörperliche. Zu der erſtern rechnete er das Begehren, die Begierde und den Zorn, zu der andern aber das Urtheil und die Erkenntniß [1]). Wir mögen ihm hierin vielleicht in der Sache nicht Unrecht geben, wie denn auch beim Ariſtoteles klar wurde, daß er in dieſem Punkte nicht immer ganz übereinſtimmend mit ſeinem Begriffe der Seele ſich erklärte; allein es iſt auch gewiß, daß Theophraſtos dadurch in der That den Ariſtoteliſchen Begriff der Seele aufhob oder gefärdete. Doch er mochte einen Ausweg ſuchen in der Art, wie er im Allgemeinen über das Verhältniß der Energie zur Bewegung ſich erklärte. Den Begriff der Energie nemlich wollte er weder unter den Begriff der Bewegung gefaßt wiſſen, noch den Begriff der Bewegung unter den Begriff der Energie; denn Energie und Vollendung gebe es auch unter den unbewegten Dingen

---

Titel ὁ τῶν Ἀριστοτέλους ἐξεταστής verborgen. Ib. fol. 89 b heißt es Θεόφραστος ἐν οἷς ἐξετάζων τὰ Ἀριστοτέλους. Hermolaus Barbarus überſetzt die erſte wie die zweite Stelle: Theophrastus in iis libris, in quibus tractat locos ab Aristotele ante tractatos.

[1]) Simpl. phys. fol. 225 a. αἱ μὲν ὀρέξεις καὶ αἱ ἐπιθυμίαι καὶ ὀργαὶ σωματικαὶ κινήσεις εἰσὶ καὶ ἀπὸ τούτου ἀρχὴν ἔχουσι. ὅσαι δὲ κρίσεις καὶ θεωρίαι, ταύτας οὐκ ἔστιν εἰς ἕτερον ἀγαγεῖν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ τέλος, εἰ δὴ καὶ ὁ νοῦς κρεῖττόν τι μέρος καὶ θειότερον, ἅτε δὴ ἔξωθεν ἐπεισιὼν καὶ παντέλειος. καὶ τούτοις ἐπάγει· ὑπὲρ μὲν οὖν τούτων σκεπτέον, εἴ τινα χωρισμὸν ἔχει πρὸς τὸν ὅρον, ἐπεὶ τό γε κινήσεις εἶναι καὶ ταύτας ὁμολογούμενον. Simplikios ſchließt hieran ſogleich die Lehre des Straton an, welche offenbar von dieſem Punkte der Lehre des Theophraſtos ausging. Cf. Sext. Emp. adv. math. VII, 222.

und die Bewegung werde vielmehr durch die Energie, als die Energie durch die Bewegung erklärt; aber doch ſei eine ſo weſentliche Verbindung zwiſchen der Energie und der Bewegung, daſs keine Bewegung ſein könne, ohne in ſich eine Energie zu enthalten, ja es gebe einige Bewegungen, welche zugleich Energieen wären [1]). Theophraſtos ſcheint hierbei darauf geſehn zu haben, daß doch eine jede Bewegung ſchon eine gewiſſe Thätigkeit zur Vollendung gebracht hat und durch die Bewegung etwas früher nur dem Vermögen nach Vorhandenes zu ſeiner Wirklichkeit gekommen iſt. Dadurch aber faßt er in der That den Sinn deſſen, was Ariſtoteles unter Energie verſtand, nicht in ſeiner ganzen Bedeutung; denn er vermiſcht dadurch die Energie mit dem phyſiſchen Werden; er ſetzt die Möglichkeit, daß die Energie ſelbſt ein Werden ſei, und denkt ſich ein vollkommenes Werden, welches Zweck ſei [2]). Dies verändert nun in der That die Anſicht des Ariſtoteles bedeutend, welcher als den Zweck der Dinge die Vernunft und die Vernunft als ein Nicht-Bewegtes und Nicht-Werdendes aufzufaſſen geſtrebt hatte. Allein es folgte Theophraſtos hierin auch nur der Richtung, welche Ariſtoteles ſchon vom Platon ab genommen hatte. Dem Ariſtoteles ſollte ſein Begriff von der Energie die Vermittelung zwiſchen dem Ewigen und dem Zeitlichen bilden; ſie zog das Ewige der Bewegung und dem Zeitlichen näher. Theophraſtos näherte nur noch mehr die Energie der Bewegung, ja fand es ſelbſt möglich, daß die Energie eine Bewegung ſei. Dieſes allmälige Fortſchreiten in einer einmal angeregten Richtung erſcheint uns als etwas Nothwendiges; nur iſt es im Ariſtoteles mit einer Kraft geſetzt, welche die ganze Geſtaltung des wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs durchdringt und verändert, wärend Theophraſtos der Richtung weiter folgt und doch glaubt, die wiſſenſchaftliche Anſicht des Ariſtoteles feſthalten zu können. Es ſcheint, daß der Schüler in dieſer Richtung auch auf Zweifel über die Anſicht ſeines Lehrers von dem Verhältniſſe des leidenden zum thätigen Verſtande gekommen ſei. Die Dunkelheit der Angaben läßt uns dieſe Zweifel nicht weiter verfolgen; ſie mochten aber darin gegründet ſein, daß er auch das Denken als eine Bewegung anſah [1].

---

[1]) Simpl. cat. fol. 77 b. τούτῳ μὲν γὰρ δοκεῖ μὴ χωρίζεσθαι τὴν κίνησιν τῆς ἐνεργείας· εἶναι δὲ τὴν μὲν κίνησιν καὶ ἐνέργειαν, ὡς ἂν ἐν αὐτῇ περιεχομένην, οὐκέτι μέντοι καὶ τὴν ἐνέργειαν κίνησιν· καὶ γὰρ ἡ τελειότης καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ φύσει ἀκινήτοις εἶναι οὐ κεκώλυται. Phys. fol. 94 a. τὴν γὰρ τοῦ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιοῦτον ἐντελέχειαν κίνησιν. — — ἡ γὰρ ἐνέργεια κίνησίς τε καὶ καθ' αὑτά. Ib. fol. 202 a. ζητεῖν δεῖν φησὶ περὶ τῶν κινήσεων, εἰ αἱ μὲν κινήσεις εἰσίν, αἱ δ' ὥσπερ ἐνέργειαί τινες.

[2]) Theophr. hist. plant. I, 1. ἡ γάρ τοι γένεσις γενέσεως χάριν ἐστὶ τῆς τελείας.

Noch bei zwei andern Schülern des Ariſtoteles finden wir Abweichungen von dem Begriff der Seele, welchen ihr Lehrer aufgeſtellt hatte. Ariſtoxenos, welcher bei den Alten berühmt iſt, weil er auf die wiſſenſchaftliche Unterſuchung der Muſik die Ariſtoteliſche Lehre von der Erkenntniß anwendete, verglich die Seele mit der Harmonie in der Muſik und meinte, ſo wie dieſe durch die verſchiedenen Verhältniſſe der Töne zueinander hervorgebracht werde, ſo werde auch die Seele hervorgebracht durch das Verhältniß in der Geſtaltung der verſchiedenen Theile des Körpers; denn dieſes bringe die Bewegung des belebten Körpers hervor und die Seele ſei alſo nur als eine gewiſſe Spannung des Körpers zu denken [1]). Und nicht weit entfernt von dieſer Anſicht ſcheint auch Dikäarchos geweſen zu ſein, welcher von den Erfahrungswiſſenſchaften beſonders die Geographie in den Kreis der peripatetiſchen Schule zog. Er ſprach es deutlich aus, daß die Seele und die Vernunft nicht ein Seiendes oder ein Weſen für ſich ſei, ſondern nur ein gewiſſer Zuſtand des Körpers, ein Beſeeltſein, welches der Einheit des Körpers zukomme, ſobald er auf gewiſſe Weiſe geſtaltet und von Natur gemiſcht ſei [2]). Daher leugnete er auch ſchlechthin, daß die Seele unſterblich ſei [3]). Es iſt offenbar, daß dies Misverſtändniſſe ſind, welche aus der Lehre des Ariſtoteles hervorgingen, daß

---

[1] Them. de anima fol. 89 b; 91 a.

---

1) Cic. Tusc. I, 10. Aristoxenus musicus idemque philosophus ipsius corporis intentionem quandam (sc. animam esse); vel ut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tanquam in cantu sonos.

2) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. II, 31; adv. math. VII, 349. *οἱ μὲν μηδὲν φασιν εἶναι αὐτὴν* (sc. *τὴν διάνοιαν*) *παρὰ τὸ πῶς ἔχον σῶμα, καθάπερ ὁ Δικαίαρχος.* Atticus ap. Euseb. pr. ev. XV, 9; Cic. Tusc. l. l. Vim omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quicquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat. Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 870. (*τὴν ψυχὴν*) *τὸ τοῦ σώματος ὥσπερ τὸ ἐμψυχοῦσθαι.*

3) Cic. ib. c. 31.

die Seele die Form des belebten Körpers ſei. Dieſe Mißverſtändniſſe zeigen aber, in welcher Richtung die peripatetiſche Schule ſich bewegte, immer mehr nemlich dem Sinnlichen ſich zuwendend.

In dieſer Richtung befand ſich denn auch augenſcheinlich der Schüler und Nachfolger des Theophraſtos, Straton von Lampſakos mit dem Beinamen der Phyſiker. Schon dieſer Beiname beweiſt, daß er in ſeiner Forſchung vorherſchend auf das Körperliche und das Sinnliche ſein Augenmerk richtete, wärend er das Sittliche nur wenig berückſichtigte 1). Aus mehreren Angaben über einzelne Lehren des Straton ſehen wir, daß er unter allen Peripatetikern am meiſten vom Anſehn des Ariſtoteles ſich frei gemacht hatte und mit Scharfſinn die Begriffsbeſtimmungen und Beweiſe des Ariſtoteles beſtritt 2). Es geht aber aus dieſen einzelnen Punkten ſeiner Lehrweiſe nichts Sicheres über ſeine Richtung hervor und wir ſehen nur ſo viel daraus, daß er doch dem Haupte der Peripatetiker in ſeinen Unterſuchungen ſich anſchloß und dieſelben Aufgaben nur in einer andern Art zu löſen ſuchte. Dies iſt uns wichtig für einen Hauptpunkt ſeiner Lehre, in welchem er mit dem Ariſtoteles in entſchiedenem Widerſpruche ſtand, über welchen uns aber nur ſo unbeſtimmte Angaben geblieben ſind, daß wir ſie nicht verſtehen würden, wenn wir nicht an

---

1) Cic. de fin. V, 5; ac. I, 9; Diog. L. V, 58; 64.

2) So über den Raum und das Leere Simpl. phys. fol. 140 b; 144 b; 153 a; 154 b; 163 b; über die Bewegung ib. fol. 168 a; 191 a; über die Zeit ib. fol. 187 a; über das Frühere und Spätere Simpl. cat. fol. 106 a; cf. Stob. ecl. I p. 380; Sext. Emp. adv. math. X, 155.

dem allgemeinen Charakter der peripatetiſchen Schule feſthaltend, ſie in dieſem Sinne deuten dürften. Am ſicherſten aber glauben wir zu gehn, wenn wir ihn nicht nur an den Ariſtoteles, ſondern auch an den Theophraſtos anſchließen. Dieſer war ſchon von ſeinem Lehrer darin abgewichen, daß er die Energie der denkenden Vernunft für eine Bewegung angeſehen hatte, und hierin folgte ihm auch Straton nach, welcher ſich darauf geſtützt zu haben ſcheint, daß der Verſtand ein Vermögen ſei, welches zur wirklichen Thätigkeit bewegt werden müſſe, und daß er nichts denken könne, was er nicht zuvor durch die Empfindung erkannt habe; die Empfindung aber werde durch die Sinne bewegt und bewege alsdann wieder den Verſtand [1]). Damit ſcheint auch in Verbindung zu ſtehn, daß Straton dem Verſtande ein beſonderes körperliches Organ zuſchrieb [2]) und daß er den Verſtand mit der ſinnlichen Thätigkeit noch in eine nähere Verbindung zu bringen ſtrebte, als

---

1) Simpl. phys. fol. 225 a. καὶ Στράτων δὲ — — τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ κινεῖσθαι οὐ μόνον τὴν ἄλογον, ἀλλὰ καὶ τὴν λογικήν, κινήσεις λέγων εἶναι τὰς ἐνεργείας τῆς ψυχῆς. λέγει οὖν ἐν τῷ περὶ κινήσεως πρὸς ἄλλοις πολλοῖς καὶ τάδε· ἀεὶ γὰρ ὁ νοῶν κινεῖται, ὥσπερ καὶ ὁ ὁρῶν καὶ ἀκούων καὶ ὀσφραινόμενος. ἐνέργεια γὰρ ἡ νόησις τῆς διανοίας, καθάπερ καὶ ἡ ὅρασις τῆς ὄψεως. καὶ πρὸ τούτου τοῦ ῥητοῦ γέγραφεν· ὅτι οὖν εἰσὶν αἱ πλεῖσται τῶν κινήσεων αἰτίαι, ἃς ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν κινεῖται διανοουμένη καὶ ἃς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἐκινήθη πρότερον, δῆλόν ἐστιν· ὅσα δὲ μὴ πρότερον ἑώρακε, ταῦτα οὐ δύναται νοεῖν κτλ. Nach Sext. Emp. adv. math. VII, 222 unterſchieden die Peripatetiker zwiſchen der διάνοια und dem νοῦς, wie zwiſchen dem Vermögen und der Energie.

2) Plut. de plac. phil. IV, 5. (τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς) Στράτων ἐν τῷ μεσοφρύῳ.

Ariſtoteles. Dies ſehen wir daran, daß er den Sitz der Empfindung nicht in die Glieder, noch in das Herz, ſondern in den Sitz des Verſtandes verlegte 1), daß er der Empfindung auch einen Antheil an der Thätigkeit des Verſtandes beilegte, die letztere mit der Aufmerkſamkeit auf die ſinnlichen Erſcheinungen verwechſelte 2) und ſo wenigſtens nahe daran war, das Denken des Verſtandes ganz in die ſinnliche Wahrnehmung aufzulöſen 3). Folgte nun Straton dieſer Richtung nur mit einigem Scharfblick, ſo iſt es wohl klar, wie ſich ihm dadurch ſeine Anſicht über die erſten Gründe der Dinge ganz anders geſtalten mußte, als dem Ariſtoteles. Denn wenn das Denken des Verſtandes eine Bewegung iſt, ſo kann kein unbewegliches denkendes Weſen als Grund aller weltlichen Entwicklungen gedacht werden; es giebt alsdann auch nicht ein unveränderliches, irgend wie außer der Natur vorhandenes und nur durch den Verſtand gedenkbares Weſen, ſondern Alles muß nach Ariſtoteliſchen Grundſätzen der Natur anheimfallen, welche überall in Bewegung und der Grund aller Bewegung iſt. Auf dieſem Wege alſo mußte Stra-

---

1) Plut. fragm. I, 4. ἀναισθητὰ γὰρ τὰ λοιπὰ πλὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ. Daſſelbe, aber abgekürzt und weniger deutlich Plut. de plac. phil. IV, 23.

2) Plut. de solert. an. 3. Στράτωνός γε τοῦ φυσικοῦ λόγος ἐστὶν ἀποδεικνύων, ὡς οὐδ᾽ αἰσθάνεσθαι τὸ παράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει· καὶ γὰρ γράμματα πολλάκις ἐπιπορευόμενα (vulg. —ομένους) τῇ ὄψει καὶ λόγοι προσπίπτοντες τῇ ἀκοῇ διαλανθάνουσιν ἡμᾶς καὶ διαφεύγουσι πρὸς ἑτέροις τὸν νοῦν ἔχοντας.

3) Sext. Emp. adv. math. VII, 350. οἱ δὲ αὐτὴν (sc. τὴν διάνοιαν) εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν· ἧς στάσεως ἦρξε Στράτων.

ton dazu geführt werden, Alles aus der Natur allein zu erklären, ohne irgend einen Gott zu verlangen, welcher ſelbſt unbewegt die Welt in Bewegung ſetze ¹). Hierzu ſchien ihm auch wohl die Lehre des Ariſtoteles zu paſſen, daß die Bewegung in der Welt von Ewigkeit her ſich fortpflanze. Man kann ſagen, daß er auf dieſe Weiſe die Natur als Gott ſich dachte und ſie als den Grund zugleich der Form und der Materie betrachtete, und man wird geſtehen müſſen, daß hierdurch in die Erklärung der Welt eine größere Einheit zu kommen ſchien, als dies nach der Lehre des Ariſtoteles der Fall war. Nun ſcheint aber Straton in ſeiner Richtung noch weiter gegangen zu ſein. Er ſprach ſeinem Gotte, der Natur, auch Seele und das Leben eines Thieres ab, d. h. Sinn und Empfindung überhaupt; wenn wir uns nicht täuſchen, das, was dem Ariſtoteles im eigentlichen Sinne des Wortes Form oder Begriff hieß ²). Es iſt klar, daß er die Na-

---

1) Cic. acad. II, 38. Negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum. Quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura, nec ut ille, qui asperis et laevibus et hamatis uncinatisque corporibus concreta haec esse dicat, interjecto inani. Somnia censet haec esse Democriti, non docentis, sed optantis. Ipse autem singulas mundi partes persequens, quicquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus. De nat. D. I, 13. Strato — qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura.

2) Seneca ap. August. de civ. D. VI, 10. Ego feram Platonem aut peripateticum Stratonem? alter fecit deum sine corpore, alter sine animo. Cic. de nat. D. l. l. Die figura nemlich

nur als einen unbewußten Grund der Dinge ſich dachte, als eine Materie, welche in ſich das Vermögen und den Trieb zur Form trage und in ihren vollkommnern Bildungen auch dieſe Form und mit ihr Seele und Verſtand hervorzubringen im Stande ſei. Den Anſtoß zu dieſer Anſicht gab wohl die Lehre des Ariſtoteles, daß die Natur unbewußt bilde, obwohl nach einem Zwecke, und mit ihr verband Straton wahrſcheinlich auch die dynamiſche Naturerklärung des Ariſtoteles, in wiefern dieſe in dem Warmen und Kalten die thätigen Kräfte in den Körpern ſah [1]). Der atomiſtiſchen Mechanik dagegen zeigte er ſich abgeneigt. Man muß übrigens bei der Beurtheilung der Naturlehre des Straton nicht vergeſſen, daß er doch höchſt wahrſcheinlich die Ariſtoteliſche Lehre von der Ewigkeit der Bewegung feſthielt, und daß er alſo, wenn er die Natur aus der Materie ableitete, dieſe als eine ſchon in der Bewegung begriffene Materie betrachtete,

---

ſcheint uns das εἶδος oder die μορφὴ des Ariſtoteles zu bezeichnen. Plut. adv. Colot. 14. τελευτῶν τὸν κόσμον αὐτὸν ὁ ζῶον εἶναί φησι, τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην· ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον, εἶτα οὕτω περαίνεσθαι τῶν φυσικῶν παθῶν ἕκαστον. Die Emendation Tennemann's τῷ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τὸ κατα ψυχὴν hat viel Lockendes. Doch kommt man auch ohne Aenderung aus, wenn man dem Plutarch eine freiere Auslegung der Lehre des Straton zuſchreibt.

[1]) Plut. de primo frig. 9; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 33; Stob. ecl. I. p. 298; Simpl. phys. fol. 163 b. Das Zurückführen der Thätigkeiten auf die ποιότης und auf das πνευματικὸν nähert ſich der ſtoiſchen Phyſik. Cf. Plut. de plac. phil. V, 4.

welche in der Bewegung auch eine gewiſſe Form hat. Die bloß materielle Natur als die Grundlage aller Dinge iſt ihm nur in der Vorſtellung vorhanden.

Es iſt bemerkenswerth, daß Straton auch darin von den frühern Peripatetikern abwich, daß er nur wenig mit den Erfahrungen über die Natur ſich beſchäftigte und überhaupt die geſchichtliche Kenntniß vernachläſſigte [1]). Sein Streben war, wie es ſcheint, hauptſächlich darauf gerichtet, die Grundſätze für die Naturforſchung feſtzuſtellen und ſo ſcheint auch mit ihm eine reiche Quelle der Unterſuchungen für die peripatetiſche Schule verſiegt zu ſein. Die Zeit, in welcher Straton und ſeine Nachfolger lebten, war überhaupt der Verbindung der Philoſophie mit den Erfahrungserkenntniſſen nicht günſtig. Nachdem die erſten Peripatetiker geprüft hatten, was vermittelſt der Erfahrung für die Wiſſenſchaft gewonnen werden könne, ließ der Eifer in dieſer Richtung nach; das Höchſte in dieſer Art ſchien erreicht zu ſein; man begnügte ſich mit den Ergebniſſen. Aber unter den Nachfolgern des Straton, einem Lykon, einem Ariſton von Keos, einem Kritolaos und wie ſie ſonſt heißen, ſcheint die peripatetiſche Schule noch eine andere Richtung genommen zu haben. Es wird uns geſagt, dieſe Männer hätten nur gewußt, Gemeinplätze auf redneriſche Weiſe auszuſchmücken [2]), und von ihren Lehren

---

1) S. das Verzeichniß ſeiner Schriften. Diog. L. VII, 58—60. Nur ein Paar Schriften ſcheinen in das Einzelne der Erfahrung einzugehen. Für die Geſchichte der Philoſophie findet ſich gar nichts.

2) Strab. XIII. p. 124.

iſt uns nicht viel mehr bekannt, als daß ſie der Sittenlehre ſich zuwendeten, deren Sinn ſie auch wohl nicht ganz nach Ariſtoteliſcher Art auffaſſen mochten [1]). Daß auf dieſe Weiſe die peripatetiſche Schule ſehr unbedeutend wurde und nach dem Straton nur wenigen Anhang fand, kann uns nicht wundern, da der nicht ſehr entſchiedene Charakter der Ariſtoteliſchen Ethik zu keiner Zeit bedeutenden Erfolg gehabt hat.

---

[1] Cic. de fin. V, 5.

Zehntes Buch.

Geſchichte der Sokratiſchen Schulen. Vierte Abtheilung. Die Skeptiker und Epikuros.

Erſtes Kapitel.

Die Skeptiker.

Ehe wir das betrachten, was in dem natürlichen Entwicklungsgange der griechiſchen Philoſophie aus der Ariſtoteliſchen Lehre heraus ſich geſtaltete, müſſen wir einige Nebenerſcheinungen in das Auge faſſen. Mitten in dem Verlaufe dieſes Zeitraums ſtoßen wir auf ganze Maſſen geſonderter Erſcheinungen, welche wir nur der Ausartung der Philoſophie zuzählen können, wenigſtens dem großen Uebergewichte nach. Darin unterſcheidet ſich dieſer Zeitraum der gereiftern Philoſophie von der frühern jugendlich ſtrebenden Zeit. Es ſcheint als wenn die Menſchheit ſich nicht ohne ſolche Gegenſätze, ſolche Widerſprüche in ihrem eigenen Treiben entwickeln könnte; ſie lebt im Kriege, welcher bald offenbarer, bald verborgener iſt und ſie muß einen Gegenſtand des Kampfes haben. Nur darin aber zeigt ſich der Unterſchied der gereiftern und der jugendlichern Zeit, daß in dieſer Gutes und Böſes ſich mehr vermiſcht und in den einzelnen Erſcheinungen ohne klares Bewußtſein neben einander ſteht, wärend in jener das Böſe mit größerem Bewußtſein, mit ſcheinbarer Feſtigkeit wie zu einem Charakter ausgebildet hervortritt und um ſo beſſer vom Guten ſich ſondern läßt. Bisher hat in keiner Zeit das Gute ſo viel Gewalt gehabt, daß es das Wachſen des Böſen neben ihm ſelbſt zu verhindern gewußt hätte. Zwar wenn wir annehmen dürften, daß die Wiſſenſchaft nur in ſich ſelbſt ſich fortbildete, ohne gefördert oder geſtört zu werden durch das, was außer ihr in der Menſchenwelt ſich regt, ſo würden wir es kaum begreifen können, daß alte Irrthümer, welche längſt durch eine kräftigere Entwicklung der Wiſſenſchaft widerlegt zu ſein ſchienen, plötzlich wieder mit großer Gewalt erwachen und nicht nur bei Einzelnen, welche hinter der Bildung ihrer Zeit zurückgeblieben, ſondern bei ganzen Maſſen von Menſchen und zum Theil in der Bildung ihrer Zeit ſelbſt eine neue Rüſtung findend ſich geltend machen; allein wir wiſſen es ja, daß die Neigung der Menſchen den größeſten Einfluß auf ihr Denken ausübt. Wo ihr Herz iſt, da iſt ihr Schatz, da ſuchen, da finden ſie oder glauben zu finden. Und ſo darf es uns nicht befremden, daß in den Zeiten nach dem Ariſtoteles wieder Irrthümer Ueberhand nahmen, den ſophiſtiſchen Beſtrebungen ſehr ähnlich, welche Sokrates und die echten Sokratiker mit ganzer Gewalt zu bekämpfen ſich beſtrebt hatten.

Denn was waren dies für Zeiten? Schon Ariſtoteles hatte den Umſturz der griechiſchen Freiheit erlebt; doch konnte er ſich einer königlichen Oberherrſchaft geneigt zeigen, welche als eine griechiſche ſich ankündigte und das Geſetz ſchonte. Nur in den letzten Jahren ſeines Lebens hatte er die Unruhen erfahren, welche eine auf Kriegsgewalt gegründete Herrſchaft herbeiführen ſollte. Die Männer aber, von welchen wir nun zu reden haben werden, waren in den kriegeriſchen Zeiten, welche den Untergang einer geſetzlichen und volksthümlichen Staatsgewalt in Griechenland theils vorbereiteten, theils erfüllten, gebildet worden, in Zeiten, in welchen gemeiniglich das Glück der Waffen die Entſcheidung gab, in welchen Mord, Liſt und Betrug um die Herrſchaft für erlaubte oder für gewöhnliche Künſte galten, in welchen der Beſitz je bedeutender, auch um ſo ſchwankender war. Wenn man nun weiß, daß der beſte Theil der griechiſchen Sitten im Staatsleben wurzelte, ſo muß man in dieſen Zeiten eine Verwilderung des Lebens erwarten, welche das ganze griechiſche Volk bis auf wenige Ausnahmen durchdrang, welche nur noch an einigen und gleichſam verſteckten Orten den alten Bürgerſinn übrig ließ und welche ſelbſt das häusliche Leben erſchütterte, weil es einer Zeit bedurfte, ehe man ſich beſinnen konnte, daß wenn im öffentlichen Leben die Tugend nicht mehr gelte, doch in der Familie und im Leben des Einzelnen für ſich noch eine ſtille Sittlichkeit zu üben übrig bleibe. Um den Sinn dieſer Zeit zu begreifen, muß man noch auf zwei Umſtände aufmerkſam ſein. Die Vermiſchung, in welche die Griechen durch die Makedonier mit den nördlichen Halbbarbaren und ſpäter mit den verweichlichten Orientalen gekommen waren, brachte in den griechiſchen Charakter eine ihm ſonſt, wenigſtens in dieſem Grade fremde Wildheit und Grauſamkeit und eine Vermiſchung des Freien mit dem Sklaviſchen, welche nach alterthümlichen Begriffen der Achtung des menſchlichen Rechts nothwendig ſchaden mußte. Damit hängt zuſammen das Aufkommen der Tyrannei in dem eigentlichen Griechenlande und die Macht, welche die rohen, räuberiſchen Aetoler gewannen. Der andere Punkt iſt in den verfeinerten Künſten des Lebens zu ſuchen, welche ſich jetzt immer mehr dem Genuſſe zuwendeten. Dieſe Zeit war reich an Erfindungen in den mechaniſchen Künſten ebenſoſehr, als in den Geſchäften, welche der Bequemlichkeit, der Zier des Lebens und der Ueppigkeit dienen. Bei der Unſicherheit des Beſitzes was konnte man Beſſeres thun, als des gegenwärtigen Reichthums genießen? Die Mittel fehlten dazu nicht; ſchon die vergangene Zeit hatte darin vorgearbeitet. Jetzt waren die Gelage ausgelaſſen, die Köche theuer, jetzt die Buhlerinnen berühmt, jetzt gab es auch feinere Poſſenreißer für die Könige. Die Kunſt hatte nicht mehr für die hohe und religiöſe Feier der Feſte ausgezeichnete Werke zu liefern, ſie diente auch nicht mehr dem Volke zur bittern Lauge über ſeinen eigenen Wankelmuth und über die Schwächen ſeiner Führer, ſondern gefälliger bequemte ſie ſich dem heitern Scherze, der trunkenen Laune der Reichen und Mächtigen. Die neuere Komödie, welche den künſtleriſchen Sinn dieſer Zeit bezeichnet, war nicht wie die alte zur Erſchütterung der Gemüther in Lachen und in Unwillen, ſondern zur Vergnügung und Erholung der feinern Leute, welche das Schimpfliche nicht gern hören oder ſehen, aber nicht ungern errathen [1]. Auch die Philoſophie mußte nothwendig dieſen Zuſtänden gegenüber ihre Stellung nehmen, entweder im Gegenſatz gegen ſie oder auch ihre eigene Würde verkennend und ſich ihnen anſchmiegend.

---

1) Schon Ariſtoteles lobt ſie in dieſem Sinne. Eth. Nic. IV, 14.

Wir wollen etwas genauer einige Züge aus der Geſchichte dieſer Zeit erwähnen, welche Athen betreffen, weil dieſes auch jetzt noch, nachdem ſeine politiſche Bedeutung faſt ganz aufgehört hatte, der Hauptſitz der Philoſophie blieb. Athen war jetzt faſt ganz in den Händen der fremden Kriegsgewalt, welche dem Staate nur den äußern Schein der Freiheit ließ. Nach dem Tode des Alexandros zwar machte es einen ſchwachen und unzeitigen Verſuch durch Makedoniſches Geld der Makedoniſchen Herrſchaft ſich zu entziehn; der Lamiſche Krieg aber endete für immer die Atheniſche Freiheit oder wenigſtens ihre politiſche Bedeutung. Athen mußte nun das Schmähligſte dulden. Die Makedoniſche Beſatzung in Munychia hatte alle Gewalt in Händen; die ärmeren Bürger, über die Hälfte der Bewohner, wurden vertrieben, und ſo eine Art von ariſtokratiſcher Verwaltung eingeführt, an deren Spitze zwar Phokion ſtand, die aber ſo unbedeutend war, daß Xenokrates das Bürgerrecht als eine Schmach nicht annehmen wollte [1]). Noch ſchlimmer wurden die Sachen, als nach dem Tode des Antipatros die Vertriebenen zurückkehrten und nun eine ſcheinbare Demokratie an die Stelle der ſcheinbaren Ariſtokratie trat [2]). Jetzt herrſchte Demetrios Phalereus, der früher mit dem Phokion geweſen war, mit Hülfe der Macht des Kaſſandros, ein peripatetiſcher Philoſoph, ein Gelehrter. Daß er der Stadt Gutes that, wollen wir nicht verſchweigen; aber ſeine Verwaltung war ohne Würde, wie ſeine Beredtſamkeit, das Atheniſche Volk wurde gewöhnt ſeinen Gewalthabern unverſchämt zu ſchmeicheln, das Schauſpiel wurde zur Luſt der Athener herabgewürdigt, die Großartigkeit der alten Gebäude ſchien ihm Verſchwendung, wärend er ſelbſt in üppigen Gelagen große Summen verſchwendete und durch alle Arten wollüſtiger Gunſtbezeugungen das Laſter aufforderte, in voller Schaamloſigkeit ſich zu zeigen [1]. Das Beiſpiel eines ſolchen Mannes mußte auf die Sitten der Athener den verderblichſten Einfluß üben, da hier zugleich der Glanz der Herrſchaft und einer durch Wiſſenſchaft und Philoſophie gebildeten Schönrederei blendete. Doch war freilich an den Sitten der Athener wohl nicht mehr viel zu verderben. Wie weit es mit ihnen gekommen war, das zeigte ſich alsbald nach der Flucht des Demetrios Phalereus, da jetzt ein anderer Demetrios, der Städteeroberer, den Aufenthalt in dem berühmten Athen, berühmt durch verfeinerte ſinnliche Genüſſe, durch ſchmeichleriſchen Witz und durch Künſte ſeiner Buhlerinnen, eine Zeit lang ſich gefallen ließ. Ihm ſang man jenen berüchtigten Ithyphallos entgegen, welcher den Frevel gegen die Götter öffentlich und ungeſcheut ausſprach: „Die andern Götter ſind fern oder haben keine Ohren, oder ſind nicht oder kümmern ſich um uns nicht das Geringſte; Dich aber ſehen wir gegenwärtig, nicht einen hölzernen oder ſteinernen, ſondern einen wahren Gott.“ Ihm zu Gefallen verletzte man die heiligen Gebräuche der Myſterien und verwandelte mit einer lächerlichen Spitzfindigkeit zweimal die Namen der Monate, um den Schein einer alten Gewohnheit zu retten. Damals wurde der Tempel der jungfräulichen Athene durch die ſchändlichſte Wolluſt entheiligt und nicht dem Demetrios allein ſchmeichelte man wie einem Gott, ſondern auch ſeinen Buhlerinnen und Schmeichlern erbaute man Tempel und Altäre. So groß war die Niederträchtigkeit der Athener, daß ſie ſelbſt dem leichtſinnigen und üppigen Demetrios zum Ekel wurde. Zu ſeiner Zeit, ſagte er, ſei kein Athener von großer und ſtarker Seele [1]). Nur den Troſt kann man den Athenern geben, daß andere Städte, wie Sikyon und Argos, dem Demetrios in ähnlicher Weiſe ſchmeichelten. Uebrigens ſcheint Demetrios den Philoſophen nicht günſtig geweſen zu ſein; es ſcheint vielmehr zu der Zeit, als er die Gewalt zu Athen hatte, das Geſetz gegeben zu ſein, welches die Lehrfreiheit der Philoſophen beſchränkte und die meiſten von ihnen auszuwandern bewog [2]). Doch die Kraft des

---

[1]) Plut. v. Phoc. 29. Auch Zenon und Kleanthes wollten nicht Atheniſche Bürger werden, doch wird ein anderer Grund angegeben. Plut. de Stoic. rep. 4.

[2]) Wenigſtens kam jetzt die Verfaſſung in eine mehr demokratiſche Form, da das Vermögen, welches die Bürger zum Antheil an der Staatsverwaltung berechtigen ſollte, auf die Hälfte herabgeſetzt wurde.

---

[1] Athen. XII, 60 p. 542. Vergl. H. Dohrn commentatio historica de vita et rebus Demetrii Phalerei Peripatetici. Kiliae 1825. 4.

---

[1]) Athen. VI, 62; 63 p. 253; Plut. v. Demetr. 26.

[2]) Diog. L. V, 38; Athen. XIII, 92 p. 610; Pollux IX, 42. Demetrios Phalereus konnte dies Geſetz nicht wohl geben; denn er war ein Freund der Philoſophen und ein Schüler des Theophraſtos, welcher durch das Geſetz aus Athen vertrieben wurde. Dies iſt übrigens der einzige Philoſoph, welcher namentlich als durch das Geſetz aus Athen vertrieben angegeben wird. Daher fällt es wahrſcheinlich nach Ol. 116, 2, wo Xenokrates zu Athen ſtarb, und vor Ol. 118, 3, von wo an Epikuros zu Athen lehrte. Nimmt man an, daß es von Demetrios Poliorketes begünſtigt wurde, ſo muß es Ol. 118, 2 fallen. Dies iſt auch

Geſetzes dauerte nur etwa ein Jahr; die Gewalt der Sitten, welche nicht nur Genuß, ſondern auch feinere Bildung verlangten, erzwang die Pflege der Gelehrſamkeit. Die Geſchichte Athens wird von dieſer Zeit an immer verwirrter. Wüthende, faſt unſinnige Demagogen, Schmeichler des Demetrios, wie ein Stratokles, oder Tyrannen, wie Lachares, hatten die Gewalt in Händen, je nachdem die Heere des Demetrios oder des Kaſſandros ſiegreich in Griechenland waren. Athen wurde von jetzt an nur durch drei Stützen gehalten, durch den alten Ruhm ſeiner Thaten, welcher ihm gegen die Gallier noch einmal die Feldherrnwürde verſchaffte, welcher es abhielt, dem Achäiſchen Bunde ſich anzuſchließen, welcher endlich auch den Römiſchen Feldherrn Achtung oder Mitleid einflößte, durch die Kunſt, der feinern Genußſucht zu ſchmeicheln, wodurch unzählige Fremde nach Athen gezogen und zu Athen feſtgehalten werden, und durch die Philoſophenſchulen. Die beiden letztern Stützen fallen zum Theil zuſammen, denn der feinere Genuß hatte ſich mit der wiſſenſchaftlichen Bildung befreundet. Athen blieb auch in dieſer Zeit der Hauptſitz der freiern Geiſtesbildung. Denn was zu Alexandria und an einigen andern Orten für Wiſſenſchaft und Kunſt geleiſtet wurde, hatte mehr den Anſtrich einen ſchwerfälligen oder gar pedantiſchen Gelehrſamkeit, wärend man in Athen im Bedürfniſſe der Zeit arbeitete. Dieſe ſpaltete ſich aber in entgegengeſetzte Richtungen, wie es den Zeiten zu gehen pflegt, welche noch nicht die geiſtige Regſamkeit,

---

deswegen wahrſcheinlich, weil es zu dieſer Zeit gegen die Freunde des Demetrios Phalereus gerichtet ſein konnte.

aber doch die Sicherheit in ſich ſelbſt und die Stärke in der Einigkeit der Beſtrebungen verloren haben. Die Einen ſuchten ſich dem Verderben der Zeit entgegenzuſetzen und Beruhigung wenigſtens in der Entſagung oder in der Zurückziehung auf ſich ſelbſt zu gewinnen; auf dieſer Seite werden wir ſpäter die Stoiker finden. Die Andern dienten dem Hange zum Vergnügen. Auf dieſer Seite erblicken wir die neuere Komödie, welche hauptſächlich durch unanſtändige Liebſchaften und durch leichten Witz Antheil erregte. Mit den Komödienſchreibern ſtanden die Buhlerinnen in nahem Verkehr, ſie mußten durch Witz ihre Liebhaber feſſeln; ſie ſchöpften ihn aus ler Komödie und aus der wiſſenſchaftlichen Bildung der Zeiten und da dieſe mit der Philoſophie auf das innigſte verbunden war, auch aus der Philoſophie [1]. Wie in dieſer Zeit die Philoſophie ein Bedürfniß gebildeter Leute geworden war, erſieht man theils aus dieſem Streben der Hetären nach ihr, theils daraus, daß die meiſten Staatsleute, wenn ſie nicht etwa im Kriege groß gezogen worden waren, durch die philoſophiſche Schule ſich gebildet hatten. Jetzt wurden die Philoſophen für die beſten Redner gehalten und deswegen von den Athenern gewöhnlich zu Geſandtſchaften und zu andern Geſchäften gebraucht [2]. Es war natürlich, daß hieraus auch das Streben entſtand, die Philoſophie den Weltleuten angenehm zu machen, und dies gelang auf verſchiedenen Wegen. War doch ein Tyrann zu Sikyon ſo voller Luſt zu philoſophiſchen Wettſtreiten, daß er die Gefahr darüber vergaß, und auf dem Markte unter die Philoſophen ſich miſchend von der Hand ihrer Schüler fiel [1]).

---

[1] Wir kennen mehrere Buhlerinnen, welche Philoſophie trieben, die Nikarete aus Megara, welche den Stilpon hörte, die Leontion und mehrere andere, welche die Epikureiſchen Gärten beſuchten; von den Schülerinnen des Platon iſt früher die Rede geweſen. Im Allgemeinen bezeugt das Angegebene Athen. XIII, 47, p. 583.

[2] Beiſpiele ſind leicht zu finden. Ich erinnere nur an die Geſandtſchaft der drei Philoſophen nach Rom wegen der Berau-

Dies waren die äußern Verhältniſſe, welche von nun an zum Theil verderblich auf die Philoſophie einwirkten. Aber es lagen auch in der bisherigen Entwicklung der griechiſchen Philoſophie ſelbſt mancherlei Keime ſpäterer Verirrungen. Wir können bemerken, daß Platon und Ariſtoteles in der That beſtrebt geweſen waren, allen Elementen der früheren griechiſchen Philoſophie ihr Recht widerfahren zu laſſen, daß ſie dagegen dem ſophiſtiſchen Verderben ſich entgegengeſtellt hatten, ohne es doch ganz überwältigen zu können. Durch die kleinern Sokratiſchen Nebenſchulen wurde noch immer eine gewiſſe ſophiſtiſche Streitſucht, eine kleinliche Geſinnung im Leben und in der Wiſſenſchaft unterhalten, und es bedurfte nur einer günſtigern Zeit, um ſolchen Ueberbleibſeln einer niedrigern Bildung einen größern Schauplatz zu gewinnen. Die kyrenaiſche Schule nährte die Genußſucht und den Eigennutz, die Kyniker die Verachtung aller Sitte und des geſellſchaftlichen Lebens, die Megariker ergaben ſich einer ziemlich inhaltleeren Streiterei und an ſie ſchloſſen ſich andere Leh-

---

bung von Oropos, an die Geſandtſchaft des Xenokrates an den Antipatros nach dem Lamiſchen Kriege, und an die Rolle, welche im Mithridatiſchen Kriege die Peripatetiker Athenion oder Ariſtion und Apellikon ſpielten.

[1]) Plut. v. Arat. 3.

rer der Griechen an, welche unter dem Namen der Dialektiker hie und da erwähnt werden und die Luſt der Griechen an ſpitzfindigen Fragen und witzigen Löſungen unterhielten. Nebenbei erfahren wir auch, daß Demokritos noch ſeine Anhänger hatte und durch dieſe die Atomenlehre, der Atheismus, das Streben nach Luſt und der Zweifel an aller erkennbaren Wahrheit ſich fortpflanzten. Aus allen dieſen Beſtandtheilen heraus entwickelten ſich nun die Lehren, welche wir als antiphiloſophiſch in dieſer Zeit zu erkennen haben.

Zuerſt bildete ſich in dieſer Art die Sekte der ältern Skeptiker aus. Ihr Haupt war Pyrrhon von Elis, über deſſen Leben und Meinungen wir jedoch nur wenig Befriedigendes wiſſen. Er ſoll arm geweſen ſein und anfangs mit der Malerei ſich beſchäftigt haben; ſpäter finden wir ihn im Heere des Alexandros, mit welchem er bis nach Indien zog 1). Nachdem er nach Griechenland zurückgekehrt war, nahm er das Leben eines Philoſophen an und ſchlug wahrſcheinlich den Sitz ſeiner Schule in Elis auf 2). Hauptſächlich zwei Quellen ſeiner Philoſophie werden uns angegeben, die Dialektiker, welche der Megariſchen Schule verwandt waren, und Demokritos. Von jenen wird ein gewiſſer Dryſon oder Bryſon ſein Lehrer genannt 3); auch mit dem Dialektiker Philon ſcheint

---

1) Diog. L. IX, 61; 62; Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 18.

2) Diog. L. IX, 64; 69; 109. Er mochte die Schule des Phädon fortſetzen.

3) Diog. L. IX, 61; Suid. s. v. *Πύῤῥων*; s. v. *Σωκράτης*. Hier wird auch Menedemos zu ſeinen Lehrern gezählt.

er eine genaue Bekanntſchaft gepflogen zu haben [1]) und ſein Schüler Timon lobte ihn wegen ſeiner unüberwindlichen Stärke im Wortkampfe [2]). Keinen andern Philoſophen aber pflegte er häufiger zu erwähnen als den Demokritos; von den Schriften deſſelben ſoll er zur Philoſophie geführt worden ſein und in Demokritiſcher Weiſe ſoll er philoſophirt haben mit dem Abderiten Anaxarchos, ſeinem Waffengefährten auf den Feldzügen des Alexandros, welcher beſonders die Glückſeligkeitslehre und die ſkeptiſche Seite der Demokritiſchen Philoſophie hervorhob [3]). Außerdem konnte er auch wohl bei den Gymnoſophiſten in Indien ein nachahmungswürdiges Beiſpiel gänzlicher Entſagung gefunden haben [4]), und wenn ſeine Schule zur Sokratiſchen Philoſophie ſich bekannte [5]), ſo ſcheint dies anzudeuten, daß ſie die wahre Lebensweisheit des Sokrates, welcher frei von der Anmaßung etwas wiſſen zu wollen geweſen ſei, für das Ziel ihres Strebens hielt. In den Zügen, welche aus dem Leben des Pyrrhon erzählt werden, wiewohl in ihnen manche Uebertreibung iſt, ſcheint uns doch ſo viel Wahres zu liegen, daß er von jeder Gemüthsbewegung ſich frei zu erhalten ſtrebte, welche uns aus den Verhältniſſen unſeres äußeren Lebens entſtehen könnte [6]).

---

1) Diog. L. IX, 67.

2) Aristocl. l. l.

3) Aristocl. l. l.; Diog. L. IX, 61; 62; Numenius ap. Euseb. praep. ev. XIV, 6.

4) Diog. L. IX, 61; 63.

5) Cic. de orat. III, 17.

6) Vergl. Plut. de prof. in virt. 11; Aristocl. l. l.; Diog. L. IX, 62; 66; 68.

Da Pyrrhon nichts Schriftliches über ſeine Philoſophie hinterließ [1], ſo können wir über ſeine Lehre nur aus den Berichten Anderer urtheilen. Der ſicherſte und ausführlichſte Zeuge über ſeine Meinungen war aber Timon aus Phlius. Dieſer ſoll in ſeiner Jugend auf dem Theater im Chor getanzt haben; ſpäter ergab er ſich der Philoſophie, welche er zuerſt unter dem Stilpon zu Megara, nachher unter dem Pyrrhon zu Elis trieb [2]. Die Unerſchütterlichkeit des Letztern riß ihn zur Bewunderung hin [3] und das Alterthum betrachtet ihn nur als den Dolmetſcher der Pyrrhoniſchen Lehren [4]. Außer der Philoſophie ſcheint er aber auch, wie viele der alten Skeptiker, die Arzneikunſt getrieben zu haben [5]. Nachdem er in Chalkedon in der Weiſe eines Sophiſten Geld verdient hatte, zog er ſich von den philoſophiſchen Unterſuchungen zurück, ergab ſich zu Athen einem vergnüglichen Leben und erreichte hier ein hohes Alter [6]. Er hinterließ viele Schriften, einige in Proſa, die meiſten Gedichte von verſchiedener Art, Komödien, Tragödien und andere Werke [7]. Von dieſen ſind beſonders ſeine Sillen berühmt, die ihm den Beinamen

---

1) Diog. L. prooem. 16; IX, 102; Aristocl. l. l. Nur ein Gedicht an den Alexandros, welches reichlich belohnt worden, ſoll er geſchrieben haben. Sext. Emp. adv. math. I, 282; cf. Plut. de Alex. fort. I, 10.

2) Diog. L. IX, 109; Aristocl. l. l.

3) Diog. L. IX, 65.

4) Sext. Emp. adv. math. I, 53. ὁ προφήτης τῶν Πύῤῥωνος λόγων.

5) Diog. L. IX, 109.

6) Diog. L. IX, 110; 112; Athen. X. p. 438.

7) Diog. L. IX, 110.

des Sillographen erworben haben. In ihnen ſchmähte er die Philoſophen älterer und neuerer Zeit und ſuchte ihre Lehren zu widerlegen. Auch in andern ſeiner Gedichte iſt ſein Skepticismus zu finden. Nach ſeinem Tode lebten zwar noch Skeptiker; aber es ſcheint keine beſtimmte Schule des Skepticismus vorhanden geweſen zu ſein [1]). Die neuere Akademie mochte dieſer Lehre ihre Kräfte entzogen haben.

Die Richtung der ſkeptiſchen Philoſophie drückt ſich in dem Zwecke aus, welchen Timon allen philoſophiſchen Unterſuchungen ſetzte. Es iſt dies ein praktiſcher Zweck; die Philoſophie ſoll uns zur Glückſeligkeit führen. Deswegen wird Pyrrhon auch mit andern Sokratikern zuſammengeſtellt, welche auf das ſittliche Leben allein ihr Augenmerk richteten und nur die Tugend als den Zweck der Vernunft zulaſſen wollten [2]); denn die Tugend iſt eben mit der Glückſeligkeit eins. Wie ſehr dieſer Zweck mit der Lehre der Skeptiker verwebt war, das drückt ſich am ſtärkſten darin aus, daß in ihm die Eintheilung der Philoſophie, welche Timon angiebt, ihren Grund hat. Der, welcher glückſelig leben wollte, müſſe auf dieſe drei Dinge ſehn, zuerſt wie die Dinge ſind, dann wie wir uns zu

---

1) So laſſen ſich die Nachrichten vereinigen, daß Timon keine Schüler hinterlaſſen habe, warend doch ein Verzeichniß auf einander folgender Skeptiker angeführt wird. Diog. L. IX, 115; 116; Aristocl. l. l.

2) Cic. de offic. I, 2; de fin. III, 3; 4; IV, 16. Pyrrho —, qui virtute constituta nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat.

ihnen verhalten ſollen, und endlich was denen beiwohnt, welche ſo zu den Dingen ſich verhalten [1]).

In der Beantwortung der erſten Frage liegt ihr Skepticismus. Denn ſie ſuchten zu zeigen, daß die Dinge alleſammt gleichgültig gegen das Wahre und Falſche, ungewiß und unſerm Urtheil nicht unterworfen ſeien. Weder unſere Sinne, noch unſere Meinungen über die Dinge lehrten uns etwas Wahres [2]). Pyrrhon fand, daß man von keinem Dinge ſagen könne, daß es mehr das Eine, als das Andere ſei; einem jeden Lehrſatze, einer jeden Ausſage laſſe ſich das Gegentheil entgegenſtellen [3]). Hierüber iſt kein Zweifel; aber ſchwerer läßt ſich darüber etwas beſtimmen, aus welchen Gründen die erſten Skeptiker jede Erkenntniß verwarfen. Es ſcheint wohl, daß die Streitigkeiten der verſchiedenen philoſophiſchen Schulen, welche ihre Zeit ſah, großen Einfluß auf ſie ausübten, und mit der Gewandtheit im Streite, welche ſie aus der Megariſchen Schule ſich angeeignet hatten, mochten ſie die Gründe entgegengeſetzter Lehrmeinungen gegen einander gebrauchen.

---

1) Aristocl. ap. Eus. pr. ev. XIV, 18. *ὁ μαθητὴς Πύῤῥωνος Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δὲ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δὲ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.*

2) Ariſtokles a. a. O. fährt fort: *τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν* (sc. *τὸν Πύῤῥωνα?*) *ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα· διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.*

3) Diog. L. IX, 61. *οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.* Ib. 107. *καὶ Αἰνεσίδημος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Πυῤῥωνείων οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.*

Ihrer praktiſchen Richtung gemäß ſcheinen ſie hierbei beſonders auf die Lehren der Ethik geſehn zu haben; aber ſie kamen dadurch nur auf den Satz der Sophiſten, daß der Wahrheit nach nichts ſchön oder häßlich, gerecht oder ungerecht ſei, ſondern nur nach Satzung und Gewohnheit werde alles von den Menſchen beurtheilt [1], und dieſen Satz ſcheinen ſie auch nur, wie die Sophiſten, daraus bewieſen zu haben, daß ſie auf die verſchiedenen Meinungen der Menſchen über das Sittliche aufmerkſam machten [2]. Man ſieht nun wohl, daß der ſittliche Zweck, welchen ſie ihrer Lehre ſetzten, nicht auf irgend ein gemeinſames Werk der Vernunft ausgehn kann, ſondern von jeder allgemeinen Wahrheit ſich losſagt, um der beſondern Neigung eines Jeden den freieſten Spielraum zu verſtatten. Bei der Unſicherheit der ſittlichen Begriffe blieben ſie übrigens zur Begründung ihres Skepticismus nicht ſtehen, ſondern ihr Zweifel richtete ſich gegen alle Wiſſenſchaft und er konnte allerdings eine ſehr reiche Nahrung aus der wiſſenſchaftlichen Unbeſtimmtheit der damaligen Schulphiloſophie ſchöpfen. Da jedoch die ſpätern Berichterſtatter ſelten die Lehren der erſten Skeptiker anführen, ſo läßt ſich nur wenig über das Verfahren des Pyrrhon und des Timon gegen die Dogmatiker mit Gewißheit ſagen. Timon ſcheint gegen

---

1) Diog. L. IX, 61. *οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτε αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτε ἄδικον· καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν.* Sext. Emp. XI, 140. *ὅτι οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει οὔτε κακόν, ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται, κατὰ τὸν Τίμωνα.* Suid. s. v. *Πύῤῥων.*

2) Diog. L. IX, 82; 83; 101.

gen die Ariſtoteliſche Lehre von der Bewegung in der Zeit geſtritten zu haben in einer ähnlichen Weiſe wie die Megariker und Zenon der Eleat [1]); gegen die Ariſtoteliſche Art durch den Beweis die Wiſſenſchaft zu begründen, ſcheint auch ſeine Frage gerichtet geweſen zu ſein, ob man etwas vorausſetzungsweiſe annehmen dürfe [2]); denn alle Grundſätze, aus welchen ein Beweis geführt werden kann, mochten von ihm als Vorausſetzungen betrachtet werden. Die ſchärfſte Waffe aber gegen den Dogmatismus fanden gewiß auch ſchon die ältern Skeptiker in dem Gegenſatze zwiſchen der ſinnlichen Erſcheinung und dem wahren Sein, dem Gegenſtande der vernünftigen Erkenntniß. Denn dieſer Gegenſatz liegt in dem Eingeſtändniſſe des Timon, daß ihm zwar etwas ſüß zu ſein ſcheine, daß er aber nicht feſtſetze, daß es ſüß ſei [3]), und noch beſtimmter drückt er ſich darin aus, daß Timon es als eine der Erſcheinungen ſetzte, an welchen er feſthalten müſſe, daß es eine ewige Natur des Göttlichen und des Guten gebe, durch welche das Leben des Menſchen ſeine Gleichmäßigkeit erhalte [4]). Hiernach fühlten wohl dieſe Skeptiker die Gewalt, welche uns nach der Erkenntniß einer Wahrheit über den Erſcheinungen zu ſtreben zwingt, ſie wußten aber keinen ſichern Haltpunkt für die Erforſchung des Ueberſinnlichen zu gewinnen. Dahin deutet auch die Verbindung, in welcher wir ſie mit den Megarikern und dem Demokritos finden. Ihnen bedeutet der Gedanke des Ueberſinnlichen nur ein unbekanntes Etwas; er iſt ihnen das Zeichen der Beſchränktheit, ja der Nichtigkeit unſeres Denkens. Nur im Zweifel halten ſie ihn feſt, um die Lehren zu bekämpfen, welche zu ihrer Zeit mehr und mehr überhand nahmen, Lehren, welche in der ſinnlichen Empfindung und in der aus ihr herausgebildeten Erfahrung die Wahrheit der Wiſſenſchaft ſuchten. So bezeichnet uns ihre Anſicht denn allerdings ein Element, welches aus ihrer Zeit natürlich hervorwachſen mußte.

---

[1] Sext. Emp. adv. math. VI, 66; X, 197.

[2] Ib. III, 1. *Τίμων ἐν τοῖς πρὸς τοὺς φυσικοὺς τοῦτο ὑπέλαβε δεῖν ἐν πρώτοις ζητεῖν· φημὶ δὲ τὸ εἰ ἐξ ὑποθέσεώς τι ληπτέον.* Cf. Diog. L. IX, 90; 91.

[3] Diog. L. IX, 103. *τὸ μὲν ὅτι ἐστὶ γλυκύ, οὐ τίθημι· τὸ δὲ ὅτι φαίνεται, ὁμολογῶ.*

[4] Ap. Sext. Emp. adv. math. XI, 20.

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι
μῦθον ἀληθείης, ὀρθὸν ἔχων κανόνα,
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεί,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

Es iſt eine ſchon häufig angeregte Frage, welche nicht zu einer ganz ſichern Entſcheidung ſich führen läßt, ob die zehn Wendungen in der Rede (τρόποι) oder Gemeinplätze (τόποι), welche den ältern Skeptikern zugeſchrieben werden [1]), dem Pyrrhon und Timon oder einem ſpätern Skeptiker, dem Aeneſidemos, angehören. Da jedoch bemerkt wird, daß gewöhnlich die ältern Skeptiker ſich derſelben bedient hätten, ſo läßt ſich annehmen, daß wenn auch nicht die genaue Aufzählung dieſer Wendungen ihnen angehören ſollte, doch das Weſentliche derſelben ihnen zukomme. Hierzu finden wir ſie auch nicht zu künſtlich ausgebildet, und ſie entſprechen ganz der Richtung, welche

---

1) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 36 f.; Diog. L. IX, 79 f.; Aristocl. l. l. Sie werden auch λόγοι genannt.

dem Skepticismus dieſer Zeit zugeſchrieben werden muß. Denn ſie ſind faſt ausſchließlich gegen die Wahrheit der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe gerichtet. So beriefen ſie ſich für ihre Meinung, daß man nichts von der Wahrheit erkennen könne, auf die Verſchiedenheit der Empfindungen verſchiedener Thiere; auch die Menſchen empfänden nicht alle auf dieſelbe Weiſe und den verſchiedenen Sinnen zeigten ſich die Dinge verſchieden; je nachdem die Beſchaffenheiten des Körpers und der Seele ſich änderten, ſtellten auch die Gegenſtände ſich anders dar, und ebenſo aus den verſchiedenen Verhältniſſen der Gegenſtände zu uns ergäben ſich andere Erſcheinungsweiſen; überdies miſchten ſich beſtändig die Gegenſtände mit ihren Umgebungen und es ſei nicht möglich, die Gegenſtände rein an und für ſich aufzufaſſen; wenn etwas in größerer Maſſe von uns empfunden würde, ſo zeige es ganz andere Beſchaffenheiten, als wenn in kleinerer Maſſe; wenn etwas uns ſelten erſcheine, ſo erfahre es eine andere Aufmerkſamkeit und ein anderes Urtheil, als wenn es häufig erſcheine; Alles endlich erſcheine uns nur in einem Verhältniſſe zu uns oder zu Andern ſo, wie es erſcheine, und wir könnten daher gar nichts über das, was etwas an ſich iſt, aus ſeiner Erſcheinung urtheilen. Alle dieſe Wendungen ſind allein gegen die Wahrheit der ſinnlichen Vorſtellung gerichtet, und ihnen ſchließt ſich nur ein ſkeptiſcher Grund an, welcher von anderer Bedeutung iſt. Dieſer aber wird von der Verſchiedenheit der Meinungen, Sitten und Gebräuche der Menſchen hergenommen, welche einander mittelbar oder unmittelbar widerſprechen; er bezieht ſich hauptſächlich auf das Ethiſche, wird jedoch auch gegen die mythiſchen und gegen die philoſophiſchen Lehren gebraucht [1]) und in dieſer Stelle wurde denn auch gegen die Anſichten der Philoſophen über das Ueberſinnliche geſtritten. Die Skeptiker ſcheinen ſich aber faſt nur darauf beſchränkt zu haben, zu zeigen, daß einer jeden Lehre eine andere entgegengeſtellt werden könne. Der Widerſtreit der Meinungen zeige, daß man vom Ueberſinnlichen nichts wiſſen könne.

Wenn nun ſo die erſte Frage beantwortet iſt, ſo ergiebt ſich die Antwort auf die zweite Frage faſt von ſelbſt. Wiſſen wir nichts von den Dingen, ſo geziemt uns Zurückhaltung unſeres Urtheils, eine gänzliche Enthaltung von jeder Behauptung (ἀφασία, ἐποχή) [2]) Doch dieſe Antwort führt Schwierigkeiten mit ſich; denn es frägt ſich, wie die Vorſchrift, welche ſie enthält, ausgeführt werden könne. Eine gänzliche Entſagung der Bejahung und Verneinung war doch nicht feſtzuhalten; in bloßen Fragen, welche die Skeptiker wohl anzuwenden pflegten, ließ ſich nicht reden; ſie ſchienen ja ſogar die Fragen, welche die Grundzüge ihrer Philoſophie betreffen, auf eine beſtimmte Weiſe beantworten zu wollen. Aber ſie hüteten ſich wohl, ihre Antworten in einer beſtimmten Form zu geben, und um jede beſtimmte Ausſage zu vermeiden, gebrauchten ſie gewiſſe Kunſtgriffe. Wir haben keine ſichere Nachrichten darüber, ob alle dieſe ſchon von den älteſten Skeptikern ange-

---

1) Sext. Emp. l. l. 145 f.

2) Aristocl. l. l.; Diog. L. IX, 61; 107. Ariſtokles ſetzt zwar den Begriff der ἀφασία in die Antwort auf die dritte Frage, aber wohl offenbar aus Ungenauigkeit. Aehnlicher Bedeutung ſind die Ausdrücke: ἰσοσθένεια, ἀντίθεσις τῶν λόγων, ἀῤῥεψία, ἀοριστία, ἀκαταληψία u. ſ. w.

wendet wurden, doch wiſſen wir, daß einige ihnen zukommen, und wenn wir bedenken, daß die Zeit, in welcher der Skepticismus zuerſt ſich ausbildete, beſonders ſtark war in Erfindung ſcharfer und ſpitzfindiger Wendungen im Geſpräche und in der Rede, worin keine ſpätere Zeit ihr gleichgekommen iſt, ſo werden wir geneigt, wenigſtens die meiſten und genaueſten ſkeptiſchen Formeln auch dieſer Zeit zuzueignen. Ausdrucksweiſen des Zweifels, wie: es iſt möglich, es kann ſein, vielleicht, ich beſtimme nichts, alles iſt unbeſtimmt, um nichts mehr ſo, als ſo (οὐδὲν μᾶλλον, οὐ μᾶλλον), ergaben ſich von ſelbſt. Aber die Skeptiker wollten auch noch vermeiden, daß ſelbſt dieſe Ausdrücke nichts zu beſtimmen ſchienen. Zu dieſem Zwecke, wenn ſie ſagten: ich beſtimme nichts, ſetzten ſie noch vorſichtig hinzu: auch nicht dies, daß ich nichts beſtimme [1]; wenn ſie lehrten: einem jeden Grunde ſtehe ein anderer gleich ſtarker entgegen, ſo fügten ſie bei: wie es mir ſcheint, oder: ſelbſt dieſem Satze ſteht ein anderer gleich ſtarker entgegen [2]; gebrauchten ſie den Ausdruck: um nichts mehr ſo, als ſo, ſo erinnerten ſie, auch dieſer Satz ſei um nichts mehr ſo, als ſo [3]; ſagten ſie: alles iſt unbeſtimmt, ſo wollten ſie, daß man dabei ihren Gebrauch berückſichtige, das Iſt nur für das Es ſcheint mir gelten zu laſſen [4].

---

[1] Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 197; Diog. L. IX, 74; Gell. XI, 5.

[2] Sext. l. l. 202; Diog. L. IX, 76. Dies iſt die ἰσοσθένεια τῶν λόγων. Diog. L. IX, 101.

[3] Diog. L. l. l.; Sext. Emp. l. l. 188.

[4] Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 187—208; Diog. L. IX, 74—77. Das οὐ μᾶλλον, das διὰ τί ναὶ καὶ διὰ τί οὔ, die ἀφασία, das οὐδὲν ὁρίζω, die ἐποχή und ἀκαταληψία werden ausdrücklich

Die Künſtelei in der Wahl der Ausdrücke bezeichnet hinlänglich das Unnatürliche des Beſtrebens, von welchem ſie ausgingen. Am genaueſten aber erſieht man die Abſicht der Skeptiker aus ihrer Erklärung, daß ſie in allen ihren Ausſagen nichts Anderes ausdrücken wollten, als nur ihre Seelenſtimmung (πάθος), welcher ſie als Menſchen, nicht als Philoſophen folgen müßten; immer könnten ſie nur eine Thatſache bezeugen, welche ſich ihnen in ihnen ſelbſt darſtelle und welche ſie als eine Erſcheinung ſetzen müßten, weil die Erſcheinungen ſich ihnen mit Gewalt aufdrängten [1]. So hält ſich denn auch dieſer Skepticismus nur dadurch in ſeinem Gebiete feſt, daß er zugiebt, man könne etwas über ſeine Seelenlage mit Beſtimmtheit ausſagen, ſorgfältig aber davor ſich hütet, nicht etwa in den Schein zu gerathen, als wolle er über das Erkennen oder Nicht-Erkennen eines Andern etwas beſtimmen. Hierin nähert er ſich ſtark den Sophismen des Protagoras und der Kyrenaiker. Freilich wenn die Skeptiker gegen die Dogmatiker ſtritten, vermochten ſie nicht ſo auf ſich und auf den gegenwärtigen Augenblick ihrer Stimmung ſich zu beſchränken.

Es bleibt uns übrig, noch die Antwort der Skeptiker auf ihre dritte Frage zu betrachten: was dem beiwohne, welcher ſich alles Urtheils über die Dinge enthalte? Dieſe

---

dem Pyrrhon und dem Timon zugeſchrieben. Diog. L. IX, 61; 76; 107; Aristocl. l. l.

[1] Timon. ap. Diog. L. IX, 105; ib. 103; Timon. ap. Sext. Emp. adv. math. VII, 30.

ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει, ὅπερ ἂν ἔλθῃ.

Sext. Emp Pyrrh. hyp. I, 191; 197. *ὃ πάσχει διηγούμενος.* Ib. 203.

Frage trifft den ſittlichen Zweck ihrer Lehre. Alles Urtheils uns zu enthalten, das ſoll uns Glückſeligkeit gewähren. Denn der Urtheilsloſigkeit folgt gleichſam als Gabe des Glücks wie ein Schatten die Unerſchütterlichkeit des Gemüths [1]). Wer die ſkeptiſche Stimmung angenommen hat, der lebt immer in Ruhe, ohne Sorge, unbewegt in gleicher Geſinnung, ohne ſich zu kümmern um die Schreckniſſe der ſüßredenden Weisheit [2]). Die Menge der Menſchen nemlich wird überwältigt von der leidenden Stimmung (*πάθος*) der Seele, von Meinungen und eiteler Satzung; der Weiſe aber entſcheidet über nichts und in ruhiger Stimmung hält er nichts für gut oder böſe und fühlt ſich daher frei von jedem leidenſchaftlichen Streben, welches nur die Glückſeligkeit ſtört [3]). Daher wird auch die Apathie, die gänzliche Gleichgültigkeit gegen Alles, was uns trifft, für eine Frucht des wahren Skepticismus ge-

---

1) Diog. L. IX, 107. *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον.* Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 29. Aristocl. l. l.

2) Sext Emp. adv. math. XI, 1. *ὅτω γὰρ ἕκαςος ἡμῶν τὴν τέλειαν καὶ σκεπτικὴν ἀπολαβὼν διάθεσιν κατὰ τὸν Τίμωνα βιῶσαι*

— — — ῥᾷςα μεθ' ἡσυχίης
αἰεὶ ἀφροντίςως καὶ ἀκινήτως κατὰ ταὐτά,
μὴ προσέχων δειλοῖς ἡδυλόγου σοφίης.

3) Timon ſagt vom Pyrrhon bei Ariſtokles a. a. O.

ἀλλ' οἷον τὸν ἄτυφον ἐγὼ ἴδον ἠδ' ἀδάμαςον
πᾶσιν, ὅσοις δαμνᾶται ἄμ' ἀῤῥήτοις τε φατοῖς τε
λαῶν ἔθνεα κοῦφα, βαρυνόμεν' ἔνθα καὶ ἔνθα
ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης.

Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 27; adv. math. XI, 111 f.

halten; alles, was die äußern Güter betrifft, iſt dem Weiſen gleichgültig [1]). Dem Pyrrhon ſchreibt man die Lehre zu, zwiſchen Geſundheit und Krankheit, zwiſchen Leben und Tod ſei kein Unterſchied; er wollte ſo viel als möglich das ſchwere Werk unternehmen, des Menſchen ſich ganz zu entkleiden [2]). So war denn bei den Skeptikern im Sittlichen ein Streben gegen die Gemüthsſtimmung, welcher ſie im Wiſſenſchaftlichen ſich ganz hingaben. Dies iſt der harte Widerſpruch in ihrer Lehre. Aber auch wieder im Praktiſchen mußten ſie einlenken, denn ſie konnten ſich doch nicht verbergen, daß wir nicht gegen Alles durchaus gleichgültig uns verhalten können; dies widerſtreitet dem Leben. Daher ſagten ſie: ſoweit es in unſerer Gewalt ſteht, wählen wir und fliehen wir nichts, aber was nicht in unſerer Gewalt ſteht, was nothwendiges Bedürfniß erheiſcht, dem können wir nicht entfliehn [3]); ſie ergaben ſich daher auch im thätigen Leben der Gewohnheit der Handlungsweiſe, der Nothwendigkeit einer Wahl und der Entſcheidung über Gutes und Böſes [4]), bemerkten aber, daß ein ſolches Leben der Skeptiker nicht als Philoſoph führe, ſondern nur nach unphiloſophiſcher Meinung. Nach ſeiner Philoſophie

---

1) Cic. ac. II, 42; de fin. III, 3; 4.

2) Cic. de fin. II, 13; Stob. serm. CXXI, 28; Epictet. fragm. 93. ed. Schweigh.; Aristocl. l. l. *σκωπτόμενον δ᾽ ὑπὸ τῶν παρόντων εἰπεῖν ὡς χαλεπὸν εἴη τὸν ἄνθρωπον ἐκδύναι.*

3) Diog. L. IX, 108. *ὅτε γὰρ ταῦτα ἑλοίμεθα, ἢ ταῦτα φευξοίμεθα, ὅσα περὶ ἡμᾶς ἐστί· τὰ δὲ ὅσα περὶ ἡμᾶς οὐκ ἐστιν, ἀλλὰ κατ᾽ ἀνάγκην, οὐ δυνάμεθα φεύγειν.* Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 30.

4) Timon ap. Sext. Emp. adv. math. XI, 164; Diog. L. IX, 62; 105; 106.

würde der Skeptiker nichts thun und nicht leben, nur von der Nothwendigkeit der Seelenſtimmung bezwungen handelt er [1]). So geſtehn die Skeptiker ſelbſt ein, daß ihre Philoſophie das Leben zerſtöre und ſtellen Philoſophie und Leben einander feindlich gegenüber. Doch man fürchte nur nicht, daß ſie ſo ſtehen bleiben werden. Alsbald ſind die Skeptiker nun doch wieder bereit, einen billigen Vergleich zwiſchen Leben und Philoſophie zu treffen. Wenn denn nun einmal der Menſch nicht ganz den Menſchen ausziehen kann, ſo iſt es doch gut ſeine Begierden, den Einfluß ſeiner Seelenſtimmungen auf das Leben zu mäßigen und dies erſcheint ihnen daher als ein Zweck ihrer Philoſophie; ſie drücken ihn aus in den Begriffen der Sanftmuth und der Mäßigung in den Seelenſtimmungen (*μετριοπάθεια*) [2]). Zu ihr werde der Philoſoph gelangen, wenn er in jedem Ungemach feſthalte, daß dies von Natur weder gut noch böſe ſei, wärend jeder andere doppeltes Ungemach dulden müſſe, theils indem er doch der Nothwendigkeit nicht ausweichen könne, theils indem er ſie auch noch für ein Unglück halte [3]). Wie dies denn doch einen allgemeinen Grundſatz für das Handeln ſetzt, ohne dem

---

1) Sext. Emp. adv. math. XI, 165. *κατὰ μὲν τὸν φιλόσοφον λόγον οὐ βιοῖ ὁ σκεπτικός· ἀνενέργητος γάρ ἐστιν ὅσον ἐπὶ τούτῳ· κατὰ δὲ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν δύναται τὰ μὲν αἱρεῖσθαι, τὰ δὲ φεύγειν.*

2) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 25. *φαμὲν δὲ ἄχρι νῦν τέλος εἶναι τοῦ σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν, καὶ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν.* Adv. math. VII, 30 nach dem Timon. Diog. L. IX, 108. *ἄλλοι δὲ τὴν πρᾳότητα τέλος εἰπεῖν φασὶ τοὺς σκεπτικούς.*

3) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 30.

Skepticiſmus zu widerſtreiten, darüber ſcheinen die Skeptiker keinen Aufſchluß gegeben zu haben, wenn er nicht etwa darin zu ſuchen ſein ſollte, daß ſowohl die Unerſchütterlichkeit des Gemüths, als auch die Mäßigung in den Seelenſtimmungen ihnen nur als Erſcheinungen ſich darſtellen, welche ſie gefunden haben und über welche ſie geſchichtlich berichten [1]).

Weswegen wir die Pyrrhoniſche Lehre nur als ein Zeichen des wiſſenſchaftlichen Verfalls, welcher ſich jetzt ereignete, betrachten können, das iſt aus ihrer ganzen Haltung klar. Denn jeder möchte wohl in Verlegenheit ſein, wenn er ſagen ſollte, was die Skeptiker in wiſſenſchaftlicher Unterſuchung Neues für die Philoſophie gebracht hätten. Die Hauptſtärke ihrer Zweifel iſt gegen die ſinnliche Vorſtellungsweiſe gerichtet; aber ihre Gründe liegen wirklich ſehr auf der Oberfläche. Wie ganz anders hatten ſchon Platon und Ariſtoteles die Haltungsloſigkeit der ſinnlichen Anſicht gezeigt! Was ſie gegen die Erkenntniß der Vernunft vorgebracht haben ſollen, iſt von geringer Bedeutung, faſt nur geſchichtlicher Art, und drückt nichts als die Verzweiflung aus, in welche ſie geriethen über die Betrachtung der Menge der Meinungen und der Gründe entgegengeſetzter Art. Nicht einmal einen einigermaaßen fleißigen Scharfſinn haben ſie zur Entwicklung der Meinungen und der Gründe angewendet. Oder ſollen wir ſagen, Alles dies ſei uns verloren gegangen und die ſpätern Skeptiker hätten das Beſte ihrer ältern Lehrer nur nicht feſt zu halten gewußt? In der That der Scharfſinn kann nicht groß ſein, welcher nicht zu bemerken weiß, wie er erſt die Stimmungen der Seele verwirft, dann ihnen wieder als dem einzig Auffaßbaren zu folgen befielt und zuletzt ſie noch, ich weiß nicht wodurch, beherrſchen will. Was das Auftreten des Skepticismus in dieſer Zeit bedeute, kann nicht leicht verkannt werden. Er hält noch den Gegenſatz zwiſchen dem Sinnlichen und dem Gegenſtande reiner Vernunfterkenntniß feſt; der Neigung der Zeit alles in das Sinnliche hinüberzuziehn will er ſich nicht ergeben. Aber von der andern Seite kann er ſich doch dieſer Neigung nur mit großer Anſtrengung entziehen. Die gewaltſame Bewegung, in welche er hierüber geräth, offenbart ſich beſonders in zwei Punkten, theils in der ſchnöden Verachtung alles Sinnlichen, über welche ſeine Tugend nur gar zu ſcharf allen Gütern dieſer Erde entſagt, theils in der faſt unerhörten Schärfung des Gegenſatzes zwiſchen der Erſcheinung und der Wahrheit der Vernunft. Dieſe letzte mußte man vor der erſten durch eine unüberſteigliche Kluft zu ſichern ſuchen, damit ſie ja nicht etwa in dieſe herübergezogen werden möchte. In der That man kann ſich kaum des Lächelns enthalten, wenn man dieſe Leidenſchaftlichkeit des Skepticismus mit ſeinem Eifer gegen alle leidenſchaftliche Stimmung vergleicht. Der Skepticismus iſt eine Uebergangsbildung und bezeichnet den Punkt, in welchem man zwar noch überzeugt davon, daß die Wahrheit nicht in der ſinnlichen Erſcheinung zu finden ſei, doch in dem bisherigen Bildungsgange der Wiſſenſchaft nicht mehr das Mittel finden kann, über das Sinnliche ſich zu erheben; denn das menſchliche Bewußtſein erſcheint zu ſehr mit der Sinnlichkeit verflochten. Deswegen ſteht der Skepticismus zwiſchen dem Platon und dem Ariſtoteles von der einen Seite und dem Epikuros und den Stoikern von der andern, aber nur als eine ſchnell vorübergehende Erſcheinung.

---

[1]) Ib. 4. ἀλλὰ κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἑκάστου. Daher heißt es auch in der obenangeführten Stelle φαμὲν δὲ ἄχρι νῦν κτλ. Ib. 205. φαινομένη αὐτοῖς ἀταραξία.

Zweites Kapitel.

Epikuros, ſeine Schule und ſeine Lehre.

Epikuros war der Sohn unbemittelter Eltern, geboren Ol. 109, 3 [1]). Ueber den Ort ſeiner Geburt kann man Zweifel hegen, da von ſeinem Vater Neokles erzählt wird, daß er mit den Koloniſten, welche die Athener Ol. 107, 1 nach Samos ſchickten, von Athen ausgewandert ſei, weswegen auch Samos als das Geburtsland des Epikuros angegeben wird, wärend die gewöhnliche Annahme iſt, daß er ein Athener aus dem Demos Gargettos geweſen ſei [2]). Soviel iſt gewiß, daß er von einem Atheniſchen Bürger abſtammte und in Samos, nachher in Teos erzogen wurde [3]). Sein Vater lehrte die Grammatik und Epiku-

---

1) Diog. L. X, 14.

2) Ib. 1: 3; cf. Menag. ad h. l.; Strab. XIV, 1 p. 171; cf. Clintonis fasti Hellenici ann. 352; Gassendi de vita et moribus Epicuri I, 1.

3) Strab. l. l.

ros ſoll ihm hierin Beiſtand geleiſtet haben; auch erzählt man, daß er ſeiner Mutter, welche magiſche Künſte trieb, hierbei zur Hand ſein mußte [1]). Früh wurde er mit philoſophiſchen Unterſuchungen bekannt; er rühmte ſich ſchon in ſeinem zwölften oder vierzehnten Jahre zu philoſophiren angefangen zu haben [2]), welches ſich wahrſcheinlich auf die Erzählung bezieht, daß er einen Lehrer der Grammatik bei dem Verſe des Heſiodos, welcher von der Entſtehung des Chaos handelt, gefragt habe, woraus das Chaos entſtanden ſei, und als er darüber auf die Philoſophen verwieſen worden, von dieſen belehrt zu werden verlangt habe [3]). Damit läßt ſich auch wohl die Erzählung vereinigen, daß er von der Grammatik zur Philoſophie übergegangen ſei, als er mit den Schriften des Demokritos bekannt geworden [4]). Es werden ihm übrigens viele Lehrer der Philoſophie beigelegt [5]), deren Namen zu erwähnen nicht nöthig iſt, da die Elemente ſeiner Philoſophie, welche von frühern Philoſophen entnommen waren, nicht ſchwer zu entdecken ſind, und da in der That keiner ſeiner Lehrer einen bedeutenden Einfluß auf ihn gehabt zu haben ſcheint. In dieſem Sinne könnte man denn auch wohl ſeine eigene Behauptung zugeben, daß er keinen Lehrer gehabt, ſondern aus ſich die Philoſophie gelernt habe [6]), wenn gleich ſonſt klar iſt, daß er aus den

---

1) Diog. L. X, 3; 4.

2) Ib. 2; 14; Suid. s. v. Ἐπίκουρος.

3) Sext. Emp. adv. math. X, 18 f.; Diog. L. X, 2.

4) Diog. L. l. l.

5) Gassendi l. l. I, 4.

6) Diog. L. X, 13; Cic. de nat. D. I, 26; Sext. Emp. adv. math. I, 3; Plut. n. posse suav. v. sec. Epic. 18.

Schriften und der Lehre früherer Philoſophen das Meiſte ſeiner Philoſophie geſchöpft hat. Uebrigens ſcheint die Jugend des Epikuros äußerlich ſehr bewegt geweſen zu ſein. In ſeinem achtzehnten Jahre kam er nach Athen, wo er aber nur etwa ein Jahr geblieben ſein mag. Denn als nach dem Tode des Alexandros die Athener aus Samos vertrieben wurden, flüchtete ſein Vater nach Kolophon, wohin ihm Epikuros folgte. Hier ſoll er ſchon eine Schule geſammelt haben [1]; nach einer andern Erzählung jedoch lehrte er Philoſophie erſt von ſeinem zwei und dreißigſten Jahre an anfangs zu Mitylene und zu Lampſakos, wo er ſich gegen fünf Jahre aufhielt [2]. In ſeinem ſechs und dreißigſten Jahre kam er nach Athen und eröffnete hier eine philoſophiſche Schule, welcher er bis zu ſeinem Tode Ol. 127, 2 vorſtand [3]. Zuerſt trennte er ſich nicht von den übrigen Philoſophen, welche zu Athen lehrten, machte auch nicht Anſpruch darauf, eine ihm eigene Lehre vorzutragen, ſondern nannte ſich einen Demokriteer [4], nachdem jedoch ſein Anſehn gewachſen war, ſagte er ſich von fremden Meinungen und von der Verbindung mit andern Philoſophen los und hielt ſeine Schule, weil die Gymnaſien in Athen beſetzt waren, in dem Landhauſe und in dem Garten, welche er zu Athen beſaß [5]. Hier lebte er mit ſeinen Brüdern, mit ſeinen Freunden ein Leben, welches nächſt ſeiner Philoſophie auch dem heitern Genuſſe gewidmet war. Die Freundſchaft der Epikureer iſt oft gerühmt worden; ſie hielten auch in der Bedrängniß öffentlicher Noth zuſammen und Epikuros verglich ſeine Geſellſchaft mit dem Pythagoriſchen Bunde; es ſei in ihr nicht nöthig, die Güter gemeinſchaftlich zu machen, weil der wahre Freund dem wahren Freunde vertrauen dürfe [1]. In der That ſcheint es, als wenn Epikuros ſelbſt einen nicht ungebildeten Sinn für freundſchaftliche Geſelligkeit gehabt hätte; ſeinen Genoſſen mochte an die Stelle des politiſchen Lebens, welches jetzt ſeine Würde verloren hatte, das geſellſchaftliche Leben ähnlich geſinnter Freunde treten und in dieſem mochten ſie ſich über die ſelbſtſüchtigen Grundſätze ihrer Lehre erheben; man muß aber auch in Anſchlag bringen, daß eine weichliche Geſinnung leichter ſich verträgt, als ein ſtarker Charakter. Daß in den Gärten des Epikuros die ſtrengſte Sittſamkeit nicht geherrſcht habe, läßt ſich aus den Grundſätzen der Epikureer ſchließen und aus der Zahl der Buhlerinnen, welche in ihnen auch an dieſer neuen Lebensphiloſophie Theil nahmen [2]. Auch andern ſinnlichen Genüſſen war man hier wohl nicht feind, ob-

---

[1] Diog. L. X, 2.

[2] Ib. 14; 15; Suid. l. l.

[3] Diog. L. X, 2; 15; Cic. de fato 9.

[4] Plut. adv. Col. 3.

[5] Diog. L. X, 2; 10; Plin. hist. nat. XIX, 4.

---

1) Plut. v. Demetr. 34; Diog. L. X, 11. Sie ſollen auch Geheimniſſe gehabt haben. Diog. L. X, 5; Clem. Alex. strom. V. p. 675.

2) Ib. 7. Von der Leontion iſt es bekannt, daß ſie ſelbſt philoſophiſche Schriften verfaßte. Cic. de nat. D. I, 33. Sie war eine Hetäre, obwohl ſie ſpäter auch wohl die Frau des Metrodoros, des vornehmſten Schülers und Freundes des Epikuros, geweſen ſein kann, wie Gaſſendi behauptet. Von den übrigen Buhlerinnen, welche den Garten des Epikuros beſuchten, kann man meinen, daß ſie nach damaliger Sitte nur zu den gemeinſchaftlichen Mahlen der Epikureer gezogen wurden.

gleich wir geneigt ſind, vieles was von der ſchnöden Wolluſt der Epikuriſchen Herde geſagt worden iſt, für Verläumdung zu halten, da auch im Gegentheil die große Mäßigkeit des Epikuros gelobt wird. Seine Grundſätze waren wenigſtens nicht für die unbeſonnene Luſt. Doch iſt aus ihnen nicht auf ſein Leben, noch weniger auf das Leben ſeiner Anhänger zu ſchließen; denn eine Sittenlehre wie die ſeine iſt geneigt vieles als Ausnahme zu geſtatten oder gar durch das Bedürfniß zu rechtfertigen. Man hat es an ſeiner Schule auch gelobt, daß ſie ſtreng und ohne Spaltungen an ſeiner Lehre feſtgehalten [1]); doch dies zeugt nur von der geringen Regſamkeit des wiſſenſchaftlichen Triebes, welche in ihr herrſchte. Dieſen anzuregen ſcheint auch Epikuros nicht eben geneigt geweſen zu ſein; denn er verachtete alle wiſſenſchaftliche Beſchäftigungen, welche außerhalb ſeiner Philoſophie lagen, ſo wie er ſelbſt nur geringe Gelehrſamkeit beſaß, und begünſtigte auch nicht ein freies Philoſophiren in ſeiner Anſicht, ſondern brachte zur Bequemlichkeit ſeiner Schüler ſein Syſtem in kurze Auszüge und hörte nicht auf zu ermahnen, daß ſie ſeine Sätze auswendig lernen möchten [2]). So war er bemüht die Lehre ſeiner Schule an ſeine Perſon zu knüpfen und man hat hieraus, ſo wie aus einigen andern Zügen ſeiner Schulherrſchaft, nicht mit Unrecht auf die Eitelkeit des Mannes geſchloſſen, welcher ſeine Lehre und ſeinen Namen zu verewigen beſorgt war [3]). Aus derſelben den Quelle ſcheint es auch gefloſſen zu ſein, daß er das Lob anderer Philoſophen zu ſchmälern ſuchte und nicht nur ihre Lehren tadelte, ſondern auch ihr Leben beſchimpfte, ja den Männern nicht Gerechtigkeit widerfahren ließ, welchen er ſelbſt den größeſten Theil ſeiner Lehre verdankte [1]).

---

[1]) Numenius ap. Euseb. pr. ev. XIV, 5; cf. Gassendi II, 5.

[2]) Cic. de fin. II, 6; Diog. L. X, 12; 35; 83; 85.

[3]) Der Unſterblichkeit ſeines Namens rühmte er ſich, Senec. ep.

Epikuros hat ſehr viele Schriften geſchrieben. Nur dem Chryſippos ſtand er hierin nach, übertraf aber ſelbſt den Ariſtoteles [2]). Wenn nun gelehrte Männer, wie der letztere, viele Werke hinterlaſſen, ſo kann man ſich darüber nicht wundern; wenn aber daſſelbe geſchieht von einem Manne, wie Epikuros, welcher nur ſehr mäßige Kenntniſſe beſaß, die gründlichern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen verachtete und ſelbſt in die Kritik der früheren Syſteme nicht tief eindrang, ſo kann man dies nicht leicht etwas Anderem zuſchreiben, als der Selbſtgefälligkeit, welche ſich gern hören läßt. Dies ſcheinen auch die häufigen Widerholungen derſelben Gedanken zu beſtätigen, welche wir noch in den Ueberbleibſeln ſeiner kürzern Werke nachweiſen können. Dem Untergange ſeiner größern Werke hat er ſelbſt vorgearbeitet, indem er die Summe ſeiner Philoſophie in kurze Auszüge brachte zum bequemern Gebrauche ſeiner Anhänger. Dieſe Auszüge ſind uns denn auch größeſtentheils übrig geblieben und vom Diogenes

---

21; ſeinen Garten vermachte er ſeiner Schule zu dem ausdrücklichen Zwecke dort ſeine Philoſophie zu lehren und ſein Andenken monatlich zu feiern. Diog. L. X, 16; Cic. de fin. II, 31.

[1]) Diog. L. X, 7; 8; Sext. Emp. adv. math. I, 3; 4; Athen. VIII, 50 p. 354; Cic. de nat. D. I, 33; Plut. adv. Colot. 26.

[2]) Diog. L. I, 16; X, 6.

Laertios, einem Verehrer dieſes Mannes, gerettet worden. Sie beſtehen in drei Briefen und in den Hauptſätzen (κύριαι δόξαι), welche beſonders die Epikureer ihrem Gedächtniſſe einprägen ſollten. Die Echtheit dieſer Schriften hat man keinen Grund zu bezweifeln [1]). Von ſeinen größern Werken ſind uns nur Bruchſtücke erhalten worden [2]). Epikuros ſtellte ſich, als verachte er den redneriſchen Schmuck und ſtrebe nur nach einfacher Deutlichkeit der Rede. Doch iſt ſein Ausdruck von falſchem Prunk nicht frei [3]) und ruhige und klare Verſtändlichkeit fehlt ihm ganz. Auch die Zuſammenordnung ſeiner Gedanken iſt verworren und zeugt von Mangel an logiſcher Kunſt. Genug ſein Stil konnte nur ſeinen blinden Verehrern gefallen. An ſeine Werke und an die Bruchſtücke derſelben haben wir uns für die Kenntniß ſeiner Lehre faſt ausſchließlich zu halten, da der Sinn ſeiner Lehre, beſonders ſeiner Ethik, von den Uebertreibungen ebenſowohl ſeiner Freunde, als ſeiner Feinde verſtellt worden iſt.

Der Zweck, welchen Epikuros in der Wiſſenſchaft verfolgte, drückt ſich ſehr beſtimmt in ſeiner Erklärung der Philoſophie aus. Er nannte ſie eine Thätigkeit, welche durch Begriffe und Beweiſe ein glückſeliges Leben bewirkt [1]). Hierdurch wird das Denken zum Mittel herabgeſetzt und damit ſtimmt denn auch überein, daß er nach allgemeinem Zeugniſſe die genaueren Unterſuchungen der Wiſſenſchaft verachtete, weil ſie zum glückſeligen Leben nichts beitrügen [2]), und deswegen auch die logiſchen Lehren über die Form der Wiſſenſchaft verwarf [3]). Nur der Nutzen alſo beſtimmt ihm den Werth der Wiſſenſchaft und deswegen läuft ihm die ganze Philoſophie auf die Ethik hinaus, welche uns lehren ſoll, wie ein glückſeliges Leben von uns erreicht werden könne. Zwar nahmen auch die Epikureer die Eintheilung der Philoſophie in Logik, welche ſie Kanonik nannten, Phyſik und Ethik an [4]), aber die Logik beſchränkten ſie auf die Lehre von den Kennzeichen der Wahrheit und verbanden ſie mit der Phyſik, zu welcher ſie den Weg bahnen ſollte [5]), und ihre Phyſik war

---

[1]) Sie ſind nur zuweilen abgekürzt, zuweilen mit Zuſätzen verſehen, wie man aus den Anführungen ſieht. Harles zu Fabr. bibl. gr. III. p. 597 und Buhle Lehrbuch der Geſch. d. Phil. I. S. 425 bezweifeln ohne Grund die Echtheit der Briefe.

[2]) Aus ſeiner Phyſik hat man einige, doch nicht ſehr bedeutende Fragmente zu Herculanum gefunden, welche im zweiten Bande der volum. Hercul. abgedruckt worden ſind; ſpäter herausgegeb. von Orelli. Lips. 1818.

[3]) Diog. L. X, 13; 118; not. Is. Casaub. et Menag. ad Diog. L. X, 5; 121.

---

1) Sext. Emp. adv. math. XI, 169. *Ἐπίκουρος — ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.*

2) Sext. Emp. adv. math. I, 1. Andere Stellen führt Gaſſendi lib. VIII. an, welcher übrigens den Epikuros über dieſen Punkt vertheidigt, aber nur ſchwach, hauptſächlich durch eine falſche Erklärung der Stelle aus dem Briefe an den Pythokles. Diog. L. X, 85. *καὶ τοῖς εἰς ἀσχολίας βαθυτέρας τῶν ἐγκυκλίων τινὸς ἐμπεπλεγμένοις.* Ueber die *ἐγκύκλια* ſ. Meibom. und Schneider ad h. l. Seine Verachtung der ſklaviſchen Handwerkskünſte der Aſtronomen drückt Epikuros ſelbſt aus in demſelben Briefe Diog. L. X, 93. Nur war er allerdings wohl nicht ein Verächter aller wiſſenſchaftlichen Bildung, ſondern nur ſoweit als ſie dem menſchlichen Leben nicht zum Nutzen diene.

3) Cic. de fin. I, 7; cf. Diog. L. X, 31.

4) Diog. L. X, 29.

5) Ib. 30. *τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει*

ihnen ganz nur für die Ethik vorhanden und kann daher auch nur aus dieſer begriffen werden. Denn ſie lehrten, die Phyſik würde gar nicht nöthig ſein, wenn wir nicht, durch falſche Meinungen und mythiſche Erdichtungen über den Tod, über die Meteore und dergleichen in Furcht geſetzt, an unſerer Glückſeligkeit behindert würden, ſo daß es Bedürfniß werde, eine richtige Naturlehre zu kennen [1]). Wir haben alſo auch hier die drei Theile der Philoſophie, aber freilich in der alten Ordnung nur ſcheinbar; denn wenn gleich die Epikureer in ihren Vorträgen die gewöhnliche Reihe befolgten [2]), ſo iſt es doch offenbar, daß der Charakter ihrer Phyſik von ihrer Ethik abhängig iſt und daß ihre Logik zwar zum Theil ihrer Phyſik vorarbeitet, aber auch Vorausſetzungen enthält, welche aus der Phyſik ſtammen. Indem wir nun dahin ſtreben, den weſentlichen Zuſammenhang und die Bedeutung ihrer Lehre zur Darſtellung zu bringen, müſſen wir mit ihrer Ethik beginnen.

1. Ethik. Epikuros ſuchte mit den übrigen Philoſophen ſeiner Zeit das höchſte Gut in der Glückſeligkeit oder in dem ſeligen Leben [3]). Der Begriff aber, welchen er von der Glückſeligkeit hat, iſt aus Elementen zuſammen-

---

καὶ ἔχειν ἐν ἑνὶ τῷ ἐπιγραφομένῳ κανών. (Cf. ib. 27.) — — *εἰώθασι μέντοι τὸ κανονικὸν ὁμοῦ τῷ φυσικῷ συντάττειν.* Deswegen zählten einige nur zwei Theile der Epikuriſchen Lehre. Sext. Emp. adv. math. VII, 14; 15; Senec. ep. 89.

[1] Epic. ap. Diog. L. X, 80—82; 142; 143.

[2] Sext. Emp. adv. math. VII, 22.

[3] Epic. ap. Diog. L. X, 122; 128; Sext. Emp. adv. math. XI, 169.

geſetzt, welche theils in der Lehre des Demokritos, theils des Ariſtoteles liegen. Darin hing er mehr nach der Seite des Demokritos, ja der Kyrenaiker, daß er die Luſt als das Hauptbeſtandtheil der Glückſeligkeit anſah und wohl ſogar als das höchſte Gut ſelbſt bezeichnete. Sein Beweis iſt, daß nicht nur Menſchen, ſondern auch alle Thiere von Natur und ohne Ueberlegung nach Luſt ſtreben, den Schmerz dagegen verabſcheuen [1]). Auch dieſer Beweis iſt ihm mit den Kyrenaikern gemein; nach ihm ſoll der Menſch mit Ueberlegung das thun, was die Thiere ohne Ueberlegung. Eine jede Luſt iſt hiernach an ſich ein Gut [2]); nur in Beziehung auf ein Anderes kann ſie wohl ein Uebel ſein. Daher will Epikuros, daß die Luſt nicht an und für ſich von uns gewählt werden ſoll, ſondern nur in Beziehung auf die Glückſeligkeit des Lebens, welche uns aus ihr entſteht. Denn wir müſſen auch auf den Nutzen der Dinge unſer Augenmerk richten und deswegen manche Luſt verſchmähen, weil ſie uns Unluſt bereiten kann, zuweilen auch viele Schmerzen wählen, weil ihnen größere Luſt folgt [3]). Hierin ſchließt er ſich nun an den Ariſto-

---

1) Diog. L. X, 129; 137. ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὰ ζῷα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου.

2) Epic. ap. Diog. L. X, 141. οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὴν κακόν.

3) Epic. ib. 129. καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἱρούμεθα. ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ, πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας. πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν· οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή· καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κα-

teles an, indem er nicht wie die Kyrenaiker auf die augenblickliche Luſt das ſittliche Streben richten will, ſondern auf die Glückſeligkeit im Zuſammenhange des Lebens [1]. Noch mehr aber tritt die Verwandſchaft ſeiner Lehrform mit der Ariſtoteliſchen darin hervor, daß er auch die Luſt und die Glückſeligkeit in der genaueſten Verbindung mit der Tugend erblickt. Zwar iſt die Tugend nicht an ſich ein Gut, welches auch Ariſtoteles bezweifelt hatte, ſondern nur wenn ſie uns Luſt bereitet [2]; aber die Tugend iſt doch von der wahren Luſt unabtrennbar und es giebt kein angenehmes Leben ohne Tugend und keine Tugend ohne angenehmes Leben [3]. So ſtellt ſich äußerlich der Begriff des höchſten Guts beim Epikuros faſt in derſelben Form dar, wie beim Ariſtoteles und doch finden wir beider Begriffe weſentlich von einander verſchieden, wenn wir den innern Gehalt ihrer Formeln unterſuchen.

Dies zeigt ſich alsbald in der Art, wie Epikuros die Beſtandtheile des höchſten Gutes ſich denkt. Sie beſtehen ihm ganz in den verſchiedenen Arten der Luſt. Ueber den

---

κόν, ὁ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα· τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει, ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.

[1] Ib. 148. τὸ ὅλω βίω μακαριότης.

[2] Epic. ap. Athen. XII, 67 p. 546. τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιουτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἐατέον.

[3] Epic. ap. Diog. L. X, 132. διὸ καὶ φιλοσοφίας τὸ τιμιώτερον ὑπάρχει ἡ φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, ἄνευ τοῦ ἡδέως. Ib. 138; 140; cf. Cic. de fin. II, 18.

Begriff der Luſt und über den Werth ihrer verſchiedenen Arten waren die Epikureer in Streit mit den Kyrenaikern in mehrern Punkten. Wir haben erwähnt, daß einige Kyrenaiker die körperliche Luſt höher achteten, als die geiſtige. Epikuros dagegen hielt die Luſt und den Schmerz, welche der Seele aus ihr ſelbſt entſtehen, für größer als die körperlichen Zuſtände dieſer Art, weil er das höchſte Gut nicht bloß für die Gegenwart, ſondern für den Zuſammenhang des Lebens ſuchte; denn der fleiſchliche Schmerz und die fleiſchliche Luſt wären nur über das Gegenwärtige, die geiſtigen Zuſtände dieſer Art auch über das Vergangene und das Zukünftige [1]. Man hat die Epikuriſche Lehre nicht ſelten hierüber gelobt, zu voreilig in der That, denn man kann dem Lobe andere Ausſagen des Epikuros und ſeiner Freunde entgegenſtellen, welche weniger allgemeine Billigung erfahren möchten. Epikuros erklärt: ich finde nichts, als was ich das Gute denken könnte, wenn ich davon nehme die Lüſte, welche aus dem Geſchmack oder aus dem Genuß der ſinnlichen Liebe fließen, oder welche durch das Gehör und durch den Anblick ſchöner Geſtalten entſtehn [2]. Metrodoros, ſein Freund, ſchämte

---

1) Diog. L. X, 137. τὴν γὰρ σάρκα διὰ τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν· τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον· οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.

2) Ib. X, 6. οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω, τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν (v. χειλῶν) ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς. Die Stelle iſt aus der ethiſchen Hauptſchrift des Epikuros περὶ τέλους. Sie findet ſich mit ähnlichen Stellen auch Athen. VII, 8 p. 278; 11 p. 280; XII, 67 p. 546; Cic. Tusc. III, 18; de fin. II, 3; Plut. non posse su. v. sec. Epic. 6 fin.

ſich nicht zu geſtehn, daß die Lehre, welche an die Natur ſich halte, alle Sorgfalt auf den Bauch wende [1]). Und dieſes Lob der ſinnlichen Luſt widerſpricht gar nicht dem Lobe, welches Epikuros ſonſt der Luſt der Seele ſpendete, noch dem Tadel, welchen er ſonſt gegen die körperlichen Lüſte ausſprach [2]). Davon überzeugt man ſich, wenn man unterſucht, was Epikuros und ſeine Schule unter Luſt der Seele verſtanden. Metrodoros in ſeiner Schrift, welche zeigen ſollte, daß mehr in uns als in äußern Glücksgütern der Grund der Glückſeligkeit liege, bekennt, daß unter dem Gute der Seele nichts anderes zu verſtehen ſei, als nur der geſunde und ruhige Zuſtand des Fleiſches und die ſichere Hoffnung, daß ein ſolcher auch zukünftig uns nicht mangeln werde. Und dieſen nicht ganz vollſtändigen Ausdruck ergänzt Epikuros ſelbſt, indem er ſagt, alle Luſt der Seele entſpringe daraus, daß zuerſt das Fleiſch Luſt genoſſen habe [3]). Denn die geiſtige Luſt unterſcheidet ſich eben, wie ſchon geſagt, dadurch von der körperlichen, daß ſie nicht nur das Gegenwärtige, ſondern auch das Vergangene und Zukünftige genießt. Man kann darunter nicht wohl etwas Anderes verſtehen, als daß die Luſt des Geiſtes in der Erinnerung an die frühere Luſt und in der zuverſichtlichen Hoffnung des Weiſen auf die zukünftige Luſt beſtehe [1]). Wenn er ſonſt dem Weiſen noch eine andere geiſtige Luſt beilegte, ſo konnte es keine andere ſein, als das Gefül ſeiner Erhabenheit über die Schläge des Schickſals und wie er dadurch die übrigen Menſchen an wahrem Werthe überrage. Aber auch dies bezieht ſich wieder auf die Erinnerung an das Vergangene und auf die Hoffnung auf die Zukunft. Epikuros konnte hiernach wohl ſagen, daß es beſſer ſei, mit Vernunft unglücklich, als ohne Vernunft glücklich zu ſein, und daß der Weiſe auch unter Martern noch glückſelig lebe [2]), weil nemlich auch unter

---

[1]) Athen. VII, 11 p. 280. περὶ γαστέρα γάρ, ὦ φυσιολόγε Τιμόκρατες, περὶ γαστέρα ὁ κατὰ φύσιν βαδίζων λόγος τὴν ἅπασαν ἔχει σπουδήν. Ib. XII, 67 p. 546. καὶ Ἐπίκουρος δέ φησιν· ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή.

[2]) Nur einige einzelne Angaben wollen hiermit nicht recht ſtimmen, beſonders das, was die Epikureer gegen den Genuß der fleiſchlichen Liebe geſagt haben ſollen. Diog. L. X, 118. Allein die einzelnen Sätze, welche von Diog. L. X, 117—121 angeführt werden, ſind überhaupt nur vorſichtig zu gebrauchen, wie der Satz: φίλον δὲ οὐδένα κτήσεσθαι (τὸν σοφόν) zeigt, und bei dem Satze συνουσίη κτλ. macht die halb-ioniſche Form bedenklich, ob er nicht ein Spruch des Demokritos ſei, welcher bekanntlich den Beiſchlaf ſchlechthin verwarf. Daß dies aber Epikuros nicht that, weiß man aus andern Nachrichten.

[3]) Clem. Alex. strom. II. p. 417. ὁ δὲ Ἐπίκουρος πᾶσαν χαρὰν

τῆς ψυχῆς οἴεται ἐπὶ πρωτοπαθούσῃ τῇ σαρκὶ γενέσθαι· ὅ τε Μητρόδωρος ἐν τῷ περὶ τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων, ἀγαθόν, φησί, ψυχῆς τί ἄλλο ἢ τὸ σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα;

[1]) Dieſen Gegenſatz der Epikuriſchen gegen die kyrenaiſche Lehre ſtellt richtig dar Athen. XII, 63 p. 544. Ariſtippos wird hier getadelt: παραπλησίως τοῖς ἀσώτοις οὔτε τὴν μνήμην τῶν γεγονυιῶν ἀπολαύσεων πρὸς αὑτὸν ἡγούμενος, οὔτε τὴν ἐλπίδα τῶν ἐσομένων. Diog. L. II, 89. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονήν φασιν (οἱ Κυρηναϊκοὶ) ἀποτελεῖσθαι, ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ. Ib. X, 22; 122. χάρις (χαρά?) τῶν γεγονότων, ἀφοβία τῶν μελλόντων.

[2]) Diog. L. X, 118; 135. Unglücklicherweiſe iſt die Stelle, welche den Grund angeben ſoll, verdorben und unverſtändlich; man ſieht aber aus Diog. L. X, 22, daß die Erinnerung an das

körperlichen Schmerzen der Geiſt des Weiſen ſtark genug ſein werde, ſich über das Gegenwärtige zu erheben und aus Erinnerung und Hoffnung Luſt zu ſchöpfen. Aber die Luſt, welche Epikuros preiſt, beſteht doch nicht in der Thätigkeit der Seele nach voller Tugend, ſondern nur in der körperlichen Luſt, welche wir ſo eben genießen und mit welcher wir die Erinnerung an vergangene körperliche Luſt und die ſichere Hoffnung auf künftige körperliche Luſt verknüpfen.

Auch wenn die Kyrenaiker die Luſt der ſanften Bewegung gelobt hatten, ſtimmte ihnen Epikuros nicht bei. Er verwarf zwar nicht die Luſt in der Bewegung, aber größer ſchien ihm die beſtändige Luſt; jene nemlich iſt die Luſt des Fleiſches; dieſe die Luſt des Geiſtes in der unerſchütterlichen Gemüthsruhe des Weiſen [1]). Auf dieſe Anſicht hat vielleicht die Platoniſche und Ariſtoteliſche Lehre, daß in der Bewegung und im Werden der Zweck nicht liegen könne, Einfluß ausgeübt, der ſtärkere Antrieb zu ihr lag aber gewiß in der Geſinnung des Epikuros. Dieſer

---

Vergangene die Luſt des Weiſen in den größeſten Schmerzen ſein ſoll.

1) Diog. L. X, 136. *διαφέρεται δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς περὶ τῆς ἡδονῆς· οἱ μὲν γὰρ τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει· ὁ δὲ ἀμφοτέραν, ψυχῆς καὶ σώματος. — — ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἐν τῷ περὶ αἱρέσεων οὕτω λέγει· ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ* (l. *ἐναργείᾳ*) *βλέπονται.* Epikuros nahm wohl auch eine beſtändige körperliche Luſt an; darauf ſcheinen die *ἀπονία* und das *σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα* zu deuten. Es war hierin keine genaue Unterſcheidung möglich, weil Körperliches und Geiſtiges nach Epikuriſcher Lehre in einander fließen.

konnte im Blicke auf das menſchliche Leben nicht allein dem Genuſſe des Augenblicks huldigen; er fand es nöthig, Vergangenheit und Zukunft in die Rechnung einzuſchließen und dadurch den Fluß des Lebens gleichſam zum Stehen zu bringen. Deswegen iſt dem Epikuros das Vergangene nicht ſchlechthin vorbei, ſondern es ſetzt ſich in der Erinnerung fort und auch die Zukunft iſt nicht ſchlechthin für uns nicht vorhanden, ſondern wir ſollen in der Gegenwart für ſie ſorgen ohne Furcht [1]. Deswegen giebt er zu, daß man wohl zuweilen die Luſt fliehen könne, weil uns größere Unluſt aus ihr entſtehen würde, und den Schmerz nicht durchaus abweiſen dürfe, wenn er zur Luſt führen ſollte [2]. Deswegen lobt er auch die Tugend als ein nothwendiges Mittel zur Glückſeligkeit, indem nur durch ſie die richtige Auswahl der unſchädlichen und der ſchädlichen Luſt getroffen werden kann. Die Tugend nemlich iſt ihm mit den Sokratikern in der vernünftigen Einſicht (φρόνησις, διάνοια) gegründet [3]; unter vernünftiger Einſicht aber kann er freilich nur verſtehen das kluge Berechnen deſſen, was nützt und was ſchadet [4]. Hierüber erhalten wir nähere Auskunft, wenn wir ſeinen Begriff der Glückſeligkeit weiter verfolgen.

Wenn er die Glückſeligkeit als das Ziel des menſchlichen Strebens ſetzte, ſo mußte er ſie auch als etwas Erreichbares anſehn. Sorgfältig daher ſucht er zu zeigen, daß ſie in unſerer Macht ſtehe; wenigſtens ſoll über den Weiſen der Zufall nur wenig Gewalt haben, wenn auch der Urſprung großer Güter und großer Uebel vom Glück abhängig ſein möchte [1]). Hiernach mußte er den Genuß der Luſt auf mancherlei Weiſe beſchneiden. Man hat die Nüchternheit [2]) des Lebens, welches er empfielt, nicht ſelten gelobt, und in dieſem Sinne geſagt, ſeine einzelnen Vorſchriften wären ſtreng und heilig geweſen, wenn auch ſeine allgemeine Lehre verderblich [3]); und in der That er verlangt zu einem glückſeligen Leben nicht die ausgeſuchteſten Genüſſe; er rühmt ſich, in der Glückſeligkeit mit dem Zeus wetteifern zu wollen, wenn er nur Gerſtenbrodt und Waſſer habe; er verabſcheut ſogar die Luſt, welche großen Aufwand verlangt, zwar nicht an ſich, aber doch wegen der Uebel, welche ſie herbeiführt [4]). Dies geht auf eine Eintheilung der Begierden zurück, welche in ähnlicher Geſtalt ſchon beim Platon und Ariſtoteles vorkommt. Die Begierden ſind entweder natürlich und nothwendig, oder natürlich und nicht nothwendig, oder auch weder natürlich noch nothwendig. Die natürlichen und nothwendigen Begierden ſtammen aus einem Bedürfniſſe, deſſen Nicht-Befriedigung Schmerz verurſachen würde, ſo das Verlangen nach Eſſen und Trinken; die natürlichen, aber nicht nothwendigen Begierden ſtreben nach einer Luſt, deren Verluſt keinen Schmerz verurſacht, wie das Verlangen nach köſtlicher Speiſe. Die Befriedigung derſelben vermehrt nicht die Luſt, ſondern macht ſie nur mannigfaltiger. Endlich die nicht nothwendigen und nicht natürlichen Begierden ſtammen nur aus leerer Meinung, wie der Wunſch öffentlich durch Kränze oder Bildſäulen geehrt zu werden [1]. Die letztern muß natürlich der Weiſe gänzlich verwerfen, die der zweiten Art nur bedingter Weiſe zulaſſen; denn wenn mit großem Eifer ihre Befriedigung geſucht wird, ſo verwandeln ſie ſich ſelbſt in Begierden aus leerer Meinung [2]. Das Verlangen nach ihrer Befriedigung iſt auch leicht abzuwerfen; der Weiſe wird ihm nur nachgeben, wenn Gelegenheit zu ihrer Befriedigung vorhanden iſt, aber nicht unglücklich werden, wenn der Genuß mangelt. Alſo nur die Nicht-Befriedigung der natürlichen und nothwendigen Begierden kann den Weiſen in ſeiner Glückſelig-

---

[1] Epic. ap. Diog. L. X, 127.

[2] Ib. 129.

[3] Ib. 132. διὸ καὶ φιλοσοφίας τὸ τιμιώτερον ὑπάρχει ἡ φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί. Ib. 144; 145.

[4] Ib. 130. τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.

---

[1]) Ib. 134. οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης (sc. τῆς τύχης) πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις μὴ δίδοσθαι, ἀρχὰς μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι. Ib. 144.

[2]) Ib. 132. νήφων λογισμός.

[3]) Cic. Tusc. III, 20; Senec. de vita beat. 13; ep. 33.

[4]) Stob. serm. XVII, 30. ἔλεγε δ' ἑτοίμως ἔχειν καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας διαγωνίζεσθαι, μᾶζαν ἔχων καὶ ὕδωρ. Ib. 34. βρυάζω τῷ κατὰ τὸ σωμάτιον ἡδεῖ, ὕδατι καὶ ἄρτῳ χρώμενος. καὶ προσπτύω ταῖς ἐκ πολυτελείας ἡδοναῖς, οὐ δι' αὐτάς, ἀλλὰ διὰ ἐξακολουθοῦντα αὐταῖς δυσχερῆ.

---

1) Epic. ap. D. L. X, 127; 144; 149. *τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ πρὸς κενὴν δόξαν γινόμεναι. φυσικὰς καὶ ἀναγκαίας ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος τὰς ἀλγηδόνας ἀπολυούσας, ὡς ποτὸν ἐπὶ δίψους· φυσικὰς δὲ καὶ οὐκ ἀναγκαίας τὰς ποικιλλούσας μόνον τὴν ἡδονήν, μὴ ὑπεξαιρουμένας δὲ τὸ ἄλγημα, ὡς πολυτελῆ σιτία· οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτε ἀναγκαίας, ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις.*

2) L. l.

keit ſtören; ihre Befriedigung aber iſt auch nicht ſchwer [1]) und es darf niemand ſo leicht befürchten, daß ihm die nothwendigen Bedürfniſſe fehlen werden.

Man muß nicht befürchten, daß durch die Beſchränkung der Begierden auf das Nothwendigſte das Leben des Epikuriſchen Weiſen ſich gar zu einfach geſtalten werde. Der Weiſe wird nicht wie ein Kyniker leben [2]). Epikuros verlangt zwar, daß der Weiſe alle Ausſchmückungen (*ποικίλματα*) der Luſt entbehren könne, aber nicht, daß er ſie entbehren ſolle. Die Genügſamkeit bei Wenigem hält er für ein großes Gut und den Reichthum ſucht er nicht in großem Vermögen, ſondern in der Beſchränkung ſeiner Begierden; aber darum will er doch nicht das Leben des Weiſen auf die einfachſten Genüſſe beſchränken, ſondern er ſoll nur mit Wenigem zufrieden leben können, damit er um ſo mehr und um ſo ſicherer die Genüſſe der Schlemmer zu empfinden vermöge [3]). Epikuros hat es gewiß auch als ein Werk der vernünftigen Einſicht gedacht, daß man ſich die Mittel zu verſchaffen wiſſe, mit größerem Genuſſe, mit Anſtand und Behaglichkeit zu leben. Der Weiſe wird Geld zu erwerben ſuchen, er wird, wenn er vermag, obrigkeitliche Gewalt und Königthum ſich verſchaffen; es wird ihm ſogar nicht unanſtändig ſein, einem Mächtigen zur rechten Zeit den Hof zu machen [1]). Deswegen empfielt auch Epikuros beſonders die Freundſchaft, welche zwar nicht weniger zur Sicherung der nothwendigen Bedürfniſſe dienen ſoll [2]), aber auſſerdem auch zur Ausſchmückung der Luſt von großem Einfluſſe iſt. Gewiß, wie gleichgültig er gegen die Vermannigfaltigung der Luſt ſich anſtellen mag, ſein Weiſer verachtet ſie nicht ſo ſehr, als es ſcheinen möchte, ſonſt würde er ein viel einfacheres Leben wählen.

---

[1]) Ep. ap. Diog. L. X, 130; 144. ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει.

[2]) Ib. 119.

[3]) Stob. serm. XVII, 24; 37; Epic. ap. Diog. L. X, 130. καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ᾽ ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως, ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσι οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι. Ib. 142.

Doch bei aller Genügſamkeit, welche er ſeinem Weiſen leiht, mußte er es ſchwer oder unmöglich finden, ihn unter allen Umſtänden gegen die Schläge des Schickſals zu ſichern. Die Möglichkeit der körperlichen Unluſt ganz auszuſchließen gelingt ihm nicht; ſo ſucht er ſie denn auf ein Kleinſtes herabzuſetzen. Ganz anders iſt ihm das Verhältniß der Luſt zur Seele, als das des Schmerzes; jene iſt der Seele natürlich und ihrer Art gemäß, dieſer aber iſt ihr zuwider und unnatürlich [3]). Daher werden Schmerz und Unluſt von ihm als vorübergehend und augenblicklich geſchildert, wärend ihr Gegentheil, die Luſt, bleibend und

---

1) Diog. L. X, 121; 141. Dagegen ib. 119. In ſolchen einzelnen Vorſchriften ſcheinen die Epikureer ſich nicht gleich geblieben zu ſein.

2) Ib. 148. Natürlich iſt der Beweggrund zur Freundſchaft nach der Lehre des Epikuros eigennützig, doch haben wir ſchon früher angedeutet, daß den Empfehlungen der Freundſchaft ein beſſeres Gefül zum Grunde zu liegen ſcheint. Nur können wir nicht glauben, daß die Lehre, der Weiſe werde auch unter Umſtänden für den Freund ſterben, aus wahrer Geſinnung hervorgegangen ſei. Diog. L. X, 121.

3) Ib. 34; 129; 141.

in der Stetigkeit des Lebens feſtzuhalten ſein ſoll. Auch ſoll der Schmerz ſelten rein in der Seele ſein, ſelten ſo, daß er die Luſt überwiege; ſelbſt in langwierigen Krankheiten findet mehr Luſt als Schmerz ſtatt [1]); dagegen die Luſt wird als etwas angeſehen, was, wenn es vorhanden iſt, jeden Schmerz ausſchließt. Wenn nun ſo das Gebiet der Unluſt von Epikuros beſchränkt wird, ſo ſucht er dagegen das Gebiet der Luſt um ſo mehr zu erweitern. Dies gelingt ihm dadurch, daß er alles in daſſelbe zieht, was nicht eine offenbare Unluſt enthält. Hier liegt noch ein Punkt ſeines Streites gegen die Kyrenaiker. Denn wenn dieſe einen mittlern Zuſtand zwiſchen Luſt und Unluſt geſetzt hatten, die gänzliche Ruhe, die Gefühlloſigkeit der Seele, ſo gab Epikuros einen ſolchen Mittelzuſtand nicht zu, vielmehr iſt ihm die Ruhe der Seele die eigentlichſte und wahrſte Luſt, die beſtändige Luſt. Dies iſt eben die Luſt, nach welcher der Weiſe ſtreben ſoll, die Unerſchütterlichkeit, welche ſchon Demokritos und Pyrrhon gelobt hatten, die Freiheit von aller Unluſt [2]). Epikuros hat hierüber den Tadel erfahren müſſen, daß er keinen bejahten Zweck des Lebens kenne, ſondern das Streben ſeines Weiſen nur Gefülloſigkeit ſei [3]), und freilich ſtimmen damit ſeine Ausſagen überein, daß wir alles nur thun, um we-

---

[1]) Ib. 139. ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῇ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ᾖ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ τὸ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφότερον. Ib. 140. τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον (sc. ἀλγοῦν) τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει. Dieſe Sätze widerſprechen ſich freilich, wenn man ſie genau nimmt. Ib. 146; 148.

[2]) Diog. L. II, 87; Epic. ib. X, 131; 136; Cic. de fin. II, 11.

[3]) Cic. de fin. II, 4; 5.

weder Schmerz zu dulden, noch zu fürchten, und daß es kein Uebel ſei nicht zu leben[1]; ſehen wir aber auf die Geſinnung, welche in ſeiner Lehre ſich ausſpricht, ſo dürfen wir ihn von dieſem Vorwurfe frei ſprechen. Seine Meinung iſt nur dieſe: die Weisheit und Klugheit richte freilich nichts weiter aus, als daß ſie uns ſchädliche Dinge fliehen und faſt in jeder Lage Zufriedenheit finden lehre; ſei aber dadurch die ſchmerzloſe Ruhe der Seele hervorgebracht, ſo führe die Natur von ſelbſt die Luſt herbei in dem mäßigen Genuſſe der Gegenwart, in der ſichern Erwartung der Zukunft, auch wohl in dem ungeſtörten Gefül der Geſundheit[2].

Dadurch daß Epikuros die Thätigkeit des Weiſen auf das Vermeiden des Unangenehmen beſchränkt, hat ſeine Ethik den Charakter der Furchtſamkeit angenommen, wie dies ſolchen ſittlichen Vorſchriften leicht begegnet, die nur um die ſinnliche Luſt ſich bekümmern; denn die ſinnliche Luſt kann leicht durch äußere Zufälle geſtört werden. Wenn die Lebensanſicht des Ariſtippos wenigſtens den Schein einer gewiſſen Tapferkeit bewahrte, indem ſie in allen Lagen des Lebens die Luſt zu gewinnen vertraut, ſo zeigt dagegen die Epikuriſche Lehre in ihrer ganzen Zuſammenſetzung, wie ſie aus der Furcht vor den mannigfaltigen

---

[1] Epic. ap. Diog. L. X, 126. ὁ σοφὸς οὖν οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν οὔτε γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν, οὔτε δοξάζεται κακὸν εἶναι τὸ μὴ ζῆν. Ib. 128. τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν. Ib. 139. ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις.

[2] So ſteht neben der ἀταραξία die ἀπονία und neben der ἀταραξία τῆς ψυχῆς die ὑγίεια τοῦ σώματος. Diog. L. X, 128; 131; 136.

Uebeln des Lebens hervorgegangen iſt und den Menſchen nur waffnen ſoll gegen ſeine Furcht. Zu fürchten haben wir uns theils vor andern Menſchen, theils vor den Ereigniſſen der Natur. Gegen die Furcht vor den Menſchen aber waffnet den Weiſen das Geſetz und die Gerechtigkeit. Das Geſetz iſt für die Weiſen eingerichtet, nicht damit ſie nicht Unrecht thun, ſondern damit ſie nicht Unrecht leiden [1]). Es beruht auf einem Vertrag zu gegenſeitigem Nutzen; wo ein ſolcher Vertrag nicht vorhanden iſt, da iſt kein Recht. Es giebt zwar ein natürliches und allgemeines Recht, aber dies beſteht nur in dem Nutzen derer, welche den Vertrag geſchloſſen haben und auf verſchiedene Weiſe geſtaltet ſich daſſelbe der verſchiedenen Art gemäß, wie der gemeinſchaftliche Nutzen bald ſo, bald anders ſich zeigt [2]). So wie nun das Geſetz feſtgeſetzt iſt, ſo ſoll der Weiſe nach ihm gerecht leben. An ſich zwar möchte er wohl etwas gegen das Gerechte thun, denn die Ungerechtigkeit iſt an ſich kein Uebel; aber ihn hindert die Furcht, daß er geſtraft werden möchte, und ſicher kann er nie ſein, daß ſeine Ungerechtigkeit verborgen bleiben werde [3]). So mag denn der Weiſe ohne Furcht vor den Geſetzen und von den Geſetzen geſchützt einigermaaßen ſicher vor den Menſchen leben. Von der Furcht vor der Natur ſoll ihn aber ſeine vernünftige Einſicht befreien, indem ſie Erkenntniß

---

1) Epic. ap. Stob. serm. XLIII, 139. οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ἵνα μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ᾽ ἵνα μὴ ἀδικῶνται.

2) Epic. ap. Diog. L. X, 150—153.

3) Epic. ap. Diog. L. X, 151. ἡ ἀδικία οὐ καθ᾽ ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ᾽ ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς κτλ.

der Gründe der Natur gewährt und die Furcht vor den Göttern und vor dem Verhängniſſe, überhaupt alle abergläubiſche Furcht verſcheucht. Sie ſoll uns zeigen, daß alles nur vom Glück und von uns abhängt, daß aber die Glücksgüter nur wenig den Weiſen kümmern, welcher in ſich ſelbſt den größeſten Schatz ſeiner Glückſeligkeit hat [1]. Zuletzt wenn denn auch dem Glücke nicht ganz zu trauen iſt, ſo wiſſen wir doch, daß der Tod das Ende aller Uebel, der Tod, vor welchem die Menſchen am meiſten ſchaudern, welchen aber der Weiſe als den Befreier von aller Unluſt zwar nicht wünſcht, denn das Leben iſt ein Gut, aber doch auch nicht fürchten kann. Denn ſind wir, ſo iſt er nicht, iſt aber er, ſo ſind wir nicht; wenn er gegenwärtig, empfinden wir ihn nicht; denn er iſt das Ende aller Empfindung und was uns, wenn es gegenwärtig iſt, keine Unluſt bereiten kann, das darf als ein Zukünftiges gedacht uns auch nicht betrüben [2].

So tröſtet Epikuros den Weiſen, indem er ihm nicht einen Gewinn, ſondern einen letzten und äußerſten Verluſt verſpricht. Und in der That, ſo wie er den Menſchen von der Sehnſucht nach Unſterblichkeit heilen will [3], ſo ſucht er ihn überhaupt von jeder Sehnſucht nach dem Guten zu befreien. Gegen die falſchen Auslegungen ſeiner Lehre, über welche er ſich ſelbſt beklagt, als habe er die Luſt der Schwelger und der im Genuß der Gegenwart Verſunkenen als höchſtes Gut empfolen [1]), müſſen wir ihn wohl vertheidigen; aber ſeine Lehre empfielt doch nur das Streben nach ſinnlicher Luſt, denn was er Luſt der Seele nennt, iſt nichts als Wiederholung oder Erwartung der ſinnlichen Luſt im Geiſte. Alles läuft ihm zuletzt darauf hinaus, daß der Weiſe die Gegenwart klug benutzen und ſich freuen ſoll in der Erinnerung der genoſſenen Luſt und in der Erwartung der zukünftigen, auch in ſeiner Selbſtgenügſamkeit ſich erhaben fühlend über die thörigen Menſchen. Dadurch denkt er dem Menſchen ein Leben zu verſchaffen wie einem Gott; denn in nichts gleiche einem ſterblichen Weſen der Menſch, welcher in unſterblichen Gütern lebe [2]). Aber wie weit von dieſem Wahne die Vorſchriften abſtehn, welche er ſelbſt giebt, das bemerkt man alsbald, wenn man auf die furchtſame Geſinnung blickt, die durch ſeine ganze Lehre hindurchgeht, welche ihm verbietet, der Luſt ohne Furcht vor den Folgen ſich zu überlaſſen, und anräth, Meinungen zu verfolgen, welche doch nur nothdürftig die Gewalt des Glückes über den Menſchen verſtecken können. Und zuletzt, wie zeigt ſich überhaupt der Weiſe des Epikuros? Iſt er nicht ſelbſt ein Erzeugniß des Glücks und der Empfindungsweiſe ſeines Körpers? Wenigſtens muß Epikuros geſtehn, daß nicht in einer jeden Beſchaffenheit des Körpers, noch unter einem jeden Volke ein Weiſer werden könne [1]. Wir finden es nicht unwahr, was man von ſeiner Lehre geſagt hat, daß wenn ſie zur Freude zu ermuntern ſchiene, doch bei genauerer Betrachtung ſeine Vorſchriften nur Trauer erregten [2].

---

[1] Ib. 133; 134; 142—145.

[2] Ib. 124. *συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον. ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δέ ἐςιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος.* — — 125. *ὃ γὰρ παρὸν ὐκ ἐνοχλεῖ, προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. τὸ φρικωδέςατον ὂν τῶν κακῶν ὁ θάνατος ὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος ὀ πάρεςιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς ὀκ ἐσμέν.*

[3] L. l. *γνῶσις ὀρθὴ — — τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον.*

---

[1]) Ib. 131. Für τὰς τῶν ἐν ἀπολαύσει κειμένας iſt wohl zu leſen τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμ. oder τὰς τῶν ἐν ἀπ. κειμένων.

[2]) Ib. 135.

II. Kanonik. Wir haben ſchon früher erwähnt, daß die Kanonik des Epikuros mit ſeiner Phyſik zuſammenhängt und die Erkenntnißgründe der Phyſik enthalten ſollte, daß aber die Phyſik nur zum Zwecke der Ethik, um den Weiſen von abergläubiſcher Furcht zu befreien, von ihm ausgebildet wurde. So müſſen ſich denn beide Theile der Philoſophie der Ethik bequemen; einzelne Punkte jener kann man nur aus den Bedürfniſſen dieſer erklären und ihr Hauptcharakter iſt aus derſelben Geſinnung hervorgegangen, aus welcher auch die Ethik ſtammt. Zwar ſtellt ſich die Kanonik an, als wenn ſie auch die Ethik begründen wollte, indem ſie lehrt, daß die Kennzeichen des Guten und des Böſen die Gefülseindrücke (πάθη) der Luſt und der Unluſt wären [3]; allein daß die Luſt das Gute, die Unluſt das Böſe ſei, iſt den Epikureern auch ohne die Hülfe der Kanonik gewiß als eine unmittelbare Ausſage ſelbſt des thieriſchen Gefüls und daher zählten ſie nur der Vollſtändigkeit wegen unter ihren Kennzeichen der Wahrheit auch die Gefülseindrücke mit auf. Die Frage über die Gründe einer richtigen Phyſik ſchien ihnen dagegen eine weitläuftigere Unterſuchung zu verlangen.

Dem Charakter ihrer Sittenlehre gemäß mußten ſie auf das Sinnliche bauen. Der ſinnliche Eindruck daher iſt ihnen das Kennzeichen alles Wahren und alles Falſchen. Eine jede Empfindung, lehrt Epikuros, iſt wahr, denn ſie iſt eine Bewegung, welche durch ein Anderes entſteht und welcher ſich nichts zuſetzen, von welcher ſich auch nichts wegnehmen läßt. Nichts kann eine Empfindung widerlegen, weder die gleiche Empfindung, weil ſie gleiche Kraft hat, noch die unähnliche, weil beide über Verſchiedenes urtheilen, noch auch endlich der Begriff, weil ein jeder Begriff von den Empfindungen abhängt [1]). Daher hielt er auch die Empfindungen der Wahnſinnigen und der Träumenden für wahr; denn ſie bewegen und das Nicht-Seiende bewegt nicht [2]). Man kann hieraus abnehmen, welche niedere Bedeutung ihm die Wahrheit der Empfindungen hat. Eine jede Empfindung giebt uns zu erkennen, daß ein Empfindbares unſere Seele bewegt, und ſo wie nicht geleugnet werden kann, daß wenn wir Luſt empfinden, etwas Luſt Erregendes vorhanden iſt, ſo kann auch nicht geleugnet werden, daß wenn wir ſehen, etwas Sichtbares unſere Empfindung erregt [3]). Aber was das Em-

---

[1] Diog. L. X, 117. οὐδὲ μὴν ἐκ πάσης σώματος ἕξεως σοφὸν γενήσεσθαι, οὐδ' ἐν παντὶ ἔθνει.

[2] Senec. de vit. beat. 13.

[3] Diog. L. X, 31; 34.

---

1) Ib. 31. πᾶσα γάρ, φησίν, αἴσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική· οὔτε γὰρ ὑφ' αὐτῆς κινεῖται, οὔτε ὑφ' ἑτέρου κινηθεῖσα δύναταί τι προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν. οὐδ' ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι· οὔτε γὰρ ἡ ὁμοιογενὴς αἴσθησις τὴν ὁμοιογενῆ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν· οὔθ' ἡ ἀνομοιογενὴς τὴν ἀνομοιογενῆ· οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσὶ κριτικαί· οὔθ' ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν· πάσαις γὰρ προσέχομεν· οὔτε μὴν ὁ λόγος· πᾶς γὰρ ὁ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται. Ib. 146; Sext. Emp. adv. math. VIII, 9.

2) Diog. L. X, 32.

3) Sext. Emp. adv. math. VII, 203 f.

pfindbare iſt, wiſſen wir nicht in der Empfindung; die Meinung über das, was die Empfindung uns erregt, iſt von der Empfindung zu unterſcheiden. Als Oreſtes die Erinnyen zu ſehn glaubte, war ſeine Empfindung wahr, denn ſolche Bilder ſchwebten ihm vor, daß er aber das, was jene Bilder ihm erregte, für feſte Körper hielt, darin lag ſein Irrthum. Und ſo müſſen wir überhaupt die Meinungen, welche an die Empfindungen ſich anſchließen, von dieſen unterſcheiden lernen, wenn wir einſehen wollen, daß alle Empfindungen wahr ſind [1]). Durch die Empfindungen erkennen wir, wie Epikuros, dem Ariſtoteles folgend, ſehr wohl einſieht, gewiſſe Zufälligkeiten an den Dingen, nicht die Dinge ſelbſt [2]). Doch will er, daß die ſinnlichen Empfindungen eine gewiſſe Aehnlichkeit mit dem haben ſollen, was außer der Seele iſt, ohne jedoch im geringſten

---

1) Ib. VIII, 63 f.; Epic ap. Diog. L. X, 147. εἴ τινα ἐκβάλλῃς ἁπλῶς αἴσθησιν καὶ μὴ διαιρήσεις τὸ δοξαζόμενον καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις τῇ ματαίῳ δόξῃ, ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς. Cf. Schneider Epicuri physica et meteorol. p. 51.

2) Ap. Diog. L. X, 40; 50. καὶ ἣν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφή ἐστιν αὕτη τοῦ στερεμνίου. Ib. 64. σύμπτωμα αἰσθητικόν. Ib. 68. ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρεα καὶ ὅσα ἄλλα κατηγορεῖται ὡς σώματος, ὡσπερεὶ συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτὴν γνωστοῖς, οὔθ᾽ ὡς καθ᾽ ἑαυτάς εἰσι φύσεις, δοξαστέον κτλ. Ib. 71. συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον. Cf. Plut. adv. Col. 6; 7. Darauf führt auch die Epikuriſche Erklärung der Zeit, ſie ſei σύμπτωμα συμπτωμάτων. Diog. L. X, 72; 73; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 137.

angeben zu können, worin dieſe Aehnlichkeit beſtehe [1]), und ohne weiter zu beſtimmen, wie hierin die Empfindungen der Geſunden von den Empfindungen der Wahnſinnigen ſich unterſcheiden; denn er muß eingeſtehn, daß man gar nicht zeigen könne, welche Empfindungen körperliche Dinge uns darſtellen und welche nur aus leeren Bildern uns entſtehn, ohne ein feſtes körperliches Ding uns zu bezeichnen [2]).

Außer der Empfindung iſt dem Epikuros aber Kennzeichen der Wahrheit auch die Vorſtellung (πρόληψις) [3]). Dieſe iſt ihm die Erinnerung an viele frühere Erſcheinungen, welche der ſinnliche Eindruck von außen in der Seele hervorgebracht, eine allgemeine Vorſtellung, welche aus mehreren ſinnlichen Empfindungen entſtanden iſt [4]). Deswegen iſt jede Empfindung an und für ſich begriffslos oder vernunftlos (ἄλογος) und ohne Erinnerung [5]). So ſtellt ſich auch beim Erkennen die Erinnerung an die Seite der Empfindungen, ſo wie das Sittliche auf die gegenwärtige

---

1) Diog. L. X, 46; 49.

2) Sext. Emp. adv. math. VIII, 63 f.

3) Diog. L. X, 31. κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη. Diogenes ſetzt hinzu, die Epikureer hätten auch die φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας als Kennzeichen angegeben; dieſe ſind aber dem Epikuros nichts anderes als die προλήψεις. S. ap. Diog. L. X, 33; 127.

4) Ib. 33. τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τοῦτ' ἔστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος. Cicero erklärt die πρόληψις falſch, de nat. D. I, 16; 17, ſo wie er überhaupt in ſeiner Ueberſetzung Epikuriſcher Lehren ſehr ungenau iſt.

5) Ib. 31.

Luſt und auf die Erinnerung des Vergangenen ſich bezieht. Auf eine Vorſtellung aus der Erinnerung geht eine jede vernünftige Unterſuchung zurück, denn ohne eine vorher aufgefaßte Vorſtellung kann man weder forſchen, noch zweifeln [1]); das Unbekannte aber muß man aus den Erſcheinungen oder aus den ſchon vorhandenen Vorſtellungen deuten [2]). So leitet alſo Epikuros alle allgemeine Gedanken aus der Empfindung und der Erinnerung an unſere Empfindungen ab; durch Zuſammentreffen mit den Dingen, durch Analogie, Aehnlichkeit und Zuſammenſetzung, woran auch das Nachdenken einigen Theil hat, bilden ſich die allgemeinen Vorſtellungen [3]). Epikuros kennt keine freie Thätigkeit des Verſtandes, das Nachdenken kann ihm nur das Ausſagen früherer Empfindungen ſein. Zur Erinnerung aber dient das Wort, welches ihm ganz die Stelle der Vorſtellung vertritt [4]). Bei einer jeden Unterſuchung kommt es nur darauf an, an die natürliche Bedeutung der Worte uns zu halten, d. h. an die erſte Vorſtellung, welcher wir

---

1) Sext. Emp. adv. math. I, 57; XI, 21. κατὰ γὰρ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον οὔτε ζητεῖν ἔστιν οὔτε ἀπορεῖν ἄνευ προλήψεως. Diog. L. X, 33. καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον, εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό.

2) Diog. L. X, 32. καὶ περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι. Ib. 38; 104.

3) Ib. 32. καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ.

4) Ib. 33. ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. — — οὐδ' ἂν ὠνομάσαμέν τι, μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. Ib. 38.

dieſes Wort beigelegt haben [1]). So wie Ariſtoteles als unbeweisbare Anfänge des Schluſſes die Begriffe betrachtet hatte, ſo ſetzte Epikuros als unbeweisbare Anfänge aller Unterſuchung die Worte ihrer urſprünglichen Bedeutung nach.

Alle Vorſtellungen aber ſind wahr [2]), wie die Empfindungen; denn ſie ſind ja nichts anderes als der Nachhall der Empfindungen in uns. Hierbei ſcheint dem Epikuros die Anſicht des Ariſtoteles vorgeſchwebt zu haben, daß erſt in der Verbindung der Vorſtellungen unter einander der Irrthum entſtehen könne. Irrthum kann erſt vorkommen in der Meinung oder in der Annahme (ὑπόληψις), welche noch irgend eine Beſtätigung durch die ſinnliche Empfindung verlangt. Wenn nemlich bei einer Empfindung irgend eine Bewegung in unſerer Seele iſt, welche mit dieſer Empfindung zuſammenhängt, aber doch noch von ihr abſteht, ſo bedarf eine ſolche Verbindung noch der Beſtätigung; wird ſie beſtätigt oder nicht widerlegt, ſo iſt die Meinung wahr, wird ſie widerlegt oder nicht beſtätigt, ſo iſt die Meinung falſch [3]). Auf ſolche falſche Meinungen brachten die Epikureer alles zurück, was man Täuſchungen der Sinne zu nennen pflegt. Wenn uns z. B. der Thurm von fern rund erſcheint und wir nun mit der Geſichtsempfindung des Runden die Vorſtellung des Thurmes verbinden, ſpäter aber dem Thurme näher kommend ihn viereckig finden, ſo widerlegt unſere ſpätere Empfindung die früher vorgefaßte Meinung, ohne daß doch unſere frühere Empfindung falſch geweſen wäre [1].

---

[1]) Ib. 31. ἀρκεῖν γὰρ τὰς φυσικὰς χωρεῖν κατὰ τὰς τῶν πραγμάτων φθόγγους. Ib. 33; 37.

[2]) Ib. 33. ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις. Ib. 50.

[3]) Ib. X, 34; 50; 51. τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, συνημμένην μέν, διάληψιν δὲ ἔχουσαν. κατὰ ταύτην τὴν συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δὲ ἔχουσαν, ἐὰν μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ ἀντιμαρτυρηθῇ, τὸ ψεῦδος γίνεται· ἐὰν δὲ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῇ τὸ ἀληθές. Sext. Emp. adv. math. VII, 210 f. Es iſt eine bedeutende Verſchiedenheit zwiſchen dem Berichte des Sextos und dem, was Epikuros ſelbſt

Dies iſt die einfache Lehre der Epikureer von der Erkenntniß des Menſchen. Eine weitläuftigere Unterſuchung über die Formen unſeres Denkens, über die richtige Geſtalt der Wiſſenſchaft verſchmähten ſie; denn es ſei dem Phyſiker genug, an den Worten, welche Sachen bezeichnen, feſthaltend in der Wiſſenſchaft vorzuſchreiten [2]. Die Begriffserklärung ſchien ihnen unnöthig; man brauche nur auf den Sinneneindruck zu verweiſen, aus welchem uns die Vorſtellung entſtanden ſei [3]. Daß Epikuros auch den Satz des Widerſpruchs leugnete [4], kann man ſich

---

ſagt. Nach dem erſtern würde nur die Meinung wahr ſein, welche beſtätigt und nicht widerlegt wird, und ſo ſcheint es die Natur der Sache zu verlangen; nach dem Epikuros aber iſt die Meinung wahr, welche beſtätigt oder nicht widerlegt wird, und dieſe Annahme iſt zu Gunſten des atomiſtiſchen Syſtemes gemacht worden, wovon weiter unten.

1) Plut. adv. Col. 25.

2) Diog. L. X, 31. τὴν διαλεκτικὴν δὲ ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν. ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους. Cic. de fin. I, 7.

3) Sext. Emp. adv. math. VII, 267; Cic. l. l. tollit definitiones. Epic. ap. Diog. L. X, 37.

4) Cic. de nat. D. I, 25.

daraus erklären, daß er die Wahrheit der Meinungen nur in der Verknüpfung von Sinneneindrücken fand. Wer kann nun leugnen, daß entgegengeſetzte und widerſprechende Sinneneindrücke mit einander verknüpft vorkommen können? Ueberhaupt aber welche Anſicht hat Epikuros von der Wahrheit? Eine gewiſſe, freilich ganz unbeſtimmbare und unnachweisbare Aehnlichkeit der Empfindungen mit den Dingen nimmt er wohl an; aber in den Empfindungen liegt nicht die Wahrheit des Gedankens und der Rede. Dieſe kommt durch die allgemeinen Vorſtellungen, durch die Worte und ihre Verbindung zu Stande. Das Ausſprechbare aber (τὸ λεκτόν), das was das Wort und die allgemeine Vorſtellung bezeichnet, geſtehn die Epikureer, iſt nichts. Man hat hieraus nicht mit Unrecht ſchließen wollen, daß ſie die Wahrheit nur zu einer Sache der Rede machten [1]. Die Neigung hierzu findet ſich allerdings bei ihnen, aber ſie ſcheint ihnen doch keinesweges zur Klarheit gekommen zu ſein.

III. Phyſik. Wir haben geſehn, daß Epikuros eine richtige Naturlehre in ſeiner Ethik verlangte, um den Menſchen vor dem eitlen Schrecken leerer Fabeln zu bewahren, daß er die Kanonik nur dazu ausbildete, um in ihr ein Werkzeug für die Phyſik zu haben; man ſollte hiernach erwarten, ſeine Phyſik mit ſeiner Ethik und Kanonik auf das ſorgfältigſte vergliedert zu finden; aber die Erwartung trügt. Nichts beweiſt den wiſſenſchaftlichen Leichtſinn des

---

[1] Sext. Emp. hyp. Pyrrh. II, 107. οἱ Ἐπικούρειοί φασι μὴ εἶναί τι λεκτόν. Adv. math. VIII, 13; 258; Plut. adv. Col. 15 fin.; 22.

Mannes mehr, als daß ſeine Phyſik weder zu ſeiner Ethik, noch zu ſeiner Kanonik paßt. Sie haben Berührungspunkte mit einander, ſie zeugen von gleichartiger Geſinnung, aber ihre wiſſenſchaftlichen Grundlagen ſtimmen nicht überein.

Epikuros ſchließt ſich in ſeiner Phyſik an die Atomenlehre des Demokritos an. An ſich hatte die Kenntniß der Natur für ihn keinen Reiz; man kann ſich daher nicht wundern, daß er nicht eine eigene Phyſik ausbildete; man muß ſich aber fragen, warum er unter den Lehren der ältern Phyſiologen eine ſolche zu der ſeinigen machte, welche ſo wenig zu der ſonſtigen Geſtalt ſeiner Lehren paßte. Dafür giebt es mehrere Gründe. Das atomiſtiſche Syſtem hat von jeher denen zugeſagt, welche dem ſinnlichen Genuſſe fröhnen. Geht es auch, beſonders in ſeiner ältern Geſtalt, nicht auf ſinnliche Gründe des Daſeins zurück, ſo liegen doch die Atome dem ſinnlichen Daſein ſehr nahe; denn ſie haben von dem Sinnlichen noch das Körperliche übrig behalten und ſind eigentlich nur kleinere ſinnliche Weſen, der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe, wie es ſcheint, leicht begreiflich. Ueberdies führt es alles auf das einzelne Daſein zurück, welches der ſelbſtſüchtigen Genußſucht entſpricht, und indem es alles Allgemeine und jede höhere Kraft leugnet, verſagt es ſich dem Glauben, wie dem Aberglauben. Dies ſind die Feinde, gegen welche Epikuros kämpft. Er iſt durchaus ein Aufklärer der gemeinen Art, welche dem Feinde ihrer Selbſucht entgangen zu ſein glaubt, wenn ſie die Augen verſchließt, welche die Aufgaben nicht löſt, ſondern leugnet. Von dieſer Seite bietet nun die Atomenlehre den Zwecken ſeiner Ethik ſich dar; ſie ſoll der Furcht entgegenwirken, welche den Aberglauben begleitet, und indem ſie alles in kleine Stückchen zerbricht, keine Macht zurücklaſſen, welche den Menſchen zu gewaltig bedrohen könnte. Alle dieſe Vortheile, welche das atomiſtiſche Syſtem der Vorſtellungsweiſe des Epikuros darbot, mochten ihn zu demſelben hinüber locken. Nun kümmerte es ihn nicht, ob es in andern Punkten ſeiner Lehre widerſpreche.

Was zuerſt ſeine Begründung betrifft, ſo ſtimmt es mit der Epikuriſchen Kanonik auch nicht im Entfernteſten zuſammen. Die Atome und das Leere ſind weder durch die Empfindung, noch durch die Vorſtellung erkennbar. Epikuros ſelbſt ſagt, es laſſe ſich gar nicht denken, daß ein Atom geſehn werde, weil es nemlich keine Farbe hat [1]), und es kann daher auch keine Vorſtellung von den Atomen geben. Er mußte alſo die Atome und das Leere zu dem Unbekannten oder Nicht-Offenbaren zählen, zu deſſen Erkenntniß wir nur durch die Uebereinſtimmung mit den Erſcheinungen gelangen können. Allein der Weg, welchen er zur Erkenntniß des Nicht-Offenbaren uns zeigen will, führt doch weder zu dem Leeren, noch zu den Atomen. Demokritos hatte richtig geſehn, daß beide Gründe der Erſcheinungen nur durch den Verſtand erkannt werden könnten. Epikuros aber ſchnitt dieſen Weg ab, indem er die Begriffe des Verſtandes auf die ſinnliche Empfindung zurückführte. Zwar glaubte er das Daſein des Leeren bewieſen zu haben, weil die Erſcheinung der Bewegung nicht ohne den leeren Raum ſein könnte [1]); allein dies heißt doch wohl nicht, die Erſcheinungen zur Erkenntniß des Nicht-Offenbaren gebrauchen, wenn man aus der Erſcheinung auf das Nicht-Offenbare in ihr ſchließt? Die unendliche Theilbarkeit des Räumlichen hob er ebenfalls aus einem Grunde auf, welcher gar nicht in den Erſcheinungen nachgewieſen werden kann, weil wir nemlich ſonſt Alles theilend Alles zu einem Nicht-Seienden machen würden, welches auf die Lehre des Zenon von Elea zurückgeht [2]). Einigermaaßen ſcheint daher nur dies mit ſeiner Kanonik in Uebereinſtimmung zu ſtehn, daß er allein ein körperliches Sein annahm, indem auch das, was uns nicht offenbar als ein Körperliches erſcheine, als ein Körperliches gedacht werden müſſe, wegen der offenbaren Erſcheinungen des Körperlichen [3]). Aber auch hierin beruht ſeine Lehre nur darauf, daß er gleich zu Anfang den ſinnlichen Erſcheinungen eine zu beſchränkte Bedeutung anwies und nicht die Erſcheinungen der Seele, ſondern nur die des Körpers ſeinen Unterſuchungen zu Grunde legte. Wenn man es ferner aus der Neigung des Demokritos zur mathematiſchen Naturbetrachtung erklären konnte, daß er den Atomen nur Größe, Geſtalt und von allen ſinnlichen Beſchaffenheiten nur Schwere beilegte, ſo iſt die gleiche An-

---

[1]) Ap. Diog. L. X, 44; 56; οὐδ' ὅπως ἂν γένοιτο ὁρατὴ ἄτομος, ἔστιν ἐπινοῆσαι. Daraus ſchließt er vielleicht gegen eine ungenaue Darſtellung des Demokritos, daß die Atome nicht jede Größe haben können, weil nemlich, wenn es nicht nur ganz kleine Atome gäbe, Atome von uns geſehn werden könnten. Auch dies iſt ein leichtſinniger Schluß.

---

1) Ap. Diog. L. X, 40; Sext. Emp. adv. math. VII, 213.

2) Ap. Diog. L. X, 56.

3) Ib. 39.

nahme des Epikuros auch von dieſem Grunde entblößt. Man ſieht nicht ein, warum er nicht Elemente ſinnlicher Beſchaffenheit, wie etwa die Saamen des Anaxagoras, annahm, es müßte denn geweſen ſein, weil er der Sokratiſchen Lehre von der Verhältnißmäßigkeit aller ſinnlichen Erſcheinung traute 1), wiewohl auch dieſe Lehre über das Maaß ſeiner ſinnlichen Vorſtellungsweiſe hinausgehen mußte, ja ſeine körperlichen Elemente ſelbſt aufhob. So finden wir denn, daß Epikuros in allen Punkten ſeiner Phyſik von Annahmen ausging, welche ſeine Kanonik nicht rechtfertigen konnte. Nach dieſer konnte er höchſtens ſeine Atomenlehre als eine Meinung anſehn, welche zwar nicht widerlegt, aber auch nicht beſtätigt werden könne, und dies iſt vielleicht der Grund, weswegen er auch die Meinungen wahr nannte, welche durch die Erſcheinungen nicht widerlegt werden. Es zeigt dies, welche niedrige Vorſtellung er von der Wahrheit unſerer Wiſſenſchaft hatte, und in der That liegt hierin die natürliche Folge einer Anſicht, welche alle Wiſſenſchaft nur für das Bedürfniß des praktiſchen Lebens begehrt. Epikuros konnte ſeiner Naturlehre nach gar keine Erkenntniß deſſen, was wahrhaft iſt, erwarten, da er alles auf die Atome und das Leere zurückführte, welche für ihn weder empfindbar, noch vorſtellbar ſind, alſo aller Erkenntniß ſich entziehn; er erwartete ſie auch nicht; denn er wollte ja ſeine Naturlehre nur zur Beruhigung ſeiner Furcht.

Wir

---

1) Plut. adv. Col. 6; 7. Darauf bezieht ſich auch der Grund aus der Veränderlichkeit der ſinnlichen Beſchaffenheit, welche übrigens nach dem Syſteme des Anaxagoras eben ſo gut erklärt werden konnte. Diog. L. X, 34.

Wir halten es nicht für nöthig hier die Beſtimmungen des atomiſtiſchen Syſtems zu wiederholen, welche Epikuros nicht erfunden, ſondern vom Demokritos angenommen hat. Unſere Darſtellung ſeiner Phyſik wird ſich daher faſt nur darauf beſchränken laſſen, ſeine Abweichungen vom Demokritos zu bemerken und die eigenthümliche Richtung ſeiner Meinungen in Verhältniß zu ſeiner Ethik und Kanonik zur Anſchauung zu bringen; zur Verbindung dieſer Bemerkungen geben wir außerdem nur die Grundzüge der Lehre an, welche in den Ueberlieferungen über den Epikuros etwas genauer hervortreten, als in den Ueberlieferungen über den Demokritos. Auf die Annahme unveränderlicher Atome führte das Bedürfniß bleibende Träger der veränderlichen ſinnlichen Beſchaffenheiten zu finden [1]). Eine unendliche Zahl ſolcher Atome wird angenommen, weil in dem unendlichen Leeren eine endliche Menge der Atome unaufhörlich zerſtreut herumfahren würde [2]). Ein unendliches Leeres iſt nothwendig, theils um den unendlichen Atomen Raum zur Bewegung zu geben, theils um ſie von einander zu trennen [3]). Im Leeren fallen nun die ſchweren Atome von ewiger Zeit her nach unten zu, denn in ihm finden ſie keine Stütze, und gleich ſchnell bewegen ſie ſich in dieſem Falle, weil dem ſchwerſten wie dem leichteſten Atome das Leere auf gleiche Weiſe nachgiebt [4]). Nun verändert aber Epikuros die Lehre des Demokritos

---

1) Epic. ap. Diog. L. 41; 54.

2) Ib. 41; 42.

3) Ib. 42; 44.

4) Ib. 43; 61; 73.

nicht unbeträchtlich, indem er annimmt, die Atome wichen in ihrem Falle etwas, doch kaum merklich von der ſenkrechten Linie ab. Daß er hierdurch der Folgerichtigkeit der atomiſtiſchen Lehre nachgeholfen, kann nicht geſagt werden; nur einer Schwierigkeit, welche er ſich ſelbſt geſchaffen, ſchien er dadurch entgehen zu wollen. Denn obgleich er keinen Anfang der Weltbildung annahm, dachte er ſich doch, die Atome hätten einmal ohne alle Verbindung und von außenher bewirkte Bewegung mit gleicher Geſchwindigkeit herabfallen können, und alsdann iſt es offenbar, daß aus dieſer Bewegung, wenn ſie durchaus ſenkrecht iſt, keine Zuſammenſetzung der Körper und keine ſinnliche Welt hervorgehen konnte [1]). Es iſt aber ein viel ſtärkerer Grund, welcher ihn zur Annahme einer ganz regelloſen Abweichung im Falle der Körper treibt, und dieſer liegt in ſeiner Scheu vor der unbeugſamen Macht der Nothwendigkeit, welche zugelaſſen werden müßte, wenn man alles aus dem nothwendigen Falle der Atome nach grader Linie und aus dem äußeren Stoße erklären wollte. Hier greift ſeine Ethik in ſeine Phyſik herüber. Beſſer, meinte er, würde es ſein, der Fabel von der Götter Macht zu folgen, denn dieſe laſſe doch zu, daß die Götter durch Gebete erweicht werden könnten, als der Meinung der Phyſiker von der unerbittlichen Gewalt des Schickſals nachzu-

---

1) Ap. Diog. L. X, 59; Cic. de fin. I, 6; Lucret. de rer. nat. II, 218 f.

> Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum
> Imbris uti guttae caderent per inane profundum,
> Nec foret offensus natus, nec plaga creata
> Principiis; ita nil unquam natura creasset.

geben [1]). Dieſer aber zu entgehn, ſah er keinen andern Ausweg als anzunehmen, daß die Atomen durch eine innere Kraft, welche nicht von ihrer Schwere abhängig iſt, wenn auch nur wenig und unmerkbar abweichen könnten von der geraden Linie, woraus ſich denn auch allein die Freiheit des Willens erklären laſſe. Dies iſt die einzige Spur, welche wir in der Lehre des Epikuros finden, von der Einſicht, daß der äußern Natur der Atome doch auch eine gewiſſe innere Kraft zur Seite geſetzt werden müſſe. Aber dieſe wird denn freilich als ein gänzlich willkürliches Streben gedacht, indem aus derſelben Quelle, aus welcher die Freiheit des Willens abgeleitet wird, dem Epikuros auch die Zufälligkeit aller Naturerſcheinungen fließt [2]). Denn da die Bildung aller Naturerſcheinungen von der geſetzloſen Abweichung der Atome abhängen ſoll, ſo lehrt Epikuros, daß alles vom Zufalle abhänge oder von uns [1]), in welchen nemlich derſelbe Zufall, dieſelbe willkürliche Abweichung vom Geſetze des Falls wirkſam iſt.

---

[1]) Ap. Diog. L. X, 134. *ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν, ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην.*

[2]) Plut. de solert. anim. 7. *ἄτομον παρεγκλῖναι μίαν ἐπὶ τοὐλάχιστον, ὅπως ἄστρα καὶ ζῷα καὶ τύχη παρεισέλθῃ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν μὴ ἀπόληται.* Cic. de nat. D. I, 25; de fato 20. Qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has commenticias declinationes confugisset. Lucret. II, 284.

Quare in seminibus idem fateare necesse est,
Esse aliam praeter plagas et pondera causam
Motibus, unde haec est nobis innata potestas,
De nihilo quoniam fieri nil posse videmus.
Pondus enim prohibet, ne plagis omnia fiant
Externa quasi vi; sed ne mens ipsa necessum
Intestinum habeat cunctis in rebus agendis
Et devicta quasi cogatur ferre patique,
Id facit exiguum clinamen principiorum
Nec ratione loci certa, nec tempore certo.

Aus den angegebenen Grundſätzen ſucht nun Epikuros alle Naturerſcheinungen zu erklären. Die Atome aufeinanderſtoßend und ſich zurückſtoßend bilden eine zurückprallende, ſchwingende Bewegung (ἀποπαλμός) [2]). Sie verbinden ſich auch zu gewiſſen Syſtemen mit einander, welche alsdann ſichtbare Körper und Welten bilden. Bei der unendlichen Menge der Atome ſind unendliche Welten möglich, der unſrigen bald ähnlich, bald nicht ähnlich, von der verſchiedenſten Geſtalt und nach keinem nothwendigen Geſetze entſtehend oder vergehend. Natürlich iſt der Begriff, welchen Epikuros von einer Welt giebt, ganz unbeſtimmt und willkürlich; ſeine Einbildungskraft gefällt ſich darin, die verſchiedenſten Möglichkeiten weltlicher Zuſammenſetzungen auszumalen [3]). Und ſo iſt überhaupt ſeine Erklärung der Naturerſcheinungen; ſie geht nur darauf aus, das Geſetzmäßige in der Natur als ein Zufälliges zu ſchildern und es als etwas Wahrſcheinliches darzuſtellen, daß dieſelben Erſcheinungen ſehr verſchiedene Urſachen haben könnten. Diejenigen ſind Thoren, welche annehmen, daß eine jede Erſcheinung, welche regelmäßig wiederkehrt, nach einem nothwendigen Geſetze geſchehe, vielleicht gar nach einer ewigen Wirkſamkeit Gottes in der Natur. Bei

---

1) Ap. Diog. L. X, 133. ἀλλὰ τὰ μὲν ἀπὸ τύχης, τὰ δὲ παρ' ἡμῶν.

2) Ib. 44.

3) Ib. 45; 74; 88.

der Naturerklärung muß man immer vor Augen haben, daß dieſelbe Erſcheinung bald dieſe, bald jene Urſache haben könne, und jede mögliche Urſache muß man gelten laſſen. So ſtreitet er gegen die Phyſiker, welche die Natur auf wiſſenſchaftlichem Wege zu erforſchen ſtrebten [1]). Das allgemeine Beſtreben, welches bei dieſen Unterſuchungen vorherrſcht, iſt in ſeiner Ethik gegründet. Er möchte die Menſchen von der Furcht befreien vor den gewaltigen Naturkräften, welche nach den frühern Phyſikern über die Menſchen herrſchen. Deswegen ſucht er dieſe Kräfte ſoviel als möglich zu unbedeutenden Erſcheinungen herabzuſetzen. Dadurch ſind ſeine Naturerklärungen wieder zu der erſten Kindheit der Phyſik heruntergeſunken. Wir müſſen hiervon einige Beiſpiele anführen. Die Größe der Sonne, lehrt er, und der übrigen Geſtirne iſt in Rückſicht auf uns ſo groß, als ſie ſcheint, d. h. uns kommt es eigentlich nicht darauf an, zu wiſſen, wie groß die Sonne an ſich iſt, ſondern nur welchen ſinnlichen Eindruck ſie auf uns macht. Doch kann Epikuros nicht ganz der Neugier ſich enthalten, auch nach der Größe der Sonne an ſich zu forſchen; und über dieſe meint er nun, könne man nichts Genaues beſtimmen; nur ſo viel ſei gewiß, daß ſie entweder wenig

---

1) Damit man nicht glaube, daß wir ihm zu grelle Farben leihen, führen wir einige Stellen aus ſeiner Meteorologie an. Ap. Diog. L. X, 93; 95; 97; 98. *οἱ δὲ τὸ ἓν λαμβάνοντες τοῖς τε φαινομένοις μάχονται καὶ τοῦ τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτώκασιν.* Ib. 113. *τὸ δὲ μίαν αἰτίαν τούτων ἀποδιδόναι, πλεοναχῶς τῶν φαινομένων ἐκκαλουμένων, μανικὸν καὶ ὃ καθηκόντως πραττόμενον ὑπὸ τῶν τὴν ματαίαν ἀστρολογίαν ἐζηλωκότων καὶ εἰς τὸ κενὸν αἰτίας τινὰς ἀποδιδόντων, ὅταν τὴν θείαν φύσιν μηθαμῇ λειτουργιῶν ἀπολύωσι.*

größer oder wenig kleiner oder auch grade ſo groß ſei, als ſie uns erſcheine; denn ſo zeige es ſich auch bei den Feuern, welche wir in der Ferne erblickten, und wenn wegen der weiten Entfernung die Sonne an ihrer ſcheinbaren Größe verlieren ſollte, ſo würde ſie ebenſo auch an ihrer ſcheinbaren Farbe verlieren müſſen [1]). Dieſer Lehre iſt es ganz werth, daß er auch die Wahl läßt, ob man der Meinung der neuern Aſtronomen folgen wolle, daß Aufgang und Untergang der Sonne, des Mondes und der übrigen Geſtirne durch ihre Bewegung um die Erde erklärt werden müßten, oder der Annahme älterer Phyſiker, daß die Geſtirne täglich ſich erneuerten und täglich erlöſchten [2]). Eben ſo gleichgültig iſt es ihm, ob man glauben wolle, der

---

[1]) Ap. Diog. L. X, 91. τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τῶν λοιπῶν ἄςρων κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικοῦτόν ἐςιν, ἡλίκον φαίνεται· κατὰ δὲ τὸ κατ' αὐτὸ ἤτοι μεῖζον τοῦ ὁρωμένου ἢ ἔλαττον μικρῷ ἢ τηλικοῦτον, ἡλίκον ὁρᾶται· οὕτω γὰρ καὶ τὰ παρ' ἡμῖν πυρὰ ἐξ ἀποςήματος θεωρούμενα κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρεῖται. Ich habe dieſe Stelle ohne den Zwiſchenſatz, welchen Diogenes aus einer andern Schrift des Epikuros einſchiebt, gegeben, damit man den Zuſammenhang beſſer auffaſſen könne. Der Zwiſchenſatz lautet: τοῦτο καὶ ἐν τῇ ἑνδεκάτῃ περὶ φύσεως, εἰ γάρ, φησί, τὸ μέγεθος διὰ τὸ διάςημα ἀποβεβλήκει, πολλῷ ἂν μᾶλλον τὴν χρόαν· ἄλλο γὰρ τούτῳ συμμετρώτερον διάςημα οὐθέν ἐςιν. Den letzten Satz haben die Erklärer nicht zum Zwiſchenſatze gezogen und daher mit der Auslegung vergeblich ſich gequält. Der Sinn deſſelben iſt: denn kein anderer Zwiſchenraum iſt dieſem verhältnißmäßiger, nemlich als der Zwiſchenraum zwiſchen der Farbe der Sonne und uns. Schneider zum a. O. tadelt den Cicero und den Kleomedes mit Unrecht, daß ſie den Epikuros hierin einer groben Unkunde der Aſtronomie beſchuldigt hätten.

[2]) Ib. 92.

Mond habe ſein Licht von ſich ſelbſt oder von der Sonne; denn auch bei uns hätten einige Körper eigenes Licht, andere ihr Licht von fremden Körpern [1]). Mond- und Sonnen-Finſterniſſe könne man nach Art der Aſtrologen aus dem Zwiſchentreten anderer Körper erklären oder auch der Meinung folgen, daß die Geſtirne erlöſchten [2]). Vieles Andere ähnlicher Art könnten wir anführen; doch man wird an dieſen Proben genug haben, um zu erkennen, wie Epikuros mit einer Zweifelſucht, welche aus Unwiſſenheit herrührt, die Ergebniſſe der aſtronomiſchen Unterſuchungen von der Hand weiſt und mit leichtſinniger Verachtung von ſklaviſchen Handwerkskünſten der Aſtrologen ſpricht [3]), wo er zu lernen unbequem findet.

Ueber die Entſtehung der lebendigen Weſen auf der Erde ſcheint er ſoviel als nichts gelehrt zu haben. Doch war ihm die Betrachtung dieſes Theils der Natur von Wichtigkeit wegen der Seele, welche das Leben begleitet. In ſeiner Lehre von der Seele ſchließt er ſich größeſtentheils an den Demokritos an. Die Seele iſt ihm natürlich etwas Körperliches; denn unkörperlich iſt nur das Leere, welches weder Leiden, noch Thun hat, ſondern nur den Körpern Bewegung durch ſich hindurch gewährt. Deswegen ſprechen diejenigen albern, welche die Seele unkörperlich nennen, da wir doch deutlich ſehen, daß ihr Leiden und Thun zukommt [4]). Da die Seele den ganzen

---

1) Ib. 94.

2) Ib. 96.

3) Ib. 93.

4) Ib. 67. καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν τὸ κενόν. τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κί-

lebenden Körper belebt, ſo iſt ſie auch durch den ganzen Körper verbreitet. Sie iſt unſichtbar und leidet die meiſten Veränderungen; deswegen muß ſie ein ſehr dünner Körper ſein, welcher leicht bewegt werden kann. Er vergleicht ſie mit einem Hauche, welcher mit einer gewiſſen Miſchung des Warmen verſetzt iſt. Sie beſteht aus rundlichen und ſehr glatten Atomen, welche daher leicht bewegt werden können [1]). Vier Thätigkeiten der Seele können wir in der Erſcheinung finden; ſie iſt Grund der Bewegung, der Ruhe, der Wärme des Körpers und der Empfindung. Eine jede dieſer Thätigkeiten führt Epikuros auf einen andern Beſtandtheil in der Miſchung der Seele zurück, die Bewegung auf das Hauchartige, die Ruhe auf die Luft, die Erwärmung des Körpers auf das Feuerartige und die Empfindung auf eine namenloſe Art der Atome, welche auf das äußerſte zart und beweglich iſt [2]). Die übrigen Beſtandtheile vertheilte er auf gleiche Weiſe durch den Körper; dem letzten Beſtandtheile allein ſcheint er ſeinen Hauptſitz in der Bruſt angewieſen zu haben [3]).

νησιν μόνον δι᾽ ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται· ὥσθ᾽ οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαιάζουσιν· οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη. νῦν ἐναργῶς ἀμφότερα ταῦτα διαλαμβάνομεν περὶ τὴν ψυχὴν τὰ συμπτώματα.

1) Ib. 63; 66.

2) Lucret. de rer. nat. III, 227 f.; Stob. ecl. I. p. 798. Ἐπίκουρος κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου, τοῦτο δ᾽ ἦν αὐτῷ τὸ αἰσθητικόν· ὧν τὸ μὲν πνεῦμα κίνησιν, τὸν δὲ ἀέρα ἠρεμίαν, τὸ δὲ θερμὸν τὴν φαινομένην θερμότητα τοῦ σώματος, τὸ δ᾽ ἀκατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖν αἴσθησιν· ἐν οὐθενὶ γὰρ τῶν ὀνομαζομένων στοιχείων εἶναι αἴσθησιν.

3) Ap. Diog. L. X, 66.

Hierin liegt ein wiewohl ſehr roher Verſuch die Einheit der vernünftigen Seele zu erklären. Der belebte Körper und die belebende Seele aber gehören zuſammen; denn jener iſt nur durch dieſe beſeelt; wenn die Seele aus dem Körper entwichen, hört Bewegung und Empfindung in ihm auf. Die Seele dagegen hat auch nur in dem Körper Empfindung und Bewegung; ſie wird durch den Körper gleichſam bedeckt, wenn aber der Körper aufgelöſt iſt, ſo wird ſie zerſtreut [1]). Die Seele als eine Zuſammenſetzung kann natürlich aufgelöſt werden; und dies geſchieht nothwendig mit der Auflöſung des Körpers, welcher ſie gegen den Andrang äußerer Gewalt bedeckte.

Es iſt hier nur noch die Lehre des Epikuros von der Empfindung zu erwähnen. In ihr führte er Alles auf gewiſſe Ausflüſſe der Körper zurück und auf Einſtrömungen dieſer Ausflüſſe durch die Sinnenwerkzeuge in unſern Leib, wodurch Bewegungen der Seele entſtehn. Dies iſt die Lehre des Demokritos von den körperlichen Bildern oder Idolen, welche unſere Empfindung erregen. Epikuros hat ſie nur in unweſentlichen Punkten erweitert. So ſucht er zu erklären, warum die Empfindung in unbemerkbarer Zeit dem körperlichen Ausfluſſe folge. Die körperlichen Bilder nemlich ſind auf das Aeußerſte zart und dünn und deswegen dringen ſie mit unendlicher Geſchwindigkeit durch die Poren der Dinge [2]). Wie ſolche zarte Bilder aber uns empfindbar werden, ſcheint er daraus erklärt zu haben, daß ſie zu größerem Eindruck vermittelſt der Sinnenwerkzeuge ſich ſammeln und Zuſammenſetzungen bilden [1]). Auch einen Verſuch machte er, einen Unterſchied zwiſchen den Vorſtellungen der Einbildungskraft und den Empfindungen anzugeben. Jene nemlich entſtånden aus feinern, dieſe aus gröbern Bildern [2]); dieſe bewahren eine gewiſſe Sympathie mit den Dingen, von welchen ſie ausgehn und eine eigenthümliche Einheit, welche mit ihrem Gegenſtande zuſammenhångt, wårend jene verånderlich ſind [3]).

---

[1]) Ib. 64—66.

[2]) Epic. de natura II; ap. Diog. L. X, 47.

Råthſelhaft in mancher Rückſicht iſt noch die Lehre des Epikuros über die Götter. Dieſe ſollen in menſchlicher Geſtalt, doch ohne menſchliche Bedürfniſſe und ohne feſten Körper in den leeren Zwiſchenråumen zwiſchen den unendlichen Welten ein ungeſtörtes Leben führen, deſſen Glückſeligkeit keines Zuſatzes fåhig iſt. Zwei Merkmale des Göttlichen hålt er beſonders feſt; es iſt unverånderlich; es iſt ſelig; und aus der Seligkeit der Götter ſchließt er, daß ſie mit der Verwaltung unſerer Angelegenheiten nichts zu thun haben können; denn die Seligkeit iſt Ruhe; ſie machen daher weder Andern, noch ſich ſelbſt etwas zu ſchaffen. Aus dieſem Grunde ſtreitet er auch eifrig gegen die Fabeln des Volkes von den Göttern, weil ſie nicht mit ſich übereinſtimmten, und ſtellt gar nicht in Abrede, daß er die Götter des Volkes leugne [4]). Wenn nun die unthåtigen

---

[1] Ib. 48; Lucret. IV, 103 f.; 735.

[2] Lucret. IV, 765.

[3] Diog. L. X, 32; 52; 53. Die Sache iſt dunkel ausgedrückt. Es ſcheint hierher der Ausdruck ἐπαίσθησις zu gehören, welchen ich mit dem ἐπιμαρτυρεῖσθαι vergleichen möchte.

[4] Ap. Diog. L. X, 121; 123; 124; 139; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III, 219; Cic. de nat. D. I, 17 f..

Götter des Epikuros ſchon an ſich eine ſeltſame Figur ſpielen, ſo ſcheinen ſie noch ſeltſamer gegen ſeine ſonſtige Lehre ſich auszunehmen. Denn wie kommen dieſe unzerſtörbaren und doch nicht feſten Geſtalten unter die übrigen Zuſammenſetzungen der Dinge, welche alle vergänglich ſind? Wo läßt ſich in dem Lehrgebäude des Epikuros ein Punkt nachweiſen, an den die Ueberzeugung von dem Daſein der Götter mit Sicherheit angeknüpft werden könnte? Daher iſt es denn auch geſchehn, daß viele gezweifelt haben, ob Epikuros von dem Daſein ſeiner Götter überzeugt geweſen ſei; Andere haben ſogar feſt behauptet, er habe nur aus Furcht vor einer Anklage des Frevels gegen die Götter das Daſein ſeiner ſeltſamen Götter zugelaſſen [1]), als wenn in den Zeiten, in welchen das Volk ſelbſt öffentlich gegen die Götter frevelte eine ſolche Anklage ſehr zu befürchten geweſen wäre und als wenn nicht, falls jemand ihn anklagen wollte, ſchon Urſach genug in ſeinem ungeſcheuten Leugnen der Volksgötter gelegen hätte. Und einiger Grund, wenigſtens die Möglichkeit der Götter zuzugeben, lag doch auch in ſeiner Erkenntnißlehre. Er fand den Begriff Gottes allgemein verbreitet [2]). Woraus ſollte dieſer ſtammen? Auf jeden Fall muß er eine Vorſtellung ſein, welche aus früheren Empfindungen gefloſſen. Epikuros war der Meinung, daß die Vorſtellungen der Götter aus den Göttererſcheinungen im Schlafe und im Wachen ihren Urſprung hätten, welchen körperliche Bilder entſprechen müßten, ſo fein, daß ſie nicht durch die äußeren Sinne, ſondern nur durch die Seele empfunden werden könnten [1]). So begiebt es ſich wohl, daß ein ſtarker Geiſt, welcher Gott leugnet, noch an Geſpenſtererſcheinungen glaubt. Möglich blieb es bei dieſer ſchwankenden Grundlage ſeines Götterglaubens allerdings, anzunehmen, daß jene Bilder der Götter nur aus dem Zuſammenſtrömen körperlicher Bilder in der Luft entſtanden ſeien; allein widerlegen ließ ſich doch auch nicht die entgegengeſetzte Annahme, daß ſie von wirklichen Weſen ſtammten, ja für das Letztere ſchien ſogar zu zeugen, daß die Bilder der Götter immer in ähnlicher Weiſe ſich wieder erneuern [2]), was bei leeren Vorſtellungen der Einbildungskraft nicht ſtattzufinden pflegt. Hierzu ſoll Epikuros noch den Grund gefügt haben, daß nach der gleichen Vertheilung in der Welt, wenn es eine ſterbliche Natur gebe, auch eine unſterbliche Natur gefunden werden müſſe [3]). Wir ſehen wohl, daß die Lehre des Epikuros keinen ſichern Grund für die Annahme ſeiner Götter darbot, aber auch eben ſo wenig einen ſichern Grund dagegen und bei dieſer Lage der Dinge mochte es ihm ſicherer ſcheinen, der gewöhnlichen Anſicht nachzugeben, aber auch zugleich aus ihr heraus alle die

---

[1]) Dieſe Annahme geht auf den Stoiker Poſeidonios zurück. Cic. de nat. D. I, 30; 44; Sext. Emp. adv. math. IX, 58.

[2]) Ap. Diog. L. X, 123. ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις. Cic. de nat. D. I, 16.

---

1) Sext. Emp. adv. math. IX, 25; 43; Cic. de nat. D. I, 18; Epic. ap. Diog. L. X, 123. *ἐναργὴς μὲν γὰρ ἐστιν αὐτῶν* (sc. *τῶν θεῶν*) *ἡ γνῶσις.* Ib. 130. *τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοὺς εἶναι.* Plut. de plac. phil. I, 17.

2) Ap. Diog. L. X, 139. *οὓς δὲ κατὰ ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιῤῥύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένους ἀνθρωποειδῶς.*

3) Cic. de nat. D. I, 19; 39.

Meinungen zu widerlegen, welche Furcht vor den Göttern einflößen und die Gemüthsruhe des Weiſen ſtören könnten.

In der Geſammtheit der Lehren des Epikuros will es uns freilich nicht gelingen ein wohlzuſammengefügtes Ganzes zu erblicken. Seine Phyſik will mit ſeiner Kanonik durchaus nicht ſtimmen. Für die Ethik beſtimmt, ſoll ſie den Weiſen tröſten und von der Furcht vor höhern Gewalten der Götter und des Schickſals befreien; aber dies gelingt ihr nur dadurch, daß ſie die Willkür des Zufalls in die Natur einführt und jedes Geſetz aus ihr verbannt, und auch ſo kann ſie den Weiſen nur dadurch beruhigen, daß ſie ihn nicht an die Gewalt des Zufalls denken läßt, welche eben ſo groß ſein möchte, als die Gewalt der Natur. Der Weiſe iſt ja ſelbſt nur ein Gebilde des Zufalls; er kann nur aus dem zufälligen Zuſammentreffen gewiſſer Atome zu Körper und Seele entſtehen. Unzuſammenhängend mit der Phyſik und der Kanonik iſt daher auch die Annahme, daß wer einmal weiſe geworden, nie aufhören werde weiſe zu ſein [1]). Ueber die Zukunft kann es ja nur Meinungen geben. Genug es kann nicht verkannt werden, daß Kanonik und Phyſik nur eine ungeſchickte Zugabe zur Ethik des Epikuros ſind. Wer aber wird die Ethik des Epikuros loben können wegen der Wahrheit, welche in ihr enthalten, oder auch nur wegen ihrer Eigenthümlichkeit oder wegen ihrer geſchickten Verkettung. Eigenthümlich finden wir ſie nicht; denn ſie ſagt nur mit größerer Offenherzigkeit, was kleinliche Menſchen bald dunkler, bald mit größerem Bewußtſein für ſich zu denken pflegen, was auch Demokritos ſchon offen bekannt hatte. Geſchickt verkettet kann man wohl eine Lehre nicht nennen, welche die Empfänglichkeit des Weiſen für körperliche Unluſt abſtumpfen will, ohne zu bemerken, daß ſie dadurch auch ſeine Empfänglichkeit für körperliche Luſt abzuſtumpfen empfielt, welche die körperliche Luſt zu verſchmähen ſich den Schein giebt, wärend ſie doch den Anfang aller Luſt in dem körperlichen Genuſſe ſucht, welche zwar einen Zweck für den Zuſammenhang des ganzen Lebens aufſtellt, dieſen Zweck aber in lauter einzelne Stückchen der Luſt zerbricht. Welche Wahrheit endlich kann eine Lehre haben, welche ſelbſtſüchtig den Menſchen auf ſich ſelbſt beſchränkt und kein anderes Ziel des Strebens kennt, als das, was in den vergänglichen Erſcheinungen liegt? Sollte denn einmal des Menſchen Daſein und Weſen ganz in Erſcheinung aufgelöſt werden, ſo war es gewiß folgerichtiger mit dem Ariſtippos uns auf den Genuß des Augenblicks und der Gegenwart anzuweiſen, als die ganze Reihe des Lebens hindurch durch die Sorge und die Furcht vor der Zukunft die Luſt der Gegenwart uns zu verderben. Was von der einen Seite ein Vorzug der Epikuriſchen Lehre iſt, das verdirbt auf der andern Seite ihre Haltbarkeit. Scheint uns nun auch ſonach die Lehre des Epikuros von geringem wiſſenſchaftlichen Gehalte, ſo glauben wir doch nicht, daß ſie ohne Belehrung für die folgenden Zeiten und für das Leben der Menſchheit überhaupt geweſen iſt. Sie iſt ein Verſuch von der Art, wie viele angeſtellt werden müſſen. Man muß einmal einen Gedanken auszudenken verſuchen, um ſich davon zu überzeugen, daß er nicht ausgedacht werden kann.

---

[1]) Diog. L. X, 117; Plut. adv. Col. 10.

Die Lehre des Epikuros hat viele Anhänger durch eine lange Reihe von Zeiten gefunden; ihrem Grundgedanken nach hat ſie deren noch jetzt. Doch hat dieſe Lehre keine Fortbildung erfahren. Darüber kann man ſich nicht wundern, da ſie in allen ihren Theilen ſo leicht fertig iſt, über die größeſten Schwierigkeiten hinwegzugehn, daß ſie wohl nur bei oberflächlich Denkenden Aufmerkſamkeit und Beifall erregen konnte. Sie iſt nicht aus regem wiſſenſchaftlichen Triebe hervorgegangen, ſondern nur aus dem Wunſche, durch die erſte beſte, zu dieſem Zwecke paſſende Meinung ſich über die Schlechtigkeit und das Elend ſeiner Zeit und ſeiner ſelbſt zu tröſten. Menſchen, welche einen ähnlichen Wunſch hegten, hat ſie angezogen. Ihre Namen dürfen wir verſchweigen, da es nicht unſere Abſicht iſt, unſer Buch mit Namen zu füllen.

Elftes Buch.

Geſchichte der Sokratiſchen Schulen. Fünfte Abtheilung. Die Stoiker. Ausartung der ältern Schulen. Schluß.

Erſtes Kapitel.

Leben und Schriften der Stoiker bis zur vollkommenſten Ausbildung ihrer Lehre.

Wir haben die eine Seite der Philoſophie betrachtet, welche ſich zu der Zeit unter den Griechen ausbildete, als ihre Staaten und mit ihnen ihr praktiſches Leben in Verfall gerathen waren, die Seite, welche entweder einer gänzlichen Entſagung ſich zuneigte oder auch dem Verderben der Sitten ſich anſchloß. Wir haben aber noch eine andere Seite zu beachten, die Philoſophie ſolcher, welche noch Muth genug in ſich fanden, auf die Fortwirkung früherer geiſtiger Bildung geſtützt, dem Verderben ſich entgegenzuſetzen, und wenn auch das Leben des ganzen Volkes unheilbar ſchien, doch in der Bruſt des einzelnen Menſchen wahre Weisheit, Wiſſenſchaft und Tugend zu ſäen bemüht waren. Auf dieſer Seite ſtehen die Stoiker. Ihre Lehre, welche nur um weniges ſpäter, als die Epikuriſche Lehre ſich auszubilden anfing, iſt offenbar edler und wiſſenſchaftlicher als dieſe, wiſſenſchaftlicher auch, als die Anſicht der Skeptiker.

Als Stifter der ſtoiſchen Schule wird uns genannt Zenon, von Kittion ſtammend, einer kleinen Phönikiſchen, von Griechen bevölkerten Stadt auf der Inſel Kypros. Die Zeit ſeiner Geburt kann nicht genau angegeben werden, ſo wie überhaupt die Zeitrechnung über ſein Leben verwirrt iſt [1]). Doch iſt es gewiß, daß er zur Zeit des Königs Antigonos Gonatas zu Athen lehrte und wahrſcheinlich noch vor deſſen Tode ſtarb [2]). Sein Vater war ein Kaufmann und auch er beſchäftigte ſich in ſeiner Jugend mit Handel und Schifffahrt; da jedoch ſein Vater von einer Reiſe nach Athen die Werke der Sokratiker nach Hauſe brachte, gewann Zenon die Philoſophie lieb [3]). Nicht mehr ganz jung, kam er in Handelsgeſchäften nach Athen und da er eben in einem Schiffbruche ſein Vermögen verloren hatte, übrigens auch von innerer Neigung getrieben, flüchtete er ſich zur Philoſophie [4]). Das Leben eines Kynikers ſchien ihm Troſt über ſeine Armuth zu verſprechen; er wurde ein Schüler des Krates und es läßt ſich nicht verkennen, daß er in ſeine Anſicht vom ſittlichen

---

1) Cf. Clintonis fasti Hellenici ed. Krüger p. 379. Von den Zahlen, welche angeführt werden, iſt keine ſicher. Die Angaben nach dem Perſäos, einem Schüler des Zenon, und nach dem Apollonios Tyrios, welcher über die Sekte und die Schriften der Stoiker ſchrieb, ſtimmen nicht mit einander.

2) Jenes geht aus vielen Anekdoten hervor; dies ſetzt Diog. L. VII, 15 voraus.

3) Diog. L. VII, 31.

4) Die Geſchichte wird auf verſchiedene Weiſe erzählt. Diog. L. VII, 2; 4; 5; Senec. de tranqu. an. 14; Plut. de tranqu. an. 6; de cap. ex inim. util. 2. Er war 22 oder 30 Jahr alt, als er nach Athen kam. Diog. L. VII, 2; 28.

Leben Vieles von der kyniſchen Lehre aufgenommen hat. Doch war ſeiner ſittlichen Schaamhaftigkeit die Rohheit des kyniſchen Lebens zuwider [1]; überdies fand ſein wiſſenſchaftlicher Geiſt nicht Nahrung genug in der dürftigen Weisheit des Krates. Er ſuchte ſeine größere Befriedigung beim Stilpon, der ſtrenge Sittenlehre mit grübelndem Verſtande zu paaren wußte [2]. Von dieſem und vom Diodoros Kronos, welchen er auch gehört haben ſoll [3], mochte er die Bedeutung genauer logiſcher Unterſuchungen ſchätzen lernen. Doch waren ihm wahrſcheinlich auch die Lehren der Megariſchen Schule zu unfruchtbar für eine philoſophiſche Anſicht der Welt und die Platoniſche Lehre mochte ihm hierin mehr zu verſprechen ſcheinen. Wie dem auch ſei, es iſt allgemeine Ueberlieferung, daß er von den Megarikern zu der akademiſchen Schule abfiel und entweder den Xenokrates und den Polemon oder wahrſcheinlicher nur den letztern hörte [4]. Im Ganzen ſoll er zwanzig Jahr in dieſem philoſophiſchen Unterricht zugebracht haben [5] und wahrſcheinlich wußte er aus der Unterweiſung ſo verſchiedenartiger Lehrer doch überall das herauszufinden, was ſeiner Eigenthümlichkeit zuſagte, denn wir finden, daß er auch in ſpäterer Zeit ſeiner Lehrer mit Achtung gedachte [6], und in der That hat auch die Lehre, welche

---

1) Diog. L. VII, 3.

2) Ib. 24.

3) Ib. 25.

4) Daß er den Xenokrates gehört habe, wird nur von einem ſonſt unbekannten Schriftſteller Timokrates geſagt. Diog. L. VII, 2.

5) Ib. 4.

6) Ib. 20.

in ſeiner Schule ſich bildete, mehrere Elemente verſchiedener philoſophiſchen Syſteme zu verbinden geſucht. Es iſt deswegen dem Zenon vorgeworfen worden, daß er, obgleich im Grunde von den Lehren der ältern Schulen wenig oder nicht abweichend, alſo bei geringer Eigenthümlichkeit ſeiner Anſicht doch eine eigene Schule habe bilden wollen; er habe weniger in den Lehren, als in den Worten geändert [1]. Seine Schule verſammelte er in der bunten Halle, welche, früher der Verſammlungsort der Dichter, jetzt leer ſtand; Zenon belebte ſie von neuem. Daher wurden auch ſeine Schüler, welche anfangs Zenoneer hießen, ſpäter Stoiker genannt [2]. Die Zahl ſeiner Schüler ſcheint nicht klein geweſen zu ſein; doch wurden die Stoiker nicht ſelten von den feinern Leuten verachtet als eine Art von Fortſetzung der Kyniker; man hielt ihre Schule für eine Zuflucht der Armen und ſpottete, daß nur dadurch Zenon Schüler anlocke [3]. Aber auch Reichen und Großen mochte die Philoſophie des Zenon als ein wirkſames Gegenmittel gegen die Schlaffheit der Zeit erſcheinen; wie denn Antigonos Gonatas ihr Verehrer war. Zenon ſoll acht und funfzig Jahr lang der ſtoiſchen Schule vorgeſtanden und in hohem Alter freiwillig ſein Leben geendet haben [1]. Seine Mäßigkeit und die Strenge ſeiner Sitten ſind berühmt; ſeine Enthaltſamkeit von ſinnlichen Genüſſen wurde ſprichwörtlich [2]. Man ſagt die Athener hätten ein ſolches Vertrauen auf ihn geſetzt, daß ſie ihm die Schlüſſel zu ihren Feſtungen übergaben [3], und nach ſeinem Tode ſollen ſie auf Anregung des Königs Antigonos ihm Ehrendenkmale geſetzt haben, welche das ſchöne Lob enthielten, daß ſein Leben ſeiner Philoſophie gleich geweſen ſei [4].

---

[1] Cic. de fin. III, 2; IV, 2 f.; Tusc. V, 12. Chryſippos fand es nöthig in einer eigenen Schrift ihn gegen den Vorwurf der Neuerung in den Worten zu vertheidigen. Diog. L. VII, 122.

[2] Diog. L. VII, 5.

[3] Es giebt zahlreiche Anſpielungen hierauf. Diog. L. VII, 27; Clem. Alex. strom. II. p. 413.

φιλοσοφίαν καινὴν γὰρ οὗτος φιλοσοφεῖ,
πεινῆν διδάσκει καὶ μαθητὰς λαμβάνει.

Von den Schriften des Zenon ſind uns nur wenige Bruchſtücke übrig geblieben. Er hat überhaupt verhältnißmäßig nicht ſehr viel geſchrieben und aus den Titeln ſeiner Werke müſſen wir ſchließen, daß er nur ſehr im Allgemeinen die Grundzüge der ſtoiſchen Lehren angegeben und ſie noch nicht zu dem Umfange der Gelehrſamkeit ausgebildet hatte, welcher in ſpätern Zeiten zur Philoſophie der Stoiker gezählt wurde [5]. Daher wird von ihm und ſeinem Schüler Kleanthes angegeben, daß ſie noch weniger ſorgfältig auf die genauere Behandlung der philoſophiſchen Lehren geſehn hätten [6]. Einige ſeiner Schriften ſcheinen von dem Einfluſſe der kyniſchen Schule noch nicht frei

---

1) Diog. L. VII, 28; Suid. s. v. Ζήνων.

2) Diog. L. VII, 1; 26; 27.

3) Ib. 6.

4) Ib. 10 f.; 15. Die Echtheit des Volksbeſchluſſes wird bezweifelt, doch nur nach dem Verdacht, welcher auf ähnlichen Werken ruht. Bruckeri hist. phil. I. p. 901.

5) Ein Verzeichniß der Schriften des Zenon, welches jedoch nicht ganz vollſtändig iſt, giebt Diog. L. VII, 4; cf. Fabr. bibl. gr. III. p. 580.

6) Diog. L. VII, 84.

geweſen zu ſein, beſonders ſeine Politik, welche gegen den Platon gerichtet war und welche von den Alten öfters erwähnt wird, um zu zeigen, wie Zenon auf kyniſche Weiſe Sitten und Geſetze und Wiſſenſchaften verachtete [1]. Davon kamen die ſpätern Stoiker wenigſtens zum Theil zurück und es mag hieraus erklärt werden, daß man die Echtheit dieſer Schrift bezweifelte und daß ein Schüler des Zenon, Athenodoros, aus den Werken ſeines Lehrers und ſeiner Mitſchüler in der Pergameniſchen Bibliothek die anſtößigen Stellen herausſchnitt [2]. Der Stil des Zenon wird wegen ſeiner Kürze und der Gedrängtheit ſeiner Beweiſe gelobt [3].

Was Zeno für die Bildung der ſtoiſchen Lehre gethan hat, läßt ſich nicht ganz genau angeben. Es iſt aus den Bruchſtücken und den Berichten aus ſeinen Schriften darzuthun, daß er die Grundzüge der ſpätern ſtoiſchen Lehre ſchon vollſtändig entworfen hatte; ob ſie aber ſchon ſo beſtimmt in der Gliederung des Syſtems hervortraten, wie ſie ſpäter gefunden werden, ob ſie nicht noch mit manchen Schlacken, mit manchen Uebertreibungen einzelner Sätze vermiſcht waren, überhaupt ob ſie nicht noch einer ganz

---

1) Plut. de Stoic. rep. 6; 8; Diog. L. VII, 4; 33 f.; Theodoret. gr. aff. cur. III. p. 780. Es wurde von ſeiner Politik geſagt, ſie ſei auf dem Schwanze des Hundes geſchrieben und man iſt der Meinung geweſen, daß ſie zu der Zeit verfaßt worden, als Zenen noch Schüler des Krates war. Sonſt ſind die διατριβαὶ in derſelben Art berüchtigt. Sext. Emp. adv. math. XI, 191; Pyrrh. hyp. III, 205; 245. Dahin können auch *Κράτητος ἠθικὰ* gezählt werden.

2) Diog. L. VII, 34; cf. Menag. ad h. l.

3) Diog. L. VII, 18; Cic. de nat. D. II, 7.

ſichern Haltung entbehrten, darüber kann geſtritten werden. Denn in den Berichten der Spätern möchte wohl zuweilen der Name des Zenon für den Namen der ſtoiſchen Schule ſtehn, nemlich um den Urheber einer Lehre zu bezeichnen, welche als Geſammteigenthum ihrer Sekte den ſpätern Stoikern erſchien 1). Die ſtoiſche Schule aber in der erſten Zeit ihrer Ausbildung ſcheint nicht ſehr einig geweſen zu ſein. Vom Athenodoros haben wir geſehen, daß er manches in den Schriften ſeines Lehrers und ſeiner Mitſchüler misbilligte; zwei andere Schüler des Zenon aber, Ariſton der Chier und Herillos von Karthago, wichen offenbar nach entgegengeſetzten Seiten vom Sinne ihres Lehrers ab und ſtifteten eigene Schulen der Philoſophie. Die Richtung des Erſtern iſt aus den Ueberlieferungen klar genug. Er hob alle übrige Theile der Philoſophie auf außer der Ethik; die Phyſik ſei über uns, die Dialektik oder Logik ſei nicht für uns, d. h. jene überſteige unſere Kräfte, dieſe nütze uns nichts, ja ſie ſchade uns, wie der Koth, welcher den Gehenden zu Boden werfe 2). Ueber-

---

1) Deswegen iſt es mislich das zu ſondern, was den erſten Stoikern beſonders zukommt, wie dies Tennemann in ſeiner Geſch. der Phil. 4 Bd. verſucht hat. Er hat dabei vieles aus Muthmaßung ſchöpfen müſſen und iſt genöthigt geweſen, das Ganze der ſtoiſchen Philoſophie zu zerſtückeln.

2) Diog. L. VII, 160; 161; Stob. serm. LXXX, 7; LXXXII, 7; 11; 15; 16; Sext. Emp. adv. math. VII, 12; Senec. ep. 89. Ariſton der Chier iſt oft mit dem Peripatetiker gleiches Namens aus Keos verwechſelt worden. Von ſeinen Schriften haben Einige nur die Briefe für echt halten wollen. Die ὁμοιώματα aber, welche Diogenes nicht angiebt, aus welchen Stobäos aber Bruchſtücke mittheilt, tragen den Charakter ſeiner Lehre an ſich und entfernen ſich weit von der Lehre der

dies beſchnitt er auch die Ethik, indem er wollte, ſie ſolle nicht von den einzelnen Pflichten und Ermahnungen zum Guten handeln, denn dies ſei ein Werk der Ammen und Pädagogen, wärend der Philoſoph nur zu zeigen habe, worin das höchſte Gut beſtehe, denn aus dieſer Erkenntniß fließe eine jede für uns nöthige Einſicht [1]). In einem ähnlichen Streite finden wir ihn gegen jede nicht philoſophiſche Erkenntniß, welche zur gewöhnlichen Bildung der Griechen gehörte. Er verglich die, welche mit Vernachläſſigung der Philoſophie den enkykliſchen Wiſſenſchaften ihre Liebe zuwendeten, mit den Freiern der Penelope, welche der Herrin verluſtig mit den Mägden ſich begnügten [2]). Seiner Anſicht gemäß, daß die Phyſik über uns ſei, bezweifelte er die wichtigſten Lehren des Zenon. Eine Geſtalt, ein Sinn der Götter laſſe ſich nicht denken; zweifelhaft ſei es, ob Gott ein lebendiges Weſen oder nicht [3]). Der Philoſoph müſſe ſich frei halten von allen Meinungen [4]). Hieraus iſt wohl offenbar, daß er ſich ſehr dem Zweifel zuneigte. Nur wollte er ihn nicht auf die gewöhnlichen, für das Leben nothwendigen Erkenntniſſe ausdehnen [5]). Auch in Rückſicht auf die Ethik wird er vom

---

Peripatetiker. Daß er vom Zenon zur Schule des Polemon übergegangen ſein ſoll, wie Diogenes ſagt, ſcheint nicht mit der Zeitrechnung zu ſtimmen.

1) Sext. Emp. l. l.; Senec. l. l.; ep. 94.

2) Stob. serm. IV, 110.

3) Cic. de nat. D. I, 14. Es iſt merkwürdig, wie er hierin mit dem Straton zuſammentrifft.

4) Diog. L. VII, 162.

5) Ib. 163.

Cicero mehrmals mit dem Pyrrhon zuſammengeſtellt. Ihm hatte nichts Anderes einen Werth als die Tugend; nichts Anderes hielt er für ein Uebel als das Laſter. Er beſtritt die Meinung, daß unter den äußern Dingen und Verhältniſſen des Lebens ein ſolcher Unterſchied ſei, nach welchem man das Eine in Verhältniß gegen ein Anderes vorziehen ſolle; der Weiſe dürfe zwar nicht ganz ohne alles Begehren ſein, aber er ſolle begehren, was ihm einfiele und was ihm eben begegnete, ganz gleichgültig ſich verhaltend gegen alle äußere Verhältniſſe des Lebens und wie ein guter Schauſpieler, ebenſo geſchickt die Rolle des Agamemnon, wie die des Therſites durchzuführen [1]. Faſt alles dies hebt das kyniſche Element hervor, welches in der Lehre des Zenon lag, die Verachtung aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniß, welche nicht unmittelbar auf das ſittliche Leben gerichtet iſt, die einfache Lehre über das Sittliche, welche auf die kräftige Geſinnung des Weiſen vertraut [2], die gänzliche Sorgloſigkeit über die äußern Handlungen, welche Ungebundenheit des Lebens ſucht und nichts Anderes fordert, als daß der Weiſe in Thätigkeit und Arbeit ſich erhalten ſolle, unbekümmert, worauf dieſe ſich richten möge. Darauf deutet auch, daß Ariſton im Kynoſarges ſeine

---

1) Cic. de fin. II, 13; IV, 16; 17; 25; ac. II, 42; de leg. I, 21; Sext. Emp. adv. math. XI, 64; Diog. L. VII, 160; Plut. adv. Stoic. 27.

2) Er nahm nur eine Tugend an, die Geſundheit der Seele. Plut. de virt. mor. 2; de Stoic. rep. 7; Diog. L. VII, 161. Abweichend davon iſt die Angabe, daß er die Tugend für die Wiſſenſchaft des Guten und des Böſen gehalten habe. Galen. de Hipp. et Plat. plac. VII. p. 206; 208 Chart. Doch konnten beide Anſichten neben einander beſtehn.

Schule aufſchlug [1]). Wenn auch die Lehre des Herillos nicht ſo ausführlich uns überliefert worden iſt, ſo kann man doch genug von ihr ſehen, um einen ſtarken Gegenſatz zwiſchen ihr und der Philoſophie des Ariſton zu erblicken. In dieſem Gegenſatz faßt ſie Cicero auf, welcher dem Herillos vorwirft, daß er, wie Ariſton zu wenig, ſo zu viel auf die äußern Güter geſehn habe. Doch wollte er aus den äußern Gütern das höchſte Gut nicht hervorgehn laſſen und es wird daher geſagt, er habe gleichſam zwei von einander getrennte höchſte Güter aufgeſtellt [2]). Dies bezieht ſich auf ſeine Unterſcheidung zwiſchen dem Zwecke des Weiſen und dem Zwecke der Menge, welche nach den äußern Gütern ſtrebt. Daß er dieſen zweiten Zweck von dem Weiſen nicht vernachläſſigt wiſſen wollte, ſcheint aus der Aeußerung des Cicero und aus dem Namen Unterzweck (ὑποτελίς), welchen er ihm beilegte, hervorzugehn [3]).

---

1) Diog. L. l. l. Tennemann a. a. O. S. 214 misdeutet gänzlich die Lehre des Ariſton, wenn er ſie eine Wiſſenſchaft für die Welt oder eine Lebensweisheit nennt. Die Anekdote beim Plut. phil. esse c. princ. 1 beweiſt nichts und ſcheint eher auf den niedern Umgang des Ariſton zu deuten. Auch daß Tennemann S. 222 die Stelle des Porphyrios ap. Stob. ecl. I. p. 828 auf den Stoiker Ariſton bezieht, iſt wahrſcheinlich ein Irrthum. Daß Ariſton im ſpätern Alter zur Luſt ſich geneigt haben ſoll, wi. ſein Schüler Eratoſthenes ap. Athen. VII, 14. p. 281 ſagt, beweiſt gegen ſeine kyniſchen Grundſätze nichts.

2) Cic. de fin. IV, 15. Sin ea (sc. quae extra virtutem sunt) non negligimus, neque tamen ad finem summi boni referimus, non multum ab Herilli levitate aberrabimus. — — facit enim ille duo sejuncta ultima bonorum.

3) Diog. L. VII, 165; cf. Suid. s. v. τέλος. Auf dieſen Unterzweck bezieht es ſich wahrſcheinlich, wenn Diogenes a. a. O.

Hierin wich er von der echten ſtoiſchen Lehre wahrſcheinlich nur darin ab, daß er das praktiſche Leben, welches mit den äußern Gütern ſich beſchäftigt, zwar für etwas Nothwendiges, aber nicht für etwas Schönes anſah, weil es gar nichts zum höchſten Gute beitrage. Das Gut des Weiſen nemlich ſuchte er nur in der Wiſſenſchaft oder in der Erkenntniß, womit er das wahrhaft ſittliche Leben ganz auf das Theoretiſche beſchränken zu wollen ſchien [1]). Hierin ſteht nun ſeine Lehre der kyniſchen Anſicht des Ariſton ſcharf gegenüber und hebt dagegen das Element der ſtoiſchen Lehre hervor, welches dem Zenon aus der Megariſchen und akademiſchen Philoſophie gefloſſen ſein mochte, und indem er dies ausſchließlich ausbildete, mag ihm ſein Streit gegen viele Lehren des Zenon entſtanden ſein [2]).

Da nun hieraus hervorgeht, daß durch den Zenon die Lehre der Stoiker noch nicht zur ſichern Ausbildung gekommen war, so iſt es für die ſtoiſche Schule als eine Gunſt des Geſchicks zu betrachten, daß ſie in die Hände eines Mannes, wie **Kleanthes**, kam, welcher zwar nicht

---

ihn lehren läßt, es gebe gar keinen höchſten Zweck, ſondern den Verhältniſſen nach verändere ſich der Zweck.

1) Cic. de fin. IV, 14. ut — ipsius animi, ut fecit Herillus, cognitionem amplexarentur, actionem relinquerent. Ib. V, 25. Quum enim ab Aristotele et Theophrasto saepe mirabiliter esset laudata per se ipsa rerum scientia, hoc uno captus Herillus scientiam summum bonum esse defendit. Nach Diog. L. l. l.; Clem. Alex. strom. II. p. 416 ſtellt ſich der Zweck des Herillos etwas anders, nemlich als κατ' ἐπιστήμην ζῆν; aber dies iſt weſentlich von der Lehre des Zenon nicht abweichend und überdies unbeſtimmt. Daher ſind wohl die beſtimmten Angaben des Cicero vorzuziehn.

2) Diog. L. VII, 160.

durch großen Scharfblick die Lehre ſeinen Meiſters zu ergänzen und zu berichtigen, aber doch durch die Feſtigkeit ſeines Charakters ſie von fremdartigen Vermiſchungen rein zu erhalten verſtand. Kleanthes ſtammte von Aſſos in Troas; ſeine Zeit kann nicht genau beſtimmt werden. Er ſcheint von niederer Geburt und arm geweſen zu ſein, denn er ſoll früher als Fauſtkämpfer gelebt und nur vier Drachmen beſeſſen haben, als er nach Athen kam und unter dem Zenon der Philoſophie ſich widmete. Hier wurde ihm ſeine Armuth zum Ruhm; denn es hat ſich die Nachricht erhalten, daß er die Dienſte eines Tagelöhners während der Nacht übernahm, um des Tages ungeſtört der Philoſophie ſich widmen zu können [1]. Wegen ſeiner Arbeitſamkeit, welche nicht nur ihm ſeinen Unterhalt erwarb, ſondern auch noch ausreichte, dem Zenon ein geringes Lehrgeld zu zahlen — denn ſo war es Sitte bei den Stoikern — wurde er ein zweiter Herakles genannt. Denſelben Fleiß beſaß er auch in den Wiſſenſchaften, da er ſonſt nicht ſehr begabt war, und nur langſam lernte, aber um ſo beſſer behielt [2]. Er ſcheint ganz die Richtung des Zenon in der Philoſophie feſtgehalten zu haben; es werden zwar einige Abweichungen ſeiner Lehrweiſe angeführt, aber doch nur ſolche, welche faſt nur den Ausdruck betreffen. Auch er ſoll in hohem Alter eines freiwilligen Todes geſtorben ſein [3]. Aus den Bruchſtücken ſeiner Schriften ſehen wir, daß er nicht nur in Proſa, ſondern auch in Verſen ſchrieb, welche vielleicht, da uns keine rein dichteriſche Zuſammenſetzung unter ſeinen Werken genannt worden iſt, unter ſeine proſaiſchen Arbeiten gemiſcht waren, nach einer Sitte dieſer Zeit des ſinkenden Geſchmacks, welche den Stoikern nicht ungewöhnlich geweſen zu ſein ſcheint. Wir haben von ihm noch einen Hymnus an den Zeus, welcher ſich den Verehrern chriſtlicher Anklänge im Heidenthum empfolen hat, welcher aber doch nur im Lichte der ſtoiſchen Philoſophie ſein richtiges Verſtändniß findet.

---

[1] Diog. L. VII, 168.

[2] Ib. 37; 169; 170; Plut. de recta rat. aud. 18.

[3] Diog. L. VII, 176.

Der Nachfolger des Kleanthes in der ſtoiſchen Schule war Chryſippos, nach der gewöhnlichen Angabe von Soloi in Kilikien ſtammend [1]). Nach dem Apollodoros würde ſein Leben zwichen Ol. 125 und 143 fallen [2]). Auch er ſoll, wie die erſten Führer der ſtoiſchen Schule insgemein vor der Philoſophie eine niedere Beſchäftigung getrieben haben [3]) und erſt nach dem Verluſte ſeines Vermögens zur Philoſophie gekommeh ſein. Daß er noch den

---

1) Andere geben Tarſos an, wahrſcheinlich weil ſein Vater von dort herſtammte. Strabo XIV, 5. p. 225. Ueber den Chryſippos vergl. Baguet fragmenta Chrysippi etc. in Annal. acad. Lovan. 1821.

2) Diog. L. VII, 184; Suid. s. v. Χρύσιππος. Es iſt dies nicht ganz gewiß, weil ſein Lebensalter verſchieden angegeben wird. Man darf ſich nicht wie Baguet gegen die abweichenden Angaben des Valerius Maximus und des Lukianos de longaevis 20 auf die Autorität des anonymus auctor in descriptione Olympiadum berufen, denn dieſer möchte doch trotz des Einſpruchs, welchen neuerlich Angelo Maio erhoben hat, nur Skaliger ſein. Apollodoros läßt den Chryſippos 73, Lukianos 81 Jahr alt werden.

3) Diog. L. VII, 179. δολιχὸν ἤσκει, nicht lancea exercebatur, ſondern er übte ſich für die Rennbahn.

Zenon gehört habe, iſt zwar nicht ganz unmöglich, doch nicht ſehr wahrſcheinlich; um ſo ſicherer iſt es, daß er ein Schüler des Kleanthes war. Doch ſoll er auch mit dem Arkeſilaos und dem Lakydes in der neuern Akademie philoſophirt haben, wovon man glaubhafte Spuren in ſeinen Schriften hat finden wollen [1]. Denn gewiß iſt es, daß er als der ſtoiſche Philoſoph angeſehn werden muß, welcher zuerſt mit ganzer Kraft der ſkeptiſchen Richtung der neuern Akademie ſich entgegenſtellte und ſie mit derſelben Feinheit der Dialektik bekämpfte, mit welcher ſie ſelbſt die ſtoiſche Lehre angegriffen hatte, ſo wie er auch eben dadurch den ſpätern Akademikern neue Waffen in die Hand gab [2]. Er wurde deswegen das Meſſer der akademiſchen Knoten genannt. Es ſcheint, daß Chryſippos ſelbſt eine Zeit lang von den ſkeptiſchen Fragen der Akademiker in ſeinen ſtoiſchen Grundſätzen ſchwankend wurde, wenigſtens wird uns erzählt, daß er noch beim Leben des Kleanthes von ſeinem Lehrer abgefallen ſei, ſpäter aber hierüber Reue gefühlt habe [3]. Die Geiſtesgaben des Chryſippos machten

---

1) Ib. 183; 184.

2) Plut. de Stoic. rep. 2; 10; Cic. ac. II, 27.

3) Diog. L. VII, 179. Diogenes ſchiebt hier in ſeiner unordentlichen Compilation manches Ungehörige ein. Ich verbinde ἔτι τε ζῶντος ἀπέστη αὐτοῦ — μετενόει μέντοι und darauf beziehe ich denn auch die Verſe, welche dem Chryſippos in den Mund gelegt werden. Seine Schrift κατὰ τῆς συνηθείας ſcheint ganz im Sinn der neuern Akademie verfaßt geweſen zu ſein; ſeine ſpätere Schrift περὶ τῆς συνηθείας hielten ſelbſt die Stoiker für ſchwächer. Plut. de Stoic. rep. 10; Cic. ac. II, 27. Vielleicht ſpricht von dieſer Zeit des Abfalls vom Kleanthes die Nachricht, daß Chryſippos im Lykeion unter freiem Himmel Schule gehalten habe. Diog. L. VII, 185.

ten ihn zu einem fähigen Schüler der Philoſophie. Er wird von den Alten beſonders für ſchnell im Urtheil, für raſch im Lernen und für ſehr ſcharfſinnig gehalten [1]). Wenn es wahr wäre, daß er zum Kleanthes geſagt habe, er wünſche von ihm nur die Lehrſätze zu lernen, die Beweiſe werde er ſchon ſelbſt finden [2]), ſo würde man vorausſetzen müſſen, daß er die allgemeinen Anſichten der frühern Stoiker zwar richtig fand, aber in der Begründung ihrer Lehren viele Mängel zu erkennen glaubte. Damit würde es übereinſtimmen, daß er in vielen Punkten vom Kleanthes und vom Zenon abgewichen ſein ſoll [3]), daß er für die vorzüglichſte Stütze der ſtoiſchen Schule gehalten wurde, ja daß man von ihm ſagte: wenn Chryſippos nicht wäre, ſo würde die Stoa nicht ſein [4]). Auf jeden Fall, da er den ſpätern Stoikern Gegenſtand der Verehrung und faſt von unwiderleglichem Anſehn war, muß er als der vorzüglichſte Gründer ihrer Lehre angeſehn werden, wenn auch jene Ausſagen mehr auf die Widerlegung der Gegner, als auf die Erfindung der Lehrart ſich beziehen ſollten. Vor allem verfolgte er die Epikureer und die Akademiker, auch legte er vielen Fleiß in die Widerlegung der ſophiſtiſchen Streitfragen, welche hauptſächlich von den Megarikern auf die Stoiker ſich vererbt hatten,

---

1) Diog. L. VII, 179; Cic. de nat. D. III, 10; Senec. de benef. I, 3.

2) Diog. L. l. l.

3) L. l.; Cic. ac. II, 47. Der Stoiker Antipatros hatte ein eigenes Werk über den Unterſchied des Kleanthes und des Chryſippos geſchrieben. Plut. de Stoic. rep. 4.

4) Cic. ac. IV, 24; Diog. L. VII, 183.

nicht weniger aber ſtritt er auch gegen Lehren des Platon, des Ariſtoteles und ihrer Schüler, doch hielt er dieſe Philoſophen und ſo auch den Sokrates und die Kyniker hoch [1]). Sein Fleiß in den Wiſſenſchaften war groß; nicht bloß mit den Unterſuchungen, welche der Philoſophie am nächſten liegen, hatte er ſich beſchäftigt, ſondern lernbegierig in aller Art, ſcheint ihm keine Wiſſenſchaft fremd geblieben zu ſein, mit Ausnahme vielleicht der genauern Unterſuchungen in der Mathematik und in der Naturgeſchichte, welche von den Stoikern wenig angebaut wurden [2]). Mit ſeiner Philoſophie aber und ſeinen Kenntniſſen füllte er eine ſo große Zahl von Büchern an, wie kein anderer Philoſoph des Alterthums. Er ſoll über 705 Bücher geſchrieben haben [3]). Es ſcheint, daß er von einer wahren Sucht zu ſchreiben getrieben wurde [4]), wenigſtens hat ihn die Raſchheit ſeines Geiſtes zu einer Art des Schreibens verleitet, welche genugſame Ueberlegung und Sorgfalt in der Ausführung nicht zuließ. Wir wiſſen, daß die erſten Stoiker um Schönheit oder Anmuth der Schreibart wenig ſich kümmerten, aber Chryſippos ſcheint doch die Sorgloſigkeit der Uebrigen noch um ein Bedeutendes übertroffen zu haben. Daß ihm Dunkelheit, Widerſprüche [1]), zu große Feinheit in den Unterſcheidungen und Spitzfindigkeit vorgeworfen werden, rechne ich nicht, denn dies ſind Vorwürfe, welche den gründlichen Philoſophen gewöhnlich gemacht werden; daß er ſich um den Schmuck der Rede wenig kümmerte, auch ungewöhnliche Worte und Wendungen gebrauchte, iſt ihm mit den meiſten Philoſophen ſeiner Sekte gemein, auch gehörte es dem Hange ſeiner Zeit an, daß er häufig Verſe ſeiner Proſa beimiſchte; aber mit Recht ſcheinen ihm im Beſondern die Vorwürfe zur Laſt zu fallen, daß er weitſchweifig, oft daſſelbe wiederholend, Ungehöriges einmiſchend und von ſeinem Vorhaben abſchweifend, mit Zeugniſſen der Dichter und der Geſchichte unmäßig prunkend, anſtatt zu beweiſen, ſeine Schriften zu unerträglicher Länge ausgedehnt habe [2]). Daß er dieſe Fehler ſeiner Schriftſtellerei zum Theil ſelbſt eingeſtand und mit freimüthigem Spott rügte [3]), kann ihm nicht zur Entſchuldigung gereichen,

---

[1]) Plut. de Stoic. rep. 24.

[2]) Cic. Tusc. I, 45. Chrysippus — in omni historia curiosus. Suid. s. v. Χρύσιππος. Diog. L. VII, 180; Athen. XIII, 18. p. 565. Daß die Stoiker die Mathematik und die genauere Naturkunde nicht liebten, folgt aus dem Lobe, welches Poſeidonios im Gegenſatz gegen andere Stoiker erhält. Galen. de plac. Hipp. et Plat. IV. p. 143; VIII. p. 226; Strab. II, 3 fin. p. 164.

[3]) Diog. L. VII, 180. Der Katalog ſeiner Schriften beim Diogenes Laertios hat eine ſehr bedeutende Lücke; einige Werke werden in ihm als unecht bezeichnet. Suid. l. l.

[4]) Die Sage, daß er mit dem Epikuros im Schreiben gewetteifert habe, zeigt ſich ungegründet, wenn man die Chronologie vergleicht. Diog. L. X, 26.

---

1) Es ſind meiſtens Widerſprüche des Chryſippos, von welchen die Schrift des Plutarchos de Stoicorum repugnantiis handelt. Einige dieſer Widerſprüche ſind allerdings auffallend und von Bedeutung für die Lehre der Stoiker; die meiſten aber liegen nur im Ausdruck und wurden nur vom Plutarchos für Widerſprüche gehalten, weil er den Sinn der ſtoiſchen Sätze nicht begriff. Daher werde ich auch nur ſelten auf die Vorwürfe des Plutarchos achten.

2) Die große Reihe der Zeugniſſe ſ. b. Baguet p. 26 f.; vergl. p. 125.

3) Diog. L. VII, 180; Galen. de Hipp. et Plat. plac. III. p. 127.

ſondern iſt nur ein Beweis, wie auch bei den ausgezeichneten Lehrern der Stoa die Schilderungen von der Selbſtgenugſamkeit des Weiſen zur Vernachläſſigung der Achtung gegen Andere führten. Demungeachtet müſſen wir bedauern, daß uns kein Werk des Chryſippos übrig geblieben iſt, da unſtreitig wenigſtens aus ſeinen größern Zuſammenſtellungen uns eine viel feſtere und genauere Einſicht in die älteſte ſtoiſche Philoſophie ſich ergeben würde, als aus den Bruchſtücken ſeiner Werke, welche zum Glück noch viel reichlicher fließen, als die Bruchſtücke der frühern Stoiker.

Mit dem Chryſippos ſchließt ſich die Reihe der Philoſophen, welche die Stoa gegründet haben. Die Nachfolger des Chryſippos ſind zwar nicht ohne Anſehn für die ſpätern Stoiker geweſen, doch finden wir bei ihnen ſchon bedeutende Abweichungen von der echten Lehre ihrer Meiſter, und wenn uns nicht alles trügt, ſo zeigt ſich in ihren Sätzen eine Richtung, welche allmälig von dem Geiſte der ältern Stoa abfällt. Daher werden wir erſt ſpäter in die Würdigung ihrer Lehren eingehen können.

Zweites Kapitel.

Die ältern Stoiker über die Philoſophie und ihre Theile.

Nachdem man in der Philoſophie die künſtlichſten und verſchlungenſten Lehren, die Platoniſche und beſonders die

Ariſtoteliſche, verſucht hatte, Lehren, welche durch die Verwicklung und Feinheit ihrer Unterſcheidungen bei Vielen die Vermuthung erregten, daß ſie den einfachen Punkt der Löſung verfehlt haben möchten, glaubten auch die fleißigern Forſcher auf einen einfachern, auf einen natürlichern Weg zurückkehren zu müſſen. In dieſem Sinn iſt die ſtoiſche Philoſophie angelegt. Sie geht geradezu ohne viel Bedenken auf eine einfache Löſung der wichtigſten Fragen aus, welche das menſchliche Nachdenken beſchäftigen. Und wenn ſie überdies auch in mancherlei gelehrte und ſpitzfindige Unterſuchungen ſich verwickelt, ſo ſind doch dieſe nicht der Kern, ſondern nur ein Beiwerk ihrer Lehre. Daher hat ſie einen Abſcheu vor ſolchen Lehren, welche der gewöhnlichen Lebensanſicht entgegen ſind; wer den geſunden Menſchenverſtand, wie er den Grund des praktiſchen Lebens bildet, zu meiſtern wagt, der ſpricht ſich dadurch ſelbſt ſein Verdammungsurtheil. Darum beriefen ſie ſich zur Empfehlung ihrer Philoſophie beſonders darauf, daß ſie in Allem den allgemeinen Begriffen, der gewöhnlichen Anſicht des Lebens entſpreche [1]).

Daher ſteht ihre Philoſophie ihnen auch in der genaueſten Verbindung mit dem praktiſchen Leben. Chryſippos eiferte gegen die Ariſtoteliſche Anſicht, dem Philoſophen käme beſonders ein Leben der Betrachtung, der Muße zu; denn wenn man auf den Sinn dieſer Rede zurückgehe, ſo würde ſich finden, daß damit bald verſteckter, bald offener nur das Leben der Luſt gelobt werden ſolle [1]). Dem Leben der Luſt ſteht das Leben der wahren Thätigkeit, der Tugend entgegen und ſo iſt ihnen denn die Philoſophie die Uebung der Tugend, von welcher ſie ſagten, daß ſie im höhern Sinne die einzige nützliche Kunſt ſei. Die Weisheit, nach welcher die Philoſophie ſtrebt, iſt die Tugend, und die Philoſophie kann daher theils als Uebung der Tugend, theils als Streben nach der Tugend betrachtet werden, denn beide ſind nicht von einander zu trennen. Aber der Begriff der Tugend wird in dieſen Erklärungen im weiteſten Sinne genommen; in dieſem iſt ſie der Wiſſenſchaft nicht entgegengeſetzt. Das, was durch den Verlauf aller echten Sokratiſchen Schulen feſtgehalten wird, finden wir auch bei den Stoikern wieder, daß die Tugend und die richtige Einſicht in der engſten Verbindung mit einander ſtehn. Daher nannten ſie die Weisheit auch die Wiſſenſchaft der göttlichen und menſchlichen Dinge und die Philoſophie alſo als das Streben nach der Weisheit iſt ihnen zugleich das Streben nach der Tugend und nach der Wiſſenſchaft [2]).

---

[1]) Die ganze Abhandlung des Plutarchos περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκούς hat die Beſtimmung zu zeigen, daß die Stoiker fälſchlich vorgaben, mit der gewöhnlichen Anſicht übereinzuſtimmen. Galen. de Hipp. et Plat. plac. III. p. 113.

Die Einheit der Tugend mit der Wiſſenſchaft findet ſich am ſtärkſten darin ausgedrückt, daß die Stoiker in Bezug auf den Begriff der Philoſophie die Tugend in die

---

1) Plut. de Stoic. rep. 2.

2) Plut. de plac. ph. prooem. οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην· τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου· ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν. Senec. ep. 89. Sapientia perfectum bonum est mentis humanae, philosophia sapientiae amor et affectatio. — — Philosophia studium virtutis est, sed per ip-

phyſiſche, ethiſche und logiſche eintheilten ¹). Daraus ergiebt ſich die Eintheilung der Philoſophie in die drei uns ſchon bekannten Theile, in die Phyſik, in die Ethik und in die Logik. Bei dieſer Eintheilung aber ſprechen die Stoiker den Gedanken ſehr beſtimmt aus, daß doch die Theile der Philoſophie ein untheilbares Ganzes bildeten und wie von Natur in einander gewachſen wären. Dies ſuchten ſie in verſchiedenen Gleichniſſen anſchaulich zu machen, von welchen die bezeichnendſten von der Zuſammenſetzung eines organiſchen Ganzen hergenommen ſind ²). So verglichen ſie die Philoſophie mit einem Ei; die Schale entſpreche der Logik, das Weiße der Ethik, das Gelbe der Phyſik; oder einem Thiere, deſſen Knochen und Sehnen der Logik, deſſen fleiſchige Theile der Ethik, deſſen Seele endlich der Phyſik ähnlich gefunden werden könnte ³).

---

nam virtutem; nec virtus autem esse sine studio sui potest, nec virtutis studium sine ipsa.

[1] Plut. l. l. ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικήν, ἠθικήν, λογικήν.

[2] Dies bemerkte Poſeidonios ap. Sext. Emp. VII, 19.

[3] Diog. L. VII, 40. εἰκάζουσι δὲ ζώῳ τὴν φιλοσοφίαν, ὀστοῖς μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικὸν προσομοιοῦντες, τοῖς δὲ σαρκωδεστέροις τὸ ἠθικόν, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ φυσικόν· ἢ πάλιν ᾠῷ· τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς εἶναι τὸ λογικόν, τὰ δὲ μετὰ ταῦτα τὸ ἠθικόν, τὰ δὲ ἐσωτάτω τὸ φυσικόν· ἢ ἀγρῷ παμφόρῳ, ὁ τὸν μὲν περιβεβλημένον φραγμὸν εἶναι τὸ λογικόν, τὸν δὲ καρπὸν τὸ ἠθικόν, τὴν δὲ γῆν ἢ τὰ δένδρα τὸ φυσικόν. Anders Poſeidonios ap. Sext. Emp. adv. math. VII, 17 f. Man hat den Diogenes aus dem Sextos verbeſſern wollen. Tiedemann Syſtem der ſtoiſchen Phil. I S. 43; Bake Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae p. 49. Es iſt aber wahrſcheinlich, daß Poſeidonios hierin von der Lehrart der ältern Stoiker abwich, wie wir weiter unten ſehen werden.

In dieſen Vergleichungen liegt nun nicht bloß die innige Verbindung der Theile zum Ganzen der Philoſophie ausgedrückt, ſondern auch der Werth, welchen die Stoiker den verſchiedenen Theilen der Philoſophie beilegten. Am unzweideutigſten iſt es, daß die Logik ihnen gegen die beiden übrigen Theile nur eine untergeordnete Bedeutung hat; ſie ſoll zwar das Feſte in der lebendigen Einheit und die Grundlage des ſelbſtändigen Daſeins, die Vertheidigung und Erhaltung gegen das Aeußere bezeichnen, aber ſo wie die Schale nur zur Bedeckung des Innern, ſo wie Knochen und Sehnen nur zum Gebrauche der Seele ſind, ſo erſcheint auch die Logik nur als ein Werkzeug für die übrigen Theile der Philoſophie. Dies iſt eine weſentliche Abweichung von der Anſicht der frühern Sokratiſchen Schulen, ſo weit dieſe mit einiger Vollſtändigkeit ſich ausgebildet hatten; denn dem Platon war die Dialektik der Mittelpunkt aller ſeiner Lehren und auch dem Ariſtoteles bezeichneten die logiſchen Unterſuchungen nicht nur über die Wiſſenſchaft, ſondern auch über die allgemeinen Gründe der phyſiſchen und menſchlichen Erſcheinungen und Thätigkeiten das Höchſte und Sicherſte aller Erkenntniß. Wir finden jedoch, daß die Stoiker, indem ſie von der frühern Schätzung der Logik abgingen, einen Weg verfolgten, welcher durch den frühern Gang der Philoſophie ihnen ſchon vorgezeichnet war. Denn allmälig hatte ſich die Meinung verbreitet, daß die Logik mehr ein Werkzeug der Philoſophie, als ſelbſt Philoſophie ſei. Dieſe Meinung iſt deutlich bei den Epikureern ausgeſprochen; ſie war aber auch der peripatetiſchen Schule nicht ganz fremd und wir müſſen geſtehn, daß ſchon Ariſtoteles ſie begünſtigt hatte; denn indem er die gelehrte Erfahrung in die Philoſophie einführte, bereitete er die Anſicht vor, als ſtamme der Inhalt der Wiſſenſchaft aus der ſinnlichen Empfindung und die Logik verhelfe uns nur dazu, den geſammelten Stoff der Erfahrungen in eine wiſſenſchaftliche Form zu bringen. In dieſer Richtung finden wir auch die Stoiker; doch iſt bei ihnen, ſo wie auch beim Epikuros, die Logik noch nicht ganz allein zum Werkzeuge nicht ſowohl der Philoſophie, als aller Wiſſenſchaften herabgeſunken. Soviel nemlich ſehen wir deutlich aus den ſehr auseinanderlaufenden Angaben über die ſtoiſche Eintheilung der Logik, daß ſie zu dieſem Theile der Philoſophie nicht nur die Unterſuchungen über die Begriffe, Urtheile und Schlüſſe zogen, ſondern auch in ihm von dem Kennzeichen und dem Urſprunge der Wahrheit und von den allgemeinen Beſtimmungen der Gegenſtände unſeres Denkens, d. h. von den Kategorien handelten [1]. Dagegen finden wir, daß die Unterſuchung über die Gründe der Dinge, über Gott und Materie, von ihnen nicht zur Logik, ſondern zur Phyſik gezogen wurde [2]. So beſchränkten ſie alſo das Gebiet der Logik, ſo nahmen ſie ihr auch ihre wichtigſten Beſtandtheile.

Mit der Abſchätzung der Phyſik gegen die Ethik mußte es den Stoikern ein Anderes ſein. Sie konnten wohl beiden Theilen ihren eigenen Werth nicht abſprechen, von keinem derſelben ſagen, daß er nur zum Behuf des andern wäre. Doch ſuchten ſie auch hier eine gewiſſe Unterordnung und folgen wir den angeführten Gleichniſſen, ſo wurde offenbar die Phyſik von ihnen als die höchſte philoſophiſche Wiſſenſchaft betrachtet; die Ethik folgt ihr, wie das Fleiſch der Seele gehorcht; ſie iſt für die Phyſik beſtimmt, wie das Weiße im Ei dem aus dem Eidotter ſich erzeugenden Küchlein zur Nahrung dient [1]). Dagegen könnte man zwar erinnern, daß Chryſippos ſagte, die Phyſik ſei zu keinem andern Zwecke zu treiben, als nur zur Unterſuchung des Guten und des Böſen [2]); allein wir finden doch auch ſo entſchiedene Aeußerungen über den ſelbſtändigen und hohen Werth, welchen die älteſten Stoiker der Phyſik beilegten, daß wir dieſe Ausſage des Chryſippos nur als einen unvollſtändigen Ausdruck ſeiner Anſicht betrachten können. Denn die Phyſik wird die göttlichſte unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften genannt [3]), weil ſie es mit der Erkenntniß des Göttlichen zu thun hat, während die Ethik nur das Menſchliche unterſucht nach einer gewöhnlichen Anſicht der Alten. Bemerken wir nun, daß den Stoikern das Menſchliche durchaus von dem Göttlichen abhängt und daß Chryſippos die Lehre von den Göttern als die höchſte Weihe der Philoſophie beſchreibt [4]), ſo läßt es ſich wohl kaum bezweifeln, daß ſie auch in der Phyſik, ſofern ſie uns zur Erkenntniß der göttlichen Dinge verhelfe, die höchſte Kraft der Philoſophie erblicken mußten. Erſt die ſpätern Stoiker, wie Poſeidonios, ſcheinen

---

[1] Diog. L. VII, 42; 49; 62; Senec. ep. 89.

[2] Diog. L. VII, 136; Chrys. ap. Plut. de Stoic. rep. 9.

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 18.

2) Plut. l. l.

3) Sext. Emp. adv. math. VII, 23.

4) Plut. l. l.

der Ethik den Vorzug vor der Phyſik gegeben zu haben, einer Richtung folgend, welche wir ſchon mehrmals in der Entwicklung der griechiſchen Philoſophenſchulen gefunden haben und welche in der That allgemein iſt.

Wenn nun hierin die ältern Stoiker der Richtung, welche in ihrer Zeit ſich verbreitete, noch nicht nachgegeben hatten, ſo finden wir ſie dagegen ſchon auf das Beſtimmteſte in einer andern Richtung, welche mit dem Ariſtoteles ſich zu verbreiten begonnen hatte. Gehen wir nemlich in die Untereintheilungen der Logik, Phyſik und Ethik ein, ſo zeigt ſich, daß ſie der Philoſophie mancherlei Unterſuchungen zufügten, welche nur in eine lockere Verbindung mit ihr gebracht werden konnten. Am meiſten erſehen wir dies aus ihrer Logik. Dieſe Wiſſenſchaft, auf der einen Seite des wichtigſten Theils ihrer Lehren beraubt, ſollte nun auf der andern Seite, wenigſtens was den Umfang der Lehren betrifft, einen reichlichen Erſatz anderswoher erhalten. Schon Ariſtoteles, indem er die Dialektik und die Unterſuchung über die ſophiſtiſchen Schlüſſe in die Logik zog, hatte zum Theil den Anſtoß hierzu gegeben. Ihm folgten die Stoiker, und beſonders der letztern ſcheinen ſie einen großen Fleiß zugewendet zu haben. Namentlich wird dem Chryſippos Schuld gegeben, daß er nicht weniger als die Megariker mit Trugſchlüſſen ſich beſchäftigt habe [1]), welches auch die große Zahl ſeiner Bücher über einzelne Arten der Trugſchlüſſe beweiſt [2]). Eine andere Erweiterung der logiſchen Lehren führten die gram-

---

1) Plut. de Stoic. rep. 10.

2) Die zahlreichen Anführungen ſ. bei Baguet §. LVI—LXXII.

matiſchen Unterſuchungen herbei. Dies muß als eine natürliche Folge davon angeſehn werden, daß Platon und Ariſtoteles die Entwicklung der Logik an der Vergleichung der Formen der Sprache mit den Formen des Denkens eingeleitet hatten. Dieſe Unterſuchungen wurden aber von den Stoikern viel weiter ausgebreitet, als das Bedürfniß der Logik zu führen ſchien. Es iſt bekannt, daß die Stoiker die Begründer der ſpätern Grammatik ſind, ſo wie dieſelbe durch Vermittlung der Lateiner auf uns vererbt worden iſt. Sie haben faſt alle grammatiſchen Kunſtwörter zur Bezeichnung der Redetheile und ihrer Abänderungen erfunden, und das Meiſte hiervon möchte auf den Chryſippos zurückgeführt werden können, welcher überdies auch weitläuftige Unterſuchungen über die Abſtammung der Wörter und ihre urſprüngliche Bedeutung anſtellte [1]). Wenn nun hierin die frühern Sokratiker ſchon vorbereitet hatten, ſo iſt es dagegen den Stoikern eigen, daß ſie auch die Rhetorik mit in die Logik zogen, welches ſie ihrer nahen Verwandtſchaft mit der Grammatik verdanken mochte. Ariſtoteles hatte zwar auch ſchon die Rhetorik an die Dialektik angeſchloſſen, aber doch ſehr wohl eingeſehn, daß ihre Form nicht ohne ihren Inhalt behandelt werden könne und deswegen ſie eben ſo ſehr auch von der Ethik abhängig gemacht, und wenn auch Platon ſie auf die Dialektik zurückführen wollte, ſo iſt es

---

1) Es gehören hierher ſeine Schriften περὶ τῶν πέντε πτώσεων, περὶ λέξεων, περὶ τῶν ϛοιχείων τȣ̃ λόγȣ καὶ τῶν λεγομένων, περὶ τῆς συντάξεως τῶν λεγομένων und andere. Diog. L. VII, 192; 193. Seine Schrift περὶ τῶν ἐτυμολογικῶν wird ſehr häufig angeführt. S. Baguet §. XCVI.

doch klar, daß er hierbei die Dialektik in ihrem weitern Sinne nahm. Die Stoiker dagegen behandelten ſie als einen Haupttheil der Logik, indem ſie dieſelbe nach einem ſehr äußerlichen Grunde in Dialektik und Rhetorik abtheilten [1]). In dieſer Eintheilung erhielten auch die Poetik und ſelbſt die Muſik ihre Stelle mitten unter den grammatiſchen Unterſuchungen [2]). Daß hierin überhaupt die Stoiker den Begriff der Philoſophie nicht eben ſtreng feſthielten, möchte nun wohl auch von ſolchen anerkannt werden, welchen dies nicht ſchon daraus erhellen ſollte, daß die Stoiker in der Logik einen Theil der Philoſophie ſetzten, welcher um die Gründe der Dinge ſich nicht kümmert. Aber auch in den übrigen Theilen der Philoſophie ſcheint eine ähnliche Vermiſchung des Philoſophiſchen mit einer von außen her ſich einmiſchenden Gelehrſamkeit ſtatt gefunden zu haben. Am wenigſten vielleicht in der Phyſik, in welcher es den Stoikern an jener reichen Erfahrung der ältern Peripatetiker fehlte; denn auf dieſe geſchichtlichen Kenntniſſe ſcheinen ſie mit einer ähnlichen, wenn auch nicht ſo grellen Geringſchätzung geblickt zu haben, wie wir ſie

---

1) Cic. de fin. II, 6; Senec. ep. 89; Diog. L. VII, 42; 47. Dies liegt auch der Eintheilung des Kleanthes zum Grunde. Peterſen philosophiae Chrysippeae fundamenta p. 25 will, daß Chryſippos die Rhetorik nicht als einen beſondern Theil der Philoſophie behandelt habe, oder gar daß ſie ihm mit der Unterſuchung über die Kriterien eins geweſen ſei; beides kann ich nicht billigen. Nach Diog. L. VII, 55 verglichen mit 49 ſcheint es, als wenn die Stoiker auch die Lehre vom Kriterion der Wahrheit noch von der Dialektik ſonderten.

2) Diog. L. VII, 44; 60.

beim Epikuros gefunden haben [1]. Auch gehörten ſolche Kenntniſſe nicht nothwendig zu den Beſtandtheilen der Schulbildung, auf welche der unterrichtete Grieche dieſer Zeit Anſpruch zu machen hatte. Es richteten aber die Stoiker in dieſem Theile der Philoſophie ihre Augen vornehmlich auf das Höchſte, auf das Göttliche und in dieſer Richtung finden wir denn auch, daß ſie mancherlei Ungehöriges der Philoſophie beimiſchten, ſehr in das Einzelne der mythologiſchen Unterſuchungen und über die mancherlei Zuthaten des heidniſchen Aberglaubens eingehend. Die Ethik endlich bereicherten die Stoiker hauptſächlich durch die Unterſuchung über das Schickliche und über die Pflichten und wenn ſie hierin auch einen Punkt aufgefaßt hatten, welcher von den früheren Philoſophen zu ſehr vernachläſſigt worden war, ſo führten ſie doch denſelben wieder in einem Uebermaaße aus, welches in der That keinen rein philoſophiſchen Fortſchritt geſtattete. Sie ſcheinen dabei mehr auf einen großen Umfang nützlicher oder räthlicher Vorſchriften und Ermahnungen es abgeſehn zu haben, als auf eine wiſſenſchaftliche Erforſchung und Eintheilung des ſittlichen Lebens, indem ſie allerlei gegebene Verhältniſſe berückſichtigten, ohne zu fragen, welchen ſittlichen oder unſittlichen Grund dieſe Verhältniſſe hätten. Daher die überallhin ſich verlaufenden Fragen, was der Weiſe thun werde oder nicht; daher die mancherlei bis in das Kleinlichſte ausgedehnten Ermahnungen, von welchen Ariſton ſagte, daß ſie den Ammen und Pädagogen mehr ziemten, als den Philoſophen. Genug wir ſehen, daß die Richtung, welche ſchon Ariſtoteles der Philoſophie gegeben hatte, bei den Stoikern noch in einem verſtärkteren Maaßſtabe hervortrat; ſie miſchten Vieles aus den Schulwiſſenſchaften ein, ohne daß ſie demſelben eine philoſophiſche Bedeutung zu geben gewußt hätten; wärend die Maſſe noch größer wurde, wurde der philoſophiſche Geiſt, ſie im philoſophiſchen Geſichtspunkte zur Einheit zuſammenzufaſſen, geringer und nur das Bedürfniß, der Jugend eine angemeſſene allgemeine Bildung zu geben, welches die Philoſophenſchulen der jetzigen Zeit zu befriedigen hatten, hielt die zum Theil nur roh aufgehäufte Maſſe der Unterrichtsgegenſtände zuſammen.

---

[1] So Chryſippos ap. Plut. de Stoic. rep. 29. *περὶ τῶν ἐμπειρίας καὶ ἱστορίας δεομένων διακελευσάμενος τὴν ἡσυχίαν ἔχειν κτλ.*

Eine Berückſichtigung dieſes Bedürfniſſes finden wir auch in den Beſtimmungen der Stoiker über die Verhältniſſe der drei Theile der Philoſophie zu einander. Vom Zenon und vom Chryſippos wird uns zwar geſagt, daß ſie die alte Ordnung dieſer Theile in den frühern Sokratiſchen Schulen beibehalten hätten [1]); aber es iſt nicht zu verkennen, daß über dieſen Punkt ſchon ein Schwanken in den Meinungen der Stoiker ſich vorbereitete. Die ſpätern Stoiker veränderten offenbar dieſe Ordnung und der Eine wollte von der Ethik anfangen, der Andere die Ethik in die zweite Stelle ſetzen, noch Spätere machten ſogar die Phyſik zum erſten Theile der Philoſophie, ja es ſcheint, als wenn ſchon Kleanthes die Ethik zwiſchen die Logik und die Phyſik eingeſchoben hätte [2]). Waren doch ſogar einige

---

1) Diog. L. VII, 40.

2) Ib. 41.

Stoiker der Meinung, daß dieſe Wiſſenſchaften nicht als beſondere Theile der Philoſophie behandelt werden ſollten, ſondern in der Mittheilung der Philoſophie unter einander gemiſcht werden dürften [1]). Wenn wir nun auch glauben, daß die ältere ſtoiſche Lehre ihrem Charakter nach einer ſolchen Verſetzung oder Vermiſchung der Haupttheile der Philoſophie nicht günſtig war, ſo ſcheint es doch als wenn ſelbſt Chryſippos in der Mittheilung der Philoſophie eben nicht eine ſo ſtrenge Ordnung forderte, wie ſie von der wiſſenſchaftlichen Genauigkeit verlangt werden möchte. Denn es wird ihm vorgeworfen, daß er bald gelehrt habe, man könne keine Einſicht in das Sittliche gewinnen, wenn man dabei nicht ausgehe von der Phyſik und von der göttlichen Natur, bald aber wieder der Meinung geweſen ſei, man ſolle der Jugend nach der Logik die Ethik vortragen und mit der Phyſik und der Lehre von den Göttern als der höchſten und ſchwerſten Aufgabe der Philoſophie ſchließen [2]). Wenn nun auch dieſer Vorwurf dadurch abgelehnt werden kann, daß man zwiſchen der ſtrengen Begründung der Philoſophie, welche nur in der erſten Ordnung möglich ſei, und zwiſchen der Ordnung der Lehre unterſcheidet, welche bei der erſten Einweihung der Jugend in die philoſophiſchen Unterſuchungen beobachtet werden dürfe [3]), ſo geht doch daraus hervor, daß Chryſippos einen leichtern Weg

---

[1] Ib. 40. καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου προκεκρίσθαι (ſ. ἀποκεκρίσθαι), καθά τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά· καὶ την παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν.

[2] Plut. de Stoic. rep. 9; cf. Sext. Emp. adv. math. VII, 23.

[3] Dieſen Ausweg nimmt Tiedemann a. a. O. S. 14 f. und nach ihm Andere.

Weg zur Philoſophie ſuchte, als den der ſtrengen Folge in der Lehre, und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er hierzu eben durch das Beſtreben verführt wurde, die Philoſophie als eine allgemeine Bildung unter der Jugend, wenn auch nur oberflächlich zu verbreiten. Wir finden keinen andern Ausweg und das Verfahren des Chryſippos in dieſer Beziehung mag nur daraus entſchuldigt werden, daß die gegenwärtigen Zeitumſtände es rathſam machten, beim Unterrichte weniger ſtreng zu verfahren und hauptſächlich dahin zu ſtreben, dem um ſich greifenden Verfall der Sitten und der verführeriſchen Faßlichkeit der Epikuriſchen und ähnlicher Lehren eine Ermahnung zur Tugend entgegenzuſetzen, welche nur aus der Mitte des ſittlichen Bewußtſeins geſchöpft, um gefaßt zu werden weniger wiſſenſchaftliche Anſtrengung verlangte.

Ueber die Methode der Stoiker können wir nicht viel ſagen, da wir keine Schriften der ältern Stoiker beſitzen, welche hierüber zur Anſchaulichkeit zu kommen uns verſtatteten. Aus den zum Theil ſehr verworrenen Anführungen der Spätern ſcheint uns hervorzugehn, daß ſie die Platoniſche Methode der Eintheilungen mit dem Ariſtoteliſchen Schlußverfahren zu vereinigen ſuchten. Das letztere jedoch war wohl in allen ihren einzelnen Ausführungen das Vorherrſchende, wie wir aus ihrer Logik und aus vielen ſorgſam ausgebildeten Schlußweiſen der Stoiker ſehn. Es wird uns geſagt, daß Zenon im Gegenſatz gegen die redneriſche Weiſe der Spätern kurz und gedrängt in ſeinen Schlüſſen geweſen ſei ¹). Davon wich aber ſchon bedeu-

---

1) Cic. de nat. D. II, 7.

tend die Art des Chryſippos ab, wenn dieſer etwa nach der Weiſe des Ariſtoteles oder der ſpätern Akademie für und gegen einen Satz hin und her ſtritt, um durch ſorgfältige Abwägung der Gründe, welche in der Natur der Sache lägen, die Wahrheit zu finden [1]), und noch mehr, wenn er mancherlei äußerliche Zeugniſſe aus Dichtern, Etymologie und dergleichen für ſeine Lehre zuſammenhäufte. Wenn nun hierin ſchon eine Willkür in der Darſtellung ſich einmiſchte, die durch kein künſtleriſches Beſtreben entſchuldigt wird, ſo ſcheint eine ähnliche Willkür auch in den Eintheilungen der Stoiker geherrſcht zu haben. Ueber dieſe ſtellten die Stoiker eine Theorie auf, welche mehrere Arten der Eintheilungen zuließ, ohne ſich um die richtige und einzig wiſſenſchaftliche Eintheilung zu kümmern [2]), und daher mag es denn auch kommen, daß wir ſo ſehr verſchiedenartige Eintheilungen der Stoiker angegeben finden. Das Meiſte, was uns hierüber angegeben worden iſt, betrifft die größern Abſchnitte der Logik, der Phyſik und der Ethik. Solche Abſchnitte zu häufen mußten die Stoiker wohl aufgefordert werden, weil ſie in die philoſophiſchen Unterſuchungen fremdartige Beſtandtheile einmiſchten, welche einen vollen und ganzen Erguß des philoſophiſchen Gedankens verhinderten und ſo der Natur der Sache nach einzelne abgeſonderte Kapitel zu machen anriethen. Dabei war es denn freilich unmöglich, eine ſtreng wiſſenſchaftliche Eintheilung aus der Natur der Sache heraus zu gewinnen, ſondern die einzelnen Abſchnitte wurden nur neben einander geſtellt, um wenigſtens eine äußere Ordnung zu haben. Die natürliche Folge war, daß man über die Eintheilung ſelbſt ſchwankte und der Eine dieſe, der Andere jene rathſam fand. Wir werden uns natürlich in der Darſtellung der ſtoiſchen Philoſophie an dieſe Eintheilungen wenig kehren, da es uns darauf ankommt, mit Ausſcheidung alles Fremdartigen nur die Philoſophie der Stoiker kennen zu lernen, da auch die einzelnen Eintheilungen in ſolcher Verwirrung uns überliefert worden ſind, daß man wohl beim beſten Rathen daraus keine Ordnung gewinnen möchte [1]). Nur ſo viel erwähnen wir daher noch über dieſen Punkt, daß aus den mehrmals erneuerten Verſuchen, bald durch dieſe, bald durch eine andere Eintheilung eine beſſere Ordnung zu erhalten, allerdings das Beſtreben hervorleuchtet, ſo viel als möglich dem lockern Gebäude ihres Syſtems Zuſammenhang und Feſtigkeit zu geben. Daſſelbe beweiſen uns auch die verſchiedenen, oft nicht ſehr bedeutenden Aenderungen, welche ſie mit Begriffserklärungen und Formeln vornahmen, um ihren Schlüſſen größere Sicherheit zu geben. Auch von dieſen Dingen werden wir nur wenig zu erwähnen haben; denn es iſt offenbar, daß dadurch nur die äußere Geſtalt der Lehre ſich veränderte und nichts Anderes im Allgemeinen daraus hervorleuchtet, als die Hoffnung der Zeit, den allmälig verſchwindenden Geiſt

---

[1]) Seine Schriften für und gegen die natürliche Vorſtellungsweiſe haben wir ſchon erwähnt; ſ. Baguet §. LXX; Plut. de Stoic. rep. 10.

[2]) Diog. L. VII, 61.

---

1) Vergl. die Eintheilungen beim Diog. L. VII, 41 f.; 84; 132 f. Peterſen in ſeiner oben angeführten Schrift hat ſich viele Mühe gegeben, die Eintheilungen der Stoiker auseinanderzuſetzen; das Reſultat aber gewährt ſehr wenig Ueberzeugung.

des freien Denkens durch das Mittel eines gelehrterweiſe ſich fortpflanzenden Wortes zu bannen.

Drittes Kapitel.

Die Logik der ältern Stoiker.

Aus unſern frühern Bemerkungen über das, was die Stoiker zur Logik rechneten, muß es uns klar ſein, daß wir nur einen kleinen Theil davon zu betrachten haben werden. Es ſind dies hauptſächlich zwei Abſchnitte, von welchen der eine über die Kennzeichen und über die Erkenntniß der Wahrheit, der andere über die Kategorien handelt, mit beiden Abſchnitten aber verknüpft ſich manches, was nach unſern Begriffen zur allgemeinen Grammatik gezogen werden würde.

Die Lehre über die Quellen unſerer Erkenntniß hatte vom Ariſtoteles ab einen Gang genommen, in welchem wir die Epikureer und die Stoiker von der einen, die Skeptiker aber und die neuern Akademiker von der andern Seite als die letzten Endpunkte zu betrachten haben. Gegen den Platon hatte Ariſtoteles das Anſchauliche in unſerem Denken feſtgehalten und zu zeigen geſtrebt, wie von der ſinnlichen Empfindung aus, als dem uns Bekanntern, die Wiſſenſchaft gewonnen werden müſſe, ohne daß er doch geleugnet hätte, daß die Vollendung unſeres Denkens, der vernünftige Gedanke, von den Bewegungen unſerer

Seele, welche durch die Empfindung bewirkt werden, unterſchieden werden müſſe. Die Stoiker dagegen ſuchten, auf eine ähnliche Weiſe wie Epikuros, und einer Richtung folgend, deren Spuren wir ſchon bei den Platonikern und Ariſtotelikern gefunden haben, immer mehr das vernünftige Denken der ſinnlichen Empfindung zu nähern und nur als eine Wirkung dieſer zu begreifen. Sie trafen hierbei natürlich auf Schwierigkeiten und aus den Mitteln, welche ſie zur Vermeidung ſolcher Schwierigkeiten für nöthig fanden, ſetzte ſich die ganze Lehre zuſammen, welche man von den Kennzeichen der Wahrheit zu nennen pflegte.

Nun iſt es merkwürdig und für die Kenntniß der Zeit, von welcher wir handeln, ein entſcheidendes Zeichen, daß nicht nur Epikuros und ſeine Schule, deren Leichtſinn in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen wir vieles nachſehn müſſen, ſondern daß auch die Stoiker, welche mit Ernſt und Fleiß forſchten, wenig oder gar keine Anſtrengung machten, die Lehren des Platon von der Wiedererinnerung an die Ideen und des Ariſtoteles von dem thätigen Verſtande zu widerlegen, um ihrer eigenen Lehre Bahn zu machen. Jene Lehren ſchienen ſchon von der Zeit widerlegt zu ſein; ſie mochten als unbegründete Annahmen betrachtet werden, welche nur noch in der geſchichtlichen Erinnerung lebten. Mit dieſer Sorgloſigkeit der Zeit ſtand denn auch in der engſten Verbindung der geringe Antheil, welchen man an der Frage nahm, wie ein Gedanke ſeinen Gegenſtand wahrhaft erſchöpfen könne. Man ſchien mit den Zweifeln hierüber dadurch ſich abfinden zu wollen, daß man nur eine gewiſſe Aehnlichkeit des Denkens mit dem Gegenſtande, eine Abbildung des Gegenſtandes in der Seele, über deren Art man leicht hinwegſchlüpfte, in Anſpruch nahm. Je mehr nun auf ſolche Weiſe das Gegenſtändliche des Denkens außer dem Geſichtskreiſe fiel, um ſo mehr mußte ſich die ganze Aufmerkſamkeit derer, welche eine beſtimmte Lehre über das Weſen der Dinge ausſprechen wollten, auf die Unterſuchung der Verſchiedenheiten in der Vorſtellungsweiſe der Menſchen richten, und in dieſer Beziehung war es nöthig gegen die Skeptiker zu zeigen, wie wir im Stande wären, die richtige Vorſtellung von der falſchen zu unterſcheiden, ohne daß wir doch aus unſerer Vorſtellung ſelbſt herauszugehen oder eine Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellung mit den Dingen außer uns nachzuweiſen vermöchten.

Aus dieſen allgemeinen Bemerkungen läßt ſich leicht abnehmen, welchen Gang die Unterſuchungen der Stoiker über das Kennzeichen der Wahrheit nahmen. Sie gingen aus von dem Vorhandenſein der Vorſtellungen in uns und ſuchten zu zeigen, wie dieſe allmälig von dem Einzelnen aus zum Allgemeinen ſich fortbildeten, alsdann aber auch, inwiefern ſie Wahrheit hätten und von den leeren Bildern unſerer Einbildungskraft unterſchieden werden könnten [1]. Im Ganzen iſt dieſe Lehre einfach und leicht zu überſchauen, doch haben die Stoiker durch mancherlei gelehrte Unterſuchungen und durch mehr ſorgſame als genaue Unterſcheidung ihrer Kunſtausdrücke ſie weitläuftig ausgeſponnen. Unter Vorſtellung (*φαντασία*) ſcheinen ſie alles verſtanden zu haben, was in der Seele als Bewußtſein ſich vorfindet; denn ſie rechneten zur Vorſtellung nicht nur das Bewußtſein der vernünftigen Menſchen, ſondern auch das der Thiere, nicht nur die ſinnliche Empfindung, ſondern auch den Gedanken eines Nichtſinnlichen, nicht nur die Vorſtellung, welche uns vorhandene Gegenſtände erregen, ſondern auch die Erſcheinung, welche ſich uns darſtellt, als wenn ſie von einem Vorhandenen erregt worden wäre [1]. Der Vorſtellung aber entſpricht nothwendig ein Vorſtellbares (φανταστόν) und ſie muß gedacht werden als ein Leiden (πάθος) in der Seele, welches vorausſetzt, daß ein Thätiges ſie in der Seele hervorgebracht hat; dieſes Thätige iſt ein äußerer Gegenſtand, welcher vermittelſt des Sinnes eine Empfindung in der Seele erregt [2]. Hiermit verknüpft ſich die Anſicht, daß die Seele urſprünglich eine leere Tafel ſei, dazu bereitet, daß in ihr etwas aufgeſchrieben werde; alle unſere Gedanken werden ſo verzeichnet in unſerer Seele und zwar zunächſt durch die Empfindung; daraus bildet ſich alsdann bei uns die Erinnerung und aus der Menge ähnlicher Empfindungen entſteht die Erfahrung [1]). Dieſen Weg zur Erklärung des Denkens hatte ſchon Ariſtoteles gewieſen. Die Stoiker aber gingen einen bedeutenden Schritt weiter; ſie wollten nicht nur die Erfahrung, ſondern auch die Wiſſenſchaft, nicht nur die Erkenntniß der Erſcheinung, ſondern auch der vernünftigen Begriffe aus der Empfindung und der ſinnlichen Vorſtellung ableiten. Dies ſehen wir aus vielen Beſtimmungen ihrer Lehre, von welchen freilich keine eine vollſtändige Auskunft giebt, welche aber doch alle auf denſelben Punkt hinauslaufend über den Charakter ihrer Lehre keinen Zweifel übrig laſſen. Auf zwei Punkte hat man in der Unterſuchung hierüber beſonders ſein Augenmerk zu richten. Der eine betrifft ihren Begriff der Wiſſenſchaft, der andere das, was ſie als den Gegenſtand der vernünftigen Erkenntniß ſetzten. Beide Punkte verlangen eine genauere Betrachtung.

---

[1] Diog. L. VII, 42. *τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμβάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὑρεῖν· ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἐπευθύνουσι.*

---

[1] Ib. 46; 51. εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις, αἱ ὡς αἱ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι. Dagegen ſcheint zwar der Unterſchied zwiſchen φαντασία und φάντασμα zu ſprechen, von welchem ſpäter; allein dieſer Unterſchied bezieht ſich eigentlich nur auf die φαντασία καταληπτική und es iſt aus vielen einzelnen Angaben klar, daß der Begriff der φαντασία von den Stoikern ganz allgemein gefaßt wurde und den Begriff des φάντασμα mit in ſich begriff. So wird das ἐννόημα ein φάντασμα genannt, Diog. L. VII, 61; Plut. de pl. ph. IV, 11, iſt aber nach dem Obigen doch auch eine φαντασία.

[2] Plut. de pl. ph. IV, 12. Nach dem Chryſippos. φαντασία μὲν ὄν ἐστι πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὑτῷ καὶ τὸ πεποιηκός. — — φανταστὸν δὲ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ ψυχρόν· καὶ πᾶν, ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν, τοῦτ᾽ ἔστι φανταστόν.

Ueber ihren Begriff der Wiſſenſchaft finden wir mehrere Erklärungen angegeben, welche mehr oder weniger vollſtändig im Weſentlichen doch auf daſſelbe hinauslaufen [2]).

---

[1]) Ib. c. 11. *οἱ Στωικοί φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς, ὥσπερ χαρτίον ἔνεργον εἰς ἀπογραφήν· εἰς τȣ̃το μίαν ἑκάςην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεσθαι. πρῶτος δὲ ὁ τῆς ἀπογραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων. αἰσθανόμενοι γάρ τινος οἷον λευκȣ̃ ἀπελθόντος αὐτȣ̃ μνήμην ἔχȣσιν, ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν.*

[2]) Stob. ecl. II. p. 128. *εἶναι δὲ τὴν ἐπιςήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγȣ· ἑτέραν δὲ ἐπιςήμην σύςημα ἐξ ἐπιςημῶν τοιȣ́των, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος λογικὴ ἐν τῷ σπȣδαίῳ*

Sie nahmen dieſen Begriff bald in weiterem, bald in engerem Sinne; in weiterem Sinne bezeichnet er ihnen eine feſte Ueberzeugung, welche durch keinen Grund (λόγος) umgeworfen werden kann, im engern Sinne aber ein Syſtem ſolcher Ueberzeugungen. Fragen wir wodurch die feſte wiſſenſchaftliche Ueberzeugung gewonnen werde, ſo finden wir einen Fingerzeig für die Unterſuchung in dem Zuſatze, welchen einige Erklärungen haben, daß die Wiſſenſchaft in dem Beſitze der Vorſtellungen beſtehe. Es ſcheint hieraus zu folgen, daß der wiſſenſchaftliche Gedanke von der Vorſtellung dem Inhalte nach nicht verſchieden ſei und nur dadurch über die Vorſtellung ſich erhebe, daß er mit Sicherheit ſie beſitzt. Dies erinnert uns an die Art, wie Zenon über die Wiſſenſchaft bildlich ſich erklärte. Die Vorſtellungen verglich er mit den ausgeſtreckten Fingern der Hand; dann indem er die Finger zuſammenzog, ſagte er, ſo komme der Beifall (συγκατάθεσις), welchen wir den Vorſtellungen geben, zu Stande; die feſte Ueberzeugung (κατάληψις) ferner entſtehe ſo, wie wenn man die Fauſt feſt zuſammenballe, und endlich drückte er die größeſte Ueberzeugung, welche allein die Wiſſenſchaft durch die Verbindung mehrerer Ueberzeugungen gewähre, dadurch aus, daß er mit der linken Hand die rechte Fauſt feſt zuſammendrückte [1]. In dieſer Beſchreibung von dem Fortſchreiten

---

ὑπάρχουσα· ἄλλην δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὑτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἥν τινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι. Diog. L. VII. 47. αὐτὴν δὲ τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. Cf. Cic. ac. I, 11.

[1] Cic. ac. II, 47.

aus der Vorſtellung zur Wiſſenſchaft wird nun allerdings eine ſelbſtändige Thätigkeit der Seele vorausgeſetzt, welche den Vorſtellungen Beifall giebt, ſie mit Ueberzeugung feſthält und bekräftigt. Dieſe ſelbſtändige Thätigkeit der Seele wird auch in der Erklärung der Wiſſenſchaft angedeutet, welche den feſten Beſitz der Vorſtellungen von der Spannung (*τόνος*) und Kraft der Seele ableitet, ſo wie denn auch die Stoiker die herrſchende Kraft der Seele, die Vernunft, als das zu bezeichnen pflegten, was ſelbſt die Vorſtellungen, die Empfindungen und den Beifall hervorbringe [1]) und wenigſtens in der ältern Form ihrer Lehre auch die richtige Vernunft als das Kennzeichen der Wahrheit anerkannten [2]). Daher waren die Stoiker keineswegs geneigt, die Erkenntniß und die Wiſſenſchaft der Seele nur als eine Wirkung der äußern Dinge auf uns anzuſehn, um ſo weniger, je feſter ſie daran hielten, daß die Wiſſenſchaft eine Tugend der Seele ſei; allein es erſcheint ihnen doch die theoretiſche Tugend, ſo wie wir dies ſpäter auch von der praktiſchen ſehen werden, ganz von dem phyſiſchen Geſichtspunkte dem Charakter ihrer Lehre gemäß, d. h. ſie dachten ſich das Erkennen der Seele, ſo wie es auch das Empfinden iſt, als einen natürlichen Erfolg der Wechſelwirkung zwiſchen den äußern Dingen und der innern Kraft

---

1) Plut. de pl. ph. IV, 21. *οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ τὰς συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν.*

2) Diog. L. VII, 54. *ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωικῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησί.*

der Seele, bei welchem es auf die Beſchaffenheit des Aeußern eben ſo ankommt, als auf die Beſchaffenheit des Innern. Deswegen meinten ſie zwar, der Beifall liege in uns und ſei unſerm Willen unterworfen; gaben aber doch dabei zu, daß die ſinnlichen Eindrücke ihrer Beſchaffenheit nach die Gewalt in uns haben könnten, uns Beifall abzunöthigen [1]). Deswegen lehrte auch Chryſippos, daß die Vorſtellung, welche von einer vorhandenen Sache uns entſtehe, ein Leiden in unſerer Seele ſei, welches zugleich das Thuende uns offenbare, ſo wie das Licht nicht nur ſich, ſondern auch die beleuchteten Gegenſtände uns zeige, und an dieſe Offenbarung der vorhandenen Gegenſtände durch den Sinn ſchloß er unmittelbar und als einen nothwendigen Erfolg das Urtheil an, daß ſolche Gegenſtände vorhanden ſeien. Wenn wir das Weiße ſähen, ſo ſei dies allerdings ein Leiden in unſerer Seele; es ergäbe ſich aber daraus auch zugleich das Urtheil, daß ein Weißes vorhanden ſei, welches unſern Sinn und unſere Seele bewege [2]).

---

[1]) Cic. ac. I, 11. Sed ad haec, quae visa sunt et quasi accepta sensibus, assensionem adjungit (sc. Zeno) animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Visis non omnibus adjungebat fidem, sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur. Ib. II, 12; de fato 18; Sext. Emp. adv. math. VIII, 397.

[2]) Plut. de pl. ph. IV, 12. φαντασία μὲν οὖν ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός· οἷον ἐπειδὰν δι' ὄψεως θεωρῶμεν τὸ λευκόν, ἐστι πάθος τὸ ἐγγεγενημένον διὰ τῆς ὁράσεως ἐν τῇ ψυχῇ· καὶ τοῦτο τὸ πάθος εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι ὑπόκειται λευκὸν κινοῦν ἡμᾶς. ὁμοίως καὶ διὰ τῆς ἁφῆς καὶ τῆς ὀσφρήσεως. εἴρηται δὲ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν

Es iſt hieraus wohl klar, daß die Stoiker überzeugt waren, daß wir nicht nur den Stoff aller unſerer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß durch die Sinne empfingen, ſondern auch die Form, in welcher wir die Erſcheinungen und ihre Gründe denken, aus derſelben Quelle uns ſtammten, und daß die Thätigkeit der Seele im Erkennen nur in der größern oder geringern Kraft beſtehe, mit welcher wir an den richtigen Vorſtellungen feſthalten und eine mit der andern zu größerer Ueberzeugung verbinden, wärend die unrichtigen Vorſtellungen dagegen von uns ebenfalls bald mit größerer, bald mit geringerer Kraft verworfen werden könnten.

Aber eben hierin lag nun die Schwierigkeit für dieſe Anſicht, zu zeigen, wie wir die wahre von der falſchen Vorſtellung zu unterſcheiden vermöchten. Dies ſcheint am meiſten Chryſippos gefühlt zu haben; denn wenigſtens die ältern Stoiker, welche, wie früher geſagt, die richtige Vernunft als das Kennzeichen der Wahrheit ſetzten, gingen leicht über die Schwierigkeit hinweg. Chryſippos dagegen vom Streite gegen die neuern Akademiker erregt, ſuchte einen Ausweg, welcher wenigſtens der Anſicht der Stoiker mehr entſprach. Man ging gewöhnlich in dem Streit gegen die Skeptiker und die neuern Akademiker von der praktiſchen Nothwendigkeit ein Wiſſen feſtzuhalten aus und von dieſer Seite zeigten die Stoiker gründlich, daß ein Begehren und ein Handeln nicht möglich ſei, wenn man nicht einer Vorſtellung über das, worauf das Handeln gerichtet iſt, ſeinen Beifall gebe, daß aber im Beſon-

---

αὐτῷ περιεχόμενα καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκὸς αὐτήν.

dern eine tugendhafte Feſtigkeit in der Handlungsweiſe auch nur mit einer feſten Ueberzeugung von der Wahrheit verbunden ſein könne [1]). Aber damit war denn freilich nur die Nothwendigkeit des Wiſſens gezeigt, keinesweges aber die Möglichkeit zu ihm zu gelangen. Und hier liegen eben die Schwierigkeiten, welche die Stoiker weniger gründlich zu würdigen wußten, als Platon oder Ariſtoteles. Es konnte ihnen nicht entgehn, daß nicht alle Vorſtellungen unſern Beifall gewinnen können; viele Vorſtellungen ſcheinen mit den vorgeſtellten Dingen nicht übereinzuſtimmen; und wie ſollen nun dieſe von den wahren Vorſtellungen unterſchieden werden, wenn kein richtender Verſtand über den Vorſtellungen ſteht, ſondern alle Erkenntniß von den Vorſtellungen ausgeht? Dieſe Frage ſuchten wohl die ältern Stoiker ähnlich wie Ariſtoteles und Platon zu beantworten, indem ſie dem richtigen Verſtande das Richteramt übergaben. Aber es iſt offenbar, wie wenig ihrer Anſicht gemäß. Denn die innere Kraft der Seele richtet nicht über die Vorſtellungen, ſondern hält ſie nur feſt oder ſtößt ſie von ſich mit der ganzen Gewalt, welche ihr eigen. In die Vorſtellungen ſelbſt mußte man das Kennzeichen ihrer Wahrheit oder Falſchheit legen, wenn man von den Vorſtellungen die Erkenntniß der Wahrheit ableiten wollte. Dies ſcheint die Anſicht des Chryſippos geweſen zu ſein, wenn er meinte, die wahre oder begreifliche Vorſtellung (φαντασία καταληπτική) offenbare nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch ihren Gegenſtand; ſie ſei nichts anderes als die Vorſtellung, welche von einem vorhandenen Gegenſtande erregt werde, der Art gemäß, wie der Gegenſtand iſt [1]). Dies heißt denn freilich nur auf das Einleuchtende des ſinnlichen Eindrucks als auf das Kennzeichen der Wahrheit ſich berufen; aber wenn man von dem ſinnlichen Eindruck die Erkenntniß der Wahrheit ableiten wollte, ſo konnte man in der That keine andere Auskunft finden und es muß daher die Lehrweiſe des Chryſippos in dieſem Punkt als ein folgerechter Fortſchritt in der Richtung der Lehre, welche die Stoiker einmal ergriffen hatten, angeſehn werden. Man muß bei der Lehre der Stoiker über die Entſtehung unſerer Wiſſenſchaft immer ſich vergegenwärtigen, daß ſie nach zwei Seiten ihr Auge richteten, theils auf den äußern Reiz, durch den die Empfindung in uns erregt wird, theils auf die lebendige Kraft der Seele, durch welche ſie den äußern Reiz ſich aneignet und in ſich feſthält, durch welche alsdann auch erſt die Empfindung unſer wahres Eigenthum wird und mit wiſſenſchaftlicher Sicherheit uns verbleibt. Die ältern Stoiker ſcheinen nun mehr auf die innere Kraft der Seele in der Auffaſſung, Chryſippos dagegen mehr auf die Gewalt und das Einleuchtende im äußern Reize das Kennzeichen der Wahrheit zurückgeführt zu haben und dies Letztere müſſen wir als das Folgerechtere anſehn, da nach der Anſicht der Stoiker nicht die Beſchaffenheit der Vorſtellungen, ſondern nur ihr Beſitz von der Kraft der Seele ausgehn ſollte.

---

[1] Cic. ac. II, 12. Daß dieſe Stelle ſtoiſche Muſter vor Augen hat, geht aus ihrer Haltung hervor.

---

[1]) S. oben Plut. de pl. ph. IV, 12; Diog. L. VII, 46. τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικήν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον. καταληπτικὴν μέν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον. ib. 54.

Finden wir nun von dieſer Seite ihre Lehre mangelhaft, ſo weiß ſie ſich noch weniger andern Schwierigkeiten zu entziehn, welche in der Frage nach der Uebereinſtimmung der richtigen Vorſtellung mit ihrem Gegenſtande liegen. Denn es kommt nicht nur darauf an, daß die richtige Vorſtellung von dem leeren Bilde der Einbildungskraft unterſchieden werde, ſondern es muß auch gezeigt werden, wie die richtige Vorſtellung das darſtellen könne, was im Gegenſtande iſt. Die ältern Stoiker ſuchten ſich hierüber ganz einfach mit der Meinung abzufinden, die Vorſtellung ſei ein Abdruck des Gegenſtandes in der Seele, welches Kleanthes beſonders auf recht eigentliche Weiſe ſich dachte, indem er die Vorſtellung mit der Art verglich, wie der Abdruck des Siegels im Wachſe daſſelbe erhaben darſtelle, was im Siegel vertieft eingegraben ſei, und zu einer ſolchen Vorſtellungsweiſe ſchien die Anſicht der Stoiker ſehr gut ſich herzugeben, da ſie das Weſen der Seele auf ganz körperliche Weiſe ſich dachte. Allein je mehr Chryſippos mit den ſkeptiſchen Gründen zu thun hatte, um ſo weniger konnte er überſehn, daß doch dieſe Meinung mit den Erſcheinungen nicht ſtimmen wollte. Er bemerkte, daß wenn die Vorſtellung ein ſolcher Abdruck des äußern Gegenſtandes in der Seele ſein ſollte, ſo würde es unmöglich ſein, daß von demſelben in demſelben mehrere Abdrücke und mithin mehrere Vorſtellungen entſtänden. Wie weit er dieſe Bemerkung verfolgte, darüber ſcheinen die Ueberlieſerungen uns nicht vollſtändigen Bericht zu geben; nur ſo viel ſehen wir, daß er ſie darauf bezog, daß in der Seele zugleich verſchiedene Vorſtellungen ſich vorfänden, ſo wie in der Luft verſchiedene Töne. Deswegen aber glaubte er, die richtige Vorſtellung nur als eine Veränderung der Seele durch den äußern Gegenſtand erklären zu müſſen [1]. Hierbei blieb es denn nun freilich ganz unbeſtimmt, worin eigentlich die Gleichheit oder die Aehnlichkeit der richtigen Vorſtellung mit dem Gegenſtande beſtehn möchte.

Ebenſo wenig konnten die Stoiker darüber Rechenſchaft geben, daß doch die Beobachtungen von der ſinnlichen Empfindung ausgehend ſo ganz verſchieden in Rückſicht auf Genauigkeit und Zuverläſſigkeit ausfallen, je nachdem ſie von Menſchen ohne Bildung oder von ſolchen angeſtellt werden, welche ſich lange mit einem Gegenſtande beſchäftigt haben. Sie bemerkten nur, worauf ſchon Speuſippos aufmerkſam geweſen war, daß man die unkünſtleriſchen und bloß phyſiſchen von den künſtleriſchen, durch Unterricht und Fleiß gewonnenen Vorſtellungen und Gedanken unterſcheiden müſſe; denn anders werde das Bild vom Künſtler geſehn, anders von dem, welchem die Kunſt fremd

---

[1] Sext. Emp. adv. math. VII, 228 f. φαντασία οὖν ἐστι κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ, περὶ ἧς εὐθὺς καὶ διηνέχθησαν. Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν, ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν. Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον κτλ. Ib. 372; VIII, 400; Diog. L. VII, 45; 46; 50. φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ δωδεκάτῃ περὶ ψυχῆς ὑφίσταται. οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἱονεὶ τύπον σφραγιστῆρος, ἐπεὶ ἀνένδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι.

fremd ſei ¹). An dieſen Unterſchied mußte ſich nun auch wohl der Verſuch anſchließen, das zu unterſcheiden, was ſchon in der gewöhnlichen Vorſtellung ſich ergibt, und was erſt in weiterer wiſſenſchaftlicher Ausbildung uns zur Erkenntniß kommt. Das Erſtere bezeichneten die Stoiker mit dem Namen des Begriffes (πρόληψις), das andere dagegen nannten ſie den Gedanken im engeren Sinne ²), und da der Begriff auf das Genaueſte mit der begrifflichen Vorſtellung verbunden iſt, auch der wiſſenſchaftliche Gedanke zur Erkenntniß der Dinge uns führt, ſo konnte man denn wohl ſagen, daß wir die Kennzeichen der Wahrheit in der Vorſtellung oder Empfindung, in dem Begriffe und in dem Gedanken zu ſuchen hätten ³). Der Begriff nämlich iſt dem Chryſippos ein natürlicher Gedanke des Allgemeinen ⁴) und eben weil er auf eine natürliche Weiſe an die Empfindung ſich anſchließt, gehört er ſelbſt mit zu der begrifflichen Vorſtellung; er ſoll nicht Anderes bezeichnen, als ein natürliches Ergebniß der Empfindung in der

---

1) Diog. L. VII, 51. καὶ αἱ μὲν (sc. φαντασίαι) εἰσι τεχνικαί, αἱ δὲ ἄτεχνοι. ἄλλως γὰρ θεωρεῖται ὑπὸ τεχνίτου εἰκὼν καὶ ἄλλως ὑπὸ ἀτέχνου. Plut. de pl. ph. IV, 11. τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως· αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. So auch in der Erklärung der Wiſſenſchaft. Stob. ecl. II. p. 128. σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν.

2) Plut. l. l.

3) Diog. L. VII, 54. ὁ δὲ Χρύσιππος — κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. Suid. s. v. πρόληψις. ὁ δὲ Χρύσιππος ἐν τῷ α τῶν φυσικῶν λόγων τρία φησὶν εἶναι κριτήρια, αἴσθησιν, γνῶσιν καὶ πρόληψιν.

4) Diog. L. l. l. ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.

Seele. Hierbei müſſen wir denn auch bemerken, daß die Stoiker den Begriff der Empfindung und der begreiflichen Vorſtellung viel weiter nahmen, als Platon und Ariſtoteles, gezwungen durch ihr Streben, Alles auf die ſinnliche Empfindung und die aus ihr erzeugte Vorſtellung in unſern Erkenntniſſen zurückzuführen. Nach ihnen werden nicht nur die beſondern ſinnlichen Erſcheinungen und die einzelnen Dinge empfunden, ſondern auch die allgemeinen Arten oder Formen der Dinge, ja ſelbſt das Gute und das Böſe nach natürlich uns eingepflanzten Begriffen [1]). Es iſt hieraus wohl klar, daß der Verſtand, welchen Chryſippos die Quelle der Vernunft oder der Rede nannte, und daß die Vernunft, welche den Unterſchied zwiſchen Menſchen und Thieren bilden ſoll, von ihnen in nichts Anderem geſucht werden konnte, als in der Art, wie der Menſch in und mit den Empfindungen vermittelſt des Gedächtniſſes und der Wiedererinnerung auch das Allgemeine und das Gute und Böſe auffaßt [2]). Von einer ſolchen natürlichen, kunſtloſen Erkenntniß der Wahrheit wird nun aber die künſtlichere Ausbildung unſeres Denkens unterſchieden werden müſſen, welche zu einem Syſteme der natürlichen Erkenntniſſe führt, wiewohl auch dieſe von jener durchaus abhängig iſt, weswegen die Stoiker nach nichts mehr ſtrebten, als darzuthun, daß ihre Lehre mit der natürlichen und gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe übereinſtimme. Sie machten daher einen Verſuch zu zeigen, daß alle Begriffe, welche nicht unmittelbar durch den ſinnlichen Eindruck uns entſtehn, doch nur durch eine Umwandlung der ſinnlichen Vorſtellungen von uns gebildet würden. Denn, wie ſie ſich ausdrückten, Alles werde von uns gedacht entweder dadurch, daß wir darauf ſtoßen, oder dadurch, daß wir von Vorſtellungen, auf welche wir geſtoßen ſind, ausgehend, zu andern Vorſtellungen übergehen. Und ſie gaben mehrere Arten eines ſolchen Uebergehens an, entweder durch Aehnlichkeit, oder durch Analogie, durch Umſtellung oder Zuſammenſetzung, durch Gegenſatz oder durch Beraubung [1]. Offenbar wird durch dieſe Verfahrungsweiſen ein kunſtgemäßes, ein wiſſenſchaftliches Fortſchreiten zur Ausbildung der Begriffe ausgedrückt, ohne daß doch durch daſſelbe andere Begriffe gebildet werden ſollen, als die, welche ſich ſchon in der natürlichen oder gewöhnlichen Vorſtellung ohne weitere Kunſt ausbilden. Dadurch ſollte aber erklärt werden, wie wir von den Empfindungen des Beſondern durch die Erinnerung und Verknüpfung der Vorſtellungen zur Erfahrung und zur Erkenntniß eines Allgemeinen gelangen könnten [1].

---

[1]) Plut. de Stoic. rep. 17. τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, ὃν αὐτὸς εἰσάγει (sc. Χρύσιππος) καὶ δοκιμάζει, συμφωνότατον εἶναί φησι τῷ βίῳ καὶ μάλιςα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων. Ib. 19. ὁ γὰρ μόνον τὰ (vulg. ὄντα) πάθη ἐςὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἐςὶν αἰσθέσθαι καὶ γὰρ ὅλον ἀφροσύνης καὶ δειλίας καὶ ἄλλων οὐκ ὀλίγων κακιῶν κτλ. Diog. L. VII, 53. φυσικῶς δὲ νοεῖται, δίκαιον τί καὶ ἀγαθόν.

[2]) Plut. de plac. ph. VI, 11. ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προςαγορευόμεθα λογικοί, ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα.

---

[1] Nicht ohne Verwirrung, aber doch am vollſtändigſten und der beſte Grund der Ueberlieferung iſt die Stelle Diog. L. VII, 52 f. *τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν. — — νοεῖται δὲ κατὰ μετάβασίν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος, — καὶ κατὰ στέρησιν, οἷον ἄχειρ.* Cic. de fin. III, 10; cf. Sext. Emp. adv. math. IX, 393. *καθόλου δὲ πᾶν τὸ νοούμενον κατὰ δύο τοὺς πρώτους ἐπινοεῖται τρόπους· ἢ γὰρ κατὰ περίπτωσιν ἐναργῆ ἢ κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν καὶ ταύτην τρισσήν· ἢ γὰρ ὁμοιωτικῶς ἢ ἐπισυνθετικῶς ἢ ἀναλογιστικῶς.*

Da die Stoiker nach dem Muſter des Ariſtoteles durch den Schluß (λόγος) die Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen dachten [2], ſo mußte es ihnen natürlich von Wichtigkeit ſein, zu zeigen, wie das Allgemeine erkannt wird, auf welchem der Schluß beruht. Wenn ſie nun dies auf die vorher beſchriebene Weiſe ſich geleiſtet zu haben ſchienen; ſo ergab ſich ihnen noch eine ähnliche Schwierigkeit, wie dem Ariſtoteles, nemlich auch die Wahrheit der Wiſſenſchaft darzuthun, welche vom Allgemeinen handelt. Nach der Richtung, welche die griechiſche Philoſophie eingeſchlagen hatte und welche auch in der ſtoiſchen Lehre ſehr merklich iſt, immer mehr nur das Anſchauliche für Wahrheit zu halten, können wir uns nicht wundern, daß die Stoiker auf der Seite des Ariſtoteles gegen den Platon ſtanden und das Allgemeine als ein für ſich Beſtehendes nicht gelten laſſen wollten [3]. Aber ſie gingen noch bei weitem weiter als Ariſtoteles; ſie meinten nicht nur, die allgemeinen Begriffe ſeien weder ganz wahr, noch ganz falſch, denn ſie drückten nicht die Eigenthümlichkeit der einzelnen Dinge aus, welche allein Wahrheit hätten [1], ſie bezeichneten nicht irgend ein Etwas [2]; ſondern ſie behaupteten ſogar, die Ideen ſeien nur in unſern Gedanken [3], während doch Ariſtoteles noch ihre Wahrheit theils in dem Verſtande Gottes, theils in der gebildeten Materie zugegeben hatte. Und dies verwerfende Urtheil über die allgemeinen Begriffe mußte um ſo mehr auf die Wiſſenſchaft der Stoiker zurückfallen, als ſie das Allgemeine ganz mit dem vom Verſtande Gedenkbaren gleich ſetzten [4]. Es ſchien hiernach in der That der Wiſſenſchaft der Stoiker nicht viel Wahres übrig zu bleiben. Demungeachtet ſtritten ſie auf das Stärkſte gegen alle die Lehren, welche die Wiſſenſchaft anfeindeten und ſuchten ſowohl zu zeigen, daß wir die Wahrheit zu erkennen vermöchten, als auch daß die Wiſſenſchaft das größeſte Gut für die Seele ſei. Es iſt wohl möglich, daß ſie ſich ſelbſt täuſchten und in der That die ſeinen

---

[1] Plut. de pl. ph. IV, 11. αἰσθανόμενοι γάρ τινος οἷον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσι, ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν· ἐμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος.

[2] Diog. L. VII, 83.

[3] Stob. ecl. I. p. 332.

---

[1] Sext. Emp. adv. math. VII, 246. οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἰσὶν αἱ γενικαί (sc. φαντασίαι). ὧν γὰρ τὰ εἴδη τοῖα ἢ τοῖα, τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα. Die Art im eigentlichen Sinn iſt nemlich den Stoikern das Individuum. Diog. L. VII, 61. εἰδικώτατον δέ ἐστιν, ὃ εἶδος ὂν εἶδος οὐκ ἔχει, οἷον Σωκράτης.

[2] Simpl. in cat. fol. 26 b. ed. Bas. οὔτινα τὰ κοινά. — — ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὔτις ἐστίν.

[3] Plut. de pl. ph. I, 10. οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν.

[4] Darauf führt die oben erörterte Lehre vom νόημα oder ἐννόημα. S. auch Diog. VII, 61; Joann. Damasc. parall. sacra in append. Stob. sermon. p. 432 ed. Gaisf. Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητόν· τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προςπίπτον ἤδη (l. ἡδὺ Petersen) αἰσθητόν.

Unterſcheidungen ihrer Lehre ſind ſo verfänglich, daß ſie wohl ſie ſelbſt verwirren konnten und gewiß vielen den Schein erregt haben, als legten ſie der Wiſſenſchaft eine vollſtändigere Erkenntniß des Gegenſtändlichen bei, als dies in der That der Fall iſt. Sie unterſchieden zwei Arten des Wahren, das Empfindbare und das vom Verſtande Gedenkbare; das erſte ſei jedoch nicht geradezu wahr, ſondern wahr nur in Beziehung auf das vom Verſtande Gedenkbare, welches ihm entſpreche[1]. Dies ſcheint nun ſehr beſtimmt der Wiſſenſchaft die Erkenntniß des Wahren zuzueignen. Aber die Stoiker unterſcheiden zwiſchen dem Wahren und der Wahrheit und hier tritt der bedenkliche Umſtand ein, daß die Wahrheit ihnen dem Weſen nach ein Körper iſt, das Wahre aber körperlos. Wer nun weiß, daß den Stoikern jedes wahre Weſen ein körperliches iſt, der muß aus dieſer Beſtimmung ſchließen, daß ihnen das Wahre, welches Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt, nur ein Weſenloſes bezeichnet. Und ſo iſt es wirklich, denn das Wahre kommt ihnen nur den Sätzen zu und die Sätze ſind ein Ausſprechbares (λεκτόν); das Ausſprechbare aber zählten ſie wie das Leere, den Raum und die Zeit zu dem Körperloſen[2]. Dies iſt ein ziemlich klares Bekenntniß,

---

1) Sext. Emp. adv. math. VIII, 10. *οἱ δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν αἰσθητῶν τινὰ καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ, οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητά, ἀλλὰ κατ' ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.*

2) Ib. VII, 38. *τὴν δὲ ἀλήθειαν οἴονταί τινες καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς διαφέρειν τἀληθοῦς. — — οὐσίᾳ μέν, παρόσον ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχε. καὶ εἰκότως φασί. τουτὶ μὲν γὰρ ἀξίωμά ἐστι, τὸ δὲ ἀξίωμα λεκτόν, τὸ δὲ λεκτὸν ἀσώματον.* Ib. VIII, 10. *ὅπερ ἀσώματον ἀξίωμα καθεστὼς νοητὸν εἶναι.*

daß wir den Unterſchied zwiſchen Wahrem und Falſchem nur in der Rede zu ſuchen haben. Doch haben die Stoiker noch eine andere Unterſcheidung zur Hand, um dies Bekenntniß abzulehnen. In Rückſicht auf die Sprache unterſchieden ſie zwiſchen dem Bezeichnenden oder dem Worte, dem Bezeichneten oder der Sache (πρᾶγμα) und endlich dem Vorhandenen; und nun behaupteten ſie, der Unterſchied zwiſchen dem Wahren und dem Falſchen ſei nicht in den Worten zu ſuchen, ſondern in dem Bezeichneten oder in der Sache. Allein das, was ſie die Sache nennen, iſt ihnen doch nicht das, was iſt, ſondern nur das, was ausgedrückt wird durch die Sprache, das Ausſprechbare, das, was nur in der Vorſtellung eines der Sprache fähigen Weſens beſteht, oder eine Bewegung der Seele, welche durch Worte ausgedrückt werden kann, wärend der wirkliche Gegenſtand und das wahre Ding das von der Sache verſchiedene Vorhandene iſt [1]. Es iſt hieraus klar, daß ihnen das Allgemeine und vom Verſtande Gedenkbare nur eine im Verſtande vorkommende Sache iſt, welche ſelbſt nur in Beziehung auf den ſprachlichen Ausdruck ſich gebildet hat; das dagegen, was wahrhaft iſt, muß als ein Einzelnes, was in die Sinne fällt, angeſehn werden, und dieſer allgemeinen Anſicht nach konnten ſie nicht hoffen, auf eine unmittelbare Weiſe in der Wiſſenſchaft das Weſen der Dinge zu erkennen.

---

[1] Ib. 11. οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς τρία φασὶ συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον· ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι φωνήν, οἷον τὴν Δίων, σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ ὃ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοίᾳ. — — τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίων. τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν. Ib. 70. ἠξίουν οἱ Στωικοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος. λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον· λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν, καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι. Diog. L. VII. 63; Senec. ep. 117. Sunt, inquit, naturae corporum, tanquam hic homo est, hic equus; has deinde sequuntur motus animorum enunciativi corporum. Hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum, tanquam video Catonem ambulantem; hoc sensus ostendit, ani-

Es ſcheint, daß die Stoiker dies Ergebniß ihrer Unterſuchungen auch nach Sokratiſcher Weiſe in Beziehung auf die Begriffserklärung auffaßten. Wenn nemlich in der Begriffserklärung das Weſen der Dinge ausgedrückt werden ſoll, die vorhandenen Dinge aber nur in ihrer Einzelheit ſind, ſo muß auch der, welcher eine richtige Begriffserklärung geben will, das Eigenthümliche der Dinge angeben. Daher nannte Chryſippos die Begriffserklärung die Angabe des Eigenthümlichen [1]), wobei das Allgemeine ganz übergangen wird. Doch in der Wiſſenſchaft konnte es nicht übergangen werden und wenn es auch den Stoikern ſcheinen mochte, als wenn in dem Eigenthümlichen die ganze Kraft des Allgemeinen enthalten wäre, ſo mußten

---

mus credit; corpus est, quod video, cui et oculos et animum intendi; dico deinde: Cato ambulat; non corpus quidem est, quod nunc loquor, sed enunciativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enunciatum, alii edictum. Im Ganzen richtig drückt Tiedemann a. a. O. S. 166 f. den Begriff des λεκτὸν aus; dagegen hat ſich Peterſen a. a. O. S. 172 von dem Ausdruck πρᾶγμα täuſchen laſſen.

1) Bekker anecd. Gr. II. p. 647. ὁ δὲ Χρύσιππος λέγει, ὅτι ὅρος ἐστὶ ἡ τοῦ ἰδίου ἀπόδοσις. Unvollſtändig iſt Diog. L. VII, 60; Suid. s. v. ὅρος.

ſie doch anerkennen, wie ſehr es bei der Darſtellung unſerer Gedanken darauf ankommt, das Einzelne unter ſeine richtigen Arten und Gattungen zu bringen, und dies zeigen auch ihre Unterſuchungen über das Verhältniß der Gattungen und Arten zu einander. Die Gattung ſelbſt war ihnen die Zuſammenfaſſung mehrerer von einander nicht trennbarer Gedanken [1], ſo daß ſie wohl anerkennen mochten, daß doch die Ausbildung der höhern Begriffe eine natürliche und nothwendige Verbindung der niedern Begriffe bezweckt. Die Art aber wie die Begriffe einander über- und untergeordnet ſind, führte ſie auf die Frage nach den niedrigſten und nach den höchſten Begriffen; als die niedrigſten Begriffe galten ihnen die Begriffe der Einzeldinge, über den höchſten Begriff aber waren ſie nicht einig darüber, ob der Begriff des Seienden oder der Begriff des Etwas die höchſte Gattung bezeichne [2].

An dieſe Unterſuchungen über die Unter- und Ueberordnung der Begriffe ſcheint mir auch die Lehre der Stoiker von den Kategorien ſich angeſchloſſen zu haben. Wenn auch dieſe Lehre mit Beſtimmtheit keinem der ältern Stoiker zugeſchrieben wird, ſo iſt ſie doch ſehr wahrſcheinlich von dieſen ſchon ausgebildet worden, denn es laſſen ſich Spuren derſelben hie und da beſonders in den Bruchſtücken des Chryſippos nachweiſen [3]) Die Kategorien wurden

---

1) Diog. L. l. l.

2) Ib. 61; Senec. ep. 58.

3) Ich berufe mich hierüber auf die angeführte Schrift Peterſen's, welche nicht nur die Kategorien erörtert, ſondern auch ihre weitern Unterabtheilungen und ihren Gebrauch für die ganze Lehre der Stoiker. Die undeutlichen Spuren in den Ueberlieferun-

von den Stoikern gewiß nach dem Muſter des Ariſtoteles geſucht; aber ſie ſcheinen denſelben doch eine andere Bedeutung beigelegt zu haben, als ſie bei dieſem hatten. Nicht ohne Wahrſcheinlichkeit nemlich werden ſie unter diejenigen geſetzt, welche unter den Kategorien die einfachen Gedanken oder die oberſten Begriffe verſtanden [1]. Wenigſtens finden wir, daß ihre Kategorien auf den oberſten Begriff zurückgeführt wurden. Ueber dieſen aber war, wie früher geſagt, Streit unter ihnen und offenbar war wohl die Lehre die ältere, welche den Begriff des Seienden an die Spitze ſtellte, da erſt gegen dieſe der Grund angeführt wurde, daß doch auch das Nicht-Seiende gedacht werde, wie allerlei Vorſtellungen von nichtvorhandenen Dingen bewieſen. Deswegen müßte das Etwas als die allgemeinſte Vorſtellung angeſehn werden, welche die Vorſtellungen des Seienden und des Nicht-Seienden unter ſich umfaſſe [2]. Dieſe Lehre ſcheint ſchon vom Chryſippos ihre Ausbildung erhalten zu haben [3], ſie zeigt aber ſehr deutlich, wie den Stoikern die Vorſtellung überhaupt etwas war, was

---

gen ſcheint er mir weiter verfolgt zu haben, als es mit geſchichtlicher Sicherheit geſchehen kann, wodurch er auf viele Muthmaßungen geführt worden iſt, die er ebenſowenig überall bewieſen hat, als ſie überall ſich widerlegen laſſen. Er überſchätzt aber gewiß die Bedeutung dieſer Eintheilungen für die Lehre des Chryſippos, deren Geiſt ganz anderswo liegt, als in dieſen Grundlagen der Unterſuchung. Dies beweiſt Peterſen's Schrift ſelbſt, welche über das Weſentliche der ſtoiſchen Lehre wenig Aufſchluß giebt.

[1] Simpl. cat. fol. 3. a in.; cf. Peters. p. 37.

[2] Senec. l. l.

[3] Wenigſtens unterſcheidet er das ὂν und das τί. Stob. ecl. I. p. 390 f.

ganz ohne Beziehung auf das Gegenſtändliche genommen werden kann, indem ihnen die Vorſtellung des Etwas auch das Nicht-Seiende, d. h. ein ganz willkürliches Bild der Einbildungskraft bezeichnet. Fragen wir nun nach der Verbindung der Kategorien mit dem oberſten Begriffe, ſo zeigt ſich uns ſchon hier das Mangelhafte, vielleicht das Unrichtige der Ueberlieferungen. Nach gewiſſen Aeußerungen ſollten wir glauben, daß ſie die Kategorien als die Begriffe betrachtet hätten, welche unmittelbar unter dem Begriff des Etwas ſtehen [1]), und daraus würde folgen, daß ſie unter den Kategorien auch etwas geſetzt hätten, was ein Nicht-Seiendes oder nur in der Vorſtellung Vorhandenes bezeichnet. Dies ſcheint uns wohl möglich, da in der That das Unkörperliche, welches ſie als eine Art des Seienden ſetzten, auch wohl als ein Nicht-Seiendes betrachtet werden konnte. Wir halten uns indeſſen, um ſicherer zu gehn, lieber an die Vorſtellungsweiſe, nach welcher die Kategorien nur Arten des Seienden bezeichnen. Sie ſetzten aber vier Kategorien, das zum Grunde Liegende, das, was eine Eigenſchaft hat (*ποιόν*), das irgendwie ſich Verhaltende und das gegen etwas irgendwie ſich Verhaltende [2]). Mit dieſer Eintheilung, welche die Kategorien des Ariſtoteles offenbar in eine wiſſenſchaftlichere Ueberſicht bringen

---

1) Plotin. enn. VI. l. I, 25. Dieſe Stelle bezieht ſich unſtreitig auf die Stoiker, ſowie die Polemik, welche darauf folgt. Man darf aber bei der Manier des Plotinos vieles, was er den Stoikern zuſchreibt, nur als eine nicht eben ſichere Folgerung aus ihren Sätzen anſehn.

2) Simpl. cat. fol. 16 b. *ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα· εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα.*

ſoll, verbanden die Stoiker gewiß die Abſicht, allgemeine Beſtimmungen über die möglichen Arten des Seins zu finden, ſofern dieſe Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſein können, und ſo zeigt ſich denn auch hier wieder, daß die Alten in der Logik, als der Grundlage aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, auch den Gegenſtand der Wiſſenſchaften im Allgemeinen zu betrachten nicht unterließen. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß die Eintheilung der Kategorien auch auf die Formen der Sprache bezogen wurde, ſo wie ja überhaupt die Logik der Alten mit ihrer Grammatik zuſammenhing. Doch die Spuren, welche hierauf zu führen ſcheinen, ſind trügeriſch. Denn zwar ſtimmt es ſehr gut mit den Kategorien, daß die älteſten Stoiker nur vier Redetheile annahmen, den Artikel, das Nennwort, das Zeitwort und die Verbindung, welche in ihrer Folge den Kategorien zu entſprechen ſcheinen [1]), allein ſchon Chryſippos, der doch wahrſcheinlich die Lehre von den Kategorien am meiſten ausbildete, fügte zu jenen vieren noch einen fünften Redetheil, indem er die Nennwörter in Eigennamen und allgemeine Nennwörter ſpaltete, und auf ähnliche Weiſe vervielfältigten die Spätern die Redetheile [2]); hierdurch mußte denn wohl die Vergleichung zwiſchen Formen der Sprache und Formen des Denkens, wenn ſie vorhanden geweſen war, geſtört werden. Wie dem auch ſei, wichtiger iſt uns die metaphyſiſche Anſicht, welche deutlich aus dieſer Kategorien-Tafel hervorleuchtet. Es fällt in die Augen, daß ihre Glieder in einem abſteigenden Verhältniſſe zu einander ſtehen. Den Reihen führt das zum Grunde Liegende an, von welchem ſie wohl zu ſagen pflegten, daß es allein ſei, wärend die Unterſchiede an demſelben kein eigentliches Beſtehen, ſondern nur in dem zum Grunde Liegenden ein veränderliches Verhalten hätten [1]. Dies iſt alſo nach dem Sinn der Stoiker das ewige Weſen der Dinge. Darauf folgt das, was eine Eigenſchaft hat, von welcher man wiſſen muß, daß ſie den Stoikern, wenn ſie im eigentlichen Sinn genommen wird, nur das bezeichnet, was auf eine bleibende und ſchwer abzulöſende Weiſe den Dingen inwohnt und zwar aus ihrer eigenen Natur und nicht durch eine äußere Kraft [2]. Daß nun eine ſolche Eigenſchaft von geringerer Bedeutung zwar iſt, als das zum Grunde Liegende, aber doch von größerer Bedeutung als das darauf folgende irgend wie ſich Verhaltende, ſcheint klar zu ſein, beſonders wenn wir bedenken, daß unter letzterer Kategorie nur die veränderliche und nicht im Weſen, ſondern äußerlich begründete Beſchaffenheit gedacht werden konnte. Endlich aber die vierte Kategorie zeigt offenbar das Niedrigſte an, was Gegenſtand eines Denkens ſein kann; denn das, was gegen ein Anderes irgendwie ſich verhält, ſoll nur ein Ding in irgend einer Beſtimmung bezeichnen, welche ihm nicht an ſich und nicht durch ſein eigenes Verhalten, ſondern nur durch das Verhalten eines Andern in Verhältniß zu ihm zukommt. Daher unterſcheiden die Stoiker das Verhältnißmäßige (τὸ πρός τι) von dem irgendwie zu etwas ſich Verhaltenden. Ein Verhältnißmäßiges iſt z. B. das Süße und das Bittere, das Schwarze und das Weiße, weil nur im Verhältniß zur Empfindung eines Andern etwas ſüß, bitter und dergleichen erſcheint, aber doch immer nur gemäß der eigenthümlichen Beſchaffenheit ſo erſcheinen kann; dagegen bei dem irgendwie zu etwas ſich Verhaltenden kommt es gar nicht auf die eigenthümliche Beſchaffenheit des Dinges an, ſondern nur auf das Verhältniß, welches ein Anderes zu dem Dinge annimmt. Hierher gehören die Begriffe des Vaters, des zur rechten Seite Stehenden und dergleichen; denn der Vater hört auf Vater zu ſein ohne ſich zu verändern, wenn nur der Sohn ſtirbt, und der rechts Stehende hört auf ein ſolcher zu ſein, wenn nur ſeine Umgebungen wechſeln ¹). Hieraus geht hervor, daß die Stoi-

---

[1]) So Peterſen p. 226.

[2]) Dionys. Hal. de comp. verb c. 2 in.; Diog. L. VII, 57 c. not. Menag.; Galen. de Hipp. et Plat. plac. VIII. p. 232.

---

[1] Simpl. cat. fol. 44 b. ὁ δὲ τὴν φύσιν καὶ τὴν κάθισιν μὴ προςποιούμενος (sc. τοῖς οὖσιν) ἔοικε Στωϊκῇ τινὶ συνηθείᾳ συνέπεσθαι, οὐθὲν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς ἀνυποςάτους ἡγούμενος καὶ πὼς ἔχοντα αὐτὰ ἀποκαλῶν, ὡς ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἔχοντα αὐτὸ τοῦτο τὸ πὼς ἔχειν.

[2] Simpl. cat. p. 55 a; b; 61.

---

1) Ib. fol. 42 b f. εἰ δὲ δεῖ σαφέστερον μεταλαβεῖν τὰ λεγόμενα, πρός τι μὲν λέγουσι ὅσα κατ᾽ οἰκεῖον χαρακτῆρα διακείμενά πως ἀπονεύει πρὸς ἕτερον· πρός τι δέ πως ἔχοντα, ὅσα πέφυκε συμβαίνειν τινὶ καὶ μὴ συμβαίνειν ἄνευ τῆς περὶ αὐτὰ μεταβολῆς καὶ ἀλλοιώσεως μετὰ τοῦ πρὸς τὸ ἀποβλέπειν, ὥστε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον τοῦτο ἔσται, ὡς ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις, ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφοράν, κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται πρός τί πως ἔχοντα ἔσται· ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθέν τινων προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόστασιν. διὸ καὶ μηδεμιᾶς γινομένης περὶ αὐτὰ μεταβολῆς γένοιτ᾽ ἂν οὐκέτι πατὴρ τοῦ υἱοῦ ἀποθανόντος, ὁ δὲ δεξιὸς τοῦ παρακειμένου μεταστάντος. τὸ δὲ γλυκὺ καὶ πικρὸν οὐκ ἂν ἀλλοῖα γένοιτο, εἰ μὴ συμμεταβάλλοι καὶ ἡ περὶ αὐτὰ δύναμις.

ker mit dem zu etwas irgendwie ſich Verhaltenden etwas bezeichnen wollten, was für die Dinge, welchen es beigelegt wird, an ſich gar keine Bedeutung, ſondern nur eine zufällige Beziehung auf ſie hat. Wir bemerken hierbei, daß es von dem Beſtreben der Stoiker zeugt, ihrer Wiſſenſchaft, welche aus der Empfindung heraus ſich bilden ſollte, eine höhere Bedeutung beizulegen, wenn ſie dem Platon und Ariſtoteles zwar zugaben, Wiſſenſchaft und Empfindung ſeien zu dem Verhältnißmäßigen zu zählen, aber auch bemerkten, dies Verhältnißmäßige liege in der eigenthümlichen Natur der Dinge gegründet.

Im Ganzen zeigt ſich nun wohl die ſtoiſche Lehre von den Kategorien der Ariſtoteliſchen verwandt, beſonders darin, daß in beiden das Weſen und das zum Grunde Liegende als das Vorzüglichſte angeſehn wird, auf welches alles Gedenkbare zurückgeführt werden müſſe und welchem allein ein Sein an und für ſich zukomme. In der ſtoiſchen Auffaſſungsweiſe tritt dieſer Gedanke noch beſtimmter hervor, als beim Ariſtoteles und zwar zunächſt darin, daß alle Kategorien unmittelbar auf das zum Grunde Liegende bezogen werden. Denn nicht die Eigenſchaft, das Verhalten u. ſ. w., ſondern das, was eine Eigenſchaft hat, d. h. das Weſen, welches eine Eigenſchaft aus ſich erzeugt hat, und das irgendwie ſich Verhaltende, d. h. das Weſen, welches in einem Verhalten ſo eben ſich findet, werden als Kategorien gefaßt, und beides unterſchieden die Stoiker ſehr genau, indem ſie lehrten, daß zwar Arten der Eigenſchaft oder des Verhaltens einander entgegengeſetzt ſein könnten, aber nicht ein Weſen, welches eine Eigenſchaft oder ein Verhalten habe, einem andern Weſen von entgegengeſetzter Eigenſchaft oder von entgegengeſetztem Verhalten [1]). Es ließe ſich wohl vermuthen, daß ſie dieſe Lehre, welche wir ſchon beim Ariſtoteles gefunden haben, auch noch in einer weitern Bedeutung nahmen, denn wahrſcheinlich ſuchten ſie ſchon aus den Kategorien zu zeigen, daß ſo wie die übrigen Kategorien auf das zum Grunde Liegende zurückgingen, ſo das zum Grunde Liegende nur als ein allgemeiner und gegenſatzloſer Grund gedacht werden könne. Darauf mußte die Eintheilung der Kategorien nothwendig führen, denn indem das, was Eigenſchaft oder irgend ein Verhalten in ſich oder zu einem Andern hat, von dem zum Grunde Liegenden unterſchieden wurde, blieb nur das Eigenſchaftloſe, das, was keinen Unterſchied hat, als das zum Grunde Liegende zurück [2]). Es zeigt ſich hierin ein Widerſtreit in der Lehre der Stoiker ähnlich dem, welchen wir beim Ariſtoteles gefunden haben. Die allgemeinen Begriffe, in welchen wir die Dinge aufzufaſſen und wiſſenſchaftlich zu begreifen ſuchen, ſchie-

---

1) Ib. fol. 98 b. τὰς μέντοι ποιὰς καὶ πῶς ἔχοντας οὐκέτι ὑπέλαβον ἐναντίας, ἀλλ' ἐναντίως ἔχειν καὶ τοῦτον τούτῳ, ἀλλὰ μέσως τὸν φρόνιμον τῷ ἄφρονι λέγουσιν.

2) Simpl. cat. fol. 12 b werden zwar zwei Arten des ὑποκείμενον unterſchieden, die eigenſchaftloſe Materie und die einzelnen Dinge, aber die letztern werden auch nicht im eigentlichen Sinne ὑποκείμενα genannt, denn ſie ſind κοινῶς ἢ ἰδίως ποιοί. Plut. de Stoic. rep. 43. καίτοι πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν. Marc. Ant. XII, 30. μία οὐσία κοινή, κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις.

ſchienen ihnen weſenloſe Gebilde unſerer Vorſtellungsweiſe; ſie wollten nur das Einzelne als das Weſentliche erkennen; zuletzt aber ſahen ſie ſich doch wieder gedrungen, dem Allgemeinen die höchſte Bedeutung beizulegen, ja eine Bedeutung, welche die Wahrheit alles Einzelnen zu gefährden ſchien. Es iſt wohl klar, daß ſie hierzu nur durch eine Verwirrung in ihrer Lehre vom Allgemeinen ſelbſt geführt werden konnten.

Viertes Kapitel.

Die Phyſik der ältern Stoiker.

Bei der Beſchaffenheit der ſtoiſchen Logik können wir nicht erwarten, daß in ihr ihre Phyſik wahrhaft begründet ſein werde. Beide Theile ſtehn nur in einer Verwandtſchaft der Geſinnung zu einander. Denn man kann nicht ſagen, daß aus der ſtoiſchen Anſicht von den Gründen der menſchlichen Erkenntniß oder aus der ſtoiſchen Eintheilung der Kategorien ihre Lehre von den Dingen der Natur und von dem Verhältniſſe des Allgemeinen zum Beſondern hervorgegangen ſei; vielmehr könnte man ebenſogut behaupten, daß ſie auf die ſinnliche Empfindung alle Erkenntniß zurückgeführt hätten, weil ſie glaubten, kein anderes Daſein annehmen zu dürfen, als nur ein materielles, und daß ſie das zum Grunde Liegende als ein Allgemeines ſetzten, weil ſie es nöthig fanden, eine allgemeine Naturkraft anzunehmen. Dieſe Anſichten alſo hangen zuſammen; ſie gehen aus derſelben Denkweiſe hervor, ſie ſind aber nicht ſo mit einander verknüpft, daß die eine als der Grund, die andere als die Folge betrachtet werden müßte.

Dagegen läßt es ſich nicht verkennen, daß die Ariſtoteliſche Phyſik einen nicht geringern Einfluß auf die Stoiker gehabt hat, als ſeine Logik; dies ſieht man ebenſo ſehr in einzelnen Lehren als im Allgemeinen, beſonders wenn man in Betrachtung zieht, wie ſchon bei den folgenden Peripatetikern allmälig eine Umwandlung der Grundſätze ihres Lehrers begonnen hatte. Es ließ ſich in der Ariſtoteliſchen Lehre nicht leicht die Schwierigkeit verkennen, wie mit der ewigen Bewegungsloſigkeit Gottes die ewige Bewegung der Welt ſich vereinigen laſſe; durch die Annahme einer ewigen Materie neben der ewigen Form ſchien der Welt ein doppelter Grund gegeben und die Einheit des wiſſenſchaftlichen Grundes aufgehoben zu werden; die Welt ſchien auch für ſich beſtehen zu können, im Verlaufe der Zeiten immer wieder von Neuem die Bewegung in ſich begründend, und ſo hatte ſchon Straton die Welt als ein lebendiges Weſen, welches ſich ſelbſt bewegt und ohne weitern Grund iſt, ſich zu denken verſucht. Dieſer Richtung folgten auch die Stoiker in ihrer Naturlehre. Sie hoben damit das auf, was Ariſtoteles die reine Form, was Platon die Ideen genannt hatte, alſo den Gegenſtand der reinen Verſtandeserkenntniß. Ganz folgerecht war es in dieſer Richtung gedacht, daß ſie auch Alles zu einem Materiellen machten, womit ihre Richtung in der Logik zuſammenhängt, ſofern dieſe darauf ausgeht, aus der ſinnlichen

Empfindung alle Erkenntniß abzuleiten. Und wenn nun ſchon beim Platon und beim Ariſtoteles die Neigung ſich gezeigt hatte, alles Materielle für ein Körperliches zu halten, ſo finden wir es auch übereinſtimmend mit der frühern Entwicklung der griechiſchen Philoſophie, daß den Stoikern alle Dinge als körperlich erſchienen. So wurde das Phyſiſche ihnen zur Grundlage aller Philoſophie. Hierin ſtimmten ſie mit der Anſicht ihrer ganzen Zeit überein; aber ſie unterſchieden ſich weſentlich von den Epikureern darin, daß ſie bei ihrer Richtung auf das Materielle doch die höchſten Ideale der Vernunft nicht aufgeben wollten, ſondern ſie in dem Materiellen ſelbſt zu finden ſtrebten. Hierin nähern ſie ſich der Anſicht, welche wir in der vorſokratiſchen Philoſophie beſonders bei den dynamiſchen Naturphiloſophen gefunden haben; ſie ſelbſt hielten den Herakleitos hoch und ihre Phyſik ſchließt ſich in mehreren Punkten nahe an deſſen Lehre an, nur daß ſie durch die Ergebniſſe der Forſchung in den Sokratiſchen Schulen bereichert erſcheint.

Wenn die Phyſik darauf ausgeht, die Urſachen deſſen, was in der Natur iſt und geſchieht, zu erklären, ſo hat ſie nach den Stoikern nur Körper zu erkennen. Denn Urſache iſt das, durch welches etwas iſt oder bewirkt wird; nichts aber wirkt, was nicht ein Körper iſt. Dies iſt ein allgemeiner Grundſatz ihrer Sekte [1]), deſſen Gründe wir uns nur aus der Art erklären können, wie ſie über den

---

[1]) Stob. eccl. I. p. 336. αἴτιον δὲ ὁ Ζήνων φησὶν, δι᾽ ὅ. οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός. καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα. Ib. p. 338; Diog. L. VII, 56. πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι. Cic. ac. I, 11; Plut. de pl. ph. IV, 60.

Gegenſatz zwiſchen Körperlichem und Unkörperlichem dachten. Die Stoiker nahmen nur vier Arten des Unkörperlichen an, den leeren Raum, den Ort, die Zeit und das Ausſagbare [1]. Es iſt hieraus klar, daß ſie nichts, was ein Ding iſt, zu dem Unkörperlichen rechneten, ja in der That nicht einmal etwas, was eine weſentliche Beſtimmung an einem Dinge iſt. Denn wir haben ſchon früher geſagt, daß ihnen das Ausſagbare etwas bedeutet, was den Dingen nicht weſentlich zukommt, ſondern nur zufällig durch ſeine Beziehung auf das Denken und die Rede. Daher wollten ſie auch das Bewirkte nicht für ein Körperliches anerkennen, ſondern nur das, in welchem es bewirkt werde. Das Bewirkte nemlich oder die Wirkung fällt ihnen unter den Begriff des Ausſagbaren und einer unweſentlichen Beſtimmung, wohin ſelbſt die ausdrucksvollſten Ausſagen über die Dinge von ihnen gezogen werden [2]. Man bemerkt wohl, daß dieſe Lehre der Stoiker darauf ausging, alles Weſentliche in den Dingen auf das Körperliche zurückzuführen, das aber, was den Dingen geſchieht oder in ihnen nur zufällig ſich erzeugt, dem Unweſentlichen und Unkörperlichen zuzurechnen. Hiermit ſtimmt es auch überein, daß ihnen die beiden erſten Kategorien etwas Körperliches, die beiden letzten aber etwas Unkörperliches bezeichneten.

---

[1] Sext. Emp. adv. math. X, 218; cf. Diog. L. VII, 140; 141.

[2] Stob. II 11; Sext. Emp. adv. math. IX, 211; Senec. ep. 117. At sapere — incorporale est et accidens alteri, id est sapientiae. Wenn Cicero a. a. O. ſagt: nec vero aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur, posse esse non corpus, ſo iſt der Ausdruck wenigſtens ungenau. Nicht das, was bewirkt wird, ſondern das, in welchem etwas bewirkt wird, iſt ein Körper. Man ſehe darüber die deutlichen Erklärungen des Zenon und Poſeidonios beim Stobäos a. a. O.

Natürlich mußte nach dieſer Anſicht der Begriff des Körperlichen in einer viel weitern Bedeutung gefaßt werden, als es ſonſt zu geſchehen pflegt. Urſprünglich gingen ſie wohl in der Erklärung deſſelben von dem Begriffe der räumlichen Ausdehnung aus. Körper iſt ihnen das in den drei Maaßen des Raumes Ausgedehnte [1]). Aber ſie fügten die Beſtimmung hinzu, daß der Körper auch ein Thuendes oder ein Leidendes ſein müſſe [2]); ſie verbanden alſo mit dem Begriffe des Körpers außer ſeiner mathematiſchen Bedeutung auch die phyſiſche Eigenſchaft, daß er eine Kraft zu thun oder ein Vermögen zu leiden beſitzt. In Beziehung hierauf zogen nun die Stoiker ſehr vieles in den Begriff des Körpers, was ihren Gegnern meiſtens unkörperlich ſchien. Wir erwähnen zuerſt, daß die Seele ihnen etwas Körperliches zu ſein ſcheinen mußte [3]), denn ſie iſt eine Kraft zu wirken und zu leiden. In dieſer Beziehung hatten ihnen die Lehren der Peripatetiker und des Epikuros ſchon vorgearbeitet. Aber die Stoiker gingen noch weiter. Körper ſind ihnen auch die Tugend und das Laſter, die Gedanken und Gemüthsſtimmungen der Seele, ſelbſt die Wirkſamkei-

---

1) Diog. L. VII, 135.

2) Plut. de pl. ph. IV, 20. πᾶν γὰρ τὸ δρώμενον ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα, — — ἔτι πᾶν τὸ κινοῦν καὶ ἐνοχλοῦν σῶμά ἐςι. — — ἔτι πᾶν τὸ κινούμενον σῶμά ἐςι. Senec. ep. 89 Corporum locus — — in ea (sc. dividitur), quae faciunt et quae ex his gignuntur.

3) Diog. L. VII, 156; Nemes. de nat. hom. c. 2 pag. 32 f. ed. Antverp.

ten des Körpers und der Seele, zu die Theile der Zeit, wie das Jahr, die Jahreszeiten, Tag und Nacht, denn alle dieſe Dinge wirken und leiden [1]. Alles dies ſcheint widerſinnig genug; es ſcheint ſogar dem zu widerſprechen, was wir früher über die Unkörperlichkeit der Zeit und deſſen, was bewirkt wird, zu bemerken gefunden haben. Man muß wohl vorausſetzen, daß die Stoiker in dieſer Lehre Ausdrücke in einem andern, als dem gewöhnlichen Sinne gebrauchten, woraus denn das Auffallende ihrer Behauptungen entſtand. Um aber zuerſt die ſcheinbaren Widerſprüche zu heben, bemerken wir, daß wenn die Stoiker die Zeit für unkörperlich, Theile der Zeit aber für körperlich hielten, ſie offenbar die Zeit als ein bloß Allgemeines und von jedem in ihr Enthaltenen Abgezogenes ſich dachten, wärend die Theile der Zeit, wie Nacht und Tag, als beſtimmte Abſchnitte der Weltentwicklung in ihrer ganzen Wirklichkeit gedacht wurden [2]. In einer ähnlichen Weiſe möchten ſie auch wohl die Wirkſamkeiten der Körper nur inſofern Körper genannt haben, inwiefern ſie im Weſen der Dinge beſtehend Einfluß auf ihre Entwicklung gewinnen, wärend ſie ihnen nicht Körper hießen, ſofern ſie nur Wirkung und Gegenſtand der Ausſage ſind. Dies würde auf den Gegenſatz zwiſchen dem, was eine Eigenſchaft hat, und zwiſchen dem ſich irgendwie Verhaltenden hinauslaufen. Denn alles das, was eine Eigenſchaft hat, hielten die Stoiker für körperlich, ja die Eigenſchaften ſelbſt ſahen ſie als Körper an und betrachteten ſie als Arten der Luft [1]). Dieſe Anſicht geht darauf aus, jede Trennung deſſen, was weſentlich einem Dinge angehört, von dem Dinge ſelbſt, jede Abſonderung der Eigenſchaft von dem, was ihr zum Grunde liegt, zu vermeiden. Deswegen iſt den Stoikern die Eigenſchaft der Körper ſelbſt. Es zeigt ſich hierin ein natürliches Umſichgreifen derſelben Gedankenbewegung, welche vom Platon aus durch den Ariſtoteles hindurch auf die Stoiker ſich fortgepflanzt hatte. Platon's Ideenlehre hatte die weſentlichen Eigenſchaften oder das Weſen der Dinge von dem ſinnlichen Grunde getrennt; Ariſtoteles hatte zu zeigen geſucht, daß dies unſtatthaft ſei, indem das Weſen der Dinge nur in der Verbindung der Form mit der Materie oder der weſentlichen Eigenſchaften mit der materiellen Grundlage beſtehe, die Stoiker fanden endlich, daß beide gar nicht von einander getrennt werden ſollten. Ihnen kommt es darauf an, das Wirkliche in ſeiner ganzen Einheit aufzufaſſen. Es iſt nicht zu leugnen, daß ſie hierdurch die Erſcheinung mit dem wahren Weſen der Dinge vermiſchten, es iſt aber auch anzuerkennen, daß der Ausdruck Körper ihnen eine ganz andere Bedeutung hat, als denen, welche Körper nur die äußere Erſcheinung der Dinge nennen.

---

[1] Plut. adv. Stoic. 45. ἀλλὰ πρὸς τούτοις ἔτι καὶ τὰς ἐνεργείας σώματα καὶ ζῷα ποιοῦσι, τὸν περίπατον ζῷον, τὴν ὄρχησιν, τὴν ὑπόθεσιν, τὴν προσαγόρευσιν, τὴν λοιδορίαν κτλ. Senec. ep. 106; 117.

[2] Man vergleiche die Definitionen der Jahreszeiten nach Chryſippos bei Stob. ecl. I p. 260; 262.

---

1) Plut. de Stoic. rep. 43. *οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν* (sc. *ὁ Χρύσιππος*) — — *καίτοι πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.*

Dieſe Umwandlung des Begriffs des Körpers drückt ſich beſonders in einem Punkte aus, welcher ſich daran anſchließen mochte, daß ſie die Eigenſchaften als Körper und Arten der Luft betrachteten. Es ließ ſich nicht leugnen, daß in einem Körper, d. h. in einem räumlich Ausgedehnten mehrere Eigenſchaften, alſo mehrere Körper zuſammen ſind; ſie mußten alſo den Satz verwerfen, daß ein Körper ſeinen Raum ganz erfülle. Die Ausbreitung einer Eigenſchaft über einen Raum ſcheinen ſie ſich aber als eine Durchdringung dieſes Raumes durch die körperliche Eigenſchaft gedacht zu haben und ſo mußten ſie die Undurchdringlichkeit der Körper leugnen. Dagegen meinten ſie, daß verſchiedene Körper wechſelſeitig in einem Raume durch einander hindurchgehn und zuſammenſein könnten [1]), eine Annahme, durch welche ſie in der That den Begriff des Raum erfüllenden Körpers in den Begriff einer Kraft verwandeln, welche mit andern Kräften zuſammen den Raum erfüllt. In dieſer Anſicht nähern ſie ſich der Verworrenheit der alten dynamiſchen Naturphiloſophen; ihr Materialismus aber iſt von ganz anderer Art, als der Materialismus eines Demokritos oder Epikuros. Denn dieſer war daraus entſtanden, daß man alle weſentlichen Kräfte zu leugnen und auf die bloße Erſcheinung im Raum zurückzuführen geſucht hatte, wärend die Stoiker nach nichts mehr trachteten, als die weſentliche Kraft als Grundlage aller Erſcheinungen zu erkennen, und nur in dem Beſtreben, Kraft und äußere Erſcheinung recht eng mit einander zu verketten, der Verſuchung unterlagen, den Unterſchied zwiſchen beiden faſt ganz auszulöſchen.

---

[1] Stob. ecl. I. p. 376. ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς σῶμα διὰ σώματος ἀντιπαρήκειν. Plut. adv. Stoic. 37; 43; Alex. Aphrod. de mixt. p. 141.

In dieſer Anſicht lag denn nun wohl die Unterſcheidung zwiſchen dem Thuenden und Leidenden im Körper, aber auch zugleich die Nothwendigkeit, beide mit einander auf das Innigſte zu verbinden. Ihre Abhandlung von den Körpern zerfiel in zwei Theile, von welchen der eine das betrachtet, was thut, der andere das, was hervorgebracht wird [1]. Das Leidende als Grund der Dinge gedacht iſt die eigenſchaftloſe Materie, das Thätige dagegen iſt Gott in der Materie [2]. Die Materie als der leidende Grund der Dinge ohne alle Eigenſchaft iſt auch das erſte zum Grunde liegende und das allgemeine Weſen [3]; Gott aber als die thätige und bildende Kraft in der Materie iſt weſentlich mit der Materie verbunden [4], ſo wie auch umgekehrt die Materie nicht von der thätigen Kraft getrennt werden kann, denn dieſe wohnt in jener und durchdringt ſie [5]. Zeus iſt ſelbſt die allgemeine Natur und ihr ver-

---

1) Senec. ep. 89.

2) Diog. L. VII, 134. δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. Plut. de pl. ph. I, 3; Sext. Emp. adv. math. IX, 11.

3) Simpl. cat. fol. 12 b. ἥ τε γὰρ ἄποιος ὕλη — — πρώτιστον [illegible] τὸ ὑποκείμενον σημαινόμενον. Plot. enn. VI, l. 1, 25; Anton. XII, 30. ὕλη κοινή. Diog. L. VII, 150. οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην — — καλεῖσθαι δὲ διχῶς, οὐσία τε καὶ ὕλη. Stob. ecl. I p. 324.

4) Syrian. in Arist. met. II. ap. Petersen p. 50. ἄλλως δὲ καὶ ποιητικὸν μὲν αἴτιον ἀπολειπόντων, ἀχώριστον δὲ τοῦτο τῆς ὕλης, καθάπερ οἱ Στωικοί.

5) Stob. ecl. I p. 322.

nünftiger Grund; Himmel und Welt ſind eben nur das Weſen oder die Materie Gottes [1], und wenn Himmel und Welt vergehn, ſo dauern doch die Materie und Gott ewig und es geſchieht dabei nichts Anderes, als daß Gott in ſich die ganze Materie wieder verzehrt, ſo wie er ſie aus ſich erzeugt hat und wieder erzeugen kann [2]. Daher konnten die Stoiker wohl ſagen, daß die Materie nur eine Vorausſetzung ſei, um nemlich das zu bezeichnen, was den erkennbaren Eigenſchaften der Dinge zum Grunde liegt, von dem Weſen verſchieden nur der Vorſtellung nach [3], weil ſie nemlich als ganzes Weſen nur in Verbindung mit der thätigen Urſache ſich zeigt, an ſich aber wirklich nur in der abgeſonderten Vorſtellung beſteht. Es iſt aus dieſem Allen klar, daß die Stoiker die Einheit der Materie und Gottes nur als ein Ding dachten, welches von der Seite ſeines leidenden und veränderlichen Vermögens betrachtet, Materie, von der Seite ſeiner thätigen, immer ſich gleichbleibenden Kraft aber Gott genannt werde. So verknüpften ſie die beiden Gründe der Welt, welche Ari-

---

1) Diog. L. VII, 148. *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.* Plut. de Stoic. rep. 34.

2) Diog. L. VII, 134. *τὰς μὲν γὰρ* (sc. *ἀρχὰς*) *εἶναι ἀγεννήτους καὶ ἀφθάρτους.* Ib. 137. *λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τε τὸν θεόν, τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς καὶ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν.* Plut. de Stoic. rep. 39; adv. Stoic. 36.

3) Stob. ecl. I. p. 324. *διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης, τὴν οὖσαν κατὰ τὴν ὑπόθεσιν, ἐπινοίᾳ μόνον.* Nach dem Poſeidonios, welcher hierin wohl ältern Stoikern folgte. Die Lesart iſt übrigens nicht ganz ſicher. Cf. Diog. L. VII, 135.

ſtoteles von einander geſondert hatte, wieder zu einem Weſen.

Die Materie aber für ſich betrachtet iſt die Grundlage alles Seins; nur das iſt, ſagte Zenon, was an dem Weſen, d. h. an der Materie Theil hat [1]), und wie wir früher geſehn haben, nur das zum Grunde Liegende iſt im höchſten Sinne, das Andre hat nur am Sein Theil, ſofern es an dem zum Grunde Liegenden oder an der Materie Theil hat. So ſtellt ſich die Lehre der Stoiker ihrer Ausdrucksweiſe nach in einen geraden Gegenſatz gegen die Lehre des Platon, aber nur dadurch, daß ſie in dieſen Formeln von der Form, welche die Materie nothwendig in ſich trägt, gänzlich abſieht. Denn die Materie, an ſich ohne Eigenſchaft und Form, iſt doch immer in einer gewiſſen Eigenſchaft und Form [2]). Sie iſt der Grund alles deſſen, was wird, und deswegen veränderlich [3]). Da ſie ſchlechthin als leidend gedacht wird, muß ſie auch in das Unendliche theilbar ſein, wie auch der Körper unendlich theilbar iſt. Doch ſuchten die Stoiker ſich davor zu hüten, daß es nicht ſcheinen möchte, als gäben ſie hierdurch die unendliche Größe der Materie zu, worauf beſonders Chryſippos aufmerkſam war, weil er nur dadurch mancherlei Scheinſchlüſſe der Megariker abweiſen konnte. Er ſcheint ſich daher nach Art des Ariſtoteles darauf berufen zu haben, daß doch die Möglichkeit der unendlichen Theilung nie zur

---

1) Stob. ecl. II. p. 90. ταῦτ' εἶναί φησιν ὁ Ζήνων, ὅσα οὐσίας μετέχει.

2) Stob. ecl. I. p. 324. ἀεὶ δ' ἔν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. Nach dem Poſeidonios.

3) Diog. L. VII, 150, wo offenbar παθητή geleſen werden muß.

Wirklichkeit werden würde, ſondern die Theilung, welche ſich verwirklichen laſſe, gehe nur in das Unbegreifliche [1]. Dies feſtzuhalten hatten die Stoiker um ſo mehr Grund, je ſtärker ſie ſich gegen die Anſicht des Ariſtoteles erklärten, daß die Materie ein Unendliches oder Unbeſtimmtes ſei. Der Streit beider Lehren hierüber liegt in ihrer verſchiedenen Richtung. Darüber nemlich waren ſie einig, dem Unendlichen gar kein wirkliches Sein zuzuſchreiben, weswegen Chryſippos lehrte, daß ſo wie das Nichts keine Grenze ſei, ſo es auch keine Grenze habe. Deswegen komme dem Unkörperlichen, wie der Zeit, dem Leeren und was ſonſt noch dahin gehört, Unendlichkeit zu; das aber was körperlich iſt, könne nicht unendlich ſein [2]. Nun war aber wohl dem Ariſtoteles die Materie ein Nicht-Wirkliches, doch nicht den Stoikern, weil ſie dieſelbe als den urſprünglichen und wahrhaft wirklichen Grund aller Dinge dachten und deswegen auch wohl einen Körper zu nennen pflegten [3]. Sahen ſie ſo die Materie als ein Beſtimmtes an, ſo verband ſich damit auch die Lehre, daß die Welt ein Begrenztes ſei und die Materie derſelben immer dieſelbe Gröſſe habe, der Maſſe nach weder gröſſer, noch kleiner werde [4], daß aber dieſe ganze Maſſe der

---

[1] Diog. L. VII, 150; 151; Stob. ecl. I. p. 344; Sext. adv. math. X, 142; Cic. ac. I, 7.

[2] Stob. ecl. I. p. 392. καθάπερ δὲ τὸ σωματικὸν πεπερασμένον εἶναι, οὕτως τὸ ἀσώματον ἄπειρον· ὅ τε γὰρ χρόνος ἄπειρος καὶ τὸ κενόν. ὥσπερ γὰρ τὸ μηδὲν οὐδέν ἐστι πέρας, οὕτως καὶ τοῦ μηδενός, οἷόν ἐστι τὸ κενόν.

[3] Diog. L. VII, 134; Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XV, 14.

[4] Stob. ecl. I. p. 322; 324; Diog. L. VII, 150.

Welt von einem unendlichen Leeren umgeben ſei. Außer der Welt ſei das Leere, aber nicht in ihr [1]).

Der Grund, weswegen die Stoiker das Leere aus der Welt ausſchloſſen, liegt darin, daß ſie die Welt als ein Ganzes betrachtet wiſſen wollten. Indem ſie dieſe Einheit der Welt als die Einheit eines Körperlichen ſich vorſtellten, mußten ſie eine jede Trennung der einzelnen Theile der Welt von einander durch einen dazwiſchen liegenden leeren Raum ausſchließen [2]). Darin liegt auch der Grund, weswegen ſie die thätige Urſache als Gott dachten, d. h. als eine Einheit der Kraft, welche die ganze Welt umfaſſe und allen einzelnen Körpern ihre beſtimmte Form gebe. Wir meinen, daß die Vorausſetzung der Einheit und des ſtetigen Zuſammenhangs in der Welt die eigentliche Grundlage der ſtoiſchen Lehre von Gott iſt. Zwar finden wir, daß die Stoiker viele Beweiſe ausführten, welche das Daſein Gottes oder der Götter darthun ſollten; dieſe Beweiſe aber ſind von ſehr verſchiedenem Gehalte und man kann vielleicht an keinem Punkte ihrer Lehre leichter überſehn, wie es derſelben an einer ſtrengen Form des Zuſammenhangs fehlte, als an dieſem. Denn ſie ſcheinen ſelbſt kaum recht gewußt zu haben, was ſie eigentlich beweiſen wollten und wovon ſie auszugehn hätten, noch weniger aber eine deutliche Rechenſchaft über die Kraft ihrer Beweiſe ſich gegeben zu haben. Einige ihrer Beweiſe beziehen ſich nur auf das Vorhandenſein des Göttlichen überhaupt, ſei es in der Vielheit oder in der Einheit, andere dagegen ſuchen das Daſein eines Gottes nachzuweiſen. Zu der erſten Art gehören die Beweiſe, welche von der allgemeinen Ueberzeugung der Menſchen, daß Götter ſind, von der Götterverehrung, oder von der Nothwendigkeit, etwas Beſſeres als den Menſchen anzunehmen, hergenommen wurden [1]; mit ihnen haben wir es hier nicht zu thun, wo wir von der allgemeinen thätigen Kraft reden. Zwei Punkte mußten aber bei der Unterſuchung über dieſe die Stoiker im Auge haben, auf der einen Seite zu zeigen, daß nur eine Kraft die ganze Welt verwalte, und dann darzuthun, daß dies eine wahrhaft göttliche, d. h. eine vernünftige Kraft ſei. Was zuerſt das Letztere betrifft, ſo machten ſie auf die Ordnung in der Zuſammenſetzung und in der Bewegung der Welt aufmerkſam, welche nicht als ein Werk des Zufalls, noch einer blind wirkenden Urſache angeſehn werden könne [2]. In den Theilen der Welt ſei Sinn und Vernunft, welche nur aus dem Ganzen der Welt gefloſſen ſein könnten; die Welt ſei daher mit einem lebendigen Weſen zu vergleichen, in welchem nothwendig ein herrſchender Theil, eine göttliche Kraft, der bewegende und belebende Grund ſein müſſe [3]. So wie eine Natur beſſer ſei als die andere, ſo wie von den Seelen und den lebendigen Weſen daſſelbe gelte, ſo müſſe es auch eine beſte Natur, eine beſte Seele und ein beſtes lebendiges Weſen geben und dies ſei die Welt oder Gott; das Beſte aber ſei nicht ohne Vernunft und Weisheit und ſo müßte ein höchſtes vernünftiges Weſen geſetzt werden [1]. In allen dieſen Beweiſen aber iſt es Vorausſetzung, daß die Welt eine Einheit ſei, welche von einer thätigen Urſache zuſammengehalten werde. Die Einheit dieſer Kraft ſuchten die Stoiker zwar nachzuweiſen, aber freilich nur ſchwach und ſo, daß es ſich nicht verkennen läßt, wie ſie es vielmehr mit einem Grundſatze ihrer Lehre, als mit einer Folgerung zu thun hatten. Wenn ſie zu zeigen ſtrebten, daß die Welt weder als eine Mehrheit von einander abſtehender Körper, noch als ein nur im Raum zuſammenhängender Körper gedacht werden könne, daß ſie mithin als ein innerlich verbundener Körper betrachtet werden müſſe, weil ihre Theile in einem durchgängigen Zuſammenleiden ſich befinden [2]; wenn ſie das zuſammenhangende Leben der Welt daraus darthun wollten, daß alle Dinge in der Welt durch ein belebendes Feuer durchdrungen wären [3], ſo ſind dies nur einzelne Nachweiſungen, welche ihren Grundſatz zu einiger Anſchaulichkeit bringen können; aber ihr Grundſatz iſt nicht in ſolchen einzelnen nachweisbaren Thatſachen begründet. Seine letzte Wurzel hat er darin, daß ſie die urſachliche Verbindung unter den Dingen in der Welt als eine unbeſchränkte und ganz allgemeine anſahen. So ſagte Chryſippos, ein Tropfen Wein in das Meer gegoſſen, werde das ganze Meer miſchen, ja dieſe Miſchung werde durch die ganze Welt dringen [1]) und dieſe Anſicht wurde von ihnen dadurch anſchaulich dargeſtellt, daß ſie die materiellen Wirkſamkeiten im Raume einander durchdringend ſich dachten und ſo auch die ganze Materie durch einen Athem und Hauch durchdringen ließen, durch welchen ſie zuſammengeführt und zuſammengehalten werde und in einer völligen Uebereinſtimmung des Seins und des Leidens ſtehe [2]). Dieſer Hauch iſt denn eben nichts anderes, als die allgemeine thätige Urſache, der Gott der Stoiker, oder die Vernunft, welche wie die Seele uns, ſo Alles durchdringt und nur in dem einen Dinge auf eine andere Weiſe als die zuſammenhaltende Kraft ſich erweiſt, als in dem andern [3]).

---

[1]) Stob. ecl. I. p. 382; 390; 392; Diog. L. VII, 143; Plut. de pl. ph. II, 1; adv. Stoic. 30.

[2]) Diog. L. VII, 140. ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν· τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν.

---

[1] Cic. de nat. D. II, 2. Opinionum enim commenta delet dies, naturae judicia confirmat. Ib. 6.

[2] Cic. de nat. D. II, 5; Sext. Emp. adv. math. IX, 111 f.

[3] Cic. ib. 6–8; Sext. Emp. ib. 101.

---

[1] Cic. ib. 8; Sext. Emp. ib. 88.

[2] Sext. Emp. ib. 78 f.

[3] Cic. ib. 9; 10.

Es iſt hieraus zugleich klar, welche Vorſtellung die Stoiker von Gott verfolgten. Alles geht ihnen auf die beiden ſchon bemerkten Punkte hinaus, daß er die durch die ganze Welt herrſchende lebendige Kraft und daß er die allgemeine Vernunft der Welt iſt; dieſe beiden Punkte beſtimmen ſich nur noch hie und da wechſelſeitig und in Ver-

---

1) Plut. adv. Stoic. 37. Χρύσιππος — οὐδὲν ἀπέχειν φάμενος οἴνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν· καὶ ἵνα δὴ μὴ τοῦτο θαυμάζωμεν, εἰς ὅλον φησὶ τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τὸν σταλαγμόν. Diog. L. VII, 151; Galen. de Hipp. et Plat. plac. VII. p. 215.

2) Alex. Aphrod. de mixt. p. 141. ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὐτῷ.

3) Diog. L. VII, 138. τὸν δὲ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν — — εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον κτλ.

Verhältniß zu der übrigen Lehre der Stoiker; den einen kann man als die phyſiſche, den andern als die ethiſche Seite des göttlichen Begriffs betrachten. Von ſeiner ethiſchen Seite betrachtet iſt Gott die ewige Vernunft, welche die ganze Welt regiert und alle Materie durchbringt [1]); er iſt die gütige Vorſehung, welche das Ganze ſowohl als das Einzelne beſorgt [2]); er iſt weiſe und Grund des natürlichen Geſetzes, welches das Gute befielt und das Böſe verbietet [3]); er beſtraft auch die Uebertretungen des Geſetzes und belohnt das Gute [4]); er iſt vollkommen und eines glückſeligen Bewußtſeins [5]). Seiner Naturſeite nach iſt er die bewegende Kraft der Materie [6]), die allgemeine Natur, ohne welche auch nicht das Geringſte geſchieht [7]); er iſt das Verhängniß (*εἱμαρμένη*), welches alles nach nothwendigen Geſetzen des urſachlichen Zuſammenhanges zwingt, und die Nothwendigkeit aller Dinge [8]); er iſt die belebende Seele der Welt, welche einen natürlichen Trieb

---

1) Diog. L. l. l.; Cic. de nat. D. I, 14; Plut. de Stoic. rep. 31.

2) Plut. l. l.; adv. Stoic. 36; Diog. L. VII, 147; Cic. de nat. D. II, 65.

3) Cic. de nat. D. I, 14.

4) Plut. de Stoic. rep. 35; adv. Stoic. 33.

5) Diog. L. l. l. *θεὸν δὲ εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακȣ̃ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμȣ τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ.*

6) Stob. ecl. I p. 178.

7) Plut. de Stoic. rep. 34. *ȣ̓θὲν γάρ ἐϛιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι ȣ̓δὲ τȣ̓λάχιϛον ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὴν ἐκείνης λόγον.* Cic. de nat. D. I, 15.

8) Plut. l. l.; Diog. L. VII, 135; Stob. ecl. I p. 176; 180; Cic. de nat. D. I, 15. Fatalem vim et necessitatem rerum futurarum.

hat, aus ſich wie aus einem Saamen alles hervorwachſen zu laſſen [1]). Mit dieſer Anſicht verknüpft ſich denn auch noch eine beſtimmtere Vorſtellung, in welcher die Stoiker die Idee Gottes ſich darſtellen. Wir haben geſehn, wie bei den Griechen und ſelbſt unter den Philoſophen die Meinung ſich verbreitet hatte, daß die Seele und ſelbſt die Vernunft in der Lebenswärme beſtehe oder in irgend einer ſinnlich erſcheinenden Kraft, an welcher die Lebenswärme gebunden ſei. Dieſe Meinung hatten nun wohl Andere bekämpft und am beſtimmteſten iſt der Kampf gegen ſie beim Platon und beim Ariſtoteles ausgebildet. Doch kann man nicht leugnen, daß in dem Beſtreben des Letztern, ſich anſchaulich zu machen, wie die Seele an die phyſiſchen Erſcheinungen des Körpers ſich anſchließt und in ihnen wirkſam iſt, Vorſtellungen ſich aufdrängten, welche den Aether und die alles durchdringende Lebenswärme ſo mit dem Begriffe der Seele vermiſchten, daß nur ein geringer Unterſchied übrig zu bleiben ſchien, ein Unterſchied, welcher viel mehr in den allgemeinſten Gründen der Wiſſenſchaft, als in dem Gebiete anſchaulicher Begriffe lag. Dieſer Unterſchied mußte nun mehr und mehr verſchwinden, je mehr man alles in das Anſchauliche zu ziehen beſtrebt war und daher können wir uns nicht wundern, daß die Stoiker, entſchieden dieſer Richtung zugekehrt, auch die Seele der Welt oder Gott auf die Lebenswärme und ihre ſinnliche Grundlage zurückführten. Hierin zeigt ſich uns wieder die Verwandtſchaft der ſtoiſchen Lehre mit den vorſokratiſchen Naturphiloſophen der dynamiſchen Richtung. Uebrigens

---

1) Cic. de nat. D. I, 14; 15.

ſprachen ſich die Stoiker über dieſen Punkt in verſchiedenen Formen aus. Bald nannten ſie Gott den vernünftigen Athem, welcher durch die ganze Natur dringe, bald das künſtleriſche Feuer, welches die ganze Welt bilde oder erzeuge, bald auch den Aether [1]), welcher ihnen jedoch vom künſtleriſchen Feuer nicht verſchieden war. Man bemerkt wohl ſchon an dieſen wechſelnden Formen, daß es den Stoikern nicht eigentlich darum zu thun war, in einer beſtimmten, einzelnen und anſchaulichen Art des Daſeins den Begriff des Göttlichen darzuſtellen. Sie gebrauchten dieſe Ausdrücke nur, um damit zu bezeichnen, daß Gott als die allgemeine belebende Kraft in der Welt an eine körperliche Wirkſamkeit gebunden ſei [2]).

In allen dieſen Vorſtellungsweiſen jedoch tritt der Begriff Gottes noch in einer gewiſſen Abſonderung von der Materie hervor. Gott bildet, ordnet und bewegt die Materie; er wird als die Weltſeele dem Weltkörper entgegengeſetzt und wenn ſich hieran die Vorſtellungen eines allgemeinen Weltfeuers oder Weltäthers anſchließen, ſo fehlt auch hier der Gegenſatz gegen die übrigen Arten der Dinge nicht. Aber wir haben ſchon früher bemerkt, daß eine ſolche Abſonderung keinesweges in dem Sinne der Stoiker lag. Sie gingen vielmehr darauf aus, Materie und Form gänzlich zu verbinden in jedem wahrhaften Sein und ſo erſchien ihnen denn auch Gott als ein Körper und ein lebendiges, aber unſterbliches Weſen [1]), welches zwar dem Menſchen nicht an Geſtalt gleicht, aber doch wie der Menſch aus Seele und Körper beſteht [2]). Die Einheit der göttlichen Seele mit dem göttlichen Körper iſt nun die Welt und daher ſind auch die Stoiker darin einer Meinung, daß Gott die Welt ſei, d. h. die zu einer gewiſſen Eigenſchaft oder Form gebildete Materie mit der in ihr enthaltenen thätigen Kraft [3]). Hierbei hielten wohl die Stoiker noch in einer gewiſſen Weiſe den Unterſchied zwiſchen Gott und Welt feſt, aber nur in einem untergeordneten Sinne. In drei Punkten können wir dieſen Unterſchied finden. Der eine bezieht ſich auf den Unterſchied zwiſchen dem Leidenden und dem Thuenden, von welchem wir ſchon gehandelt haben. Der andere knüpft ſich an den Unterſchied zwiſchen Körper und Seele an, welcher wieder mit dem Unterſchiede zwiſchen dem Edlern und Beſſern und zwiſchen dem weniger Vollkommenen in der Welt zuſammengeht. Jenes zeichneten die Skeptiker als das in einem höhern Sinne Göttliche vor dieſem aus, wornach denn die unvollkommnern Theile der Welt gewiſſermaaßen als ungöttlich erſcheinen mußten. In dieſer Rückſicht nahmen ſie einen herrſchenden Theil (ἡγεμονικόν) in der vernünftigen Welt an, welcher durch Alles belebend dringe und die göttliche Kraft bezeichne. Zenon und Chryſippos ſuchten dieſen in dem Aether der oberſten Himmelsſphäre, Kleanthes in der Sonne [1]). Noch in einer dritten Rückſicht aber unterſchieden ſie Gott von der Welt, inwiefern nemlich nach ihrer Anſicht Gott die Welt aus ſich ſelbſt erzeugt und anfangs für ſich in ununterſchiedener Einheit iſt, nachher aber die Mannigfaltigkeit der Welt aus ſich hervorbringend in dieſe ſich vertheilt. Jene Lebenseinheit Gottes iſt ihnen nun gleichſam der reine Gott, welcher alle Materie in ſich umfaßt, dieſe Mannigfaltigkeit der Dinge dagegen iſt ihnen die Welt im eigentlichen Sinne und gewiſſermaaßen der Seele der Welt oder der göttlichen Einheit aller Kräfte entgegengeſetzt [2]); ja es kann in dieſer Rückſicht Gott als entgegengeſetzt einem einzelnen Weſen in der Welt und mit dieſem in Wechſelwirkung ſtehend gedacht werden [3]). Aber offenbar werden in allen dieſen

---

[1]) Plut. de pl. ph. I, 6; 7. *οἱ Στωικοὶ κοινότερον θεὸν ἀποφαίνονται πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου· — — καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου. — — τὸν δ' ἀνωτάτω πάντων νοῦν ἐν αἰθέρι.* Stob. ecl. I. p. 64 f.; Diog. L. VII, 139; Cic. de nat. D. I, 14; 15.

[2]) Stob. ecl. I. p. 66. *καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προςηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις.*

---

[1]) Diog. L. VII, 147; Cic. de nat. D. II, 17.

[2]) Plut. adv. Stoic. 36. *λέγει γοῦν Χρύσιππος ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν.*

[3]) Diog. L. VII, 137. *αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν. — — καὶ ἔτι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας.* Ib. 148. *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν* Stob. ecl. I. p. 444; Cic. de nat. D. I, 14; 15; Arius Didymus ap. Eus. pr. ev. XV, 15.

---

[1]) Cic. ac. II, 41; de nat. D. I, 14; 15; Diog. L. VII, 139; Euſeb. l. l. Die beiden erſten Stellen des Cicero ſtimmen nicht miteinander.

[2]) Plut. de Stoic. rep. 39; adv. Stoic. 36. ἐπὶ (l. ἐκ) μιᾶς οὐσίας δύο ἰδίως γενέσθαι ποιοὺς καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἕνα ποιὸν ἰδίως ἔχουσαν ἐπιόντος ἑτέρου δέχεσθαι καὶ διαφυλάττειν ὁμοίως ἀμφοτέρους. — — λέγει γοῦν Χρύσιππος ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους." Euseb. l. l.

[3]) Plut. adv. Stoic. 33.

Arten, Gott der Welt entgegenzuſetzen, beide Begriffe nur in einer engern Bedeutung genommen. In der allgemeinen Bedeutung iſt den Stoikern die Welt ewig und mit Gott eins und nur die Welt, ſofern ſie in die Mannigfaltigkeit geordneter Dinge auseinander getreten iſt, bildet eine vergängliche Ordnung, welche wieder in die begründende Einheit des göttlichen Weſens zurückkehren wird [1]).

Der zuletzt erwähnte Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt führt uns auf die Vorſtellung der Stoiker von der Weltbildung. Sie konnten nach ihrer Anſicht von Gott die Entſtehung der Welt nicht anders ſich denken, als nur als ein Erzeugen der göttlichen lebendigen Kraft in der mit ihr verbundenen oder geeinigten Materie. Zu Anfang, lehrten ſie, ſei Gott für ſich geweſen, dann aber habe er die ganze Materie in die verſchiedenen Elemente verwandelt. Hierbei wird Gott als die Einheit der Materie und der bewegenden Kraft gedacht, denn er erzeugt aus ſich die Materie [2]). Damit verbindet ſich auch die Anſicht, daß Gott das künſtleriſche Feuer, aus welchem die Weltbildung hervorgehe, wie aus einem Saamen [3]). Die Verwandlung des Feuers in die übrigen Elemente wird vom Chryſippos auch als eine Scheidung des Gegenſatzes zwiſchen

---

1) Euseb. l. l. *διὸ κατὰ μὲν τὴν προτέραν ἀπόδοσιν ἀΐδιον τὸν κόσμον εἶναί φασι· κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γεννητὸν καὶ μεταβλητόν.*

2) Diog. L. VII. 136; 137.

3) Stob. ecl. I. p. 414. *Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς τὸ πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἵα πρότερον ἦν.* Es wird hier zuerſt die Rückkehr der Materie der Welt in das Feuer, dann die neue Weltbildung beſchrieben.

Seele und Körper beſchrieben. Zuerſt wenn Gott ganz Feuer ſei, ſei er auch ganz Leben und lebendiges Weſen; wenn aber das Feuer theilweiſe erlöſche, verwandle er ſich in das Körperartige und beſtehe nun aus Körper und Seele [1]. In dieſer Lehre ſchließen ſich die Stoiker faſt ganz an den Herakleitos an. Mit ihm bemerken ſie, daß in der Weltbildung das Feuer einen beſtimmten Gang gehe oder ein beſtimmtes Geſetz befolge, nach welchem es durch gewiſſe Zwiſchenſtufen und durch beſtimmte Zeiten hindurchgehend zuletzt wieder in ſich ſelbſt zurückkehren und der Weltbildung die Weltverbrennung folgen ſoll [2]. Als ein Feuer betrachten ſie die weltbildende Kraft, weil das Feuer in ſich ſelbſt ſeine Bewegung hat und die allgemeine thätige Kraft iſt [3]. Nach einem gewiſſen Geſetze des Verhängniſſes laſſen ſie alles in beſtimmter Zeit entſtehn und auch wieder vergehn, weil ihnen alles nach einer geſetzlichen Nothwendigkeit geordnet iſt und das Leben eines natürlich ſich entwickelnden Thieres führt. Daher liebten ſie auch, Gott mit einem Saamen der Dinge zu vergleichen, aus welchem geſetzmäßig und nach einem beſtimmten, vernunftmäßig geordneten Verhältniſſe aller Theile die Welt gleichſam hervorwachſe. Dies iſt ihr Begriff von dem vernünftigen Saamenverhältniſſe (σπερματικὸς λόγος), welches in allen Dingen iſt und nach welchem alle Dinge ſind. Gott iſt das vernünftige Saamenverhältniß der Welt oder er umfaßt alle vernünftige Saamenverhältniſſe, welche in der Welt ſich entwickeln [1]). Dieſe entfalten ſich aber erſt in der Weltentwicklung und werden aus der urſprünglichen Einheit Gottes in eine Mannigfaltigkeit ausgebreitet, weswegen die Stoiker Gott auch die Eins-Menge genannt haben ſollen [2]). Die Entfaltung der Saamenverhältniſſe geſchieht durch die ewige Bewegung der Materie, welche Alles einem Miſchtranke vergleichbar untereinanderrührt und mit Nothwendigkeit geſtaltet; denn nichts von den einzelnen Dingen, von dem materiellen Daſein iſt in Ruhe, Alles in der That vergeht nur beſtändig und entſteht wieder als ein Neues nach ſeiner Materie [1]). So ſchließen ſich die Stoiker auch in dieſem Punkte der Lehre des Herakleitos an. Aber es iſt auch nicht zu verkennen, daß ſie die größere Ausbildung, welche durch die logiſche Entwicklung der Sokratiſchen Schulen gewonnen worden war, vor ihrem Geiſtesgenoſſen voraushaben. Dies bemerkt man in dieſem Punkte daran, daß die Stoiker das beſtändig Fließende in den Dingen als die Materie derſelben von dem Beharrlichen in den Dingen unterſchieden, welches ihnen denn nichts Anderes ſein kann, als die göttliche thätige Kraft, das wahre Weſen der Dinge, welches in Allem lebt und die Form der Dinge bildet [2]). So wußten ſie auf einen genauen Unterſchied zurückzubringen, was beim Herakleitos noch unbeſtimmt durcheinander gelaufen war. Aber es iſt doch auch unverkennbar, daß ſie damit nur zwei Seiten der Dinge von einander unterſchieden, welche ihnen ſo weſentlich mit einander verbunden ſind, wie die lebendige Kraft mit dem Leben. Das künſtleriſche Feuer iſt ihnen, ganz wie dem Herakleitos, eine ewig lebendige Kraft, welche durch gewiſſe natürliche Perioden hindurch ſich ſelbſt verwandelt, obgleich ſie immer dieſelbe bleibt. Es ernährt ſich die Seele der Welt und wächſt immerfort, bis ſie wieder alle Materie in ſich verzehrt hat [1].

---

[1] Plut. de Stoic. rep. 41. καὶ μὴν ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, διόλȣ ζῆν καὶ ζῶον εἶναί φησι· σβεννύμενον δ' αὖθις καὶ παχυνόμενον εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι. λέγει δ' ἐν τῷ πρώτῳ περὶ προνοίας· διόλȣ μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης εὐθὺς καὶ ψυχή ἐςιν ἑαυτȣ̃ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δὲ μεταβαλὼν (l. μετέβαλεν) εἴς τε τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχήν, τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μεταβάλλων, ὥςε συνεςάναι ἐκ τȣ́των, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον. Die von Wyttenbach vorgeſchlagene Aenderung des Textes verſtellt den Sinn. Vergl. auch die oben ausgeſchriebene Stelle Plut. adv. Stoic. 36.

[2] Diog. L. VII, 137; 148; 156. δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν. Cic. de nat. D. II, 22; 32; Plut. de pl. ph. I, 7.

[3] Cic. de nat. D. II, 12; Diog. L. VII, 144.

---

[1]) Diog. L. VII, 136. τοῦτον (sc. τὸν θεόν) σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου. Plut. de pl. ph. I, 7. πῦρ τεχνικὸν — — ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ᾽ οὓς ἕκαστα καθ᾽ εἱμαρμένην γίνεται. Im Begriffe des λόγος σπερματικὸς verbinden ſich die beiden Begriffe des Verhältnißmäßigen und der Vernunft, welche in λόγος liegen, mit dem Begriffe der natürlichen Entwicklung aus einem Saamen. Am ausführlichſten findet ſich dieſer Begriff angegeben in einem Auszuge aus dem Kleanthes b. Stob. ecl. I. p. 372. ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσιν χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὖθις διακρίνονται γινομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι, ὁδῷ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου. Cf. Chrys. ap. Galen. de Hipp. et Plat. plac. III. in. p. 112 Chart.

[2]) Syrian. in Arist. met. ap. Petersen p. 76. ἓν πλῆθος. Cf. Plut. adv. Stoic. 13.

---

[1] Plut. de Stoic. rep. 34; adv. Stoic. 44. Der Miſchtrank erinnert an eine Anekdote, welche vom Herakleitos erzählt wird.

[2] Plut. adv. Stoic. l. l. ὡς δύο ἡμῶν ἕκαςός ἐςιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία, τὸ δὲ* καὶ τὸ μὲν ἀεὶ ῥεῖ καὶ φέρεται, μήτε αὐξόμενον, μήτε μειούμενον, μήτε ὅλως οἷόν ἐςι διαμένον· τὸ δὲ διαμένει καὶ αὐξάνεται καὶ μειοῦται καὶ πάντα πάσχει τἀναντία. Die Lücke im Text will Peterſen nicht unwahrſcheinlich durch ὂν ausfüllen.

So betrachteten alſo die Stoiker die Weltbildung als eine Periode des göttlichen Lebens, welche ihren natürlichen Anfang und ihr natürliches Ende habe. Beide aber, Anfang und Ende, ſind einander gleich, denn in beiden haben ſich die Materie und die thätige Kraft, das Körperartige und die Seele gänzlich geeinigt, die Mannigfaltigkeit der Dinge iſt in die Einheit aufgelöſt und alles iſt Gott ohne irgend einen Gegenſatz. Natürlich wird dieſe Rückkehr aller Dinge in Gott, welche zugleich der Anfang einer neuen Weltbildung iſt, als die vollkommenſte Lebensentwicklung gedacht. Die Welt zwar iſt vollkommen, aber nicht ihre Theile [2]; in ihr iſt der Gegenſatz des Guten und des Böſen nothwendig; viele Nothwendigkeit miſcht ſich mit dem, was in der Welt gut iſt, und ſo kann in der Welt das Uebel nicht fehlen [3]. Dagegen in der Weltverbrennung hört alles Uebel auf; alles iſt vernünftig und weiſe [4]. Da nun

---

1) Plut. de Stoic. rep. 39.

2) Plut. de Stoic. rep. 46.

3) Ib. c. 35; 36; 37.

4) Plut. adv. Stoic. 17. ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ᾽ ὁτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ᾽ ὅλον φρόνιμόν ἐςι τηνικαῦτα καὶ σοφόν. Spätere Stoiker, wie Poſeidonios, ſprechen von der Weltverbrennung wie von einer Auflöſung aller Dinge in das Leere; dies ſcheint aber eine Misdeutung der ältern Lehre zu ſein, deren Gründe wir nicht weiter verfolgen können. Plut. de pl. ph. II, 9; Stob. ecl. I. p. 390; Euseb. pr. ev. XV, 40.

hiernach das Weltende immer wieder in denſelben Weltanfang zurückkehrt, ſo war es auch folgerecht von den Stoikern gedacht, daß ſie eine jede neue Weltbildung der frühern durchaus gleich ſich dachten; es kehrt alles nach demſelben Geſetze wieder, nach welchem es früher ſich entwickelt hatte 1). Es ſcheint ſich dies den Stoikern auch daran angeknüpft zu haben, daß ſie die Zeit der Weltbildung nach einer aſtronomiſchen Berechnung des großen Jahres zu beſtimmen ſuchten und daher in derſelben Zuſammenſtellung der Geſtirne die Weltverbrennung und die neue Weltbildung eintreten ließen, in welcher ſie früher geſchehn war 2). Hiernach erſcheint alſo die beſtändige Erneuerung der Welt in der That als ein vollſtändiger Kreislauf, welcher von den Stoikern wohl nur daraus gerechtfertigt werden konnte, daß Gott als ein lebendiges Weſen in beſtändiger Lebensthätigkeit aus ſich ſein vollkommenes Leben entwickelnd und eben daſſelbe wieder in ſich zurücknehmend gedacht werden müſſe.

In dieſer Vorſtellungsweiſe konnten nun aber die Stoiker auch die Schwierigkeit nicht verkennen, welche allen Syſtemen gemeinſchaftlich iſt, die das Werden der Welt als das Leben Gottes zu begreifen ſtreben, nemlich zu erklären, wie die Unvollkommenheiten, die Mängel, das Uebel und das Böſe in der Welt mit dem vollkommenen Leben Gottes beſtehen könnten. Daher beſchäftigten ſie ſich auch ſehr fleißig mit dieſer Aufgabe, ohne ſie doch in der

---

1) Nemes. de nat. hom. 38 p. 147 f; Numenius ap. Eus. pr. ev. XV, 18; Chrysipp. ap. Lactant. div. inst. VII, 23.

2) Nemes. l. l.; Numenius ap. Eus. pr. ev. XV, 19.

That löſen zu können. Bei allem dem, was ſie hierüber vorbringen, iſt es Vorausſetzung, daß Gott ſeinem Weſen nach nothwendig in die Weltbildung, d. h. in die Sonderung unterſcheidbarer Zuſtände eingehn müſſe. Daraus ergeben ſich denn natürlich entgegengeſetzte Kräfte in der Welt, welche alle nur ein beſchränktes Maaß des Seins haben und mithin unvollkommen ſind. Die Theile der Welt, wie ſchon erwähnt, ſind nothwendig unvollkommen, eben weil ſie nur Theile ſind; aber nur im Einzelnen betrachtet, erſcheint uns etwas mangelhaft, unſchön oder fehlerhaft in der Welt, wenn wir es dagegen in ſeinem Zuſammenhange mit dem Ganzen betrachten, zeigt es ſich uns als nothwendig und einen beſtimmten Nutzen habend, ohne welchen die Welt nicht vollkommen ſein würde. So enthält eine Komödie lächerliche und an ſich ſchlechte Stellen, welche aber doch im Ganzen eine gewiſſe Anmuth haben [1]. Die Vorſehung Gottes hat nicht Krankheit, Krieg und andere Uebel gewollt, aber dieſe ſind entſtanden in Folge der Güter, welche Gott in der Welt verwirklichen wollte und welche ohne dieſe Folgen nicht möglich waren [2]. Einiges Uebel geſchieht den Böſen zur Beſtrafung, anderes auch den Guten nach einer anderen Einrichtung, welche aber der Geſammtheit der Welt zum Vortheil gereicht [3]. So hat Gott aus Gutem und Böſem ein Verhältniß zuſammengefügt, in welchem das Häßliche ſchön und das Widerwärſigt befreundet wird [1]). Hierbei ſahen die Stoiker beſonders auf das ſittlich Böſe in der Welt, welches ſie als ein wahres Böſes anerkennen mußten; aber auch von dieſem behaupteten ſie, daß es gut ſei für das Ganze und für die Vollkommenheit der Welt nicht entbehrt werden könne. Zwar will Gott auch das ſittlich Böſe nicht; Chryſippos ſtreitet ſogar, man möge Gott nicht etwa als deſſen Miturſache anſehn, weil das Geſetz nicht als Miturſache der Uebertretungen gelten könne [2]); aber Gott will doch das, deſſen nothwendige Folge das Böſe iſt; auch der Böſe folgt dem Verhängniſſe wider ſeinen Willen und das Laſter iſt nothwendig, damit die Tugend ſein könne. Das Böſe geſchieht nicht unnütz für das Ganze, denn ohne das Böſe würde das Gute nicht ſein [3]), und daher iſt es weder möglich, noch würde es gut ſein, das Laſter überhaupt wegzuſchaffen [4]). Um dies zu beweiſen, beriefen ſich die Stoiker auf den Grundſatz, welchen auch Herakleitos, doch mehr in phyſiſcher Rückſicht vertheidigt hatte, daß nichts ohne ſeinen Gegenſatz ſein könne, Gutes alſo auch nicht

---

[1] Plut. adv. Stoic. 14; cf. de Stoic. rep. 21; 44. Was ich Stellen überſetzt habe, heißt im Original ἐπιγράμματα.

[2] Gell. VI, 1; Plut. de Stoic. rep. 21; 44.

[3] Plut. ib. 35.

---

1) Cleanth. hymn. 18 f. ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι
καὶ κοσμεῖς τὰ ἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν·
ὧδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.

2) Ib. 17; Plut. de Stoic. rep. 33.

3) Chrys. ap. Plut. adv. Stoic. 13. ἡ δὲ κακία πρὸς τὰ δεινὰ συμπτώματα ἔχει λόγον καί, ἵνα οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τἀγαθὸν ἦν. De Stoic. rep. 35.

4) Chrys. ib. 36.

ohne Böſes [1]). Gerechtigkeit könne nicht geübt werden, wenn nicht auch Unrecht wäre; Tapferkeit könne nicht ohne Feigheit, Wahrhaftigkeit nicht ohne Lüge und ſo keine Tugend ohne ihr entgegenſtehendes Laſter ſein; wenn nicht Gutes und Böſes wäre, ſo würde es keine Unterſcheidung des Guten und des Böſen geben und mithin auch keine praktiſche Einſicht [2]).

Es ſcheint in der That, daß dieſe Erklärungen die Stoiker doch nicht ganz befriedigten. Sie können auch nur inſofern von irgend einer Bedeutung ſein, als dabei die Vorausſetzung gilt, daß der lebendige Gott in der Nothwendigkeit ſich findet, in den Wechſel entgegengeſetzter Lebensthätigkeiten einzugehn. Daß dies von den Stoikern nicht ganz überſehn wurde, ſcheint uns aus einer merkwürdigen Aeußerung des Chryſippos hervorzugehn. Denn dieſer ſah ſich gedrungen, bei der Betrachtung des Uebels in der Welt zuzugeben, daß auch viel Nothwendigkeit eingemiſcht ſei in die Weltbildung [3]), und darauf ſcheint er es zurückgebracht zu haben, daß in der vollkommenen Welt wohl auch manches nebenbeifiele, wie in einer guten Hauswirthſchaft wohl einige Hülſen oder Körner verloren gingen, oder daß ſogar böſe Dämonen über die Menſchen

---

[1] Gell. l. l. Nihil est prorsus istis, inquit (sc. Chrysippus), imperitius, nihil insubidius, qui opinantur, bona esse potuisse, si non essent ibidem mala. Nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter sese et quasi mutuo adverso quaeque fulta nisu consistere; nullum adeo contrarium est sine contrario altero.

[2] L. l.; Plut. adv. Stoic. 16; 17.

[3] Plut. de Stoic. rep. 37. φησὶ δὲ πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμίχθαι.

Gewalt ausübten [1]. Erinnern wir uns nun, wie in den Lehren des Ariſtoteles und des Platon das Nothwendige dem Guten, das Materielle der Vernunft entgegengeſetzt wird, ſo können wir wohl nicht daran zweifeln, daß auch Chryſippos in einer ganz ähnlichen Weiſe hier den Gegenſatz zwiſchen dem Nothwendigen und dem Guten auffaßte. Zwar ſtrebten die Stoiker dahin, die materielle Urſache ganz mit der thätigen Kraft Gottes zu verſchmelzen, um nur einen Grund aller Dinge anerkennen zu dürfen, aber gewiſſermaaßen waren ſie doch genöthigt, wie wir geſehen haben, das Göttliche, das wahrhaft Vollkommene, die ewige und unbeſchränkte Kraft von dem Leidenden und Unvollkommenen zu unterſcheiden, und indem ſie das Letztere in den Begriff der Materie zuſammenfaßten, erſchien ihnen das Ganze nur als ein materieller Gott, welcher der Nothwendigkeit des Leidens in ſich und aus ſich ſelbſt unterworfen iſt. Da tritt denn wohl der Gedanke hervor, der Künſtler der Welt könne nicht ſeine Materie verändern [2], und dies iſt die Nothwendigkeit, welche das Böſe und jede Unvollkommenheit in der Welt erzeugt. Im Allgemeinen iſt ſie darin gegründet, daß Gott die veränderliche Materie, welche ſein Weſen iſt, in beſtändigen Verwandlungen umherführen muß und daher nicht in der vollkommenen Entwicklung ſeiner Kraft, in der Weltverbrennung, bleiben kann, ſondern von ihr zur Weltbildung, zur Trennung der Gegenſätze, welche Gutes und Böſes entgegenſtellt, fortſchreiten muß. Erſt von dieſem Punkte aus wird man die Bedeutung, welche den Stoikern ihre Nothwendigkeit, ihr Verhängniß hat, völlig überblicken können. Es iſt nicht allein darin begründet, daß alles in der Welt in urſachlichem Zuſammenhange ſteht und das Einzelne vom Ganzen, das Spätere vom Früheren abhängig iſt [1]; ſondern es hat auch ſeinen Grund in dem Weſen oder in der Materie Gottes. Gott ſuchten zwar die Stoiker als den Grund des Verhängniſſes und mit dem Verhängniſſe Eins zu denken; ſie wollten alſo nicht zugeben, daß er unter dem Verhängniſſe ſtehe; allein in der That ſtellten ſie ſich doch die ganze Weltbildung in einer Weiſe vor, welche die Naturnothwendigkeit ſeiner Materie als das oberſte Geſetz für alles Werden betrachtet und Gott ſelbſt erſcheint als dieſem Geſetze unterworfen, inwiefern ſeine vernünftige Kraft von ſeiner Materie abhängig iſt. Sein Weſen iſt ein Saame der Welt; ſeine Entwicklung, ſein Leben geht den nothwendigen Gang, in welchem ein natürlicher Saame ſich entwickelt und darin miſcht ſich denn auch als ein Nothwendiges mit ein, daß er durch unvollkommene Zuſtände des Gegenſatzes und des Streites ſeiner Kräfte gegen einander hindurchgehend zu ſeiner Vollendung gelangen ſoll.

---

[1] L. l.

[2] Senec. de prov. 5. Non potest artifex mutare materiam.

Dies werden wir um ſo mehr beſtätigt finden, jemehr wir in das Einzelne ihrer Naturlehre eingehn. Doch haben wir über dieſes nur wenig zu bemerken. Der allgemeine Gang ihrer Naturforſchung muß aus der Betrachtung ihrer oberſten Grundſätze und meiſtens klar ſein; nur einiges behaben wir ins Auge zu faſſen, was als Folgerung und theilweiſe Erweiterung daran ſich anſchließt. Denn in die einzelnen Unterſuchungen über die Natur drangen die Stoiker nicht tief ein, wie ſchon früher bemerkt. Ihr Führer hierin iſt meiſtens Ariſtoteles, welcher in dieſem Gebiete faſt alles erſchöpft zu haben ſchien und den Spätern überhaupt als Führer in demſelben galt. Nur in wenigen Punkten wichen ſie von ihm ab, welche zu ſehr von dem eigenthümlichen Geſchmacke der peripatetiſchen Philoſophie waren; in dieſen aber folgten ſie zuweilen dem Platon, zuweilen der gewöhnlichen Meinung, oder wurden auch genöthigt, ihrer allgemeinen Lehren wegen etwas Neues zu wagen.

---

[1] Plut. de pl. ph. I, 28; 27; de Stoic. rep. 23; Gell. VI, 2.

Da ſie die Welt als das Leben Gottes oder als Gott ſelbſt betrachteten, dabei aber in ihr den Gegenſatz der einzelnen Dinge gegen einander feſt hielten, ſo war es natürlich, daß ſie auch einzelne Weſen in der Welt von beſonders hervorragender Kraft als göttliche Weſen verehrten. Sie ſprachen in einer ähnlichen Weiſe wie Platon von gewordenen Göttern und ſchloſſen ſich noch näher als dieſer an die vielgötteriſchen Vorſtellungen ihres Volkes an. Je mehr in ihrer Zeit leichtſinnige Zweifel- oder Streitſucht gegen die Volksreligion ſich verbreitet hatte, genährt durch die Lehren der Skeptiker, der Epikureer und der neuern Akademiker, der natürlichen Gegner der Stoiker, um deſto mehr mochten dieſe ſich gedrungen fühlen, die geſchichtliche Grundlage ihrer Volksgeſinnung in Schutz zu nehmen und damit auch ihren Zöglingen Ehrfurcht einzuflößen vor den höhern Gewalten, welchen der Menſch unterworfen iſt. Sie thaten dies, indem ſie zwar nicht allen Bildern, was die Meinungen des Volkes über die Götter und ihre Verehrung verlangten, im wörtlichen Sinne billigten, aber doch das ihrer Meinung nach Weſentliche der alten Religion beibehielten und in ihrem Sinn deuteten, über die zufälligen Formen der Gottesverehrung aber und über ihre Bedeutung ein freieres Urtheil ſich erlaubten. So verwarf Zenon die Verehrung der Bilder und der Göttertempel, denn ihnen wohne nichts Heiliges bei, als Werken ſchmutziger Kunſt [1]). Dagegen ſei die allgemeine Meinung der Menſchen, welche Götter annehmen und Göttererſcheinungen, nicht gering zu achten, und dieſe Meinung ſuchten ſie denn auch mit ihren phyſiſchen Lehren in Uebereinſtimmung zu bringen. Viele der Volksgötter werden von ihnen auf die größern Weltkörper gedeutet, auf die Sonne und den Mond und die Geſtirne, andere auf die Elemente, auf die Jahreszeiten und andere Naturerſcheinungen, ſelbſt auf Menſchen, welche Unſterblichkeit erlangt haben, auf Tugenden oder Künſte, welche den Menſchen großen Nutzen bringen, wobei wir uns erinnern müſſen, daß ihnen alle ſolche Dinge Körper und lebendige Kräfte ſind; alle Götter dieſer Art betrachteten ſie aber nur als Götter in einem niedern Sinne; es ſind gewordene, es ſind vergängliche Götter; alle kehren in der Weltverbrennung in ihren gemeinſamen Urſprung zurück, in den oberſten Gott Zeus, die Quelle alles Lebens, welcher nicht geworden und nicht vergänglich iſt [2]). So ſuchten die Stoiker durch eine freie Auslegung die alte Götterlehre und ihre Fabeln zu retten. Es iſt klar, daß ſie hierin nicht, wie man gemeint hat, von der Furcht vor Verfolgung geleitet wurden, ſondern von einer heiligen Scheu vor dem Glauben ihres Volkes, daß ſie aber auch dieſen Glauben in ihrem Sinn zu deuten ſich für berechtigt hielten [1]. Daher erblicken wir in ihren Anſichten über Religion nur einen erkünſtelten Glauben, wie er in ſolchen Zeiten ſich zu erzeugen pflegt, welche der alten Einfalt der unmittelbaren Ueberzeugung ſich wieder nähern möchten, weil in ihnen noch ein Gefül für die Kraft dieſer Zeiten iſt, welche aber doch nur durch das Mittel wiſſenſchaftlicher Betrachtung ihr Bedürfniß des Glaubens ſich nachzuweiſen vermögen und dadurch auch ein Streben nach Befriedigung, aber nicht die Befriedigung ſelbſt gewinnen. Eben deswegen wurden die Stoiker in dieſer Richtung auch zur Vertheidigung manches Aberglaubens geführt, welcher mit der Rettung der Vielgötterei ſich verbinden mußte und mit ihren philoſophiſchen Anſichten ſich verbinden ließ. So vertheidigten ſie die Wahrheit der Götterſprüche, die Wahrſagekunſt, die Traumdeutung, über welche Dinge Chryſippos weitläuftige Werke ſchrieb [2], ſo wie er auch den Glauben an gute und böſe Dämonen in Schutz nahm [3].

---

[1]) Clem. Alex. strom. V. p. 584.

[2]) Plut. de Stoic. rep. 38; de plac. ph. I, 7; Cic. de nat. D. I, 14; 15; II, 23; Diog. L. VII, 147.

Wenn die Alten die Welt als ein Werk Gottes betrachteten, ſo pflegte bei ihnen der Gedanke nicht zu fehlen, daß ſie auch eine ſchöne Geſtalt und eine ſchöne Ausbildung ihrer Theile erhalten haben werde. Dieſem Gedanken folgten die Stoiker, wenn ſie Gott oder die Natur als ein künſtleriſches Feuer ſich vorſtellten. Denn die Kunſt, welche ſie ihm zuſchrieben, iſt eine Kunſt nicht nur für den Nutzen, ſondern auch für die Schönheit [1]. Wir müſſen geſtehn, daß ſie dieſen Gedanken nicht immer auf eine geſchmackvolle Weiſe ſich anſchaulich zu machen ſuchten, — der Geſchmack ihrer Zeit war nicht rein — wenigſtens gehört es zu den Schroffheiten ihrer Darſtellungsart, wenn Chryſippos ſagte, die Natur habe aus Liebe zur Schönheit und Mannigfaltigkeit den Pfau gebildet nur ſeines Schwanzes wegen [2], ſo wie er auch wohl mit andern Stoikern zu behaupten pflegte, das Schwein ſei nur zum Opfer und zum Eſſen vorhanden und eine Seele habe es ſtatt des Salzes erhalten, damit es nicht faule [3]. Mehr im Allgemeinen wurde dieſer Grundſatz von ihnen verfolgt, indem ſie auf die Mannigfaltigkeit der weltlichen Erſcheinungen aufmerkſam machten. Die Schönheit nemlich des Körpers beſtehe in der Verhältnißmäßigkeit der Glieder eines Ganzen [4]; ſie ſetze alſo Mannigfaltigkeit der Glieder voraus; und je größer dieſe Mannigfaltigkeit bei der Uebereinſtimmung zu einem Ganzen iſt, ſcheinen die Stoiker gedacht zu haben, um ſo größer werde auch die Schönheit ſein.

---

[1] Cic. de nat. D. II, 24. Physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas.

[2] S. Baguet §. 84; 91; 92.

[3] Diog. L. VII, 151; Plut. de def. orac. 17; de Stoic. rep. 37.

---

[1] Cic de nat. D. II, 22. Talis igitur mens mundi cum sit, — — haec potissimum providet et in his maxime est occupatus, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulcritudo sit atque omnis ornatus.

[2] Plut. de Stoic. rep. 21.

[3] Cic. de nat. D. II, 64. Andere Stellen ſ. b. Baguet p. 162 f.

[4] Chrys. ap. Galen. de Hipp. et Plat. plac. V. p. 159. ἡ δ' ἐν τοῖς μέλεσι συμμετρία ἢ ἀσυμμετρία κάλλος ἢ αἶσχος. Ib. p. 162.

Daher iſt ihnen die größeſte Mannigfaltigkeit in den Erzeugniſſen der Natur ein Beweis ihrer Schönheit. Wahrſcheinlich von der Anſicht ausgehend, daß der durchgängige urſachliche Zuſammenhang unter den Dingen in der Welt überall verſchieden wirkend auch eine gänzliche Verſchiedenheit unter den Dingen hervorbringen müſſe, nahmen ſie an, daß kein Ding einem andern gleich ſein könne, und dies ſei eben die unübertreffliche Kunſt der Natur, daß ſie in allen ihren Erzeugniſſen ſich niemals wiederhole [1]. Die Uebereinſtimmung der Theile, welche zur Schönheit verlangt wird, mochten die Stoiker in der Kugelgeſtalt der Welt ausgedrückt finden [2].

Auch darin ſtimmt die Naturlehre der Stoiker mit den Anſichten der frühern Sokratiſchen Schulen überein, daß ſie nach dem Zwecke der weltlichen Erſcheinungen forſcht und von ihm im höchſten Sinne alles abhängig macht. Nur noch beſtimmter und mehr auf einen Mittelpunkt aller Zwecke dringend verfolgten ſie dieſe Anſicht. Sehr in das Einzelne eingehend und mehr als wünſchenswerth ſuchten ſie zuerſt auseinander zu ſetzen, wie die Pflanzen nur zur Nahrung der Thiere, die Thiere wieder nur für den Menſchen vorhanden wären. So diene das Pferd dem Menſchen zum Tragen, der Hund zum Jagen, Löwen und Bären zur Uebung der Tapferkeit; der Menſch gebrauche daher alle Thiere zu ſeinem Nutzen ohne ihnen Unrecht zu thun. Dann aber fanden ſie wieder, daß der Menſch nur der Götter wegen ſei, ſie zu betrachten und ihnen nachzuahmen; er ſei nicht ſeiner ſelbſt wegen, noch das Vollkommene, obgleich ein Theil des Vollkommenen. Endlich die Götter ſelbſt ſind den Stoikern auch nicht ein jeder für ſich ſeinetwegen allein, ſondern alle ſind ihrer Gemeinſchaft und Geſellſchaft wegen unter einander, d. h. alle ſind nur für den oberſten Gott, für die Welt, welche alle umfaßt und allein vollkommen und ihrer ſelbſt wegen iſt [1]). Wir können in dem Sinne der Stoiker hinzuſetzen, daß ſo wie die einzelnen lebendigen Dinge aus einem unvollkommenen Zuſtande zu einer höhern Entwicklung allmälig emporwachſen [2]), ſo auch die Welt oder Zeus allmälig vollkommner wird und daß als der Zweck ihrer Entwicklung zuletzt die Weltverbrennung anzuſehn iſt, in welcher Zeus alle Dinge gleichſam wie ſeine Nahrung wieder in ſich auflöſt [3]). Deutlich genug ſpricht ſich hierin die Hauptrichtung der ſtoiſchen Lehre aus, welche darauf ausgeht, das Einzelne gänzlich in das Allgemeine aufgehn zu laſſen.

---

[1] Cic. ac. II, 26. Stoicum est, — — nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum. Senec. ep. 113. Inter caetera, propter quae mirabile divini artificis ingenium est, hoc quoque existimo, quod in tanta copia rerum nunquam in idem incidit; etiam quae similia videntur, cum contuleris, diversa sunt.

[2] Plut. de pl. ph. II, 2; Diog. L. VII, 140.

Bei der Betrachtung des Einzelnen in der Natur ſehen

---

1) Porphyr. de abstin. III, 20; Cic. de nat. D. II, 14. Scite enim Chrysippus ut clipei causa involucrum, vaginam autem gladii, sic praeter mundum caetera omnia aliorum causa esse generata etc. De fin. III, 20. Praeclare enim Chrysippus, caetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine injuria. Stob. ecl. I. p. 444.

2) Cic. de nat. D. l. l.

3) Plut. de Stoic. rep. 39. τὸν Δία φησὶν (Χρύσιππος) αὔξεσθαι μέχρις ἂν εἰς αὑτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ.

wir aber, wie ſchon früher bemerkt, ſehr deutlich, wie die Stoiker dem Materiellen in der Natur eine große Gewalt beilegten. Dies zeigt ſich ſchon darin, daß ſie als die erſte Bewegung der Welt die Bewegung nach der Mitte ſetzten [1]), wobei offenbar die Vorſtellung von der Wirkſamkeit der Schwere in der Materie zum Grunde liegt. Noch mehr aber wird daſſelbe bemerkbar in ihrer Lehre von den Elementen. Unter Elementen verſtanden ſie die einfachſten Beſchaffenheiten der Körper, in welche das Grundweſen zuerſt ſich verwandelt und in welche auch die Dinge zuletzt wieder zurückkehren, ehe in der Weltverbrennung alles wieder in eine Einheit ſich auflöſt [2]). Solcher Elemente aber nahmen ſie vier an, das Feuer, die Luft, das Waſſer und die Erde; der Ariſtoteliſche Aether war ihnen daſſelbe mit dem Feuer, weil ſie die Verſchiedenheit der Elemente nicht auf die verſchiedenen natürlichen Bewegungen, ſondern auf die verſchiedenen ſinnlichen Beſchaffenheiten zurückführten; denn das Feuer iſt ihnen das Warme, die Luft das Kalte, das Waſſer das Naſſe und die Erde das Trockne [3]). Es geht ſchon aus dieſer Ableitung hervor, daß von ihnen das elementariſche Feuer von dem künſtleriſchen Feuer, welches nicht Element, ſondern Grund aller Elemente iſt, unter-

---

1) Plut. de Stoic. rep. 46. Daß Chryſippos hierbei annahm, die Welt ſei in der Mitte des unendlichen leeren Raums, während er ſonſt zugeſtand, das Unendliche habe keine Mitte, ſcheint nur eine Unſchicklichkeit in der Darſtellung zu ſein. Vergl. Plut. de def. orac. 28.

2) So iſt die Definition zu verſtehen b. Diog. L. VII, 136. εἶναι δὲ στοιχεῖον, ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται.

3) Diog. L. VII, 137.

ſchieden wurde; denn dies hat keine beſtimmte Beſchaffenheit; es wird von den Stoikern mit der thieriſchen Lebenswärme verglichen, welche heilſam alles erhalte, ernähre und wachſen laſſe, wärend das elementariſche Feuer alles verzehre und auseinandertreibe, was es ergreife [1]). Die Erzeugung der Elemente aus dem künſtleriſchen Feuer ſahen nun aber die Stoiker als einen natürlichen und nothwendigen Verlauf an. Das Feuer verwandelt ſich durch Verdichtung in die Luft, dann noch mehr verdichtet wird es Waſſer und von dieſem aus entſteht dann weiter zum Theil durch Verdichtung die Erde, zum Theil durch Ausdampfung und Verdünnung die Luft, welche noch mehr verdünnt wieder Feuer wird [2]). Es wird dieſe Verwandlung eingeleitet, indem das Mittlere der Welt zuerſt gleichſam einen Niederſchlag bildet und dann ſeine Wirkung weiter verbreitend das Angrenzende auslöſcht, worauf aber der entgegenſtehende Umkreis feuriger Natur wieder entgegenzuwirken beginnt und dadurch die ganze Welt bildet [3]). Es erhalten auch dieſe Elemente einen beſtimmten Ort in der Welt nach den gewöhnlichen Vorſtellungen der Griechen, die Erde in der Mitte, mehr nach dem Umkreiſe der Welt zu das Waſſer, dann die Luft, bis zuletzt das Feuer alles umfaßt [1]). In dieſer Vorſtellung iſt wieder der Begriff der Schwere, welcher an den Begriff der größern und geringern Dichtigkeit ſich anſchließt, der beſtimmende Grund. Das Feuer und die Luft werden ihrer Leichtigkeit wegen nothwendig nach oben geführt, Erde und Waſſer aber ihrer Schwere wegen nach unten [2]). An die Ariſtoteliſche Lehre ſchließt es ſich an, daß Feuer und Luft als das Warme und Kalte die wirkſamen Gründe in der Welt, Erde und Waſſer dagegen unthätig ſein ſollen [3]), welche Anſicht jedoch wohl nur durchgeführt werden konnte, indem angenommen wurde, daß die Körper wenigſtens auf unſerer Erde nicht reine Elemente ſind, ſondern die einfachen Beſchaffenheiten gemiſcht enthalten [4]). Dies ſcheint auch Vorausſetzung in der Lehre, welche den Stoikern eigenthümlich iſt, geweſen zu ſein, daß Luft und Feuer allen Körpern ihre beſtimmten Eigenſchaften geben und einen jeden Körper durch eine gewiſſe Spannung zu einer beſondern Einheit zuſammenhalten, deswegen auch die Verwandlung der Elemente in einander bewirken [5]). Hiernach erſcheinen alſo die Luft und das Feuer in einem beſtimmten Gegenſatz gegen die beiden übrigen Elemente und gewiſſermaaßen als Eins, indem ſie die thätige Kraft bezeichnen, welche verbindet und Leben in der übrigen an ſich lebloſen Materie hervorbringt. Es iſt nicht ſchwer zu bemerken, wie dies mit den allgemeinen Grundſätzen der Stoiker zuſammenhängt. Wenn ſie die Elemente als gewiſſe Abſtufungen der Verdichtung und Verdünnung der Materie betrachteten oder gleichſam als beſtimmte Abſchnitte in der Umwandlung des Feuers, ſo konnten ſie nicht wohl darauf ausgehn, ſie für die reinen und einzigen Beſtandtheile irgend eines Dinges auszugeben. Sie mußten ſie nur als die hervortretendſten Grade in der Entwicklung des ganzen Lebens der Welt anſehn, aber unzählige Mittelſtufen zulaſſen, in welchen weder Feuer, noch Luft, weder Waſſer noch Erde iſt, ſondern eine vollkommene Miſchung zweier zunächſt an einander grenzenden Elemente [1]. Hier war denn beſonders der höchſte und der niedrigſte Punkt in der Entwicklung des Lebens zu bezeichnen, welche aber wirklich in der geordneten Welt nicht rein vorkommen, ſondern der höchſte nur in der Weltverbrennung, der niedrigſte, wie man annehmen möchte, in der allgemeinen Auflöſung der

---

[1]) Cic. de nat. D. II, 15; Plut. de pl. ph. I, 6; Stob. ecl. I. p. 314. Dieſer Gegenſatz ſcheint nicht immer feſtgehalten worden zu ſein, wenigſtens ſehen wir ihn in der folgenden Erklärung der elementariſchen Bildung vernachläſſigt, vielleicht durch Schuld der Berichterſtatter.

[2]) Diog. L. VII, 142; Plut. de Stoic. rep. 41.

[3]) So etwas enthält der verworrene Bericht nach dem Kleanthes. Stob. ecl. I. p. 372.

---

[1] Diog. L. VII, 137.

[2] Plut. de pl. ph. I, 12; Plut. de Stoic. rep. 42.

[3] Nemes. de nat. hom. 5 p. 72.

[4] Senec. qu. nat. III, 10.

[5] Plut. de Stoic. rep. 43. *οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησι (Χρίσιππος)· ἀπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα. καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι. — — τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγίνωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.* Adv. Stoic. 49. *γῆν μὲν γὰρ ἴσασι καὶ ὕδωρ οὔτε αὑτὰ συνέχειν οὔτε ἕτερα,*

πνευματικῆς δὲ μετοχῇ καὶ πυρώδους δυνάμεως τὴν ἑνότητα διαφυλάττειν· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὐτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν εὐτακτικὰ καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες. — — ἀλλὰ τὴν ὕλην ὁ ἀὴρ ὧδε μὲν συναγαγὼν καὶ πυκνώσας γῆν ἐποίησεν, ὧδε πάλιν δὲ διαλυθεῖσαν καὶ μαλαχθεῖσαν ὕδωρ.

1) Nach den Stoikern würde dies eine Miſchung ſein, welche ſie mit dem Namen σύγχυσις bezeichneten. Alex. Aphr. de mixt. p. 141; Stob. ecl. I. p. 378.

Welt in Waſſer [1]); die mittlern Zuſtände dagegen, welche in der Welt ſind, konnten alsdann nach dem Uebergewichte bald als Luft oder Feuer, bald als Erde oder Waſſer bezeichnet werden, jene als der reinen Lebenskraft ſich nähernd, dieſe als dem untergeordneten Gebiete des Leidenden angehörig, aber doch immer ſo, daß beide Gegenſätze nicht rein in den Dingen abgeſchieden ſind, ſondern die belebende Luft und das belebende Feuer die beiden übrigen Elemente durchdringen.

Die vier Elemente dachten ſich die Stoiker der Reihe nach in beſtimmten Sphären über und unter einander geordnet in derſelben Weiſe wie Ariſtoteles und Platon, von welchen ſie auch die Lehre ſich aneigneten, daß von obenher die Bewegung ſich fortpflanze, von dem Fixſternhimmel auf die Planeten, von den Planeten auf die Erde ſich verbreitend. Alle dieſe Sphären aber ſollen nicht ganz rein elementariſcher Natur ſein [2]). In dieſer Lehre gehört den Stoikern nichts Weſentliches eigenthümlich an. Auch in der Lehre von den einzelnen Dingen auf der Erde ſchließen ſie ſich meiſtens an den Ariſtoteles und den frühern Vorſtellungsweiſen an und nur in den Ausdrücken ſuchen ſie einiges genauer zu faſſen. Hierher gehören ihre Unterſcheidungen zwiſchen den unbelebten Dingen, den Pflanzen

---

1) Diog. L. VII, 141. καὶ ὁ κόσμος δέ (sc. φθαρτός)· ἐξαυχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται.

2) Stob. ecl. I. p. 446; 448; Diog. L. VII, 144 f. Nach dem Poſeidonios ſoll die Sonne reines Feuer ſein; dies iſt aber vielleicht nur relativ zu nehmen; nach dem Antipatros iſt nicht einmal das Weſen Gottes ohne Miſchung der Luft. Diog. L. VII, 148. Nach dem Chryſippos durchdringt der reinſte Aether die ganze Miſchung der Welt. Ib. 139.

und den Thieren. Alle einzelne Dinge ſind Miſchungen aus den Elementen; dieſe durchdringen ſich in den Dingen und bilden Verbindungen (κρᾶσις), in welchen die einfachen Beſtandtheile doch ihre Natur bewahren [1]). Die unbelebten Dinge, wie Steine, Holz und dergleichen, werden in ſolcher Verbindung zuſammengehalten allein durch die Einheit ihrer Beſchaffenheit; ſie ſind nur von einer Eigenſchaft, welche ihnen die Spannung der innerlich ſie durchdringenden Luft giebt, und nur durch dieſe Eigenſchaft ſind ſie Eins. Dagegen die Pflanzen bilden ſchon eine Zuſammenſetzung aus mehrern der Eigenſchaft nach verſchiedenen Theilen. Das, was die Einheit dieſer Theile zuſammenhält, wollten die Stoiker nicht Seele, ſondern Natur genannt wiſſen. Die Thiere ſodann bilden Einheiten, welche durch eine inwohnende Seele zuſammengehalten werden [2]); dieſe Seele aber iſt eine feinere Luft als die Natur in dem zuvor angegebenen engern Sinne des Wortes [3]). Man muß bemerken, daß in dieſer Eintheilung ein Gradunterſchied angedeutet wird und zwar von ſolcher Art, daß der niedere Grad in dem höhern immer mit eingeſchloſſen iſt;

---

1) Stob. ecl. I. p. 376; Alex. Aphrod. l. l.

2) Sext. Emp. adv. math. IX, 81. ἀλλὰ τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς. καὶ ἕξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτά, ψυχῆς δὲ τὰ ζῶα. Galen. de Hipp. et Plat. plac. VI. p. 184. Das, was ψιλὴ ἕξις heißt, wird in andern Parallelſtellen μία ἕξις genannt. Sext. Emp. adv. math. VII, 102; IX, 78 c. not. Fabric.

3) Plut. de Stoic. rep. 41. αὐτὸς δὲ (sc. Χρύσιππος) πάλιν τὴν ψυχὴν ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον ἡγεῖται.

ſo iſt die Eigenſchaft in der Natur, die Natur in der Seele enthalten 1). Die höchſte Spitze dieſer gradweiſen Ausbildung iſt zuletzt die vernünftige Seele, welche nicht nur den Menſchen, ſondern auch die ganze Welt zuſammenhält; ſie iſt nothwendig in der Welt, weil es in ihr eine unvernünftige Seele giebt und das eine Glied des Gegenſatzes nicht ohne das andere ſein kann 2)

In der Lehre von der Seele bilden ſich alle Beſtrebungen der ſtoiſchen Phyſik gleichſam im Kleinen ab. Zuerſt, wie die Stoiker alle Dinge für körperlich hielten, ſo auch die Seele. Außer den Gründen, welche im Allgemeinen für die Körperlichkeit aller Dinge gelten, führten die Stoiker für die Körperlichkeit der Seele noch beſondere Gründe an, von welchen die bedeutendſten auf die Verbindung zwiſchen Körper und Seele ſich berufen. Zwiſchen beiden nemlich findet Leiden und Thun ſtatt; die Seele berührt den Körper und im Tode wird ſie von ihm getrennt, ein Unkörperliches aber kann ein Körperliches nicht berühren, noch von ihm getrennt werden, mithin muß die Seele körperlich ſein 3). Je vortrefflicher ihnen nun die Seele war, um ſo ähnlicher mußten ſie dieſelbe auch dem Feuer finden. Daher nannten ſie die Seele Feuer oder auch

---

1) Sext. Emp. adv. math. IX, 84. καὶ γὰρ τὰ ὑπὸ ψυχῆς διακρατούμενα πολὺ πρότερον ὑπὸ φύσεως συνείχετο.

2) Plut. de solert. an. 2; cf. ib. 6.

3) Nemes. de nat. hom. 2. Χρύσιππος δέ φησιν· ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.

warmen Hauch und warme Luft oder Ausdampfung (*ἀναθυμίασις*)[1], wobei offenbar die Anſicht zum Grunde lag, daß die Seele der einzelnen Dinge zwar nicht der vollkommenen Natur des höchſten Gottes gleich komme, aber doch ihr zumeiſt ſich nähere. Die Verbindung der Seele mit dem Körper wird von ihnen als eine Verbindung (*κρᾶσις*) zweier ihren Eigenſchaften nach bleibender Körper betrachtet, welche einander in allen ihren Theilen durchdringen[2], ſo wie die ganze Welt von der Weltſeele durchdrungen wird, von der die einzelne Seele ſelbſt nur ein Theil iſt[3]. Es war der ganzen Anſicht der Stoiker gemäß, daß ſie der einzelnen Seele als einem ſolchen Theile der Weltſeele nicht Unſterblichkeit im eigentlichen Sinne des Wortes beilegten; es blieb ihnen aber frei, da ſie dieſelbe doch als eine eigene Art des Körpers betrachteten, anzunehmen, ſie werde noch nach dem Tode fortdauern und erſt in der Weltverbrennung in das Ganze, ihren allgemeinen Urſprung, aufgelöſt werden. Wie wenig übrigens dieſe Annahme von ihrem Standpunkte aus feſtgeſtellt werden konnte, ſieht man aus der Verſchiedenheit der Meinungen, welche über dieſen Punkt bei den Stoikern herrſchten. Einige, unter welchen Kleanthes, nahmen an, alle Seelen würden nach dem Tode fortleben, nur die ſchwächeren ſchwächer, warſcheinlich um dem Böſen auch ihre Strafe nicht zu ſchenken; Chryſippos dagegen meinte, nur die ſtärkern Seelen der Weiſen würden den Tod überdauern [1]).

---

[1] Cic. de nat. D. III, 14; Tusc. I, 9. Zenoni Stoico animus ignis videtur. Diog. L. VII, 157. *Ζήνων δὲ ὁ Κιττιεὺς — — πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.* Plut. de pl. ph. IV, 3; Galen. de Hipp. et Plat. plac. II. p. 110.

[2] Themist. de anima fol. 68 a. *Ζήνωνι κέκρασθαι ὅλην δι' ὅλου τοῦ σώματος φάσκοντι τὴν ψυχήν.* Chrys. ap. Galen. de Hipp. et Plat. plac. III. p. 112. *ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον, ἔστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς συμμετρία παρῇ ἐν τῷ σώματι.*

[3] Diog. L. VII, 156.

Wenn nun die Stoiker ferner in das Einzelne der Seelenerſcheinungen eingingen, ſo zeigte ſich dabei ihr eigenthümlicher Standpunkt in der Philoſophie auf doppelte Weiſe, theils indem ſie alles auf eine höchſte Kraft zurückzuführen ſtrebten, theils indem ſie von der andern Seite neben dieſer eine Mannigfaltigkeit von Kräften beſtehn ließen, welche von der Einheit gewiſſermaaßen abgeſondert ſind und von ihr ohne Unterabtheilungen oder vermittelnde Glieder nur in einem allgemeinen Verhältniſſe verbunden werden. Auf eine allgemeine Kraft führten die Stoiker die Seelenerſcheinungen zurück, indem ſie eine herrſchende Kraft (ἡγεμονικόν) in der Seele ſetzten, welche als die Quelle aller Seelenthätigkeiten angeſehn werden müſſe [2]). Eine ſolche anzunehmen werden ſie natürlich getrieben, indem ſie die Einheit der Seele feſtzuhalten ſtreben. Dem Chryſippos iſt daher auch die herrſchende Kraft der Seele daſſelbe, was das Ich iſt [1]. Sie iſt nach der Erklärung der Stoiker das, was über die Empfindung und über den Trieb herrſcht [2], über die Empfindung nemlich als über die Quelle der Erkenntniß und über den Trieb als über die Quelle des Begehrens und des Handelns. Daher ſahen ſie das Herrſchende in der Seele auch als den Verſtand (διάνοια) und den Grund der Rede und eines jeden Denkens und Zuſtimmens bei irgend einer Rede, ſo wie eines jeden Entſchluſſes an [3]. Sie ſtritten hierin gegen den Platon und den Ariſtoteles, inwiefern dieſe der Seele gewiſſe Theile beizulegen ſchienen, ohne die Einheit derſelben nachzuweiſen. Wenn wir das bloß Scheinbare in dieſem Streite übergehn, ſo finden wir ihn weſentlich darin gegründet, daß die Stoiker überhaupt keinen ſo ſtrengen Gegenſatz zwiſchen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen in der Seele zugeben konnten, als Platon und Ariſtoteles, weil ſie das ſinnliche Empfinden von dem vernünftigen Erkennen nicht dem Weſen nach trennten, ſondern beide nur als Aeußerungen einer und derſelben Kraft anſahen. Ihnen iſt daher auch die Begierde und die Leidenſchaft, welche gegen die Vernunft zu ſtreiten ſcheinen, nur eine verdorbene Vernunft, welche mit ſich ſelbſt in Streit gerathen iſt, ein falſches Urtheil, welches der Vernunft angehört und von ihr ausgeht [4]; jede Be-

---

[1]) Diog. L. VII, 156; 157; Plut. de pl. ph. IV, 7; Arius Didym. ap. Eus. pr. ev. XV, 20.

[2]) Sext. Emp. adv. math. IX, 102. πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικȣ̃ καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τȣ̃ ὅλȣ ἐξαποςελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τȣ̃ ἡγεμονικȣ̃ ἐξαποςέλλονται, ὥςε πᾶσαν δύναμιν τὴν περὶ τὸ μέρος ȣ̓σαν καὶ περὶ τὸ ὅλον εἶναι διὰ τὸ ἀπὸ τȣ̃ ἐν αὐτῷ ἡγεμονικȣ̃ διαδίδοσθαι.

---

[1] Galen. de Hipp. et Plat. plac. II. p. 89.

[2] Ib. p. 91.. ἔςι δὲ τὸ ἡγεμονικόν, ὡς αὐτοὶ βύλονται, τὸ κατάρχον αἰσθήσεώς τε καὶ ὁρμῆς.

[3] Ib. p. 98; 99.

[4] Ib. III. p. 118; 126; 129; IV. p. 135; Plut. de virt. mor. 7.

Begierde, jede Luſt, jedes eifrige Begehren iſt eine Meinung, eine nicht vollſtändig ausgebildete Erkenntniß 1). Dieſe Anſicht fließt ihnen auf folgerechte Weiſe aus ihrer Annahme, daß überhaupt alle Arten des Seins in der Welt nur ſtufenweiſe Entwicklungen einer und derſelben vernünftigen Kraft ſind, ſo daß auch die unvernünftige Thätigkeit nur als eine weniger kräftige oder irgend wie verwandelte und vom Rechten abgewendete Vernunft betrachtet werden kann 2). Es wird hierdurch, wenn man

---

Man kann ſich hieraus erklären, wie Chryſippos bei dieſer Anſicht doch zuweilen von der ἐπιθυμία und dem θυμὸς als von Vermögen der Seele ſprechen konnte; nemlich ſie ſind ihm ein falſch oder nicht vollkommen ausgebildetes Erkenntnißvermögen.

1) Galen. l. l. τὴν λύπην ὁριζόμενος δόξαν πρόσφατον κακοῦ παρουσίας und andere Definitionen derſelben Art. ὁρίζεται γοῦν αὐτὴν (sc. τὴν ὄρεξιν) ὁρμὴν λογικὴν ἐπί τι ὅσον χρὴ ἥδον. Diog. L. VII, 111. δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι. Cic. Tusc. IV, 7; 11.

2) Galen. l. l. τήν τε γὰρ λύπην ὁριζόμενος μείωσιν εἶναί φησιν ἐπὶ φευκτῷ δοκοῦντι εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἔπαρσιν. Darauf deuten auch die Ausdrücke συστολαί, διαχύσεις, ἀτονίαι und εὐτονίαι, ἀσθένεια und ἰσχύς. Ib. p. 147. Dies iſt mit der Lehre des Chryſippos wohl zu vereinigen, und ſtreitet auch nicht mit der Lehre des Zenon, welcher die πάθη der Seele zwar nicht für Urtheile des Verſtandes erklärte, aber doch für Zuſammenziehungen und Auflöſungen, Hebungen und Senkungen der Seele, welche den Urtheilen begegnen. Ib. p. 139; V, p. 155. Denn auch hierin werden dieſe Zuſtände nur als verſchiedene Grade der Kräftigkeit oder Schwäche des Urtheils bezeichnet. Die Meinung, daß Kleanthes der Lehre des Platon gefolgt ſei, wird durch die angeführten Verſe nicht genugſam begründet. Ib. V. p. 170. Daß keine beſſere Beweiſe angeführt werden, ſcheint vielmehr für das Gegentheil zu ſprechen. Scheinbarer iſt der Einwurf gegen den Chryſippos, daß er die unvernünftigen Bewegungen in der Seele auf einen Ueberfluß der

es genau nimmt, ein jeder Unterſchied der Art zwiſchen den Seelenvermögen aufgehoben und zugleich wird das praktiſche Beſtreben der Vernunft auf das wiſſenſchaftliche Denken zurückgeführt. Dabei aber ſoll nicht alle Mannigfaltigkeit in den Kräften der Seele fehlen, ſondern ſo wie Gott oder die Weltſeele in mehrere Kräfte ſich theilt und gewiſſermaaßen im Gegenſatz gegen dieſe Kräfte gedacht wird, ſo denken ſich die Stoiker auch die herrſchende Kraft der Seele als ſich ſpaltend in eine Mannigfaltigkeit von Kräften, welche von ihr beherrſcht werden. Es ging ihnen nicht von einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung, ſondern nur von der gewöhnlichen, durch Ariſtoteles beſtätigten Meinung aus, daß der Sitz des herrſchenden Theiles der Seele im Herzen ſei. Auch hierin ſtritten ſie gegen die Lehre des Platon ¹). Vom Herzen aus erſtreckt aber das vernünftige Leben ſeine Thätigkeiten durch den ganzen Körper. Nach der Weiſe der Stoiker, alles an die körperliche Erſcheinung zu knüpfen, mußten nun die Lebensthätigkeiten, welche die Vernunft beherrſcht, nach den verſchiede-

---

ὁρμὴ zurückgeführt habe. Ib. p. 136 f. Wir wiſſen nicht, warum die Stoiker annahmen, daß die unvernünftigen Thiere weder Begierde, noch Eifer oder Zorn hätten. Ib. II. p. 98; III. p. 271; 272; IV. p. 143. Vielleicht verlangten ſie ein gewiſſes Maaß der Seelenausbildung auch zu dieſen unvernünftigen Bewegungen.

1) Der Beweis des Zenon b. Galen. ib. II. p. 98. φωνὴ διὰ φάρυγγος χωρεῖ. εἰ δὲ ἦν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου χωροῦσα, οὐκ ἂν διὰ φάρυγγος ἐχώρει. ὅθεν δὲ λόγος καὶ φωνή, ἐκεῖθεν χωρεῖ. λόγος δὲ ἀπὸ διανοίας χωρεῖ, ὥστ' οὐκ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἐστὶν ἡ διάνοια. Galenos wirft den Stoikern mehrmals Unkunde in der Anatomie vor, welche auch Chryſippos eingeſtand. Ib. I. p. 80; II. p. 91.

nen Werkzeugen, durch welche ſie bewirkt werden, ihre Eintheilung erhalten. So ſtellten die Stoiker acht Theile der Seele auf, den herrſchenden Theil im Herzen, die fünf Theile, welche in den Sinnenwerkzeugen wirkſam ſind, den Theil, welcher in dem Werkzeuge der Stimme, und endlich den, welcher in den Werkzeugen der natürlichen Fortpflanzung liegt. Sie verglichen die Wirkſamkeit des herrſchenden Theiles durch alle untergeordnete Theile der Seele mit der Verbreitung eines belebenden Hauches durch die Glieder; ſo wie der Meerpolyp in ſeine Füße ſich ausbreite, ſo erſtrecke ſich der warme Hauch der Vernunft hin nach den Werkzeugen der Sinne und des übrigen Körpers [1]). Dieſe Eintheilung der Stoiker zeichnet ſich vor allen ähnlichen durch die große Zahl der Glieder aus; es iſt aber offenbar, daß dieſe Zahl nach dem Grundſatze, von welchem ſie ausgeht, noch ſehr hätte vermehrt werden können.

Nachdem einmal die Frage nach der Freiheit des Willens angeregt worden war, konnten auch die Stoiker ſie nicht übergehn und ſie hatten überdies beſondere Veranlaſſung, gegen den Vorwurf ſich zu vertheidigen, daß ihre Lehre von dem Verhängniſſe alle Freiheit aufhebe. Natürlich mußten ſie die Vorſtellung des Epikuros von einer willkürlichen Bewegung der Seele verwerfen. Gegen den Be-

---

1) Diog. L. VII, 157; Plut. de pl. ph. IV, 4; 21. οἱ Στωικοὶ φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ τὰς συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν· ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη εἰσὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα, καθάπερ αἱ ἀπὸ τοῦ πολύποδος πλεκτάναι κτλ. Theile der Seele ſind nach dem Chryſippos das, wodurch die Seele den λόγος hat. Galen. ib. V. p. 160.

weis, welcher für dieſelbe aus dem Gleichgewichte der Gründe geführt wurde, bemerkte Chryſippos, daß uns nur die Gründe, welche den Ausſchlag gäben, verborgen blieben [1]); Zufall oder Willkür gebe es nicht; das, was man Zufall nenne, ſei nur eine dem menſchlichen Verſtande verborgene Urſache [2]). Was nun die Stoiker Freiheit der Seele nannten, das ſuchten ſie in dem Beifall, welchen wir den Vorſtellungen geben und welcher nicht etwa willkürlich, ſondern nach der Natur der beſondern Seele ſich ergiebt [3]). Es liegen hierbei zwei Sätze zum Grunde, welche von uns ſchon früher entwickelt worden ſind, daß nemlich auf der einen Seite die Vorſtellungen zwar von den äußern Verhältniſſen in der Natur uns erregt werden, daß aber doch eine Vorſtellung noch nicht einen Gedanken bildet, ſondern zum Abſchluſſe des Gedankens der Beifall, welchen wir den Vorſtellungen ſchenken, hinzutreten muß, und von der andern Seite, daß der Wille und das Begehren der Seele mit dem Gedanken eins iſt und auf den Gedanken zurückgeführt werden kann. Die Nothwendigkeit nun des Willens und der Handlungen, welche die Stoiker beſtritten, konnte keine andere als die äußere Nothwendigkeit ſein; die Vorſtellungen, welche die äußere Nothwendigkeit der Reize in uns bewirkt, zwingen uns den Beifall und den Willen nicht ab, vielmehr geht dieſer von unſerer eigenen Natur aus und iſt in der innern Nothwendigkeit unſeres Triebes

---

1) Plut. de Stoic. rep. 23; Cic. de fato 10.

2) Plut. de pl. ph. I, 29.

3) Plut. de Stoic. rep. 47.

gegründet. Dabei haben die Stoiker kein Hehl, daß die Nothwendigkeit des allgemeinen Geſchicks uns unſere Natur und unſern Trieb gebe, daß wir aber alsdann unſerm Triebe gemäß wollen und handeln, ſo wie ein vom Berge herabrollender Stein den erſten Anſtoß zwar von außen empfange, dann aber durch ſeine eigene Laſt und Geſtalt weiter getrieben werde 1). Die Freiheit der Dinge alſo iſt ihr inneres Geſetz; das innere Geſetz aber hat ein jedes einzelne Weſen von der allgemeinen Natur. Je mehr nun hiernach das Einzelne in die Gewalt des Allgemeinen gegeben wurde, um ſo mehr mochten die Stoiker auch ſtreben zu zeigen, wie doch die einzelne Natur in der allgemeinen Natur mitenthalten ſei und ſo beide in einer gegenſeitigen Bedingtheit ſtehen. Dies iſt ja überhaupt ihrer Art gemäß, das Einzelne immer wieder in einem gewiſſen Gegenſatze gegen das Allgemeine zu erblicken und nicht zu dulden, daß es als ein bloß Leidendes gegen das Ganze erſcheine. Vielmehr je vollkommner das Einzelne ſich ausgebildet hat, um ſo thätiger erſcheint es, ſelbſt das Ganze umzugeſtalten vermögend in dem allgemeinen Zuſammenhange der Urſachen. Dieſe Anſicht verräth ſich in dem ſeltſam klingenden Satze

---

1) Gell. VI, 2. Sicut, inquit (sc. Chrysippus), lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque diruta jacias, causam quidem ei et initium praecipitantiae feceris, mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id jam facis, sed quoniam ita sese modus ejus et formae volubilitas habet; sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cujusque propria et animorum ingenia moderantur. Cic. de fato 18.

des Chryſippos, nicht geringern Vortheil ziehe Zeus aus dem Weiſen, als der Weiſe aus dem Zeus [1]).

Fünftes Kapitel.

Die Ethik der Stoiker.

Die Ethik der Stoiker ſteht in der genaueſten Verbindung mit ihrer Phyſik. Daher ſagte Chryſippos, man könne keinen andern Grund, keine andere Entſtehung der Gerechtigkeit finden, als nur aus dem Zeus und der allgemeinen Natur heraus, und wer über Gutes und Böſes, über Tugend und Glückſeligkeit reden wolle, der müſſe von der allgemeinen Natur und von der Einrichtung der Welt beginnen, ja er meinte ſogar, die Phyſik müſſe nur zur Unterſcheidung des Guten und des Böſen getrieben werden [2]); denn das tugendhafte Leben ſei ein Leben nach der Erfahrung deſſen, was von Natur geſchieht, indem unſere Natur nur ein Theil der ganzen Natur ſei [3]). So knüpft ſich an die oberſten und allgemeinſten Begriffe der Phyſik der Inhalt der Ethik an. Sonſt liegt noch eine Verbindung beider Theile der Philoſophie im Begriffe des Triebes. Denn den Stoikern ſind, wie dem Ariſtoteles, alle Tugenden im Triebe gegründet und der Trieb iſt eine phyſiſche Eigenthümlichkeit des Thieres, eine Bewegung nach etwas zu, welche mit der Seele natürlich und nothwendig verbunden iſt [1]). Schwächer als mit der Phyſik hängt die Ethik der Stoiker auch mit der Logik zuſammen; nur mittelbar iſt beider Verbindung, indem das Logiſche nur inſofern Einfluß auf das Sittliche hat, als es zur Erkenntniß des Phyſiſchen beiträgt. Der Trieb des Menſchen iſt von dem Triebe des unvernünftigen Thieres darin unterſchieden, daß er vernunftgemäß und mit Bewußtſein ſich ausbilden oder daß die Vernunft der bildende Künſtler des Triebes werden ſoll [2]); der Trieb des Menſchen iſt nichts anderes, als der Beifall, welchen er einer Vorſtellung giebt, oder die Vorſtellung des Guten ſetzt das Handeln in Bewegung [3]). In dieſer Richtung mußten wir die Stoiker erwarten, da ſie das Begehren ganz in das Erkennen zogen

---

[1]) Plut. adv. Stoic. 33. ἀρετῇ τε γὰρ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ Δίωνος, ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφοὺς ὄντας, ὅταν ἅτερος θατέρου τυγχάνῃ κινουμένου.

[2]) Plut. de Stoic. rep. 9. δεῖ γὰρ τούτοις συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐκ οὔσης ἄλλης ἀρχῆς αὐτῶν ἀμείνονος, οὐδ' ἀναφορᾶς, οὐδ' ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.

[3]) Diog. L. VII, 87. πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὥς φησι Χρύσιπ-

---

[illegible] — — [illegible] φύσεως τῆς τὸ ζῶον. Cic. de fin. III, 9.

[1] Stob. ecl. II p. 94; 108; 116; 160; Diog. L. VII, 86. τοῖς ζώοις — — τῷ κατὰ φύσιν τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι.

[2] Diog. L. VII, 85. Der Trieb ſtrebt nach [illegible], natürlich nur bei den vernünftigen Thieren. Ib. 86. τεχνίτης γὰρ οὗτος (sc. ὁ λόγος) ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς.

[3] Stob. ecl. II p. 160; 161. πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι· τὰς δὲ πρακτικὰς (sc. συγκαταθέσεις) καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν.

einer Anſicht nach, welche alle Sokratiſche Schüler mehr oder weniger theilen.

Aus dieſen phyſiſchen und logiſchen Grundlagen geſtaltet ſich nun die Ethik der Stoiker ihren Hauptzügen nach ziemlich einfach heraus, verwickelter wird ſie nur durch mancherlei Nebenrückſichten, welche ſich mit ihr verbanden. Wenn Chryſippos ſagte, daß alles Urtheil über Gutes und Böſes vom Zeus und der allgemeinen Natur beginnen müſſe, ſo konnte er damit wohl nur meinen, daß man aus den oberſten Grundſätzen der Phyſik die allgemeinſten Lehren der Ethik und den Beginn ihrer Entwicklung ſchöpfen müſſe. Hiermit alſo haben auch wir den Anfang zu machen [1]). Indem nun die Stoiker die ganze Welt einem allgemeinen Geſetze unterordneten, mußten ſie es auch für nothwendig erachten, daß ein jeder Theil der Welt dieſem Geſetze ſich unterordne. Daher iſt ihnen der höchſte Grundſatz der Sittenlehre: folge der Natur oder lebe in Uebereinſtimmung mit der Natur [2]). Dieſe Regel hat etwas zweideutiges; es kommt darauf an, was ſie unter Natur verſteht. Zuerſt möchte man fragen, ob hier von der allgemeinen Natur die Rede ſei oder von der beſondern Natur des Menſchen; die erſtere konnte wenigſtens nicht ausgeſchloſſen ſein, wenn die allgemeine ſittliche Betrachtung vom Zeus und der allgemeinen Natur hergenommen werden ſollte. Daher meinte auch Kleanthes, nur der allgemeinen Natur ſolle man folgen, nicht aber der einzelnen; Chryſippus dagegen wollte unter der Natur, welcher zu folgen ſei, nicht nur die allgemeine, ſondern auch die menſchliche verſtanden wiſſen [1]. Dieſer Unterſchied möchte vielleicht im weſentlichen nichts ändern, denn man muß bedenken, daß nach der Anſicht der Stoiker in der allgemeinen Natur immer die beſondere umfaßt iſt, und daß die beſondere Natur des Menſchen dem Weſentlichen nach in der Vernunft beruht, welche nach der Erkenntniß des allgemeinen Geſetzes ſich ſelbſt beherrſchen ſoll. Allein es knüpfen ſich daran doch noch ein Paar andere Unterſchiede an, welche allerdings die Bedeutung des Grundſatzes, wenigſtens in ſeiner Anwendung beträchtlich umgeſtalten. Um dieſe Unterſchiede zu begreifen, erinnern wir uns daran, daß die Stoiker doch gewiſſermaßen auch einen Gegenſatz zwiſchen der einzelnen und der allgemeinen Natur zugaben. Dieſer Anſicht mußten ſie in der Ethik umſomehr getreu bleiben, als in ihr allein die Möglichkeit des Böſen von ihnen geſucht werden konnte. Beſteht nun ein ſolcher Gegenſatz zwiſchen der allgemeinen und der beſondern Natur des Menſchen iſt vorhanden, ſo kann das naturgemäße Leben auch wohl nur ein ſolches bedeuten, in welchem die Elemente des einzelnen Lebens unter einander in völligem Einklang ſtehn [1]. In dieſem Sinne nahm ſelbſt Chryſippos die Sache, wenn er das ſittliche Leben in der Uebereinſtimmung mit den eingebornen Urtheilen über Gutes und Böſes ſuchte [2], und man muß hierauf einen Theil der ſtoiſchen Vorſchriften zurückführen, welche das ſittliche Leben auf die einzelne Perſon beſchränken und von den äußern Verhältniſſen unabhängig machen ſollen [3]. Denn in der That wird auf ſolche Weiſe die Uebereinſtimmung des einzelnen Lebens nur mit ſich ſelbſt, nicht aber mit der naturgemäßen Entwicklung der ganzen Welt geſucht. Es iſt wohl klar, daß die Stoiker zu dieſer Auffaſſungsweiſe ihres Grundſatzes geführt werden mußten durch die Unmöglichkeit, das Geſetz der ganzen Natur, welchem wir folgen ſollen, in irgend einer ſittlichen Vorſchrift beſtimmt auszudrücken. Mit dieſer Unterſcheidung aber verbindet ſich noch eine andere. Wenn wir nemlich übereinſtimmig mit der menſchlichen Natur leben ſollen, ſo iſt auch dieſe noch von doppelter Art, theils eine thieriſche, theils eine vernünftige und die Einigkeit beider Beſtandtheile kann ſich in Zwieſpalt auflöſen.

---

[1]) Die Eintheilungen der ſtoiſchen Ethik bei Diog. L. VII, 84 und Senec. ep. 89 ſtimmen wenigſtens in der Ordnung der Theile nicht mit einander überein. Peterſen p. 260 Anm. hat bemerkt, daß die Eintheilung bei Cicero, de off. II, 5 etenim virtus omnis tribus in rebus fere vertitur etc. mit der Eintheilung des Seneca übereinſtimmt. Es möchte aber wohl kaum gelingen, daraus eine genügende und zuſammenhängende Darſtellung der ſtoiſchen Sittenlehre zu gewinnen.

[2]) Diog. L. VII, 87. πρῶτος ὁ Ζήνων — — τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Nach Stob. ecl. II. p. 132; 134 ſagte Zenon nur ὁμολογουμένως ζῆν, welche elliptiſche Formel vom Kleanthes und den meiſten Stoikern durch den Zuſatz τῇ φύσει ergänzt wurde. Uebrigens wurden noch viele andere Formeln von den Stoikern, doch in gleichem Sinne gebraucht.

---

[1] Diog. L. VII, 89. φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην. ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.

---

[1] Stob. ecl. II, p. 132. τὸ ὁμολογουμένως ζῆν. τοῦτο δ' ἐϛὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώων κακοδαιμονούντων. Senec. ep. 89. Vita sibi concors.

[2] Plut. de Stoic rep. 17.

[3] Diog. L. VII, 89. ἐν αὐτῇ τε (sc. τῇ ψυχῇ) εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτε οὔσῃ ψυχῇ πεποιημένῃ πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου κτλ. Plut. de Stoic. rep. 20; 30.

Der allgemeinen Vorſchrift würde es gemäß ſein, einen beſtändigen Frieden zwiſchen beiden zu ſuchen; aber wer ſoll ihn verbürgen? Die Stoiker waren nun wohl im Allgemeinen geneigt, Alles auf die Vernunft zurückzuführen, in welcher auch das Thieriſche ſeine herrſchende Kraft hat 1); nebenbei aber drängte ſich ihnen doch auch die Betrachtung auf, daß der Menſch durch Misbrauch der Vernunft oder durch ſeine von der Natur abweichenden Leidenſchaften die natürlichen Verhältniſſe des Lebens verkehrt oder verwirrt habe und daß es daher rathſam ſei, zu dem einfachſten Zuſtande zurückzukehren, in welchem wir durch Sitte, Gewohnheit der äußern Verhältniſſe und willkürliche Uebereinkunft nicht gebunden würden. Und hierbei ſchob ſich ihnen denn wohl das Bild des thieriſchen Lebens unter, welches durch ſolche Eitelkeiten nicht von dem einfachen Gange der Natur abgebracht werde, und ſie fanden es alsdann nicht unzweckmäßig, das kyniſche Leben zu empfehlen und das Thier dem Menſchen als Muſter vorzuhalten 2). In dieſer Auslegung des Wortes Natur kommen denn wirklich die Stoiker dem Sinne nahe, in welchem man in neuerer Zeit das Streben nach einem naturgemäßen Leben empfohlen hat; aber wir dürfen nicht überſehn, daß dies nur

---

1) Cic. de fin. IV, 11. Chrysippus — summum bonum id constituit, non ut excellere animo, sed ut nihil esse praeter animum videretur (sc. homo).

2) Plut. de Stoic. rep. 22. *καὶ πρὸς τὰ θηρία φησὶ* (sc. *Χρύσιππος*) *δεῖν ἀποβλέπειν καὶ τοῖς ὑπ' ἐκείνων γινομένοις τεκμαίρεσθαι τὸ μηδὲν ἄτοπον μηδὲ παρὰ φύσιν εἶναι τῶν τοιούτων.*

eine Abbeugung, nicht die urſprüngliche Bedeutung ihres oberſten Grundſatzes iſt.

Wir können bemerken, daß in dieſen Unterſcheidungen der oberſte Grundſatz der Stoiker allmälig von ſeiner allgemeinſten Geltung zu einer beſchränktern Bedeutung kommt. Anfangs wird uns geboten, in Uebereinſtimmung mit der allgemeinen Natur zu leben, dann in Uebereinſtimmung mit unſerer beſondern menſchlichen Natur, zuletzt in Uebereinſtimmung mit unſerer vernünftigen Natur, ſoviel dieſe nicht verkünſtelt und verſchroben, ſondern in ihrer natürlichen Einfalt erhalten worden iſt. Wenden wir uns zuerſt zur Betrachtung der allgemeinſten Vorſchrift, ſo wird es ſich aufklären, warum dieſe nähern Beſtimmungen allmälig erfolgen mußten. Denn fragen wir, worin das allgemeine Geſetz der Natur beſtehe, mit welchem wir in Uebereinſtimmung leben ſollen, ſo läßt ſich darauf nur eine ſehr unbeſtimmte Antwort denken. Die Natur ſtrebt überhaupt nach der höchſten Entwicklung des Lebens, ſo wie dieſe in der Weltverbrennung verwirklicht ſein ſoll; dieſe zu befördern, ſie, ſoviel an uns iſt, hervorzurufen, ſei der Zweck unſeres Lebens und die Uebereinſtimmung mit der allgemeinen Natur könne nur darin beſtehn, daß die einzelne Natur auf jenen allgemeinen Zweck der Natur hinarbeite. Wie dies jedoch geſchehe, dies konnte nicht wohl gezeigt werden außer nur etwa dadurch, daß man die Entwicklung des Lebens überhaupt in der einzelnen Natur zugleich als eine Beförderung des Lebens in der ganzen Natur anſah. In dieſem Sinne ſcheint Chryſippos gelehrt zu haben, daß ſelbſt das unvernünftige Leben beſſer ſei, als gar nicht zu leben; denn ſelbſt das Schlechte ſei immer noch beſſer, als das weder Gute noch Schlechte, nemlich nicht das Schlechte an ſich, ſondern der vernünftige Grund, welcher in ſeiner Hervorbringung waltet und alles Sein in der Welt durchdringt [1]). Hierin verkündet ſich, meinen wir, die Ueberzeugung, daß ein jedes Handeln von dem allgemeinen Geſetze gelenkt wird und dem Zwecke des allgemeinen Geſetzes dient. So unbeſtimmt dieſe Anſicht auch iſt, indem dadurch der Unterſchied zwiſchen dem guten und böſen Leben gar nicht bezeichnet werden kann, ſo beruht darauf doch ein Hauptzug der ſtoiſchen Sittenlehre. Denn es wird dadurch das Einzelne ganz dem Allgemeinen unterworfen, ein jeder perſönliche Zweck aber ausgeſchloſſen, und indem der allgemeinen phyſiſchen Anſicht gemäß in der regeſten Entwicklung des Lebens ſelbſt der Zweck des Lebens geſucht wird, mußte die ſtoiſche Ethik allen den Vorſtellungsweiſen auf das ſtärkſte ſich entgegenſetzen, welche irgendwie nicht in der Thätigkeit, ſondern in dem ruhigen Genuß das Gute zu finden glaubten. Die Glückſeligkeit, nach welcher alles ſtrebt, iſt daher den Stoikern nichts Anderes, als der günſtige, der ungehemmte Fluß des Lebens [2]). Die Luſt dagegen, inwiefern ſie in dem Nachlaſſen der Thätigkeit geſucht wird, kann ihnen nur als eine Hemmung des Lebens und als ein Uebel erſcheinen [1]); überhaupt behauptete Kleanthes, ſie ſei nicht naturgemäß und nicht der Zweck der Natur [2]), und wenn auch andere Stoiker in anderer Rückſicht nachgaben, daß ſie als ein Naturgemäßes betrachtet werden könne, ja gewiſſermaaßen als ein Gut, ſo ſahen ſie doch hierbei nicht auf die ſittliche Bedeutung, ſondern nur auf das natürliche Entſtehen derſelben, und hielten daran feſt, daß ſie keinen ſittlichen Werth habe und kein Zweck der Natur ſei [3]), ſondern nur etwas, was bei der ungehemmten und paſſenden Thätigkeit der einzelnen Natur nebenbei ſich erzeuge (ἐπιγέννημα) [4]), nicht eine Thätigkeit, ſondern ein leidender Zuſtand der Seele [5]). Hierin liegt die ganze Strenge ihrer Sittenlehre; alles Perſönliche wird verworfen; jede äußere Beziehung des Handelns auf irgend ein Ding, auf irgend ein Werk ſoll dem Sittlichen fremd ſein; das Werk iſt nur etwas neben dem Guten ſich Erzeugendes; das Weiſe-Handeln dagegen iſt allein ein Gut [6]). Sie ſind die entſchiedenſten Gegner der Werke und aller äußern Güter; ſelbſt die Geſundheit und jede gute Eigenſchaft des Körpers ſchließen ſie von ihrem Zwecke aus. Der richtige Wille allein entſcheidet, mag er etwas bewir-

---

[1]) Plut. de Stoic. rep. 14; 18. λυσιτελεῖ ζῆν ἄφρονα μᾶλλον, ἢ μὴ βιοῦν, κἂν μηδέποτε μέλλῃ φρονήσειν· — — τοιαῦτα γὰρ τἀγαθά ἐςι τοῖς ἀνθρώποις, ὥςε τρόπον τινὰ τὰ κακὰ τῶν ἀνὰ μέσον προτερεῖν. — — ἐςι δ' ὁ ταῦτα προτερῶντα, ἀλλ' ὁ λόγος, μεθ' οὗ βιοῦν ἐπιβάλλει μᾶλλον, καὶ εἰ ἄφρονες ἐσόμεθα. Cf. adv. Stoic. 13.

[2]) Stob. ecl. II. p. 138; Diog. L. VII, 88; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 172. εὐδαιμονία δέ ἐςιν, ὥς οἱ Στωικοί φασι, εὔροια βίου.

---

1) Cleanth. hymn. 29.

2) Sext. Emp. adv. math. XI, 73.

3) L. l.; Chrys. ap. Plut. de Stoic. rep. 15; adv. Stoic. 25.

4) Diog. L. VII, 85; 86. ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ. Ib. 103.

5) Cic. de fin. III, 10; Diog. L. VII, 110; Stob. ecl. II. p. 166.

6) Cic. de fin. III, 9.

len oder nicht [1]); die Tugend allein iſt gut; ſie allein iſt hinreichend zur Glückſeligkeit [2]); wahren Nutzen gewährt daher auch ſie allein, und dem Schlechten, welcher von der Tugend nichts beſitzt, hilft nichts, was er ſonſt beſitzen mag, ſowie dagegen der Gute nichts weiter bedarf, weil er alles das beſitzt, was ihm nützlich ſein kann [3]).

Allein es iſt offenbar, daß dieſe allgemeine Vorſchrift, dem Geſetze der Natur überhaupt zu folgen, zur Ableitung einzelner ſittlicher Vorſchriften nicht führen konnte. Sie würde nur alsdann zur Entwicklung einer beſondern Sittenlehre paſſend geweſen ſein, wenn man hätte zeigen können, was in einem jeden beſondern Falle das allgemeine Geſetz der Natur von den einzelnen Weſen verlange. Da dies aber nicht anging, mußten die Stoiker zu erforſchen ſuchen, was die Natur der einzelnen Dinge ſei, welcher zu folgen als Geſetz angeſehn werde müſſe, weil in die einzelne Natur die allgemeine Natur ihren Willen gelegt habe. Da aber geſtaltete ſich die Sittenlehre der Stoiker anders. Streng mußte ſie ſein, wenn ſie befahl, unbedingte Folge zu leiſten dem allgemeinen Geſetze der Natur, welches die einzelnen Dinge nicht ſchont, ſondern zerſtört, wie hervorbringt, welches alle einzelne Dinge nur wie Mittel zu ſeinem Zwecke gebraucht. Da war kein ander Gebot möglich, als freiwillig dem Geſchick zu folgen, welchem die Böſen unfreiwillig folgen müſſen [4]). Sah man aber auf die einzelne Natur, ſo milderte ſich die Strenge der Vorſchrift, man durfte nun ſich ſelbſt im Auge haben bei ſeinem Handeln und es kam darauf an, die Triebe zu erforſchen, welche die Natur zum Handeln in uns gelegt hat. Hierbei war es nun nicht wohl möglich, auf eine gänzliche Aufopferung ſeiner ſelbſt zu kommen, da auf eine ſolche kein Trieb der einzelnen Natur gehn kann. In dieſer Richtung gehn daher die Stoiker nur darauf aus, alles Ueberflüſſige abzuſchneiden und auf die einfachſten Bedürfniſſe des Lebens uns zurückzuführen. Demungeachtet mußte hierbei etwas Selbſtſüchtiges in ihre Lehre kommen. Der erſte Trieb aller Weſen iſt auf die Erhaltung ihrer ſelbſt gerichtet; ſich ſelbſt zu erhalten iſt daher naturgemäß [1]) und natürlich werden dabei alle die Bedingungen, unter welchen die Erhaltung des einzelnen Weſens ſteht, berückſichtigt werden müſſen. Die Liebe ſeiner ſelbſt iſt hiernach Grund des ſittlichen Handelns, doch nicht die Liebe ſeiner Luſt, ſondern ſeines Lebens oder ſeiner Thätigkeit, in welcher das Leben erhalten wird. Sie ſchließt in ſich das Streben, ſein körperliches Daſein geſund und unverſtümmelt zu bewahren, ſo wie die Liebe zum Bewußtſein von ſich ſelbſt und zur Erkenntniß der Dinge, wie denn von Natur nach Erkenntniß geſtrebt wird [2]). Hierin beruht das, was die Stoiker

---

[1] Cleanth. ap. Senec. de benef. VI, 11.

[2] Diog. L. VII, 102; 127; Stob. ecl. II. p. 90.

[3] Diog. L. VII, 104; Cic. de fin. III, 10; Plut. de Stoic. rep. 12; adv. Stoic. 20; Senec. ep. 9.

[4] Kleanthes der Stoiker von Mohnike. 1 Bruchſt.

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ', ἡ Πεπρομένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος,
ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

1) Diog. L. VII, 85. τήν τε πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό. Cic. de fin. III, 5; IV, 10; V, 9.

2) Cic. de fin. III, 5.

ker das erſte Naturgemäße (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) nannten; ihm ſteht das erſte Naturwidrige entgegen, wie Krankheit, Schwäche, Verſtümmelung und dergleichen [1]). Das erſte Naturgemäße hat ſeinen Werth (ἀξία), es hat auch ſeinen Werth alles das, was mit ihm zuſammenhängt, und dazu dienen kann, es uns zu verſchaffen. So geſtand Chryſippos ein, daß derjenige wahnſinnig ſein würde, welcher Reichthum, Geſundheit und dergleichen für nichts achten wollte [2]).

Schienen ſie nun hierdurch anzuerkennen, daß es doch noch andere Güter gebe, als den Willen und die That, ſo ſuchten ſie ſich durch eine Unterſcheidung zu helfen, um bei dieſen untergeordneten Betrachtungen noch ihre oberſte Anſicht zu retten. Sie unterſchieden nemlich zwiſchen dem ſittlichen Gut und dem Vorgezogenen (προηγμένον). Die Handlung, die That ſei gut, aber nicht das, worauf die Handlung ausgehe [3]). Alles, worauf die Wahl ſich richten könne, ſei im Allgemeinen nichts für uns [4]); Geſundheit, Reichthum und dergleichen hätten doch keinen Werth ſchlechthin; ſie könnten zum Guten und zum Böſen ausſchlagen, ſie gehörten mithin zu den gleichgültigen Dingen; ihrer beraubt zu werden hebe die Glückſeligkeit des Tugendhaften nicht auf [5]). Dem Tugendhaften komme unter allen Verhältniſſen das tugendhafte Handeln zu; daß er auf

---

1) Cic. l. l.: Stob. ecl. II. p. 144; 148; Gell. XII, 5.

2) Plut. de Stoic. rep. 30.

3) Plut. adv. Stoic. 26.

4) L. l. οὐδὲν εἶναί φησι (sc. Χρύσιππος) τούτων καθόλου πρὸς ἡμᾶς.

5) L. l.; ib. c. 31.

eine gewiſſe Weiſe tugendhaft handele, das hänge von ſeinen Verhältniſſen ab, darin aber beſtehe auch ſeine Glückſeligkeit nicht; darin ſei alſo auch nicht ein nothwendiger Beſtandtheiil des Guten zu ſuchen [1]). Wurde nun hierdurch ein jeder beſondere Gegenſtand des Handelns als etwas Gleichgültiges geſchildert, ſo gaben doch die Stoiker zu, daß es einen Unterſchied unter den gleichgültigen Dingen gebe; einige hätten gar keinen oder nur einen höchſt geringen Werth und könnten den Trieb nicht bewegen, wie etwa, ob man den Finger ausſtrecken oder zuſammenziehen, ob man dieſe oder jene Drachme ausgeben ſolle; andere dagegen wären im Stande den Trieb zu bewegen, indem ſie zum naturgemäßen Leben beitrügen, und dieſe gleichgültigen Dinge ſind eben das, was einen Vorzug vor einem andern verdient [2]). So zieht der Weiſe Geſundheit und Reichthum vor, wenn ſie gegen Krankheit und Armuth in die Wahl kommen; in dieſer Wahl folgt er einem vernünftigen Grunde; aber er hält ſie nicht für Güter, denn ſie ſind nicht das Höchſte, gegen welches alles zurückgeſetzt werden müßte; dem tugendhaften Handeln ſetzt er ſie nach; das Vorgezogene nähert ſich nur gewiſſermaßen dem Guten [3]). Man ſieht in dieſer Unterſcheidung des Guten von dem Vorgezogenen, wie die Stoiker darauf auswaren, das Gute nur in ſeiner höchſten Bedeutung zu faſſen, alles Verhältnißmäßige aber von ſeinem Begriffe zu entfernen. Sie ſind auch hierin ihrer ſtrengen Anſicht getreu; das Vorgezogene bedeutet ihnen offenbar ein beſonderes Gut; aber der allgemeine Charakter ihrer Lehre führte ſie zur Nichtachtung des Beſondern gegen das Allgemeine.

---

[1]) Stob. II. p. 94. ἔτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ ἀεί, τὰ δ' οὔ. ἀρετὴν μὲν ἂν πᾶσαν καὶ φρονίμην αἴσθησιν καὶ φρονίμην ὁρμὴν καὶ τὰ ὅμοια πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ ἐν παντὶ καιρῷ· χαρὰν δὲ καὶ εὐφροσύνην καὶ φρονίμην περιπάτησιν οὔτε πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν οὔτ' ἀεί.

[2]) Plut. de Stoic. rep. 23; Diog. L. VII, 104; 105.

[3]) Stob. ecl. II. p. 144 f.; p. 156. τὰ μὲν οὖν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν προηγμένα λέγεσθαι. — — προηγμένον δ' εἶναι λέγουσιν,

Doch wir dürfen uns durch Worte nicht täuſchen laſſen; offenbar gaben die Stoiker von der Strenge ihrer oberſten Grundſätze nach, wenn ſie geſtatteten und forderten, das Vorgezogene in die Rechnung des ſittlichen Lebens mitaufzunehmen. Wenn ſie den Gütern des Leibes und des Aeußern nicht den Namen der Güter zugeſtehn wollten, ſo erinnerten ſie ſich dadurch nur, daß doch dieſe Güter nicht für das letzte Gut, nicht für Güter an und für ſich gehalten werden dürften. Und dieſe Erinnerung liegt nicht einmal in dem Begriff des naturgemäßen Lebens, wenn er in der zweiten Bedeutung, welche wir unterſchieden haben, auf das einzelne Leben bezogen wird, ſondern in der Gewohnheit der Stoiker nur allzu ſcharf das Beſondere vom Allgemeinen und das Werk, ſo wie das Mittel von der Thätigkeit abzuſondern. Dagegen entwickelte ſich nun aus

---

ὃ ἀδιάφορον ὂν ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον. — — οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι προηγμένον διὰ τὸ τὴν μεγίστην ἀξίαν αὐτὰ ἔχειν. τὸ δὲ προηγμένον τὴν δευτέραν χώραν καὶ ἀξίαν ἔχον συνεγγίζειν πως τῇ τῶν ἀγαθῶν φύσει. Nach dem Diog. L. VII, 105 iſt jedoch ein προηγμένον ſchon alles, was überhaupt nur einen Werth hat. Dieſe Abweichung iſt unbedeutend. Plut. de Stoic. rep. 30; Cic. de fin. III, 15; 16. Nach der angeführten Stelle des Plutarchos gab Chryſippos zu, daß man das προηγμένον gewiſſermaaßen ein Gut nennen könne.

der zweiten Deutung ihres Grundſatzes eine dritte, welche weſentlich zur ſtrengen Sittenlehre wiederzurückführte. Soll nemlich ein jedes Weſen ſeiner Natur gemäß leben und in ihr ſich zu erhalten ſtreben ihrer ganzen Vollſtändigkeit nach, ſo frägt es ſich: was iſt dieſe Natur? Zur Beantwortung dieſer Frage führten die Stoiker den Begriff der Grundzuſammenſetzung (σύστασις) ein; auf dieſe kommt es an im naturgemäßen Leben; in ihr iſt das wahre Weſen des einzelnen Dinges zu ſuchen. Sie verſtanden aber darunter den herrſchenden Theil der Seele in ſeinem beſtimmten Verhältniſſe zu den übrigen Theilen und zum Körper [1]). Dieſe Grundzuſammenſetzung iſt nur für den Menſchen eine vernünftige [2]); denn wir haben geſehn, daß alle übrige Theile der menſchlichen Seele von der Vernunft beherrſcht werden, welche ſich in denſelben, wie in ihren Werkzeugen ausbreitet, und daß ſelbſt die leidenden Stimmungen der Seele nur als eine verkehrte, naturwidrige Vernunft von den Stoikern gedacht wurden; ſie entſtehen nur aus einem Uebermaaße des vernünftigen Triebes oder aus einer Mißleitung deſſelben [3]). Daher erſcheint es den Stoikern als die Aufgabe des menſchlichen Lebens, überall das Vernünftige in der Seele zur Herrſchaft zu bringen; dies iſt die Natur des Menſchen, welcher er folgen ſoll. Die niedern Arten der Ausbildung des Menſchen, namentlich in der Jugend, ehe die Vernunft ſich entwickelt hat, obgleich ſolche auch der Natur gemäß geſchehen mögen, werden nur als Mittel angeſehn, nicht als etwas Gutes an ſich; ſie ſollen die vernünftige Einſicht herbeiführen, in welcher das wahre Leben des Menſchen ſeiner Natur gemäß beſteht [1]). In dieſer Reihe der Gedanken iſt es durchaus herrſchende Anſicht, daß des Menſchen Natur weſentlich nichts anderes als Vernunft ſei [2]).

---

[1]) Diog. L. VII, 85; Senec. ep. 121. Constitutio est principale animi quodammodo se habens erga corpus. Cf. Stob. ecl. I. p. 312 f.

[2]) Senec. l. l. hominis autem constitutionem rationalem esse.

[3]) Diog. L. VII, 110; Stob. ecl. II. p. 36; 166; Cic. Tusc. IV, 6; Galen. de Hipp. et Plat. plac. IV. p. 135 f.

Daß hiermit die ſtoiſche Ethik wieder einen ſtrengern Charakter annimmt, läßt ſich in verſchiedenen Sätzen derſelben nachweiſen. Zuerſt im Allgemeinen geht daraus hervor, daß nun doch nicht ein jedes naturgemäße Streben des einzelnen Weſens wahrhaft ſittlichen Werth hat, ſondern die Beſtrebungen, welche bloß aus unvernünftigen Trieben hervorgehn, gleichſam nur geduldet werden, weil ſie die Grundlage der höhern Beſtrebungen erhalten und das Mittel bilden, in welchem die Vernunft wirkſam iſt. Dann aber mehr im Einzelnen ſtützt ſich auch dieſe Lehre auf die Anſicht, welche wir ſchon beim Ariſtoteles fanden, daß es einen beſtimmten Abſchnitt im Leben gebe, wo bei ſittlicher Ausbildung des Menſchen die Vernunft erwache und Herrin der ſittlichen Triebe werde, und die Stoiker nach ihrer Art, mit einer gewiſſen Folgerechtigkeit alles auf die Spitze zu treiben, ſteigerten nun dieſen Gegenſatz zwiſchen dem vernünftigen und dem ſinnlichen Leben auf das Höchſte, einen Gegenſatz, welcher ſchon beim Ariſtoteles zu ſcharf gefaßt iſt. Entweder iſt in dem Leben des Menſchen die Vernunft erwacht und alsdann wird ſie auch die Herrſchaft in ihm führen, oder ſie iſt nicht in ihm erwacht und dann wird er den leidenden Stimmungen ſeiner Seele dienen. In jenem Falle iſt er ein guter, in dieſem Falle ein böſer Menſch; ein Mittleres aber zwiſchen dieſen beiden Fällen giebt es nicht, ſo wie es auch kein Mittleres zwiſchen Tugend und Laſter giebt [1]). So ſind die Stoiker geneigt, bei der Beurtheilung der Menſchen alles entweder ganz ſchwarz oder ganz weiß zu ſehen. Man muß dies als eine nothwendige Folgerung daraus anſehn, daß ſie das Gute allein von der vernünftigen Einſicht ableitend den Trieb des Einſichtigen ganz von ſeiner Einſicht ausgehn ließen. Deswegen hielten ſie die wahre, die ſittliche Tugend ohne alle Bedingung für lehrbar [2]), und lehrten, daß alle Tugenden nothwendig mit einander verbunden ſein müßten, weil ſie nemlich alle in der Wiſſenſchaft von dem, was zu thun ſei, gegründet ſind und mit der Wiſſenſchaft des Guten auch nothwendig das Wollen des Guten verbunden iſt [3]). Deswegen ſind ihnen auch alle gute Handlungen gleich gut und alle böſe Handlungen gleich böſe, weil dieſe eben nur aus einer leidenden Stimmung der Seele hervorgehn, jene aber aus der vollen Freiheit der Vernunft; und wer einmal zur Tugend gelangt iſt, der beſitzt ſie auch ganz und wirkt beſtändig mit der ganzen Kraft ſeiner Vernunft, welche er, wenn er einmal ſie erworben hat, nie wieder verlieren kann [4]). Man bemerkt wohl, daß dieſe Sätze

---

[1]) Cic. de fin. III, 6; 7.

[2]) Ib. IV, 11.

---

1) Stob. ecl. II. p. 198.

2) Diog. L. VII, 91.

3) Ib. 125; Stob. ecl. II. p. 110 f.; Plut. de Stoic. rep. 27.

4) Stob. ecl. II. p. 196 f. πάντα δὲ τὸν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἄν-

nur aus einer Anſicht des Sittlichen hervorgehn konnten, welche die menſchliche Vernunft von den natürlichen Bedingungen, unter welchen allein ihre Ausbildung und Entwicklung möglich iſt, abſondert und nur ihren allgemeinen Begriff von allen Verhältniſſen entblößt feſtzuhalten ſtrebt. Dadurch wird denn die Ethik der Stoiker in demſelben Maaße zugleich ſtreng und unfruchtbar. Wir müſſen erwähnen, daß dieſer Grund ihrer Strenge auch wieder mit dem früher angegebenen Grunde ſich verbündet. Denn wenn die Stoiker meinten, wir ſollten allein der Vernunft mit Ausſchluß der ſinnlichen Triebe immerwährend in unſerm Leben folgen, ſo war ihnen die Vernunft nichts anderes, als der einmal für allemal gefaßte feſte Entſchluß, dem allgemeinen Geſetze gemäß zu leben mit Aufopferung alles Strebens nach Befriedigung eigennütziger Triebe, und die reine Einſicht in den Gang der Natur, welcher alles beherrſcht. Sie bemerkten daher auch mit Recht, daß die Vernunft alles vereinige, indem die Guten zu einander in Freundſchaft und Liebe gezogen würden, die Böſen dagegen

---

δρα τέλειον εἶναι λέγουσι διὰ τὸ μηδεμιᾶς ἀπολείπεσθαι ἀρετῆς — — δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τȣ̃ βίȣ χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς κτλ. Ib. p. 218 f. Diog L. VII, 120; 127; 128; Plut. de Stoic. rep. 13; adv. Stoic 7. Die Stoiker waren jedoch darüber nicht ganz einig, ob die Tugend d. h. die Vernunft verloren werden könne. Chryſippos berückſichtigte, daß wir doch in großen Leiden des Körpers der Vernunft nicht mächtig bleiben. Diog. L. l. l.; Simpl. cat. fol. 102 a; Plut. de Stoic. rep. 27. An ſich alſo hielt er auch wohl die Stärke der vernünftigen Einſicht für zu groß, als daß ſie ohne äußere Urſache ſich nicht feſtzuhalten im Stande ſein ſollte.

in Zwieſpalt lebten [1]). Dies drückte ſich am ſtärkſten in dem Ideale des Staats aus, welches Zenon entwarf. Die Menſchen ſollten ohne Unterſchied beſonderer Staaten und Völker, ohne Verſchiedenheit der Geſetze zuſammenleben in einem einträchtigen Leben, welches die ganze Welt vereine; ſie ſollten leben wie eine zuſammenweidende Heerde, von einem gemeinſchaftlichen Geſetze wie von einer Trift ernährt [2]).

Dies ſind die allgemeinen Grundſätze der ſtoiſchen Ethik. Wir können in ihnen zwei Richtungen unterſcheiden, von welchen die eine ganz auf das Allgemeine geht, die andere mit dem Beſondern ſich zu befreunden ſucht. Doch ſpielt dieſe letztere gegen die erſte durchaus eine untergeordnete Rolle. Das ſittliche Handeln ſoll übereinſtimmen mit der Natur überhaupt, mit dem oberſten Geſetze des Verhängniſſes oder Gottes; die vernünftige Enſicht des Einzelnen, welche ſeine Natur iſt, geht nur eben darauf aus, dies allgemeine Geſetz als die wahre Richtſchnur des Handelns anzuerkennen. Darin liegt eine großartige Entſagung, welche ſich denn auch dadurch äußert, daß eine beſtändige Kraftanſtrengung ohne Ruhe von uns verlangt wird, weil hierin das allgemeine Leben der Welt und die höchſte Vollkommenheit ſich ausſpreche. Wir müſſen hierzu des Folgenden wegen noch hinzuſetzen, daß die Stoiker doch, den Sokratiſchen Grundſatz, daß nicht das Werden und die Bewegung der Zweck ſein könne, berückſichtigend, zuzugeſtehen ſich gedrungen fanden, daß nicht die Thätigkeit, die Bewegung des Lebens ſelbſt das Gute ſei, ſondern die Kraft des Lebens, welche durch die Thätigkeit erworben und in ihr als ihr Ziel beſeſſen werde. Dies liegt ihrer Unterſcheidung zwiſchen der tugendhaften Thätigkeit und der Tugend zum Grunde, von welchen nur die letztere als das letzte Ziel anzuſehn ſei, wärend die erſtere nur in untergeordnetem Sinne Zweck genannt werden dürfe, nemlich inwiefern ſie nothwendig mit der Tugend verbunden [1]). Nach dieſer Unterſcheidung wird nun ſogar die Handlung als ein beſonderes Werk der Tugend von dem allgemeinen und wahren Gute der Seele getrennt und nur als Mittel, nicht als Zweck betrachtet, ſo daß auch durch dieſe Beſtimmung die Schärfe der ſtoiſchen Sittenlehre ſich noch ſteigert. Allein je einſeitiger auf ſolche Weiſe die Richtung auf das Allgemeine ſich ausdrückte, um ſo ſchwerer mußte es auch ſein, damit eine in das Beſondere eingehende Sittenlehre zu gewinnen. Dies gelang daher den Stoikern auch nur unvollkommen und das Mittel dazu giebt keine recht wiſſenſchaftliche Verknüpfung des Beſondern mit dem Allgemeinen. Es liegt in dem Begriffe des Vorgezogenen, welcher eben das bezeichnen ſoll, was in beſtimmten Verhältniſſen die beſondere Natur eines

---

[1] Stob. ecl. II. p. 204; Diog. L. VII, 123; 124; Cic. de fin. III, 19; 20.

[2] Plut. de Alex. fort. I, 6. *καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικὴν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαςοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης.*

---

1) Darauf bezieht ſich der Unterſchied zwiſchen αἱρετὸν und αἱρετέον. Stob. ecl. II. p. 140; 196. τὴν γὰρ φρόνησιν αἱρόμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην· ὃ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν ἀσώματα ὄντα καὶ [ὃ] κατηγορήματα.

vernünftigen Weſens zum Begehren bewegen kann, aber doch keinesweges im Allgemeinen ein wahres Begehrungswerthes, ein wahres Gut iſt. Hierin zeigt ſich, wie von den Stoikern nur auf ganz abſtracte Weiſe das Naturgemäße gedacht wird. Denn hätten ſie das oberſte Geſetz, inſofern es unſern Willen beſtimmen ſoll, als ein lebendiges Ganzes zu begreifen geſucht, ſo würden ſie haben ſetzen müſſen, daß die beſondern Beſtrebungen der einzelnen Natur in dem Willen des oberſten Naturgeſetzes enthalten ſind und nothwendige Beſtandtheile deſſelben bilden. Ihre Unterſcheidung zwiſchen dem Guten und dem Vorgezogenen iſt daher nur als ein unvollkommenes Mittel anzuſehn, durch welches ſie bei der höchſten Strenge ihrer Sittenlehre, welche alle äußere Beweggründe ausſchließen möchte, aus der Verlegenheit ſich zu retten ſuchten, welche jede Sittenlehre treffen muß, die nur die allgemeine Form des ſittlichen Handelns als Beſtimmungsgrund gelten laſſen will.

Da nun hiernach ihr oberſter Grundſatz gar nicht auf eine ordnungsmäßige Weiſe in ſeine untergeordneten Glieder gebracht werden konnte, indem das Beſondere mit dem Allgemeinen nicht wie das beſondere Gut mit dem allgemeinen Gute zuſammenhängen ſoll, ſo iſt auch die beſondere Sittenlehre der Stoiker ohne alle wiſſenſchaftliche Form und wird nur durch einige allgemeine Begriffe zuſammengehalten. Vergleichen wir den Umfang dieſer Begriffe mit dem, was den frühern Philoſophen als Inhalt der Sittenlehre galt, ſo finden wir zu bemerken, daß die Stoiker viel mehr in das Einzelne der ſittlichen Thätigkeiten eingehn, als Platon und Ariſtoteles, daß ſie aber die Unterſuchung dieſer Thätigkeiten faſt nur auf das Leben des einzelnen Menſchen beſchränken, dagegen das Leben des Staatsmannes ihnen zurücktritt. Zwar konnten ſie nicht umhin, auch die Politik, ſowie die Oekonomik [1]) in ihrer Lehre abzuhandeln, da dieſe einmal als Theile der philoſophiſchen Ethik ſich ausgebildet hatten, und beſonders die Politik des Zenon wurde für eins ſeiner wichtigſten Werke gehalten; aber die Grundſätze, welche er in dieſem Werke verfolgte und welchen von den Stoikern überhaupt gehuldigt wurde, gingen geradezu auf die Aufhebung aller beſondern Staatsverbindung; der Weiſe ſollte ſich nicht als den Bürger eines beſondern Staats betrachten, ſondern als den Bürger der Welt [2]). Dies liegt in ihrer vorherrſchenden Richtung auf das Allgemeine; es wird daher auch von ihrer Politik und von ihrer Oekonomik nur ſehr wenig Bedeutendes erwähnt. Daß ſie nun aber dennoch mehr als die Frühern in die Unterſuchung der einzelnen Thätigkeiten eingehn, erklärt ſich aus ihrer Neigung, nur in der Thätigkeit des vernünftigen Lebens das Sittliche zu ſuchen. Von dieſer Seite geſtaltet ſich ihre Ethik als eine Lehre von den Beſchäftigungen, welche der Weiſe im Allgemeinen übernehmen ſoll, im Beſondern aber als einen ſo eben ſich darbietenden Stoff des Handelns übernehmen darf. Daher nimmt in ihrer Sittenlehre einen großen Raum ein die Ausmahlung des Begriffes des Weiſen, d. h. des Tugendhaften und deſſen, was dieſem als Pflicht obliegt oder von ihm als Beſchäftigung ſeiner Thätigkeit ſchicklich

---

1) Stob. ecl. II. p. 188.

2) S. die oben angeführte Stelle Plut. de Alex. fort. I, 6.

ergriffen wird. Von dieſer Seite alſo geſtaltet ſich ihre Ethik als Pflichtenlehre und wir müſſen hierin eine Ergänzung der frühern ethiſchen Darſtellungen erblicken. Der Begriff der Pflicht ergab ſich den Stoikern nothwendig, indem ſie die beſondere Thätigkeit auf das allgemeine Geſetz der Natur zurückzuführen hatten. Die Thätigkeit erſchien als von dem Geſetze geboten. Untergeordnet aber iſt ihnen dieſer Begriff dem Begriffe der Tugend; weil nur die tugendhafte Thätigkeit ihnen Pflicht ſein konnte, das äußere Werk dagegen von ihnen als etwas Gleichgültiges angeſehn wurde. So mußte denn die Eintheilung der Tugenden ihnen das Mittelglied bilden, von welchem aus ſie zu der beſondern Sittenlehre gelangten.

Tugend im weitern Sinne nannten die Stoiker die Vollkommenheit einer jeden Natur, in welcher Bedeutung denn auch Geſundheit und Stärke zu den Tugenden gehören. Solche Tugenden aber können auch dem Schlechten beiwohnen [1]). Die wahre oder ſittliche Tugend dagegen beſteht in einer Kraft und Stärke der Seele, welche in der Einſicht der Vernunft liegt, in einer unveränderlichen Gemüthsrichtung (διάθεσις), welche keine Steigerung zuläßt und keine Verringerung und durch welche die Seele durch ihr ganzes Leben hindurch mit ſich übereinſtimmt [2]). Da aber dieſe Gemüthsrichtung in der vernünftigen Einſicht be-

---

1) Galen. de Hipp. et Plat. plac. V. p. 167; VII. p. 206; Diog. L. VII, 90; 91.

2) Plut. de Stoic. rep. 7; Diog. L. VII, 89. τήν τε ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην. Ib. 127; Stob. ecl. II. p. 104. τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον. Ib. p. 110; Simpl. cat. fol. 61 a.

ruht, ſo werden die Tugenden auch Wiſſenſchaften genannt und die ſittliche Tugend heißt die theorematiſche im Gegenſatz gegen die phyſiſche Tugend, welche ohne Einſicht iſt [1]. Wenn es nun aber den Stoikern darauf ankam, vermittelſt ihrer Tugendlehre zur Beſonderheit des Sittlichen zu gelangen, ſo mußten ſie die Einheit der Tugend, welche ſie überall feſthielten, doch in gewiſſe Beſtandtheile zerlegen. Hierbei verfolgten ſie die Eintheilung des Platon, wie ſie im Sprachgebrauch ſich feſtgeſetzt hatte, neigten ſich aber auch zugleich der größern Mannigfaltigkeit der Tugenden zu, welche vom Ariſtoteles aufgeſtellt worden war, indem ſie jene vier Platoniſchen Tugenden als Haupttugenden betrachteten, welchen viele andere Tugenden untergeordnet wären. Natürlich ſtimmt ihre Haupteintheilung mit der Platoniſchen nur dem Namen nach überein; denn da ſie die Platoniſche Eintheilung der Seele nicht gelten ließen, konnten ſie auch die darauf gegründete Eintheilung der Tugenden nicht in demſelben Sinne beibehalten. Zur Tugend, fanden ſie, gehöre viererlei, zuerſt nemlich die Erkenntniß deſſen, was wir zu thun und nicht zu thun haben, des Guten und des Böſen, ſowie des Gleichgültigen, und dies ſei das Geſchäft der Vernünftigkeit, dann daß wir die ſinnlichen Triebe in Ordnung zu halten verſtehen, die Mäßigkeit, daß wir ferner das Nöthige zu leiden und zu ertragen wiſſen, ohne durch Furcht in unſerm Entſchluß erſchüttert zu werden, die Tapferkeit, und endlich daß wir nach richtigem Verhältniß einem jeden das Seine zuzutheilen gelernt haben, die Gerechtigkeit [2]. In Beziehung auf die

---

[1] Cic. Tusc. IV, 24; Stob. ecl. II, 106; Diog. L. VII, 90; 92.

[2] Stob. ecl. II. p. 108. ἔχειν γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως

Gerechtigkeit haben wir zu erinnern, daß ſie dieſelbe nur auf unſer Verhalten gegen andere Menſchen und gegen die Götter bezogen. Denn aus den Unterabtheilungen dieſer Tugend ſehen wir, daß ſie zu ihr die Frömmigkeit rechneten und andere Tugenden, welche den politiſchen Verkehr unter den Menſchen betreffen [1]. Gegen uns ſelbſt aber, behaupteten ſie gegen den Platon, gebe es kein Unrecht [2], ſo wie wir auch den übrigen Thieren keine Gerechtigkeit ſchuldig, weil ſie nur zu unſerm Nutzen vorhanden und uns zu unähnlich wären [3]. Die Gerechtigkeit aber gegen die übrigen Menſchen und das Geſetz ſind von Natur und nicht durch Satzung; der Menſch iſt ein politiſches Thier; für das Vaterland, für die Gemeinſchaft der Menſchen ſoll er ſich ſelbſt aufopfern; den Geſetzen über Göttliches und Menſchliches ſoll er gehorſam ſein [4]. Wir müſſen geſtehn, daß dies doch in der That nur ein äußeres Verhältniß der Tugend bezeichnet und daher ſtreng genommen mit den Grundſätzen der Stoiker nicht übereinſtimmt, ſo wie ſie denn auch einräumen mußten, daß nur unter gewiſſen Verhältniſſen der Weiſe an die menſchliche Geſellſchaft ſich an-

---

καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὕρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις κατὰ τὰ [illegible]. Ib. p. 112. Dieſe Stellen ſind am vollſtändigſten. Lückenhaft ſind die Angaben ib. p. 104; Diog. L. VII, 92; 126. Cf. Plut. de Stoic. rep. 7; Galen. de Hipp. et Plat. plac. VII p. 209; Cic. Tusc. IV, 24.

[1] Stob. ecl. II. p. 106 f.

[2] Plut. de Stoic. rep. 16.

[3] Diog. L. VII, 129; Cic. de fin. III, 20.

[4] Stob. ecl. II. p. 184 f.; Diog. L. VII, 121; Cic. de fin. III, 19; Chrys. in digest. I. tit. III, 2.

ſchließen werde, ſonſt ſtehe es ihm auch frei von der Staatsverwaltung ſich zurückzuhalten und ein abgeſondertes Leben zu führen [1]). Was nun die Unterabtheilungen der vier Haupttugenden betrifft, ſo ſcheint es zwar, als wenn auch in dieſen die Stoiker eine gewiſſe logiſche Ordnung feſtzuſtellen geſucht hätten [2]); aber die Angaben hierüber ſind ſehr ungenügend oder verwirrt und in der Erklärung der untergeordneten Tugenden ſcheinen ſie nicht einmal die Vorſicht beobachtet zu haben, den niedern Begriff durch den nächſt höhern zu beſtimmen [3]). Wir müſſen daher glauben, daß ſie in dem weitern Verfolge ihrer beſondern Sittenlehre keine ſtreng wiſſenſchaftliche Ableitung zu finden wußten; der Charakter dieſes Theils ihrer Ethik giebt hinlängliche Veranlaſſung dies anzunehmen.

Derjenige nun, welcher die Tugend beſitzt, iſt ein Weiſer, wer ſie nicht beſitzt, ein Thor und zwiſchen beiden iſt, wie wir ſchon früher geſagt haben, kein Mittleres. Die Stoiker konnten wohl nicht leugnen, daß es einen Fortſchritt zur Tugend, einen Weg zu ihr zu gelangen gebe und ſie ſcheinen die Uebung in den Künſten des Lebens und in den Wiſſenſchaften dafür gehalten zu haben [4]), aber ſtreng an den Gegenſatz der Begriffe haltend wollten ſie nicht einſehn, daß in den Fortſchritten zur Tugend ſchon Tugend enthalten ſei, ſondern behaupteten nur der ſei weiſe, welcher mit voller Wiſſenſchaft das Gute gewählt habe, der aber ein Thor, welcher ohne dieſe Wiſſenſchaft handle [1]). In der That war dieſer Begriff des ſtoiſchen Weiſen ſo ſcharf abgeſchnitten, daß man fragen konnte, ob es je einen Weiſen gegeben. Die Stoiker ſelbſt ſcheinen dies nicht behauptet zu haben; Chryſippos wollte weder ſich, noch ſeine Freunde und Lehrer für Weiſe ausgeben; es mochte wohl jemand von ihnen annehmen, in alten vergeſſenen Zeiten möchte es einen ſolchen Weiſen gegeben haben, aber ſelbſt die Beſten aus der geſchichtlichen Zeit ſchienen ihnen nur im Anlauf zur Tugend geweſen zu ſein [2]). Ihr Begriff des Weiſen alſo bezeichnet ihnen nur ein Ideal, nach deſſen Verwirklichung wir ſtreben ſollen; aber doch beſchäftigte ſich ihre beſondere Sittenlehre faſt einzig mit der Ausmalung dieſes Begriffs, was eben auf das deutlichſte zeigt, daß

---

[1]) Cic. de fin. III, 20; Diog. L. VII, 122. [illegible] — — [illegible]

[2]) Die Spuren davon finden ſich Diog. L. VII, 126.

[3]) Stob. ecl. II. p. 106 f.; Diog. L. VII, 92; 93.

[4]) Stob. ecl. II. p. 122. [illegible] Cf. Diog. L. VII, 91. Dahin gehört auch der Unterſchied zwiſchen dem hartnäckigen und dem nicht hartnäckigen Lehrer. Stob. ecl. II. p. 236.

---

[1]) Ib. p. 116; 120; 196; Diog. L. VII, 127. *ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν· ὡς γὰρ δεῖν φασὶν ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, οὔτε δὲ δικαιότερον οὔτε ἀδικώτερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.* Plut. de abs. Stoic. op. 2.

[2]) Plut. de Stoic. rep. 31; Sext. Emp. adv. math. IX, 133; Diog. L. VII, 91. Man hat gemeint, Poſeidonios hätte zuerſt die προκοπή eingeführt, die früheren Stoiker aber ſie verworfen, nach dem Diog. L. a. a. O.; aber dieſer ſagt nur aus, daß die προκοπή nicht ein Mittleres zwiſchen Tugend und Laſter, ſondern in der That auch Laſter. Den Fortſchritt zur Tugend verglichen die Stoiker mit dem Zuſtande eines jungen Hundes, welcher noch nicht ſehen kann, aber doch der Entwickelung des Geſichts ſich nähert. Cic. de fin. III, 14.

daß ſie von ihren oberſten Grundſätzen aus zu keiner fruchtbaren Entwicklung der beſondern Vorſchriften gelangen konnten. Hierin liegen die Keime ihrer ſeltſam klingenden Behauptungen, hierin auch die ſchiefen Anſichten vom menſchlichen Leben, welche zu wahrhaft unſittlichen Vorſchriften führten.

Wir können uns das ganze Gebiet ihrer Unterſuchungen über den Weiſen, von welchen wir übrigens nur das Wichtigſte zu berühren haben, in zwei Theile theilen, von welchen der eine durch die Frage, was er ſein, der andere durch die Frage, was er thun und laſſen werde, bezeichnet wird. Der Weiſe wird ſeinem Begriffe nach tugendhaft und durch ſeine Tugend vollkommen glückſelig ſein; eine ſolche Glückſeligkeit wird er beſitzen, von welcher die Stoiker wohl zu ſagen pflegten, daß ſie durch keinen Zuſatz der Zeit vergrößert werden könne [1]), denn in der gegenwärtigen Thätigkeit des Weiſen geht ſeine ganze Kraft auf. Darin liegt nun, daß der Weiſe über jedes äußere Geſchick erhaben iſt; er erlebt wohl das äußere Geſchick, aber es kann ihn weder in ſeinem innern Leben ſtören, noch fördern [2]). Die Summe dieſer Lehren drückt ſich in dem Begriff der Apathie aus, d. h. der gänzlichen Freiheit des Weiſen von aller leidenden und unvernünftigen Stimmung, von jeder Störung ſeiner Gemüthsruhe. Er iſt frei von Begierde und von Furcht, von Luſt und Unluſt, welche die Hauptarten der leidenden Stimmungen ſind [3]), d. h. er fühlt wohl Luſt und Schmerz und dergleichen, aber er läßt ſich von ihnen nicht beherrſchen; ihre Herrſchaft iſt Sklaverei; der Weiſe aber iſt der wahre Freie, denn er folgt nur ſeiner Vernunft. So iſt er auch der wahre Reiche, der wahre König und Herrſcher, der wahre Prieſter, Wahrſager und Dichter, und überhaupt er allein verſteht mit Einſicht etwas zu vollbringen, in den Andern aber wirkt nur die Natur ihrer unvernünftigen Stimmung 1). Genug die Stoiker beſchreiben ihren Weiſen ſeiner Gemüthsſtimmung nach wie einen Gott und geben ihm zu, daß er ſtolz ſein und ſeines Lebens ſich rühmen könne wie Zeus 2). Sehr einfach iſt der Grund dieſer Lehre; alles geht davon aus, daß der Weiſe zu einer reinen und durchaus unſtörbaren Vernunft, zur völligen Einſicht in das Gute gekommen; verwickelter und mannigfaltiger werden dieſe Beſtimmungen nur dadurch, daß man alsdann den Weiſen auch noch in verſchiedenen Lagen und Verhältniſſen des Lebens ſich denkt.

---

[1] Plut. de Stoic. rep. 26; Stob. ecl. II. p. 198.

[2] Plut. l. l. 29; 30; 31.

[3] Stob. ecl. II. p. 166; Diog. L. VII, 110; Cic. de fin. III, 10.

Dieſem liegt es nun aber ſehr nahe, ihn auch in Handlung zu ſetzen, ſein Thun und Laſſen zu beſchreiben. Die Tugend wird ſich in Thaten äußern und dies ſind denn

---

1) Stob. ecl. II. p. 122; 172; 204; serm. VII, 21; Cic. acad. I, 10; II, 44; Diog. L. VII, 116 f.; Plut. de abs. Stoic. op. 1; 4. Der Weiſe kann Luſt und Furcht fühlen, aber ſie machen ihn nicht ſchlechter, d. h. ſie gewinnen auf ſeinen Willen keinen Einfluß. Plut. adv. Stoic. 25.

2) Plut. de Stoic. rep. 13; adv. Stoic. 33. Etwas Seltſames iſt es und ich weiß nicht wie in die ſtoiſche Lehre gekommen, daß Chryſippos annahm, der Weiſe, wenn er zuerſt weiſe geworden, könne wohl nicht wiſſen, daß er weiſe ſei. Plut. adv. Stoic. 9; 10; de Stoic. rep. 19

insgeſammt tugendhafte und, ſofern ſie unter dem allgemeinen Sittengeſetz ſtehn und von ihm geboten werden, pflichtmäßige Thaten. In der Betrachtung dieſer Thaten führten aber die Stoiker denſelben Unterſchied ein, welcher das Gut von dem Vorgezogenen trennt. Alles nemlich, was der Natur gemäß oder in Uebereinſtimmung geſchieht, nannten ſie ein Schickliches (καθῆκον), und ein ſolches ſchrieben ſie daher auch den Kindern, den unvernünftigen Thieren, ja den Pflanzen zu; das Schickliche aber, weil es der Natur gemäß iſt, kann auch nicht gegen die Vernunft ſein [1]. Daher betrachteten ſie es ſelbſt in der niedrigſten Ausbildung als etwas, was dem natürlichen Leben nicht entgegen iſt. Doch in dieſer Art iſt es nur ein Mittleres, weder Gutes, noch Böſes; es gehört den gleichgültigen Handlungen an, ſo wie das Vorgezogene an ſich etwas Gleichgültiges iſt und nur in Verhältniß zu einem Andern einen Werth hat [2]. Nun giebt es aber, wie wir geſehn haben, auch eine höhere Ausbildung des Naturgemäßen, nemlich das, was die Vernunft in ſich trägt, und dies iſt das menſchlich und ſittlich Gute; ſo wird es denn auch ein Schickliches geben müſſen höherer Art, ein Handeln nach der Vernunft und im ſittlichen Geſetz, und ein ſolches Handeln nannten die Stoiker die ſittlich richtige oder die pflichtgemäße Handlung (κατόρθωμα), welcher die pflichtwidrige Handlung oder die Sünde (ἁμάρτημα) entgegenſteht [1]). Hiernach erſcheint das pflichtmäßige Handeln als eine Art des Schicklichen, welche ſich von den übrigen Arten dadurch unterſcheidet, daß ſie das vollkommen Schickliche für die Vernunft, die höchſte Ausbildung derſelben im Handeln, die tugendhafte Thätigkeit der Seele iſt [2]). Um dieſen Unterſchied richtig zu faſſen, muß man bemerken, daß er nicht in dem Gegenſtande der Handlung gelegen iſt, ſondern nur in der Form derſelben; je nachdem ſie von der tugendhaften Geſinnung ausgeht oder nicht, iſt ſie eine pflichtmäßige oder nur eine ſchickliche Handlung; das Luſtwandeln iſt zwar ein Schickliches, wenn es zur rechten Zeit und der Natur gemäß geſchieht, eine pflichtmäßige Handlung aber iſt es nur alsdann, wenn es ein vernünftiges Handeln iſt [3]). So vergeſellſchaftet ſich dieſer Unterſchied mit dem Unterſchiede zwiſchen dem Gut und dem Vorgezogenen. Das tugendhafte Leben iſt immer eine vollkommene Pflicht, eine nicht vollkommene Pflicht dagegen iſt das, was ſich auf irgend ein Vorgezogenes bezieht und unter Umſtänden zuweilen Pflicht iſt, zuweilen

---

[1] Stob. ecl. II. p. 158. ὁρίζονται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει. — — τοῦτο δὲ διατείνειν καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζώων, ἐνεργεῖ γάρ τι κἀκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει. Diog. L. VII, 107; 110; Cic. de fin. III, 6.

[2] Stob. l. l.; Cic. ac. I, 10; de off. I, 3.

---

1) Daher iſt nach Simpl. cat. fol. 54 b die κατόρθωσις weder κίνησις, noch σχέσις, ſondern ein höheres Geſchlecht. Plut. de Stoic. rep. 11. τὸ κατόρθωμά φασι νόμου πρόσταγμα εἶναι· τὸ δ' ἁμάρτημα νόμου ἀπαγόρευμα.

2) Stob. l. l. τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι· κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν, τὸ δικαιοπραγεῖν· οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν κτλ. Ib. 184. κατορθώματα δ' εἶναι λέγουσι καθῆκον πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς. Ib. 192; 220.

3) Ib. p. 192.

nicht [1]). Dies nun im Einzelnen zu beſtimmen, was zuweilen und wann und wo es Pflicht ſei, mußte die Sittenlehre der Stoiker im Beſondern unternehmen; die Eintheilung der vollkommenen Pflichten konnte ihr nur mit der Eintheilung der Tugenden übereinſtimmen [2]).

Was ſollen wir nun noch von den unvollkommenen Pflichten ſagen? Die Stoiker ſcheinen in der Aufzählung derſelben nicht einmal wie bei der Untereintheilung der Tugenden nach einer wiſſenſchaftlichen Form der Unterſuchung geſtrebt zu haben. In ihren Schilderungen des Weiſen häuften ſie nur eine Maſſe von Vorſchriften auf, welche der Weiſe befolgen könne zu gewiſſer Zeit und unter gewiſſen Umſtänden; an einem wiſſenſchaftlichen Grunde fehlte es aber dabei ganz, da ſie das Vorgezogene, die verhältnißmäßigen Güter gar nicht als nothwendige Elemente des ſittlichen Lebens betrachteten. Daher können wir nur einige Hauptzüge der ſtoiſchen Pflichtenlehre hier erwähnen, welche etwas Charakteriſtiſches für ihre Lehrweiſe haben. Zunächſt beziehen ſie nach ihren allgemeinen Grundſätzen die unvollkommenen Pflichten auf das, was die Natur für die Erhaltung und Beförderung unſeres perſönlichen Lebens verlangt. Dies bezeichneten die Stoiker als das, was ohne beſondern Umſtand ſchicklich iſt. Es kann aber auch Umſtände geben, in welchen es ſchicklich iſt, die erſten Zwecke der Natur hintanzuſetzen, und in ſolchen Fällen giebt es ein Schickliches nur eben für dieſe beſondern Umſtände [1]). Schicklich in der erſten Art iſt es, für ſeine Geſundheit und für die unverſtümmelte Erhaltung ſeines Leibes, auch für den Beſitz äußerer Güter zu ſorgen; in der andern Art aber kann es auch ſchicklich ſein, ſeinen Leib zu verſtümmeln und ſein Vermögen wegzuwerfen. Dieſe zweite Art des Schicklichen bezeichnet die ſtrenge Seite der ſtoiſchen Sittenlehre; ſie dringt auf Aufopferung des Einzelnen für das Ganze. Der Weiſe ſoll nicht bloß für ſich leben; er ſoll ſich als ein Glied der ganzen Menſchheit betrachten und nach dem Wohle des Ganzen mehr, als nach ſeinem eigenen Wohle ſtreben [2]); er hat ſich als Glied der Familie, als Glied des Staats zu betrachten und in allen dieſen Rückſichten Pflichten zu erfüllen. Er wird heirathen; er wird an der Staatsverwaltung Theil nehmen, doch nur wenn ſie in dem Streben nach der wahren Staatsverfaſſung und wenn ſonſt kein Hinderniß vorhanden iſt; denn er kann dadurch dem Laſter ſteuern und zur Tugend antreiben. Seine Staatsverwaltung aber wird ſtreng ſein; denn zum Mitleid, zur Nachſicht und Vergebung, auch zur Billigkeit gegen das Geſetz wird er ſich nicht verſtehn [3]). So wird er auch Freunde haben und ihrer ſelbſt wegen ſie lieben [4]). Faſt in allen dieſen Punkten ſind die Stoiker in Streit mit den Epikureern, zum Theil auch mit den laxern Grundſätzen der Peripatetiker;

---

[1] Diog. L. VII, 109. ἔτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ ἀεί· καὶ ἀεὶ μὲν καθήκει τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, οὐκ ἀεὶ δὲ τὸ ἐρωτᾷν, τὸ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια.

[2] Vergl. Stob. l. l.

---

1) Diog. L. VII, 109. *καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά.*

2) Ib. 123; Cic. de fin. III, 19; 20.

3) Plut. de Stoic. rep. 2; Diog. L. VII, 120; 121; 123; Stob. ecl. II. p. 184 f.; 224; 228.

4) Diog. L. VII, 124; Stob. ecl. II. p. 184 f.; p. 222.

ſie widerſetzen ſich der ſelbſtſüchtigen Neigung ihrer Zeit und dies ſpricht ſich vornemlich darin aus, daß der Weiſe die ſogenannten leiblichen und äußern Güter für ſich nicht begehren, aber wohl Andern ſie zuwenden ſoll. Von der andern Seite zeigt ſich die Geringſchätzung des Vorgezogenen auch darin, daß dem Weiſen verſtattet wird, mit ihm gar zu frei zu ſchalten. Hierin finden wir viele Sonderbarkeiten der ſtoiſchen Lehre gegründet. Der Weiſe iſt im Grunde erhaben über jedes Geſetz und über jede Sitte; es wird ihm erlaubt, ſelbſt die größeſten Schändlichkeiten zur rechten Zeit und in tugendhafter Geſinnung zu begehn. Wärend auf der einen Seite die Stoiker ſo gewiſſenhaft ſind, ſelbſt an ſich geringfügige Dinge, die aber von einem religiöſen Aberglauben für unheilig gehalten werden, zu verbieten [1], geſtatten ſie dem Weiſen mit einem Worte faſt Alles, wenn er es nur nicht etwa der Luſt oder des Vortheils wegen thut. Um zu geſchweigen ihrer Vertheidigung der Lüge, nicht zum Betrug, aber zum Vortheil [2], der Knabenliebe [3], des Selbſtmordes [4], der Lebensart einer Buhlerin [5], ihre Verachtung des Begräbniſſes [6] und dergleichen mehr, ſo geben ſie dem Weiſen auch Dinge zu, vor welchen die Natur ſchaudert, und welche die Sitte kaum zu nennen verſtattet. Unſer eigenes und anderer

---

[1] Plut. de Stoic. rep. 22.

[2] Stob. ecl. II. p. 230.

[3] Diog. L. VII, 129; Stob. ecl. II. p. 118; 238.

[4] Diog. L. VII, 130; Plut. adv. Stoic. 33; Stob. ecl. II p. 226; Cic. de fin. III, 6; 18.

[5] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 201.

[6] Ib. 248; adv. math. XI, 194.

Menſchen Fleiſch zu eſſen, iſt ihnen nicht gegen die Natur [1]; Werke, wie ſie Oedipus und Jokaſte trieben, gehören zu den gleichgültigen Dingen [2]. Es ſpricht ſich hierin noch ein Ueberbleibſel der kyniſchen Denkart bei den Stoikern aus; es können dieſe Vorſchriften auch zum Theil daraus entſchuldigt werden, daß ſie vom Verhalten des Weiſen ſprechen, d. h. eines Menſchen, welcher alle Verhältniſſe und den Lauf der ganzen Welt kennt bis auf die geringſten Kleinigkeiten, ſo daß er ſich gar nicht verirren, noch ſein Haus oder ſein Ziel verfehlen kann [3], eines Menſchen, welcher gar nicht zu finden iſt. Einem ſolchen Menſchen müßte freilich manches erlaubt ſein, worin einzugreifen uns Geſchöpfen von beſchränkter Einſicht frevelhaft ſein würde. Allein man ſieht das Gefärliche wohl ein, welches in dem Ausmalen eines ſolchen Ideals liegt, eines Ideals, welches in der That einen Widerſpuch enthält. Man bildet ſich wohl ein, daß was dem vollkommenſten Menſchen erlaubt ſei, auch dem unvollkommenen nicht verboten werden könne, und die Art, wie die Stoiker ihr Leben willkürlich endeten, ſcheint zu beweiſen, daß ſie vor dieſem Irthum nicht genug ſich verwahrt haben. Ja ihre ganze beſondere Sittenlehre iſt in dieſem Irthum verfaßt. Denn frägt man ſich, warum die Stoiker ſo viele Regeln für das Leben des Weiſen gegeben haben, da der Weiſe ſolcher Regeln nicht bedarf, ſo muß man einſehn, daß ſie für uns gegeben wurden, welche wir insgeſammt

---

[1] Ib. 193; 194; Diog. L. VII, 188.

[2] Plut. de Stoic. rep. 22; Diog. L. l. l.

[3] Stob. ecl. II. p. 232

Thoren ſind. Die Stoiker waren der Meinung, daß die Vorſchriften, welche für das Leben des Weiſen gelten, auch denen zur Richtſchnur dienen ſollten, welche nur im Anlauf zur Weisheit ſind. Dieſe Meinung liegt allen Schriften zum Grunde, welche die Alten über die ſtoiſche Sittenlehre verfaßt haben.

Wie ſehr auch die Stoiker in den Einzelheiten ihrer Lehre nach einer ausgebildeten Gliederung der Begriffe geſtrebt haben, ihr Streben in dieſer Richtung ging weniger von einem lebendigen philoſophiſchen Triebe aus, als von dem Bedürfniſſe der Gelehrſamkeit, welche die früher entwickelten Begriffe in ihrer Vollſtändigkeit zu umfaſſen verlangte. Daher iſt ihre beſondere Sittenlehre nicht ſehr fruchtbar, und eben ſo wenig haben ſie in der beſondern Naturlehre und in den einzelnen Lehren der Logik, welche die Formen des Denkens, die Sprache und die Kategorien betreffen, wahrhaft lebendige philoſophiſche Begriffe entwickelt. Aber doch iſt ihre Philoſophie nicht ohne Leben; dies iſt in der allgemeinen Richtung ihrer Lehre zu ſuchen. Wer die Zeiten betrachtet, in welchen dieſelbe ſich ausbildete, der wird nicht eine ruhige Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Triebes in ihr erwarten. Denn jetzt waren die Elemente des griechiſchen Lebens unter einander zerfallen und nur im Kampf gegen die auflöſende Geſinnung ließ ſich die wiſſenſchaftliche Bildung dem wachſenden Feinde gegenüber erhalten. Daher iſt die ſtoiſche Lehre überhaupt geneigt, das Aeußerſte zu ergreifen; ſie ſtellt ſich ſchroff und mit einem leidenſchaftlichen Eifer für das Rechte dem verderblichen Irthum entgegen. Dies haben wir ſelbſt noch in ihren Irthümern anzuerkennen.

Die Richtung ihrer Logik können wir faſt nur aus ihrer Phyſik begreifen, wenn wir ſie nicht als eine bloße Wirkung ihrer Zeit betrachten ſollen. Die Scheu vor einem inhaltleeren Allgemeinen führte ſie zu dem Beſtreben, aus den Beſonderheiten der ſinnlichen Empfindung alle Erkenntniß abzuleiten. Dahin wurden ſie auch gezogen, indem ſie einen ſichern Boden für die Erkenntniß ſuchten und dem Zweifel ſich entgegenſtellten. Die ſicherſte Wahrheit ſchien ihrer Zeit nur das zu haben, was als ein Wirkliches in ſeiner unmittelbaren Wirkſamkeit auf unſere Sinne ſich uns offenbart. Das Allgemeine iſt ihnen daher nur mit der Geſammtheit aller Beſonderheiten geſetzt und die Einheit aller dieſer Beſonderheiten im Ganzen. Daher iſt ihnen auch die Form immer nur mit der Materie, und wenn wir den Begriff der Materie, in der Weiſe, wie ihn die Alten zu faſſen pflegten, als den Grund des Körperlichen betrachten, ſo iſt ihnen alles, was iſt, ein geformter Körper. Auf dieſes Ergebniß arbeiteten nun auch die Kategorien der Stoiker hin; ſie können aber nur als Folgerungen aus ihrer allgemeinen Einſicht betrachtet werden. Das ganze körperliche Weſen der Welt wird nun von den Stoikern als der Grund alles Werdens, als eine lebendige Kraft, welche alle Veränderung beherrſcht, als Gott gedacht. Dadurch glaubten ſie wohl den Schwierigkeiten zu begegnen, welche dem Platon und dem Ariſtoteles ſich ergeben hatten, wenn ſie bei ihrem Beſtreben, alles auf einen vernünftigen Grund zurückzuführen, anerkennen mußten, daß auch eine gewiſſe Nothwendigkeit des Unvollkommenen in die Erſcheinungen dieſer Welt ſich einmiſche. Denn auf ſolche Weiſe ſchienen denn doch zwei entgegengeſetzte Gründe die Welt zu bilden.

Sie aber verbanden die Nothwendigkeit des Werdens mit der vernünftigen Urſache, die Materie mit der Form in ein Weſen und betrachteten das Ganze als ein lebendiges Ding, welches nach ewigen Geſetzen alles aus ſich erzeuge und nach geordnetem Verlaufe ſeines Lebens auch alles wieder in ſich zurücknehme, und indem ſie nach Anſchaulichkeit auch dieſes höchſten Begriffes ſtrebten, dachten ſie ſich die göttliche Welt als ein lebendiges Feuer, als eine vernünftige Seele, welche aus ihrer Materie alles künſtleriſch in völliger Harmonie und in der größeſten Mannigfaltigkeit niemals ſich wiederholend geſtalte. Hierdurch hatten ſie denn freilich den Gegenſatz der Gründe überwunden; aber der Begriff des oberſten Grundes erſchien ihnen ſelbſt als im Gegenſatze begriffen, indem er bald rein in ſich ſelbſt das vollkommenſte Leben lebt, bald aus dieſem heraustritt und in einem gehemmten Leben der Vielheit der Dinge ſich hingiebt. Es läßt ſich nicht leugnen, daß hierin die Stoiker die Ergebniſſe der frühern Philoſophie verkannten, welche auf der Einſicht gegründet waren, daß Gott, der vollkommene Grund alles Seins, weder zum Beſſern, noch zum Schlechtern veränderlich ſei. Man muß aber auch anerkennen, daß ſie hierzu durch die Unvollkommenheit der frühern Unterſuchungen, inwiefern dieſe die beiden Gründe des Guten und des Nothwendigen nicht zu vereinigen wußten, getrieben wurden und daß ihre Anſicht ſich genau anſchließt an das Beſtreben, alles auf das Anſchauliche und auf die in der Empfindung gelegenen veränderlichen Elemente unſeres Denkens zurückzuführen. Dadurch nun, daß die Stoiker den Begriff Gottes mit dem Begriff der Welt vermiſchten und die Weltbildung nur als eine Entwicklungsperiode

Gottes betrachteten, geſtaltete ſich ihre Lehre ſehr einfach. Alles erſcheint ihnen in der Welt von dem göttlichen Leben durchdrungen, ſtrebend von dem vollkommenſten Leben aus durch gewiſſe Mittelſtufen wieder zu dem vollkommenſten Leben zurück und ſo einen nothwendigen Kreislauf beſtändig wieder aus ſich erzeugend. Dieſem ewigen Naturgeſetze iſt Alles unterworfen. Etwas verwickelter wird ihre Anſicht zwar dadurch, daß ſie in der Weltbildung auch einen gewiſſen Gegenſatz und eine gewiſſe Selbſtändigkeit der einzelnen Weſen in der Welt annahmen; doch dieſe Lehre iſt der allgemeinen Anſicht der Stoiker ſehr untergeordnet und findet ihre Verknüpfung mit der letztern darin, daß doch ein jedes Ding in ſeinem eigenthümlichen Leben nur dem Weſen folgen kann, welches es von der allgemeinen Natur empfangen hat und welches die allgemeine Natur wieder in ſich zurücknehmen wird. Zumeiſt wird die Selbſtändigkeit der einzelnen Weſen nur in dem Begriff der vernünftigen Seele verfolgt, welche eigene Einſicht hat und von dieſer beherrſcht wird. Bei der Betrachtung dieſer verfolgen die Stoiker vorherrſchend die Richtung alle Erſcheinungen auf eine Geſammtkraft des Menſchen zurückzuführen und dieſe Geſammtkraft iſt ihnen die erkennende Vernunft, weswegen denn auch alle Regungen des menſchlichen Lebens auf das Urtheil der Vernunft zurücklaufen ſollen. Aber ſo wie in der allgemeinen Natur, ſo iſt auch in der Vernunft des Menſchen die doppelte Seite der leidenden Materie und der thätigen Kraft, weswegen die Vernunft ihren natürlichen Abirrungen unterworfen iſt. Dieſe auszuſcheiden und die thätige Kraft der Seele zu ſtärken, bezweckt die ſtoiſche Ethik. Da gilt es aber wieder als oberſter

Grundſatz, daß wir dem Gange der Natur folgen ſollen. Die Erkenntniß der Natur, die Phyſik, enthält alle Regeln für das ſittliche Handeln. Nichts iſt gut als nur dies, dem allgemeinen Geſetze der Natur zu gehorchen und ihm gemäß das zu erzeugen, was der vollkommenen Ausbildung unſerer vernünftigen Natur entſpricht. Dies iſt aber die Tugend, welche uns alsdann ein Leben gewährt, das ſowohl mit ſich, als auch mit der ganzen übrigen Welt in Uebereinſtimmung ſteht. Gegen dieſe iſt alles, was für ein Gut des Leibes oder des Aeußern gehalten wird, nur ein Mittel von einem vorübergehenden Werth und nur dem Verhältniß nach kann es Gegenſtand des Begehrens ſein, an ſich aber iſt es gleichgültig. Alles einzelne Handeln iſt inſofern nur ein ſchickliches, inwiefern es den Verhältniſſen gemäß ſich geſtaltet und den veränderlichen Werth der Dinge in die Rechnung des Lebens mitaufnimmt; die höchſte Schicklichkeit, die wahre Pflichtmäßigkeit erreicht es nur alsdann, wenn es nur darauf abzweckt, die vernünftige Kraft, die wahre Tugend, in Wirkſamkeit zu ſetzen, und auf ſolche Weiſe mit der Einſicht in den allgemeinen Lauf der Weltentwicklung geſchieht. Dies iſt das Leben des Weiſen, welches erhaben über jede Störung jetzt wohl niemand erreichen möchte; je höher, je allgemeiner die Stoiker ihr Ideal der Sittlichkeit geſtellt hatten, je mehr ſie bei demſelben von allen äußern Verhältniſſen abſahen, um ſo mehr mußte es ſie mit der Wirklichkeit unzufrieden machen. Sie ſind Verächter, wenn nicht der Menſchheit, doch der Menſchen, wie ſie gegenwärtig ſind. Dies iſt das Zeichen einer alternden Geſinnung, die Zerfallenheit, die Unzufriedenheit mit der Gegenwart. Sie träumen ſich eine beſſere

Vergangenheit. Bei den Stoikern finden wir dieſe Denkart zuerſt entſchieden ausgebildet. Platon mochte wohl in ſeinen mythiſchen Spielen zuweilen von einem frühern ſchönern Leben der Seele dichten; er verzweifelte nicht, auch jetzt noch die Weisheit zu gewinnen; auch Ariſtoteles mochte von einer verſchollenen Weisheit früherer Zeiten ſprechen; was damals erfunden und gewußt wurde, können wir wieder erfinden und wiſſen; die Stoiker aber finden, daß ſie ſelbſt Thoren ſind und nur unter Thoren leben; die Staatsverfaſſungen liegen jetzt im Verderben; ſie ſind weit entfernt von dem Ideal, welches die Stoiker erfinden; eine frühere Zeit, deren Geſchichte verſchollen iſt, hat wohl den Weiſen geſehn; in einer frühern Zeit hat die Philoſophie kräftiger die Künſte und das Leben beherrſcht, jetzt und ſeit langer Zeit ſind die Beſten nur Thoren, welche nach Weisheit und Tugend ſtreben [1]). Man bemerke, wie die Stoiker durch dieſe Verachtung ihrer Zeit und ihrer ſelbſt mit ſich in Zwieſpalt gerathen. In der Logik war keiner mehr als ſie gegen den Zweifel an der erkennbaren Wahrheit. Sie wollten eine wahre Wiſſenſchaft, eine wahre Philoſophie; ſie bemerkten auch wohl, daß die Philoſophie nicht ohne Tugend, daß in dem Streben nach Weisheit ſelbſt Weisheit und Tugend ſei. In ihrer Ethik aber mußten ſie nun ſelbſt zugeben, daß die wahre Tugend uns fern iſt und mit ihr die wahre Erkenntniß. Das, was zu wiſſen uns allein frommt, eben das mangelt uns, die wahre Einſicht in den Gang der Weltentwicklung, welcher die

---

1) So Chryſippos. Plut. de Stoic. rep. 31: Sext. Emp. adv. math. IX, 133; Diog. L. VII, 91. Einen rhetoriſchen Nachklang dieſer Anſicht findet man beim Poſeidonios. Senec. ep. 90.

Richtſchnur für unſer Handeln ſein ſollte. Der Verächter ſeiner Zeit verachtet ſich ſelbſt; er verachtet auch ſeine Verachtung. Seltſam kann es ſcheinen, daß die Stoiker auf der einen Seite den Gegenſatz zwiſchen dem Sinnlichen und dem von der Vernunft Erkennbaren aufhoben, auf der andern Seite das Vernünftige und das Unvernünftige auf das ſchroffeſte einander entgegenſetzten. Aber es iſt das Letztere eine natürliche Folge des Erſtern. Denn da ſie doch den Unterſchied zwiſchen dem Unvollkommenen und dem Vollkommenen nicht aufheben wollten, ſo blieb ihnen nichts übrig, als ihn zu einem Gradunterſchiede zu machen, und um dieſen nicht unbeſtimmten Schwankungen zu überlaſſen, wurden ſie genöthigt, das eine Glied deſſelben an das äußerſte Ende der Ausbildung zu verlegen. So iſt ihnen der Weiſe die höchſte Ausbildung des Lebens, alle niedern Ausbildungen dagegen fallen in das Gebiet der Thorheit; es iſt ein Unterſchied zwiſchen dem Weiſen und dem Thoren, wie zwiſchen dem graden und dem krummen Stabe. Sie können nicht zugeben, daß in dem nicht völlig ausgebildeten Leben eine wahre Vernunft ſei, weil eben die Vernunft ihnen nicht ein Element, ſondern ein Grad des Lebens iſt. Hieraus folgt die ganze Strenge, alle Uebertreibung ihrer Sittenlehre. Denn der höchſte Grad der vernünftigen Kraft kann freilich keiner äußern Unterſtützung bedürftig ſein; ſie kann niemals ſchwanken; wer ſie einmal beſitzt, der wird ſie immer beſitzen. Alles dies muß man als Folgerungen anſehn, welche in dem Sokratiſchen Ideal der Wiſſenſchaft und der Tugend liegen, ſobald man dies Ideal nur durch eine Steigerung, nicht durch eine von verſchiedenen Elementen ausgehende Ausbildung des Lebens zu erreichen hofft. Wir können nicht leugnen, daß die Stoiker große und heilſame Wahrheiten zu einſeitig verfolgt haben, daß ſie dadurch zu Uebertreibungen geführt worden ſind, welche ſie mit ſich ſelbſt in Widerſpruch verſetzt haben; doch zeigt der Erfolg, welcher ihre Lehre, wiewohl hie und da umgewandelt, für lange Zeiten und unter Männern edler und wiſſenſchaftlicher Geſinnung gehabt hat, daß ſie eine Richtung ergriffen hatten, welche den Verhältniſſen ihrer Zeit gemäß war.

Sechstes Kapitel.

Die ſpätern Stoiker, die neuere Akademie, Schluß.

Von jetzt an beginnt ein anderer Verlauf unſerer Geſchichte. Wir werden nicht mehr von Syſtemen zu berichten haben, welche mit großem Scharfſinn in der Ausbildung der einzelnen Theile und mit einem weithinausreichenden Ueberblick über das ganze Gebiet der Wiſſenſchaft eigenthümlich ſich geſtalteten, ſondern wenn hie und da noch eine Veränderung in der wiſſenſchaftlichen Anſicht hervortritt, ſo betrifft ſie doch nur etwa einen einzelnen Punkt und durchdringt nicht von hier aus alle wiſſenſchaftliche Begriffe, ſoweit ſie bisher ſich geltend gemacht hatten. Die erzeugende Kraft des wiſſenſchaftlichen Gedankens iſt ab-

abgeſtorben oder ſchwach; man weiß faſt nur das Alte zu wiederholen. Wir haben es mehr mit einem Zuſtande zu thun, als mit einer Entwicklung.

Zunächſt die Stoiker, welche dem Chryſippos folgten, haben nur wenig geleiſtet. Sie gingen immermehr darauf aus, durch beſtimmte Formeln den wiſſenſchaftlichen Gedanken zu bannen. Sie veränderten daher auch manches in der Darſtellungsweiſe. So werden uns die Formeln des Diogenes von Seleukeia, gewöhnlich der Babylonier genannt, eines Schülers des Chryſippos, des Antipatros von Tarſos und des Archidemos, zweier Schüler des Diogenes, nicht ſelten neben den Formeln der ältern Stoiker angegeben, gewöhnlich nur um ihre Uebereinſtimmung zu zeigen, zuweilen auch um eine bald kleinere, bald größere Verſchiedenheit der Meinungen anzudeuten. Dabei finden ſich denn auch einige Spuren, daß ſie hie und da nicht ganz dem Sinne ihrer Lehrer folgten. Diogenes und Antipatros ſcheinen in ihrer Erklärung des ſittlichen Zwecks darauf hingearbeitet zu haben, die Rückſicht auf das Vorgezogene im Handeln mit dem Guten genauer zu verbinden, als die ältern Stoiker [1]). Wenn nun auch hierin keine weſentliche Abweichung von der echten Lehre der Stoiker liegen ſollte, ſo ſcheint es doch darauf zu deuten, daß die ſpätern Stoiker anfingen, allmälig eine größere Bedeutung auf das Verhältnißmäßige in den menſchlichen Beſtrebungen zu legen und es aus dem Kreiſe des

---

[1]) Stob. ecl. II. p. 134. *Διογένης δὲ (sc. τὸ τέλος εἶναι) εὐλογιστίαν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ· — — Ἀντίπατρος δὲ ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς.*

Gleichgültigen zu einem weſentlichen Beſtandtheile des Guten zu erheben. Dadurch wurde eine Milderung der ſtoiſchen Sittenlehre eingeleitet, welche in der ſtoiſchen Schule nach und nach mehr um ſich griff, wie wir bald ſehen werden. Bedeutender iſt die Abweichung von der ſtoiſchen Lehre, welche Zenon von Tarſos, der Nachfolger des Chryſippos, zuerſt in die Stoa gebracht haben ſoll. Dieſer bezweifelte nemlich einen Hauptſatz der ſtoiſchen Anſicht, die Lehre von der Weltverbrennung [1]. Wenn man bedenkt, daß hierdurch der Weltentwicklung ihr Ziel genommen wird, und daß überdies die einzelnen Naturlehren der Stoiker ſtark dahin ſtrebten, das Abnehmen und Wachſen des Feuers in der Ausbildung der Welt darzuthun, ſo muß man wohl muthmaßen, daß in der ſtoiſchen Schule, ſo wie dies auch in den übrigen Schulen geſchehn war, ſchrittweiſe eine Veränderung der Anſichten ſich vorbereitete. Wir werden hiervon bald noch ſtärkere Beweiſe finden. Doch die Reihe dieſer Verwandlungen trifft nicht allein die ſtoiſche Schule; ſie hängt mit allgemeinern Bewegungen der Wiſſenſchaft unter den Griechen zuſammen und muß in dieſer größern Reihe von uns betrachtet werden.

Zuerſt verkündet ſich uns die allmälige Umwandlung der Lehren in der Akademie; in ihr iſt ſie auch am auffallendſten geweſen. Man unterſcheidet daher verſchiedene Arten der Akademie, von welchen wenigſtens die ältere und die neuere weſentlich von einander abweichen [1]. Von der ältern Akademie haben wir ſchon gehandelt; die neuere Akademie aber bildete ſich um dieſelbe Zeit, doch etwas ſpäter aus, als Epikuros und Zenon ihre Schulen geſtiftet hatten. Ihr Haupt, **Arkeſilaos**, zu Pitane geboren Ol. 116, 1 [2], hatte ſich anfangs auf die Rhetorik gelegt, ging aber bald zur Philoſophie über, in welcher er zuerſt den Theophraſtos, nachher den Akademiker Krantor, auch vielleicht den Polemon zu Lehrern hatte [3]. Ueberdies ſoll er dem Eretrier Menedemos, dem Megariker Dioboros und dem Pyrrhon ſeinen Fleiß gewidmet haben [4]. Auf die Liebe zur Philoſophie dieſer Männer wird ſeine Zweifelſucht und ſeine Geſchicklichkeit in Widerlegung philoſophiſcher

---

[1] Arius Didym. ap. Eus. pr. ev. XV, 18. Daſſelbe ſoll auch Diogenes der Babylonier gelehrt haben. Philo de mundi immort. p. 497 ed. Mang.

---

[1] Einige zählten 5 Arten der Akademie, die ältere vom Platon und ſeinen nächſten Nachfolgern geſtiftet und erhalten, die zweite oder mittlere vom Arkeſilaos geſtiftet, die dritte oder neuere vom Karneades, die vierte vom Philon und die fünfte vom Antiochos. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 220; Eus. pr. ev. XIV, 4.

[2] Ueber die Zeitrechnung ſ. Diog. L. IV, 44; 45; 61. Die Zeit ſeiner Blüthe wird wohl etwas zu früh geſetzt, obgleich es ſcheint, daß er früh zu Ruf gekommen. Cf. Plut. adv. Col. 26. Ueber die Schwierigkeiten, welche in dieſen Ueberlieferungen liegen, ſ. Clintonis fasti Hell. p. 367 h.

[3] Diog. L. IV, 21; 29; Cic. ac. I, 9; Numen. ap. Eus. pr. ev. XIV, 5. Die Angabe, daß Arkeſilaos Mitſchüler des Zenon beim Polemon geweſen, ſcheint mir gegen die chronologiſchen Schwierigkeiten gebalten nicht genug begründet zu ſein; ſie iſt vielleicht erdichtet worden, um für den Streit zwiſchen der neueren Akademie und den Stoikern einen äußern Beweggrund abzugeben. Die Angaben des Numenios ſind ſehr unzuverläſſig.

[4] Diog. L. IV, 33; Numen. ap. Eus. pr. ev. XIV, 5: 6.

Lehrſätze zurückgeführt. Dabei iſt man aber doch einig, daß er keinen Philoſophen mehr liebte, als den Platon [1]. Er ſcheint der Meinung geweſen zu ſein, daß ſeine Anſicht der Dinge vom echten Sinne der Platoniſchen Lehre nicht abweiche, ja daß er auch mit den ältern Philoſophen übereinſtimme, aus welchen nach Vieler Meinung die Lehre des Platon gefloſſen war, mit dem Sokrates, dem Parmenides und Herakleitos [2], ſo wie denn überhaupt die neuern Akademiker gern auf das Anſehn älterer Philoſophen ſich beriefen [3]. Nach dem Tode des Krates überließ dem Arkeſilaos ein gewiſſer Sokratides die Schule in der Akademie [4], und in dieſe führte er die ältere Sokratiſche Art im Geſpräch zu lehren wieder ein [5], vielleicht mit dem Unterſchiede, daß er auch längere Reden für und gegen einen Lehrſatz zu halten geſtattete. Denn dies ſcheint die Ueberlieferung ſagen zu wollen; auch hört man den Arkeſilaos wegen ſeiner Beredtſamkeit loben [6]. Dies wäre alſo nicht ſowohl eine Nachahmung, als eine Verzerrung der Sokratiſchen Art geweſen. Arkeſilaos ſcheint über ſeine Meinungen nichts Schriftliches hinterlaſſen zu haben; wenigſtens kannten die Alten kein Werk, welches ihm mit Sicherheit zugeſchrieben werden konnte [7]. Da nun auch ſein

---

1) Diog. L. IV, 32; 33; Numen. l. 1; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 234.

2) Plut. adv. Col. 26.

3) Cic. ac. I, 12.

4) Diog. L. IV, 32.

5) Ib. 28; Cic. de orat. III, 18.

6) Diog. L. IV, 36; 37; Numen. l. 1; Cic. ac. II, 18.

7) Diog. L. IV, 32; Plut. de Alex. fort. I, 4. Außer einigen

Schüler Lakydes nichts geſchrieben hat, ſo ſcheinen die Alten ſelbſt von ſeinen Lehren nur durch die Schriften ſeiner Gegner, unter welchen Chryſippos hervorragt, Kunde erhalten zu haben.

Eine ſolche Kunde mußte natürlich lückenhaft und ungewiß ſein. Daher wiſſen wir auch nur wenig Zuverläſſiges über ſeine Lehre zu berichten. Das Ergebniß ſeiner Meinungen ſoll ein völliger Skepticismus geweſen ſein, welcher in der Formel ausgedrückt wird, er wiſſe nichts, nicht einmal das, was Sokrates zu wiſſen behauptet hatte, daß er nichts wiſſe [1]). Dieſer Ausdruck ſeiner Meinung ſcheint ein vollkommenes Bewußtſein auszuſprechen, daß er von der Sokratiſchen und Platoniſchen Lehre in einem wichtigen Punkte abweiche. Da aber doch die Alten dem Arkeſilaos ein ſolches Bewußtſein nicht zuſchreiben, man vielmehr der Meinung iſt, daß Arkeſilaos die echte Platoniſche Lehre wieder erneuern und von den beſtimmt bejahenden Zuſätzen der Spätern reinigen wollte [2]), ja ſelbſt eine Ueberlieferung ſagt, er habe ſeinen reifeſten Schülern die Lehre des Platon vorgetragen [3]), ſo ſcheint er jene For-

---

Epigrammen hielt man Schriften, welche ſonſt dem Krantor zugeſchrieben werden, für ſeine Werke. Diog. L. VII, 24.

1) Cic. ac. I, 12. Itaque Arcesilas negabat esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset.

2) Cic. l. l.

3) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 234. εἰ δεῖ καὶ τοῖς περὶ αὐτὸ λεγομένοις πιστεύειν, φασὶν ὅτι κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον Πυῤῥώνειος ἐφαίνετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν. καὶ ἐπεὶ τῶν ἑταίρων ἀπόπειραν ἐλάμβανε διὰ τῆς ἀπορηματικῆς, εἰ εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῶν Πλατωνικῶν δογ-

mel nur angenommen zu haben, um Einwürfen der Dogmatiker zu begegnen. Schließen wir den Arkeſilaos an den Platon an, ſo iſt es uns wahrſcheinlich, daß ihm daſſelbe begegnet ſei, was vielen Andern, daß er nemlich keine ſichere Grundſätze über die Wiſſenſchaft in Platon's Schriften finden konnte. Von der zweifelhaften Art, in welcher faſt alles in denſelben vorgetragen iſt, ſo daß ſelbſt die Ergebniſſe einer Unterſuchung nur bedingter Weiſe in Beziehung zu andern Unterſuchungen zugelaſſen werden, konnte er leicht ſich bewogen fühlen, die Lehrſätze des Platon nur für eine geiſtreiche Vermuthung zu halten. Daher wird uns geſagt, daß er die Gewißheit der Erkenntniß, ſowohl durch die Sinne, als durch den Verſtand geleugnet habe [1]). Gegen die Gewißheit der ſinnlichen Erkenntniß konnte er hinlängliche Waffen beim Platon finden; gegen ſie ſcheint auch hauptſächlich ſein Kampf gerichtet geweſen zu ſein, da die Stoiker als ſeine Gegner angeſehen werden. Von ſeinen Gründen jedoch finden wir nur wenig und meiſtens nur das ganz Allgemeine angeführt. Er ſtritt gegen den ſtoiſchen Begriff der überzeugenden Vorſtellung (φαντασία καταληπτική) [2]); denn dieſe werde als ein Mittleres zwiſchen der Wiſſenſchaft und der Meinung gedacht; ein ſolches Mittleres aber gebe es nicht und es werde daher ein bloßer Name zwiſchen die Meinung und die Wiſſenſchaft

---

μάτων, δόξαι πολλὰ ἀπορητικὰ εἶναι· [illegible] τῶν ἐκείνου ἐκ Πλάτωνος [illegible].

[1]) Cic. de orat. III, 18. Arcesilas — ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut animo percipi possit.

[2]) Sext. Emp. adv. math. VII, 151 f.

eingeſchoben. Wenn man die überzeugende Vorſtellung eine ſolche nenne, welche von einer wahren Sache herrühre, wie ſie nicht von einer falſchen herrühren könne, ſo ſei darzuthun, daß eine ſolche Vorſtellung ſich nicht nachweiſen laſſe [1]). Dafür berief ſich die neuere Akademie mit dem Platon auf die Unſicherheit der Sinne, welche Entgegengeſetztes von denſelben ausſagen und die Wahrheit der Dinge uns nicht erkennen laſſen [2]), und Arkeſilaos gebrauchte noch beſonders gegen die Meinung, daß der Gegenſtand der Erkenntniß die Urſache der Erkenntniß in uns ſei, den Grund, daß hiernach auch die Unkenntniß die Urſache der Erkenntniß ſein würde [3]). Weniger Fleiß ſcheint er auf die Beſtreitung der Verſtandeserkenntniß gerichtet zu haben, d. h. auf den Punkt, in welchem ſeine Anſicht von der Platoniſchen Lehre abwich. Hierin ſchien der Gang der wiſſenſchaftlichen Entwicklung nach dem Platon hinlänglich ihm vorgearbeitet zu haben. Er mochte mit dem Ariſtoteles die Ideenlehre und die Mythen von der Wiedererinnerung an die Ideen für unbegründete Annahmen anſehn, welche vom Platon ſelbſt nicht ſo ernſtlich gemeint ſein möchten. Daher begnügte er ſich zur Beſtreitung der philoſophiſchen Lehren nur den Widerſtreit derſelben unter einander anzuführen [1]. Hierin iſt ſein Skepticismus nur der Ausdruck der Schwankungen, in welche zu ſeiner Zeit die wiſſenſchaftliche Forſchung durch ihre eigene Schwäche gerathen war.

---

[1]) Cic. ac. II, 24. Iacebit autem in eam disputationem, ut doceret, nullum tale esse visum a vero, ut non ejusmodi etiam a falso possit esse.

[2]) Plut. adv. Col. 26; Cic. ac. II, 6; Sext. Emp. adv. math. VII, 409 f.

[3]) Plut. fragm. VII, 1. ὅτι ὁ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης, ὡς Ἀρκεσίλαος· ἔστω γὰρ καὶ ἀνεπιστημοσύνης τῆς ἐπιστήμης αἴτιον φασίν.

Auch dieſer Skepticismus hatte wie der Pyrrhoniſche eine praktiſche Richtung. Dies ſieht man aus der Beweisart, in welcher Arkeſilaos den Zenon beſtritt. Uebereinſtimmend mit dieſem ſetzte er feſt, der Weiſe werde keiner Meinung folgen; daraus folgerte er aber, wenn jemals der Weiſe einem Gedanken beiſtimmen ſollte, ſo würde er auch einmal einer Meinung folgen; es müſſe daher der Weiſe immer ſeine Beiſtimmung zurückhalten [2]. Hiernach nahm er alſo doch einen Unterſchied zwiſchen dem Weiſen und dem Thoren an, und da dieſer nicht im Wiſſen und im Nicht-Wiſſen liegen ſoll, ſo kann er nur im praktiſchen Verhalten geſucht werden. Daher werden auch dem Arkeſilaos mehrere praktiſche Vorſchriften beigelegt. Er tadelte die Menge der Menſchen, welche nach einer genauen und ins Einzelne gehenden Beurtheilung der Kunſtwerke ſtrebe; der Weiſe ſolle dagegen ſein eigenes Leben prüfen, welches vielen und nicht ungefälligen Stoff zur Ueberlegung darbiete [3]; er hielt die Armuth zwar für ein Uebel, welches aber zur Uebung der Tugend dienen könne [4]; auch auf die Geſetze wendete er ſein Augenmerk und bemerkte, nicht ähnlich der Platoniſchen Anſicht, daß wo viele Geſetze, auch viele Uebertretungen ſtattfinden [1]). Daß er nun dieſe Sätze nicht für eine Wiſſenſchaft vom ſittlichen Leben ausgab, läßt ſich bei ſeiner Anſicht von der menſchlichen Erkenntniß erwarten. Er betrachtete ſie aber als etwas Wahrſcheinliches und gab überhaupt die Vorſchrift, daß man in der Wahl des Guten und in dem Meiden von dem Böſen der Wahrſcheinlichkeit folgen ſolle [2]). Hierin ſcheint uns der wahre Unterſchied zu liegen zwiſchen den Skeptikern und der neuern Akademie, wie ſie zuerſt durch den Arkeſilaos ſich ausbildete. Während jene den Zweck des Lebens in einer gänzlichen Unerſchütterlichkeit der Seele ſuchten und ſelbſt zwiſchen Guten und Böſen, ſo wie ſie in der Erſcheinung des Lebens vorkommen, nur einen Unterſchied der Satzung, nicht der Natur zuließen, wollten die Akademiker nicht ſo gewaltſam die Bande des Lebens ſprengen; ſie ergaben ſich auch nicht ganz einer unphiloſophiſchen, durch das Bedürfniß erzwungenen Handlungsweiſe, welche höchſtens in der Mäßigung der leidenden Gemüthsſtimmungen einige Einwirkung der Vernunft ſpüren ließ.

---

[1] Cic. ac. I, 12.

[2] Ib. II, 20. Si ulli rei sapiens assentietur unquam, aliquando etiam opinabitur; nunquam autem opinabitur, nulli igitur rei assentietur. Ib. 21; Sext. Emp. adv. math. VII, 156.

[3] Plut. de tranqu. an. 9.

[4] Stob. serm. XCV, 17.

---

[1]) D. XLIII, 96.

[2]) Sext. Emp. adv. math. VII, 158. ἀλλ' ἐπεὶ μετὰ τοῦτο ἔδει καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν, ἥτις οὐ χωρὶς κριτηρίου πέφυκεν ἀποδίδοσθαι, ἀφ' οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέστι τὸ τοῦ βίου τέλος, ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅτι ὁ ἐπέχων περὶ πάντων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ κτλ. Numen. ap. Eus. pr. ev. XIV, 6 ſagt Arkeſilaos habe auch das πιθανὸν aufgehoben; dies iſt wahrſcheinlich nur eine Folgerung daraus, daß ohne Wahrheit auch keine Wahrſcheinlichkeit beſtehn könne, wenn nicht vielleicht ein feinerer Unterſchied zwiſchen dem εὔλογον und dem πιθανὸν gemacht worden iſt.

ſondern ſie gaben zu, daß der Weiſe ohne ſich gegen das Sinnliche abzutödten, eben wie ſonſt ein Anderer lebe nach der gewöhnlichen Schätzung des Guten und des Böſen, nur mit dem Unterſchiede, daß er nicht glaube, in einem wahren Wiſſen ſein Leben zu führen [1]). Deswegen finden wir auch nicht, daß von den Akademikern ähnliche Erzählungen über die Seltſamkeit ihres Lebens verbreitet ſind, wie vom Pyrrhon, vielmehr Arkeſilaos wird uns als ein Mann geſchildert, welcher in ſeinem ſittlichen Wandel das Schickliche beobachtete und ſelbſt zur Pracht und zu Genüſſen, wie ſie von der gewöhnlichen ſittlichen Anſicht ſeiner Zeit erlaubt wurden, ſich hinneigte [2]). Seine Zweifel

---

1) Den Unterſchied, welchen man ſonſt nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 3; 226; 233; Gell. XI, 5 (Academici quidem ipsum illud, nihil posse decerni, quasi decernunt; Pyrrhonici ne id quidem ullo pacto videri verum dicunt, quod nihil esse verum videtur) darin ſucht, daß die Akademiker behauptet hätten, man könne nichts erkennen, die Skeptiker nicht, hat in dieſer Form gewiß nicht ſtattgefunden, wie man aus Cic. ac. I, 12 ſieht; auch faßt dieſen Unterſchied Sextos (226) in der That anders: *διαφέρουσι δὲ ἡμῶν προδήλως ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν κρίσει· ἀγαθὸν γάρ τί φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ κακὸν κτλ.* Der Unterſchied liegt alſo in der Beziehung ihres Skepticismus auf das Praktiſche; man könnte zwar vermuthen, er beziehe ſich nur darauf, daß Arkeſilaos das Gute in der *ἐποχῇ* ſuchte (ib. 233); aber das *εὔλογον* wird zu beſtimmt auf die Wahl zwiſchen den ſchicklichen Handlungen bezogen. Sext. Emp. adv. math. VIII, 158. Sextos giebt nachher noch einen andern Unterſchied an, welcher aber die Lehre des Karneades betrifft. Der Unterſchied hat ſich jedoch, wie es ſcheint, bei den ſpätern Skeptikern mehr abgeſchliffen.

2) Diog. L. IV, 40; 41; VII, 171. Das Lob des Stoikers widerſpricht dem Tadel Anderer nicht, wenn man es im Sinn der ſtoiſchen Sittenlehre nimmt.

gegen die erkennbare Wahrheit konnten daher nicht wohl aus etwas Anderem hervorgehn, als aus dem hohen Begriffe von der Wiſſenſchaft, welchen er beim Platon kennen gelernt hatte und gegen welchen gehalten alles menſchliche Denken ihm nur als ein wahrſcheinliches erſchien.

Dieſe Richtung der Denkart pflanzte ſich auf die Nachfolger des Arkeſilaos fort. Daher iſt es auch nur ein äußerer Unterſchied, welcher die Alten bewog, die mittlere Akademie von der neuern zu unterſcheiden. Lakydes nemlich, der Schüler des Arkeſilaos, verlegte den gewöhnlichen Verſammlungsort der akademiſchen Schule nach einem Garten des Königs Attalos Philometor in der Akademie, welcher von ihm den Namen Lakydeion erhielt, und dieſer Umſtand ſcheint der neuen Akademie den Namen gegeben zu haben [1]). Uebrigens iſt weder er, noch ſeine Schüler Telekles und Euandros, noch auch des letztern Nachfolger Hegeſinus oder Hegeſilaos [2]) bedeutend geweſen. Erſt durch den Nachfolger des Hegeſinus, den Karneades, erhielt die Akademie einen neuen Glanz. Karneades [3]) von Kyrene war um Ol. 141, 3 geboren [4]). Vom Hegeſinus wurde er in den Lehren der neuern Akademie unterrichtet; aber auch die Schriften der

---

[1]) Ib. IV, 59; 60. Sonſt läßt man die neuere Akademie erſt vom Karneades beginnen.

[2]) Ib. 60; Clem. Alex. strom. I. p. 301.

[3]) Vrgl. J. J. Roulez de philosophia Carneadis in Annal. acad. Gandav. 1824 – 25.

[4]) Diog. L. IV, 65. Nach dem Apollodoros ſtarb er Ol. 162, 4, 85 Jahr alt Lucian. macrob. 20; nach Cicero ac. II, 6 erreichte er ein Alter von 90 Jahren.

Stoiker, beſonders des Chryſippos las er fleißig und lernte die ſtoiſche Dialektik von Diogenes dem Babylonier [1]. So mit den Waffen der Stoiker gerüſtet, zeigte er ſich als ihren furchtbarſten Gegner und ſein ganzer Fleiß in der Philoſophie ſcheint nur darauf gerichtet geweſen zu ſein, mit der Hülfe der Dialektik und einer gelehrten Kenntniß der Philoſophie alle Lehrſätze der Philoſophen zu bekämpfen [2]. Er ſchöpfte ſeine Kraft aus den Lehren und aus der Widerlegung der Stoiker und dieſe doppelte Abhängigkeit von ihnen drückte er ſehr gut in dem Satze aus: wenn Chryſippus nicht wäre, ſo würde auch ich nicht ſein [3]. Bei ſeiner Bekämpfung des Dogmatismus war ihm von großer Hülfe die Anmuth, der Schmuck und der gewaltſame Gang ſeiner Beredſamkeit [4], deren Ruf ihn auch der berühmten Geſandtſchaft der Athener nach Rom wegen der Zerſtörung von Oropos geſellte. Zu Rom zog er Viele, meiſtens Jünglinge durch ſeine Beredſamkeit an und dies gab die Veranlaſſung, daß der ältere Cato darauf drang, die griechiſchen Geſandten ſo bald als möglich wieder aus der Stadt zu entfernen, damit ſie die Jugend nicht verderben möchten [5]. Hier hielt er auch ſeine berühmten Reden für und gegen die Gerechtigkeit, ſo wie er überhaupt die Art hatte, erſt für eine philoſophiſche Lehre zu ſprechen, dann gegen ſie [1]). Und hierbei neigte er ſich ſo wenig auf eine oder die andere Seite, daß ſein vertrauteſter Schüler Kleitomachos verſicherte, er habe nie finden können, welcher Meinung Karneades Beifall gebe [2]). Dieſem Kleitomachos verdanken wir auch die genauere Kenntniß von den Vorträgen ſeines Lehrers; denn Karneades hinterließ nichts Schriftliches [3]); Kleitomachos aber erläuterte deſſen Meinungen in ſeinen Werken [4]).

---

[1] Diog. L. IV, 62; Euseb. pr. ev. XIV, 7; Cic. ac. II, 30.

[2] Sein Fleiß und ſeine Gelehrſamkeit werden gelobt. Diog. L. l. l.; Cic. ac. II, 12.

[3] Diog. L. l. l.

[4] Cic. de orat. I, 11; Plut. v. Cat. maj. 22; Numen. ap. Eus. pr. ev. XIV, 8; Gell. VII, 4.

[5] Cic. ac. II, 25; de orat. II, 37; Plut. v. Cat. maj. 22; 23.

Nach den Ueberlieferungen haben wir keine Urſach anzunehmen, daß die Lehre des Karneades an die Lehre des Arkeſilaos ſich nicht angeſchloſſen habe; denn gewöhnlich werden beide neben einander geſtellt und es ſcheint nur, daß Karneades die Anſicht der mittlern Akademie theils weiter ausführte, theils in einer etwas andern Geſinnung auffaßte. Das meiſte, was uns von ihm erzählt wird, bezieht ſich auf die Beſtreitung der philoſophiſchen Lehren anderer Schulen, beſonders der ſtoiſchen. Hierin verfuhr er nicht ungeſchickt, doch ſind die Elemente ſeiner Streitſätze nicht von ihm erfunden worden, ſondern aus den Lehren früherer Philoſophen geſchöpft. Dies ſehen wir im weiteſten Umfange an den Gründen, mit welchen er die Lehre von Gott beſtritt und welche nach dem Bedürfniſſe ſeiner Zeit meiſtens gegen die Stoiker gerichtet waren, zum Theil aber auch über die ſtoiſchen Sätze hinausgingen, indem ſie

---

1) Lactant. div. inst. V, 14; cf. Cic. de rep. III, 6 f.

2) Cic. ac. II, 45.

3) Diog. L. prooem. 16; IV, 65; Plut. de Alex. fort. I, 4.

4) Diog. L. IV, 67; Cic. ac. II, 31; 32.

überhaupt die Anſicht anfochten, daß Gott, der ewige Grund aller Dinge, ein lebendiges Weſen ſei, weil ein ſolches, wie die Stoiker behaupteten, nicht ohne theilbaren und überhaupt dem Leiden und der Vergänglichkeit unterworfenen Körper gedacht werden könne [1]. So beſtritt er auch die Art, wie die Stoiker an die Meinungen des Volkes über die Götter ſich anſchloſſen und die Weisſagung vertheidigten [2]; ſo ihre Meinung von der Nothwendigkeit alles Geſchehens, gegen welche er ſich auf die freien Willensbewegungen unſerer Seele berief [3]; ſo widerlegte er nicht unpaſſend die etwas plumpe Weiſe, in welcher die Stoiker ihre Meinung, daß alles in der Natur einen Zweck für den Menſchen habe, ausgeführt hatten [4]. Alles dies betrifft phyſiſche Lehren; doch ſoll Karneades weniger fleißig mit der Phyſik, als mit der Ethik ſich beſchäftigt haben [5]. Und in der That ſcheint er in dieſer bemüht geweſen zu ſein, die Grundſätze der frühern philoſophiſchen Schulen auf eine zuſammenhängende Weiſe zu beſtreiten. Er ſah das praktiſche Leben als eine Kunſt an; eine jede Kunſt aber habe ein Werk im Auge, welches ſie ausführen wolle; ſo ſtrebe auch der natürliche Trieb des Menſchen nach eidem ſeiner Natur gemäßen Werke. Darüber aber ſei eben der Streit, welches dieſes Werk ſei, und es ließen ſich drei verſchiedene Meinungen denken, von welchen eine die Luſt, eine andere die Befreiung von der Unluſt und eine dritte die erſten Bedürfniſſe der Natur, welche die Keime der Tugend enthielten, als den Zweck des Lebens betrachtete. Unter die letzte Anſicht ſcheint Karneades auch die Lehren der erſten Akademie und des Ariſtoteles gebracht zu haben; die Stoiker aber, behauptete er, wichen von ihr nur den Worten, aber nicht der Sache nach ab. Ein jeder ſieht, wie ungenau, wie oberflächlich dieſes alles iſt. Die ſkeptiſchen Gründe des Karneades gegen dieſe ſittlichen Anſichten ſind uns nicht erhalten worden. Er ſelbſt ſcheint den Zweck des Menſchen weder ſo niedrig wie Ariſtippos, noch ſo hoch wie die Stoiker zu faſſen geneigt geweſen zu ſein [1]. Man will in ſeinen Reden doch die Neigung bemerkt haben, der dritten Anſicht beizupflichten, ohne ſie jedoch behaupten zu wollen [2]. Doch ſeine ſkeptiſche Anſicht griff in dieſen Theil der Philoſophie noch weiter ein, indem ſie ihm auch gegen das Naturgemäße ſittlicher Begriffe Zweifel erregte. Dies beweiſt uns ſeine Rede gegen die Gerechtigkeit, welche darauf abzweckte zu zeigen, daß von Natur keine Gerechtigkeit ſei, ſondern nur durch Feſtſtellung des Staates. Denn wenn es ein Recht von Natur gäbe, ſo würde es bei Allen in gleicher Weiſe feſtſtehn; es zeige ſich aber, daß in verſchiedenen Staaten, ja in demſelben Staate zu verſchiedenen Zeiten und für verſchiedene Menſchen verſchiedenes Recht herrſche. Deswegen könne auch die Gerechtigkeit keine Tugend ſein, weil die Tugend immer dieſelbe bleiben müſſe [1]). Daſſelbe folge auch daraus, daß die Tugend der Klugheit mit der Gerechtigkeit in Streit liege. Für Staaten und für einzelne Menſchen würde es oft die größeſte Unklugheit ſein, der Gerechtigkeit zu folgen; niemand würde gerecht ſein wollen, wenn er dabei für ungerecht gehalten werden ſollte [2]). Weder die Natur alſo, noch der vernünftige Wille könne für den Grund der Gerechtigkeit gehalten werden, ſondern nur die Schwäche des Menſchen. Denn man habe die Wahl unter drei Fällen, Unrecht zu thun, aber nicht zu leiden, oder Unrecht zu thun und zu leiden oder endlich Unrecht weder zu thun, noch zu leiden; da aber für den erſten Fall die Kraft des einzelnen Menſchen nicht ausreiche, und der zweite Fall das größeſte Elend mit ſich führe, ſo wähle man das Dritte, indem man durch die Geſetze ſich beſchränken, aber auch ſich ſchützen laſſe [3]). Wenn nun auch dieſe Gründe nur in ſkeptiſcher Mei-

---

[1] Cic. de nat. D. III, 12—14; Sext. Emp. adv. math. IX, 140. Tennemann Geſchichte der Phil. 4 Bd. S. 347 f. ſchreibt dem Karneades alle die Gründe gegen das Daſein Gottes zu, welche beim Sextus 137 f. angeführt werden; aber dies iſt nicht ſicher.

[2] Sext. Emp. ib. 182 f.; Cic. de nat. D. III, 17; de div. I, 4; 7; 13; II, 3; 41; de fato 14.

[3] Cic. de fato 11; 14.

[4] Porphyr. de abstin. III, 20 p. 261 ed. Rhoer.

[5] Diog. L. IV, 62.

---

[1] Cic. de fin. III, 17; V, 8.

[2] Ib. II, 11; III, 12; V, 6—8.

---

1) Cic. de rep. III, 8. Ius enim, de quo quaerimus, civile est aliquod, naturale nullum; nam si esset, ut calida et frigida et amara et dulcia, sic essent justa et injusta eadem omnibus. Ib. 10; 11. At nec inconstantiam virtus recipit, nec varietatem natura patitur.

2) Ib. 9; 12; 15; 17; 19; 20.

3) Ib. 14. Etenim justitiae non natura, nec voluntas, sed imbecillitas mater est. Nam cum de tribus unum esset optandum, aut facere injuriam, nec accipere, aut facere et accipere, aut neutrum, optimum est facere, impune si possis, secundum nec facere nec pati, miserrimum digladiari semper tum faciendis, tum accipiendis injuriis.

Meinung vorgebracht wurden, ſo ſcheint doch die ganze Weiſe, in welcher Karneades die Frage über die Gerechtigkeit verhandelte, auch das Sittliche in einen größern Zweifel zu ziehen, als dies Arkeſilaos gewollt hatte, indem dieſer zugab, daß es ein Gutes und ein Böſes von Natur gebe, welches wir nur nicht in einem vollkommenen Wiſſen begreifen könnten. Es iſt offenbar, daß hierin Karneades weiter von der Platoniſchen Lehre ſich entfernte, als die ſogenannte mittlere Akademie.

Doch alles dies ſind nur einzelne Streitpunkte, welche auf einer allgemeinen Anſicht von dem menſchlichen Denken beruhn. Dieſer gemäß ſuchte Karneades darzuthun, daß alle frühere Verſuche der Philoſophie, ein Kennzeichen der Wahrheit aufzuſtellen, ohne Erfolg geweſen wären, ja daß kein Kennzeichen aufgeſtellt werden könnte. Denn das Kennzeichen könne entweder in der Empfindung oder in der Vorſtellung oder in der Vernunft geſucht werden. Aber nicht in der Vernunft unabhängig von der Vorſtellung und von der Empfindung, denn das, worauf ſich ein Urtheil der Vernunft bezieht, müſſe uns zuerſt in einer Vorſtellung erſcheinen und erſcheinen könne es uns nur vermittelſt einer vernunftloſen Empfindung, ſo daß eine jede Thätigkeit der Vernunft von der vernunftloſen Empfindung und mithin auch die Wahrheit der vernünftigen Einſicht von der Wahrheit der Empfindung abhänge [1]). Hierin ſoll die Widerlegung der Platoniſchen und vielleicht auch der Ariſtoteliſchen Erkenntnißlehre liegen und man muß geſtehn, daß Karneades dem Zuge ſeiner Zeit folgend, ſie nicht eben ſchwer ſich gemacht hat. Um ſo leichter wird ihm nun auch die Widerlegung der Lehren, welche wie die ſtoiſche alle Erkenntniß allein von der ſinnlichen Empfindung und Vorſtellung ableiteten. Es kommt in ihr alles wieder darauf zurück, daß man eine wahre ſinnliche Empfindung und Vorſtellung von einer falſchen nicht unterſcheiden könne. Doch ſcheint Karneades hierbei, dem Chryſippos folgend, genauer als die Frühern zwiſchen dem, was in der Empfindung und in der Vorſtellung dem empfindbaren und vorſtellbaren Gegenſtande, und was dem Empfindenden und Vorſtellenden angehört, unterſchieden zu haben. So wie Chryſippos bemerkte er, daß die Vorſtellung ſich ſelbſt und ihren Gegenſtand offenbare; ſo wie das Licht ſich ſelbſt und ſeinen Gegenſtand erleuchte, aber nicht eine jede Vorſtellung ſtelle ihren Gegenſtand ſo dar, wie er iſt, ſondern oft, wie ein ſchlechter Bote, verkünde ſie Falſches, und deswegen könne ſie nicht überhaupt das Kennzeichen der Wahrheit ſein, ſondern nur die wahre Vorſtellung ſei als das richtige Kennzeichen anzuſehn [1]). Nun fände ſich aber

---

[1]) Sext. Emp. adv. math. VII, 160. ἐπεὶ γὰρ αἰσθητικῇ δυνάμει διαφέρει τὸ ζῷον τῶν ἀψύχων, πάντως διὰ ταύτης ἑαυτοῦ τε καὶ τῶν ἐκτὸς ἀντιληπτικὸν γενήσεται. Ib. 165. μηδεμιᾶς δὲ οὔσης φαντασίας κριτικῆς οὐδὲ λόγος ἂν εἴη κριτήριον. ἀπὸ φαντασίας γὰρ οὗτος ἀνάγεται. καὶ εἰκότως· πρῶτον μὲν γὰρ

δεῖ φανῆναι αὐτῷ τὸ κρινόμενον· φανῆναι δὲ οὐδὲν δύναται χωρὶς τῆς ἀλόγου αἰσθήσεως.

[1]) Ib. 161 f. ὅθεν καὶ φαντασίαν ῥητέον εἶναι πάθος τι περὶ τὸ ζῷον, ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ ἑτέρου παραστατικόν κτλ. — — ἀλλ' ἐπεὶ οὐ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀεί ποτε ἐνδείκνυται (sc. ἡ φαντασία), πολλάκις δὲ διαψεύδεται καὶ διαφωνεῖ τοῖς ἀναπέμψασιν αὐτὴν πράγμασιν, ὡς οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀγγέλων, κατὰ ἀνάγκην ἠκολούθησε τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν δύνασθαι κριτήριον ἀπολείπειν ἀληθείας, ἀλλὰ μόνην εἰ καὶ ἄρα τὴν ἀληθῆ.

keine wahre Vorſtellung von der Art, daß ſie nicht auch eine falſche ſein könnte, und deswegen könne auch überhaupt keine Vorſtellung als Kennzeichen der Wahrheit angeſehn werden [1]. Dieſe Behauptung ſcheint er durch einige Gründe im Einzelnen unterſtützt zu haben, hauptſächlich wohl durch die ſogenannten Täuſchungen der Sinne, vielleicht auch dadurch, daß er nach Platoniſcher Art auf die Vergänglichkeit der ſinnlichen Empfindungen verwies [2]) und darauf aufmerkſam machte, daß die Empfindung immer nur der Ausdruck einer Erſcheinung ſei und eines leidenden Zuſtandes der Dinge [3]. Um das Trügliche der ſinnlichen Vorſtellungen zu beweiſen, bediente er ſich vielleicht auch der Unbeſtimmtheit der Größenunterſchiede, wenigſtens finden wir, daß er die Art des Chryſippos, den Schwierigkeiten des Häufelſchluſſes auszuweichen, verlachte [4]. Aber alle dieſe Lehren über die Trüglichkeit der ſinnlichen Vorſtellung und über die Schwierigkeiten, die richtige Vorſtellung von der falſchen zu unterſcheiden, brachte er doch nur in ſkeptiſchem Sinne vor und ſo wollte er denn auch das nicht als ein Wiſſen aufſtellen, daß wir nichts wüßten [5].

---

1) Ib. 164; 402; Numen. ap. Eus. pr. ev. XIV, 8.

2) Sext. Emp. ib. 16.

3) Ib. 161. τȣ̃το δὲ τὸ πάθος αὐτȣ̃ ἐνδεικτικὸν ὀφείλει τυγχάνειν καὶ τȣ̃ ἐμποιήσαντος αὐτὸ φαινομένȣ, ὅπερ πάθος ἐςὶν ȣ̓, ἕτερον τῆς φαντασίας.

4) Cic. ac. II, 29.

5) Ib. 9. Qui enim negaret, quicquam esse, quod perciperetur, eum nihil excipere; ita necesse esse ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprehendi et percipi ullo modo posse.

Nun ſchloß ſich aber an dieſe Zweifel über die Erkennbarkeit des Wahren dem Karneades ſeine Lehre über die Wahrſcheinlichkeit an. Es wird dieſe Lehre darauf bezogen, daß der Weiſe doch in ſeinem Leben nicht überall ſeine Beiſtimmung zurückhalten könne, ſonſt würde ihm das ganze Leben aufgehoben werden. Karneades wollte auch mit dem Arkeſilaos und gegen die Skeptiker nicht dem nothwendigen und vernunftloſen Eindrucke folgen, ſondern er ließ ſich die vernünftige Wahl zwiſchen den entgegengeſetzten Handlungsweiſen, nur behauptete er dieſe Wahl beruhe nicht auf einer wahren Wiſſenſchaft, ſondern nur auf einer bald geringern, bald größern Wahrſcheinlichkeit [1]). Seine Wahrſcheinlichkeitslehre aber geht ſo wie ſein Zweifel von der Unterſcheidung deſſen aus, was in unſerm Denken auf den Gegenſtand, und deſſen, was ſich auf das Denkende bezieht. Die Vorſtellung hat zweierlei Verhältniſſe (σχέσις), theils zu dem Vorgeſtellten, theils zu dem Vorſtellenden; nach dem erſten Verhältniſſe iſt ſie wahr, wenn ſie mit dem Vorgeſtellten übereinſtimmt, falſch im entgegengeſetzten Falle; nach dem andern Verhältniſſe ſcheint ſie entweder wahr oder nicht wahr und wird im erſtern Falle eine wahrſcheinliche, im andern eine unwahrſcheinliche Vorſtellung genannt [2]). Da nun Karneades meinte, daß über die Ueber-

---

1) Ib. 31; Sext. Emp. ib. 166.

2) Ib. 167. ἡ τοίνυν φαντασία τινὸς φαντασία ἐστίν, οἷον τοῦ τε ἀφ' οὗ γίνεται καὶ τοῦ ἐν ᾧ γίνεται. καὶ ἀφ' οὗ μὲν γίνεται ὡς τοῦ ἐκτὸς ὑποκειμένου αἰσθητοῦ· τοῦ ἐν ᾧ δὲ γίνεται, καθάπερ ἀνθρώπου. τοιαύτη δὲ οὖσα δύο ἂν ἔχοι σχέσεις· μίαν μὲν πρὸς τὸ φανταστόν, δευτέραν δὲ ὡς πρὸς τὸν φαντασιούμενον· κατὰ μὲν οὖν τὴν πρὸς τὸ φανταστὸν σχέσιν ἢ ἀληθὴς γίνεται, ὅταν σύμφωνος ᾖ τῷ φανταστῷ, ψευδὴς δέ, ὅταν διάφωνος. κατὰ δὲ

einſtimmung unſerer Vorſtellungen mit dem Vorgeſtellten nichts entſchieden werden könne, ſo blieb ihm nur übrig, den Unterſchied zwiſchen dem Wahrſcheinlichen und der unwahrſcheinlichen Vorſtellung zu beſtimmen. Er ging hierbei darauf aus verſchiedene Grade der Wahrſcheinlichkeit zu unterſcheiden. Eine wahrſcheinliche Vorſtellung an ſich iſt ihm diejenige, welche aus einer beſtimmten Wahrnehmung hervorgeht, welche wieder nach unſerm Verhältniſſe zum Gegenſtande, nach Entfernung oder Nähe, Größe oder Kleinheit deſſelben, nach der Schärfe unſerer Sinne und dergleichen mehr bald größere, bald geringere überzeugende Kraft hat [1]). Dann aber tritt auch keine Wahrnehmung für ſich allein auf, ſondern ſie findet ſich immer mit andern Wahrnehmungen verbunden, welche ſie entweder beſtätigen oder ihr widerſprechen, und wahrſcheinlich wird nun die Vorſtellung ſein, welche in einer unbeſtrittenen Wahrnehmung ihre Quelle hat; es giebt dies eine durch keinen Zweifel hin und her gezogene (ἀπερίσπαστος) Vorſtellung, welche größere Wahrſcheinlichkeit hat, als die bloß an ſich wahrſcheinliche Meinung [2]). Endlich bemerkt Karneades, daß die Vorſtellungen um ſo mehr Wahrſcheinlichkeit gewinnen, je mehr ſie in ihren einzelnen Theilen und in den

---

τὴν πρὸς τὸν φαντασιούμενον σχέσιν ἡ μὲν ἔστι φαινομένη ἀληθής, ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθής· ὧν ἡ μὲν φαινομένη ἀληθὴς ἔμφασις καλεῖται παρὰ τοῖς Ἀκαδημαϊκοῖς καὶ πιθανότης καὶ πιθανὴ φαντασία· ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθὴς ἀπέμφασίς τε προσαγορεύεται καὶ ἀπειθὴς καὶ ἀπίθανος φαντασία. Cic. ac II, 31.

[1]) Sext. Emp. ib. 171.

[2]) Ib. 176 f.; Cic. ac. II, 11. Visionem — probabilem et quae non impediatur. Ib. 31; 32.

einzelnen Verhältniſſen, aus welchen ſie uns entſtanden ſind, unterſucht worden (διεξωδευμένη φαντασία), ohne daß ſich dabei ein Umſtand ergeben hätte, der gegen ihre Wahrheit ſpräche. Daher iſt ihm der größeſte Grad der Wahrſcheinlichkeit bei der Vorſtellung, welche an ſich und in ihrer Verbindung mit andern Vorſtellungen, wenn wir ſie ſelbſt und die mit ihr verbundenen Vorſtellungen genau unterſucht haben, Wahrſcheinlichkeit hat [1]).

So ſtellte Karneades eine Methodenlehre für das wahrſcheinliche Denken auf. Fragen wir, zu welchem Zweck, ſo iſt der offenbar angegebene zwar das praktiſche Leben, aber das praktiſche Leben bedarf doch wirklich einer ſolchen Lehre nicht und man könnte wohl fragen, warum zum Behuf des praktiſchen Lebens Karneades nicht auch bei ſeinen Reden für und gegen die Gerechtigkeit die Wahrſcheinlichkeitslehre in Anwendung gebracht habe, warum er ſogar die Rede gegen die Gerechtigkeit der Rede für die Gerechtigkeit lieber habe folgen, als vorangehn laſſen. Wenigſtens für ein ſittlich gutes Leben ſcheint er dadurch nicht ſehr geſorgt zu haben. Man hat daher wohl Grund, hinter dem ausgeſprochenen Zweck einen verborgenen zu muthmaßen, und dieſer legt ſich denn auch wohl ſehr deutlich in der ganzen Weiſe des Karneades dar. Die künſtliche Ausbildung lang ausgeſponnener Reden für und wider eine Lehre, der Vorzug, welchen er der Ethik vor der Phyſik ſchenkte, weil jene leichter redneriſch ſich behandeln läßt,

---

1) Sext. Emp. ib. 181. Kurz giebt Sextos die drei Grade an Pyrrh. hyp. I, 228. τὰς μὲν γὰρ αὐτοὶ μόνον πιθανὰς ἡγοῦνται, τὰς δὲ πιθανὰς καὶ περιωδευμένας καὶ ἀπερισπάστους. Cic. ac. II, 11; Galen. de Hipp. et Plat. plac. IX. p. 266.

als dieſe, endlich ſeine ſorgſamen Unterſuchungen über die Mittel, durch welche eine Meinung wahrſcheinlich gemacht werden kann, zeigen ihn als einen Mann, welchem es eben um die Ausbildung der Redekunſt zu thun iſt. Die Lehre dieſes neuern Akademikers noch auf den Platon zurückzuführen, würde ihr zu viel Ehre anthun; denn ſeine Wahrſcheinlichkeitslehre führt alle Ueberzeugung auf die Sinne zurück und ſie unterſcheidet ſich nur darin von der ſtoiſchen Erkenntnißlehre, daß ſie nicht zugeben will, das Einleuchtende der Sinneneindrücke ſei von unwiderleglicher Gewalt und führe zu einem wahren Wiſſen. Sein Hauptgrund für ſeine Zweifel liegt nicht einmal, wie bei den Skeptikern, in dem Gegenſatze zwiſchen dem Empfindbaren und dem vom Verſtande Gedenkbaren, ſondern nur in der Möglichkeit, daß Sinneneindrücke uns täuſchen.

Mit dem Karneades hat die neuere Akademie ihren höchſten Glanz erreicht. Sein Schüler **Kleitomachos** von Karthago wird uns nur als ein treuer Schüler ſeines Meiſters geſchildert [1]). Ein Schüler des Kleitomachos **Charmidas**, ebenſo ſkeptiſcher Geſinnung wie ſein Lehrer, empfahl die Philoſophie, weil ſie der einzige Weg zur Beredſamkeit ſei [2]). So bekennt er offener den Zweck dieſer Wahrſcheinlichkeitslehre. Wir ſtehen hier in der That an der Grenze unſerer Periode. So wie uns früher die Auflöſung der Philoſophie in einer Verwendung derſelben zu künſtleriſchen Zwecken erſchienen iſt, ſo zeigt es ſich auch hier. Doch iſt dieſe Erſcheinung jetzt zuſammengeſetzterer

---

[1]) Diog. L. IV, 67; Cic. de orat. I, 11.

[2]) Cic. de orat. I, 18.

Art, als bei der Auflöſung der frühern vorſokratiſchen Philoſophie, weil im Verlauf der Zeiten auch die Bildung und die Wiſſenſchaft der Griechen zuſammengeſetzterer Art geworden war. Wir müſſen noch einige andere Thatſachen betrachten, um das Ganze zuſammenzuhaben, was dieſen Punkt der geſchichtlichen Entwicklung ſeiner Eigenthümlichkeit nach bezeichnet.

Wenden wir uns zu den Stoikern zurück, deren Geſchichte mit der Geſchichte der neuern Akademie in beſtändigen Wechſelbeziehungen ſteht; ſo gewahren wir ähnliche, doch etwas anders gewendete Erſcheinungen. So wie die Akademiker allmälig dogmatiſcher wurden, ſo wurden die Stoiker allmälig ſkeptiſcher; beide Sekten aber kommen immer mehr in eine gelehrte Behandlung der Philoſophie und in das Beſtreben, ſie für die Beredſamkeit auszubilden. Panätios von Rhodos, der Schüler und Nachfolger des Antipatros, der Freund des Scipio, des Lälius und anderer, vornehmer Römer zeichnete ſich vor den frühern Stoikern dadurch aus, daß er weniger ſtreng, weniger nach feinen und ſchulgemäßen Eintheilungen, dagegen redneriſcher und mehr der gemeinen Faſſungskraft angepaßt die Philoſophie vortrug [1]). Dadurch wurde er geſchickt, der ſtoiſchen Philoſophie Eingang bei den Römern zu verſchaffen. Es werden viele römiſche Rechtskundige uns genannt, welche ſeinen Unterricht ſuchten; er ſelbſt hatte zum Gebrauch für die bürgerliche Rechtskunde auf allgemein faß-

---

1) Cic. de fin. IV, 28. Vergl. Van Lynden de Panaetio Rhodio. Lugd. Bat. 1802.

liche Weiſe über den Staat geſchrieben [1]) und von ihm an ſcheint der Einfluß der Stoiker auf die wiſſenſchaftliche Form der römiſchen Rechtsgelehrſamkeit begonnen zu haben. Wie er die Redekunſt begünſtigte, das ſehen wir beſonders aus ſeiner Aeußerung, daß es dem Sachwalter erlaubt ſei, das Wahrſcheinliche zu vertheidigen, auch wenn es nicht wahr ſein ſollte [2]). Seiner redneriſchen und gemeinfaßlichen Weiſe nach beſchäftigte er ſich auch weniger mit der Logik und mit der Phyſik, als mit der Sittenlehre. Von der Logik ſcheint er, ein Schüler des Krates von Mallos [3]), nur der Grammatik einen beſondern Fleiß gewidmet zu haben [4]), welche Wiſſenſchaft ihm auch wegen der redneriſchen Beſtrebungen von Wichtigkeit ſein mußte. Von ſeiner Phyſik wiſſen wir wenig; doch ſehen wir aus dieſem Wenigen deutlich, daß er von der ſtoiſchen Lehre bedeutend abwich und wahrſcheinlich die Lehren früherer Philoſophen mit der ſtoiſchen Anſicht, wenn man ſie nur etwas abändere, verbinden zu können glaubte. So wird uns geſagt, daß er den Platon beſonders verehrte und ihn als den Homeros der Philoſophie pries, daß er auch den Ariſtoteles, den Xenokrates, Theophraſtos und Dikäarchos beſtändig im Munde führte und eine Schrift des Krantor ſehr ſtark empfahl [1]. Nur zwei phyſiſche Schriften werden uns unter ſeinen Werken genannt und von dieſen iſt die eine, über die Mantik, auch nur verneinenden Inhalts, denn er verwarf oder bezweifelte wenigſtens die Kunſt, zukünftige Dinge vorherzuſagen [2], eine Beſtreitung des heidniſchen Aberglaubens, welche gar nicht im Sinn der Stoa war. Die andere phyſiſche Schrift, über die Vorſehung, mochte bejahender zu Werke gehn; doch war auch ihr wahrſcheinlich viel Verneinendes beigemiſcht. Wenigſtens ſtimmte er einigen frühern Stoikern bei, welche die Weltverbrennung verwarfen, und begann auch die ſtoiſche Lehre über die Eintheilung der Seele zu beſtreiten. Denn er nahm nur ſechs Theile der Seele an, weil das Vermögen zu ſprechen zum Vermögen der willkürlichen Bewegung gehöre, das Zeugungsvermögen aber nicht der Seele, ſondern der pflanzenartigen Natur zugezählt werden müſſe [3]. Er bemerkte wohl nicht, daß er dadurch den Grundgedanken der ſtoiſchen Eintheilung beſtritt, welche weſentlich darauf ausgeht, alle Thätigkeiten der Seele, ſofern ſie von dem herrſchenden Vermögen aus durch ſinnlich wahrnehmbare geſonderte Glieder ſich erſtrecken, auf geſonderte und vernünftige Vermögen der Seele zurückzuführen. Mehr als von der Phyſik des Panätios wiſſen wir von ſeiner Ethik; in ihr liegt ſein Ruhm, denn er iſt der Verfaſſer des geprieſenen Werkes über das Schickliche, welches Cicero in ſeiner Schrift de officiis doch nicht ohne Abänderungen für die Römer bearbeitet hat. So finden wir auch bei den Stoikern, was wir bei den neuern Akademikern bemerken mußten; je redneriſcher die Philoſophie wurde, um ſo mehr trat die Phyſik zurück, die Ethik hervor. Auch in dieſer ſcheint Panätios bedeutend von der Strenge der ältern Stoikern nachgelaſſen zu haben. Die Hauptzüge ihrer Lehre behielt er zwar den Worten nach bei, aber hinter die zweideutige Formel, man ſolle nach den Antrieben der Natur leben [1], ließ ſich wohl eine zum Theil weſentlich veränderte Geſinnung verſtecken, und wenn er mit den Stoikern lehrte, daß die Tugenden insgeſammt nach demſelben Ziele der Glückſeligkeit nur auf verſchiedene Weiſe ſtrebten [2], ſo bleibt hierbei der Hauptpunkt unbeſtimmt, nemlich das Verhältniß der Tugenden zu einander, ja ſeine Eintheilung der Tugenden in theoretiſche und praktiſche [3] ſcheint mehr der Ariſtoteliſchen als der ſtoiſchen Ethik ſich zuzuwenden. Am meiſten hat es noch die Farbe der ſtoiſchen Strenge, daß er feſt daran hielt, alles, was nützlich, ſei auch gut, und was gut, nützlich [4]; doch auch dies unterſcheidet ſeine Lehre nicht von der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen. Dagegen wendete er ſich offenbar von den Lehren der ältern Stoa ab, wenn er zugab, daß einige Luſt der Natur gemäß, andere der Natur zuwider ſei [1]), und daß die Weisheit nicht hinlänglich zur Glückſeligkeit, ſondern wir bedürften auch der Geſundheit, der Macht und des Geldes zum nöthigen Aufwande [2]). So verwarf er auch die Apathie des Weiſen [3]) und auf eine Milderung der ſtoiſchen Sittenlehre geht es unzweideutig aus, wenn er, die Schwäche des Menſchen berückſichtigend, die Vorſchriften, welche für den Weiſen gelten, nicht paſſend für uns gewöhnliche Menſchen fand [4]). Wir wollen nicht leugnen, daß Panätios gute Gründe haben mochte, ſolche Veränderungen mit der ſtoiſchen Lehre zu verſuchen; aber in ſeiner Art, weſentlich verſchiedene Lehren mit einander zu miſchen, offenbart ſich uns doch ein oberflächlicher Sinn, welcher nicht auf die erſten Gründe der Lehrſätze zurückgeht, ſondern mit Beibehaltung der Grundſätze die Endergebniſſe auszutauſchen für möglich hält.

---

[1]) Cic. de leg. III, 6. Ueber die römiſchen Rechtsgelehrten, welche ſeine Schüler genannt werden ſ. Van Lynden p. 50 f.

[2]) Cic. de off. II, 14. Iudicis est, semper in causis verum sequi, patroni, nonnunquam verisimile, etiamsi minus sit verum, defendere; quod scribere (praesertim cum de philosophia scriberem) non auderem, nisi idem placeret gravissimo Stoicorum, Panaetio.

[3]) Strab. XIV, 5 p. 231.

[4]) Van Lynden p. 66 f.

---

[1] Cic. de fin. IV, 28; Tusc. I, 32; ac. II, 44.

[2] Cic. de div. I, 3; ac. II, 33; Diog. L. VII, 149.

[3] Nemes. de nat. hom. 15. p. 96. Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται, λέγων ὀρθότατα· τὸ δὲ σπερματικὸν οὐ τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ τῆς φύσεως.

---

[1] Clem. Alex. strom. II. p. 416; Stob. ecl. II. p. 114.

[2] Stob. ecl. II. p. 112.

[3] Diog. L. VII, 92.

[4] Cic. de off. III, 7.

Von den Schülern des Panätios iſt uns beſonders merkwürdig Poſeidonios von Apameia, welcher zu Rhodos eine philoſophiſche Schule hielt und dort vom Pompejus und Cicero gehört wurde, der gelehrteſte unter den Stoikern [5]). Dieſer Mann war in mancher Art ausgezeichnet; er diente dem Staate, er diente den Wiſſenſchaf-

---

1) Sext. Emp. adv. math. XI, 73.

2) Diog. L. VII, 128.

3) Gell. XII, 5.

4) Senec. ep. 116.

5) Strabo XIV, 2. p. 199; XVI, 2. p. 360; Cic. de nat. D. I. 3; Tusc. II, 25. Ueber den Poſeidonios vergl. Bake Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae. Lugd. Bat. 1810.

ten; zum Theil durch Reiſen, zum Theil durch andere Mittel ſammelte er geographiſche und hiſtoriſche Kenntniſſe von bedeutendem Umfange; auch der Mathematik widmete er ſeinen Fleiß [1]) und in der Phyſik erforſchte er genauer als die übrigen Stoiker die Urſachen einzelner Naturerſcheinungen, worin er an den Ariſtoteles ſich anſchloß [2]), ohne ihm jedoch überall beizuſtimmen. Seinem Lehrer war er auch darin ähnlich, daß er auf die Geſetzgebung einwirken wollte [3]) und in ſeiner Schreibart nach dem Redneriſchen ſtrebte [4]). In der Philoſophie folgte er ebenfalls einem Gange, welchen ſchon Panätios eingeſchlagen hatte, nur noch entſchiedener. Die ſtoiſche Lehre legte er zwar ſeiner Philoſophie zum Grunde, er hielt es aber für möglich, ſie mit dem Platon, dem Ariſtoteles und andern Philoſophen zu vereinigen. Man wirft ihm vor, daß er ariſtoteliſire [5]); er ſchrieb eine Erklärung über den Timäos des Platon [6]); über die Eintheilung der Seele ſtritt er gegen den Chryſippos und glaubte mit dem Zenon und Kleanthes über-

---

1) Ueber ſeine mathematiſchen und hiſtoriſchen Kenntniſſe ſ. die große Menge der Angaben bei Bake p. 87 f.; p. 133 f.; über ſeine mathematiſchen Unterſuchungen ib. p. 178 f.

2) Strab. II, 3 fin. p. 164.

3) Senec. ep. 94.

4) Strab. III, 2 p. 233. Seine redneriſche Art leuchtet deutlich aus der Erzählung hervor über die Probe, welche er dem Pompejus von ſeiner Kunſt gab. Cic. Tusc. II, 25. Auch was Senec. ep. 90 über die Art angiebt, wie er alle Erfindungen auf die Philoſophen zurückführte, konnte wohl nur in redneriſcher Weiſe ausgeführt werden.

5) Strab. II, 3 fin. p. 164.

6) Sext. Emp. adv. math. VII, 93.

einzuſtimmen, wenn er dem Platon und Ariſtoteles folgte [1]); in ihm iſt kein Widerwille wie in den alten Stoikern etwa gegen einen Demokritos; er zählt ihn zu den Philoſophen, welche durch ihre Erfindungen das menſchliche Leben bereichert haben [2]); ſeine Anſicht ſchließt ſich auch dem Pythagoriſchen Zahlenſyſteme an [3]); genug man kann nicht verkennen, daß er entſchieden den Weg verſuchte, durch eine geſchickte Verſchmelzung der Lehren der ältern Philoſophen allen Widerſtreit aus der Philoſophie zu verbannen. Hierzu mochten ihn die Einwürfe ſowohl der neuern Akademiker, als auch anderer gebildeten Gegner der Philoſophie auffordern, welche die Uneinigkeit der Philoſophen für einen hinlänglichen Grund zum Tadel der Philoſophie hielten; wenigſtens bemerkte er, daß wer von der Philoſophie ablaſſe wegen der Widerſprüche der Philoſophen, der hätte gleichen Grund auch vom Leben abzulaſſen [4]). Dabei bemerken wir, daß er in dem Gefühle der gegenwärtigen Schwäche, welches wir bei den Stoikern überhaupt gefunden haben, geneigt war in der geſchichtlichen Vergangenheit eine größere Kraft der Philoſophie zu ſuchen [5]). Dies iſt als ein Selbſtbekenntniß der alternden

---

[1]) Galen. de Hipp. et Plat. plac. IV. p. 143; V. p. 171; p. 206; VIII. p. 227.

[2]) Senec. l. l.

[3]) Sext. Emp. l. l.; Theo Smyrn. p. 162; Galen. de Hipp. et Plat. plac. V. p. 171; Plut. de procr. an. 22; epit. comment. de an. procr. 3.

[4]) Diog. L. VII, 129. δοκεῖ δὲ αὐτοῖς μήτε τὴν διαφωνίαν ἀφίστασθαι φιλοσοφίας, ἐπεὶ τῷ λόγῳ τούτῳ προλείψειν ὅλον τὸν βίον. Der Sinn iſt deutlich; die Stelle aber iſt verderbt.

[5]) Senec. l. l.

Philoſophie bedeutſam. Poſeidonios wurde auf dieſem Wege ſchon dahin geführt, die griechiſche Philoſophie aus orientaliſcher Ueberlieferung abzuleiten [1].

Indem er nun die ſtoiſche Lehre mit den ältern Syſtemen zu verſöhnen ſuchte, wurde er auf ſehr bedeutende Abweichungen von jener geführt, wiewohl er doch in einigen Punkten den Panätios verließ und zur ältern Stoa zurückkehrte. So vertheidigte er die Wahrſagekunſt und ſetzte ihre Gründe auseinander [2]; ſo nahm er auch ein Vergehen und Entſtehen der Welt an [3]. Aber es ſcheint, als wenn in dieſer Lehre Poſeidonios in einigen weſentlichen Punkten von der Lehre der Stoiker abgewichen ſei. Denn er betrachtete das Vergehen der Welt als eine Auflöſung in das Leere, worin es zu liegen ſcheint, daß er das Leben in der Welt als etwas vollkommneres anſah als den Zuſtand in der Auflöſung der Welt, ganz gegen den Sinn der ſtoiſchen Lehre, von welchem er auch darin abwich, daß er das Leere nicht als ein Unendliches ſetzte, ſondern ihm eine beſtimmte Größe beilegte, ſo viel als nöthig ſei, um die Auflöſung der Welt zu faſſen [4]. Es möchte dieſe Aenderung wohl nur mit einer gänzlichen Umwandlung des

---

[1] Sext. Emp. adv. math. IX, 363; Strab. XVI p. 367.

[2] Diog. L. VII, 149; Cic. de div. I, 30; 55 f.

[3] Dagegen iſt zwar Philon de mundi aetern. p. 497; da aber dafür mehrere andere Stellen ſprechen, ſo nehme ich an, daß hier der Name des Poſeidonios unter mehrern andern Namen aus Irrthum ſteht.

[4] Eus. pr. ev. XV, 40. *οἱ δὲ Στωϊκοί, εἰς ὃ καὶ ἐν τῇ ἐκπυρώσει ἀναλύεται, ἄπειρον. Ποσειδώνιος οὐκ ἄπειρον, ἀλλ' ὅσον αὔταρκες εἰς τὴν διάλυσιν, ἐν τῷ πρώτῳ περὶ κενοῦ.* Plut. de pl. ph. II, 9; Stob. ecl. I p. 390; Diog. L. VII, 142.

Gegenſatzes, welchen die Stoiker zwiſchen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen fanden, möglich geweſen ſein. Doch dies bleibt uns räthſelhaft; einen vollſtändigern Bericht haben wir darüber, daß Poſeidonios zur Platoniſchen Eintheilung der Seelenvermögen zurückkehrte. Aus dieſem Berichte erhellt jedoch nur, daß er die Gründe des Platon gegen die Lehre des Chryſippos entwickelte. Er meinte, um die Lehre von den leidenden Gemüthsſtimmungen zu begreifen, bedürfe es keiner weitläuftigen Gründe und Beweiſe, ſondern nur der Erinnerung an das, was wir leiden [1]; die Lehre des Chryſippos aber widerſtreite den offenbaren Erſcheinungen [2]. Demungeachtet geht die Abſicht des Poſeidonios nicht auf die Erſcheinungen, ſondern auf die Erklärung derſelben aus ihren Gründen. Er beruft ſich wie Platon auf den Widerſtreit der Vernunft mit den leidenden Gemüthsſtimmungen [3], darauf, daß Begehren und Muth auch bei Kindern und unvernünftigen Thieren gefunden werden [4], daß ſelbſt der Weiſe in einer leidenden Gemüthsbewegung ſei, indem er Verlangen trage nach dem, was er begehre [5]; den Chryſippos ſucht er dadurch zu widerlegen, daß er ihn frägt, auf welchen Grund das Uebermaaß des Triebes oder die Krankheit der Seele in den leidenden Gemüthsſtimmungen zurückzuführen ſei [6],

oder

---

[1] Galen. de Hipp. et Plat. plac. V. p. 178.

[2] Ib. IV. p. 143.

[3] Ib. p. 153.

[4] L. l.; ib. V. p. 165; 167.

[5] Ib. IV. p. 145.

[6] L. l.

oder wie er es erklären wolle, daß dieſelben Vorſtellungen und Gedanken bald eine leidende Gemüthsſtimmung hervorbringen, bald nicht [1]; er bemerkt aber nicht, daß die Lehre des Chryſippos auf einem ganz andern Boden ruhte als auf der Beobachtung ſolcher Erfahrungen. Seine ganze Anſicht weicht weſentlich von der ſtoiſchen Lehre ab, wenn er die leidenden Stimmungen aus der körperlichen Miſchung und aus äußern Einflüſſen ableitet und dies namentlich aus der Uebereinſtimmung der Körperbildung mit der Gemüthsſtimmung, aus dem Einfluſſe des Landes und der Erziehung auf die Sitten zu beweiſen ſucht [2]. Hierin liegt in der That der Grund ſeiner Lehre. Er unterſcheidet körperliche und geiſtige Zuſtände des Menſchen, ſo wie ſolche, welche von der Seele auf den Körper, und andere, welche von dem Körper auf die Seele übergehn. Zu den letztern ſcheint er das Begehren gezählt zu haben, ja er rechnet hieher ſogar die Vorſtellungen; von der Seele aber auf den Körper gehn ihm die Verwandlungen der Sitten in Furcht und Schmerz über, worin er wahrſcheinlich die Bewegungen des Muthes fand [3]. Dieſe Anſicht läßt ſich mit der ſtoiſchen Auffaſſungsweiſe nicht vereinigen, wenn anders dieſe darauf ausging, den vernünftigen Menſchen als eine Einheit zu begreifen, in welcher alle Thätigkeiten von der Vernunft ausgehn und der Vernunft als dem herrſchenden Theile der Seele unterworfen ſind. Poſeidonios ſuchte den Menſchen als eine Zuſammenſetzung zu denken, in welcher das Begehrliche dem Pflanzenleben, der Muth dem Thieriſchen, die Vernunft dem eigenthümlich Menſchlichen entſpreche [1]), wärend die ältern Stoiker gemäß der vorherrſchenden Richtung ihrer Lehre die Einheit aller dieſer Kräfte in der höhern Kraft der Vernunft ſuchten und alle übrige Lebensregungen nur gleichſam als Ausſtrömungen dieſer höhern Kraft betrachteten. Poſeidonios ſcheint zwar auch zugegeben zu haben, daß alle Kräfte der Seele ein Weſen zum Mittelpunkt hätten [2]); aber man ſieht nicht ein, wie er dies mit der Anſicht vereinigen konnte, daß einige Zuſtände des Menſchen gleichſam von dem Umkreiſe des Körpers nach dem Mittelpunkte der Seele zulieſen, andere dagegen von dem Mittelpunkte aus nach dem Umkreiſe zu ſich verbreiteten. Uebrigens muß man nicht glauben,

---

[1] Ib. p. 146.

[2] Ib. V. p. 166 f. ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἑπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος, ἣν ἐκ τῆς κατὰ τὸ περιέχον κράσεως οὐ κατ' ὀλίγον ἀλλοιοῦσθαι κτλ.

[3] Plut. fragm. I, 6. Das Fragment iſt ſehr verſtümmelt, weswegen man auch die Bedeutung der Eintheilung zum Theil nur errathen kann. ὅ γέ τοι Ποσειδώνιος τὰ μὲν εἶναι ψυχικά, τὰ δὲ σωματικά· καὶ τὰ μὲν οὐ ψυχῆς, περὶ ψυχὴν δὲ** ἁπλῶς τὰ κρίσεσι καὶ ὑπολήψεσιν· οἷον μὲν ἐπιθυμίας λέγων, φόβους, ὀργάς. σωματικὰ δὲ ἁπλῶς πυρετούς, περιψύξεις, πυκνώσεις, ἀραιώσεις· περὶ ψυχὴν δὲ σωματικὰ ληθάργους, μελαγ-

---

χολίας, δηγμούς, φαντασίας, διαχύσεις· ἀνάπαλιν δὲ περὶ σῶμα ψυχικὰ τρόμους καὶ ὠχριάσεις καὶ μεταβολὰς τοῦ ἤθους κατὰ φόβον ἢ λύπην.

[1]) Galen. ib. p. 170. ὅσα μὲν οὖν τῶν ζώων δυσκίνητ' ἐστὶ καὶ προσπεφυκότα δίκην φυτῶν πέτραις ἤ τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἐπιθυμίᾳ μόνῃ διοικεῖσθαι λέγει αὐτά, τὰ δ' ἄλλα ἄλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι, τῇ τε ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδεῖ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισί· προσειληφέναι γὰρ καὶ τὴν λογιστικὴν ἀρχήν.

[2]) Ib. p. 182. δυνάμεις — — μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης.

daß wenn in dieſer Lehre Poſeidonios an den Platon ſich anſchloß, er wirklich den Gedanken der Platoniſchen Eintheilung gefaßt hatte. Schon daß er die Lehre des Zenon und des Ariſtoteles mit der Platoniſchen übereinſtimmend fand, macht uns bedenklich; es hätte dies aber auch nur bei einer gänzlichen Umänderung der ſtoiſchen Anſicht von der Seele ſtattfinden können, und zu einer ſolchen ſcheint doch Poſeidonios nicht geneigt geweſen zu ſein, ſonſt hätte er noch ganz andere Dinge, wie die Körperlichkeit und die Sterblichkeit der Seele, anfechten müſſen.

Aus dieſer Abänderung der ſtoiſchen Seelenlehre mußte auch eine Abänderung der ſittlichen Grundſätze ſich ergeben, wie denn auch Poſeidonios richtig bemerkte, daß von dieſer Lehre über die Seele alle ethiſche Begriffe abhängig wären [1]. Das aber, was uns hierüber angeführt wird, iſt zu unbeſtimmt, als daß es uns zum Leitfaden für die Beurtheilung ſeiner Sittenlehre dienen könnte. Es ſcheint, daß er auch in der Ethik dem Streben des Platon nach der Uebereinſtimmung der Seele mit ſich ſelbſt in allen ihren Theilen beigeſtimmt habe, ohne doch dieſe Uebereinſtimmung auch auf den Zuſammenhang der Seele mit dem Ganzen auszubreiten. Denn hieraus allein läßt ſich die laxere Richtung in der Sittenlehre erklären, welche man ihm wie ſeinem Lehrer Panätios beilegt; auch er ſoll die Tugend nicht für genügend zur Glückſeligkeit gehalten haben. Dieſe Richtung ſpricht ſich auch darin aus, daß er den Grundſatz der Stoiker, nichts ſei gut als das Sittliche, mehr in Rückſicht auf den Einzelnen, als auf das Ganze feſthielt, indem er meinte, das allgemeine Wohl dürfe der einzelnen Sittlichkeit nachgeſetzt werden. Er hielt nemlich Handlungen für ſo ſchimpflich, daß man ſie auch nicht zum allgemeinen Beſten unternehmen dürfe [1]), worin er denn wohl nicht mit den ältern Stoikern übereinſtimmte, welchen die Handlung ſelbſt etwas Gleichgültiges war, wärend ſie das Geſetz des Ganzen über alles erhoben.

---

[1] Galen. ib. IV. p. 152; V. p. 168 f.

In der Zeit, in welcher ſich auf ſolche Weiſe die ſtoiſche Schule in Anſehn erhielt, aber nur indem ſie den ältern Sokratiſchen Schulen ſich näherte, blühte neben der Stoa beſonders die neuere Akademie. Aber auch dieſe wich von ihrem frühern Charakter ab. Schon **Philon** von Lariſſa, ein Schüler des Kleitomachos, welcher im Mithridatiſchen Kriege von Athen nach Rom auswanderte und dort in ſeinen philoſophiſchen und rhetoriſchen Vorträgen unter Andern den Cicero zu ſeinem Zuhörer hatte [2]), ſcheint von der Lehrart des Karneades ſich entfernt zu haben, weswegen er auch als der Stifter der vierten Akademie betrachtet wird. Doch wiſſen wir über den Inhalt und die Bedeutung ſeiner Lehre nichts Sicheres anzugeben. Am meiſten würde es Licht über ſeine Anſicht verbreiten, daß er den Unterſchied zwiſchen der ältern und neuern Akademie leugnete [3]), wenn wir vorausſetzen dürften, daß er die Bedeutung der ältern akademiſchen Lehre einigermaaßen begriffen gehabt hätte. Doch ſcheint allerdings die Angabe, daß er die Wahrheit der Dinge ihrer Natur nach

---

1) Cic. de off. I, 45.

2) Cic. Brut. 89; Tusc. II, 3.

3) Cic. ac. I, 4.

für erkennbar gehalten, nur nicht nach dem ſtoiſchen Kennzeichen [1]), dafür zu ſprechen, daß er eine höhere Erkenntniß der Dinge als die ſinnliche im Sinne des Platon geſucht habe. Ob er eine ſolche gefunden zu haben glaubte, läßt ſich nicht entſcheiden; denn zwar verlangte er von der Philoſophie, indem er ſie mit der Arzneikunſt verglich, nicht nur daß ſie uns von Irrthümern befreien und zur Erforſchung der Wahrheit antreiben, ſondern auch daß ſie uns über die Glückſeligkeit belehren und Vorſchriften für das Leben geben ſollte [2]); aber von der andern Seite wird uns doch berichtet, daß er die Behauptung der Akademiker feſthielt, man könne die wahre Vorſtellung von der falſchen nicht unterſcheiden [3]), und er ſelbſt wünſchte auf Gegner zu ſtoßen, welche ihm ſeine Zweifel zu widerlegen im Stande wären [4]). Es ſcheint alſo doch, als wenn er wie Karneades mit einer gewiſſen Wahrſcheinlichkeit ſich begnügt hätte, nur daß er eine größere Neigung zur Gewißheit zu gelangen verrieth, als dieſer, und dieſe Gewißheit auch wohl mehr in der Thätigkeit des Verſtandes, als in dem ſinnlichen Eindrucke ſuchte.

Noch mehr entfernte ſich von der ſkeptiſchen Geſinnung der neuern Akademie ſein Schüler, Antiochos von Aſkalon, welcher der Stifter der fünften Akademie ge-

---

1) Sext. Pyrrh. hyp. I, 235. *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν, ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα· ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά.*

2) Stob. ecl. II. p. 38 f.

3) Cic. ac. II, 34.

4) Numen. ap. Eus. pr. ev. XIV, 9.

nannt wird und zu Athen, aber auch wahrſcheinlich zu Alexandria und zu Rom lehrte, der Freund des Cicero und anderer vornehmen Römer [1]. Dieſer ſtritt in ſeiner Jugend ganz in der ſkeptiſchen Weiſe des Philon gegen die Stoiker, nachdem er aber ſelbſt eine Schule um ſich verſammelt hatte, ſuchte er die alte Akademie mit den Peripatetikern und Stoikern zu verſöhnen, doch ſo daß man wohl die Grundlagen ſeiner Lehre in der ſtoiſchen Philoſophie zu ſuchen hat [2]. Es wurde daher von ihm geſagt, daß er die Stoa in die Akademie hinübergeleitet habe, ja daß er ein echter Stoiker ſei [3]. Die Stoiker beſchuldigte er, daß ſie nur durch Aenderung der Namen von der Lehrweiſe der ältern Schulen abgewichen ſeien [4]. Die Uebereinſtimmung der ältern Hauptſchulen ſuchte er aber wohl hauptſächlich in der Ethik darzuthun, welche ihm auch der Hauptzweck der Philoſophie war; die Dialektik war ihm das Mittel [5], mit der Phyſik aber ſcheint er ſich nur wenig beſchäftigt zu haben [6]. Sein Streit war nun gegen die neuern Akademiker. Der Philoſoph müſſe wiſſen, wovon er ausgehn und wohin er gelangen ſolle; die neuern Akademiker müßten wenigſten zugeben, daß ſie nichts wiſſen könnten [1]; wenn ſie zu zeigen ſuchten, daß es falſche Vorſtellungen gebe, welche gar nicht von den wahren unterſchieden werden könnten, ſo liege darin der Widerſpruch, daß dieſe falſchen Vorſtellungen doch von ihnen als falſche erkannt worden wären [2]. Er ſtimmte daher den Stoikern bei, wenn dieſe in dem ſinnlichen Eindrucke ſelbſt das Kennzeichen der Wahrheit gefunden zu haben glaubten [3]. Auch in der Ethik folgt er ihnen meiſtens und es ſind nur einige, gleichſam geringfügige Punkte, in welchen er von ihnen abweichen zu müſſen glaubt. Es mochte ihm als eine Uebertreibung vorkommen, wenn die Stoiker behauptet hatten, daß alle Uebertretungen des Geſetzes gleich ſeien oder daß in der Tugend allein das glückſelige Leben beſtehe; denn er meinte, glückſelig werde der Weiſe wohl ſein auch ohne Güter des Körpers und des Aeußern, die höchſte Glückſeligkeit des Weiſen verlange aber doch noch einen ſolchen äußern Zuſatz [4]. Man ſieht wohl, wie dieſe Weiſe der Philoſophie bei einer oberflächlichen Forſchung es für erlaubt hält, die Ergebniſſe auf ein gewiſſes mittleres Maaß zurückzubringen, ohne die Grundſätze zu ändern; man ſieht auch, wie ſie die weſentlichſten Verſchiedenheiten der philoſophiſchen Richtungen verkennt.

---

[1] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 235; Plut. v. Cic. 4; Cic. ac. II, 4; 35.

[2] Cic. ac. I, 4; II, 22.

[3] Ib. 43; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 235.

[4] Cic. de fin. V, 23.

[5] Cic. ac. II, 9. Etenim duo esse haec maxima in philosophia, judicium veri et finem bonorum, nec sapientem esse posse, qui aut cognoscendi esse initium ignoret, aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit, nesciat.

[6] Doch wird eine Schrift deſſelben περὶ θεῶν erwähnt. Plut. v. Lucull. 28.

---

1) Cic. l. l.

2) Ib. II, 34; cf. ib. 14.

3) Ib. 21; 22.

4) Ib. 43.

So löſte die neuere Akademie ſich auf und verſöhnte ſich gewiſſermaaßen mit der Stoa in einer eklektiſchen Halbheit. Die Frucht, welche die Meinungen eines Philon und Antiochos, gemeinſchaftlich mit den gleichlaufenden Richtungen eines Panätios und Poſeidonios für die Philoſophie der ſpätern Zeiten getragen haben, beſteht wohl hauptſächlich darin, daß ſie wieder auf die Beſchäftigung mit den Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Schriften zurückführten, welche eine Zeitlang durch die ſpätere Philoſophie in den Hintergrund geſchoben worden waren. Neben der akademiſchen und ſtoiſchen Schule beſtanden zu dieſer Zeit noch die Epikuriſche Schule, welcher wiſſenſchaftliches Leben von Anfang an gefehlt hatte, und die Schule der Ariſtoteliker. Aber auch die letztere war unbedeutend und ohne wiſſenſchaftliche Fortbildung, wie ſchon früher erwähnt. Sie warf ſich, wie die übrigen Schulen, auf das Ethiſche, welche Richtung in dieſer Zeit auch durch den Einfluß der Römer befördert wurde; denn dieſe verlangten eine Philoſophie für das Leben. Den Peripatetikern dieſer Zeit wird Mangel an Schärfe und an dialektiſcher Kunſt vorgeworfen [1]). Ihre Namen ſind meiſtens unbedeutend; bemerken aber wollen wir von ihnen, daß zu den Zeiten des Cicero eine gelehrte Forſchung über die Schriften des Ariſtoteles begann; denn es fallen in dieſe Zeit der Grammatiker Tyrannion und Andronikos von Rhodos, welcher der peripatetiſchen Schule vorſtand, zwei Männer, deren Bemühungen um die Ariſtoteliſchen Schriften wir früher erwähnt haben. So findet ſich alſo jetzt in allen Schulen der griechiſchen Philoſophie ein gelehrtes Beſtreben um die alte Philoſophie, welche als Quelle und Muſter der neuern angeſehn wurde. Auf dieſes Beſtreben mußte man theils durch das Gefühl ſeiner eigenen Schwäche, theils dadurch geführt werden, daß man die Aufgabe vorfand, die Römer und Andere, welche um die Kenntniß der griechiſchen Philoſophie ſich bemühten, mit den Schätzen der alten Literatur bekannt zu machen. Dies Geſchäft und die Ueberlieferung gewiſſer ſtehender Lehrſätze ſcheint von jetzt an die Beſchäftigung der philoſophiſchen Schulen geweſen zu ſein, welche jetzt in Dunkelheit ſich verlieren, ohne ganz unwirkſam geweſen zu ſein, und welche nicht nur zu Athen ihren Sitz hatten, ſondern über die ganze griechiſch gebildete Welt verbreitet waren. Wir ſind hier am Ende der philoſophiſchen Entwicklung, welche unmittelbar vom Sokrates und von den aus ſeiner Lehre hervorgegangenen Schulen ſich herleiten läßt. Dieſes Ende verkündet ſich uns in dem Skepticismus der neuern Akademie und in der eklektiſchen Unbeſtimmtheit, welche beide die rhetoriſche Behandlung philoſophiſcher Lehren begünſtigten, ſo wie in dem Anfange gelehrter Unterſuchungen über das, was die Frühern in der Philoſophie geleiſtet hatten.

---

[1]) Cic. de fin. III, 12.

Faſſen wir noch den Gang der Entwicklung in dieſer Periode unſerer Geſchichte in einen kurzen Ueberblick zuſammen. Wir werden dabei gewahr werden, wie alles in ihr einen einfachen, natürlichen und nothwendigen Verlauf hat. Zuerſt beim Sokrates iſt faſt Alles, was in der ſpätern echten Philoſophie ſich entwickelte, wie in dem halben Bewußtſein eines Jünglings angelegt. Was und wie er etwas Tüchtiges leiſten werde, das ſieht man ſchon; aber er kann es noch kaum ſagen; er fühlt ſein Gemüth ſo voll, ſo bewegt; er kann die rechte Form noch nicht finden, in der ſeine Fülle zu Tage kommen ſoll. Hier hat man den Grund, warum Sokrates zugleich zweifelhaft ſich ausſpricht, nur weiß, daß er nicht weiß, und auch von dämoniſchen Zeichen, von religiöſen Ahndungen und Entzückungen faſt außer ſich geräth. Nur iſt freilich dieſe jugendliche Seele in einem Greiſe. Er weiß es, daß er weder dem Staat zur ſittlichen Wiedergeburt verhelfen, noch die Wiſſenſchaft zur vollen Geſtalt ausbilden wird; er ſieht ſich daher nach Gehülfen ſeines Werkes um; ſo bildet er ſeine Schule. Den Jünglingen, die ihn umgeben, legt er in die Seele ſeine hohe Idee von der Wiſſenſchaft und von der Tugend. Er zeigt ihnen, wie der Menſch nach Erkenntniß ſeiner ſelbſt zu ſtreben habe, wie aber ſein wahres Weſen in der göttlichen Vernunft zu ſuchen ſei, welche nicht nur in ihm iſt, ſondern die ganze Welt beherrſcht, wie daher alles in vernünftiger Weiſe angelegt ſeinen Zweck habe. Er lehrt ſie, die Begriffe der Dinge und das Weſen, welches in dem Begriffe ſich darſtellt, zu ſuchen, und übt ſie hierin, theils indem er ſie auf das Beſondere, das Anſchauliche zurückführt, theils indem er die allgemeine Form der Begriffe zu beſtimmen ſtrebt. Von ganzer Seele aber vertraut er der Wiſſenſchaft. Wo die vernünftige Einſicht wahrhaft iſt, da wird ſie herrſchen. Das Böſe thun wir nur unfreiwillig und in Unwiſſenheit. Der herrſchenden Vernunft dient der Körper nur zum Mittel; an ſich iſt er nichts werth. Die Tugend beſteht nur in der Wiſſenſchaft zum Guten; ſie iſt daher nur eine; ſie iſt lehrbar. Daher ſoll der Menſch vom körperlichen Bedürfniſſe ſich befreien; dann wird er die wahre Glückſeligkeit beſitzen. Seine Beſtimmung beſteht darin, der Gottheit ſich zu nähern, indem er in Bedürfnißloſigkeit mit reiner Einſicht des Guten handelt.

Eine ſo unbeſtimmte Lehre wie die Sokratiſche mußte vielfältigen Misverſtändniſſen ausgeſetzt ſein. Doch können ſelbſt die unvollkommenen Sokratiſchen Schulen nicht ganz ihren Urſprung verleugnen. Es ſind zwei Punkte, in welchen ſie mit einander übereinkommen, der geringe Werth, welchen ſie der menſchlichen Erkenntniß beilegen, und das Streben nach Geiſtesfreiheit vermittelſt der Vernunft. Beide haben ihren Grund in der idealen Richtung, welche Sokrates der Philoſophie gegeben hatte. Sein Ideal der Wiſſenſchaft führte zur Einſicht in die Dürftigkeit der gewöhnlichen menſchlichen Vorſtellungsweiſe und doch erhob es zu dem Streben nur der reinen vernünftigen Einſicht zu folgen, weil nur in ihr der Werth des Menſchen liege; ſo waren beide Punkte mit einander verknüpft, indem die Wiſſenſchaft auch das thätige Leben beherrſchen ſollte. Es war nicht die Schuld des Sokrates, daß Ariſtippos das Ideale, auf welches ſein Lehrer verwieſen hatte, ganz in perſönlicher Beziehung nahm und zu finden glaubte, daß wir immer nur auf das Bewußtſein unſerer gegenwärtigen Erſcheinung angewieſen wären und daher auch nur darnach zu ſtreben hätten, das Bewußtſein unſerer gegenwärtigen Erſcheinung von äußern Störungen frei zu halten und ſo zum Genuſſe derſelben zu kommen. Auch Antiſthenes ſcheint das Ideale faſt nur im Sinn der einzelnen Perſönlichkeit genommen zu haben; ſeine logiſche Richtung iſt ganz verneinend; die Wiſſenſchaften, welche nicht unmittelbar das ſittliche Leben betreffen, verachtet er; in der Phyſik zwar ſcheint es, als wenn er eine allgemeinere Einheit der Dinge geſucht hätte, aber doch möchte er die göttliche Weltherrſchaft nur ganz äußerlich gefaßt haben; denn ſeine Ethik geht durchaus auf die Vereinzelung der Perſon aus und die Geiſtesfreiheit, welche er ſucht, ſtellt ſich nur auf verneinende Weiſe als eine Selbſtgenugſamkeit des Weiſen dar, welche den Genuß der äußern Güter verachtet, aber den Genuß der perſönlichen Thatkraft für das Höchſte anſieht. Höher erhebt ſich die Lehre der Megariker; ſie kennt eine allgemeine höchſte Vernünftigkeit, außer welcher nichts iſt, eine einige Tugend, welche von aller ſinnlichen Bewegung frei iſt, eine Vernunft nicht der Perſon, ſondern des Ganzen; aber ſie weiß dieſe allgemeine Vernunft nicht mit dem beſondern, mit dem perſönlichen Bewußtſein zu vereinigen und ſo iſt ſie denn nur in einem unfruchtbaren Streite mit allen menſchlichen Vorſtellungsweiſen verwickelt und müht ſich vergebens ab, den Standpunkt aufzuheben, auf welchem ſie ſelbſt ſteht. Alle dieſe Vorſtellungsweiſen entwickeln nicht das Sokratiſche Bewußtſein von der Wiſſenſchaft und von dem Leben des Menſchen. Sie zeigen uns nur, daß die Sokratiſche Lehre nicht das Uebermenſchliche vermocht hatte, alle die, welche von ihr erregt worden waren, zu der Höhe des Bewußtſeins zu erheben, von welcher aus ſie die Wiſſenſchaft ausbilden wollte. Es ſind die Ueberbleibſel der alten Zeit, einer niedern Bildungsſtufe, welche ſich in ihnen regen und welche denn auch noch ſpäter wieder Einfluß gewinnen werden, wenn die lebendige Kraft des wiſſenſchaftlichen Geiſtes wieder in Abnahme kommt. Die wahre Entwicklung des Sokratiſchen Bewußtſeins aber iſt beim Platon.

Will man den Fortſchritt der Wiſſenſchaft bemerken, welcher in der Geſchichte der Sokratiſchen Schulen iſt, ſo hat man dabei natürlich nur auf die Hauptformen der Philoſophie zu ſehn, d. h. auf den Platon, den Ariſtoteles und die Stoiker, denn die übrigen Schulen und Männer haben wir theils nur als Uebergänge, theils als ſolche Erſcheinungen zu betrachten, welche nur eine verneinende Bedeutung haben, d. h. nur auf das Mangelhafte in den wiſſenſchaftlichen Gedanken und Darſtellungen ihrer Zeit hindeuten und uns beweiſen, daß in denſelben Lücken und ſchwache Punkte ſich fanden, an welche anknüpfend eine Bewegung im entgegengeſetzten Sinn, eine Partei des Widerſtandes ſich bilden konnte. Wir haben es aber auch hier nicht mit einer rein fortſchreitenden, ſondern nicht weniger mit einer rückſchreitenden Bewegung zu thun. Ein jeder Rückſchritt deutet nun darauf hin, daß in der Grundlage der vorwärts ſtrebenden Bewegung irgend ein unſicheres, unhaltbares Element, ſobald es die Wiſſenſchaft betrifft, ein Irrthum vorhanden iſt. Ueberblicken wir die ganze Reihe der Sokratiſchen Schulen, ſo müſſen wir die ſchwache Stelle derſelben in der Anſicht ſuchen, daß dieſe Welt, in welcher wir leben und mit welcher unſer Daſein in allen ſeinen Regungen verknüpft iſt, zu einer wahren und endlichen Vollendung nicht beſtimmt ſei. Dies iſt eine Anſicht, welche die Philoſophen nicht erfunden haben; ſie liegt in dem Weſen des Alterthums; es kennt keine Erlöſung von allem Uebel. Die Philoſophen haben ſich ſogar geſcheut, jene Anſicht in allen ihren Beziehungen deutlich auszuſprechen, zum ſichern Beweiſe, daß ſie durch die wiſſenſchaftliche Ausbildung ihrer Gedanken nach der ganz entgegengeſetzten Seite gezogen wurden. Aber im Hintergrunde ihrer Anſicht von der Welt liegt dieſe Meinung und durch ſie hauptſächlich werden ſie nun verhindert, ihren Unterſuchungen eine ſichere Grundlage, einen von allen Seiten abgerundeten Zuſammenhang zu geben. In der Entwicklung ihrer Lehren müſſen wir auch dies als einen Fortſchritt betrachten, daß dieſer Irrthum allmälig in beſtimmtern Formen hervortritt, weil er nur dadurch der Erkenntniß näher geführt werden kann.

Je mehr nun von entgegengeſetzten Anſichten, von der Vermiſchung der Wahrheit mit dem Irrthum die philoſophiſche Lehre bewegt wird, je weniger überdies die allgemeine Form der Wiſſenſchaft zur Sicherheit ſich ausgebildet hat, um ſo mehr müſſen die Entwicklungen der Philoſophie von der eigenthümlichen Geſinnung, von der Gemüthsſtimmung eines Mannes oder einer Zeit abhängig ſein. Dies ſehen wir deutlich in der Geſchichte der Sokratiſchen Schulen. Es ſtellen ſich uns in den bedeutendſten derſelben die verſchiedenen Abſtufungen des menſchlichen Alters dar. In dem kühnen, zuweilen phantaſtiſchen Fluge des Platon, offenbart ſich uns ein jugendlicher Sinn; er lebt faſt mehr in der Zukunft, als in der Gegenwart; er iſt voll guter Hoffnung für die Wiſſenſchaft, für das Leben der Menſchen; ganz kann er zwar nicht die volle Hoffnung faſſen, daß des Philoſophen Geiſt von aller Materie ſich befreien könne; aber der Nothwendigkeit Gewalt mehr und mehr abzuſtreifen, ſcheint ihm doch nicht unmöglich. Bedächtiger iſt des Ariſtoteles männlicher Geiſt; er wendet ſich der gegenwärtigen Wirklichkeit zu; in ihr findet er die Hemmungen groß, des Menſchen Macht und Vermögen nur klein; in dieſe Sphäre unter dem Monde bringt zwar noch die Kraft der thätigen Vernunft und bildet die Energie der Wiſſenſchaft und der Tugend im Menſchen; aber die mannigfaltigen Einwirkungen höherer Kräfte erzeugen hier auch das unberechenbare Spiel des Zufalls und eine bleibende Stätte hat hier nichts; die Erfahrung iſt gering, die Glückſeligkeit unvollkommen, von äußern Bedingungen abhängig und unſicher. Mag die Wirklichkeit ſo nicht eben ſehr ſchön ſein, doch müſſen wir uns in ſie zu fügen wiſſen, doch dürfen wir ſie lebens- und lobenswerth finden. Faſt grämlich, wie das Alter, welches ſeinen rechten Standpunkt nicht hat finden können, faſt menſchenfeindlich ſpricht ſich die Lehre der Stoiker aus. Sie ſind Lober der Vergangenheit, Verächter der gegenwärtigen Menſchen. Die ſittliche Strenge halten ſie feſt; ſie fordern das Höchſte von der Vernunft, aber nur um es recht augenſcheinlich gegen die Wirklichkeit zu kehren. Was iſt unſere Wiſſenſchaft, als nur ein allgemeines, ein lebloſes Bild des Lebendigen? Wir ſind Thoren, von der wahren Weisheit fern, welche uns den Gang der Natur und das ewige und weiſe Geſetz, welches durch die ganze Welt geht, zeigen und damit zu einem vernünftigen Bewußtſein unſerer Zwecke und zu einem tugendhaften Leben führen ſollte.

Man bemerke, wie mit dieſer Geſinnungsart die philoſophiſche Anſicht aller dieſer Männer verwachſen iſt. Platon von ſtrebendem Muthe beſeelt, richtet ſein Auge auf das Höchſte und auf die Zukunft, in welcher es erreicht werden ſoll. Die Gegenwart befriedigt ihn nicht; er hofft ein beſſeres Leben. Ausgehend von dem Standpunkte des menſchlichen Forſchens, indem er durch daſſelbe das Sokratiſche Ideal der Wiſſenſchaft einſt zu verwirklichen dachte, hielt er es feſt, daß jede Seele eine Einheit für ſich ſei und als ſolche im Werden begriffen ewiges Leben habe. Wie Sokrates ſuchte er die Wiſſenſchaft durch den Begriff, welcher das Weſen darſtellt, zu gewinnen. Da war es ſeine Aufgabe, das Beſondere mit dem Allgemeinen zu verknüpfen. Die Vielheit der Einheiten, ſah er, müſſe in einer höhern Einheit verbunden ſein und zuletzt um ſie begreiflich zu finden, müſſe eine vorausſetzungsloſe Einheit zugegeben werden, in welcher alle Begriffe ihre Wahrheit fänden. So kam er zur Idee Gottes. Gott, das Gute, das Vollkommene an ſich, erkennt er aber, könne nur ein unwandelbares Weſen ſein. Hiermit geſtaltete ſich ſeine Aufgabe etwas anders. Er mußte nun dahin ſtreben, nicht nur das Allgemeine mit dem Beſondern, ſondern auch die Einheit mit der Vielheit, das Weſen mit dem Werden zu verſöhnen. Von dem menſchlichen Standpunkte ausgehend hat er dies vermocht. Da erkannte er, daß wir als Philoſophen nach dem Wiſſen nur ſtreben, von der Unwiſſenheit durch die richtige Meinung hindurch das Wahre zu erkennen. Er ſah, wie wir im Werden des Wiſſens begriffen Gott, welcher über Wiſſenſchaft und über Weſen iſt, nicht mit völliger Sicherheit und in ſeiner vollendeten Einheit zu ergreifen vermöchten. Aber er verkannte deswegen nicht, daß wir doch im Werden der Wiſſenſchaft ſchon Theil an der Wiſſenſchaft und an dem Ewigen haben. In dieſer Richtung bildete ſich ihm ſeine Ideenlehre aus. Sie iſt beſtimmt die Vermittlung des

Be-

Beſondern mit dem Allgemeinen, der Vielheit mit der Einheit zu zeigen. Da beweiſt er, daß die Vielheit und das Werden aufheben heißen würde das Denken und das Reden vernichten. Er fordert Kunſt und Ordnung im Reden und im Denken und nun weiſt er nach, wie die Begriffe nach ihrer nothwendigen Form mit einander verkettet ſind, wie ſie ein Syſtem bilden und wie einem jeden Gliede in dieſem Syſtem Wahrheit zukommen müſſe und will von den niedrigſten Begriffen der unvergänglichen Zahl der Seelen zu dem höchſten Begriffe Gottes hinanſteigen. Die Idee Gottes kann nur in dieſer Vielheit der Ideen gedacht werden und dies iſt der Weg zu ihrer Erkenntniß zu gelangen, daß wir die Begriffe, welche ſie in ihrer vollen Wahrheit umfaßt, an und für ſich und damit das Weſen der Dinge erkennen. Es erſcheint in dieſer Richtung als unſere Beſtimmung, alles bleibende Sein uns durch das Werden zu vermitteln und dieſe Anſicht der Dinge verbreitet ſich denn auch über die ganze Lehre des Platon von der Natur und von der Vernunft. Die Seele ſelbſt, ſofern ſie nicht bloß ewige Idee und Vernunft iſt, ſtellt ſich in der ganzen Welt, wie in dem beſondern Weſen als das Vermittelnde zwiſchen dem Körperlichen, dem Unbeſtimmten, dem Materiellen und zwiſchen dem ewigen Maaße aller Dinge, der Vernunft und dem Guten dar; ſie wendet ſich auf der einen Seite dem veränderlichen Bedürfniſſe zu und iſt Begehren, auf der andern Seite dem Ewigen und iſt Vernunft; beide aber mit einander verknüpfend iſt ſie ſtrebender Muth. Ihre Wurzel, ihr Grund iſt in der Welt der Ideen; da hat ſie das ewige Weſen der Dinge geſchaut; in der fließenden Materie aber erinnert ſie ſich nur der Ideen und bedarf der Empfindungen zu dieſer Erinnerung. Daher muß ſie auch bemüht ſein, die drei Seiten ihres Daſeins auszubilden, das Begehren zur Mäßigkeit, den Muth zur Tapferkeit und die Vernunft zur Weisheit, alle aber in eine völlige Uebereinſtimmung zu ſetzen, welches in der Gerechtigkeit geſchieht, der Tugend, die nicht nur die einzelne Seele, ſondern alles vernünftige Sein im Staate, ja in der ganzen Welt zur Einheit verbinden ſoll. Wenn es nun aber Platon für die Aufgabe der Philoſophie hielt, nicht bloß von der Mannigfaltigkeit zur Einheit auf-, ſondern auch von der Einheit zur Mannigfaltigkeit herunterzuſteigen, ſo müſſen wir geſtehn, daß er dieſer Aufgabe nicht zu genügen wußte. Die Vielheit der Ideen in der Einheit Gottes iſt ihm nur eine Vorausſetzung. Dieſe Vorausſetzung kann er ſogar mit der Anſicht, daß Gott ein vollkommenes Ganzes iſt nicht vereinigen, weil er der Meinung folgt, daß eine jede Idee doch eben weil ſie nur ein Beſonderes gegen das Allgemeine, nur ein Theil gegen das Ganze iſt, nicht für ein Vollkommenes gehalten werden könne. Darin iſt ihm die Unvollkommenheit der Welt gegründet; eine jede Idee hat das unbeſtimmte Nicht-Seiende an ſich; ſie muß als ein Verhältnißmäßiges angeſehen werden; ſie erſcheint dadurch ſelbſt in der ſinnlichen Vermiſchung des Einen gegen das Andere. Man muß geſtehn, das Sinnliche erſcheint dem Platon nur wie im Nebel; er möchte es als ein Mittel zum vernünftigen Leben begreifen; aber er weiß dies nicht zu vereinen mit der Art, wie es ihm auch als eine Hemmung, als ein Uebel erſcheint; ja indem er es nicht aus dem vernünftigen Weſen der Ideen zu erklären weiß, wird er geneigt, es für eine nothwendige Schranke, für das Nicht-Seiende zu halten, welches mit der weſentlichen Beſchränktheit der einzelnen Ideen, wie ſie in der Welt geſetzt ſind, ſich unausbleiblich verbinden müſſe. So zieht ſich ſein Sinn von der ſinnlichen Vorſtellung, von der Erfahrung ab; er vertraut der in ihm liegenden Kraft der Vernunft, ohne äußere Beihülfe die Wahrheit zu finden, und da doch ohne anſchauliche Bilder ſich nicht denken läßt, ſo nimmt er lieber die Phantaſie zur Hülfe, als die Geſchichte und die Beobachtung der Wirklichkeit. Dies iſt eben die Art des jugendlichen Alters; in dieſer Weiſe läßt ſich auch begreifen, warum ſeine Darſtellung ſo ſehr den dichteriſchen Gang und das Mythiſche liebt.

Aber der Lauf der Natur und die überall beſtimmten Verhältniſſe der menſchlichen Geſellſchaft führen früher oder ſpäter, aber nothwendig den Menſchen von den kühnen Bildern ſeiner Einbildungskraft zur Wirklichkeit zurück. Glücklich iſt der, welcher in ſein männliches Alter zwar die höchſten Anforderungen an die Vernunft ſich herüberrettet, aber doch der Wirklichkeit ſich zu fügen gelernt hat, darauf vertrauend, daß ſie in Wahrheit jenen Anforderungen entſpreche, wie ſehr auch das Gegentheil ſcheinbar ſein möchte. Wir können dem Ariſtoteles dieſes Glück nur nicht ganz zuſchreiben. Wohl vertraut er, wie Platon, der unbeweglichen Vernunft, dem Beweger der Welt, dem Guten und Begehrungswerthen, welches alles bewegt, ohne bewegt zu werden, weil es in allen Dingen das Begehren erregt. Wohl ergiebt er ſich, mehr als Platon, der Wirklichkeit, denn in der ſie geſtaltenden göttlichen Energie ſieht er die Wiſſenſchaft und die Tugend begründet. Darum ſtrebt er auch mit allem Fleiße ſeines kräftigen Geiſtes die Erfahrung ſoviel als möglich zu erſchöpfen; denn er hat es begriffen, daß wir in dieſer nur allmälig emporſtrebenden Welt nur von der Erſcheinung, von dem Beſondern und uns Bekanntern zum Allgemeinen, zum an ſich Bekanntern, zur unbedingten Wahrheit gelangen können. Nun begiebt es ſich ihm aber, daß er bei der Erfahrung der natürlichen und der menſchlichen Dinge nur auf gar zu viele Stellen ſtößt, wo er Ausnahmen von dem vernünftigen Geſetze findet, Misgeſtaltungen in der Natur, Laſter und Unordnungen in der menſchlichen Geſellſchaft; er ſieht ſich gezwungen zu geſtehn, daß nicht alles vollkommen von der Vernunft geordnet iſt. Die Hoffnung aber fehlt ihm, daß Alles einſt zur völligen Ausgleichung der Mängel, welche wir jetzt bemerken, kommen werde. Was bleibt ihm übrig, als neben der einen vollkommenen Urſache, welche alles nach vernünftigem Zwecke bewegt und formt, eine Nothwendigkeit, in welcher das Unvollkommene dieſer Welt liegt, und einen Grund derſelben, eine Materie anzunehmen, welche zwar an ſich nichts, aber doch von Ewigkeit her in der ewigen Welt als deren Bedingung iſt. Sein Grundſatz iſt, daß ſo wie es jetzt iſt, ſo es immer geweſen, ſo es immerdar ſein werde. Immer iſt die Materie in der ſinnlichen Welt geweſen, immer daher auch die ihr anklebende Beraubung, die Unvollkommenheit der Dinge; zu einer größern Vollkommenheit wird es auch in der Welt nicht kommen; denn die Natur der Materie verlangt die Bewegung und das Werden; dadurch entſteht die eine Form, die andere aber vergeht, und es kann niemals geſchehen, daß die Form vollkommen in der Materie wäre, denn ſo würde keine neue Form mehr werden können. Dieſe Welt iſt nun einmal zur Vollkommenheit nicht beſtimmt; die Natur, welche ſie beherrſcht, bildet nur unbewußt das Gute; ſie fehlt auch; ſie zerſtört das Gute wieder. Soll etwas in dieſer beweglichen Welt ewig ſein, ſo kann es nur in einem beſtändigen Kreislaufe, nicht in einem beſtändigen Fortſchritte beſtehn. Selbſt die menſchliche Tugend und Glückſeligkeit iſt nicht frei von dem Wechſel der Schickſale, nicht unabhängig von der Gewalt der Natur; ſie bedarf des Aeußern; ſie beruht nicht in reiner Weisheit, ſondern geht von den Trieben der Natur aus, welche wir mäßigen, aber nicht ändern können; zu unumſtößlicher Feſtigkeit kann weder ſie, noch die Wiſſenſchaft des Menſchen gelangen. Dieſe Lehre ſpricht für ſich ſelbſt deutlich aus, wie ſie das Ideale feſtzuhalten und in ſeiner Allgemeinheit aufzufaſſen bemüht iſt, ohne ihm das Beſondere aufzuopfern; ſie ſtellt eben deswegen beide ſcharf einander gegenüber, als Gott und als Welt. Gott, die reine, ſich ſelbſt denkende Vernunft, iſt der Gegenſtand der reinen Wiſſenſchaft, die Form der Formen. Er beſteht allein für ſich ſelbſt, frei von aller Nothwendigkeit; in ihm liegt auch das wahre Weſen aller weltlichen Dinge, welche ſeine Form mit der nothwendigen Materie gemiſcht haben. So iſt denn auch Gottes Wirkſamkeit und ſein Weſen in der Welt, aber nur gebrochen an der nothwendigen Unvollkommenheit des Werdenden. Auch in dieſem ſcharfen Gegenſatze des formellen und des materiellen Grundes müſſen wir nach dem früher Bemerkten einen Fortſchritt der Lehre erkennen, wenn wir ihn mit der ſchwankenden Darſtellung des Platon vergleichen. Aber dieſer Fortſchritt wird mit anderem Nachtheil bezahlt. Nach der Anſicht des Ariſtoteles kann außer Gott keine reine Form, kein Allgemeines ohne Materie beſtehn. Aber doch erſcheint das Beſondere nur als Bedingung des Allgemeinen und wenn auch Ariſtoteles gegen die Wahrheit der allgemeinen Begriffe ſtritt, ſo hebt doch ſeine Lehre die Wahrheit des Allgemeinen viel mehr hervor als die Wahrheit des Beſondern. Das einzelne Weſen iſt ihm ja nur ein Beſonderes dadurch, daß die allgemeine Form in eine beſondere Materie als in die Bedingung ihres weltlichen Daſeins ſich ausgedrückt hat; das einzelne Weſen iſt nur zur Erhaltung ſeiner Art; ſelbſt die vernünftige Seele, in deren wiſſenſchaftlicher und tugendhafter Energie der Zweck und die göttliche Form am meiſten ſich offenbart, iſt nur dadurch eine beſondere, daß ſie als Form eines beſtimmten materiellen Körpers ihr Daſein hat und deswegen iſt ſie auch vergänglich. So zeigt ſich alles, was wir in dieſer Welt erringen können, als ein Vergängliches. Vergeblich aber, thörig würde es ſein, über alle dieſe Mängel unſeres weltlichen und beſonders unſeres irdiſchen Lebens zu klagen; wir müſſen das Leben nehmen, wie es iſt, und in regſter Thätigkeit, welche dem Tugendhaften Luſt iſt, in der vernünftigen Gemeinſchaft mit andern Menſchen es zu genieſſen ſuchen.

Es iſt in der That eine misliche Stellung, welche Ariſtoteles inne hatte, ohne Hoffnung und ohne Verzweiflung; man muß geſtehn, es iſt nicht leicht, die Dinge ſo zu nehmen, wie ſie ſind, ohne etwas Beſſeres zu erwarten. Die Stellung des Ariſtoteles hat daher auch nicht behauptet werden können; man wandte ſich auf der einen Seite der Hoffnung, auf der andern der Verzweiflung zu.

Aber der Gang, welchen der kalte, zweifelnde, der Erfahrung zugewendete Verſtand des Ariſtoteles der Philoſophie einmal gegeben, noch mehr der Gang der Zeiten überhaupt, welchen der Verfall der Staaten und der Sitten herbeigeführt hatte, ließ die rechte Hoffnung nicht mehr aufkommen. Epikuros hoffte nur noch auf ſinnlichen Genuß. In ihm hat die berechnende Selbſtſucht eines kleinlichen Verſtandes ihren Ausdruck gefunden; alles Streben nach einer wahrhaften Wiſſenſchaft, nach einem wahrhaft Guten verachtet er; das Allgemeine iſt ihm nichts; nur den Sinnen will er vertrauen; einer niedern Anſicht der vorſokratiſchen Philoſophie ergiebt er ſich in der Phyſik, um durch den leichtſinnigſten Zweifel einigermaaßen die Furcht zu beſchwichtigen, welche ſeine thörige Hoffnung begleitet. Ehrenwerth erſcheint uns immer noch, gehalten gegen eine ſolche Niedrigkeit weniger der Wiſſenſchaft als der Geſinnung, die Verzweiflung der Skeptiker. Doch auch dieſe hat eine gar ſchwankende Stellung. Der Vernunft weiß ſie nicht zu vertrauen; der Sinnlichkeit will ſich ihr dunkler philoſophiſcher Trieb nicht ergeben; eine Abkunft zwiſchen beiden weiß ſie nicht zu treffen; ſo theilt ſie ſich denn zuletzt zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft. Dem philoſophiſchen Triebe folgend verlangt der Skeptiker gänzliche Unerſchütterlichkeit ſeines Gemüths; um ſie erlangen zu können, will er gänzlich entſagen; als Menſch glaubt er nicht anders leben zu können, als nur dem ſinnlichen Triebe folgend, und der Vernunft geſtattet er nur inſofern einigen Einfluß auf ſeine Handlungsweiſe, als ſie die leidenden Seelenſtimmungen zu mäßigen fähig ſein ſollte.

Aber der Menſch kann nicht in einer gänzlichen Verzweiflung leben; die Griechen, welche die Schulen des Ariſtoteles und des Platon durchgemacht hatten, konnten nicht einer ſo ſeichten Hoffnung ſich überlaſſen, wie Epikuros ſie verkündete. Die Stoiker, wenn ſie auch weder wie Ariſtoteles rein der Energie ihres Lebens vertrauten, noch wie Platon in kühner Zuverſicht ſtreben konnten, wußten doch die Würde der Vernunft und des Idealen in der Natur zu behaupten, obgleich ſie für ſich wenig Hoffnung hegten. Die Wiſſenſchaft der Stoiker iſt ein Ausdruck des Zwieſpalts, in welchem der Menſch lebe, ſobald er die höchſten Anforderungen der Vernunft anzuerkennen ſich gedrungen fühlt, aber doch die Schwäche ſeiner und der gegenwärtigen Kraft der Menſchen, ihnen zu genügen, nur zu ſtark empfindet. Wiſſenſchaft wollen ſie; ſie erkennen, daß die wahre Wiſſenſchaft in der Erfahrung des vernünftigen Geſetzes liegt, welches die ganze Welt verwaltet; ſie meinen, dieſe Wiſſenſchaft müſſe in der Welt möglich ſein; auch der Menſch müſſe ſie gewinnen können, da er Antheil hat an der vernünftigen Kraft, die ihm aus dem Ganzen zuſtrömt und die herrſchende Einheit ſeiner Seele bildet; Tugend fordern ſie vom Menſchen; er ſoll in dem Beſitze jener Wiſſenſchaft dem vernünftigen Geſetze gemäß leben. Aber ſind ſie nicht ſelbſt von jener Tugend, von jener Wiſſenſchaft fern? Sie finden ſich der Sinnlichkeit unterthänig; ſie glauben an keine Kraft als an die ſinnliche; das Höchſte iſt ihnen nur die völlig freie Entwicklung der ſinnlichen Macht, des ſinnlichen Lebens; die Vernunft, welche die Welt beherrſchen, welche der Weiſe beſitzen ſoll, iſt ihnen daher auch nur der höchſte Grad der ſinnlichen Ausbildung. Alles iſt materiell, alles iſt körperſich, alles trägt mit der Vernunft auch die Nothwendigkeit des Werdens in ſich. Und ſo haben die Stoiker denn zwar eine Einheit an die Spitze ihrer Lehre geſtellt, welche alles umfaßt, welche aber zugleich genöthigt iſt, ſich ſelbſt in die Vielheit zu entzweien und dem Wechſel des unvollkommenen Lebens ſich hinzugeben, um ihr Leben in Fluß zu halten. Von der ſinnlichen Beſonderheit ausgehend zeigen ſie den allgemeinen Begriffen ſich nicht geneigt; aber doch müſſen ſie das Allgemeine über Alles walten laſſen, und da dies eben nur ein ſinnlich Allgemeines iſt, ſo verſchlingt ſeine Macht in der That wieder alle Beſonderheiten, alle Perſönlichkeit, welche nur als eine vorübergehende Erſcheinung des allgemeinen Lebens ſich darſtellt. Jeder iſt von der allgemeinen Nothwendigkeit an ſeine beſtimmte Stelle gebannt und nur ſeiner eigenen Natur folgend iſt er frei; dieſe Natur zu begreifen, ſich ihr zu unterwerfen, das iſt ſeine Weisheit und ſeine Tugend. Die allgemeine lebendige Kraft iſt eigentlich das allein Wahre und die einzelne lebendige Kraft hat nur inſofern Wahrheit, als ſie an jener allgemeinen Kraft für eine Zeit lang Antheil erhalten hat. Daher iſt auch die einzelne Handlung an ſich etwas Gleichgültiges; nur inſofern ſich in ihr die allgemeine Kraft ausdrückt, hat ſie Bedeutung. So wird zwar von den Stoikern das Ideale nicht aufgegeben; allein es erſcheint ihnen nur als die allgemeine Grundlage in den lebendigen Thätigkeiten; dieſe ſelbſt und die einzelnen thätigen Kräfte ſind blos nothwendige Erfolge, reine Erzeugniſſe des idealen Lebens im Kampfe mit ſeiner eigenen Nothwendigkeit; ſie können von den Stoikern nur mit Geringſchätzung behandelt werden. Der Fortſchritt in der ſtoiſchen Lehre zeigt ſich hauptſächlich darin, daß ſie den Zwieſpalt ſich nicht verhehlend, in welchem die nothwendige Unvollkommenheit der Welt mit dem vollkommenen Grunde derſelben ſteht, ſich entſchließen, die Nothwendigkeit in das vollkommene Weſen ſelbſt zu legen. Man kann ſagen, daß ſie dadurch am reinſten die Weltanſchauung ausgedrückt haben, von welcher die alten Griechen im Allgemeinen beherrſcht wurden, wärend Platon und Ariſtoteles am meiſten die Schranken dieſer Weltanſicht bemerkten und ſie zu durchbrechen ſuchten, ohne ſie doch wahrhaft überwältigen zu können.

Je klarer das Bewußtſein einer beſchränkten Anſicht iſt, um ſo weniger kann es feſtgehalten werden. Damit wir aber recht offenbar gewahr werden möchten, wie des Menſchen Wiſſenſchaft von den Bedingungen ſeines äußern Lebens und ſeiner Geſinnung abhängig iſt, wurde die Lehre der ältern Stoa von einer Denkweiſe verdunkelt, welche bei Weitem weniger wiſſenſchaftlichen Gehalt hat, als ſie. Der ſeichte Zweifel, die redneriſche Art der neuern Akademie, ihre ſinnliche Wahrſcheinlichkeitslehre gewann Anſehn und Verbreitung; ſelbſt die in der Stoa Gebildeten wendeten von der ſtrengern Faſſung ihres Syſtems ſich ab und man ergab ſich bald einer lockern eklektiſchen Denkart. Hiermit war die erfinderiſche Kraft in der Philoſophie erſtorben. Man ergab ſich der Gewohnheit des Lebens und des Denkens und nach dieſer glaubte man die alten philoſophiſchen Lehren meiſtern zu dürfen.

Indeß die Ergebniſſe der Forſchungen dieſes Zeitraums ſind nicht ohne Frucht für die folgenden Zeiten geblieben, vielmehr ſind faſt alle folgende Jahrhunderte von dieſen

Forſchungen belehrt worden und haben ſich großentheils in dem Beſtreben zu ihrem Verſtändniſſe zu gelangen abgemüht. Ihre Kraft liegt in der genauen und ſtrengen Form der Wiſſenſchaft, in welcher ſie ſich bewegen. Es iſt ihnen allen gemein, eine Wiſſenſchaft zu ſuchen, welche ihren Gegenſtand wirklich erſchöpft; ſelbſt die Stoiker werden dadurch zu der Einſicht geführt, daß ein allgemeines vernünftiges Geſetz in den weltlichen Dingen ſich ausdrückt. Es iſt aber die Form des Begriffs, in welcher ſie Alle die Wiſſenſchaft zu gewinnen ſuchen; ſie ſtellt ihnen das Weſen der Dinge dar. Dieſe Form führt ſie dazu, das Allgemeine und das Beſondere, Einheit und Vielheit, beide in ihrer nothwendigen Verbindung mit einander anzuerkennen, und indem ſie die Wiſſenſchaft in der Philoſophie zu verwirklichen ſtreben, ſind ſie genöthigt, neben dem bleibenden und beharrlichen Weſen, welches im Begriffe ſich darſtellt, auch das Werden im Menſchen, wie in der Natur gelten zu laſſen. So bildet ſich ihnen die organiſche Einheit ihrer Lehre in den drei Theilen der Philoſophie, in der Logik, der Phyſik und der Ethik. Bei dieſen allgemeinen, feſtſtehenden Zügen ihrer Lehre zeigen ſich nun aber gewiſſe bewegliche Elemente derſelben, welche zu einer mannigfaltigern Betrachtung der wiſſenſchaftlichen Gegenſtände führen. Dieſe Schwankungen betreffen die Verhältniſſe des Allgemeinen zum Beſondern, der Einheit zur Vielheit, des beharrlichen Weſens zum veränderlichen Leben. Hierbei iſt es nun ſehr belehrend zu beobachten, wie in entgegengeſetzte Richtungen die ſchwankende Bewegung ihrer Lehren naturgemäß ſich ausbildet. Platon läßt neben der beharrlichen Ideenwelt, welche er preiſt und durch eine reine Thätigkeit der Vernunft erkennen möchte, die Welt des ſinnlichen Werdens nur gleichſam wie einen natürlich begleitenden Schatten der Wahrheit übrig; aber wärend er die allgemeine Idee in ihrer Vielheit und Einheit als das Wahre im Werden begreifen will, hält er doch am ſtärkſten den Werth des einzelnen Weſens gegen die Gewalt des Allgemeinen feſt; es iſt ihm das einzelne Weſen nicht bloß eine vorübergehende Geſtaltung, in welcher das Allgemeine ſich ausdrückt; es iſt ihm eine eigene Vernunft mit ihr eigenen Thätigkeit, ein Zweck an ſich und von ewiger Bedeutung. Ariſtoteles dagegen, wenn er auf die weltlichen Dinge ſein Augenmerk richtet, ſtreitet als gegen einen gefärlichen Irrthum gegen die Lehre, daß es ein allgemeines Weſen der Ideen gebe; alles außer Gott iſt nur in der Materie, nur ein beſonderes und einzelnes Weſen; Alles will er daher auch nur aus ſeiner Erſcheinung, vermittelſt der Erfahrung erkennen. Dahin wird er geführt, indem er das ſchattenhafte Sein des ſinnlichen Werdens und der Erfahrung, wie es dem Platon erſchienen war, überwinden wollte. So ſuchte er zu begreifen, wie in der Bewegung die Energie ſich ausbildet, wie die Form und der vernünftige Gehalt des Zwecks in der Materie ſich verwirklicht. Allein weil dies immer nur unvollkommen und im Gegenſatz gegen die Beraubung geſchehn kann, fiel ihm die ewige Bedeutung des einzelnen Weſens dahin; es iſt nur ein Träger der allgemeinen Form für einige Zeit; es iſt zwar das alleinige Weſen in der Welt, aber es iſt doch nicht Zweck an ſich, ſondern es dient nur ſeiner allgemeinen Form und Art; dieſe ſoll es immer von Neuem erzeugen. Selbſt in der menſchlichen Seele bildet ſich nur eine beſchränkte und vorübergehende Erſcheinung des Wahren; die Vernunft wohnt ihr nicht eigenthümlich bei; die Seele des Menſchen iſt nur ein Wohnplatz, in welchen die Vernunft für eine kurze Zeit einkehrt. So erſcheint das einzelne Ding, weil es eben nur aus Materie gebildet iſt, als ein leidendes und zerbrechliches Gefäß des Schönen und des Guten, welche doch immer nur auf unvollkommene Weiſe in ihm ſich darſtellen, und der Gegenſatz zwiſchen der formenden Kraft Gottes und der Materie iſt beim Ariſtoteles am ſtärkſten ausgebildet. Dieſen Gegenſatz wiederum ſuchten die Stoiker zu überwältigen, indem ſie getrieben wurden von der Einſicht der Nothwendigkeit, einen einigen Gegenſtand der Wiſſenſchaft und einen einigen Grund aller Dinge anzuerkennen. Sie verſchmolzen nun die allgemeine Form mit der beſondern Materie, den Grund der Einheit mit dem Grunde der Vielheit, das ewig Gute mit der Nothwendigkeit des Werdens in den Gedanken der lebendigen Kraft Gottes. Aber je gewaltſamer dieſe Verſchmelzung war, um ſo ſtärker mußten auch die entgegengeſetzten Beſtandtheile dicht neben einander geſtellt ſich befeinden. Mit Gewalt zwang man die ſinnliche Empfindung, mit der Vernunft und der Wiſſenſchaft Eins zu ſein, und die ſinnliche Begierde, nur als eine Abbeugung und Entartung des vernünftigen Willens ſich darzuſtellen. Aber Vielheit und Werden konnte man ſo nicht zwingen; da ſie mit der Einheit und dem ewigen Weſen nicht vollſtändig ſich bequemen wollten, ſo erklärte man ſie nur für die beſondern Erzeugniſſe gewiſſer periodiſcher Zuſtände des einen allgemeinen lebendigen Weſens, welches trotz dieſes Wechſels der Zuſtände beſtändig eins und daſſelbe bleibt. Hiernach ſind denn wohl noch das Beſondere, die Vielheit und das Werden neben dem Allgemeinen, der Einheit und dem bleibenden Weſen; aber jene ſind nur noch Erſcheinungen, nur noch Aeußerungen an dieſem; dieſes aber iſt die Wahrheit, das was in der Wiſſenſchaft ſich darſtellt, aber als ein ſolches, welches doch nur in dem Leben und im Werden ſeine lebendige Kraft bewähren kann. Eine fortſchreitende Richtung iſt in dieſen Schwankungen nicht zu verkennen; ſie ſtrebt aber in einem jeden dieſer Philoſophen nach entgegengeſetzten Seiten. Wenn Platon den reinen Verſtand als die Quelle aller Wiſſenſchaft pries, wenn ihm deswegen das Weſen ein Allgemeines und das Werden nur ein Verhältnißmäßiges war, in welches an ſich nichts Wahres geſucht werden dürfte, ſo hätte man glauben ſollen, er werde auch darauf ausgehn, das einzelne Weſen ganz auszulöſchen und die Vielheit der Ideen zu leugnen; aber die Kraft der Wahrheit zwingt ihn gegen die Neigung jener Richtung, das ewige Weſen der einzelnen Dinge anzuerkennen und in der Vielheit der Ideen nach der Wahrheit zu forſchen. Von der entgegengeſetzten Seite ging Ariſtoteles aus; die Thätigkeit des Verſtandes knüpfte er an die Empfindung, im ſinnlichen Werden ſuchte er die wahre Energie und ein jedes Weſen iſt ihm ein Einzelnes. Wer nun eine ganz gleichmäßige Bewegung in dieſer Richtung bei ihm vorausſetzt, der würde erwarten müſſen, er habe das Allgemeine und die Einheit mehr als Platon zurückgeſchoben. Aber das Gegentheil findet ſich; die Vielheit der Arten ſetzt er zwar noch als etwas in der ſinnlichen Welt Vorhandenes und Unaustilgbares, aber ſie iſt nur in der Materie, in der Bedingung des unvollkommenen Seins gegründet, und nur die allgemeine Einheit der einzelnen Weſen iſt ihm das ewig Wahre. Das Aeußerſte in dieſen Richtungen verfolgen die Stoiker. Alle Wiſſenſchaft beruht ihnen in der Empfindung und in deren Steigerung bis zum Grade der Vernunft, jedes Weſen iſt ihnen ein Einzelnes, das Werden iſt ihnen das wahre Leben der lebendigen Kraft; in dieſer Richtung wäre das Ende geweſen, die allgemeine Einheit gänzlich nur als Schein zu ſchildern; aber auch ſie gehorchen der Gewalt, welche die wiſſenſchaftliche Form über ſie ausübt; ſie werden ſogar ſoweit getrieben, die allgemeine bleibende Einheit faſt bis zur Vernichtung der Vielheit, des Beſondern und des Werdens zu verfolgen, wenigſtens erſcheinen ihnen dieſe als gänzlich jenen untergeordnet. Man kann nicht verkennen, daß alle dieſe Philoſophen von der wiſſenſchaftlichen Form, nach welcher ſie in ihren Unterſuchungen ſtrebten, ſich gezwungen ſahen, die Gegenſätze, um welche ihre Forſchungen ſich drehten, anzuerkennen, daß ſie aber auch ein feſtes Verhältniß derſelben zu einander nicht zu gewinnen wußten. Und dies war natürlich, da ſie nach alterthümlichem Standpunkte die Einſicht nicht faſſen konnten, daß dieſe Welt zu einer wahren Vollkommenheit in ihrem vollkommenen Grunde beſtimmt ſei.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Geſchichte der Philoſophie
alter Zeit

von

Dr. Heinrich Ritter,
Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität zu Kiel, auswärtigem
Mitgliede der Königl. Preußiſchen Akademie der Wiſſenſchaften
zu Berlin.

Vierter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1834.

Geſchichte
der
Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter,
Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität zu Kiel, auswärtigem Mitgliede der Königl. Preußiſchen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin.

Vierter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1834.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalt.

Zwölftes Buch.

Der alten Philoſophie dritte Periode. Geſchichte des Verfalls der alten Philoſophie. Erſte Abtheilung. Zerſtreute Richtungen in der Verbreitung der griechiſchen Philoſophie unter den Römern und Orientalen.

Erſtes Kapitel. Vorerinnerungen über die ganze Periode. S. 3 — 76.

Allgemeine Bemerkungen über dieſen Zeitraum. 4. Litteratur dieſer Zeiten. Römiſche Litteratur. 7. Die griechiſche Litteratur wird von Neuem herrſchend. 13. Orientaliſcher Einfluß. 18. Auflöſung der alten Bildung und neue Anregungen. 22. Chriſtenthum im Verhältniß zum Verfall der alten Volksthümlichkeit. 25. Bildung neuer Völker. 27. Verhältniß der Entwicklungen dieſes Zeitraums zur Wiſſenſchaft. 28. Abſonderung der alten von der chriſtlichen Philoſophie. 29. Gründe der Eintheilung unſerer Geſchichte dieſes Zeitraums. 30. Gelehrſamkeit in der Philoſophie. 32. Vorliebe für das Alterthümliche. 34. Eklekticismus. 36. Griechiſch-orientaliſche Philoſophie. 38. Zurückführung aller Philoſophie auf eine alte Offenbarung. 40. Emanationslehre. 43. Verachtung des thätigen Lebens und der mit ihm verbundenen Wiſſenſchaften. 45. Innerliche Beſchauung. 48. Zurückgehn auf die alten Religionen. 50. Völlige Herrſchaft der griechiſch-orientaliſchen Philoſophie. 52. Eintheilung. 53. Anordnung der einzelnen Theile. 55. Indiſche Philoſophie. 59. Aeußere Verhältniſſe, unter welchen die Geſchichte der Philoſophie in dieſem Zeitraume ſteht. 64. Athen. 65.

Rom. 68. Alexandria. 70. Neue Blüthe der philoſophiſchen Schule zu Athen. 73.

Erſter Abſchnitt. Griechiſche und römiſche Philoſophie.

Zweites Kapitel. Die erſten Anfänge der Philoſophie bei den Römern. S. 76 — 176.

Erſte Bekanntſchaft mit der griechiſchen Philoſophie. 77. Beſonders die ſtoiſche, die Epikuriſche und die neuere akademiſche Philoſophie finden Anhänger. 79. Akademiker. 80. Stoiker. 82. Epikureer. 83. Anfänge der philoſophiſchen Schriftſtellerei bei den Römern. 84.

Epikuriſche Philoſophie bei den Römern. 85. Lucretius. 86. Seine Abſicht. Aufklärerei. 87. Einfluß der dichteriſchen Darſtellung auf die Epikuriſche Lehre. 91. Geſetzmäßigkeit der Naturerſcheinungen. 94. Zweckmäßigkeit in den Entwickelungen der Natur. 96. Verſchiedenheit der Temperamente. 97. Gänzliche Verſchiedenheit aller Atome. 98. Ethiſche Lehren der römiſchen Epikureer. 99. Geiſtige Luſt, uneigennützige Freundſchaft. 100. Lob der Ehe. 101.

Cicero. Charakteriſtik. 103. Gang ſeiner philoſophiſchen Bildung. 104. Seine Neigung zur Philoſophie. 106. Abhängigkeit ſeiner Philoſophie von ſeinen politiſchen Beſtrebungen. 107. Mäßiger Skepticismus. 110. Nachahmung der Griechen. 112. Vorliebe für die neuere Akademie. 115. Popularität. 116. Streben nach wiſſenſchaftlicher Form. 117. Praktiſche Richtung. 119. Die praktiſche Philoſophie ſteht mit den übrigen Theilen der Philoſophie in Verbindung. 121. Die Wiſſenſchaft hat an ſich Werth. 122. Das Praktiſche aber liegt uns näher. 123. Unſicherheit der Wiſſenſchaften, beſonders der Phyſik. 125. Größere Sicherheit der Sittenlehre. Gegen die Epikureer. 128. Der Natur folgen. Schwanken zwiſchen der peripatetiſchen und ſtoiſchen Lehre. 129. Neigung für die peripatetiſche Anſicht. 130. Logik. Ueber die Kennzeichen der Wahrheit. Der Verſtand. 132. Die Sinne. 134. Wahrſcheinlichkeit ſinnlicher Eindrücke. 136. Phyſik. Ihre Erhabenheit. 138. Gott und Vorſehung. 139. Gegenſatz zwiſchen Natur und Gott. 142. Begriff Gottes. 143. Materialismus. 145. Stellung gegen die Volksreligion. 146. Lehre von der Seele. 147. Freiheit des Willens. 149. Ethik. Gründe gegen die Epikureer. 151. Gründe gegen die Stoiker. 152. Annäherung an die peripatetiſche Lehre. 154. Gegen den peripatetiſchen Begriff von der Tugend. 155. Das Ehrenvolle. 157. Das Wohlanſtändige. 158. Die Moral des Weltmanns. 160. Berückſichtigung der Eigenthümlichkeit und der Lage des Menſchen. 162. Lehre über den Staat und die Geſetze. 164. Quellen derſelben. 165. Empfehlung der gemiſchten Staatsform. 166. Vertheidigung der römiſchen Herrſchaft und der Sklaverei. 167. Er billigt die Täuſchung des Volkes. 168. Bedeutung des Cicero für die Geſchichte der Philoſophie. 168.

Drittes Kapitel. Praktiſche Richtungen. Neuere Kyniker und Stoiker. S. 170 — 240.

Sextius. 171. Kampf gegen Verweichlichung und Leidenſchaft. 172. Sotion. 174.

Kyniker. 174. Demetrios. 175. Einfache Weisheit. 176. Demonax. 177. Praktiſcher Eklekticismus. Irreligiöſe Richtung. 178. Oenomaos. Gegen den Aberglauben. Freiheit des Geiſtes. 179. Ausgelaſſenheit der Kyniker. 180. Schwärmerei. Peregrinos Proteus. 181.

Stoiker. Seneca. 182. Redneriſche Uebertreibung. 184. Verhältniß der Theile der Philoſophie zu einander. 187. Verwerfung der Logik. 188. Die Phyſik geht über das menſchliche Vermögen. 189. Prunk mit Gelehrſamkeit. 190. Ermahnende Tendenz ſeiner Sittenlehre. 192. Mäßigung in den Forderungen an den Menſchen. 193. Schwankungen hierin. 194. Gottesfürchtiger Sinn. 195. Doch gegen die Volksreligion. 196.

Muſonius. 197. Schulmäßige Bildung. 198. Durchaus praktiſche Richtung. 201. Philoſophie der einzige Weg zur Tugend. 203. Sittliche Uebung. 204. Menſchenfreundliche und gemäßigte Sittenlehre. 205.

Epiktetos. 206. Eklektiſches in ſeiner Philoſophie. 208. Untergeordnete Bedeutung der Logik. 210. Philoſophie als Lebensweiſe. 211. Schweigen über die Phyſik. 213. Was in unſerer Gewalt iſt und was nicht. 215. Wir ſind Zuſchauer in dieſer Welt. 216. Unſere Vorſtellungen ſollen wir beherrſchen. 217. Ertödtung aller Begierde. 218. Belehrung über Gutes und Böſes. 220. Einzelne Betrachtungen. 221. Selbſtſüchtige Richtung. 225. Entgegengeſetzte Richtung des Wohlwollens. 227. Religiöſe Richtung. 228. Handeln in Verbindung mit der äußern Welt. 230. Wir ſollen unſere Rolle in der Welt ausfüllen. 231. Demuth. 232.

M. Aurelius Antoninus. 233. Abwendung vom Aeußerlichen, Streben nach innerer Ruhe. 234. Die Seele als ein Abgeſondertes von der übrigen Welt. 236. Der Dämon in uns. 237. Annäherung an die griechiſch-orientaliſche Philoſophie. 238.

Viertes Kapitel. Die gelehrte Philoſophie und die neueren Skeptiker. S. 240 — 319.

Gelehrte Stoiker. 241. Gelehrte Platoniker. Areios Didymos. 242. Thraſyllos, Albinos, Alkinoos, Maximos von Tyros. 243. Milde Anſicht der Dinge. 244. Eklekticismus 245. Streit gegen dieſen Eklekticismus. Taurus. Attikos. 248. Vorwalten der praktiſchen Anſicht. Neigung zum Skepticismus. 250. Favorinus. 252.

Peripatetiker. 252. Erklärer des Ariſtoteles. 253. Neigung zur Platoniſchen Lehre. 254. Alexandros von Aphrodiſias. 255. Anſchließen an die Sprachbildung und die gewöhnliche Vorſtellung. 256. Religiöſe Richtung. 258. Gegen die Platoniker. 262.

Galenos. 263. Sekten der Aerzte. 264. Logiſche Richtung. 265. Ethik. Phyſik. 267. Eklekticismus. 268. Berückſichtigung des Nützlichen. Seelenlehre. 269.

Skeptiker. 272. Aerzte. 273. Zeit ihrer Wirkſamkeit. 274. Aeneſidemos. 276. Herakleitiſche Lehre. 277. Verhältniß derſelben zum Skepticismus. 280 Methodiſche Richtung des neuern Skepticismus. 283. Agrippa. 284. Neue Vereinfachung der Zweifelsgründe. Menodotos. 286. Sextos der Empiriker. 288. Charakter ſeiner Schriften. 289. Inkonſequenzen in ſeiner Anſicht vom Skepticismus. 291. Zweck des neuern Skepticismus. 293. Das Einleuchtende der gewöhnlichen Meinung und der Erſcheinungen. 296. Sittlicher Standpunkt. 297. Praktiſche Kunſt. 297. Streit gegen die Erkenntniß, welche über die Erſcheinungen hinausgeht. 301. Das erinnernde Zeichen. 302. Mittheilung des Denkens. 303. Die Seele etwas Unbekanntes. 304. Neigung zum Materialismus. 305. Das Uebereinſtimmende in der Denkweiſe der Skeptiker. 308. Loslöſung der empiriſchen Kenntniſſe von der Philoſophie. 310. Einzelne Zweifel. 312. Gegen den Beweis. 315. Ueber die Kriterien des Wiſſens. 317. Eintheilung. Der Menſch als Kennzeichen der Wahrheit. 319. Erkennen und Gegenſtand des Erkennens von einander verſchieden. 321. Der Körper und die Sinne erkennen nicht. 322. Der Verſtand erkennt nicht. 324. Auch nicht vermittelſt der Sinne. Nach den Vorſtellungen kann die Wahrheit nicht beurtheilt werden. 326. Das offenbarende Zeichen. 330. Urſach und Wirkung. 333. Berührung zweier Körper als Bedingung der urſachlichen Verbindung. 334. Ununterſcheidbarkeit der Urſach und der Wirkung. 337. Gleichzeitigkeit der Urſach und der Wirkung. 338. Die Urſache als das Leidende und die Wirkung als das Thätige. 340. Gott als die thätige Urſache. 342. Das Uebel und das Böſe im Verhältniß zu Gott 345. Verhältniß des Skepticismus zum eklektiſchen Dogmatismus dieſer Zeit. 347.

Zweiter Abſchnitt. Orientaliſche Philoſophie und Einfluß derſelben auf die griechiſche Philoſophie.

Fünftes Kapitel. Indiſche Philoſophie. S. 349 — 418.

Eintheilung der indiſchen Syſteme. 351. Quellen für die Kenntniß der indiſchen Philoſophie. 353. Orthodoxe und heterodoxe Syſteme. 354. Sechs Haupt-Syſteme. 356. Zeitfolge. 358.

1. Sankhya und Yoga. 358. Wiſſenſchaft als einziges Mittel uns völlig vom Uebel zu befreien. 359. Arten der Erkenntniß. 360. Eintheilung alles Gegenſtändlichen. Das Erzeugende und Nicht-Erzeugte. 361. Das Nicht-Erzeugende und Nicht-Erzeugte. Die Seele. 362. Natur und Seele im Gegenſatz gegen einander. Vielheit der Seelen. 364. Beide Principien in Verbindung erklären die Welt. Die Seele als Zuſchauerin. 365. Die Natur als blind erzeugende Kraft. 366. Gradunterſchied der untergeordneten Principien. 367. Grade des weltlichen Daſeins (Qualitäten). 368. Fortſchreiten von dem feiner zu dem gröber Körperlichen. 369. Der Geiſt oder das Große. Kein höchſter Gott. 370. Das Selbſtbewußtſein der Grund der Vielheit des Geiſtigen. Die Gründe der Elemente. 371. Arten des Erzeugten und nicht Erzeugenden. Das Sinnliche. 372. Alles, was geſchieht, betrifft die Seele nicht. 373. Widerſprechendes in dieſer Lehre. 374.

Yoga. 376. Gott. 376. Bhagawad-Gita. 377. Gott als Grund der Natur und der Seele. 378. Emanationslehre. 379.

Vertiefung der Seele in Gott. 380. Der Menſch als Werkzeug der göttlichen That. 381.

2. Die Nyaya und die Waiſeſchika. 382. Logiſche Lehren. 382. Ausgehn von der Begriffserklärung. 383. Das Allgemeine und der Unterſchied. Unterſchied zwiſchen Seele und Körper. 384. Der Leib. Die Sinnenorgane. 385. Das Sinnliche. Die fünf Elemente. 386. Atome. 387. Verbindende Kraft. 388. Der Geiſt, das äußere und das innere Bewußtſein. 389. That, Fehler, Seelenwanderung, Wiedervergeltung, Befreiung vom Uebel. 390. Die einzelne Seele und die höchſte Seele. 391. Befreiung der Seele durch die Wiſſenſchaft von ihrem Weſen. 392.

3. Die Wedanta-Philoſophie. 393. Verſchiedene Ausbildungen derſelben. Rechtgläubige Philoſophie. 393. Niedere und höhere Wiſſenſchaft. 394. Widerlegung anderer Lehren. 395. Widerlegung des Senſualismus. 396. Gegen den Idealismus. Gegen die Sankhya-Lehre. 399. Gott nicht Regierer der Welt. 400. Ein Princip aller Dinge und in allen Dingen. 401. Unveränderlichkeit des Princips in allen ſeinen Entwicklungen. 402 Völlige Einheit des Princips. Seine Entwicklungen ſind nicht Schein. 403. Sinnliche Vorſtellungsweiſen. 404. Gradweiſe abſteigende Emanation. Die Seele ein Theil Gottes. 405. Ihre Qual in der Verbindung mit dem Körper. 406. Lohn und Strafe unendlich, der Seele aber unweſentlich. 407. Handlung als Mittel zur Ruhe zu gelangen. Heilige Gebräuche. 409. Wiſſenſchaft das einzige ausreichende Mittel. Schauen Gottes. 410. Anknüpfungspunkte und Beſchränkungen dieſer Lehre. 411. Fortwirkung der begonnenen Handlungen. 413.

Ueber den Einfluß der indiſchen auf die griechiſche Philoſophie. 414.

Sechstes Kapitel. Philon der Jude. S. 418 — 492.

Elemente der Bildung des Philon. 419. Vorherrſchen der orientaliſchen Richtung. 422. Geringſchätzung der griechiſchen Philoſophie. 423. Höhere Quelle der Erkenntniß. Religiöſe Erregung. 426. Orientaliſche Anſicht hierüber. 427. Verhältniß zur griechiſchen Philoſophie. 429. Bedeutung für die Geſchichte der Philoſophie. 431. Sein Schwanken in der Schätzung der griechiſchen wiſſenſchaftlichen Bildung. 432. Sinne als Mittel zur Erkenntniß. 433. Verwerfung der Sinnlichkeit. 435. Der Verſtand. 436. Aufſteigen vom Beſondern zum Allgemeinen. 437. Gott die höchſte Gattung. 438. Gott das Seiende, ohne Eigenſchaften, ohne Namen. 439. Gott nicht das Gute, unerkennbar. 440. Schwankungen hierüber. 441. Gott die Urſache der Welt. 444. Er ſchafft, ohne ſich zu verändern. 445. Er hat mit der Materie keine Berührung. 446. Erkenntniß, welche der Menſch von Gott hat. 447. Gott kann vom Menſchen in ſich ſelbſt geſchaut werden. 448. Kräfte Gottes. Das Wort Gottes. 450. Unbeſtimmte Lehre über die Kräfte Gottes. 452. Die Kräfte Gottes nicht erkennbar und nicht auszuſprechen. 454. Emanationslehre 455. Tiefes Gefühl des Uebels. 457. Die Materie. 460. Zuſammenhang mit der Lehre von der Freiheit des Menſchen. 461. Theoretiſche Schwankungen über die Freiheit. 462. Entſcheidung aus praktiſchem Intereſſe. 464. Schwankende Stellung der Lehre des Philon. 465. Ethiſche Richtung. 466. Schwanken über die Frage, ob das höchſte Gut erreichbar. 467. Geringſchätzung des politiſchen und praktiſchen Lebens. 468. Die Tugend allein iſt gut. Platoniſche Eintheilung der Tugend. 470. Höhere Tugend. 471. Die Tugend aus Natur, aus Uebung und aus Wiſſenſchaft. Apathie. 472. Die Tugend aus Natur höher als die aſcetiſche Tugend. 474. Doppelte Bedeutung der Tugend aus Wiſſenſchaft. 475. Schwankungen über dieſe Eintheilung. 476. Feſtſtehendes in ſeiner Anſicht. Die Schwäche des Menſchen und die Kraft Gottes in ihm 480 Niedere Tugenden, die Hoffnung, die Sinnesänderung und die Gerechtigkeit. 482. Verhältniß der niedern zu den höhern Tugenden. 484. Der Glaube. 485. Seine Stellung zur jüdiſchen Religion. 486. Miſchung der orientaliſchen Denkart und der griechiſchen Bildung in ihm. 487.

Siebentes Kapitel. Verbreitung orientaliſcher Denkart unter den Griechen. S. 492 — 534.

Neuere Pythagoreer. 492. Apollonios von Tyana. 494. Tiefes Sinnen in ſich. 495. Aſcetiſche Richtung. Reinigung der religiöſen Gebräuche. 496. Wortloſes Gebet zum höchſten Gott. 497. Verehrung des Orientaliſchen. 498. Moderatos. Nikomachos. 499.

Plutarchos. 499. Die Art ſeines Philoſophirens. 500. Vernachläſſigung der fundamentalen Unterſuchungen. 501. Vermiſchung verſchiedenartiger Philoſopheme. 502. Schwankendes in ſeinen religiöſen Anſichten. 503. Philoſophie als Grundlage der Religion. 506. Dämonologie. 507. Wunderglaube. 508. Göttliche Wirkſamkeit im menſchlichen Geiſte. 509. Der verborgene Gott in das Werden hervorgegangen. 511. Der weltbildende Gott. 512. Drei Principien. 514. Die Materie. 515. Die böſe Seele und das gleichgültige Körperliche. 516. Schwankungen hierüber. 519. Neigung zum Orientaliſchen. 521.

Appulejus. Dämonologie. 523. Gott, die Vernunft und die Weltſeele. 524.

Kronios. Numenios. 525. Zurückführung der griechiſchen Philoſophie auf orientaliſche Weisheit. 526. Das Seiende. 527. Es iſt körperlos und einfach, die Vernunft und das Gute. 528. Gott unthätig, Vater des weltbildenden Gottes. 529. Der dritte Gott. 531. Lehre von der Seele. Zwei Seelen. 532. Vereinigung der Vernunft mit dem Guten. 533.

Dreizehntes Buch.

Geſchichte des Verfalls der alten Philoſophie. Zweite Abtheilung. Neu-Platoniſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel. Der Anfang der Neu-Platoniſchen Philoſophie. Plotinos. S. 537 — 627.

Ammonios Sakkas. 539. Seine Schüler. 540.

Plotinos. Sein Leben. 542. Züge aus ſeinem und ſeiner Schule Charakter. 544. Seine Schriften. 546. Seine Schreibart. 548. Verhältniß zur frühern Philoſophie und zu den Meinungen ſeiner Zeit. 550.

Seine Lehre mehr dem Theoretiſchen als dem Praktiſchen geneigt. 553. Für und gegen die ſinnliche Wahrnehmung. 554. Sinnliche Vorſtellung und verſtändiges Denken. 556. Anſchauung der Vernunft. 558. Anſchauung des Einen. 559. Wiſſenſchaft nur Mittel. 561. Myſtik, Enthuſiasmus. 562. Das Schauen iſt nur vorübergehend. 564. Analogien des Schauens mit dem wiſſenſchaftlichen Denken. 565. Die drei oberſten Gründe. 567. Das Seiende und die Vernunft eins. 568. Unterordnung der Vernunft und des Seienden. 570. Alles Viele unvollkommen, nur das Eine vollkommen. 572. Das Eine ohne Vernunft und Denken. 573. Verneinende und widerſprechende Sätze über das Eine. 574. Das Eine nicht das Gute. 576. Das Eine nicht Urweſen. 578. Das Eine nicht das Eine. 579. Das Eine ſchließt nicht alle Vielheit aus. 580. Es iſt unendlich. 581. Das Erſte erzeugt das Zweite und das Zweite das Dritte. 582. Bilder der Emanationslehre. 583. Verhältniß der Vernunft zum Einen. 584. In der Vernunft das Seiende, das Leben, die Energie, das Weſen. 586. Vereinigung von Gegenſätzen in der Vernunft. Intelligible Materie in ihr. 587. Die Seele Ausfluß der Vernunft. 589. Die Vernunft und die Seele beſtimmt und unendlich. 590. Die Seele als das nach außen Thätige. 591. Sie kommt mit dem Sinnlichen in Berührung. 593. Widerſprechende Anſichten von der Seele. 594. Die Seele als das Ende der überſinnlichen Emanationen. 597. Die ſinnliche Materie. 598. Unbeſtimmte Reihe der Ausflüſſe. 599. Alles in der ſinnlichen Welt iſt beſeelt und belebt. 600. Schönheit der Welt, das Uebel in ihr. 602. Widerſprechende Richtungen in der Betrachtung der Welt. 603. Die Tollkühnheit und Freiheit der Dinge. 606. Freiheit zum Guten und zum Böſen. 608. Folgerungen für die einzelnen Seelen. 609. Die wahre Seele iſt ohne Leiden. 610. Der wahre Menſch die Vernunft. 611. Die Seele bleibt ihrem Weſen nach in allen Veränderungen dieſelbe. 612. Nur das Körperliche leidet. Verachtung des zeitlichen Lebens. 613. Widerſprüche, indem zur Tugend und Philoſophie ermahnt wird. 614. Entgegengeſetzte Richtungen in der Denkart des Plotinos. 618. Streben nach der vollkommenen Wiſſenſchaft. 620. Plotinos weiß aber dies Streben mit dem vernünftigen Leben der Seele nicht in Verbindung zu bringen. 624. Vorherrſchen der allgemeinen Unterſuchungen über die oberſten Principien. 625. Auflöſung der Phyſik in Magie und der Ethik in Aſcetik. 626.

Zweites Kapitel. Fortgang der Neu-Platoniſchen Lehre. S. 627 — 654.

Porphyrios. 628. Seine Verdienſte um die Neu-Platoniſche Schule. 629. Vorwürfe, welche ihm gemacht werden. 630. Begünſtigung magiſcher, geiſterhafter Wirkſamkeit in der Natur. 631. Philoſophie in ſittlicher Uebung. 633. Streben nach der Anſchauung Gottes. 635. Abneigung gegen die Theurgie. 636.

Die ägyptiſchen Myſterien. 638. Vertheidigung der Theurgie aus den Principien der Neu-Platoniſchen Schule. 639. Hermetiſche Tradition. 640. Völlige Vereinigung des Gottes mit ſeinem Verehrer. 641. Von den Göttern geheiligte Materie. 642. Vermiſchung der reinen Gottesverehrung mit dem gröbſten Aberglauben. 643. Bedürftigkeit unſerer Natur. 645. Die Theurgie der einzige Weg zur Glückſeligkeit. 646.

Jamblichos. 647. Die Vernunft nicht leidenlos. Wir ſind höherer Hülfe bedürftig. 649. Polytheiſtiſche Theologie. 650.

Nachfolger des Jamblichos. Bedrückungen durch die chriſtlichen Kaiſer. 651. Mittel der Vertheidigung. 652.

Drittes Kapitel. Ausgang der Neu-Platoniſchen Philoſophie. S. 654 — 710.

Die Neu-Platoniſche Schule auf einen kleinern Kreis ſchulmäßiger Bildung beſchränkt. 654. Bedeutung der Theurgie für dieſelbe. Athenienſiſche Schule. 655. Plutarchos und Syrianos. 656.

Proklos. 657. Streben nach zuſammenhängenden Beweiſen. 661. Myſtik. 662. Glaube. 663. Nicht durch Erkenntniß, ſondern durch ihr Daſein hängen die Dinge mit dem Erſten zuſammen. 664. Einfluß der logiſchen Formen auf ſeine Lehren. 665. Emanationslehre. 666. Abweichungen von der Lehre des Plotinos. Vervielfältigung der Abſtufungen in den Ausflüſſen. 667. Vielheit der Götter und Dämonen. 668. Beſtreben neben den Verſchiedenheiten der Grade die Verſchiedenheiten der Arten feſtzuhalten. 669. Hülfsbedürftigkeit unſerer Seele und der Vernunft in uns. 670. Gegenſatz zwiſchen Körperlichem und Unkörperlichem. 671. Verbindung der Seele mit dem Körperlichen. 672. Nur allmälige Befreiung der Seele. 673. Reflexion Thätigkeit des Unkörperlichen, allmälige Rückkehr. 674. Dagegen die charakteriſtiſchen Unterſchiede und die ſtufenartige Beſtimmtheit der Ausflüſſe. 675. Die Anſchauung des Einen verworfen. Das Untheilnehmbare. 676. Myſtiſche Richtung hierin. 678. Der Glaube, die Wahrheit und die Liebe verbinden das Niedere mit dem Höhern. 679. Charakter der Lehre des Proklos. 680.

Schule des Proklos. 681. Damaſkios. 682. Völliger Skepticismus in der Richtung auf das Myſtiſche. 683. Schickſale der letzten Neu-Platoniker. 685.

Schlußbetrachtungen. 686.

Sinnentſtellende Druckfehler.

S. 105 Z. 7. Phlion l. Philon.
S. 140 Z. 13. feines l. freies.
S. 203 Z. 6. wachern l. wackern.
S. 447 Z. 8 v. u. unvollkommenes l. vollkommenes.
S. 532 Z. 4 v. Anm. *ἐνθυμητικὸν* l. *ἐπιθυμητικόν*.
S. 624 Z. 8. v. u. Angenommenes l. Angekommenes.
S. 655 Z. 16. man l. wenn.
S. 670 Z. 15. untheilbare l. unmittheilbare.

Zwölftes Buch.

Der alten Philoſophie dritte Periode. Geſchichte des Verfalls der alten Philoſophie. Erſte Abtheilung. Zerſtreute Richtungen in der Verbreitung der griechiſchen Philoſophie unter den Römern und Orientalen.

Erſtes Kapitel.

Vorerinnerungen über die ganze Periode.

Als wir uns bemühten, die drei Perioden der griechiſchen Philoſophie zu beſtimmen, haben wir die dritte als die Periode des Verfalls bezeichnet. Unſere Geſchichte dieſes Zeitraums durch alle ihre Theile hindurch wird hierzu die Belege liefern. Wir haben aber auch früher ſchon angedeutet, daß dieſes Rückſchreiten in der Ausbildung der Philoſophie doch keinesweges als ein Rückſchreiten der ganzen menſchlichen Bildung angeſehen werden kann. Nur mit einem Rückſchreiten der wiſſenſchaftlichen Bildung ihrer innern zuſammenhaltenden Kraft nach iſt ſie nothwendig verbunden. Dagegen die Ausbreitung der wiſſenſchaftlichen Bildung über einen größeren Kreis von Erfahrungen und über einen größern Kreis von Menſchen kann dabei beſtehen; es iſt auch dabei möglich, daß in andern Zweigen der menſchlichen Bildung als in der wiſſenſchaftlichen Fortſchritte gemacht werden. Das, was wir hiermit als möglich ſetzen, das iſt wirklich geſchehen und es konnte in der That auch nicht anders ſein, wenn wir die Jahrhunderte unſerer Periode nicht als Zeiten betrachten ſollen, welche von der Menſchheit mehr verträumt, als in wacher Wirkſamkeit verlebt worden wären.

Wir wollen eine kurze Schilderung der allgemeinen Zuſtände in dieſen Zeiten unſerer Geſchichte vorausſchicken. Wir haben dies an dieſer Stelle nöthiger, als je ſonſt, da, je ſchwächer die Philoſophie wurde, um ſo mehr ſie auch abhängig werden mußte von ihren Umgebungen. Hauptſächlich halten wir uns in dieſer Schilderung zunächſt an die Zuſtände Roms, welches jetzt der Mittelpunkt der gebildeten Welt geworden war, mit welchem daher auch das Meiſte in Berührung ſtand und von welchem wir eben deswegen auch das Meiſte wiſſen. Außerdem werden wir auch einige andere Hauptſitze der Litteratur in dieſen Zeiten zu berühren haben. Wie ſehr wir nun auch uns bemühen wollen, in dieſen Vorerinnerungen uns kurz zu faſſen, ſo ſehen wir doch voraus, daß ſie länger werden müſſen als andere ähnlicher Art, welche wir in unſerer Geſchichte nöthig gefunden haben.

Wenn wir unſern Zeitraum in den Maſſen, welche am meiſten in das Auge fallen, überblicken, ſo finden wir freilich kein Schauſpiel, welches einen heitern Eindruck zurückließe, ſo ſehr uns auch vom Beginn deſſelben an bis in das zweite Jahrhundert n. Chr. G. hinein der äußere Glanz und Genuß des Lebens, wie er auch in Gewerben und Künſten bis zur ſchönen Kunſt hinan geſteigert wurde, beſtechen möchte. Was von den Bauwerken der Alten, wenn auch in Trümmern, noch von uns bewundert wird, was von ihren Kunſtwerken in Erz und Marmor der Zerſtörung einer ſorgloſen Barbarei durch viele Jahrhunderte hindurch entgangen iſt, es iſt meiſtens aus dieſer Zeit. Es beweiſt uns, daß man nicht nur mit Pracht, ſondern auch mit Geſchmack ſich zu umgeben wußte; aber freilich es deutet uns auch zurück auf eine jetzt ſchon vergangene Zeit, welche bei noch reinerem, edlerem Geſchmacke, bei einer größern Fruchtbarkeit der Erfindung dieſer zum Muſter diente. Die Kunſt, welche das römiſche Kaiſerthum nährte, iſt wie die römiſche Litteratur in ihren meiſten Theilen ein Nachhall der griechiſchen. Doch würde man mit einer reinern Luſt ſich ihrer erfreuen können, wenn nicht der politiſche Grund, auf welchem ſie ruht, ſo viele Spuren der innern Rohheit, der ungebundenen, von keiner geiſtigen Bildung bewältigten oder gemäßigten Leidenſchaft an ſich trüge. Wenn wir bemerken, daß die Bauwerke der Römer, mit denen der Griechen verglichen, in das Coloſſale ſteigen, ſo gedenken wir dabei des Coloſſes ihrer Herrſchaft und wie ſie mit eiſerner Gewalt die Kräfte der unterworfenen Provinzen räuberiſch verwalteten, wie die blühendſten Länder allmälig verödet wurden, um das große Rom zu bereichern und zu ſchmücken, wie der wachſende Reichthum, durch Gewaltſamkeit angehäuft, indem er Genußſucht und Prunk in das Unendliche ſteigerte, zu größerer Gewaltſamkeit antrieb, wie der Wetteifer unter den Häuptern des Gemeinweſens in ſchlechten Künſten ſich zu überbieten ſuchte, bis die Gewalt eines Mannes, einer Familie alle überflügelte, von welcher ſeitdem die Uebrigen mit mißtrauiſcher Grauſamkeit bewacht wurden. Die Gewaltthaten und Ränke der letzten Zeiten der römiſchen Freiheit ſind zu bekannt, als daß wir mehr nöthig hätten, als ſie zu erwähnen, und doch iſt unter ihnen noch ein kräftiger politiſcher Geiſt, noch Einſicht, thätige Geſchicklichkeit und ſelbſt Muth in der Vaterlandsliebe rege; aber auch dieſe Tugenden des römiſchen Bürgers und Staatsmanns ſie verſchwinden oder wenigſtens ſie verbergen ſich unter den Gräueln der erſten Kaiſer. Sie müſſen damals ſich wohl nur verborgen gehalten haben, denn es gab nachher noch eine Zeit, in welcher unter beſſeren Kaiſern wieder ein beſſerer Geiſt ſich regte, in welcher noch ſittliche und rechtliche Grundſätze im Privatleben und in der Staatsverwaltung ſich vorfanden und ſich geltend machen konnten; aber es iſt doch nicht zu verkennen, daß die öffentliche Sittlichkeit ihre Stärke verloren hatte, ſeitdem ſie von den Verhältniſſen des Hofes ſich einſchüchtern ließ oder der Ermunterung um ſich zu zeigen bedurfte. Und ſchon zu der Zeit dieſer beſſern Kaiſer hatte die Schwäche des gewaltigen Reiches ſich gezeigt, welchem von der alten kriegeriſchen Tugend nur noch die Ordnung der Heereseinrichtung übrig geblieben war. Je mehr Rom die benachbarten Barbaren in ſein Heer ziehen mußte, um ſo mehr näherte es ſich ſeinem Untergange. Bald war es nicht mehr zu verhehlen, daß von dem Heere die Herrſchaft vergeben werde, daß es nicht mehr ein Mittel zur Herrſchaft zu gelangen ſei, ſondern ſelbſt die Herrſchaft habe; bald wurde es auch immer ſchwerer, das Heer zu zügeln, man mußte es zu gewinnen, zu erkaufen ſuchen, und dieſes Heer war nicht mehr von römiſchem Blute und Geiſte, ſondern es war ein Zuſammenfluß raubbegieriger Fremdlinge. Von hier war kein großer Schritt zur Herrſchaft der fremden Kriegsvölker, der deutſchen Stämme bald über den ganzen weſtlichen Theil des ehemaligen römiſchen Reiches. Was von dieſem noch übrig blieb, bietet keinen erfreulichern Anblick dar. Noch einmal ſollte hier die griechiſche Zunge zur Herrſchaft kommen; aber es waren nicht die alten Griechen mehr, welche ſie ſprachen; es war ein an lange Knechtſchaft gewöhntes Geſchlecht, mit der Zunge und in Ränken fertig, zu großen Entſchlüſſen und Thaten unfähig. Der äußere Glanz des oſtrömiſchen Throns konnte ſeine Schwäche nicht verbergen.

Die Litteratur im Allgemeinen, welche unſerer Geſchichte näher ſteht, als die Politik, hat zwar beim Beginn unſeres Zeitraums einen Aufſchwung genommen, welcher ſpätern Zeiten als Muſter diente, aber es iſt doch nur eine kurze Herrlichkeit, dieſer Stolz der lateiniſchen Sprache. Wie hätte es anders ſein können! In einer jeden Litteratur ringt das Volk, welches ſie ausbildet, nur darnach ſeinem Bewußtſein einen paſſenden Ausdruck zu geben. Es kommt darauf an, welches Bewußtſein ihm beiwohnt. Man wird aber nicht anſtehn dem Urtheile beizuſtimmen, daß in dem römiſchen Weſen nur ein beſchränktes Bewußtſein gelegen habe. Wenn es mit dem griechiſchen Weſen dies gemein hat, daß die Ausbildung des Staatslebens faſt den ganzen Mittelpunkt der im Bewußtſein abgebildeten Beſtrebungen einnimmt, wenn es hierin noch mit größerer Sicherheit und Einheit, mit einem mehr in das Weite hinausſtrebendem Blicke verfährt, wenn es dadurch auf eine ſcharfe Unterſcheidung und zugleich auf einen umfaſſenden Ueberblick der wirklichen Verhältniſſe, beſonders in der menſchlichen Geſellſchaft geführt wird, ſo fehlt ihm doch faſt ganz der ideale Schwung und die ruhige Anſchauung der Natur, auf welche der Grieche durch ſein künſtleriſches Gemüth geführt wurde. Ueberhaupt theilen uns zwei Dinge den idealen Schwung mit, von welchem wir reden, die Kunſt und die Religion. Die letztere jedoch iſt bei Griechen und Römern immer nur untergeordneter Weiſe wirkſam geweſen, indem ſie theils an das Politiſche, theils an das Künſtleriſche ſich anſchloß. Dem erſtern iſt das

Religiöſe bei den Römern gänzlich untergeordnet, und deswegen zeigt es ſich einigermaßen großartig nur in dem Schwunge ihrer Vaterlandsliebe, in der Begeiſterung, mit welcher ſie nach Erhaltung und Ausbreitung ihres Gemeinweſens geſtrebt haben; hiermit iſt alles verwachſen, was von ihrer Religion ihnen eigenthümlich war; die Form ihrer Gottesverehrungen dagegen haben ſie von außen empfangen; ſie nahmen dieſelbe auf und hielten ſie feſt, in beiden Thätigkeiten von politiſchen Gründen beſtimmt. Daher hat auch ihre Religion ſie nicht in das ideale Gebiet zu erheben vermocht, ſondern nur an die Berechnung politiſcher Verhältniſſe hat ſie ſich ihnen angeſchloſſen. Wenn nun auch die Kunſt überhaupt bei den Römern zwar Anklang und eine nicht unempfängliche Stimmung fand, aber doch nur eine geringe eigenthümliche ſchöpferiſche Kraft in ihnen entwickelte, ſo konnte auch ihre ganze Litteratur von keinem friſchen und ſelbſtſtändigen Hauche der Begeiſterung belebt werden. In der Dichtkunſt, welche von allen Künſten noch am meiſten von ihnen betrieben wurde, weil ſie in ihr keine griechiſche Werkmeiſter gebrauchen konnten, ſind ſie doch weit hinter den Griechen zurückgeblieben. Und zwar am weiteſten in den Theilen, welche eine lang ausdauernde Spannung der Phantaſie und deswegen auch eine reiflich ausgebildete Anſchauung des Idealen vorausſetzen. In der dramatiſchen und epiſchen Dichtkunſt ſind ſie Nachahmer der Griechen geblieben und da, wo ſie über die Abſchilderung des Wirklichen zur Darſtellung der Muſterbilder des Schönen ſich erheben möchten, treffen wir bei ihnen nicht ſelten nur auf Unwahrheit, hohle Erhabenheit und redneriſche Ueberſpannung; Einfachheit und Natürlichkeit mit dem Idealen zu vereinen iſt ihnen nur ſelten gelungen. Auch was ſie im Lyriſchen geleiſtet haben, ſcheint von griechiſchen Originalen ſehr abhängig geweſen zu ſein, und wenn es auch mehr als die vorerwähnten Arten der Kunſt den natürlichen Ausdruck trifft, ſo ſpricht es doch nicht die tiefe Weltanſchauung der Griechen aus. Worin die römiſche Poeſie das Meiſte und das Selbſtſtändigſte geleiſtet hat, das iſt eine gemiſchte Art der Dichtkunſt, welche ſich nicht zu ſehr über die Schilderung wirklicher Verhältniſſe erhebt und meiſt ſatiriſch, ſcherzhaft, mit natürlicher Empfindung und Beurtheilung der perſönlichen Lage ſich ausdrückt. Es iſt dabei auch eine Berückſichtigung des Idealen, ohne welches keine Art der Kunſt ſein kann; aber das Ideale erhebt ſich nicht über den Kreis des Wünſchenswerthen, welches bei dem gegenwärtigen Stande der Bildung unter günſtigen Verhältniſſen wohl als erreichbar angeſehen werden könnte. Wenn die Griechen aus ihrem künſtleriſchen Sinne auch die Empfänglichkeit für die Natur geſchöpft hatten, wenn ſie der Neigung folgten, in das Innere derſelben einzudringen, und die Regungen der Naturkraft zu belauſchen, welche auf eine Uebereinſtimmung, auf ein Mitgefühl und eine Verwandtſchaft unter der Natur und den Menſchen deuten möchte, ſo findet dies bei den Römern nur geringen Anklang; ſie betrachten die Natur meiſtens nur als einen Gegenſtand der menſchlichen Wirkſamkeit und haben daher für die Fortbildung der Naturwiſſenſchaften nur ſehr wenig geleiſtet. Dagegen iſt ihr Sinn auf die praktiſche Ausbildung des menſchlichen Lebens, beſonders auf die großen Erfolge der Politik gerichtet. Von dieſer Seite wird ihre Litteratur, ihre ganze Bildung angeregt. In den letzten Zeiten ihrer Freiheit iſt in der That keine geringe Maſſe der feinen und ſelbſt der gelehrten Ausbildung unter ihren Staatsmännern verbreitet. So wie ſie von jeher auf eine umfaſſende Einſicht in die rechtlichen Grundlagen des politiſchen Verkehrs ihren ganzen Fleiß gewendet hatten, ſo wie ihnen für ihre Staatsgeſchäfte die Ausbildung der Gelehrſamkeit nothwendig geweſen war, ſo war nun auch, ſeitdem Griechenland ihnen unterworfen, die Kenntniß der griechiſchen Litteratur und Bildung ihnen unentbehrlich geworden. Es iſt kaum ein Staatsmann dieſer Zeit, welcher nicht nach dieſer Art der Bildung geſtrebt oder wenigſtens ihr gehuldigt hätte. Die meiſten, die ausgezeichnetſten Staatsmänner gingen weiter; ſie ſuchten nicht nur die griechiſche Litteratur kennen zu lernen, ſondern auch ihr nachzuahmen, ja ſie in das römiſche Leben überzuführen. Das letztere iſt ihnen in den Zweigen der Bildung gelungen, in welchen ſchon ein ſelbſtſtändiges Leben bei den Römern ſich entwickelt hatte und dies hängt alles mehr oder weniger mit ihrem Staate zuſammen. Daher ſind die politiſche Beredtſamkeit und die politiſche Geſchichte die Zweige der Litteratur, in welchen ſie ihre Stärke haben. Sie können ſich hierin vielleicht mit den Griechen meſſen; denn wenn auch die griechiſchen Muſter ihnen vorſchwebten, ſo haben ſie doch den Stoff und die Form ihrer Werke aus ihrem eigenen Leben geſchöpft. Nur dürfen wir nicht überſehen, daß ihre Geſchichte nicht den Charakter ruhiger Beſchauung an ſich trägt, worin wenigſtens zum Theil die griechiſche groß iſt, ſondern eine leidenſchaftliche Bewegung politiſcher Neigung und Abneigung verräth und deswegen geneigt iſt, das ſittliche perſönliche Urtheil mehr als das geſchichtliche in Anſpruch zu nehmen.

Aber wenn auch dieſe Erzeugniſſe der römiſchen Litteratur nicht unwerth ſind unſere Aufmerkſamkeit in einem ausgezeichneten Grade zu feſſeln, ſo iſt doch, wie geſagt, die Zeit und der Umfang ihrer Entwicklung nur von geringem Maaße geweſen. Wenn wir auf den letzten Grund zurückgehen, ſo werden wir finden, daß eine jede Litteratur von dem künſtleriſchen Triebe ſein eigenthümliches Bewußtſein darzuſtellen und mitzutheilen erzeugt und getragen wird. Mit ihm Hand in Hand bilden ſich die künſtleriſche Fertigkeit in der Darſtellung und der Geſchmack in der Beurtheilung fremder und eigener Hervorbringungen aus. Wenn nun bei den Römern der künſtleriſche Trieb nicht groß war, ſo darf man ſich auch nicht wundern, daß er nicht viel und nicht anhaltend gewirkt, daß er nicht lange den Geſchmack rein zu erhalten vermocht hat. Es gehörten ſtarke begünſtigende Umſtände dazu, um ihm etwas von Bedeutung abzugewinnen. Dieſe waren vorhanden, als gegen das Ende der römiſchen Freiheit alle Talente in guten und böſen Künſten in Bewegung geſetzt wurden im Kampf um ein glänzendes Ziel, um die Herrſchaft der Welt für längere oder für kürzere Zeit. Da war es eine prächtige, eine ſtolze Ariſtokratie, welche ſich im Wetteifer hervorthat. Um ihr anzugehören, um in ihr einen glücklichen Wettkampf zu kämpfen, dazu that einiges die Geburt und die Erinnerung an ruhmvolle Ahnen, viel wirkte der Reichthum, aber mehr wirkte das eigne Talent für den Krieg und für den Frieden. Wer dies beſaß, der durfte hoffen, das Uebrige zu gewinnen. Und faſt möchten wir ſagen, daß die friedlichen Talente noch mehr vermocht hätten, als die kriegeriſchen. Jene konnten zwar gewinnen, dieſe aber mußten behaupten. Denn noch hatte der Römer nicht gelernt geduldig zuzuſehn, wie von ungeſchickten Händen das Ruder des Staats geführt werde: noch waren zu viele wachſam, die Schwächen des Gegners zu belauern. Dieſe Künſte aber die Herrſchaft im Frieden zu behaupten, ſie mußten jetzt durch Bildung in den Wiſſenſchaften, in der Beredtſamkeit, im feinen, geſchmackvollen Leben unterſtützt werden und ſo hat es denn wenige Zeiten gegeben, in welchen das Streben nach litterariſcher Bildung allgemeiner unter den Staatsmännern verbreitet geweſen wäre, als in der letzten Zeit der römiſchen Freiheit. Das Zeitalter des Auguſtus iſt eine Folge dieſer Zeiten; in ihm wurde das geerndtet, was früher geſäet worden war, und ſelbſt wenn ſpäter wieder in den Zeiten des Trajanus ein neues Leben in die römiſche Litteratur kam, ſo ruhte dies doch auf der Grundlage der Bildung, welche zu den Zeiten des Cicero und des Auguſtus ſich hervorgethan hatte.

Aber es zeigte ſich auch jetzt ſchon, wie wenig ſelbſtſtändig das Streben der Römer in Kunſt und Wiſſenſchaft war. So wie es am Hauche günſtiger Umſtände emporgewachſen war, ſo ſank es auch unter weniger günſtigen Umſtänden bald zu großer Schwäche herab. Beſonders zwei Dinge ſind es, welche ungünſtig auf die weitere Entwicklung der römiſchen Litteratur eingewirkt haben, die Abhängigkeit von der Begünſtigung des Hofes, in welche ſie kam, und ihr Verhältniß zur griechiſchen Litteratur. So wie an die Stelle der in mannigfaltigem Wetteifer begriffenen Ariſtokratie die Herrſchaft eines Mannes getreten war, ſo mußte der Geſchmack ſeines Hofes die Litteratur zu beherrſchen anfangen. So wie dieſer die läſtige Freiheit edler römiſcher Familien, ja der römiſchen Geſinnung zu unterdrücken ſuchte, ſo wie man gezwungen war, den Edelmuth und den Stolz der Freiheit, wo er ſich noch vorfand, verborgen zu halten, ſo mußten auch die Werke der römiſchen Wiſſenſchaft und Dichtkunſt zu oberflächlicher Geſinnungsloſigkeit, zu gelehrter Künſtelei und prunkender Wohlredenheit herabſinken. Die Aufſicht, welche das neue und mithin argwöhniſche Kaiſerthum über die öffentliche Verbreitung litterariſcher Werke einführte, konnte die freiſinnige Entwicklung des Gedankens und der Phantaſie nicht begünſtigen. Nur der Ausbreitung der lateiniſchen Sprache über die weſtlichen Provinzen war dieſe Zeit günſtig, ſo daß auch von jetzt an Spanier, Gallier und Afrikaner in der römiſchen Litteratur eine Rolle zu ſpielen anfangen, während in Rom ſelbſt und in Italien der Geſchmack für dieſelbe mehr ab- als zunahm. Zwar erhielt er ſich noch eine Zeit lang am Hofe, doch in einer ſchwächlichen, gezierten Manier, bald nach veralteten gelehrten Wendungen ſtrebend, bald in verweichlichten Formen prunkend, bald in witzelnden Gegenſätzen Kürze und Kraft der alten Rede nachahmend. Einen natürlichen Ausdruck des Gedankens zu finden, war jetzt ſchwer geworden. Wer noch Sinn für die alte Freiheit übrig behalten hatte, der konnte nicht leicht von der Verehrung der ältern Schriftſteller als der Muſter der Neuern loskommen; man gab ſchon Erklärungen der ältern Schriftſteller, man ſuchte auch wohl dieſe zu überbieten und bei der einen und der andern Weiſe konnte die Unbefangenheit der wahren Natur nicht beſtehen.

Zu allen dieſen Verkehrtheiten kam noch die Nachahmung der Griechen, welche ſchon an ſich dem lateiniſchen Schriftweſen gefährlich werden mußte, es aber noch mehr dadurch wurde, daß nicht ſowohl die ältern Werke der beſſern Zeit, als die verkünſtelten Hervorbringungen der alexandriniſchen Schule als Muſter galten. So viel größer iſt die Macht des Gegenwärtigen als die des Vergangenen! War doch auch jene Litteratur höfiſch wie dieſe. Aber ſchon vom Beginn ſeines Laufes an hatte das römiſche Schriftweſen einen gefährlichen Nebenbuhler an dem griechiſchen. Lange wurde die lateiniſche Sprache für zu roh gehalten, um in ihr Werke, welche vornehmen Männern anſtändig wären, ſchreiben zu können. Wollten doch noch Sulla und Lucullus ihre Denkwürdigkeiten lieber in griechiſcher Sprache zurücklaſſen. Wie bei weitem größer war die Zahl derer, welche griechiſch, als derer, welche lateiniſch laſen [1]. Nur in einem Theile von Italien und in den römiſchen Kolonien war das Lateiniſche Mutterſprache; noch keineswegs hatte es die Ausbreitung gewonnen, die ſpäter durch die Verbreitung des römiſchen Geſetzes und der römiſchen Sitte ihm zu Theil wurde. Wenn die lateiniſche Litteratur dem erſten Andrange der griechiſchen zu begegnen wußte, ſo war es hauptſächlich durch die Nothwendigkeit des römiſchen Gerichts und der Beredſamkeit in lateiniſcher Sprache, weswegen ſie auch faſt durchgängig einen redneriſchen Charakter angenommen hat. Aber neben ihr behauptet ſich in allen Gegenden die griechiſche Sprache und die griechiſche Litteratur, welche, wenn auch zu den Staatsgeſchäften weniger nöthig, doch dafür den Ruhm der feinern Sitte hatte. In allen vornehmen Familien wurde griechiſch geſprochen; überall waren griechiſche Erzieher und Lehrmeiſter; die vertrauteſten Sclaven und Freigelaſſenen, die beliebteſten Geſellſchafter es waren meiſtens Griechen; in Geſprächen und

---

1) Cic. pro Arch. poëta 10. Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus, exiguis sane, continentur

Briefen liebte man es griechiſche Worte einfließen zu laſſen; viele Künſte blieben faſt ganz in den Händen der Griechen; ſelbſt in der Redekunſt und in der Grammatik wurden von Vielen die Griechen den Römern vorgezogen; ſo war es natürlich, daß nachdem eine kurze Zeit die lateiniſche Litteratur der griechiſchen den Vorrang abgelaufen hatte, bald wieder die letztere die erſte Stelle einnahm. Mit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts nach Chriſtus unter dem Kaiſer Hadrianus war der Sieg der griechiſchen Litteratur über die römiſche entſchieden. So iſt das Verhältniß beider geblieben, bis beide von einer neuen Lehre, von einer neuen Religion zurückgedrängt wurden.

Man kann in einem gewiſſen Sinne nicht leugnen, daß nachdem die griechiſche Schriftſtellerei eine Zeit lang in Verfall geweſen war, welcher zugleich mit dem Verfall der ältern Philoſophenſchulen eintritt, ſchon gegen das Ende des erſten Jahrhunderts nach Chriſti Geburt ein neuer Glanz derſelben begann. Aber ſo wie dieſer Glanz nicht von der jugendlichen Kraft der alten Griechen ausging, ſondern durch äußere Verhältniſſe herbeigeführt wurde, ſo ſuchte er ſich auch nur durch äußere Flittern zu erhalten. Wer auf den Urſprung hiervon zurückgehn will, der darf es ſich nicht verdrießen laſſen, die Nachrichten zu ſammeln, welche über die Rednerſchulen zu Rhodos und in Klein-Aſien ſich erhalten haben. Schon Cicero und ſeine Zeitgenoſſen benutzten die Art der Bildung, welche in denſelben gegeben wurde. Daß die Litteratur, welche ſich von hier aus bildete, nicht reich an Inhalt war, läßt ſich mit der größeſten Wahrſcheinlichkeit vermuthen; es iſt bekannt, daß die aſianiſche Beredtſamkeit durch Schwulſt und poetiſche Farbe ihre Armuth zu verdecken ſuchte. Der orien taliſche Einfluß, von welchem wir ſpäter ausführlicher reden werden, mochte ſich hierbei nach und nach geltend machen. Neben dieſen Rednerſchulen erhielt ſich aber auch die atheniſche, wiewohl in wechſelnder Größe, in Ruhm und ſtand in einer Art von Gegenſatz gegen die aſianiſchen. Zu Athen mußte man ſchon durch die geſchichtlichen Erinnerungen auf die alten Muſter zurückgeführt werden; man ſtrebte daher die Reinheit der attiſchen Sprache zu bewahren, die Ueberladung eines zu blumenreichen Ausdrucks zu vermeiden; auch mochte die Nähe der philoſophiſchen Schulen und der Einfluß, welchen dieſe auf die Ausbildung der Redekunſt behielten, dazu beitragen, der Beredtſamkeit mehr Gehalt an Gedanken zu geben. Doch es dauerte nicht lange, bis auch in dieſer Schule der aſianiſche Einfluß ſich geltend machte [1]). Seine Wirkungen finden wir ſelbſt bei den beſſern griechiſchen Schriftſtellern zu Ende des erſten und zu Anfange des zweiten Jahrhunderts, von welchen wir nur den Plutarchos anführen wollen. Doch mußten ſie noch einigermaßen gemildert werden durch das Streben nach einem echt attiſchen Ausdrucke, welches nur zu ſehr den Charakter der Nachahmung an ſich trug, als daß es eine belebende Wirkung hätte ausüben können. In dieſer griechiſchen Litteratur beſchäftigte man ſich nun nicht wenig mit Philoſophie, welche doch einmal die Grundlage der griechiſchen Wiſſenſchaft bildete, und welche, wie wir ſpäter weitläuftiger zeigen werden, theils durch das Be-

---

1) Petron. 2. Nuper ventosa isthaec et enormis loquacitas Athenas ex Asia commigravit. Doch war ſchon etwas früher die aſianiſche Beredtſamkeit nach Athen gekommen. Vergl. Weſtermann Geſchichte der Beredtſamkeit in Griechenl. u. Rom. 1. Th. §. 82.

dürfniß der Römer, theils durch den Einfluß der orientaliſchen Denkweiſe eine neue Anregung erhalten hatte. Das Staatsleben, in welchem die Griechen nur eine untergeordnete Rolle ſpielten, welches auch jetzt wenig Veranlaſſung zu allgemeinen Unterſuchungen darbot, trat in ihr zurück; dagegen handelte ſie mehr von den Verhältniſſen des einzelnen Mannes und der Familien, von ihren Sitten und Leidenſchaften. Auch den einzelnen Wiſſenſchaften und Künſten wendete man ſeinen Fleiß zu, doch in einer nicht ſehr fruchtbaren Forſchung, meiſtens geſtützt auf die Leiſtungen der Aeltern, faſt nur auf Erläuterung und Anbequemung derſelben bedacht. In keinem Punkte zeigt ſich die Schwäche der Zeit ſo auffallend, ſo unleugbar, als in dieſem. Der Einfluß, welchen das römiſche Weſen auf dieſe Litteratur übte, zeigte ſich nun beſonders darin, daß ſie, ſo wie die römiſche, mehr und mehr rhetoriſch wurde. Kaum kann der Luxus in Worten höher getrieben werden, als in dieſer Zeit. Niemals waren leere Redekünſte mehr geſucht und beſſer bezahlt, als jetzt. Jetzt kam die Kunſt und der Name der Sophiſten wieder zu Anſehn. Wie Fürſten prunkten die Rhetoren unter der Zahl ihrer Schüler; ſie waren die nächſten bei den Kaiſern und den Vornehmen. Solcher Vorzug, wie leer auch der Gegenſtand der Beſchäftigung war, mußte wohl ein eifriges Streben erzeugen. Auch der Philoſophie bemächtigte ſich die Schönrednerei; bald hatte ſie alle übrige Litteratur verſchlungen. Von dieſer Zeit an wurde der geſunde Sinn unter den Gelehrten immer ſeltener. Zuletzt erliſcht auch noch dieſe Fertigkeit mit den Worten zu ſpielen faſt gänzlich und es bleibt nur eine ſchwache Erinnerung an die alte Fülle und Kraft der Sprache zurück.

Mit dem neuen Aufglänzen der griechiſchen Litteratur in Athen und in Rom war noch eine andere Erſcheinung verbunden, welche uns in unſerer Geſchichte der Philoſophie zu wiederholten Malen beſchäftigen wird. Wir meinen den Einfluß, welchen die orientaliſchen Anſichten, Vorſtellungsweiſen und Richtungen auf Griechen und Römer gewannen. Dieſer beginnt nicht erſt in den Zeiten des Trajanus und des Hadrianus; er iſt viel früher; aber in Rom und von hieraus in dem Ganzen des damaligen Lebens und der damaligen Litteratur wurde er erſt zu dieſer Zeit in bedeutender Stärke gefühlt. Die erſten Gründe dieſes Einfluſſes hat man da zu ſuchen, wo zuerſt die Spuren des Verfalls des griechiſchen Geiſtes ſich zeigen. So wie dieſer zu kränkeln anfing, ſo ſuchte er auch die Heilmittel im Aeußern. Wem die Gegenwart nicht genügen will, wer auch auf die Zukunft ſeine Hoffnung zu ſetzen den rechten Muth nicht in ſich finden kann, der ſucht in der Vergangenheit das Schönere oder Beſſere. Dieſen Träumen hat man von jeher nachgehangen. Aber es iſt von ihnen noch ein Schritt bis dahin, wo man ſich der Sehnſucht nach ſolchen erträumten Idealen überläßt, indem man die Spuren derſelben in der vergangenen Geſchichte oder ſelbſt in der Gegenwart fremder Völker aufzufinden hofft. Dies fällt denen nicht ernſtlich ein, welche in ihrem eigenen Volke das Gefühl einer vorwärts ſtrebenden Kraft haben. Wir wiſſen, daß ſchon Schüler des Sokrates gern von einem ſchönern Leben in der Vergangenheit fremder Völker ſprachen und in dieſer die Muſter des griechiſchen Lebens auszumalen ſich bemühten. Als nun die Griechen einen großen Theil Aſiens unterjochten, fanden ſich viele unter ihnen geneigt, in den fernſten Gegenden, welche ſie kaum geſchaut hatten, die beſten Menſchen zu ahnden und ſie mit den Tugenden zu ſchmücken, welche ſie ſelbſt als das Ziel ihrer Sehnſucht betrachten mochten. Oder ſie gingen auch wohl darauf aus, in der frühern Zeit der Völker, welche ſie unterjocht hatten, eine tiefe Weisheit zu ſuchen. So verbreitete ſich die Meinung von dem heiligen Leben und von der tiefen Philoſophie der Inder. Die Weisheit der Aegypter, der Mager, der phöniciſchen Prieſter, der Juden wurde berühmt. Man hoffte Geheimniſſe bei dieſen Völkern verborgen zu finden, durch ſie Künſte zu gewinnen, die Götter zu verſöhnen und die Natur zu beherrſchen. Natürlich, je mehr man mit dieſen Völkern bekannt wurde, um ſo mehr mußte von dieſen gährenden Meinungen wieder zu Boden ſinken. Doch blieb ein Keim derſelben zurück, welcher eine tiefere Grundlage hatte.

Die genauere Bekanntſchaft, in welche Griechen und Orientalen mit einander traten, war nicht ohne Einwirkung auf beide. Die Griechen, herrſchend durch die Kraft der Waffen, wie der geiſtigen Bildung, verbreiteten bald ihre Sprache über einen großen Theil von Aſien und Afrika; viele Völker haben darüber die ihrige faſt vergeſſen. Mit der Sprache der Griechen nahmen die Orientalen auch zum Theil die wiſſenſchaftliche Bildung derſelben an. Wenn ſie auch ihrer eigenen alten Wiſſenſchaft ſich rühmten, ſie durften doch die griechiſche Wiſſenſchaft nicht verachten. Eine Empfänglichkeit für das Wiſſenſchaftliche war in ihnen vorhanden, wie beſchränkt ſie auch ſein mochte; das Streben ihr zur Entwicklung zu verhelfen, führte ſie zu den griechiſchen Lehrmeiſtern. Aber freilich auf ihre eigene Weiſe ſuchten ſie ſich der Wiſſenſchaft zu bemeiſtern; ſie brachten ihre Geſinnung, ihre Denkweiſe hinein; ſie bildeten ſich eine orientaliſch-griechiſche Lehre. Wir werden nicht zu viel vorausſetzen — denn freilich die Dunkelheit dieſer Dinge läßt uns nicht genau unterſcheiden — wenn wir annehmen, daß auch in den morgenländiſchen Sprachen ſolche Miſchungen griechiſcher Wiſſenſchaft und orientaliſcher Denkweiſe vorgetragen wurden. Von ihnen aus hat manches wieder ſeinen Weg in die griechiſche Litteratur gefunden. Wenn nun von dieſer Seite den Orientalen unſtreitig eine bedeutende Erweiterung ihres Bewußtſeins zukam, ſo waren ſie doch auch von ihrer Seite nicht ganz unfähig, in den Griechen etwas anzuregen. Wir haben früher bemerkt, daß die griechiſche Religion durch ihre dem Künſtleriſchen ſich zuneigende Ausbildung mehr und mehr das Bedeutſame ihrer urſprünglichen Formen abgeſtreift hatte, daß daher auch die Philoſophie der Griechen in keinem ſehr innigen Bunde mit ihrer Religion ſtand und daß daraus ein Zerfallen der religiöſen Vorſtellungen und der wiſſenſchaftlichen Begriffe bei dieſem Volke hervorgegangen war, welchem man wohl ſpäter, als bei dem Drucke der Zeiten das religiöſe Bedürfniß wieder lebendiger gefühlt wurde, entgegenzuarbeiten ſuchte, aber ohne hinlänglichen Erfolg, weil in der That der Verluſt der urſprünglichen Bedeutung durch willkürliche Deutung nicht erſetzt werden konnte. Das Bedürfniß aber bedeutſamere Formen der Gottesverehrung zu finden war unſtreitig unter den Griechen zu der Zeit vorhanden, als ſie mit den Orientalen in genauere Berührung kamen, und eben dies Bedürfniß einigermaßen zu befriedigen, dazu ſchienen die religiöſen Verehrungen der Orientalen paſſend zu ſein. Daher finden wir denn, daß allmälig mehr und mehr die Griechen Zugang zu den öffentlichen und geheimen Gottesdienſten der

Orientalen ſuchten, auf ihre religiöſen Ueberlieferungen eingingen, ſie mit ihren eigenen Ueberlieferungen verglichen und auch dadurch ſich veranlaßt fanden, einen tiefern Sinn in dieſe zu legen. Es war natürlich, daß mit dieſen Bewegungen eine große Maſſe von Aberglauben ſich verband, um ſo mehr als ſie auch anfangs ſehr im Dunkeln und unter den niedern Klaſſen des Volkes ſich gehalten zu haben ſcheinen. Einigen Einfluß auf die Philoſophie haben ſie wohl erſt zu der Zeit gewonnen, als der neuere Pythagorismus ſich zu regen anfing, worüber uns die Ueberlieferungen freilich auch ſehr wenig befriedigen. Zu einer größern öffentlichen Bedeutung kamen ſie erſt zu den Zeiten der Kaiſer und zwar anfangs auch nur in einzelnen Erſcheinungen, gegen welche noch der römiſche Geiſt ſich ſetzte. Unter den bedeutendern griechiſchen Schriftſtellern, bei welchen dieſe Geiſtesrichtung offen an den Tag tritt, iſt Plutarchos als der erſte zu nennen. Aber von der Zeit des Hadrianus an gelangte ſie zu immer größerer Wirkſamkeit. Sie verkündete ſich in einer göttlichen Verehrung der hochbegabten Männer, welche man als Stifter eines heiligen Lebens anſah, in der Vermiſchung aller Formen des Gottesdienſtes, in der Sehnſucht nach myſtiſcher Vereinigung mit dem Göttlichen, welche theils durch äußere Enthaltſamkeit, theils durch leere, phantaſtiſche Gebräuche gewonnen werden ſollte und gegen welche das thätige Leben bald mehr, bald weniger als ein unheiliges Weſen zurücktrat. Es lag allen dieſen Erſcheinungen offenbar das Gefühl eines tiefern religiöſen Bedürfniſſes zum Grunde, ein Gefühl, welches einen Theil der Menſchen dieſer Zeit zum Chriſtenthum führte, welches aber bei dem andern Theile, der von der demüthigen Geſtalt des Chriſtenthums nicht gewonnen werden konnte, dem Aberglauben Nahrung geben mußte. Als den höchſten Gipfel und den Ausgangspunkt dieſer Richtung müſſen wir es anſehen, daß zuletzt bei entſchiedenem Siege des Chriſtenthums unter ſeinen Gegnern die Meinung ſich verbreitete, in dem innern, wenig zugänglichen Theile Aſiens laſſe ſich noch die Heiligkeit des Lebens und der wahre Staat gottesfürchtiger Weiſen finden, nach welchem man ſich ſehnte.

Wir haben hiermit meiſtens die Schattenſeite des thätigen Lebens und der Litteratur dieſer Zeiten kurz geſchildert, doch dabei ſchon angedeutet, wie auch etwas Erfreuliches in denſelben zu finden iſt. Nur wird dies Erfreuliche in der Geſchichte, welche wir ſchreiben, im Ganzen genommen, für das Erſte in den Hintergrund treten müſſen. Denn es erzeugte ſich nur aus der Auflöſung des griechiſchen Geiſtes oder aus ſeiner Vermiſchung mit der Eigenthümlichkeit anderer Völker und konnte daher auf die alte Philoſophie, welche wir als ein Erzeugniß griechiſcher Bildung kennen gelernt haben, im Ganzen nur nachtheilig wirken. Demungeachtet halten wir es für nöthig, auch die guten Seiten dieſer Zeit nicht zu verſchweigen, theils weil ſie doch nicht völlig ohne Einwirkung auch auf die Philoſophie geweſen ſind, theils weil wir hervorheben möchten, wie auch dieſer Zeitraum das Leben der Menſchheit weiterbrachte.

Wenn wir uns vergegenwärtigen wollen, wie in ihm Gutes und Böſes nothwendig mehr als ſonſt in einem ſchroffen Gegenſatze ſtehen mußten, ſo haben wir nur darauf zu ſehen, daß er in Beziehung auf die geiſtige Entwicklung der Menſchen die Auflöſung der Herrſchaft bezeichnet, welche die griechiſche Wiſſenſchaft und Kunſt lange

Zeit in der Leitung der menſchlichen Ausbildung behauptet hatte. Mit der Auflöſung dieſer Herrſchaft mußte natürlich vieles zerſtört werden, was bisher in der Menſchheit wohlthätig gewirkt hatte und ehe aus der Auflöſung etwas neues ſich herausbilden konnte, mußte Unſicherheit und eine ſchwankende Bewegung den Lauf der Dinge erfüllen. Den Griechen verdanken wir faſt alle die Erfindungen, die Anfänge faſt aller der Wiſſenſchaften und Künſte, welche noch jetzt unſer Leben würdig erfüllen; was ſie nicht erfunden haben, das haben ſie doch mit einer glücklichen Empfänglichkeit ſich anzueignen und auszubilden gewußt. Noch lange nachdem ihre politiſche Macht gebrochen war, wußten ſie, wie wir geſehen haben, ihr geiſtiges Uebergewicht zu behaupten; Römer und Orientalen ſind nur die Mittel geweſen, durch welche der griechiſche Geiſt ſich weiter ausgebreitet hat. So wie nun aber dieſe geiſtige Herrſchaft ſich auflöſte, mußte ſich auch der bisherigen Bildung und Wiſſenſchaft eine trübende Färbung mittheilen, damit aus einem ſolchen Gemiſche ein neues Weſen ſich bilden könne. Dieſen Vorgang haben wir in den vor uns liegenden Zeitraum zu beobachten. Das, was zunächſt die griechiſche Bildung trübte, war ein Zuſatz, der theils aus dem römiſchen, theils aus dem orientaliſchen Weſen ſtammte, und wenn wir daher den Verlauf dieſer Dinge begreifen wollen, ſo haben wir darauf zu achten, welche Beſtandtheile die Orientalen und die Römer in die Miſchung brachten und wie darin der Keim einer neuen Entwicklung lag.

Von der orientaliſchen Seite her drang durch die Bewegung der Zeit eine neue Anregung des religiöſen Bewußtſeins, von der römiſchen Seite dagegen erfüllte das Leben die Großartigkeit politiſcher Beſtrebungen. In bei den Rückſichten finden wir eine wahre Bereicherung des menſchlichen Daſeins. Aber auf eine reine Weiſe, mit klarem Bewußtſein ihrer Bedeutung konnten dieſe Elemente unter den vorliegenden Verhältniſſen nicht hervortreten. Denn indem ſie mit dem griechiſchen Weſen ſich zu vermiſchen und es von entgegengeſetzten Seiten zu durchdringen ſtrebten, bildeten ſie nur eine unreife Gährung und löſten die Eigenthümlichkeit der Völker auf, in welcher ſie zuſammentrafen. Daher der Verfall der Völkergemeinſchaften und des Staatsweſens, welcher in dieſen Zeiten uns betrübend entgegentritt, wenn wir nur auf ihre politiſche Geſchichte ſehen. Aus dieſem Wirrwar der Völker, welcher nur unter der Einförmigkeit einer maßloſen Gewalt zuſammengehalten werden konnte, ſollten erſt ſpäter die Eigenthümlichkeiten neuer Völker, ein neues Volksleben, ein neuer Staat ſich herausbilden. Deswegen iſt auch das, was das römiſche Leben in dieſen Zeiten abſetzte, nicht eine neue und vollkommnere Ausbildung des öffentlichen Rechts, ſondern nur das Privatrecht wurde durch die Römer in die Form einer wiſſenſchaftlichen Lehre gebracht. Dies iſt einer der bedeutenden Fortſchritte, welche die Menſchheit dieſer Zeit verdankt. Zugleich aber bahnte auch die Erregung des religiöſen Gefühls, welche vom Morgenlande ausging, einer tieferen zugleich und klareren Religion den Weg. Es kann nicht verkannt werden, daß die Verbreitung des Chriſtenthums durch die ganze Geiſtesrichtung der Zeiten, in welcher ſie geſchah, begünſtigt wurde, beſonders aber durch den religiöſen Sinn, welchen die orientaliſchen Religionen in Griechen und Römern angeregt hatten, einen Sinn, der ſich zwar in mancherlei verwerflichen Formen äußerte, der aber doch nur der Verſtändigung über ſich ſelbſt und über das ihm zum Grunde liegende Bedürfniß bedurfte, um geradezu zum Chriſtenthum zu führen. Selbſt das, was wir als die Schwäche dieſer Zeiten bezeichneten, mußte zu dieſem Zwecke dienen. So lange das politiſche Leben der Griechen und Römer blühte, war es nicht wohl möglich, ſie für eine Religion zu gewinnen, welche keinem Vaterlande huldigte, welche, ſchon weil ſie eine fremde war und jede andere einheimiſche Religion ihrer Natur nach ausſchließen mußte, von dem patriotiſchen Griechen oder Römer nicht anders als verſchmäht werden konnte. Das Chriſtenthum, welches zum Glauben aller Völker beſtimmt war, konnte ſich erſt dann in voller Kraft verbreiten, als die alten Volkseigenthümlichkeiten ſich aufgelöſt hatten und damit auch das politiſche Element um ſeine Kraft gekommen war, welches wenn auch nicht das Weſen der alten Religionen bildet, doch in ihnen nicht verkannt werden darf. Dies kann nun wohl, wenn man ausſchließlich reden will, als die Aufgabe dieſer Zeit betrachtet werden, die Vorbereitung der Völker zum Chriſtenthum und die Ausbreitung des Chriſtenthums ſelbſt.

Aber es iſt klar genug, daß dieſe Aufgabe nur mit einer andern Hand in Hand gehend zur Erfüllung kommen konnte, nemlich mit der, welche wir ſchon früher berührt haben, mit der Ausbildung neuer Völkergemeinſchaften. Wir ſetzen voraus, daß ein jedes Volksleben einen geſchichtlichen Boden haben muß, daß ein Volk nur durch das Erbe einer frühern Zeit, gemeinſamer Ueberlieferungen, eines gemeinſamen Vaterlandes, einer gemeinſamen Sprache, zu einem Volke wird und daß es nur ſo lange wahrhaft lebt und gedeiht, als auch jenes gemeinſame Erbe eine lebendige Fortbildung erfährt. Wie ſollte es nun aber wohl möglich geweſen ſein, das Chriſtenthum mit jenem Erbe der alten Völker zu vereinen? Die alten Ueberlieferungen, das Gedächtniß der alten Thaten, der Ahnen, welche einen ſolchen Ruhm, eine ſolche Herrſchaft auf ihre Enkel gebracht hatten, ſie zogen die Gemüther nach einer ganz andern Seite, nach einer andern das Chriſtenthum und ſeine Verheißungen. Daher je mächtiger das Chriſtenthum wurde, um ſo mehr löſte ſich der alte Staat auf oder er war vielmehr ſchon aufgelöſt worden, damit das Chriſtenthum ſich verbreiten könnte. Deswegen konnte ſich auch noch in dem Zuge, welche die orientaliſche Richtung in den religiöſen Vorſtellungen der Zeit hervorgebracht hatte, ein Widerſtreben gegen die chriſtliche Geſinnung ausbilden, weſentlich darauf abzweckend, die alte Volksthümlichkeit gegen den Geiſt der neuen Religion zu vertheidigen. Es war hierin ein Widerſtreben nicht ſowohl gegen die chriſtliche Geſinnung, als vielmehr gegen die zerſtörende Gewalt, welche ſie unwillkürlich gegen den alten Staat richtete. Ein vergebliches Streben, da der Geiſt der alten Völker ſchon nicht mehr rein und in einigender Kraft vorhanden war, ſondern in eine Miſchung verſchiedenartiger Beſtandtheile ſich aufgelöſt hatte, da überdies gegen den Zug der ganzen Menſchheit keine Volkseigenthümlichkeit etwas vermag. Wenn nun aber doch das Leben der Menſchheit nur in den Beſonderheiten verſchiedener Völker einen ordnungsmäßigen Fortſchritt gewinnen kann, weil eben zum Fortſchreiten der Menſchheit es nothwendig gehört, das Erbe der Vorzeit in ſeinen beſondern Beſitzthümern feſtzuhalten, ſo mußten aus den alten abgeſtorbenen Völkern neue Völker ſich bilden, welche einigermaßen zwar das Erbe der alten Völker übernehmen konnten, doch es nicht ganz als das ihrige in Anſpruch zu nehmen hatten, damit auf der einen Seite das, was mit dem Chriſtenthum vereinbar war, erhalten würde, auf der andern Seite aber man von dem ſich loszuſagen vermöchte, was dem Chriſtenthume widerſtrebte.

Wir wiſſen es, daß dieſe Völker durch die Einwanderung der deutſchen Stämme in die weſtlichen Provinzen des römiſchen Reiches ſich gebildet haben. Mit dieſer Völkerwanderung hat man daher auch einen Abſchnitt in der Geſchichte gemacht. Aber es war dieſe Erſcheinung in der That nur eine Fortſetzung der frühern Vorgänge in einem etwas größern Maßſtabe. Denn hatten nicht ſchon lange die deutſchen Krieger in die Reihen der römiſchen Heere ſich gemiſcht? Hatten ſie nicht ſchon manchmal die Herren des ſchwachen Reiches geſpielt? Aus ihrer Mitte waren ſchon Kaiſer hervorgegangen. Die Völkermiſchung, welche die Völkerwanderung hervorbrachte, ſie war ſchon lange erſt im Stillen, im Privatleben eingeleitet, dann auch ſchon im öffentlichen Leben unläugbar geworden. In der Völkerwanderung wurde nur der Charakter dieſer Miſchung genauer beſtimmt und mehr in das Große ausgebildet. Es wurde durch ſie über alle Zweifel geſtellt, daß die Deutſchen das herrſchende Element und den Mittelpunkt der Gewalt in ihr bilden ſollten, während es auch wohl nicht zweifelhaft bleiben konnte, daß Geſetze und Bildung der ſchon halb umgewandelten Römer, daß damit auch das Chriſtenthum in der Geſtaltung des neuen Volkslebens eine vorherrſchende Gewalt üben würden. Wir glauben daher nicht zuviel geſagt zu haben, wenn wir davon ſprachen, daß die neuen Völker aus dem römiſchen Staatsweſen ſich herausgebildet hätten und wenn wir eben dies als eine Aufgabe des vorliegenden Zeitraums betrachteten. Die Deutſchen, welche in ihren Wohnſitzen blieben, an ihren ſüdlichen und weſtlichen Grenzen ſchon in vielfacher Vermiſchung mit dem römiſchen Leben getreten, ſie konnten ſich dem Gange der Bildung nicht entziehen, in welchen ihre ausgewanderten Brüder eingerückt waren.

Hiermit haben wir die weſentlichen Aufgaben dieſer Zeit angegeben. Sie lagen zum größten Theile der Wiſſenſchaft fern und deswegen konnte auch das wiſſenſchaftliche Element unſers Lebens nur in ſehr untergeordneten Verhältniſſen ſich ihnen dienend anſchließen. Doch wird man deswegen nicht ſagen dürfen, daß dieſe Zeiten ohne Frucht für die Wiſſenſchaften geweſen wären; aber ſie haben die wiſſenſchaftliche Frucht nur ſparſam zur Reife gebracht, dem Charakter der Zeit gemäß nicht ganz ſelbſtſtändig, ſondern dem praktiſchen oder dem religiöſen Leben ſich unterordnend. So wie keine wahre Entwicklung der Vernunft ohne vortheilhaften Einfluß auf die Wiſſenſchaft ſein kann, ſo konnten auch die Entwicklungen, welche in dieſer Zeit vorgingen, nicht ohne die reichſten Keime für die Wiſſenſchaft und dadurch auch für die Philoſophie ſein. Wenn es in der Philoſophie auf einzelne Gedanken ankäme, ſo möchte vielleicht das neue Teſtament mehr wahre Philoſophie enthalten, als alle Schriften der griechiſchen Philoſophen. Doch ſie ſind nicht in der wiſſenſchaftlichen, in der philoſophiſchen Form in ihm enthalten; ſie können daher nur als Keime betrachtet werden, aus welchen ſpäter eine philoſophiſche Einſicht ſich ergeben ſollte.

Aber auch mit der Entwicklung dieſer Keime werden wir es hier noch nicht zu thun haben. Unſere Aufgabe iſt zunächſt nur den Verfall der alten Philoſophie zu ſchildern, eine Aufgabe, welche ſich an unſere frühere Erzählung auf das genaueſte anſchließt. Dagegen die Entwicklung der neuern Philoſophie, welche aus dem Chriſtenthume heraus ſich geſtaltete und faſt gleichzeitig mit dem Verfall der alten Philoſophie eintrat, muß einer abgeſonderten Erzählung vorbehalten werden. Wir haben ſchon früher hierauf aufmerkſam gemacht, als wir von der Eintheilung der Geſchichte der Philoſophie in die der alten und in die der neuern handelten. Was wir dort andeuteten, daß die Zeit, welcher der Ausgang der einen und der Beginn der andern angehören, eine doppelte Litteratur, eine doppelte Bildung und ſo auch eine doppelte Philoſophie hatte, deren Geſchichte geſondert behandelt werden müſſe, das werden wir im Verlauf unſerer Geſchichte beſtätigt finden. Wir werden hier ſehen, wie die alte Litteratur der Griechen und Römer, wiewohl ſie ſchon mancherlei fremdartige Elemente aus dem Morgenlande in ſich aufgenommen hatte, anfangs um die chriſtliche Geſinnung und Denkweiſe faſt gar nicht ſich kümmerte, dann ſtolz auf ihr Alter, auf den Glanz, mit welchem ſie, wenn auch nur in dürftigen Flittern des Alterthums ſich zu umkleiden wußte, auf die unſcheinbare Nebenbuhlerin herabſah, zuletzt, indem ſie die Stärke dieſer, die Gewalt, welche ſie über die Gemüther gewonnen hatte, nicht mehr ſich verleugnen konnte, doch von ihr zu lernen verſchmähte, nur um ſo ängſtlicher an das verſchwundene Alterthum ſich anzuſchließen ſuchte und, als alles dies nichts half, über ihre Zeit verzweifelte. So wie wir nun dieſe alte Litteratur und Philoſophie von der chriſtlichen abgeſondert ſich halten ſehen, ſo werden wir auch ihre Geſchichte von der Geſchichte dieſer trennen müſſen, wenn wir ihre Meinung, ihre Abſicht, ihren Geiſt begreiflich machen wollen.

Es iſt der längſte Zeitraum in der Geſchichte der alten Philoſophie, welchen wir vor uns haben, es iſt auch der ärmſte an wahren und haltbaren Ergebniſſen. Dieſe Armuth ſchleppt ſich durch ſechs Jahrhunderte fort. Daß ſie ſo lange ſich erhalten konnte, giebt uns eins der ſtärkſten Beiſpiele von der zähen Lebenskraft eines einmal zur Selbſtſtändigkeit ausgebildeten Volkscharakters. Doch muß man beachten, daß manche Umſtände zuſammenkamen, der ſinkenden griechiſchen Philoſophie ein ſo langes Leben zu friſten. Eine Beſchäftigung mußte ſie doch haben; es mußte ſich noch ein Intereſſe an ſie anknüpfen, wenn ſie auch nur in der Ueberlieferung feſtgehalten werden ſollte; denn keine Ueberlieferung erhält ſich in gänzlich todter Geſtalt; ſie muß an etwas Lebendiges ſich anſchließen, von welchem ſie ihre Nahrung ziehen kann. Dieſes Intereſſe fand nun die griechiſche Philoſophie in ihren Beziehungen zum Oriente und zur römiſchen Welt. Beide Beziehungen führten zu einer größern Ausdehnung der philoſophiſchen Lehre über faſt alle gebildete Völker der damaligen Zeit. Das kleine Griechenland ſandte ſeine Lehrmeiſter über Kleinaſien, über Syrien und Aegypten bis nach den Grenzen Indiens aus; von Rom aus, wo die griechiſchen Gelehrten heimiſch geworden waren, verbreitete ſich ihre Lehre über den ganzen Abend Europa's, ſo wie über das römiſche Afrika. Wenn im Oſten griechiſche Reiche und griechiſche Colonien ſo blühten, daß ſie faſt alle volksthümliche Bildung verdrängten oder in die griechiſche Art umwandelten, ſo gab die Natur der Verhältniſſe der griechiſchen Philoſophie ein nothwendiges Geſchäft an die Hand: ſie mußte neben den übrigen Bildungsmitteln der griechiſchen Schulen das Ihrige thun zu dieſer fortſchreitenden Umwandlung. Wenn aber im Weſten die mächtigen Herrſcher der Welt in die Verſammlungen der griechiſchen Philoſophen ſich drängten, wenn ſie ihnen ſchmeichelten, wie einſt Alexander der Große gethan hatte, wenn ſie dieſelben in ihre Vertraulichkeit aufnahmen, wenn ſie ihnen von dem Raube der Völker Geſchenke darbrachten, wie hätte dies nicht der kräftigſte Sporn des Ehrgeizes und aller Leidenſchaften ſein ſollen, mit jeder Anſtrengung einer Wiſſenſchaft ſich zu bemeiſtern, die zu ſolchen beneidenswerthen Dingen führen konnte. Wie weit aber war man auch hierdurch von dem natürlichen Urſprunge der Philoſophie abgekommen. Nicht der Trieb und die Liebe zum Wiſſen führten zu ihr. Es waren von der einen Seite der nothwendige Gang der Schule, von der andern Seite das Streben nach äußern Vortheilen, welche ſich ihrer bemeiſtert hatten. Solcher Triebfedern bedurften die damaligen Griechen, welche ſchon zur Zeit des Cicero als ein Geſchlecht der ränkevollſten, eitelſten und nichtswürdigſten Menſchen geſchildert werden [1]).

Wenn nun in dieſer Beziehung der Einfluß der Römer und der Orientalen auf die Philoſophie einigermaßen gleich geſchätzt werden kann, ſo brachten doch die einen und die andern einen ſehr verſchiedenen Geiſt in die Philoſophie. Die Römer hatten nicht nur von wiſſenſchaftlicher Entwicklung den Griechen nichts zu gewähren, ſondern ihr Charakter konnte auch nicht einmal den Griechen eine große Anregung zu neuen philoſophiſchen Ideen abgeben; denn ihre ganze Richtung hielt ſie von den Gebieten fern, welche die Philoſophie in ihren höchſten Beſtrebungen berühren. Nur das Streben der Römer eine rechtliche Einrichtung des bürgerlichen Lebens auszubilden konnte auf die einzelnen Unterſuchungen der Ethik einigen Einfluß gewinnen. Aber auch hierin waren ſie dem griechiſchen Charakter viel näher verwandt als die Orientalen; denn ſchon die ſpätern Stoiker, wie wir früher erwähnt haben, hatten mit dieſer Aufgabe fleißig ſich beſchäftigt, ſo daß man nur ſagen kann, daß durch die Richtung der Römer auf das praktiſche bürgerliche Leben die philoſophiſchen Unterſuchungen noch einſeitiger in die Einzelheiten der Ethik geführt wurden, als dies ſchon früher ſtatt gefunden hatte. Alſo es iſt nicht zu erwarten, daß der römiſche Geiſt für die Entwickelung der Philoſophie ein fruchtbares Element in die Unterſuchung gebracht haben werde. Doch war darum der Unterricht, welchen die Griechen den Römern in der Philoſophie gaben, nicht ohne Einfluß auf die Form, welche ſie in dieſer Zeit annahm. Sie bildete ſich dadurch immer mehr zu einer feſtſtehenden Ueberlieferung aus, wurde jetzt erſt völlig Lehre der Schule und Sache der Gelehrſamkeit, anſtatt daß ſie früher das Ergebniß eines geiſtig bewegten Lebens geweſen war. Wir haben zwar früher ſchon geſehen, daß allmälig der alte ſchaffende Geiſt in den Philoſophen-Schulen abgenommen hatte; aber doch fand ſich in ihnen immer noch eine gewiſſe Regſamkeit, welche in die alte Form der Lehre eine neue Denkart einzuführen wußte. Dies gilt von allen Hauptſchulen der Philoſophie; es gilt nur nicht von der After-Philoſophie der Epikureer, denn in dieſer blieb freilich von Anfang an faſt alles beim Alten. Aber ſelbſt bei den Peripatetikern finden wir eine

---

[1]) Man ſ. z. B. Cic. ad Quint. fr. 1, 2. 2

Abänderung der Formeln, welche wohl auch auf eine Aenderung der Geſinnung deutet, und wenn auch nur ein ſchwächliches Leben in moraliſchen Abhandlungen bis auf den Kratippos herab; in die alte Akademie pflanzte ſich die neue in immer wechſelnden Formen ein und die Entwickelung der ſtoiſchen Schule können wir bis auf die Zeiten des Cicero mit Sicherheit verfolgen. Mit dem Einfluſſe der Römer aber wurde dies allmälig anders. Wenn die Römer kamen, um von den Griechen zu lernen, ſo waren es nicht die jetzt lebenden Griechen, ein tief verachtetes Geſchlecht, welche ſie als Muſter verehrten; es war die Blüthe der alten Zeit, auf deren Ueberlieferung die jetzigen gelehrten Griechen ſtolz waren und welche durch dieſe die Römer kennen lernen wollten. Hierdurch mußten auch die Philoſophen auf die Stifter ihrer Schulen zurückgeführt werden und es kam nun nicht ſo ſehr darauf an, Neues zu erfinden, als das Alte in ſeiner Reinheit wiederherzuſtellen und es ſo viel als möglich ſich anzueignen. Man konnte in der That jetzt kaum etwas Beſſeres thun. Daher wurde es nun eine der Hauptbeſchäftigungen in den Philoſophen-Schulen, die Schriften der alten Philoſophen zu leſen und zu erklären; Philoſophen und Grammatiker wetteiferten mit einander, dieſe Schriften zu verbreiten, das Echte und das Unechte zu ſondern, ſie für das Leſen in eine beſtimmte Ordnung zu bringen und den Sinn derſelben zu erläutern. Auf dieſe Weiſe wurden beſonders die Schriften des Platon und des Ariſtoteles der Gegenſtand gelehrter Unterſuchung in den Schulen der akademiſchen und peripatetiſchen Philoſophie. In der ſtoiſchen Schule galt das Anſehn beſonders ihrer drei älteſten Häupter; doch erhielt ſich in ihr noch eine regere Fortbildung, als in den übrigen Schulen, weil die ethiſche Strenge, welche ſie in ſich ausgebildet hatte, dem Sinne der Römer und der Zeiten zuſagte. In dieſer Art der gelehrten Beſchäftigung mit der Philoſophie wurde nach und nach eine gewiſſe allgemeine Summe der Ergebniſſe feſtgeſtellt, welche die eine oder die andere Schule als ihr Eigenthum in Anſpruch nahm; dieſe Hauptſtücke der Lehre eigneten ſich die Schüler als einen kurzen Auszug der Denkweiſe an, welcher ſie ſich hingegeben hatten; dieſe gingen auch als Meinungen in das Leben über. Ueber einige dieſer Punkte blieb alsdann auch wohl noch ein Streit übrig, aber mehr für die Schule, als für das Leben; er wurde zur Uebung des Scharfſinns, um die Ueberlegenheit ſeiner Gelehrſamkeit oder ſeines Urtheils zu zeigen, nicht aus wahrem Intereſſe für die Unterſuchung geführt. Nachdem die Lehren der verſchiedenen Schulen ſich ſo gegen einander abgegrenzt hatten, waren ſie freilich beſtändig bereit ſich mit einander zu meſſen; aber man wußte es ſchon, daß aus dieſem Streite nichts weiter erfolgen würde; man hatte ſich darüber abgefunden, daß die Verſchiedenheit ihrer Meinungen in einem verſchiedenen Standpunkte der Unterſuchung, in einer verſchiedenen Anſicht der Dinge beruhe, welche man ein für allemal in dieſer oder jener Schule gefaßt hatte. Die Grundſätze der Lehren wurden nicht mehr in Ueberlegung genommen, um von ihnen aus die Wiſſenſchaft weiter fortzubilden; ſo wie im Politiſchen, ſo auch in der Philoſophie hing man einem Führer an; man hatte eine Partei ergriffen.

Es war natürlich, daß in dieſem gelehrten Weſen, welches man mit der Philoſophie trieb, auch das Streben nach dem Alterthümlichen ſich geltend machte. Denn die Gelehrſamkeit überhaupt geht gern auf das Alte zurück und bei den Römern beſonders war ſeit dem Verfall ihres Staats das Streben nach dem Alterthümlichen nichts Ungewöhnliches. Daher kamen jetzt auch manche ſchon verſchollene Arten der Philoſophie wieder zum Vorſchein. Zwar die Hauptrolle ſpielten noch die vier Sekten, welche ſchon in den frühern Zeiten die größeſte Bedeutung gewonnen hatten, die Akademiker, die Peripatetiker, Stoiker und Epikureer, aber es machten ſich neben dieſen auch die Philoſophie des Herakleitos, der Pythagoreer, der Kyniker und der Skeptiker wieder geltend. Von dieſen ſind uns beſonders die beiden letztern hier zu bemerken; denn die Erneuerung der herakleitiſchen Philoſophie trat nur in einem ſehr vereinzelten Punkte hervor und die neuern Pythagoreer gehören, wie ſchon früher bemerkt, ihrer größern Bedeutung nach den myſtiſchen Regungen der griechiſch-orientaliſchen Philoſophie an. Dagegen die neuern Kyniker gingen aus derſelben Neigung hervor, welche in dieſer Zeit auch den Stoicismus begünſtigte, ſo wie wir ja früher auch ein kyniſches Element in der Lehre der Stoiker gefunden haben. Es war vorherrſchend die praktiſche Seite dieſer Lehre, welche anzog und welche durch die Miſchung des römiſchen Geiſtes mit der griechiſchen Philoſophie hervorgehoben wurde, obwohl der Kynismus unter den Römern keinen großen Beifall erhielt, weil er den feinern Sitten der römiſchen Vornehmen, welche allein mit der Philoſophie ſich beſchäftigten, widerſtehen mußte. Die ſkeptiſche Philoſophie aber, wenn auch den Römern ſelbſt wenig genehm, ging doch ebenfalls aus dem Zuſtande der Philoſophie hervor, in welche ſie durch ihre Beziehung zu den Römern gekommen war. Denn es iſt klar, daß die vorher angegebene Weiſe die Philoſophien der verſchiedenen

Schulen als Anſichten der Welt und des Lebens zu behandeln, welche nach dem verſchiedenen Standpunkte eines jeden auf verſchiedene Weiſe gefaßt werden könnten, die ſkeptiſche Denkart nicht wenig begünſtigen mußte. Daß dieſe nicht in den Formen der neuern Akademie ſich bewegte, ſondern dem ältern Skepticismus ſich anſchloß, erklärt ſich zum Theil daraus, daß die neuere Akademie ſelbſt eine Umbildung erfahren hatte und theils wieder auf den Platon zurückgegangen, theils mit der ſtoiſchen Lehre in ein vertrauteres Verhältniß gerathen war, zum Theil liegt der Grund hiervon auch darin, daß der neuere Skepticismus an keine der vier Hauptſchulen der Philoſophie ſich anſchließen konnte, ſondern eben aus einer gelehrten Vergleichung aller Schulmeinungen hervorging.

Uebrigens bedarf es wohl kaum der Erinnerung, daß bei einer ſolchen gelehrten Schulphiloſophie, wie ſie in dieſer Zeit ſich ausbildete, es faſt unvermeidlich war, daß auch ein eklektiſches Beſtreben mit ihr Hand in Hand ging. Wenn man auch im Gefühl ſeiner Schwäche der eigenen Erfindung in den Wiſſenſchaften entſagt hat, ſo wird man doch die Freiheit des Urtheils nicht leicht ſich nehmen laſſen, welche in der Wahl der verſchiedenen, ſchon ausgebildeten wiſſenſchaftlichen Anſichten ſich kund giebt. Dieſe Wahl wird nach den verſchiedenen Eigenthümlichkeiten der Menſchen verſchieden ausfallen; kommen ſie nicht etwa bloß durch ein zufälliges Verhältniß zu ihrem Lehrer und zu ihrer Philoſophie, ſo iſt es eine eigenthümliche Neigung, welche ſie beſtimmt, ſich dieſer oder jener Sekte anzuſchließen. Aber es läßt ſich freilich auch nicht erwarten, daß dieß ohne allen Vorbehalt geſchehen werde, denn die Neigungen der Menſchen wollen nie vollkommen mit einander ſtimmen, und ſo trifft man denn lieber ein Abkommen, in dem einen Punkte oder in den Hauptſachen zwar der einen Partei ſich anzuſchließen, in gewiſſen andern Punkten aber einer andern. Dies geht um ſo leichter von ſtatten, je weniger man durch eigene gründliche Unterſuchung zu der Anſicht der Schule gekommen iſt, je weniger man alſo auch mit voller Ueberzeugung ihr anhängt. Es liegt in der Natur eines ſolchen Wählens unter den ſchon ausgebildeten Meinungen, daß der wiſſenſchaftliche Zuſammenhang dabei nicht beſonders ſorgfältig berückſichtigt und daß deswegen ein lockeres und ſchwächliches Verfahren mit den Begriffen von ihm begünſtigt wird. Man begnügt ſich mit dem, was wahrſcheinlich iſt und was denn natürlich dem Einen anders als dem Andern ſcheint. Doch ſucht man dabei auch, je weniger man ſich ſelbſt vertrauen kann, um ſo mehr dem Urtheile der gewöhnlichen Meinung, der gemeinen Vorſtellungsweiſe, welche im Leben der gegenwärtigen Zeit gilt, ſich anzuſchließen. Hierin iſt vielleicht das größeſte Verdienſt dieſer wähleriſchen Philoſophie. Sie hält einigermaßen das Bewußtſein von dem zuſammen, was die Beſtrebungen des allgemeinen vernünftigen Lebens von der Philoſophie erheiſchen; ſie ſtellt ſich der falſchen Deutung entgegen, welche die ungenügende einſeitige Philoſophie über das Gefühl der Bedürfniſſe, die uns zur Philoſophie treiben, ergehen zu laſſen geneigt iſt, und kommt dadurch zuweilen zu einer Mäßigung der Ergebniſſe, welche von den größern Philoſophen ſelten erreicht wird. Aber freilich es iſt kein Beſtand dabei; ihre Mäßigung entſteht nur aus ihrer Schwäche. Die Uebertreibungen ſucht ſie zu vermeiden; da, wo eine einſeitige Richtung des Denkens, wo die einſeitige Auffaſſungsweiſe eines Grundſatzes auf die Spitze getrieben werden ſoll, da ſcheut ſie ſich zu folgen; die Richtung aber, die einſeitige Auffaſſungsweiſe läßt ſie beſtehen und ſo hat ſie ihren eigenen Feind in ſich ſelbſt. Nur inſofern mag daher ihre Mäßigung zu loben ſein, als ſie doch künftigen Zeiten eine Meinung überliefert, welche zu wiſſenſchaftlicher Forſchung anregen kann. Sie ſucht die Früchte der frühern Zeit ohne Mühe zu erndten; aber ohne Arbeit iſt kein geiſtiger Beſitz. So wurde von Seiten des römiſchen Einfluſſes auf die Philoſophie eine Vermiſchung der verſchiedenen Lehren eingeleitet und es war nicht leicht zu vermeiden, daß dabei auch die Meinung aufkam, daß die Streitigkeiten der Schulen, wenigſtens derer, welche einige Verwandtſchaft unter einander haben, nur unweſentliche Punkte betreffen möchten und ſich wohl auf eine friedliche Weiſe ausgleichen ließen. Wir haben ſchon früher Spuren dieſer Meinung in der ſtoiſchen und in der neuern akademiſchen Schule gefunden. Doch es gab einen Grund, weswegen ſie in dem Gange der römiſch-griechiſchen Philoſophie keine lebhaften Fortſchritte machen konnte. Denn indem man in dieſer auf die gelehrte Beſchäftigung mit den Schriften der alten Philoſophen zurückgeführt wurde, indem auch der geſchichtliche Sinn der Römer hierbei ſich behauptete, konnte man über die Verſchiedenheiten der Lehre nicht ſo leicht hinweggehn.

Dagegen in der Richtung, welche die Philoſophie bei der Vermiſchung des Griechiſchen mit dem Orientaliſchen einſchlug, wurde der Neigung Verſchiedenartiges zu vereinen und die wichtigſten Unterſchiede der Lehre zu überſehen ein viel größerer Raum eröffnet. Da, wo man Griechiſches und Orientaliſches vereinigen zu können glaubte, da mußte wohl die Fähigkeit zu unterſcheiden ſchon ſehr geſchwächt worden ſein. Wie hätte man dabei der Verſuchung widerſtehen ſollen, in allen Lehren alles zu ſehen? Nicht eben ſehr ſchwer konnte dies halten in den Gebieten der Betrachtung, auf welche man hier ſeine ganze Liebe gerichtet hatte. Es waren dies, wie wir wiſſen, die dunkelſten Gebiete der Philoſophie, in welchen die Darſtellung ſich uns verſagt, weil eine jede Anſchauung uns für dieſelben verläßt, in welche nur Ahnungen dringen und welche nur deswegen unſere Blicke, unſere Gedanken feſſeln, weil unſere Sehnſucht über jede Grenze der Erkenntniß hinausreicht. Ueber dieſe Gebiete fand man bei den alten Philoſophen theils nur Andeutungen vor, welche dazu beſtimmt, die Beſchränktheit gegenwärtiger Erkenntniß zu bezeichnen, doch hierzu zuweilen bildlicher oder mythiſcher Ausdrücke ſich zu bedienen für nöthig gefunden hatten, theils waren auch darüber zuweilen beſtimmtere Meinungen geäußert worden, welche doch nicht verkennen ließen, daß ſie nicht ganz in eigentlichem Sinne verſtanden ſein wollten. Genug man konnte ſich kaum verleugnen, daß man es hier mit etwas zu thun hatte, was in Worten ſich nicht rein ausdrücken läßt, was daher, wenn auch nicht der Erkenntniß, doch der Lehre unzugänglich iſt. Indem man nun aber doch in dieſes Gebiet der Unterſuchung ſich gezogen fühlte, ſah man ſich in der Verlegenheit einen Ausdruck für das Geheimnißvolle ſuchen zu müſſen, um es zur Anerkenntniß zu bringen, um es zu preiſen, um es als einen Gegenſtand der Verehrung darzuſtellen. In dieſem Drange, das Geheimniß des Göttlichen und ſeines Verhältniſſes zu uns zur Sprache zu bringen und es doch als ein Unausſprechbares zu verehren, kamen die Orientalen zur griechiſchen Philoſophie und die Griechen zu der myſtiſchen Weisheit der Orientalen. Je mehr man ſich nun hierbei genöthigt ſah, die Ausdrücke in einem bildlichen und mythiſchen Sinne zu nehmen, um ſo mehr fand man auch, daß man einer freien Auslegung der Lehren der alten Philoſophen Raum zu geben, daß man hinter dem nächſten Sinn der Worte eine tiefere Bedeutung zu ſuchen habe. Und wie ſehr wurde nun hierdurch die Meinung begünſtigt, daß nur in verſchiedenen Formeln derſelbe Sinn ſich ausgedrückt habe, daß im Grunde alle oder doch die tiefſten Philoſophen mit einander einig ſeien, beſonders da eben an dieſen äußerſten Grenzen der Forſchung wirklich mehr Einigkeit unter ihnen gefunden wurde, als in den Unterſuchungen, welche der Mannnigfaltigkeit der weltlichen Erſcheinungen ſich zuwenden. Ueber die Verſchiedenheit der Lehren in dieſen letztern Punkten glaubten die leicht wegſehen zu dürfen, welche das Weſen der Philoſophie allein in der Enthüllung des Göttlichen ſuchten, ſo weit es enthüllt werden könne, aber nur wenig darauf achteten, wie die Unterſuchung der weltlichen Dinge mit der Erkenntniß des Göttlichen zuſammenhänge, und ſo fanden ſie zuletzt, daß alle Philoſophie, in welcher Geſtalt ſie ſich auch dargeſtellt haben möchte, auf Eins hinauslaufe, auf das, was ſchon die älteſten Weiſen zu verkünden geſtrebt hatten, was von Griechen und Juden, von ägyptiſchen Prieſtern, von Magiern und Gymnoſophiſten auf gleiche Weiſe nur unter verſchiedenen Formen und in verſchiedenen Graden der Reinheit für das Wahre anerkannt worden ſei. So wurde eine völlige Vermiſchung aller religiöſen Lehren, aller philoſophiſchen Syſteme, damit auch der Verluſt aller Beſtimmtheit in der Lehre eingeleitet.

Ein charakteriſtiſcher Zug in dieſer Richtung iſt die ſchwärmeriſche Verehrung des Alterthümlichen in Religionen, Sitten, Gebräuchen und Lehren. Je weiter man zurückging, um ſo näher glaubte man dem Göttlichen zu kommen. In dem Alterthum lag der Urſprung der religiöſen Regungen, aus welchen alle alte Religionen ſich heraus gebildet hatten, und um ſo reiner waren alſo auch hier die Beſtrebungen, die Abſichten der alten Religion ausgedrückt zu finden; ſo lange man nicht zu einer andern Religion gekommen war, mußte man auf die Bedeutung jenes Urſprunges zurückzukommen ſtreben. Daher iſt es natürlich, daß man in der Richtung, in welcher man Religiöſes und Philoſophiſches unter einander miſchte, auch auf die Lehren der ältern Philoſophen zurückzugehen ſich geneigt fand. Daß man, indem man ſie alle zu vereinigen und zu einem und demſelben Zwecke zu gebrauchen ſuchte, mit der Auslegung ſehr willkürlich zu Werke gehen mußte, läßt ſich begreifen. Solche Auslegungen aber ſich ſelbſt und Andern glaublich zu machen, dazu war ein treffliches Mittel die Meinung, welche ſich jetzt mehr und mehr verbreitete, daß alles in den Lehren der griechiſchen Philoſophie aus einer ältern Quelle gefloſſen ſei, nämlich aus der Lehre orientaliſcher Weiſen, welche wieder auf einen Mittelpunkt zurückginge, auf eine Offenbarung. Dieſe, welche freilich nicht unmittelbar nachgewieſen werden konnte, in ihren entfernten Spuren zu verfolgen, ſie wo möglich in ihrer urſprünglichen Reinheit wiederherzuſtellen und eine jede wahre Erkenntniß des Göttlichen und ſeiner Beziehungen zu uns als einen gebrochenen Strahl der urſprünglichen Weisheit darzuſtellen, dies war die Aufgabe, welche man zu löſen ſtrebte. Hier war nun den Vermuthungen ein unermeßlicher Spielraum gegeben, welche bei der Schwäche der damaligen Zeit in der hiſtoriſchen Kritik bald für ſichere Ueberlieferungen angeſehn wurden; verfälſchte und untergeſchobene Schriften von mancherlei Art kamen hinzu und ſo bildete ſich allmälig der Wahn aus, daß es nicht unmöglich ſei, auf eine allgemeine Quelle aller wahren Erkenntniß unter den Menſchen zurückzukommen.

Wenn jedoch dieſe Erkenntniß bei den ſpätern Philoſophen und unter den gegenwärtigen Menſchen nicht mehr in ihrer vollen Reinheit gefunden werden ſollte, ſo mußte es einen Maaßſtab geben, nach welchen man die größere oder geringere Reinheit der einen und der andern Lehre beurtheilen konnte. Dieſer konnte nur in der allgemeinen Anſicht der Zeit von dem, was als göttlich zu verehren ſei, und von ſeinen Beziehungen zu der Welt gefunden werden und da dieſe Anſicht aus einem religiöſen Bedürfniſſe ſich gebildet hatte, ſo mußten auch die philoſophiſchen Syſteme, welche das religiöſe Element des Lebens zu begünſtigen ſchienen, als der getreuſte Abdruck der urſprünglichen Weisheit angeſehn werden. In dieſem Sinne wurden beſonders die Pythagoriſche und die Platoniſche Lehre hervorgezogen. Auch mit der Lehre des Ariſtoteles wußte man ſich zu befreunden. Die ſtoiſche Philoſophie dagegen, obwohl man von ihr ſehr viel, vielleicht das Meiſte in den einzelnen Unterſuchungen entnahm, hatte doch manches, was zurückſtieß, namentlich die materialiſtiſche Anſicht, das unerbittliche Fatum, den Trotz des Weiſen auf ſeine Tugend; doch auch ihr ſuchte man Keime des Wahren zu entnehmen. Am wenigſten konnte man natürlich die ſtarre Einſeitigkeit des atomiſtiſchen Syſtems in den Fluß aller übrigen Anſichten bringen; doch findet man Spuren, daß man auch die poetiſirenden Sprüche des Demokritos und das

Beiſpiel ſeines Lebens herbeirief, um für die Wahrheit ihr Zeugniß abzulegen. So ſuchte man, je weniger man in der Kraft ſeiner eigenen Gedanken einen ſichern Halt finden konnte, um ſo mehr Zeugniſſe herbeizuſchaffen, ſie nicht ſo ſehr nach dem Gewichte als nach der Zahl ſchätzend. Es war die Uebereinſtimmung des Alterthums, ja aller Zeiten, aller Völker, aller Weiſen, auf welche man ſich berufen zu müſſen glaubte.

Es wird zu bemerken ſein, daß die Anſicht der göttlichen Dinge und ihres Verhältniſſes zu der Welt, welche in der griechiſch=orientaliſchen Philoſophie ſich ausbildete, weſentlich von den Lehren der ältern griechiſchen Philoſophen ſich unterſchied, mit den Verhältniſſen unſeres Zeitraums aber in genauer Verbindung ſtand. Indem man auf die älteſten Offenbarungen Gottes zurückzukommen ſuchte, wendete man ſich der Meinung zu, daß die Offenbarung des göttlichen Lichtes, welches uns und die ganze Welt erleuchte, in der frühern Zeit die Welt heller erleuchtet habe, daß es aber durch die Schuld der Menſchen allmälig in fortſchreitendem Grade verdunkelt worden ſei. Der klare Augenſchein des ganzen gegenwärtigen Lebens und eine jede Vergleichung, in welche man dieſes mit der Vergangenheit ſetzen mochte, ſchien dieſe Meinung zu beſtätigen. Wo war jetzt die ſchöpferiſche Kraft des Gedankens zu finden, welche ſo große Werke hervorgebracht, ſo viele zur regſten Forſchung befeuert hatte? Jeder der gegenwärtigen Menſchen mußte als einen Schüler der Vergangenheit ſich bekennen. Bis zu dem Grade herab war man erſchlafft, daß man nicht einmal ſich vorſtellen konnte, die Menſchen wären ſonſt erfindſamer geweſen; man meinte ſie hätten nur beſſere Ueberlieferungen gehabt; ſie hätten dem Urſprunge derſelben näher ſtehend ihren Sinn beſſer zu begreifen gewußt. Nichts anderes ſchien jetzt übrig zu bleiben, als durch die bekanntern und offnern, wiewohl trübern Ueberlieferungen der nähern Zeiten zu den dunklern aber gehaltvollern Offenbarungen der früheſten Zeiten zurückzuſteigen und wo möglich durch die nöthigen Zwiſchenſtufen das Verſtändniß der Vergangenheit ſich zu verſchaffen. Man wurde hierdurch zu der Anſicht geführt, daß uns das Göttliche nur durch eine abſteigende Reihe von Offenbarungen bekannt werde, und indem man doch alles an das Göttliche anzuknüpfen für nöthig fand, bildete man ſich die Vorſtellung, daß in ihm ſelbſt die Nothwendigkeit liege, eine ſolche Reihe zu durchlaufen. So dachte man ſich den Menſchen und die Welt nur in einer mittelbaren Verbindung mit Gott, einem für uns verſchloſſenen und unzugänglichem Weſen. Dies iſt die Anſicht der Emanationslehre, welche in dem vor uns liegenden Zeitraume ſich verbreitete, dem griechiſchen Alterthume aber fremd war, eine Anſicht, welche aus orientaliſchen Vorſtellungsweiſen ſich herausbildete und beſonders der Denkweiſe der damaligen Zeit entſprach. Den Griechen lag ihrer ganzen Denkart nach der Begriff eines thätigen Schaffens gar nicht ſo fern von dem Begriffe der Vollkommenheit, welchen ſie mit dem Begriffe Gottes verknüpften, als den Orientalen. Daher hat ſich jenen auch die Anſicht, welche man in den neuern Zeiten mit dem Namen des Syſtems der Immanenz bezeichnet hat, nur in einer ſehr unvollkommenen, faſt ganz polemiſchen Form, entwickeln können; dieſe dagegen brachten in die Philoſophie eine Lebensanſicht, welche in einer völlig in ſich abgeſchloſſenen Ruhe der Beſchauung das Höchſte zu erkennen meint. Daher mußte auch bei dieſen zuerſt in recht ſtarkem Ausdrucke die Frage erwachen, wie aus der Ruhe des vollkommenen Weſens die Unruhe der weltlichen Thätigkeit ſich habe erzeugen können und dieſe Frage mußten ſie ſich ſo zu löſen ſuchen, daß bei dem Hervorgehn der Welt aus Gott dieſer unverändert in ſeinem Weſen bleibe und das Hervorgehn jener ſo viel als möglich nur geſchehen laſſe. Hierin liegt eben das Weſen der Emanationslehre, welche aus der Natur Gottes ohne ſeine Thätigkeit die Welt ausfließend ſich denkt, einen Ausfluß, welcher nicht in Gott, ſondern nur in einem Andern iſt. Wie ſich hieran die Vorſtellung anſchloß, daß die Emanationen weiter in einer abſteigenden Reihe von Weſen ſich fortſetzen müßten, haben wir aus den beſondern Vorſtellungen dieſer Zeit ſchon früher zu entwickeln geſucht, im Allgemeinen aber ging es aus dem Gefühle des Uebels in der Welt hervor, weil das Uebel aus dem Weſen Gottes nicht unmittelbar fließen zu können ſchien. Es wurde in dieſer Anſicht in der That eine Unterſuchung ſtark angeregt, welche früher kaum berührt worden war. Die Frage nach der Abkunft der Dinge aus Gott erwachte jetzt in einer viel dringendern, in einer viel beſtimmtern Art, als ſie früher aufgefaßt worden war.

Wenn man nun aber doch in dem Gefühle des Uebels und der Entfernung von Gott und von ſeiner urſprünglichen Offenbarung eine Abhülfe der Noth und eine innigere Verbindung mit Gott ſuchen mußte, ſo war auch der Weg, auf welchem man hierzu zu gelangen hoffte, weſentlich von dem verſchieden, welchen ſonſt edle Griechen und Römer gehen zu müſſen geglaubt hatten. Es war nicht ein Leben voll von That und Handlung, ein Leben in der politiſchen Gemeinſchaft mit Andern oder auch nur ein thätiges Leben im Kreiſe des Privatmanns, welches man empfahl, ſondern eben dieſe Arten des Lebens ſchienen den Orientalen und den Griechen, welche die orientaliſche Anſicht in ſich aufgenommen hatten, nur von ſehr untergeordnetem Werthe. Eine großartige politiſche Anſicht konnte bei ihnen nicht aufkommen, da ſie zur thätigen Anwendung derſelben keinen Raum für ſich fanden, und ſo wie bei den Alten das Staatsleben vor jedem andern äußerlich thätigen Leben immer den Vorzug gehabt hat, ſo mußte damit auch ihre Werthſchätzung der äußern Thätigkeit überhaupt nur einen ſehr niedern Grad anweiſen. Ueberdies aber hängt dieſe Meinung von dem thätigen Leben in der äußern Natur auch damit zuſammen, daß die Materie und das Körperliche nur als die Beſchränkung des Geiſtigen, als das verunreinigende Princip, als die Quelle alles Uebels angeſehn wurde und daß hiernach in der That auf eine folgerichtige Weiſe auch eine jede Beſchäftigung mit der äußern Natur, ein jedes Handeln in Beziehung auf dieſelbe in die Gefahr zu ſtürzen ſchien, durch die Berührung mit dem Materiellen ſich zu verunreinigen. Hatte doch ſchon Platon geäußert, daß die Bearbeitung des Aeußern, ſo wie die Betrachtung deſſelben mehr ein nothwendiges als ein ſchönes Geſchäft wäre. Hierin ſchien man vielleicht weniger von der Anſicht des klaſſiſchen Alterthums und der ältern griechiſchen Philoſophen abzuweichen, als darin, daß man auch den Weg des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens verſchmähte oder wenigſtens nur ſehr gering achtete. Zwar wiſſen wir, daß die griechiſchen Philoſophen zuweilen auch wohl einen mißgünſtigen Blick auf die Verehrer der enkykliſchen Wiſſenſchaften warfen, aber doch waren die vorzüglichſten unter ihnen nicht abgeneigt, jenen niedern Erkenntniſſen das Verdienſt zuzuſprechen, daß ſie dem Menſchen eine wahre Bildung des Geiſtes gewährten, welche auch wohl als eine Vorſtufe zur Philoſophie betrachtet werden könne. Dieſen Werth der enkykliſchen Wiſſenſchaften möchten die Orientalen nicht anerkennen; ſie finden nur eins an ihnen zu loben, daß ſie nämlich den Geiſt von dem Körperlichen abwenden; ſie gewähren nichts, ſie gewöhnen uns nur etwas zu vermeiden. Dies Vermeiden iſt aber eigentlich das, was als der wahre Weg zur höhern Einſicht und zur Aufnahme der wahren göttlichen Offenbarung führen ſoll, das Vermeiden einer jeden Verunreinigung mit der Materie, ſo weit es irgend getrieben werden kann. Die möglichſte Steigerung in der Enthaltſamkeit vom ſinnlichen Genuſſe, in gänzlicher Abtödtung der ſinnlichen Triebe, in Kaſteiung des Fleiſches wird für das einzige Mittel um zum Heile und auch zur Wiſſenſchaft zu gelangen gehalten. Man hoffte, wenn das Auge für das Aeußere, wenn jeder Sinn für das Sinnliche ſich geſchloſſen habe, dann werde das Auge und der Sinn für das Geiſtige ſich öffnen. Dies hatte eben ſo verderbliche Folgen für die Entwicklung der Wiſſenſchaften, als für die Anſicht, welche dadurch vom praktiſchen Leben gefaßt wurde. Während man von dieſem ſich zurückzog, oder es nur aus Zwang betreiben zu müſſen glaubte, um ſich um ſo höher zu dünken, je mehr man es verachtete, konnte man auch die Arten der Wiſſenſchaft, welche mit ihm in Verbindung ſtehen, nur gering achten. Es entwickelte ſich hier ein Gegenſatz zwiſchem dem, was in den Wiſſenſchaften dem Leben dient oder in der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe des Lebens feſtgehalten werden muß, und zwiſchen dem, was von dieſer abzieht und dagegen auf die idealen Grenzen aller Wiſſenſchaft deutet. Dieſe letztern Beſtandtheile der Wiſſenſchaft, das, was man in neuern Zeiten das Tranſcendentale genannt hat, was die Ideen Gottes und der Welt darzuſtellen ſucht, ſtrebten die Philoſophen, von welchen wir reden, von dem erſtern Beſtandtheile zu ſondern, um es rein, wie es für ſich iſt, auffaſſen zu können. Dadurch brachten ſie einen Zwieſpalt, einen Widerſpruch in die Wiſſenſchaft, ſo wie ſie ihn ja auch im Leben fanden, in welchem das Gute und das Böſe, der Geiſt und die Materie in einem beſtändigen Kampfe mit einander liegen ſollten. Vielleicht möchte man dies noch für einigermaßen erträglich halten, wenn ſie nur nicht auch gerathen hätten, gegen den böſen und bekämpfenden Feind nur die Augen zu ſchließen und die Hände von ihm zurückzuhalten. Und doch thaten ſie dies, wenn ſie das thätige Leben, welches das Materielle angreift, zu beſeitigen ſuchten, ja ſie thaten noch mehr, wenn ſie ſogar die Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften, welche mit dem thätigen Leben in Verbindung ſtehn, als ein Mittel billigten, um von dem thätigen Leben abzukommen. Ueberlegt man ſich dies, ſo kann man wohl nicht leugnen, daß in der ganzen Vorſtellungsweiſe dieſer Männer eine Verwirrung ungleichartiger Elemente herrſchte.

Aber wenn ſie nun von dem Sinnlichen abmahnten und die enkykliſchen Wiſſenſchaften auch nur als Mittel betrachteten, den Geiſt vom Falſchen abzuziehn, aber nicht ihn emporzuleiten zu dem Höhern, welche Mittel blieben ihnen alsdann noch übrig das Wahre zu erkennen? Wir haben geſehen, wie ſie den alten Ueberlieferungen mit religiöſer Ehrfurcht vertrauten, wie ſie dieſelben ſtufenweiſe von dem Alten zu dem Aeltern hinauf zu verfolgen ſuchten, wie ſie aus ihnen allen denſelben Geiſt zu vernehmen glaubten und wie ſie daher mit Vergleichung und Auslegung derſelben ſich zu beſchäftigen für nützlich hielten. Dieſe Verehrung des überlieferten Wortes war bei vielen von Aberglauben nicht frei, ſo wie man denn in der Zeit, von welcher wir reden, überhaupt und beſonders in der angegebenen Richtung den geheimen Kräften der Worte und Zeichen und allen den geheimen Künſten, welche mit ſolchen Dingen ſich beſchäftigen, großes Gewicht beimaaß; aber die meiſten derer, welche der Philoſophie wahrhaft ſich zugewandt hatten, mußten doch einſehn, daß man zu den alten Ueberlieferungen den rechten Geiſt hinzubringen müſſe, um ſie zu verſtehn; denn dem Spötter, dem Leichtſinnigen und Flatterhaften werde es nichts helfen, wenn er mit ihrer äußerlichen Form ſich beſchäftigen wollte; er werde Worte hören oder Zeichen ſehen, ohne ihren Sinn zu ahnden. Daher forderten ſie ein reines Gemüth, einen frommen Glauben, Eifer und Einſicht, mit welchen man die heiligen Sprüche der Philoſophie und der Propheten auffaſſen und die heiligen Gebräuche begehen ſolle, um von ihnen den gewünſchten Nutzen zu ziehen. Um dieſer Forderung zu genügen, glaubte man ſich von dem Aeußern zurückziehen zu müſſen, um nichts anderes zu ſchauen, als nur das reine Weſen unſeres Geiſtes oder unſerer Vernunft. So wurde man auf die Vereinfachung ſeines Weſens und ſeines Schauens, auf die innerliche Beſchauung geführt, welche die Orientalen in ſo verſchiedenen Geſtalten uns empfohlen haben. Indem man ſich von allem Aeußeren abzuſondern trachtete, wollte man den natürlichen Zuſammenhang der Dinge unterbrechen, um in einen höhern Zuſammenhang ſich zu verſetzen. Da jenes und dies unmöglich iſt, ſo war die natürliche Folge davon, daß man in einen willkürlichen Zuſammenhang der Vorſtellungen ſich hineinträumte, der doch zuletzt nur den Zuſammenhang des Innern mit der Außenwelt an der perſönlichen Denkweiſe gebrochen abſpiegelte. Daß auf ſolche Weiſe keine wahre Wiſſenſchaft zu Stande kommen konnte, iſt begreiflich. Die falſche und trügeriſche Welt, deren verunreinigende Berührung man floh, ſie war ſelbſt nur ein Trugbild der Einbildungskraft, ein abſtraktes Bild der ſündigen Gelüſte, in welchen man ſich verſtrickt ſah, deren Schuld man aber lieber auf das Aeußere abwälzen, als in ſich ſelbſt anerkennen wollte. Die Wahrheit, welche dieſen Irrthümern zum Grunde lag, floß nur aus dem Gefühl der Schwäche, in welche die alten Völker und das ganze Princip ihres Lebens verſunken waren, und aus der daran ſich anſchließenden Sehnſucht nach der Entwicklung eines höhern Princips und eines kräftigern Lebens.

Schon früher haben wir angedeutet, daß in der chriſtlichen Religion das neue Princip belebend für die Entwicklung der ganzen Menſchheit ſich bilden ſollte. Dies darzuthun würde die Aufgabe einer vollſtändigen Geſchichte der Menſchheit ſein, deren Theil die Geſchichte der Philoſophie iſt. Der Beweis dafür im Allgemeinen liegt darin, daß von der chriſtlichen Religion alle die Völker in ihren Sitten und Einrichtungen, in ihrem wiſſenſchaftlichen Leben und in ihrer Geſinnung gebildet werden, von welchen die Fortſchritte der neuern Geſchichte ausgegangen ſind. Ihrem Theile nach trägt auch die Geſchichte der Philoſophie zu dieſem Beweiſe bei, indem ſie nachweiſt, daß die Fortſchritte der neuern Philoſophie aus dem Chriſtenthume hervorgegangen ſind und im Weſentlichen die

Beſtimmung gehabt haben, der chriſtlichen Geſinnung eine ihr gemäße Wiſſenſchaft zu finden. Doch auch dieſe Aufgabe der Geſchichte der Philoſophie liegt gegenwärtig noch nicht vor uns; ſie kann erſt bei der Betrachtung der chriſtlichen Philoſophie allmälig zur Löſung kommen. In den Erſcheinungen aber, mit welchen wir es beim Ausgange der alten Philoſophie zu thun haben werden, können wir nur eine Vorbereitung zur chriſtlichen Denkart finden, welche ſich ausſpricht in der Sehnſucht nach etwas Beſſerem, als was von der Gegenwart geboten wurde. Aber freilich die, welche unter den Heiden eine ſolche Sehnſucht fühlten, vergriffen ſich in den Mitteln die Gebrechen der Gegenwart zu heilen; ſie ſahen das Gute nicht in der Zukunft, welche uns verheißen worden, ſondern in der Vergangenheit, in welcher die Blüthe der alten Völker lag; in den alten Offenbarungen ſuchten ſie ihr Heil; daher das Feſthalten an dem alten Aberglauben, an dem alten Götzendienſte, das Vertrauen auf alte Gebräuche und auf die Verſöhnung des Göttlichen durch äußere Opfer; daher der ohnmächtige Kampf gegen die Kraft der neuen Geſinnung und Richtung des Lebens, welchen man durch die Vermiſchung des philoſophiſchen Gedankens mit den religiöſen Ahndungen des Alterthums beſtehen zu können hoffte. Auch da, wo die Hoffnung auf eine ſpätere, vollkommnere Offenbarung ſich vorfand, dachte man ſie nur in der alten Weiſe als eine volksthümliche Offenbarung, begleitet von der Wiederherſtellung des alten Glanzes und der alten Herrſchaft des Volkes. Die alte Philoſophie, die alte Geſinnung hatte noch nicht die alte Volksthümlichkeit, aus welcher Philoſophie und Geſinnung ſich entwickelt hatten, verleugnen gelernt.

Doch bei allem dem war jene Sehnſucht die Vorbereitung zum Chriſtenthum. Daher lag auch die Entwicklung der Philoſophie, in welcher ſie ſich äußerte, dem Zwecke dieſer Periode, wie wir ihn früher bezeichnet haben, näher als die Entwicklung der griechiſch-römiſchen Philoſophie, daher hat auch die erſtere länger gedauert, als die letztere. Durch ihren Streit gegen das Chriſtenthum wurde nun die alte Philoſophie zu einer wahrhaft heidniſchen, mußte aber ſelbſt in dieſer Geſtalt für die Wahrheit der chriſtlichen Beſtrebungen ihr Zeugniß ablegen, indem ſie in der That als ein Zerrbild des Chriſtenthums ſich darſtellte. Doch vereinigte ſie bald alle philoſophiſche Regungen in ſich, welche der Ausgang der alten Völker zeigte, und ſchon vom Anfange des dritten Jahrhunderts an hatte ſie die Herrſchaft über alle übrige Arten der Philoſophie entſchieden gewonnen. Damals war die römiſche Litteratur ſchon zu großer Bedeutungsloſigkeit herabgeſunken und mit ihr natürlich auch die griechiſch-römiſche Philoſophie verfallen. Immer mehr hatte der römiſche Staat den römiſchen Charakter verloren und immer allgemeiner konnte daher auch die Anſicht geltend gemacht werden, daß im hohen Alterthume die Blüthe der Völker und die wahre Offenbarung zu ſuchen ſei. Denn das römiſche Weſen konnte natürlich nicht ſo leicht zu dieſer Anſicht ſich hinneigen, da ſeine Blüthe zu neu war und die Erzählungen von ſeinem Urſprunge zu ſehr einen geſchichtlichen Charakter angenommen hatten, als daß ſie mythiſchen Träumereien ſich hätten bequemen ſollen. Die ganze noch übrige Kraft der alten Völker ſprach nun immer mehr nur noch im Widerſtande gegen die chriſtliche Religion vertheidigungsweiſe ſich aus.

Wir haben hiermit hinlänglich die Verhältniſſe bezeichnet, unter welchen das philoſophiſche Leben der vor uns liegenden Periode ſich entwickelte. Es wird nun nicht ſchwer halten, eine Eintheilung für unſere Darſtellung zu finden, welche uns der Sache gemäß zu ſein ſcheint. Mit dem Beginn des dritten Jahrhunderts nach Chriſto macht ſich ein Abſchnitt in dem Zeitraume, mit welchem wir es zu thun haben, ſehr bemerklich. Der Gegenſatz zwiſchen dem römiſchen und orientaliſchen Weſen und damit auch der Gegenſatz zwiſchen den einzelnen griechiſchen Philoſophen-Schulen tritt zu dieſer Zeit ganz zurück. Stoiker und Epikureer, Skeptiker und Kyniker und wie die andern Richtungen in der griechiſchen Philoſophie heißen mögen, ſie geben von jetzt an faſt keine Spur des Lebens von ſich; nur die ariſtoteliſche und platoniſche Philoſophie bleiben in Achtung und werden meiſtens als Lehren gleichartiger Anſicht behandelt, ſo daß nur die Vorliebe für die eine oder die andere Schule bald hierhin, bald dorthin ſich neigt, zuweilen auch wohl in Polemik ſich bemerkbar macht. Dieſer Gegenſatz hat jedoch nur eine untergeordnete Bedeutung; an die Stelle des Gegenſatzes zwiſchen den verſchiedenen Schulen der Philoſophie tritt dagegen der Gegenſatz zwiſchen dem Heidenthume und dem Chriſtenthume und indem jenes mit der ganzen Gewalt der frühern philoſophiſchen Bildung, ſo weit ſie zum Kampfe gegen das Chriſtenthum brauchbar ſchien, ſich zu rüſten bemüht iſt, erhebt ſich die alte Philoſophie, es iſt nicht zu leugnen, noch einmal zu ausgezeichneter Bedeutung. Mit Kraft, mit einem jugendlichern Feuer, als ſie ſeit langer Zeit gezeigt hatte, läßt ſie ihre Stimme hören. Dieſes Feuer erweiſt ſich denn auch in einer durchgreifenden Ausbildung der Philoſophie, welche das, was früher in derſelben Richtung zwar, aber mehr in einzelnen Gedanken, bruchſtückweiſe und weniger folgerecht von der griechiſch-orientaliſchen Philoſophie geleiſtet worden war, zu einem feſtern Zuſammenhange, mit Aufwand eines nicht geringen Scharfſinns ausbildete. Aber es war mehr der Flug einer kühnen Phantaſie, welche das Vergangene und die Bedeutung der Philoſophie in das Schönere ausmalte, als beſonnene Einſicht in das Weſen der alten Philoſophie, es war mehr Ueberſpannung als geſunde Kraft, was zu dieſer Entwicklung der Neu-Platoniſchen Philoſophie trieb und daher verſank ſie auch bald theils in ſpitzfindige Grübelei, theils in Aberglauben.

So theilt ſich uns dieſe Periode in zwei größere Abſchnitte. Der erſte Abſchnitt aber hat zwei weſentlich verſchiedene Theile, welche gleichzeitig neben einander einher laufen, die Geſchichte der griechiſch-römiſchen und die Geſchichte der griechiſch-orientaliſchen Philoſophie. Faſt zu gleicher Zeit griff die griechiſche Philoſophie nach Oſten und nach Weſten um ſich. Doch werden wir zuerſt zu der griechiſch-römiſchen Philoſophie uns zu wenden haben, theils weil ſie dem Charakter nach der frühern griechiſchen Philoſophie am nächſten ſteht, theils weil ſie auch früher abſtirbt, als die griechiſch-orientaliſche Philoſophie, welche in dieſer Zeit nur die Vorbereitung zu der glänzendern Entfaltung derſelben Richtung in der Neu-Platoniſchen Schule macht. Beide Richtungen in der Philoſophie der Zeitordnung folgend durcheinander zu werfen, würde die Verſchiedenheit ihres Charakters und ihrer Bedeutung verkennen heißen. Die griechiſch-römiſche Philoſophie, wenn wir ſie kurz bezeichnen ſollten, würden wir einen gelehrten

Eklekticismus mit vorherrſchender Neigung für das Praktiſche nennen. Die griechiſch-orientaliſche Philoſophie giebt ſich zwar nicht weniger die Miene der Gelehrſamkeit, ſie iſt aber ganz und gar fern von dem geſchichtlichen Sinne, welcher die Unterſchiede aufzufaſſen ſtrebt; die myſtiſche Anſicht welche ſie beherrſcht, ſucht alles, was ihr nicht entſchieden zuwider iſt, in dieſelbe Unbeſtimmtheit neblicher Umriſſe zu ziehen. Daher bezeichnet uns die griechiſch-römiſche Philoſophie den Verfall des philoſophiſchen Geiſtes von der Seite, von welcher ſich ihm wie einem alternden Körper alle Glieder ſeines frühern Lebens verknöchern; alle Lehren verwandeln ſich ihr bald mehr, bald weniger in ſtarre Formeln, in todte Worte. Die griechiſch-orientaliſche Philoſophie dagegen gibt uns das Bild einer allmäligen Auflöſung der feſten Bildungsformen, einer unbeſtimmten Gährung, welche wir früher mit dem Uebergange eines lebendigen Körpers in Fäulniß und Verweſung verglichen haben.

Was die Anordnung des Einzelnen in den angegebenen Abſchnitten betrifft, ſo wird uns der erſte derſelben beſonders dadurch zu ſchaffen machen, daß er ſo wenig Bewegung und Fortſchritt enthält. Die griechiſch-römiſche Philoſophie zeigt faſt nur die ſtarre Form der Gelehrſamkeit und unſere Geſchichte wird deswegen genöthigt ſein, in dieſem Theile ſehr gegen unſern Wunſch faſt die Geſtalt einer Litteratur-Geſchichte anzunehmen. Denn meiſtens werden wir nur zu berichten haben, wie die griechiſche Philoſophie unter den Römern verbreitet worden, wie ſie unter ihnen wechſelnde Schickſale gehabt und dem Charakter der Römer gemäß ſich einigermaßen umgebildet habe, ohne doch dadurch eine weitere Entwicklung zu gewinnen.

Bei weitem die meiſten philoſophiſchen Schriftſteller, welche dieſem Theile unſerer Geſchichte angehören, ſind verloren gegangen; wir finden nur zerſtreute Nachrichten über ſie, zuweilen können wir faſt nur ihre Namen anführen oder von ihren äußern Schickſalen etwas berichten. Von vielen Männern wiſſen wir, daß ſie zu dieſer oder jener Sekte ſich bekannten, nur deswegen, weil ſie außerdem eine Rolle in der merkwürdigen Geſchichte ihrer Zeit ſpielten. Auch die Männer, deren philoſophiſche Schriften uns noch übrig ſind, haben dieſe Gunſt des Geſchicks zuweilen weniger dem großen Einfluß zu danken, welchen ſie auf die Philoſophie ihrer Zeit gehabt hätten, als der Bedeutung, welche ihnen ſonſt für die Litteratur der Römer, für die einzelnen Wiſſenſchaften, für die Sitten oder für die Geſchichte ihrer Zeiten beigelegt werden darf. Dennoch werden wir ſie nicht ganz übergehen dürfen, weil ſie einigermaaßen in die Verbreitung der Philoſophie, in die Art, wie ſie ſpätern Zeiten überliefert worden iſt und wie ſie Einfluß auf die einzelnen Wiſſenſchaften und auf das Leben ſich erworben hat, eingegriffen haben. Ueberdies zerfällt uns dieſer Theil unſerer Geſchichte in viele Einzelheiten, indem, wie früher bemerkt, die einzelnen Schulen ohne einen belebenden Einfluß unter einander ſich fortpflanzten. Es war zu dieſer Zeit faſt wie in den erſten Zeiten der griechiſchen Philoſophie, wo auch die verſchiedenen Schulen nebeneinander ſich entwickelten, ohne wechſelſeitig ſich zu verſtändigen, nur daß in jener und in dieſer Zeit verſchiedene Gründe dieſer ähnlichen Erſcheinungen obwalteten. Denn in der alten Zeit war es die jugendliche Zerſtreutheit der Beſtrebungen, der Mangel an allgemeinem Ueberblick über das ganze Gebiet der Wiſſenſchaft und an Mitteln einer leichten Verſtändigung, in der gegenwärtigen Zeit aber der Mangel an erfinderiſcher Kraft, was die Schulen getrennt hielt. Das Bewußtſein dieſes Mangels ſpricht ſich am entſchiedenſten in der ſkeptiſchen Schule aus, deren vorzüglichſte Kunſt darin beſteht, die verſchiedenen Anſichten der Schulen neben einander zu ſtellen und die Beweiſe derſelben nach dem von altersher überlieferten Maaßſtabe zu prüfen, ohne von der Wahrheit, welche der einen und der andern Anſicht inwohnt, ſich im geringſten bewegen zu laſſen. In dieſer Schule drückt ſich am deutlichſten die gelehrte Behandlungsweiſe der Philoſophie aus, weswegen wir es auch für paſſend halten, mit der Darſtellung ihrer Lehre den erſten Theil des erſten Abſchnittes zu ſchließen, um dann zu der griechiſch-orientaliſchen Philoſophie überzugehn. Kein ſtärkerer Gegenſatz als der zwiſchen den Skeptikern und den Vorläufern der Neu-Platoniker. Jene gehen darauf aus, die verſchiedenen Meinungen der Philoſophen einander ſo ſchroff als möglich entgegenzuſtellen, indem ſie faſt ganz bei den Wiederſprüchen im äußern Ausdruck ſtehen bleiben und ſie auch wohl noch zu ſchärfen ſuchen; dieſe dagegen möchten die verſchiedenartigſten Anſichten mit einander verſchmelzen, indem ſie zu ihrem inneren Kerne, zu ihrer tieferen Bedeutung vorzudringen ſtreben und dabei nicht ſelten die Spitzen der Widerſprüche abſtumpfen. Jene laſſen die alten Gebräuche der Götterverehrungen beſtehn, weil es ihnen bei ihrer gänzlichen Meinungsloſigkeit gerathen ſcheint, im äußern Leben der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe zu folgen; aber es iſt eben nur das Aeußere der Religion, was ſie beibehalten; der Philoſophie wollen ſie dabei gar keine Einrede geſtatten; dieſe dagegen werfen ſich mit dem größeſten Eifer in die

Religionen; ihren Gebräuchen ſchreiben ſie einen großen Werth zu; aber im Grunde verändern ſie die Bedeutung derſelben und legen in eine jede eigenthümlich ausgebildete Form ihre allgemeine philoſophiſche Anſicht. Wenn die Skeptiker dieſer Zeit die alte Philoſophie verwerfen, ſo wollen ſie doch damit nicht die ganze Bildung der ältern Zeiten verworfen haben, ſondern ſie möchten ſich das von ihr aneignen, was nur für das praktiſche Leben dient, die nützlichen Künſte; die griechiſch-orientaliſche Philoſophie dagegen, ſie achtet die nützlichen Künſte gering und nur die Philoſophie und die Wiſſenſchaft der Alten, welche über die gewöhnliche Anſicht des Lebens erhebt, ſcheint ihr lobenswerth. So zeigt ſich in dieſer Zeit das Zerfallen der alten Bildung in ihre verſchiedenen Elemente; nur noch in einſeitigen Richtungen hält man ſie feſt; den Zuſammenhang ihrer Theile weiß man nicht mehr zu begreifen und ſich anzueignen.

In dieſer Entwicklung der römiſch-griechiſchen Philoſophie werden wir aber noch zwei Seiten unterſcheiden können, je nachdem das eine oder das andere Element, welche in ihr mit einander gemiſcht ſind, die gelehrte Ueberlieferung oder das praktiſche Beſtreben das Uebergewicht hat. In dem Vorwalten des praktiſchen Sinnes tritt uns der Einfluß des römiſchen Geiſtes am bedeutendſten hervor; er äußert ſich beſonders in der Neigung zur ſtoiſchen Lehre, mit welcher auch die kyniſche Schule in einiger Verwandtſchaft ſteht. Eben weil dieſer römiſche Geiſt im Anfange unſerer Periode lebendiger eingreift, ſpäter aber mehr und mehr abſtirbt, werden wir dieſe Seite der römiſch-griechiſchen Philoſophie zuerſt zu betrachten haben. Dagegen an der vorherrſchend gelehrten Ueberlieferung der Philoſophie hat der römiſche Charakter nicht einen ſo entſchiedenen Antheil; ſie findet ſich deswegen auch nicht ſo ausſchließend in den Gegenden, in welchen das römiſche Element vorherrſcht; auch die Orientalen tragen dazu das Ihrige bei. Eben dieſen Theil können wir am wenigſten genau verfolgen. Der Ausgang dieſer Richtung iſt in der ſkeptiſchen Schule zu ſuchen, wie ſchon angedeutet wurde.

Wenn wir nun aber in dem zweiten Theile unſeres erſten Abſchnittes die griechiſch-orientaliſche Philoſophie, ſo lange ſie neben der griechiſch-römiſchen Philoſophie einherlief, in ihrem erſten Aufkommen und in ihrem fragmentariſchen Vorkommen zu betrachten haben, ſo werden wir dabei nicht unterlaſſen dürfen, uns noch einmal in das dunkle Gebiet der orientaliſchen Lehren zu werfen. Denn da die Orientalen nicht blos, wie die Römer, empfänglich für die griechiſche Philoſophie ſich zeigten, ſondern ſelbſt etwas Neues in dieſelbe brachten, ſo werden wir den Urſprung deſſelben nicht unberückſichtigt laſſen dürfen. Sei es nun, wie Einige wollen, daß die Orientalen nur von den Griechen angeregt, eine philoſophiſche Lehre ſich ausgebildet haben, oder ſei es, daß ſie auf eine philoſophiſche Anſicht aus ſich ſelbſt gekommen, ſei es endlich, wie Andere behaupten, daß alles, was man für Philoſophie der Orientalen ausgegeben habe, nur fälſchlich dieſen Namen führe, ſo ſteht doch nicht zu leugnen, beſonders ſeitdem die neuern Forſchungen über das indiſche Weſen einiges Licht verbreitet haben, daß eine Lehre unter den Orientalen ſich vorfindet, welche wenigſtens mit demſelben Rechte auf den Namen der Philoſophie Anſpruch machen darf, mit welchem, um eins als Beiſpiel anzuführen, den Lehren des Demokritos oder des Epikuros dieſer Name beigelegt worden iſt. Und ſehr wahrſcheinlich iſt es, daß dieſe Art philoſophiſcher Lehre ſchon zu der Zeit ſich zu entwickeln begonnen hatte, als die orientaliſche Denkweiſe auf die griechiſche Philoſophie Einfluß auszuüben begann, und daß ſie auch, ſollte es auch nicht auf unmittelbare Weiſe geſchehn ſein, Anregungen an die griechiſch-orientaliſche Philoſophie abgegeben hat. Wir finden uns nun freilich in dem mißlichen Fall über die orientaliſche Philoſophie weder aus den erſten Quellen berichten, noch unſern Bericht aus hinlänglichen Ueberlieferungen Anderer ſchöpfen zu können und am wenigſten vermögen wir ſicheren Angaben folgend anzugeben, wie der Zuſammenhang derſelben mit der griechiſchen Philoſophie ſich vermittelt haben möge, alles vielmehr über alle dieſe Punkte liegt in demſelben Dunkel, in welchem wir uns überhaupt befinden, wenn es uns darauf ankommt die geſchichtliche Entwickelung des orientaliſchen Alterthums ſeinem innern Leben nach uns zu vergegenwärtigen, und es würde uns daher etwas Erwünſchtes geweſen ſein, wenn es uns frei geſtanden hätte, dieſen Theil unſers Werkes ganz zu übergehn oder ihn ganz fremden Händen zu überlaſſen. Aber das erſtere ſchien uns nicht redlich weder gegen Andere, noch gegen uns, ſondern nur dem kindiſchen Verfahren vergleichbar, welches in ungewiſſem Lichte, wenn es irgendwo etwas hervordämmern ſieht, furchtſam das Auge verſchließt; das andere dagegen war uns nicht möglich, weil die Arbeiten der Orientaliſten über die orientaliſche Philoſophie bisher theils nur eine Maſſe unverarbeiteten Stoffes geliefert haben, theils mit dem, was ihnen vorlag, auf eine zu wenig kritiſche Weiſe zu Werke gegangen ſind, als daß wir ihre Unterſuchungen in gutem Vertrauen uns aneignen könnten. Es ſcheint ihnen zu begegnen, weil ſie meiſtens in Gebieten arbeiten, welche der ungewiſſen Sage angehören oder nur Bruchſtücke der Geſchichte in ein helleres Licht ſtellen, daß ſie auch den Maaßſtab eines klaren geſchichtlichen Zuſammenhangs, wie er uns in der Geſchichte des Abendlandes vorliegt, nur mit ungeübten Händen zu handhaben lernen. Demnach bleibt uns nichts anderes übrig, als unſere eigenen Kräfte anzuſtrengen, um ſo viel uns möglich iſt, eine getreue Darſtellung deſſen zu geben, was in der orientaliſchen Denkweiſe zu philoſophiſcher Form ſich auszubilden geſtrebt hat. Dies wird alsdann in unſerer Geſchichte der griechiſchen Philoſophie als eine nothwendige Einſchaltung ſich darſtellen, welche ein jeder überſchlagen mag, der ſchon von ſich ſelbſt eine hinlängliche Kenntniß der orientaliſchen Denkart und des Einfluſſes, welchen ſie auf die griechiſche Philoſophie gehabt haben möchte, ſich zutrauen darf. Der übrige Inhalt des zweiten Theils unſeres Abſchnitts wird alsdann leicht ſich eintheilen laſſen, obgleich wegen fragmentariſcher Ueberlieferungen, welche wohl auch in einem fragmentariſchen Verlaufe ihren Grund haben möchten, der Zuſammenhang nicht überall deutlich nachgewieſen werden kann. Er zerfällt uns von ſelbſt in zwei Theile, indem auf der einen Seite zu zeigen iſt, wie die griechiſche Philoſophie unter den griechiſch gebildeten Orientalen wirkte, auf der andern Seite aber, wie auch die Griechen von der orientaliſchen Denkweiſe berührt und ihre philoſophiſche Anſicht einer andern Richtung zugeführt wurde. Dieſe beiden Theile ſcheinen auch der zeitlichen Folge nach auseinander zu treten; wenigſtens finden wir bei den griechiſch gebildeten Orientalen früher eine entſchiedene Neigung zu der Art der Vermiſchung der Denkweiſen, welche hier in Betrachtung kommt, als bei den Griechen, und dies möchte auch wieder eine Analogie dafür darbieten, daß bei den reinen Orientalen noch früher eine ähnliche philoſophiſche Bildung ſich entwickelt habe.

Die Hinneigung der Griechen zu der orientaliſchen Denkweiſe führt uns nun in unſern zweiten Abſchnitt. Sie bildet den natürlichen Uebergang in dieſen. Denn in demſelben finden wir Orientaliſches und Griechiſches ſo vermiſcht, daß die Miſchung äußerlich ganz auf den griechiſchen Charakter Anſpruch macht. Wir haben in dieſem Abſchnitte einen mehr zuſammenhängenden Verlauf zu beobachten, als der erſte Abſchnitt uns darbietet; deswegen iſt er auch für die geſchichtliche Unterſuchung ergiebiger, ſo wie fruchtbarer an philoſophiſchen Gedanken oder, wenn man uns dies nicht zugeben ſollte, wenigſtens an Verſuchen, die Aufgaben der Philoſophie in ein neues Licht zu ſtellen. Auch fließen uns für die äußere und innere Geſchichte der Philoſophie dieſer Zeit die Quellen reichlicher; denn die Philoſophie der Griechen hatte jetzt wieder durch den Gang der Entwicklung eine bedeutendere und mehr in das Auge fallende Stellung eingenommen; ſie hatte es mit einem Kampfe zu thun, welcher in dieſer Zeit die Welt bewegte; ſie mußte ſich ihrem Gegner, dem Chriſtenthume, würdig zu zeigen ſuchen. Das Bewußtſein von dieſer Bedeutung, das Streben den alten Völkern ihre Religion in ein würdiges Licht zu ſtellen oder das religiöſe Bedürfniß, welches ſich jetzt ſehr allgemein fühlbar gemacht hatte, aus der Mitte der alten Bildung zu befriedigen, die Wärme, welche ſich aus dem religiöſen Gefühle den philoſophiſchen Forſchungen mittheilte, alles dies belebte und kräftigte eine Zeit lang die Neu-Platoniſche Schule. In ihrer Geſchichte werden wir nun freilich die alte Philoſophie in einige Berührung mit dem Chriſtenthume und der chriſtlichen Litteratur treten ſehen, ſo daß es hierbei zweifelhaft werden könnte, ob es nicht gerathener ſein möchte, von nun an die Geſchichte der alten und der chriſtlichen Philoſophie in Verbindung mit einander zu betrachten, als beide, wie wir uns vorgenommen haben, von einander getrennt zu behandeln. Es ſind jedoch mehrere, nicht unbedeutende Gründe, welche uns in unſerem Vorhaben beſtärken. Zunächſt iſt es der Wunſch in einer fortlaufenden Reihe und dadurch in der möglichſten Reinheit die Wirkungen der chriſtlichen Geſinnung auf die Philoſophie darzuſtellen. Dazu geſellt ſich alsdann die Betrachtung, daß doch die Rückſicht, welche die Neu-Platoniſche Philoſophie auf das Chriſtenthum nimmt, nur ſehr äußerlich iſt, nur das ſich aneignet, was ſchon in der alterthümlichen Geſinnung der Griechen, der Römer und der Orientalen zu liegen ſchien, nur das bekämpft was auf der Oberfläche der Erſcheinung lag, die demüthige Geſtalt, welche dem Stolze und Glanze der alten Bildung zuwider war, ohne die tiefe Bedeutung dieſer unſcheinbaren Hülle zu ahnden. Endlich bewegt uns auch noch dies, daß doch die erſte Entwickelung der Neu-Platoniſchen Schule bis auf den Plotinos herab auf das Chriſtenthum ſelbſt faſt gar keine Rückſicht genommen, ſondern nur den Einfluß von ihm erfahren zu haben ſcheint, welche durch die allgemeine Bewegung der Geiſter in religiöſer Richtung bedingt war, und daß die Fortpflanzung der ganzen Neu-Platoniſchen Schule von dieſer erſten Entwicklung abhängt. Mit viel größerer Zuverſicht kann man ſagen, daß die Anfänge der Neu-Platoniſchen Philoſophie Einfluß auf die chriſtliche gehabt haben, als umgekehrt die Anfänge der chriſtlichen Philoſophie auf die Neu-Platoniſche. Wir werden daher auch in der Geſchichte unſeres zweiten Abſchnitts zu Anfang keine Veranlaſſung haben von der chriſtlichen Philoſophie etwas vorauszuſetzen; es iſt nur die Bekanntſchaft mit der äußern Erſcheinung des Chriſtenthums, wie ſie unter uns allgemein verbreitet iſt, was hie und da in Anſpruch genommen werden muß. Aber es lag in der Natur der Sache, daß doch das Chriſtenthum und die aus ihm fließenden Anſichten und Richtungen in der Philoſophie mit dem Fortgange der Zeiten an Einfluß zunahmen. Der Ausdehnung ſeines Einfluſſes auf das Leben der alten Völker überhaupt mußte auch die Ausdehnung ſeines Einfluſſes auf die Philoſophie folgen und indem dieſer ſich mehr und mehr ſteigerte, ſollte er zuletzt die ganze heidniſche Philoſophie auflöſen. Daher können wir uns nicht wundern, daß allmälig, durch die Fortwirkung des Chriſtenthums der Neu-Platoniſchen Schule ihre Kraft entzogen wurde und daß ſelbſt die Richtung der Streitigkeiten in der chriſtlichen Kirche, welche in ſpitzfindige Unterſuchungen ſich verlaufend eine formelle Dialektik begünſtigte, in der Neu-Platoniſchen Schule dazu beitrug, daß man ſeinen Fleiß wieder mehr, als dies früher geſchehn war, den Ariſtoteliſchen Schriften zuwendete.

Wir haben nun, ehe wir zum Einzelnen uns wenden nur noch einiges im Allgemeinen über die Fortpflanzung und Ausbreitung der Philoſophie in dieſer Zeit nach ihren äußern Beziehungen zu ſagen. Durch die ganze zweite Periode unſerer Geſchichte war Athen der Hauptſitz der Philoſophie geweſen. Zwar hatten ſich während derſelben zuweilen Abzweigungen der philoſophiſchen Schulen nach andern griechiſchen Städten oder Kolonien verbreitet und beſonders gegen das Ende derſelben waren, nachdem ſchon vorher an vielen Orten in Aſien und Aegypten Philoſophie gelehrt worden war, einige der bedeutendſten Philoſophen nach Rom, nach Rhodos und nach Alexandria ausgewandert, um dort den Mittelpunkt ihrer philoſophiſchen Wirkſamkeit zu gründen; aber doch war der alte Ruhm Athens, der Sitz der Philoſophie zu ſein, noch nicht völlig geſunken. Erſt in der uns vorliegenden Periode wurde dieſer Ruhm weſentlich erſchüttert, wenn auch die alte Ueberlieferung deſſelben noch immer Lehrer und Schüler der Philoſophie nach Athen führte und dadurch von Zeit zu Zeit neues Leben in die Schule von Athen gebracht wurde. Hierauf hatten die äußern Verhältniſſe natürlich den größeſten Einfluß, weil wenn das innere Leben weniger mächtig iſt, äußere Antriebe, Unterdrückung und Begünſtigung durch die Machthaber um ſo kräftiger wirken. Doch können dieſe das Leben der Philoſophie nicht beherrſchen, noch weniger ſchaffen; nur hie und da greifen ſie in die äußere Geſtaltung deſſelben ein und es bildet ſich ein mittleres Ergebniß aus innern und äußern Antrieben. Es wird ein allgemeines Bild hiervon, für die vor uns liegende Periode entworfen, vielleicht einigen Antheil erregen.

Beſonders drei Städte ſind in dieſer Zeit wichtig für die Verbreitung der Philoſophie, Athen, Rom, und Alexandria. Eine jede von ihnen hat wechſelnde Schickſale gehabt. Zuerſt war Athen beim Beginn unſerer Periode niedergedrückt durch das Unglück, welches es bei der Eroberung durch den Sulla erfahren hatte. Dies ſcheint viel dazu beigetragen haben, daß die bedeutendſten Lehrer der Philoſophie wenigſtens auf Zeiten Athen verließen und zu Rom, zu Alexandria und zu Rhodos ihre Philoſophie lehrten, wie wir dies vom Stoiker Poſeidonios und von den Akademikern Philon und Antiochos erwähnt haben. Seitdem die vornehmen Römer griechiſche Philoſophen in ihrem Gefolge zu haben pflegten, ſeitdem überdies durch ganz Vorderaſien, durch Aegypten, durch das römiſche Afrika und Europa Philoſophenſchulen ſich gebildet hatten, mußte ein großer Theil der Bedeutung wegfallen, welchen Athen für den philoſophiſchen Unterricht gehabt hatte. Es gab jetzt Schulen der Philoſophie, welche den Ruhm Athens zuweilen überflügelten. Während es keinen bedeutenden Lehrer der ſtoiſchen Sekte aufzuweiſen hatte, fand dieſe ihren Hauptſitz zu Rhodos, wo Poſeidonios und ſpäter deſſen Schüler Jaſon lehrten.[1] Nach Maſſilia in Gallien pflegten eine Zeit lang die Römer ihre Jugend zu ſchicken, um ſie in der Redekunſt und in der Philoſophie zu üben[2]. Doch war noch in den letzten Zeiten der römiſchen Freiheit Athen die Hauptſchule der philoſophiſchen Sekten und der Ort, wo die meiſten Römer ihre philoſophiſchen Kenntniſſe ſich einſammelten. Zu den Zeiten des Cicero blühte hier die Epikuriſche Schule unter dem Phädros und Patron[3], die Akademie unter dem Antiochos und unter deſſen Bruder Ariſtos[4], etwas ſpäter die peripatetiſche Schule unter dem Kratippos.[5] Doch alle dieſe Sekten ſcheinen auch um dieſe Zeit zu Athen in Verfall gerathen zu ſein; zwar mögen hier noch immer viele Lehrer und Schüler der Philoſophie ſich verſammelt haben, aber man hört nur wenig von ihnen und nichts Bedeutendes. Die Gewaltſamkeit der Zeiten mochte nachtheilig auf die Schulen Athens einwirken 1). Die Kaiſer des erſten Jahrhunderts ſcheinen ſie nicht begünſtigt zu haben. Als aber Hadrianus zur Herrſchaft kam, traf die Freigebigkeit, welche er überhaupt den Gelehrten bewies, auch die atheniſchen Rhetoren und Philoſophen. Viele erhielten Geſchenke; auch ſtiftete er zu Athen eine Bibliothek 2). Nicht weniger ſorgten ſeine Nachfolger Antoninus Pius und Marcus Aurelius für dieſen alten Sitz der Wiſſenſchaften. Sie ſtellten reichlich beſoldete Lehrer der Rhetorik und der Philoſophie an 3), eine Einrichtung, welche ſich auch unter den folgenden Kaiſern erhielt und geſetzliches Anſehn hatte 4). So wurde hier eine förmliche Anſtalt für den philoſophiſchen Unterricht geſtiftet, an welcher die vier Hauptſekten, die Platoniker, Peripatetiker, Stoiker und Epikureer, je zwei Lehrer hatten, die auſſer einem bedeutenden Gehalt auch noch ein Lehrgeld von ihren Schülern zogen 5). Wie auf dieſe Anſtalt die ſpätern Verhältniſſe

---

[1] Suid. s. v. *Ιάσων*.

[2] Strab. IV, p. 290 ed. Tauchn.

[3] Cic. ad div. XIII, 1; de fin. V, 1.

[4] Cic. ad Att. V, 10; Ac. I, 3; de fin. V, 3; Tusc. V, 8; Brut. 97; Plut. v. Brut. 2, wo fälſchlich Ariſton ſteht.

[5] Cic. ad div. I, 3; XII, 16; XVI, 21; de Off. I, 1.

---

1) So etwas hören wir von der Schule der Epikureer. Cic. ad div. XIII, 1. Man ſieht hieraus, daß die Römer ſchon früh auf die Angelegenheiten der philoſophiſchen Schulen Einfluß ausübten.

2) Pausan. I, 18.

3) Capitol. Ant. Pius c. 11; Philostr. v. Soph. II, 2; 20; Dio Cass. LXXI, 31.

4) Eunap. v. soph. I. pag. 138 ed. Commel.

5) Die Beſoldung betrug 10000 Drachmen; das Lehrgeld ſcheint

und der Geiſt der Zeiten einwirkten, werden wir ſchicklicher erwähnen, nachdem wir auf Rom und Alexandria einen Blick geworfen haben.

Auf den Verfall der Schulen zu Athen, welchen wir ſo eben bemerkten, mußte natürlich die Vermiſchung der griechiſchen Philoſophie mit der römiſchen und orientaliſchen Denkweiſe den größeſten Einfluß ausüben. Hierdurch wurden Rom und Alexandria eine Zeit lang die beiden Städte, in welchen am meiſten und am erfolgreichſten die Philoſophie getrieben wurde. Rom, da in ihm die Herrſchaft der Welt ſich vereinigte, zog Lehrer der Philoſophie von allen Seiten an ſich. Doch bildete ſich hier nicht eigentlich eine Schule der Philoſophie; aber nicht leicht gab es einen bedeutenden Philoſophen, welcher nicht durch irgend ein Verhältniß nach Rom geführt worden wäre und auch daſelbſt den Saamen ſeiner Lehre ausgeſtreut hätte. Daß dies nicht ſogleich zu Anfang unſerer Periode in einem größern Maaßſtabe hervortrat, daran waren die Zeitumſtände Schuld. Zwar begünſtigte die Philoſophie zu Rom die Neigung zur griechiſchen Litteratur, welche mit der Philoſophie faſt unzertrennlich verbunden war und welche es faſt zu einer Sache der nothwendigen Bildung machte mit der Philoſophie wenigſtens bekannt zu ſcheinen,[1]) nicht weniger auch der Einfluß, welchen man ihr auf die Ausbildung des Redners zuſchrieb[2]), und endlich der Troſt und die Standhaftigkeit, welche man aus ihr bei den politiſchen Unfällen

---

nicht beſtimmt geweſen zu ſein. Luc. Hermot. 9; Eunuch. 2; 3. Eunap. l. l. erwähnt nur 6 Lehrer der Philoſophie.

1) Tac. hist. IV, 5.

2) Tac. de orat. 32; Cic. orat. 3.

der damaligen Zeit ſchöpfen zu können glaubte[1]). Aber anfangs wirkte doch dagegen mit nicht unbedeutender Macht die Misgunſt, mit welcher die alten Römer die Verbreitung der griechiſchen Philoſophie als einer fremden und gefährlichen Neuerung aufnahmen und welche zu verſchiedenen Malen Entfernung und Vertreibung der Philoſophen von Rom veranlaßte[2]). Doch konnten ſolche Maßregeln nicht ſehr lange und meiſtens nur in den niedern Volksklaſſen wirken, während die vornehmen Römer ſelbſt von Geſetzen ſich nicht abhalten ließen, bei den griechiſchen Philoſophen Belehrung zu ſuchen. Von größerer Wirkung mochte bei dieſen in den Zeiten der Kaiſerherrſchaft die Meinung ſein, daß die Philoſophie, die ſtoiſche und kyniſche beſonders, welche dem praktiſchen Sinne der Römer am meiſten zuſagte, der Tyrannei der Gewalthaber und überhaupt der Alleinherrſchaft gefährlich ſei. Dieſe Meinung bewirkte, daß die meiſten Kaiſer des erſten Jahrhunderts die Philoſophen zu Rom nicht begünſtigten, und von ihrer Gunſt hing doch damals das Meiſte ab, daß ſogar der Kaiſer Domitianus noch einmal die Philoſophen aus der Stadt und aus Italien vertrieb[3]), und daß man den Ruf eines ſtoiſchen Philoſophen vermeiden mußte, weil er unter den Punkten war, welche zur Anklage auf den Tod gebraucht werden konnten[4]). Aber ſobald eine mildere und den Wiſſenſchaften günſtigere Herrſchaft kam, wurde auch die Philoſophie wieder mit größerem Eifer zu Rom

---

1) Cic. ad Att. II, 5; 9; 13 etc.; Tac. hist. I. l.; ann. XVI, 31

2) Gell. XV, 11; Athen. XII, p. 547; Aelian. v. h. IX, 12

3) Gell. l. l.; Suet. Domit. 10.

4) Tac. ann. XIV, 57; XVI, 22

gelehrt und getrieben, ſchon zu den Zeiten des Trajanus, noch mehr aber als Hadrianus und die Antonine Gelehrte aller Art um ſich verſammelten. Von dieſer Zeit an war für geraume Zeit Rom ein Hauptſitz der philoſophiſchen Lehrer und zog in ſpäterer Zeit eben ſo ſehr die Neu-Platoniſche Philoſophie an ſich, als es früher den Lehrern der ältern Schulen einen Sitz gewährt hatte.

Nicht weniger, doch in einem andern Sinne iſt Alexandria in Aegypten als Schule der Philoſophie bedeutend. Es iſt bekannt, wie hier unter den Ptolemäern die Gelehrſamkeit gepflegt wurde, doch anfangs mit wenigem Erfolge für die Philoſophie. Aber je mehr die Philoſophie auf eine gelehrte Weiſe ſich ausbildete, um ſo mehr kam ſie in den Gang der Studien, welche zu Alexandria blühten, wo an die kritiſchen Bemühungen um die alten Autoren auch eine gelehrte Geſchichte der Philoſophie oder wenigſtens der Philoſophen ſich angeſchloſſen hatte[1]). Doch erſt gegen das Ende der Ptolemäiſchen Herrſchaft ſammelten ſich hier bedeutende Lehrer der Philoſophie und auch unter der Herrſchaft der Römer blieb hier eine der Hauptſchulen ſo wie für die Gelehrſamkeit, ſo auch für die philoſophiſche Entwicklung. Die großen Bücherſchätze, welche hier aufbewahrt wurden, die Vereinigung der Gelehrten im Muſeum, welches die römiſchen Kaiſer erhielten und ſogar noch erweiterten[2]), der große Handel der Stadt, alles dies machte Alexandria zu einem Hauptſitze der Wiſ-

---

1) Hierin trafen die Bemühungen des Sotion und des Sphäros, des Apollodoros und des Satyros, zweier Schüler des Ariſtarchos, zuſammen.

2) Strab. XVII, p. 427; Suet. Claud. 42

ſenſchaften. Daher finden wir auch philoſophiſche Lehrer aller Art in dieſer Stadt[1]. Die ſtoiſche Philoſophie, welche jetzt durch alle Theile der Wiſſenſchaft ſich geltend gemacht hatte, wurde durch zahlreiche Lehrer verbreitet, unter welchen einige nicht ohne Bedeutung waren; eine Reihe von Auslegern des Ariſtoteles, auf deren Anſicht die Spätern ſich zu berufen pflegten, erſtreckte ſich bis auf die Zeiten des berühmten Alexandros von Aphrodiſias und des Kaiſers Caracalla, welcher die alexandriniſchen Peripatetiker aus wahnſinnigem Haſſe gegen den Ariſtoteles verfolgte[2]; auch hatte gewiß die platoniſche Philoſophie hier ihre Lehrer, da wir in Alexandria eine ſtarke Vorliebe für dieſelbe finden. Daſſelbe gilt von der Philoſophie der Pythagoreer; auch finden ſich Spuren, daß hier die Lehre des Herakleitos wieder hervorgezogen wurde. Bei dieſen gelehrten Beſchäftigungen mit der Philoſophie und den übrigen Wiſſenſchaften kann es uns nicht wundern, daß auch der neuere Skepticismus hier ſich ausbildete. Aber es iſt weniger dieſe Pflege der gelehrten Philoſophie, welche uns Alexandria wichtig macht, als die Ausbildung der griechiſch-orientaliſchen Lehren. Dieſe hatten zwar hier nicht ihren alleinigen Urſprung, vielmehr möchten wir ſie als eine Entwicklung der Zeit anſehn, welche über dem ganzen Orient verbreitet war, aber gewiß iſt es, daß kein Ort ſo geeignet war ihr Nahrung zu geben, wie Alexandria. Denn hier, wo alle Völker durch Verkehr und Handel zuſammengeführt wurden, wo man einer der viel geprieſenen Quellen orientaliſcher Weisheit ſo nahe ſtand, wo aber zugleich die griechiſche Wiſſenſchaft in ihrer ganzen Ausdehnung getrieben wurde und überdies mit äußerem Glanze umgeben war, hier mußte wohl am ſtärkſten die Neigung ſich zeigen, das Griechiſche und das Orientaliſche in Uebereinſtimmung zu bringen. Daher finden wir auch an keinem Orte ſo früh, als hier, ſo viele und ſo entſchiedene Verſuche dieſer Art. Uebrigens ſind die Anfänge dieſer Denkweiſe ſehr dunkel, wahrſcheinlich weil ſie bei den untern Klaſſen des Volkes, nicht bei den herrſchenden Griechen, ſondern bei den unterdrückten Orientalen ſich finden, und wir haben es nur dem Eifer der chriſtlichen Lehrer für alles, was mit der Entwicklung unſerer Religion in Zuſammenhange ſteht, zu verdanken, daß wir noch einige Nachrichten über die Entwicklung einer Philoſophie vorfinden, welche unter den alexandriniſchen Juden in der bezeichneten Richtung ſchon zu Anfange unſerer Periode ſich gebildet hatte. Der Jude Philon iſt freilich der einzige geſchichtlich ſichere Haltpunkt; aber die Reife und Sicherheit der Anſicht, welche wir bei ihm finden, läßt keinen Zweifel übrig, daß er Vorgänger gehabt hatte, zu welchen wir den Ariſteas und Ariſtobulos zählen möchten. Das, was unter den griechiſch gebildeten Juden ſich ereignete, fand ſich wahrſcheinlich in einer ähnlichen Weiſe bei andern Orientalen und von dieſen ging es ſodann auf Griechen und Römer über. Auf eine ſolche Miſchung verſchiedenartiger Anſichten mochte man aber zu Alexandria um ſo mehr vorbereitet ſein, je ſtärker ſich hier ſchon die Neigung zu einer eklektiſchen Philoſophie gezeigt hatte[1]), und man wird es daher auch ſehr natürlich finden, daß in Alexandria zuerſt die Neu-Platoniſche Philoſophie beſonders durch den Ammonios Sakkas und durch den Plotinos zu einer feſten Form ſich ausbildete. Doch verbreitete ſie ſich von hier aus auch ſchnell genug über den ganzen Erdkreis, ſoweit er an der griechiſchen Philoſophie Antheil nahm. In Rom fand Plotinos ſeine Schule und in Athen ſcheint ſie, ſeitdem Longinos daſelbſt gelehrt hatte, feſten Fuß gefaßt zu haben. Inzwiſchen ſank die Schule der alten Philoſophie zu Alexandria, wahrſcheinlich durch das Ueberhandnehmen der chriſtlichen Religion. Um 391 unſerer Zeitrechnung wurde das Serapeum, einer der Hauptſitze der heidniſchen Religion und Philoſophie, unter blutigen Gefechten der Parteien zerſtört und verwüſtet; alle heidniſchen Tempel wurden damals zu Alexandria in chriſtliche Kirchen und Klöſter umgewandelt[2]).

---

[1] Der Kürze wegen beziehe ich mich auf Matter essai historique sur l'école d'Alexandrie tom. 2. chap. 8, deſſen Angaben jedoch nur mit Vorſicht gebraucht werden können.

[2] Dio Cass. LXXVII, 7; 23

Wir haben früher erwähnt, wie Athen durch die Freigebigkeit der Antonine zu einem Hauptſitze des philoſophiſchen Unterrichts geworden war. Doch die Schulen der ſtoiſchen und epikuriſchen Philoſophie entwickelten hier nur eine ſehr unbedeutende Kraft, obgleich die erſtere gewiß von den Kaiſern mehr als jede andere begünſtigt wurde. So wenig vermag äußere Begünſtigung über den Gang

---

1) Auf das, was von der eklektiſchen Schule des Potamon geſagt wird, Diog. L. I, 21; Suid. s. v. *αἵρεσις* u. *Ποτάμων*, vielleicht auch Porphyr. v. Plot., läßt ſich freilich gar nichts bauen; aber die Art, wie unter den alexandriniſchen Chriſten eine eklektiſche Philoſophie getrieben wurde, welche anfangs noch zum Stoiciſmus ſich neigte, Clem. Alex. strom. I, p. 288; VI, p. 642 ed. Sylb., ſcheint mir das im Text Geſagte hinlänglich zu beweiſen.

2) Neanders Kirchengeſch. II, 1. S. 161 ff.

der Entwicklung ſelbſt in den Zeiten des Verfalls. Dagegen die Neu-Platoniſche und die peripatetiſche Schule blühten hier noch lange Zeit. Wenn gleich die meiſten Neu-Platoniker von ausgebreitetem Rufe wenigſtens nicht ausſchließlich zu Athen lehrten, ſo ſtanden doch faſt immer bedeutende Männer an der Spitze der Akademie und verbreiteten durch Beredſamkeit und wenn auch nicht gründliche, doch glänzende Gelehrſamkeit den Ruhm ihrer Schule[1]). Der platoniſchen Schule ſchloß ſich aber die peripatetiſche in eklektiſcher Weiſe an; ſie zeichnete ſich durch fleißige und gelehrte Erklärung der Schriften ihres Meiſters aus. So geſchah es, daß Athen noch einmal der Mittelpunkt der redneriſchen und philoſophiſchen Studien wurde, welche an die alte Bildung ſich anſchloſſen; es wurde dies um ſo mehr, je weiter das Chriſtenthum in den übrigen Hauptſtätten der Gelehrſamkeit, zu Rom, zu Conſtantinopel, zu Alexandria um ſich griff. Zu Athen ſchien die Bildung des Alterthums einen Mittelpunkt zu ſuchen, um alle Angriffe von ſich abzuwehren. Sie überſtand hier die gefährlichſten Proben. Denn nicht allein, daß die Verfolgungen der chriſtlichen Kaiſer auch die heidniſchen Philoſophenſchulen trafen[2]), auch der Andrang der deutſchen Volksſtämme führete über Athen eine ſchwere Zeit herbei, als Alarich Griechenland verwüſtete. Damals ſchienen die alten Stät-

---

1) Die Platoniſche Schule beſaß auch ein eigenes Vermögen, welches zu den Zeiten des Proklos ziemlich bedeutend war. Phot. cod. 242 p. 565 Hoesch.

2) Der Kaiſer Conſtantius entzog den Lehrern der Philoſophie zu Athen ihre Beſoldungen, welche ihnen jedoch von Julianus wieder verliehen und von Valentinianus gelaſſen wurden.

ten der griechiſchen Philoſophie für immer verödet zu ſein[1]); aber doch füllten ſie ſich wieder und es gab Zeiten, in welchen eine große Zahl der Schüler aus allen Gegenden des römiſchen Reiches, nicht nur Heiden, ſondern auch Chriſten, Belehrung und Uebung in der Redekunſt jener Zeit mit Eifer ſuchten. Menſchliche Einrichtungen finden ihr Ende nicht ſo ſehr durch den Andrang äußerer ungünſtiger Umſtände, als durch den Mangel an innerlich lebendiger Kraft. So kann man auch bemerken, wie die alte Philoſophie allmälig an ihrer eigenen Erſchlaffung abſtirbt, welches jedoch aus einander zu ſetzen hier nicht der Ort iſt. Wir haben hier nur noch zu erwähnen, daß auch in der äußern Haltung der philoſophiſchen Schulen ihr innerlicher Verfall ſchon im vierten Jahrhundert unſerer Zeitrechnung ſehr beſtimmt ſich verkündete. Ein wüſtes Treiben hatte ſich derſelben bemächtigt. Durch den Beifall einer großen Zahl von Zuhörern ſuchte der Lehrer zu glänzen; auf eine unwürdige Weiſe, durch Beſtechungen verſchiedener Art, durch parteiſüchtiges Anwerben unter den Landsmannſchaften und Verbrüderungen der Schüler ſuchte man ihn zu gewinnen; man kämpfte um den Vorrang nicht mit den Waffen des Geiſtes, ſondern die Parteien ſuchten den Sieg durch die Kräfte der Stimme und der Gliedmaaßen zu erringen; dieſer Kampf der Parteien artete zuweilen in Aufruhr und Gefecht aus[2]). Nachdem in ſolcher Weiſe die Philoſophenſchulen zu Athen innerlich verfallen waren, bedurfte es nichts weiter, als daß der Kaiſer Juſtinianus um das Jahr 529 dieſe Schulen ſchloß[1], um die alte Philoſophie verſtummen zu laſſen.

---

[1]) Synes. ep. 136. Eunap. v. soph. p. 93. Anders freilich Zosim. V, 5; 6.

[2]) S. Schloſſer Univerſitäten, Studirende und Profeſſoren der Griechen zu Julians und Theodoſius Zeit u. ſ. w. im Archiv für Geſch. u. Lit. herausg. von Schloſſer und Bercht. 1. Bd. S. 217 ff.

Der erſten Abtheilung erſter Abſchnitt.

Griechiſch-römiſche Philoſophie.

Zweites Kapitel.

Die erſten Anfänge der Philoſophie bei den Römern.

Als man in Rom der Verbreitung der griechiſchen Philoſophie von Staatswegen entgegen zu arbeiten dachte, hatte doch die Neigung der vornehmen Römer zu griechiſcher Kunſt und Litteratur ſchon ſo tiefe Wurzeln geſchlagen, daß ſich hätte vorausſehen laſſen, wie wenig ſolche Maaßregeln gegen den Lauf der Dinge von Wirkſamkeit ſein würden, wenn man nur einigermaßen die genaue Verbindung der griechiſchen Litteratur mit der Philoſophie gekannt hätte. Es wird gewöhnlich als ein Triumph der griechiſchen Bildung angeführt, daß derſelbe M. Porcius Cato, welcher die ſchleunige Entlaſſung der griechiſchen

---

[1] Johann. Malala p. II. p. 451 ed. Bonn. Procop. h. arc. 26 c. not. Alem.

Philoſophen von Rom bewirkte und überhaupt als Gegner der ausländiſchen Gelehrſamkeit ſich kund gab, doch in ſeinem Alter der griechiſchen Sprache ſich befleißigte[1]. Dem mag ſein, wie ihm wolle, das was Cato in ſeiner Befehdung der griechiſchen Philoſophie bezwecken mochte, erreichte er nicht, denn dieſelben Männer, welche als Jünglinge die Geſandſchaft der griechiſchen Philoſophen zu Rom hören konnten, gibt Cicero als die an, welche als die erſten Liebhaber der griechiſchen Philoſophie unter den Römern namentlich aufgeführt werden könnten[2]. Es ſind dies keine geringere Männer, als P. Scipio Africanus der jüngere und ſein Freund C. Lälius der Weiſe, welchen Cicero ſonſt noch ihren Altersgenoſſen den L. Furius zugeſellt[3]. Dieſe conſulariſchen Männer gaben den ſpätern Römern das Beiſpiel eines freundſchaftlichen Umganges mit griechiſchen Gelehrten und Philoſophen. Scipio namentlich hatte eine Zeit lang den Stoiker Panätios in ſeinem Gefolge, welchen auch Lälius, ſchon früher ein Schüler des Stoikers Diogenes von Babylon, in ſeinen Umgang zog. Panätios ſcheint einen bedeutenden Einfluß auf die philoſophiſche Bildung der Römer gehabt zu haben, denn es werden außer den Vorhergenannten auch noch mehrere berühmte Staatsmänner und Rechtsgelehrte als ſeine Schüler ge-

---

1) Cic. de sen. 1; 8; Plut. v. Cat. maj. 2; 22; 23. Der große Eifer für die griechiſche Bildung, welchen Cicero dem alten Cato zuſchreibt, ſcheint mir jedoch verdächtig, ſo wie überhaupt die Erzählung manches Auffallende hat; denn Cato war ſchon hoch bejahrt, als die Geſandtſchaft der Athener zu Rom war.

2) Cic. Tusc. IV, 3.

3) De orat. II, 37.

nannt, wie Q. Aelius Tubero und Q. Mucius Scävola[1]). Wenn wir uns an die Art der Philoſophie, welche er trieb, erinnern, ſo werden wir uns wohl für berechtigt halten dürfen anzunehmen, daß er außer der ſtoiſchen Philoſophie auch noch die Platoniſche den Römern empfahl, da er ſelbſt ein Bewunderer des Platon und auch ſpäterer Akademiker war[2]). Cicero wenigſtens ſetzt voraus, daß die Schüler des Panätios, welche er in ſeiner Schrift über den Staat redend einführt, mit den Lehren des Platon genau bekannt waren. So wie nun dieſe Arten der Philoſophie bei den Römern Eingang gefunden hatten, ſo konnten ihnen auch die Lehren der übrigen griechiſchen Schulen nicht unbekannt bleiben. Schon die Streitigkeiten der Schulen unter einander mußten, indem ſie der einen ihren Fleiß zuwendeten, auch mit den übrigen ſie bekannt machen. Dazu kam, daß die Art der Litteratur, welche zu der damaligen Zeit unter den Griechen herrſchte, zuviel von einer gelehrten Kenntniß an ſich trug, als daß nicht auch eine geſchichtliche Ueberſicht der ganzen griechiſchen Philoſophie an die Römer gekommen ſein ſollte. Es iſt bekannt, daß die Epikuriſche Lehre früh unter den Römern ſich verbreitete und eine größere Zahl von Anhängern fand, als alle übrige Sekten[3]). Gegen die Zeiten des Cicero wurde auch die neuere Akademie unter den Römern berühmt, nachdem Philon von Lariſſa und Antiochos, wie

---

1) Cic. Brut. 31; pro Murena 36; Tusc. IV, 2; de fin. IV, 9; de orat. I, 17. Andere findet man aufgezählt bei van Lynden de Panaetio §. 13.

2) Cic. Ac. II, 44.

3) Cic. Tusc. IV, 3.

früher geſagt, ſie zu Rom gelehrt hatten, und ſelbſt die peripatetiſche Schule fand unter den Gelehrtern Verbreitung, da Sulla die Schriften des Ariſtoteles nach Rom gebracht und Andronikos von Rhodos in Verbindung mit dem Tyrannion um die Ausgabe derſelben ſich Verdienſte erworben hatte.

Wenn nun aber auch faſt alle Hauptſchulen der griechiſchen Philoſophie unter den Römern ihre Anhänger fanden, ſo waren dieſe doch in ihrer Philoſophie zu abhängig von den Griechen, zu ſehr nur Schüler, als daß nicht der unter den Griechen ſo eben herrſchende Geiſt einen entſchiedenen Einfluß auf ſie hätte ausüben ſollen. Daher finden wir, daß hauptſächlich die Epikuriſche, die ſtoiſche und die neuere akademiſche Schule Anhänger unter den Römern fanden. Zur peripatetiſchen Schule hielt ſich, ſo viel wir wiſſen, nur M. Pupius Piſo[1]), welcher den Neapolitaner Staſeas in ihr zum Lehrer gehabt hatte, aber auch in einer Weiſe, welche eine Neigung verrathen mochte, die platoniſche und zum Theil ſogar die ſtoiſche Philoſophie mit der Lehre des Ariſtoteles zu vermiſchen[2]). Die Lehre der alten akademiſchen Philoſophie war zwar wie ihr Stifter Platon in großem Anſehn bei den Römern. Doch war es wohl meiſtens nur die Anmuth der platoniſchen Darſtellungsweiſe, welche dieſer Verehrer verſchaffte;

---

1) Cic. de fin. V, 3; de nat. D. I, 7; ad Att. XIII, 19. Auch M. Craſſus wird zu den Peripatetikern gezählt. Plut. v. Crass. 3. Doch wir haben ihn nicht gerechnet, weil er nicht ſehr gebildet war.

2) So urtheilen wir im Allgemeinen nach dem, was Cicero ihm in den Mund legt.

der noch ungeübte Sinn der Römer vermochte ſchwerlich durch die mythiſche und zweifelreiche Form ſeiner Darſtellungen und Unterſuchungen in die Bedeutung derſelben einzudringen und daher fand man ſich geneigt, den Auslegungen der neuern Akademie zu folgen, welche durch Philon und Antiochos zahlreiche Freunde unter den römiſchen Großen gewonnen hatte. Im Sinne dieſer Philoſophen bildete ſich nicht ſowohl eine ſkeptiſche Anſicht aus als vielmehr eine Wahrſcheinlichkeitslehre, welche nach den Meinungen verſchiedener Schulen hinhorchte und je nachdem die Lehre derſelben mehr oder weniger zu überreden geeignet war, ihr Gehör gab, ohne ſie doch für etwas mehr, als für eine richtige oder gut beglaubigte Meinung zu halten. In einer ſolchen Richtung werden wir den Cicero finden, einen Schüler des Philon, und mit ihm die gelehrteſten Römer der damaligen Zeit, ſo wie die bedeutendſten Staatsmänner. Es ſcheint dabei nur der Unterſchied obgewaltet zu haben, daß einige mit dem Antiochos der ſtoiſchen Lehre vorzugsweiſe ſich zuneigten, während andere mehr den ſkeptiſchen Gründen der neuern Akademie vertrauten. Zu jenen rechnen wir den L. Lucullus, welcher ſich durch ſeine Liebe zu der griechiſchen Litteratur überhaupt und beſonders zu faſt jeder Art der griechiſchen Philoſophie auszeichnete, aber doch vorzüglich die Lehre des Antiochos begünſtigte 1), als ein vornehmer Gönner, wie es ſcheint, ohne tiefer in die Sache einzugehn 2). Auf demſelben Wege, doch wahrſcheinlich mit tiefer eindringendem Ernſte ging M. Brutus, der Mörder Cäſar's.

---

1) Plut. v. Luculli 42; Cic. acad. II, 2.

2) Cic. ad Att. XIII, 16.

Er hatte ebenfalls durch den Antiochos und durch deſſen Bruder Ariſtos unterrichtet Liebe zu der Akademie gefaßt, welche man damals die alte nannte, im Gegenſatz gegen die mittlere des Arkeſilaos und gegen die neuere des Karneades, ohne doch auf das Studium der Platoniker ſich zu beſchränken [1]). Die Schriften, welche er in lateiniſcher Sprache auch über philoſophiſche Gegenſtände verfaßte, haben nur ein geringes Lob der Beredſamkeit; ſie nehmen nach römiſcher Weiſe die moraliſche Seite der Philoſophie in Anſpruch und daß er unter andern auch über die Pflichten ſchrieb, ſcheint zu beweiſen, daß er, wie alle Schüler des Antiochos, auch ſtoiſchen Muſtern folgte [2]). Unter den übrigen, welche derſelben Richtung folgten, iſt als der ausgezeichnetſte M. Terentius Varro zu nennen, welcher von Cicero mit dem Brutus als ein Schüler des Antiochos verbunden wird [3]) und welcher in ſeinen zahlreichen Schriften, wiewohl nur wenige derſelben der Philoſophie ausſchließlich gewidmet geweſen zu ſein ſcheinen [4]), manchen Saamen philoſophiſcher Lehren ausgeſtreut haben mochte [5]). Aus den Nachrichten, welche wir über ſeine Meinungen von den Göttern haben, ſehen wir, daß er eben ſo die phyſiſchen wie Brutus die moraliſchen Lehren der Stoiker un-

---

1) Plut. v. Brut. 2; Cic. Ac. I, 3; ad Att. XIII, 25.

2) Cic. l. l.; de fin. I, 3; ad Att. XIII, 46; Sen. ep. 95.

3) Ac. I, 3; ad Att. XIII, 12; 16; ad div. IX, 8.

4) Cic. Ac. I, 2 legt ihm einen Grund in den Mund, weswegen er über Philoſophie lateiniſch zu ſchreiben ſich ſcheue. Doch werden philoſophiſche Schriften von ihm angeführt z. B. August. de civ. D. XIX, 1.

5) Cic. Ac. I, 3.

ter die Philoſophie der Akademiker miſchte. Denn indem er die Meinungen des Volkes über die Götter verwarf und die mythiſche Theologie von der politiſchen und phyſiſchen unterſchied, ſuchte er doch den vermenſchlichenden Vorſtellungen des Volkes von den Göttern einen höhern Sinn unterzulegen und deutete ſie ganz nach der Anſicht der ſtoiſchen Lehre auf die allgemeine Naturkraft, welche in verſchiedenen Graden des Daſeins und in verſchiedenen einzelnen Weſen die ganze Welt durchdringend auch unter verſchiedenen Namen und in verſchiedenen Geſtalten verehrt werde[1]). So wurde bei den Römern die ſtoiſche Lehre nicht wenig unter einem fremden Namen verbreitet, während ſie auch viele Anhänger hatte, welche ſich ohne Beſchränkung und unverhüllt zu ihr bekannten. In der Lehre der römiſchen Rechtsgelehrten hat man einen großen Theil ſtoiſcher Grundſätze wieder erkannt und es ſcheint, daß die ſtoiſche Philoſophie unter den Lehrern und Ausbildern des römiſchen Rechts fortwährend eine Schule fand[2]). Q. Mucius Scävola, den wir früher als einen Schüler des Panätius erwähnt haben, bildete eine bedeutende Zahl jüngerer Juriſten, auf welche die ſtoiſche Philoſophie überging und unter welchen die Zeitgenoſſen des Cicero **C. Aquilius Gallus** und **L. Lucilius Balbus**, die Lehrer des

---

1) August. de civ. D. IV, 31, VI, 5; 8; VII, 5; 6; 23.

2) Ich berufe mich auf J. A. Ortloff's Abhandlung über den Einfluß der ſtoiſchen Philoſophie auf die römiſche Jurisprudenz. Erlangen 1797. Dies Thema verdiente wohl einmal wieder von unſern Juriſten aufgenommen zu werden. Es möchte ſich dabei freilich ergeben, daß die Philoſophie auf eine ſo ſehr poſitive Lehre, wie die römiſche Jurisprudenz iſt, nur einen äußerlichen Eindruck machen könne.

Servius Sulpicius[1]), ſich auszeichneten. Mit jenem Balbus ſcheint auch der Q. Lucilius Balbus, welchen Cicero in ſeiner Schrift über die Natur der Götter die ſtoiſche Lehre vortragen läßt, verwandt geweſen zu ſein. Daß Servius Sulpicius der ſtoiſchen Lehre ergeben war, läßt ſich kaum bezweifeln, da er zu Rhodos, wo damals Poſeidonios lehrte, in der Beredtſamkeit und Philoſophie ſich gebildet hatte[2]) und ſo werden auch ſeine Schüler L. Aulus Ofilius und Alfenus Varus an ihren Rechtslehren für Stoiker erkannt. Doch hat unter den Zeitgenoſſen des Cicero keiner mehr zu dem Ruhme der ſtoiſchen Philoſophie beigetragen, als M. Porcius Cato der Jüngere, welcher den Tyrier Antipatros und den Athenodoros Kordylion zu Lehrern in der ſtoiſchen Philoſophie gehabt hatte, vorzugsweiſe die ethiſche und politiſche Seite dieſer Philoſophie betrieb und auch in ſeinen Staatsgeſchäften anzuwenden ſuchte[3]), ihr aber hauptſächlich durch die Strenge ſeiner Grundſätze im Leben und im Tode großes Gewicht bei den Römern verſchaffte. Einer faſt noch größern Zahl von Schülern erfreute ſich die Epikuriſche Schule. Wir würden eine ganze Reihe bedeutender Männer zu nennen haben, wenn wir nur alle die Epikureer der damaligen Zeit, welche wir aus dem Briefwechſel des Cicero kennen lernen, aufzählen wollten. Es genügt an einige derſelben zu erinnern, an den trauteſten Freund des Cicero, den T. Pomponius Atticus, an den C. Caſſius[4]),

---

1) Cic. Brut. 42.

2) Ib. 41.

3) Plut. v. Cat. min. 4; 10; Cic. ad div. XV, 4; parad. prooem.; pro Murena 29.

4) Cic. ad div. XV, 16; 19.

den Mörder Cäſar's, an den L. Torquatus und den C. Vellejus, welchen letztern Cicero die Epikuriſche Lehre in ſeinen Schriften über das höchſte Gut und über die Natur der Götter auseinander ſetzen läßt.

Die meiſten der von uns genannten Männer waren als Staatsmänner berühmt und von ihrer Philoſophie wiſſen wir eben nur deswegen, weil ſie entweder eine bedeutende Rolle in den Staatshändeln ihrer Zeit ſpielten oder doch mit Männern dieſer Art in genauem Verkehr ſtanden. Zur Ausbildung oder auch nur zur Verbreitung der Philoſophie haben ſie wenig oder nichts beigetragen. Wenn wir nun aber doch auf dieſen Punkt beſonders unſer Augenmerk zu richten haben, ſo müſſen wir den Beginn und Verlauf der philoſophiſchen Schriftſtellerei bei den Römern verfolgen. Die erſten Anfänge derſelben mögen nicht ſehr bedeutend geweſen ſein, wie es die Natur der Dinge erwarten läßt und wie die Verachtung, mit welcher Cicero von ihnen ſpricht, zu beſtätigen ſcheint. Kaum hat er es für werth gehalten ein paar Namen der erſten philoſophiſchen Schriftſteller in lateiniſcher Sprache uns zu erhalten, eines Amafanius oder Amafinius und eines Rabirius, deren Mangel an dialektiſcher Kunſt er tadelt, aber dabei geſteht, daß er ihre Schriften nicht geleſen habe[1]). Und dennoch mochten dieſe Schriftſteller von einiger Bedeutung für ihre Zeit ſein, indem ſie den Römern die griechiſche Philoſophie zugänglich machten, wie auch Cicero anerkennt, wenn er unter den Gründen, aus welchen mehr als alle andere die Epikuriſche Philoſophie unter den Römern ſich verbreitet habe, auch den anführt,

---

1) Ac. I, 2; Tusc. II, 3.

daß keine andere ihnen in ihrer Sprache vorgetragen worden ſei ¹). Es waren alſo dieſe Schriftſteller Epikureer und deswegen mochte auch Cicero ſchließen, daß ihnen dialektiſche Kunſt gemangelt habe. Doch wir glauben gern, daß ihre erſten Verſuche roh und ungebildet waren und daß erſt zu den Zeiten des Cicero eine gebildetere philoſophiſche Litteratur in lateiniſcher Sprache zu Tage kam. Zwar iſt es etwas zu viel geſagt, wenn Cicero ſelbſt von ſich rühmt, daß nachdem bisher die Philoſophie bei den Lateinern darniedergelegen und keinen Schmuck der lateiniſchen Sprache empfangen habe, er es zuerſt unternehmen wolle, auch hierin das Lob des römiſchen Weſens dem griechiſchen gleich zu machen ²); denn ſchon früher hatte Lucretius mit großer Kunſt der Epikuriſchen Philoſophie lateiniſche Worte gegeben; aber wahr iſt es doch, daß erſt zu den Zeiten des Cicero und durch keinen mit größerm Erfolg, als durch den Cicero ſelbſt die Philoſophie der lateiniſchen Sprache ſich bemächtigte. Die lateiniſchen Schriftſteller, welche früher über philoſophiſche Gegenſtände geſchrieben hatten, ſind ſämmtlich verloren gegangen; Cicero aber iſt vielen Jahrhunderten ein Lehrer der Philoſophie geweſen. Wir werden daher auch von ihm beſonders hier zu handeln haben, zuvor aber einiges über die Art vorausſchicken, wie die Epikuriſche Philoſophie bei den Römern vorgetragen wurde.

Wenn wir bedenken, daß die Römer überhaupt und beſonders auch in der Philoſophie dem Praktiſchen bei weitem mehr als dem Theoretiſchen ſich zuwendeten, ſo iſt

---

1) Tusc. IV, 3.

2) Tusc. I, 3; II, 2; de nat. D. I, 4.

es merkwürdig genug, daß ſie gerade in der Schule der Philoſophie, welche ihr ganzes Augenmerk auf das Ethiſche gerichtet hatte, in der Epikuriſchen Schule, hauptſächlich der Phyſik ihren Fleiß widmeten. Von dem Amafanius iſt dies außer Zweifel 1); auch von einem Lehrer der Epikuriſchen Philoſophie Namens Catius, welcher zu den Zeiten des Cicero lebte, iſt es bekannt, daß er über die Naturlehre des Epikuros, wenn auch nicht ausſchließlich ſchrieb 2); den ſicherſten Beweis für unſere Behauptung gibt aber das Werk des T. Lucretius Carus, welches wir noch beſitzen.

Amafanius und Catius konnten ſelbſt von dem Epikureer Caſſius nicht gelobt werden 3), dem Lucretius dagegen kann auch Cicero ſein Lob nicht verſagen 4). Gewiß hat ſein Lehrgedicht über die Natur der Dinge alle die frühern Verſuche lateiniſcher Epikureer verdunkelt und er konnte daher auch wohl mit Uebergehung derſelben ſich rühmen, zuerſt die Lehre des Epikuros in die lateiniſche Sprache überſetzt zu haben 5). So wie die Römer überhaupt, ſo ahmte auch Lucretius den Griechen nach. Sein Lehrgedicht iſt nach dem Muſter des Empedokles gebildet, deſſen Werke er mit großen Lobſprüchen erhebt 6), und

---

1) Cic. Ac. I, 2.

2) Das was Cicero ad div. XV, 16 von ihm erwähnt, bezieht ſich auf die Phyſik; er ſoll 4 Bücher de rerum natura et de summo bono geſchrieben haben. Comm. vet. in Horat. sat. II. 4.

3) Cic. ad div. XV, 19. Doch lobt den Catius bedingter Weiſe Quinct. X, 1.

4) Ad Quint. fr. II, 11.

5) V, 338.

6) I, 717 ff.

was die natürliche Anmuth und den poetiſchen Schmuck des Ausdrucks betrifft, ſo möchte er wohl hinter ſeinem Muſter gewiß nicht zurückgeblieben ſein. Dagegen der Inhalt ſeines Gedichts iſt meiſtens nach der Denkweiſe der Epikureer nur ein Abdruck der Lehren ſeines Meiſters und ein Beweis von der ſklaviſchen Verehrung, welche dieſe Schule für ihren Lehrer in ſich fortpflanzte. Daher werden wir auch nur auf einige Punkte deſſelben einzugehn haben, welche zu zeigen ſcheinen, in welchem Sinne die Epikuriſche Philoſophie von den Römern aufgefaßt wurde.

Wenn wir die vorherrſchende Beſchäftigung der lateiniſchen Epikureer mit der Phyſik auffallend fanden, ſo ſcheint uns hierüber die Abſicht des Gedichts über die Natur der Dinge hinlänglichen Aufſchluß zu geben. Dieſe, wie Lucretius ſie ſelbſt am Eingange ſeines Werks ausdrückt, geht darauf aus, die Menſchen von der Religion, von der abergläubiſchen Furcht vor den Göttern, zu befreien und ſie zum Bewußtſein ihrer Gewalt über das Schickſal, ihrer himmliſchen Macht zu erheben[1]). Daher läßt er auch keine Gelegenheit vorbei über die Verkehrtheit der religiöſen Vorſtellungen ſeines Volkes und der Dich-

---

1) I, 63 ff. Humana ante oculos foede quom vita jaceret
In terris oppressa gravi sub relligione,
Quae caput a coeli regionibus ostendebat
Horribili super adspectu mortalibus instans,
Primum Grajus homo mortaleis tendere contra
Est oculos ausus, primusque obsistere contra.

— — — —

Quare relligio pedibus subjecta vicissim
Obteritur; nos exaequat victoria coelo.

Cf. ib. 932; III. in.; IV. in.; VI, 49 ff.

ter zu ſpotten, welche wohl als anmuthige Fabeln gebraucht werden könnten, aber doch weit von der Wahrheit entfernt wären[1]. Er verſpottet den Glauben, daß der Herr des Himmels in Blitz und Donner uns ſeine Macht zeigen wolle, und die alten tyrrheniſchen Geſänge, welche im Blitze das Zeichen göttlichen Willens zu ſehen glaubten. Er frägt, warum ſo viele Blitze ohne Zweck in das Waſſer, in wüſte Gegenden verſchleudert würden, warum Jupiter nicht den Frevler, ſondern ſeine eigenen Tempel, ſeine eigenen Bildſäulen treffe[2]. Die geträumte Macht der Götter vermag nichts gegen das Geſchick und die Geſetze der Natur, denn heilige Gebäude und Bilder der Gottheiten zerfallen. Gegen die, welche die Ordnung in der Natur für einen ſichern Beweis halten, daß Götter die Welt gebildet haben, ſieht er es als einen hinlänglichen Gegenbeweis an, daß ſo viel Uebel und ſo viel Unregelmäßiges in der Welt ſei[3]. Denen, welche befürchten möchten, daß die Verleugnung der Religion zu gottloſen Grundſätzen und zu Schandthaten führen werde, hält er vor, wie vielmehr die Religion die ſchändlichſten Thaten in ihrem Gefolge habe, Menſchenopfer, ja die That eines Agamemnon, welcher ſeine eigene Tochter nicht ſchonte[4]. Frömmigkeit ſei es nicht am Steine ſich herumzudrehen, jeden Altar zu beſuchen, ſich zur Erde zu werfen und vor den Bildſäulen der Götter die Hände auszuſtrecken, mit vieſem Blute der Opfer die Altäre zu begießen und Gelübde auf Gelübde

---

1) II, 600 ff.

2) VI, 378 ff.

3) II, 167 ff.; daſſelbe wörtlich mit ausführlichen Beiſpielen V, 196 ff.

4) I, 81 ff.

zu häufen; Frömmigkeit ſei vielmehr der ruhige und unerſchütterliche Sinn des Weiſen [1]). Was könnte wohl den ſeligen Weſen unſer Dank gewähren, daß ſie unſertwegen etwas zu thun übernehmen ſollten? Was hätte ſie bewegen können, nach ſo langer Ruhe an die Erſchaffung der Welt ſich zu machen [2])? Die falſche Götterverehrung leitet er aus der Unwiſſenheit der Menſchen her, welche anknüpfend an die Göttererſcheinungen im Schlaf und bei wachen Sinnen unſterbliche Weſen mit ewiger Jugend menſchlicher Körper und mit übermenſchlicher Kraft begabt ſich erdacht habe, um die großen Naturerſcheinungen, deren Urſachen man nicht einſah, auf der Götter Macht zurückzuführen [3]). Darum ſtrebt er eben darnach die Unwiſſenheit über die Naturerſcheinungen zu zerſtreuen und dem Epikuros nachahmend, wie er ſich ausdrückt, den engen Verſchluß der Natur zu zerbrechen, in welchem die Meinung von den Göttern dieſelbe ſich vorgeſtellt habe [4]). Wie ſehr nun auch dieſer Streit gegen die falſchen Götter der alten Religionen zur Vernichtung des Aberglaubens beitragen mochte, ſo iſt doch das, was er dagegen bietet, gewiß von keiner beſſern Art. Es iſt zu bemerken, daß er zwar nicht ſelten auf die Lehre des Epikuros zurückkommt, daß die Götter ſelige Weſen ſeien, welche in ewiger Ruhe leben, ohne um die Verwaltung der Welt ſich zu kümmern, daß er aber die Meinung von dem Daſein ſolcher Weſen nur ganz ſchwach und ohne Nachdruck durch

---

1) V, 1200 ff.

2) V, 166 ff.

3) Ib. 1163 ff.; cf. ib. 83 ff.; VI, 49 ff.

4) I, 71; II, 1087 ff.

die bekannten Gründe des Epikuros zu unterſtützen ſucht [1]. Aber nicht weniger eifrig, als er die abergläubiſchen Schrecken der Götterverehrung zu zerſtören ſtrebt, greift er auch die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele an, ganz in derſelben Weiſe, wie ſein Meiſter und ſeine Schule. Wer kann wohl zweifeln, wenn er die Natur der Seele erkannt hat, wie ſie aus Wärme, Luft, Hauch und einer vierten Natur, den feinſten Körpern, welchen Empfindung als eigenthümliche Beſchaffenheit beiwohnt, zuſammengeſetzt iſt, daß dieſes ſchwache Weſen ſeiner Hülle beraubt und aus dem Körper geſchieden alsbald vom geringſten Anſtoße zerſtreut werden müſſe [2]? So ſucht Lucretius die Schrecken des Acheron, die Schrecken einer jeden Religion durch das Licht ſeiner oder vielmehr der Epikuriſchen Naturlehre zu vertreiben. Die Natur iſt die einzige Göttinn, welche er verehrt; ihre heilige Geſetzmäßigkeit will er verkünden, wie ſie alles ſchafft, alles nach einem beſtimmten Maaße ſeines Geſetzes wachſen und dann auch wieder abnehmen und vergehen läßt [3]. Wir haben alſo in dieſer Lehre des Lucretius, und etwas Aehnliches mag wohl überhaupt die Naturlehre des Epikuros bei den Römern bewirkt haben, ein Beiſpiel von der Art, wie die philoſophiſche Phyſik, oberflächlich gekoſtet, von der Gottesfurcht abführt. Dieſe Wirkung mußte bei den Römern um ſo

---

1) VI, 75.

2) III, 413 ff.

3) I, 71; 147 ff., wo aus der Geſetzmäßigkeit der Natur der Satz, daß nichts aus nichts werde, beweiſen werden ſoll. II, 1087 ff.; 1118. Donicum ad extremum crescendi perfica finem
Omnia perduxit rerum natura creatrix.
V, 925; 1364.

weiter um ſich greifen, je weniger Neigung ſie zu einer tiefern Naturforſchung hatten und je mehr ſie zu dieſer Zeit, in welcher die höhern Intereſſen ihres Lebens abzuſterben begonnen hatten, einer leichtſinnigen Anſicht der Welt und der Beſtimmung des Menſchen ſich zuwendeten.

In das Einzelne der Naturlehre des Lucretius vollſtändig einzugehn, halten wir nicht für nöthig, weil ſie meiſtens nur die uns bekannten Sätze der Epikuriſchen Schule vorträgt. Nur die Behandlungsweiſe dieſer Sätze iſt dem Lucretius eigenthümlich, woraus ihm denn auch wohl in einigen Stücken eine eigene Art die Dinge anzuſehn erwächſt und hierüber müſſen wir uns Rechenſchaft zu geben ſuchen. Das Unternehmen eine ſo trockne Anſicht, wie die Epikuriſche iſt, dichteriſch zu behandeln, welches vor dem Lucretius, ſo viel wie wir wiſſen, niemand verſucht hat, mußte wohl natürlich ein eigenes Licht über dieſelbe ausgießen. Dies zeigt ſich beſonders darin, daß die Natur und ihre Beſtandtheile im Allgemeinen theils auf eine viel lebendigere, theils auch auf eine mannigfaltigere Weiſe von Lucretius geſchildert werden, als es die todte und einförmige Phyſik der Epikureer zu verſtatten ſchien. Wenn die Natur von ihm als Einheit gedacht wird, welche über alles walte, wenn er mit Eifer die Anſicht zurückweiſt, daß die Götter über ſie herrſchen, weil dies ihre Freiheit gefährde, wenn ſie als Schöpferinn geprieſen wird, ſo tritt ſie in dieſen und in ähnlichen Vorſtellungen faſt in perſönlicher Weiſe auf und macht ſich wenigſtens als eine einige Kraft geltend. Daſſelbe gilt auch von andern Weſen, welche einen allgemeinen Einfluß auf das Daſein der einzelnen Dinge ausüben. Wenn die Sonne beſchrieben wird als ein Weſen, welches durch die

Gluth ſeiner Strahlen die Geburten der Erde ausbrüte, wenn Lucretius weitäuftig ſchildert, wie die Erde Mutter lebendiger Weſen geworden ſei, wie ſie erſt aus ihrem Schooße Pflanzen und Thiere und Menſchen entlaſſen, wie ſie Milch bereitet habe zur Nahrung für ihre Kinder, wie alsdann auch gleich den Müttern unſeres Geſchlechts ihr die Zeit der Geburt vergangen ſei und nun nichts mehr unmittelbar von ihr geboren werde, ſo ſind alles dies Vorſtellungsweiſen, welche den todten Maſſen der Epikuriſchen Welt einen Anſchein des Lebens mittheilen. Wie ſeine poetiſche Anſchauung Leben über die Natur zu verbreiten ſtrebt, das ſieht man auch daran, daß er ſehr gegen die Anſicht des Epikuros die Vermuthung nicht zurückweiſt, daß die Geſtirne lebendige Weſen ſein möchten, welche ihre eigene Bewegung hätten um ſich Nahrung zu ſuchen[1]). Wir wollen nicht leugnen, daß Lucretius alles dies auch wohl nur bildlich nehmen konnte, und doch ſind einige der angeführten Beſchreibungen von ihm mit Liebe gepflegt worden und es läßt ſich kaum leugnen, daß die Reihe der Vorſtellungen, zu welcher dies alles gehört, zur Empfehlung des ganzen Syſtems beim Lucretius ſelbſt und bei Andern nicht wenig beigetragen habe. Zu dieſer Reihe gehört auch der Begriff des innern Triebes der Atome, welchen ſchon Epikuros hervorgehoben hatte, um daraus ihre Abweichung vom ſenkrechten Falle, die Zufälligkeit der Naturerſcheinungen und die Freiheit des Willens abzuleiten, welchen aber Lucretius trotz dem, daß er in mancher Beziehung mit ſeinen übrigen Vorſtellungen in Mißverhältniß ſich zeigt, noch mehr begünſtigt zu haben

---

1) V, 525.

ſcheint. Er ſpricht nicht ſelten davon, daß die Atome eine Bewegung haben, welche aus ihnen ſelbſt hervorgehe 1), und ſchließt hieran beſonders die willkührliche Bewegung der lebendigen Weſen an, welche zurückgeführt werden müſſe auf die Kraft der Atome einen Anfang der Bewegung aus ſich ſelbſt nach Belieben hervorzubringen 2). Denn der Wille beginne eine neue Bewegung, welche alsdann durch alle Glieder ſich fortſetze. Er beſchreibt weitläuftig, wie die vierte unbenannte Natur, von welcher in der Seele die Empfindung ſtamme, gleichſam die Seele der Seele, den Gliedern die Bewegung, welche ſie ſelbſt anfängt, mittheile und über die übrigen Naturen, welche die Seele zuſammenſetzen, über Wärme, Luft und Hauch verbreite 3). Freilich will er nicht, daß durch dieſe innerlich bewegende Kraft irgend eine Bewegung von unten nach oben hervorgebracht werden könne 4), er ſträubt ſich ſogar dagegen zuzugeben, daß er eine ſchräge Bewegung

---

1) II, 132. Prima moventur enim per se primordia rerum.

2) Ib. 251. Denique si semper motus connectitur omnis
Et vetere exoritur semper novus ordine certo,
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur,
Libera per terras unde haec animantibus exstat,
Unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas,
Per quam progreditur, quo ducit quemque voluptas?

3) III, 265. Sic calor atque aër et venti caeca potestas
Mista creant unam naturam et nobilis illa
Vis, initum motus ab se quae dividit ollis,
Sensifer unde oritur primum per viscera motus.

4) II, 185. — — nullam rem posse sua vi
Corpoream sursum ferri, sursumque meare.

der ſchweren Körper in ihrem Falle zulaſſe, welchem die Wahrheit der Dinge widerſprechen würde, es iſt nur eine geringe Abweichung von der geraden Linie, gar nicht mit Augen zu ſehen, welche er annehmen zu dürfen ſich ausbittet, eine ſo wenig ſchräge Richtung, daß ſie gar nicht ſchräge genannt werden kann 1). Man ſieht, wie er kämpft die Geſetzmäßigkeit der Natur, ſeiner Göttinn, feſtzuhalten und doch damit das Leben in den einzelnen Dingen nicht aufzugeben.

Hierin ſcheint er überhaupt vom Epikuros nicht unvortheilhaft ſich zu unterſcheiden, daß er das Geſetzmäßige in der Entwicklung der Naturerſcheinungen feſter zu halten ſtrebt. Dies ſieht man in einzelnen Zügen ſeiner Naturlehre. So liebt er den Begriff der Zufälligkeit nicht, und ſelbſt die freie Bewegung des Willens denkt er ſich nicht ohne ein Geſetz, nach welchem ſie ſich bildet. Denn er hält den Willen für abhängig von Vorſtellungen unſerer Seele und unſere Vorſtellungen entſtehn ihm aus den ſinnlichen Eindrücken, welche wir von außen empfangen 2). Die göttliche Wolluſt ſelbſt, welche unſer Leben

---

1) II, 243. Quare etiam atque etiam paullum clinare necesse est
Corpora, nec plus quam minimum, ne fingere motus
Obliquos videamur et id res vera refutet.
Namque hoc in promptu, manifestumque esse videmus
Pondera, quantum in se est, non posse obliqua meare,
Ex supero cum praecipitant, quod cernere possis.
Sed nihil omnino recta regione viaï
Declinare, quis est, qui possit cernere, sese?

2) IV, 887. Dico animo nostro primum simulacra meandi
Accidere atque animum pulsare, ut diximus ante.
Inde voluntas fit; neque enim facere incipit ullam
Rem quisquam, quam mens providet, quid velit, ante.

leitet, wird von ihm als eine Naturkraft betrachtet[1]). Zwar von der Art des Epikuros ſagt er ſich auch nicht ganz los, wenn er beſonders die himmliſchen Erſcheinungen auf verſchiedene Weiſe zu erklären ſucht und die Aſtrologen verſpottet, welche nicht zugeben wollen, daß auf andere als auf die von ihnen bezeichnete Weiſe dieſe Erſcheinungen ſich ereignen, aber es iſt doch ſeine Meinung nicht, daß die regelmäßigen Erſcheinungen am Himmel bald ſo, bald ſo ihren Grund fänden, ſondern er meint nur, man müſſe verſchiedene Erklärungsweiſen zulaſſen, weil es ſchwer ſei, die eine Urſach zu erkennen, durch welche die Geſtirne bewegt würden[2]). Und ſo ſtrebt überhaupt ſeine Naturerklärung alles als etwas zu erkennen, das nach einem beſtimmten Geſetze ſich bilde. Dies ſieht man nirgends deutlicher als in dem Theile ſeines Gedichtes, in welchem er an die Lehre des Empedokles von der Entſtehung lebendiger Weſen ſich anſchließt, wo er denn auch Vieles von den erſten unreifen und ungeheuerlichen Geburten der Erde zu erzählen weiß, aber doch ſeinem Führer nicht ſo weit folgen will, auch ſolche Mißgeſtalten zuzugeben, welche nach Art der Centauren oder der Chimära zweier oder mehrerer Geſchlechter Natur in ſich vereint hätten[3]). Denn alle Dinge, meint er, wachſen nach ihrer Weiſe auf und bewahren die Unterſchiede, welche ihnen das ſichere Geſetz der Natur vorſchreibt[4]).

---

1) II, 171 f.

2) V, 528 ff.

3) Ib. 879 ff.

4) Ib. 924. Res sic quaeque suo ritu procedit et omnes
Foedere naturae certo discrimina servant.

In dem ſo eben erwähnten Theile ſeiner Naturlehre ſcheint er weitläuftiger geweſen zu ſein, als die frühern Epikureer. Dieſer Stoff mußte ſeiner poetiſchen Auffaſſungsweiſe zuſagen. Es ſchleß ſich ihm daran auch eine Schilderung an von der Entſtehung der nützlichen Künſte und der Einrichtungen der menſchlichen Geſellſchaft, in welcher ihm alles darauf hinausläuft, daß die Natur und die Erfahrung dem Menſchen Anleitung zum Guten gegeben hätten, daß der Menſch aber durch ſeine Leidenſchaften und durch die erſten kindiſchen Bewegungen ſeiner Seele in Furcht und Hoffnung, in Begierde und Abſcheu manches verdorben und dadurch Uebel ſich erzeugt hätten, von welchen ihn nun die Philoſophie befreien ſolle. Wenn wir bedenken wie Epikuros ſelbſt und ſeine Schüler, ohne den Lucretius auszunehmen, gegen die Erklärung der Naturerſcheinungen aus dem Zweckbegriff eiferten[1], ſo können wir dieſe Bereicherung der atomiſtiſchen Naturlehre nicht ſehr folgerichtig finden, indem es doch faſt ſo herauskommt, als wenn die Natur ſelbſt für die Menſchen geſorgt, unter günſtigen Umſtänden ſie hervorgebracht, erhalten und durch günſtige Zufälle ſie belehet hätte. Wenn aber Lucretius hofft, durch die Philoſophie die Menſchen von den Uebeln zu befreien, welche ſie ſich ſelbſt durch ihre Leidenſchaften bereitet hätten, ſo vertraut er dabei auf die Macht unſers Willens, welcher die Zuſammenſetzung unſerer Natur zu beſiegen vermöge. Auch dies ſcheint ein Punkt ſeiner Lehre zu ſein, in welchem er ſich freier von den gewöhnlichen Bahnen ſeiner Sekte bewegte. Er leitet nämlich aus den verſchiedenen Verhältniſſen, in welchen die drei Stoffe, die Wärme, der Hauch und die Luft, in den verſchiedenen Seelen zuſammengeſetzt ſind, die Verſchiedenheit der Temperamente ab. Die Seele, in welcher der Stoff der Wärme vorherrſcht, iſt zum Zorne geneigt, die dagegen, in welcher die windige Natur des Hauches das Uebergewicht hat, wird von kalter Furcht bewegt, endlich in welcher Seele das ruhige Element der Luft in größerer Maſſe vorhanden iſt, die beſitzt ein ruhiges Temperament, welches gleich weit entfernt iſt von Furcht, wie von dem ungeſtümen Muthe des Zornes, dagegen gleichgültiger, als zuträglich, die Ereigniſſe aufnimmt. Hieraus ſcheint ihm eine unendliche Verſchiedenheit der menſchlichen Naturen hervorzugehn[1]), über welche er nur ſo viel zu beſtimmen für möglich und gut findet, daß zwar niemand ganz dieſe urſprüngliche Natur ſeiner Zuſammenſetzung zu überwinden vermöge, daß aber dem Weiſen doch nur eine ſo geringe Spur derſelben übrig bleibe, daß er im Stande ſei durch die Kraft ſeiner Vernunft ein götterähnliches Leben zu führen[2]). Man hat hierbei, wie jeder ſieht, an jene vierte, empfindende Natur zu denken, von welcher Lucretius dem Menſchen und beſonders dem Weiſen ein größeres Maaß beilegen mochte, damit es alle Unebenheiten des Temperaments ausgleichen könnte. Die Verſchiedenheit der menſchlichen Naturen ſcheint ihm übrigens in das Unendliche zu gehn, ſo wie ihm ja auch die Atome, aus welcher die Elemente des Feuers, der Luft und der übrigen Beſtandtheile der Seele ſich zuſammenſetzen, nicht von gleicher, ſondern nur von ähnlicher Figur ſind. Denn auch hierin ſcheint Lucretius einen Schritt weiter zu gehn, als Epikuros, daß er nicht nur eine unbeſtimmbare Menge urſprünglicher Figuren annimmt, ſondern ausdrücklich behauptet die Verſchiedenheit der Figuren ſei eben ſo groß, als die Menge der Atome, weil ſie nicht von der Hand eines Künſtlers nach demſelben Muſter gebildet werden[1]. Wenn er daher von runden Atomen ſpricht, ſo müſſen auch dieſe nur von ähnlicher, nicht aber von gleicher Geſtalt gedacht werden. Auch dieſe Veränderung der Lehre kann man von dem dichteriſchen Geiſte des Lucretius herleiten, welcher nach Mannigfaltigkeit und Eigenthümlichkeit der Geſtalten ſtrebt.

---

[1] Z. B. IV, 829 ff.; V, 157 ff.

---

[1] III, 283 ff.

[2] Ib. 302. Sic hominum genus est: quamvis doctrina politos
Constituat pariter quosdam, tamen illa relinquit
Naturae cujusque animi vestigia prima,
Nec radicitus evelli mala posse putandum est,
Quin proclivius hic iras decurrat ad acres,
Ille metu citius paullo tentetur, at ille
Tertius accipiat quaedam clementius aequo.
— — — —
Illud in his rebus video firmare potesse,
Usque adeo naturarum vestigia linqui
Parvola, quae nequeat ratio depellere doctis,
Ut nihil impediat dignam dis degere vitam.

Außer der Phyſiologie, welche er vorträgt, kommen bei ihm auch noch manche Aeußerungen über die andern Theile der Epikuriſchen Lehre vor. Doch berühret er die logiſchen Sätze ſeiner Sekte nur ganz oberflächlich. Etwas mehr geht er in die Ethik ein, wobei er den Charakter der Epikuriſchen Phyſik als einer Lehre, welche nur zum Zwecke der Ethik dient, nicht verleugnet. Weil jedoch ſeine Sittenlehre nichts Eigenthümliches verräth, ſondern ganz mit den Aeußerungen übereinſtimmt, welche über die moraliſchen Anſichten der Epikureer unter den Römern einiges Licht verbreiten, ſo wollen wir ſie in das Allgemeine verflechten, was wir über dieſe zu ſagen haben.

---

[1] II, 333 ff. Damit ſteht nicht in Widerſpruch, daß ebend. v. 477 ff. gelehrt wird, es dürfte nur eine endliche Zahl von Figuren der erſten Elemente angenommen werden, denn dies bezieht ſich nur, wie aus dem Beweiſe erhellt, auf die Größe der Figuren, worin Lucretius, wie es ſcheint, gegen die Lehre des Demokritos ſtreitet, daß es auch ſehr große Atome geben könne.

Man hat die römiſchen Epikureer beſchuldigt, daß ſie durch ihre Schlemmerei und Ausgelaſſenheit in den Lüſten die Sittenlehre ihrer Sekte in Verruf gebracht hätten. Doch findet ſich davon keine Spur in den Grundſätzen, welche ſie äußerten, weder beim Lucretius, noch bei einem andern Epikureer der Zeit, von welcher wir handeln, vielmehr ſie ſind voll von den Empfehlungen eines nüchternen und rechtlichen Wandels, welche auch Epikuros nicht geſpart hatte. Dies finden wir auch ganz dem römiſchen Charakter gemäß und als wir einen Grund ſuchten, weswegen beſonders die Naturlehre von den römiſchen Epikureern behandelt worden ſei, hätten wir auch wohl anführen können, daß der Ernſt der Sitten, die Verehrung der Tugend und des Rechts, welche einen Hauptzug des römiſchen Charakters bildeten, wiewohl ſie jetzt im Leben nicht ſelten verſpottet wurden, doch nicht leicht geſtatteten, öffentlich eine Lehre vorzutragen, welche ein leichtſinniges Urtheil darüber zu begünſtigen ſchien. Cicero ſagt deswegen, der Epikureer könne ſich in öffentlichen Geſchäften nicht zu ſeiner Lehre bekennen; er müſſe nicht nur die Meinung der ungelehrten Menge ſcheuen, ſondern auch im Senat würde er das Schimpfliche ſeiner Lehre nicht einzugeſtehen wagen[1]). Daher finden wir, daß die Moral der Epikureer bei den Römern nicht ausgelaſſener ſich äußerte, als bei den Griechen, ſondern ſich ſogar noch zu mildern ſuchte. Selbſt der Stoiker Seneca kann die Sekte der Epikureer wegen ihrer weichlichen Lehren nicht tadeln; das, was er von dem Epikuros ſelbſt ſagt, daß er heilige und wahre Vorſchriften gebe, das dehnt er auch auf die Epikureer überhaupt aus[2]). Cicero iſt für dieſen Gang der Epikuriſchen Lehre unter den Römern ein um ſo weniger verwerflicher Zeuge, je mehr er als eifriger Feind der Epikuriſchen Moral ſich zeigt. Wenn er nun davon ſpricht, daß alle Luſt der Epikureer doch nur auf ſinnlichen oder fleiſchlichen Genuß ſich gründe, ſo führt er nicht ſeine Landsleute als Zeugen auf, ſondern den Epikuros und den Metrodoros. Wenn er dagegen von den Epikureern ſeiner Zeit und ſeines Volkes ſpricht, ſo giebt er zu verſtehen, daß ſie ihren Grundſätzen nicht getreu zu bleiben pflegten. In zwei Punkten beſonders beſchuldigt er ſie einer ſolchen Abweichung, daß ſie nämlich eine Luſt des Geiſtes annähmen, welche nicht vom Körper ausgehe[3]), und daß ſie eine reine, uneigennützige Freundſchaft für des Weiſen würdig hielten. Ueber dieſen Punkt ſcheinen ſie eine eigene Theorie gehabt zu haben. Sie meinten, die Freundſchaft beginne zwar immer aus eigennützigen Zwecken, wenn aber der freundſchaftliche Umgang eine Zeit lang fortgeſetzt worden ſei, bilde ſich eine Liebe des Freundes aus ſeiner ſelbſt wegen ohne irgend eine Rückſicht auf den Nutzen oder die Luſt[1]). Mit dieſer gemilderten Sittenlehre ſtimmen auch die gelegentlichen Aeußerungen des Lucretius überein, wie man jedoch mehr im Allgemeinen, als im Einzelnen erkennt. Zwar verlangt er nicht etwa eine ganz reine Sittlichkeit und tadelt nicht den ſinnlichen Genuß, ſondern nur die Begierde; er findet es auch ganz ſittlich, die Pein der ſinnlichen Liebe, damit ſie nicht zu ſehr wachſe, durch herumſchweifenden Genuß zu befriedigen[2]), worüber ihn jedoch auch nicht einmal ein Stoiker getadelt haben würde; aber er lobt doch noch mehr die keuſche Ehe, welche zuerſt milde Sitten unter den Menſchen verbreitet und ſie gelehrt habe, Mitleiden mit den Schwachen zu fühlen und heilige Bünde zu bewahren[3]). Dies ſcheint doch wirklich eine weniger eigennützige Geſinnung zu verrathen, als die, welche der Epikuriſche Weiſe in ſich nähren ſollte. Sonſt hebt er die beſten Seiten an der Sittenlehre ſeiner Sekte hervor. Er empfiehlt Mäßigkeit in allen Genüſſen; warnt vor der Begierde, der Herrſch-

---

[1]) De fin. II, 23. Die Epikureer pflegten deswegen zu ſagen, die Menge und ihre Gegner verſtänden den Ausdruck voluptas nicht, womit man das griechiſche ἡδονή zu überſetzen pflegte; dieſe Ausflucht wird vom Cicero ziemlich ſcharf mitgenommen; ſie hat aber doch inſofern einige Wahrheit, als voluptas nicht ſelten einen ſchimpflichen Nebenbegriff in ſich enthält, welcher in ἡδονή nicht liegt. In ſolchen Abſchattungen der Sprachen drücken ſich die Verſchiedenheiten der Völker aus.

[2]) De vit. beata 13.

[3]) De fin. I, 17.

---

1) De fin. I, 20; II, 26. Attulisti aliud humanius horum recentiorum, nunquam dictum ab ipso illo (sc. Epicuro), quod sciam; primo utilitatis causa amicum expeti, cum autem usus accessisset, tum ipsum amari propter se, etiam omissa spe voluptatis

2) IV, 1072 ff.

3) V, 1012 ff.

ſucht und Ruhmſucht, vor dem Neide und andern Leidenſchaften[1]) und beſonders vor der Ungerechtigkeit, welche beſtändig durch die Furcht vor Entdeckung und Strafe gequält werde. Sie iſt die größeſte Feindinn der ruhigen Gemüthsſtimmung; die Strafen des Acheron, welche der Thor fürchtet, ſie ſind hier; ſie ſind in ſeiner Bruſt, in ſeinem beängſtigten Gewiſſen, in der Furcht vor der Strafe, welcher er nicht entfliehen kann[2]). Die wahre Luſt dagegen iſt die Luſt des Weiſen, welche er in ſeinem eigenen Geiſte genießt; nach ihr ſtrebt die Natur; außer ihr wird zum glückſeligen Leben nichts anderes verlangt, als daß der Körper von Schmerzen frei ſei und die einfachen natürlichen Bedürfniſſe befriedigen könne[3]).

So finden wir, daß ſelbſt die Epikuriſche Schule, welche doch durch ihre ſtarre Einſeitigkeit und durch ihre hartnäckige Anhänglichkeit an ihrem Meiſter vor Veränderungen am meiſten ſicher zu ſein ſchien, der mildernden eklektiſchen Behandlungsweiſe der Römer einigermaßen nachgab. Wie viel leichter und in wie viel größerem Grade mußte dies aber den Lehren begegnen, welche nicht ſo ſchroff einander entgegen ſtanden, als die Epikuriſche allen übrigen. Ein ausgezeichnetes Beiſpiel hiervon finden wir in den Anſichten des Mannes, welcher in unſerer gegenwärtigen Unterſuchung vor allen andern unſere Aufmerkſamkeit auf ſich zieht, des Cicero.

---

1) II, 37 ff.; III, 59 ff.; 1120 ff.

2) V, 1152 ff.; III, 988 ff. Atque ea nimirum, quaecunque Acheronte profundo
Prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis.

3) II, 7 ff. Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena.

M. Tullius Cicero gehört zu den ſeltenen Männern, welche aus innerer Neigung und durch die Umſtände begünſtigt, ja getrieben ein ungewöhnliches Talent ſorgfältig ausgebildet und durch die Anwendung desſelben auf die verſchiedenſten Dinge auch den mannigfaltigſten Ruhm erworben haben. So iſt er als Redner, ſo als Staatsmann, ſo auch als Philoſoph berühmt geworden. Doch ſein Talent war hauptſächlich das Talent der Beredtſamkeit. Mit dem geringſten Erfolge hat er es auf die Dichtkunſt angewandt, weil es mit dieſer am wenigſten ſich verträgt[1]); die glänzendſten Erfolge hatte es in den Staatsgeſchäften aufzuweiſen; doch nicht auf dieſen allein beruht ſein Ruhm; auch als philoſophiſcher Schriftſteller iſt er durch ſeine Beredtſamkeit von großer Wirkung geweſen. Doch zu dieſen beiden Stützen ſeines Ruhms brachte er auch noch andere Eigenſchaften, welche den Menſchen zieren. Mit der genaueſten Kenntniß der Verhältniſſe und der Menſchen, ohne welche auch der Redner nicht groß ſein kann, vereinigte er ein feines Gefühl für das Rechte, Wohlwollen für die Menſchen, Liebe für die Seinigen, welche ihm im Wechſel ſeiner Schickſale getreu geblieben waren, unermüdliche Thätigkeit und einen ſcharfen und weiten Blick in die zukünftigen Ereigniſſe, wie ſie der Lage der Dinge gemäß ſich ergeben mußten. Um nicht bloß ein glänzender, ſondern auch ein großer Staatsmann zu ſein, fehlte ihm nur die volle Begeiſterung eines in ſich ſichern Gemüths, der feſte Entſchluß in dem Augenblicke der That, freilich das Schwerſte, ſo wie ſonſt, ſo beſonders zu ſeiner Zeit und unter ſeinen Verhältniſſen, wo bei der deutlichſten

---

[1]) Tac. de orat. 21

Einſicht, welche er hatte, daß dem Staate nicht mehr zu helfen ſei, ein muthiger Entſchluß nur mit ruhiger Selbſtverleugnung erkauft werden konnte, eine Sache, welche dem allzu weichen Gemüthe des Cicero nicht zugemuthet werden konnte. Es iſt daher nicht zu verwundern, daß wir ihn oft ſchwanken, zögern und mit ſich ſelbſt unzufrieden ſehen, indem er weder Hoffnung in ſich nähren, noch der Furcht ſich entſchlagen kann, indem er ſeiner unwürdigen Lage und ſeiner zweideutigen Handlungsweiſe ſich ſchämt und doch den Rathſchlägen zu ehrenvoller That nicht zu folgen vermag.

Wir würden dieſe Züge ſeiner politiſchen Rolle nicht erwähnt haben, weil ſein Leben zu genau mit der Geſchichte des damaligen Staats verflochten iſt, um nicht hier als bekannt vorausgeſetzt werden zu können, wenn wir nicht der Meinung wären, daß ſie mit der Rolle, welche er als Philoſoph ſpielte, auf das genaueſte übereinſtimmten. Dieſelben Eigenſchaften, welche ihm Glanz in der politiſchen Welt verſchafften, machten ihn auch zu einem glänzenden Vertheidiger und Verbreiter philoſophiſcher Beſtrebungen; dieſelben Mängel, welche ihn als Staatsmann des höchſten Lobes verluſtig machten, verhinderten es auch, daß er in der Philoſophie wahrhaft groß genannt werden könnte. Ueberhaupt hängen alle ſeine Bemühungen um die Philoſophie mit ſeinem Staatsleben genau zuſammen.

Aus einer angeſehenen Familie einer Provinzialſtadt ſtammend, welche bisher an den höhern Staatsämtern Roms keinen Theil gehabt hatte, für den Kriegsdienſt nicht geſtimmt und nicht geeignet, konnte ſein reger Ehrgeiz nur durch ſeine Kenntniß des Rechts, der innern und äußern Staatsverhältniſſe und durch ſein redneriſches Talent Befriedigung hoffen. Dieſes übte er anfangs zu Rom hauptſächlich an römiſchen Muſtern, wobei ihm jedoch auch ſchon die griechiſche Bildung und Philoſophie als ein nothwendiges Hülfsmittel des Redners erſcheinen mußte. Zuerſt wurde er durch den Epikureer Phädros in der Philoſophie unterrichtet, von welchem er ſich aber bald zurückzog um dem Akademiker Philon von Lariſſa ſich zuzuwenden, einem Manne, dem er bis in ſein ſpätes Alter ein großes Gewicht beilegte. Zugleich benutzte er auch den dialektiſchen Unterricht des Stoikers Diodotos, welchen er bis an ſeinen Tod in ſeinem Hauſe behielt. So ausgerüſtet begab er ſich an die Rechtshändel mit jugendlich feuriger Beredtſamkeit, aber noch zu wenig gemäßigt in der Rede und im Vortrage. Er erzählt uns ſelbſt, daß die Schwäche ſeiner Geſundheit, welcher durch die Heftigkeit ſeinerredneriſchen Gewohnheit Gefahr drohte, ihm die Veranlaſſung war auf eine Mäßigung ſeiner Redeweiſe zu denken. Um dieſe zu erlangen, gab er ſich ſieben und zwanzig Jahr alt den griechiſchen Rednern in die Schule. Zu Athen hielt er ſich an den Akademiker Antiochos, ohne den Epikureer Zenon ganz zu vernachläſſigen; dann durchreiſte er Aſien und hielt ſich beſonders zu Rhodos, wo er auch den Stoiker Poſeidonios hörte, längere Zeit auf, um die griechiſchen Redner zu ſtudiren und zugleich auch der griechiſchen Philoſophie ſich zu befleißigen. Denn die Wiſſenſchaften überhaupt, beſonders aber die Philoſophie hielt er für die Quelle der vollkommenen Beredtſamkeit und aller guten Thaten und Worte [1]). Nachdem er dieſe Beſchäftigungen zwei Jahre lang getrieben, hatte er ſich ſo in die Weiſe der Griechen verſetzt, daß er eben ſo gut griechiſch als lateiniſch zu reden vermochte, und ſo ausgebildet kam er nach Rom zurück, wo er nun durch eine faſt ganz veränderte Beredtſamkeit bald den Ruf des erſten Redners ſeiner Zeit erwarb[1]. Er geſteht ſelbſt, daß er alles, was er an menſchlicher Bildung beſitze, den Griechen zu verdanken habe[2]. So war ſein Eifer für die griechiſche Philoſophie mit dem Gange ſeiner redneriſchen Bildung aufgewachſen; ſo wurde er zum philoſophiſchen Schriftſteller vorbereitet. Als nun der römiſche Staat ſo geſunken war, daß Cicero für ſeine Beredtſamkeit keinen würdigen Platz zu gewinnen hoffen durfte, wurde er wieder mit Gewalt zur griechiſchen Philoſophie geführt, indem er keine ſchönere Beſchäftigung für ſeine Muße, keine ſchönere Milderung ſeines Kummers und ſeiner Trauer über öffentliches und Familien-Unglück zu finden wußte, als in der Abfaſſung philoſophiſcher Schriften, welche in dem Wetteifer mit den Werken griechiſcher Philoſophen ſeinen und ſeines Volkes Ruhm vermehren könnten[3]. So wurde er durch die Verhältniſſe ſeiner Zeit und ſeiner Lage mit der griechiſchen Philoſophie immer vertrauter.

---

[1]) Brut. 93. Litteris, quibus fons perfectae eloquentiae continetur, — — philosophiam, — matrem omnium bene factorum beneque dictorum.

Aber es war auch ſeine eigene Neigung, welche ihn mit derſelben befreundete. Wir wollen uns dafür nicht

---

1) Brut. 89 ff.; ad div. XIII, 1; de nat. D. I, 3; de fin. I, 5.

2) Ad Quint. fr. I, 1 c. 9.

3) De div. II, 2; ac. I, 3; tusc. II, 2. Quam ob rem hortor omnes, qui facere id possunt, ut hujus quoque generis laudem jam languenti Graeciae eripiant et perferant in hanc urbem, sicut reliquas omnes, quae quidem erant expetendae, studio atque industria sua majores nostri transtulerunt.

auf die prächtigen Worte berufen, mit welchen er in ſeinen Schriften die Philoſophie als die Lehrmeiſterin eines wahrhaft menſchlichen Lebens zu preiſen pflegt; ſelbſt die Worte, welche er hierüber in den Briefen an ſeine vertraute Freunde zuweilen fallen läßt, könnten in Verdacht gezogen werden; der einzige ſichere Beweis ſcheint uns in ſeinen philoſophiſchen Schriften ſelbſt zu liegen, welche eine vertrautere Bekanntſchaft mit der Philoſophie ſeiner Zeit verrathen, als ſie von einem Manne erwartet werden konnte, der nur durch äußere Veranlaſſungen zur Philoſophie gekommen. Sie zeigen, daß er nicht bloß den Theilen der Philoſophie, welche einer redneriſchen Behandlung ſich anſchmiegen, ſeinen Fleiß widmete, ſondern auch in trocknere Materien ſorgfältig einging und ſie, ſo weit es ſeine Bildungsweiſe geſtattete, gründlich zu verfolgen bemüht war. Es iſt wohl keiner ſeiner Zeitgenoſſen ihm hierin gleich zu ſetzen. Wir finden, daß die Art der Philoſophie, welche er zu verbreiten ſuchte, ganz für ſeine Lage und Gemüthsart paßte, und daß er ſelbſt in demſelben Grade, in welchem er in ſie eindrang, auch von ihr ſich durchdrungen fühlte, ſo wie er ſich denn auch keiner beſtimmten Sekte anſchloß, ſondern, da ihm freilich ſchöpferiſcher Geiſt mangelte, eine eigene Auswahl der Meinungen traf, deren Verbindung, Zuſammenhang und Mittelpunkt in dem Standpunkte ſeiner Zeit, ſeines Volkes und in ſeiner Perſönlichkeit zu ſuchen iſt.

Nur müſſen wir, wenn wir gegen ſeine Leiſtungen in der Philoſophie billig ſein ſollen, nicht vergeſſen, daß ſeine ganze Bildung auf politiſche Wirkſamkeit berechnet war und deswegen auch ſeine Philoſophie, je mehr ſie aus ſeiner eigenen Denkart hervorgegangen war, um ſo mehr die Farbe ſeiner politiſchen Beſtrebungen an ſich tragen mußte. Dies bemerkt er ſelbſt [1]) und wie abhängig ſeine philoſophiſche Schriftſtellerei von ſeiner Stellung zur Staatsverwaltung war, das drückt ſich auch unzweideutig in der Art aus, wie ſie nur als Lückenbüßer in ſeiner unfreiwilligen Muße, in den Zwiſchenzeiten zwiſchen der äußerſten Gefahr und dem Genuſſe der Ehre und der Gewalt hervorzutreten pflegte. Wenn wir ſeine Jugendarbeiten übergehn, weil ſie nur in Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen und in rhetoriſchen Arbeiten auf die Philoſophie ſich beziehen, ſo daß ſie füglich als Vorbereitungen für ſeine redneriſche Laufbahn angeſehn werden können, ſo hat er nur in zwei Zeiträumen philoſophiſche Werke verfaßt, zuerſt zu der Zeit, als das erſte Triumvirat den Staat in einer ſo fieberhaften Bewegung erhielt, daß Cicero an ihm verzweifelte, und zuletzt als unter der Dictatur Cäſar's und dem Conſulate des Antonius keine ehrenvolle Stelle in den Staatsgeſchäften für ihn zu finden war. In die erſte Zeit fallen ſeine Schriften über den Staat und über die Geſetze [2]), in die andere die übrigen philoſophiſchen Werke ſeines reifen Alters. In beiden Zeiten aber trieb weder die Noth noch die Begierde nach Ruhm den Cicero zur politiſchen Thätigkeit an; ſobald dagegen die Ausſicht ſein Talent in den Geſchäften geltend zu machen wieder hervortrat, als Pompejus der Partei der Optimaten ſich wieder anſchloß, während des bürgerlichen Krieges und

---

1) De off. II, 1.

2) Zwar ſagt er de div. II, 1 die Bücher über den Staat habe er geſchrieben, als er noch das Ruder des Staats führte, aber dies iſt ein verſchönernder Ausdruck.

nach dem Tode Cäſar's oder ſobald ihn die Furcht für ſich und ſeine Familie zu ſehr in Anſpruch nahm, verſchwanden auch ſeine Beſchäftigungen mit der Philoſophie. Er ſelbſt betrachtet ſie daher als Zuflucht in den Unruhen des Lebens, als Erheiterung, als Ausfüllung ſeiner Muße. So wie er das Staatsſchiff ſchwanken ſieht, eröffnet er ſeinem Freunde Atticus ſeinen Entſchluß nach gründlicher Einſicht in die Eitelkeiten dieſer Welt der Philoſophie ſich widmen zu wollen; aber noch hat er nicht alle Hoffnung verloren; er erkundigt ſich noch genau nach der Lage eben dieſer Eitelkeiten [1]). So wie ſeine Zeitgenoſſen von der Philoſophie Troſt erwarteten im Unglück, ſei es von der ſtoiſchen, ſei es von der Epikuriſchen Lehre, ſo hoffte auch er durch ihre Hülfe über ſein und ſeines Vaterlandes Geſchick ſich erheben zu können. Aber vergebliche Hoffnung! Wenn ſeine Lage dringend wird, ſo ſucht er zwar durch allerlei ſophiſtiſche Fragen einen Ausgang, der ſeiner würdig zu ſein ſcheinen könnte, ſich zu erklügeln [2]); aber ſelbſt ſeine Philoſophie wird ihm zur Plage, indem er zu dem Entſchluſſe, welcher von ihr ihm angerathen wird und welcher allein ſeinem Rufe als eines Philoſophen würdig zu ſein ſcheint, ſeinen Kleinmuth nicht zu erheben vermag [3]). Er ſieht ein, daß der philoſophiſche Troſt zu nichts helfe, daß er von den Ereigniſſen allein Beruhigung zu erwarten habe [4]); in ſeiner häuslichen Trauer geſteht er ſich, daß die Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften uns keinen Troſt zu gewähren im Stande ſei;

---

1) Ad Att. II, 5; 13.

2) Ad Att. IX, 4 iſt in dieſer Beziehung ſehr merkwürdig.

3) Ib. VIII, 11.

4) Ib. X, 14.

ohne ſie würden wir vielleicht härter gegen den Schmerz ſein; indem ſie unſern Geiſt anbauen und menſchlicher machen, verſtärken ſie auch unſer Gefühl für das menſchliche Leiden; nicht ein dauerndes Heilmittel gewähren ſie, ſondern nur ein kurzes Vergeſſen des Schmerzes[1]). Indeſſen indem er auch nur in dieſem Sinne mit der Philoſophie ſich beſchäftigt, ſcheint er ſich ſtärker in ihr zu werden; er fühlt ſich durch das Beiſpiel der Sokratiker über die nichtigen Güter der Welt erhoben; er glaubt die Furcht werde ihn nicht mehr niederwerfen können; jetzt ſei ſein Leben ganz der Tugend geweiht[2]). Doch ſo wie ſeine Hoffnung zu den Staatsgeſchäften wieder zunimmt, ſieht er ſich auch wieder den Schwankungen ſeiner frühern Zuſtände überlaſſen.

Einem Manne dieſer Art konnte keine andere Philoſophie paſſen, als ein mäßiger Skepticismus, welcher eben ſo der Ausdruck des Schwankens in den Wiſſenſchaften iſt, wie das Leben des Cicero ſchwankt zwiſchen der Nothwendigkeit der Entſagung und den Lockungen des Ruhmes, des Beſitzes und der Macht. Wie ſchwach er uns auch erſcheint in den Stunden der Verzweiflung, wenn er jammert und im Bewußtſein ſeiner Fehler und ſeiner Schande ſogar noch Gefährten ſeines Geſchicks ſich wünſcht[3]), ſo

---

1) Ad Att. XII, 46. Quid ergo? inquies; nihil litterae? In hac quidem re vereor, ne etiam contra. Nam essem fortasse durior. Isto enim animo nihil agreste, nihil inhumanum est. Ad div. V, 15. Itaque sic litteris utor, in quibus consumo omne tempus, non ut ab his medicinam perpetuam, sed ut exignam doloris oblivionem petam. Tusc. IV, 38; V, 41 fin.; de off. III, 1.

2) Ad. Att. XIV, 9; ad div. XVI, 23; tusc. V, 2.

3) Ad Ag. XI, 15.

kann man doch nicht verkennen, daß ein nicht unedler Zug durch ſein Leben hindurchgeht. Es iſt zwar nicht die höchſte, die uneigennützige Tugend, welche ihm als Ideal vorſchwebt, aber er möchte ſich doch würdig zeigen von den Guten gelobt zu werden; er ſtrebt nach einem geſetzmäßigen Leben und ein Tod, welcher für ein ſolches Leben ſich ſchickt, erſcheint ihm als etwas wünſchenswerthes; er kann die Schaam darüber ſich nicht verbergen, daß er einem ſolchen Tode nicht muthig entgegengegangen[1]. Darüber iſt er mit ſich ſelbſt zerfallen; darum iſt er im Schwanken und im Zweifel und indem er ſich den höchſten Idealen der Philoſophie, den ſtrengſten Forderungen der Tugend zuwenden möchte, fühlt er doch, er möchte ſie nicht mit völliger Zuverſicht zu erfaſſen und feſtzuhalten im Stande ſein. So neigt er ſich ihnen zwar zu, hält aber doch die Lehren, welche aus ihnen fließen, zuletzt nur für wahrſcheinlich. In dieſen Zweifeln unterſucht er nun aber doch nach allen Seiten und mit allen philoſophiſchen Meinungen, ſo weit ſie nur nicht allzu ſehr ſeiner edlern Geſinnung widerſtreben, ſucht er ſich zu befreunden. Man kann wohl ſagen, daß ihn eben dieſe Luſt am Unterſuchen zu einem lehrreichen Schriftſteller für die Römer und für die ſpätern Zeiten gemacht hat, indem ſeine Werke dadurch zu einem kurzen Abriſſe aller bedeutenden philoſophiſchen Syſteme geworden ſind. Aber er ſteht auch dadurch, daß ſeine Philoſophie in der That der Ausdruck ſeiner ganzen Denkart und Gemüthsſtimmung iſt, gewiß höher als die meiſten griechiſchen und lateiniſchen Philoſophen ſeiner Zeit, welche von dem Anſehn irgend eines Mannes oder einer

---

[1] Ad Att. XIII, 20.

Schule mehr, als es ihrer Selbſtändigkeit zuträglich war, ſich abhängig machten.

Wenn wir uns nun zur Aufgabe machen müſſen ſeine Philoſophie zu ſchildern und den Einfluß zu ermeſſen, welchen ſie auf ſpätere Geſchlechter gehabt hat, ſo werden wir es auch hauptſächlich nur damit zu thun haben, den Zuſammenhang ſeiner Geſinnung mit dem, was er als Philoſophie vortrug, zu ermitteln. Denn was den Inhalt ſeiner Lehre ſelbſt betrifft, ſo iſt nur wenig davon uns neu; es iſt meiſtens aus den ältern griechiſchen Philoſophen gefloſſen. Wenn ein Volk durch das Beiſpiel eines andern erregt eine eigene Litteratur ſich zu bilden ſtrebt, ſo pflegt es zu geſchehn, daß ein Wetteifer ſich zeigt, in allen Arten der Werke Aehnliches und wo möglich Beſſeres zu leiſten. Von dieſem Eifer iſt Cicero erfüllt. Er will die griechiſche Litteratur den Römern entbehrlich machen; er glaubt dies in einigen Stücken erreicht zu haben; doch wendet er ſich natürlich den Zweigen der Litteratur zu, welche ſeiner Neigung zuſagen. Von ſeinen Freunden, von den Verehrern ſeines Talents aufgefordert auch in der Geſchichte den Ruhm der Römer dem griechiſchen gleich zu machen, hat er doch dieſen Aufforderungen nicht entſprochen, wohl weniger aus den von ihm angegebenen Gründen[1], als weil ſeine Neigung ihn nicht auf die Arten der Arbeit hinlenkte, welche die Geſchichte verlangt; in der Philoſophie dagegen hat er ſein Mögliches gethan, um etwas Aehnliches zu leiſten. Es iſt ſein Beſtreben die ganze Philoſophie zu umfaſſen, um den Römern in ihrer Sprache alles das zu geben, was er zum Studium der Philoſophie für nöthig fand [1]. Hierdurch wurde er zu einer Weiſe der Darſtellung geführt, welche ſeinen Muſtern oft ſklaviſch nachahmt [2]. Seinem Freunde Atticus, dem Kenner der griechiſchen Litteratur, geſteht er, daß ſeine philoſophiſchen Schriften oft nur Abſchriften, Ueberſetzungen der griechiſchen ſind [3]; gegen die Menge der Leſer geht er zwar nicht ſo offen zu Werke; nicht bloß als Ueberſetzer will er ſich gelten laſſen, ſondern er nimmt auch das Verdienſt in Anſpruch, die Lehren der griechiſchen Philoſophen in eine beſſere Ordnung gebracht und ſein eigenes Urtheil beigefügt zu haben; aber faſt immer theilt er doch nur die Lehren dieſer Philoſophen mit und er geſteht ein, was ſich nicht verſchweigen ließ, daß er ſich auch nicht abhalten laſſe, ſtückweiſe geradezu zu überſetzen, ſobald er es für paſſend finde [4]. In dieſer Art die griechiſchen Lehren zu bearbeiten, rühmt er ſich wohl ſogar die

---

[1] De legg. I, 2.

---

1) De div. II, 2. Sic parati, ut — nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non latinis litteris illustratus pateret.

2) So glaubt er Verſe ſeinen philoſophiſchen Schriften beimiſchen zu müſſen, damit ſie auch hierin der Art der Griechen nicht nachſtehen möchten. Tusc. II, 1. Doch dahin zog ihn auch wohl die Liebe zu ſeinen frühern poetiſchen Verſuchen.

3) Ad Att. XII, 52. ἀπόγραφα sunt; minore labore fiunt; verba tantum affero, quibus abundo. Er ſchrieb damals den Hortensius, die academica und de finibus.

4) De fin. I, 2. Quod si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, iisque nostrum judicium et nostrum scribendi ordinem adjungimus, quid habent, cur graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint, neque sint conversa de graecis? Ib. c. 3. Locos quidem quosdam, si videbitur, transferam et maxime ab iis, quos modo nominavi, cum inciderit, ut id apte fieri possit. De off. I, 2.

Griechen übertroffen zu haben1), planer und klarer, als ſie, zuweilen in beſſerer Ordnung, zuweilen vollſtändiger und in einer neuen Weiſe die Unterſuchungen ihrer Philoſophie zu bearbeiten2), beſonders aber ſpricht er ſich den Vorzug zu, die Philoſophie mit der Beredtſamkeit verbunden zu haben3). Wir dürfen ihn hierin wohl nicht zu großer Ruhmredigkeit beſchuldigen, wenn wir bedenken, welche Muſter er vor ſich hatte. So ſehr er den Platon und den Ariſtoteles rühmt, ſo hat er ſich doch ihrer weit weniger bedient, als der Stoiker, der Epikureer und der neuern Akademiker. Dieſe lagen ſeiner Zeit näher und das Neue hat immer einen entſchiedenen Vortheil vor dem Alten voraus. Wir zweifeln nicht daran, daß Cicero in vielen Stücken dieſe Muſter übertroffen hat; aber daß er ſie zu Muſtern wählte und nicht mehr Sinn für die Vortrefflichkeit der ältern Philoſophen zeigte, giebt kein vortheilhaftes Zeugniß für die Freiheit des Urtheils, mit welcher er die griechiſche Philoſophie ſich und ſeinen Landsleuten anzueignen ſuchte. Großartigen Ueberblick über das Ganze der Wiſſenſchaft finden wir bei ihm eben ſo wenig als bei ſeinen Zeitgenoſſen. Er behandelt die Philoſophie als eine Sammlung einzelner Unterſuchungen über beſtimmte Fragen4).

---

1) Ad Att. XIII, 13. Es iſt von den akademiſchen Unterſuchungen die Rede.

2) Tusc. IV, 5. Größere Ordnung und Vollſtändigkeit de off. I, 3; 43; III, 2; eine neue Art der Darſtellung de rep. I, 22; 23; II, 11.

3) De off. I, 1.

4) Dies ſpricht ſich ſehr ſtark Tusc. V, 7. in der Vergleichung der Philoſophie mit der Mathematik aus. Die Philoſophie zerfällt

Wenn wir früher gezeigt haben, daß dem Charakter des Cicero ein mäßiger Skepticismus die entſprechendſte Art der Philoſophie war, ſo hätten wir hinzufügen können, daß auch noch mancherlei andere Nebengründe ihn nach dieſer Seite zogen. Von den ſkeptiſchen Lehren der frühern griechiſchen Philoſophen war zu ſeiner Zeit die gemäßigte Lehre der neuern Akademie, wie ſie von Philon vorgetragen wurde, im größeſten Anſehn. Dieſen hatte Cicero, wie früher bemerkt, zum Lehrer gehabt und ſo war er durch perſönliche Beziehungen von früher Jugend an für dieſe Schule gewonnen. Ueberdies aber empfahl ſie ſich ihm durch ihr Streben nach beredtem Vortrage[1], wogegen er der ſtoiſchen Sittenlehre, welcher er ſonſt nicht abgeneigt war, den Vorwurf machte, daß ſie nicht beredt genug zur Tugend ermahne[2]. In der Art des Eklekticismus, welche er verfolgte, konnte er von der oberflächlichen Erforſchung der Gründe der Wiſſenſchaft, welche zu entgegengeſetzten Behauptungen nothwendig zu führen ſcheinen, nur zum Zweifel an die Gründe ſelbſt geführt werden. Und wenn er es darauf angelegt hatte, die Römer mit den Ergebniſſen der griechiſchen Philoſophie überhaupt bekannt zu machen, ſo bot ſich ihm keine paſſendere Weiſe der Darſtellung dar, als die akademiſche, welche die Gründe für und wider von allen übrigen Sekten der Philoſophie zu entnehmen pflegte[3]. Man darf bei der Beurtheilung

---

ihm in mehrere loci, welche abgeſondert von einander behandelt werden. De div. II, 1; 2.

[1] Tusc. II, 3; de div. II, 1; de fato 2.

[2] De fin. IV, 3.

[3] Tusc. II, 3; de div. II, 1

der philoſophiſchen Schriften des Cicero auch nicht aus den Augen laſſen, weder in welcher Abſicht, noch für wen ſie geſchrieben ſind. Die Leſer, welchen Cicero gefallen, welche er auch wohl überzeugen wollte, waren nicht Philoſophen der Schule, ſondern Männer des Lebens aus den vornehmen Geſchlechtern, welchen er Regeln für das Leben, für die Beurtheilung der Dinge und einen allgemeinen Geſchmack der Philoſophie beibringen wollte. Solchen iſt eine Philoſophie lieb, welche nicht mit zu großen Anſprüchen auftritt[1], welche ihre Geſetze nicht aufdrängt, ſondern eines jeden Meinung gelten läßt und ohne auf den letzten Grund zu beſtehn, einen möglichſt weiten Kreis für die Unterſuchung, für die geſellige Rede übrig läßt. Daher hütet ſich Cicero, ſeine Meinung zu beſtimmt auszuſprechen; er will ſich an kein Anſehn binden; er will auch ſein eigenes Anſehn nicht geltend machen[2]. In der That hierin geht er bisweilen etwas weit, wenn er ſich rühmt an keine Lehre ſich zu feſſeln, ſondern eben darin ſeine Freiheit ſucht, daß er nur für den Tag lebe und nur annehme, was ihm jetzt eben wahrſcheinlich dünke[3]. Man ſieht, wie das Lob der Folgerichtigkeit zu verſtehn ſei, welches er ſeiner akademiſchen Lehre vor allen übrigen beilegt[4]; ſie bleibt ſich ſelbſt gleich, indem ſie bald die eine, bald die entgegengeſetzte Meinung wahrſcheinlich findet. Mit dieſer Freiheit der Unterſuchung ſtimmt es denn auch nicht ſonderlich überein, wenn er durch das Anſehn Anderer ſich bewegen läßt, und nicht wenig darum bemüht iſt, das Anſehn der Alten, der berühmteſten Philoſophen und anderer ausgezeichneten Männer für ſeine Meinungen aufzurufen, wenn er das Zeugniß des Sokrates, des Platon, des Arkeſilaos, auch gelegentlich der Peripatetiker und Stoiker für ſich reden läßt[1]) und in ſeiner redneriſchen Weiſe den Ruhm und das Beiſpiel der römiſchen Vorfahren zur Nachahmung empfiehlt. Aber alles dies paßt ſehr gut zu der gemeinverſtändlichen Philoſophie, welche er in den meiſten ſeiner Schriften zu verbreiten ſucht und wozu auch die Glätte und Zierlichkeit der Sprache gehört, welche er an dem Vortrage der akademiſchen Philoſophen zu loben findet.

---

[1] De div. II, 1. Minime arrogans.

[2] De nat. D. I, 5. Bezeichnend für die Art, wie gewöhnlich zu ſeiner Zeit das Studium der Philoſophie getrieben wurde, iſt die Stelle ac. II, 3.

[3] Tusc. V, 11. Nos in diem vivimus; quodcunque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus; itaque soli sumus liberi. Ib. c. 29; de off. I, 2. Sequemur igitur *hoc quidem tempore* et hac quaestione potissimum Stoicos.

[4] De div. II, 1.

Aber Cicero ſucht doch auch mit der Gemeinverſtändlichkeit ſeiner Philoſophie Gründlichkeit der Unterſuchung und der Methode zu paaren und man muß geſtehn, daß ihm dies in einem gewiſſen Grade gelungen iſt. Nur in einigen Schriften, welche nicht auf ſtrenge Wiſſenſchaftlichkeit Anſpruch machen, wie in ſeinen Werken über die Pflichten, über den Staat, über die Geſetze und in mehrern kleinern Schriften, erlaubt er ſich nach der Meinung des Volkes zu reden und die ſtrengere Form der Lehrweiſe bei Seite zu legen[2]). In ſolchen Fällen finden ſich auch Anbequemungen an die gewöhnliche Meinung, welche keinesweges den Sinn ſeiner Ueberzeugung ausdrücken, wie dies beſonders in ſeinen Aeußerungen über die Götter und über die Wahrſagung an vielen Beiſpielen gezeigt werden könnte; aber ſonſt weiß er wohl die Genauigkeit des Ausdrucks, die Strenge der Begriffserklärungen, der Eintheilungen und der Beweiſe zu ſchätzen, als ein Mann, der die Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Schriften fleißig geleſen und in der Dialektik der Stoiker ſich geübt hatte, wenn auch ſein Zweck hierbei zunächſt die Ausbildung ſeines redneriſchen Talents geweſen ſein ſollte. Dies beweiſt uns vorzüglich ſeine kurze Schrift über die Topik; es beweiſen dies auch die Forderungen, welche er an das geſetzmäßige Fortſchreiten in philoſophiſchen Unterſuchungen machte 1). Indem er nun dieſe ſtrengere Methode mit allgemeiner Faßlichkeit zu verbinden ſucht, iſt es ihm freilich von großer Hülfe, daß die akademiſche Lehre, zu welcher er ſich bekennt, von der gewöhnlichen Meinung nicht zu ſehr abweicht 2), ſondern eben daraus hervorgegangen war, daß man die Philoſophie mit den Meinungen des Lebens zu vereinigen geſucht hatte. Cicero will überall die ſchroffen Folgerungen, die Abgeſchmacktheiten der Philoſophen vermeiden 3); er will eine Philoſophie, mit welcher das Leben des Philoſophen in Uebereinſtimmung ſtehen kann 4), d. h. eine Philoſophie nicht des Weiſen, ſondern

---

[1]) Z. B. ac. I, 4; 12.

[2]) Z. B. de off. II, 10; de legg. I, 13.

---

1) Tusc. II, 2; ac II, 14.

2) Parad. prooem. Quia nos ea philosophia plus utimur, quae peperit dicendi copiam et in qua dicuntur ea, quae non multum discrepant ab opinione populari.

3) De div. II, 38. Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum. Ac. II, 44 fin.

4) Tusc. II, 4.

des gewöhnlichen guten Menſchen, welcher mit dem Weiſen nur einige Aehnlichkeit hat[1]). Aber ſo wie er Uebereinſtimmung zwiſchen Wiſſenſchaft und Leben ſucht, ſo ſtrebt er auch nach Uebereinſtimmung und Zuſammenhang in der Wiſſenſchaft, und wenn er auch auf Lehren bedacht iſt, welche im Leben angewendet werden können, ſo zieht ihn doch die Verbindung, in welcher alle wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe unter einander ſtehn, in immer weiter und weiter ſich öffnende Kreiſe der Unterſuchung, welche zuletzt das Ganze der Philoſophie umfaſſen.

Wir berühren hiermit das, was wir ſchon überhaupt als den Charakter der römiſchen Anſicht von der Philoſophie bezeichnet haben, die vorherrſchende Richtung auf das Praktiſche. Als Cicero, der ausgezeichnete Staatsmann, tiefer in die Unterſuchungen der Philoſophie ſich einließ, fand er es für nöthig, ähnlich dem Platon, gegen die Staatsmänner, welche die Philoſophie entweder gar nicht oder nur wenig billigten, über ſeine philoſophiſchen Arbeiten ſich ſelbſt zu entſchuldigen und ſeine Leſer zur Philoſophie zu ermahnen. Dieſem Zwecke widmete er eine eigene vielgeprieſene Schrift, ſeinen Hortenſius, welchen wir unter ſeinen noch vorhandenen Schriften vermiſſen. Seine Gründe können wir uns einigermaaßen aus ſeinen ſonſtigen Aeußerungen entwickeln. Sie gehn hauptſächlich darauf zurück, daß die Philoſophie Lehrmeiſterin des Lebens

---

1) De amic. 5. Negant enim quemquam virum bonum esse, nisi sapientem. Sit ita sane. Sed eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus. Nos autem ea, quae sunt in usu vitaque communi, non ea, quae finguntur aut optantur, spectare debemus. Cf. de off. III, 3; 4.

ſei und der einzige wahre Troſt in Bekümmerniſſen. Dies bezeichnet ihm den Mittelpunkt der Philoſophie und ſie iſt hiernach durchaus praktiſcher Bedeutung. Aber er ſieht auch ein, daß ohne das Theoretiſche das Praktiſche ſich gar nicht erhalten könne. Er bekennt ſich im Allgemeinen zu der Lehre des Sokrates, wie er ſie dem Xenophon und einer weit verbreiteten Meinung folgend ſich dachte, als einer Lehre, welche vor allen Dingen eingeſchärft habe, nach dem Guten zu forſchen für das Leben und die Sitten der Menſchen, das aber bei Seite liegen zu laſſen, was die menſchliche Erkenntniß in der Erforſchung der Natur überſchreite[1]). Wenn er die Philoſophie auch als das Streben nach Weisheit betrachtet, die Weisheit aber als die Wiſſenſchaft göttlicher und menſchlicher Dinge und als die Erkenntniß der Urſachen von allem, was iſt, ſo ſetzt er doch als ihren Zweck bezeichnend hinzu, daß ſie uns zur Nachahmung des Göttlichen erwecken und die Ueberzeugung bewirken ſolle, alles Menſchliche ſei der Tugend untergeordnet[2]). Legt er nun hiernach der Philoſophie überhaupt durchaus einen praktiſchen Zweck bei, ſo ſieht er auch das Praktiſche als das Gebiet an, auf welches der Menſch ſein Auge zu richten von Natur angewieſen ſei. Denen, welche meinen, man müſſe nur das lernen, was zu unſerem öffentlichen Leben und zu unſerem Hauſe gehöre, giebt er zwar zu bedenken, nicht allein das ſei unſer Haus, was unſere Wände einſchließen, ſondern dieſe ganze Welt, welche uns und ſich ſelbſt die Götter zum Wohnſitz

---

1) Ac. I, 4; de rep. I, 10.

2) Tusc. IV, 26. Ex quo efficitur, ut divina imitetur, humana omnia inferiora virtute ducat. Dieſer Zuſatz fehlt de off. II, 2

und zum gemeinſamen Vaterlande gegeben hätten; aber zuletzt wendet er doch wieder der Meinung ſich zu, daß die Forſchung über die Sitten und über den Staat uns näher liege, als die unſichere, unſere Faſſungskraft überſteigende Erkenntniß der ganzen Natur [1]). So möchte er denn wohl ein nur mäßiges und nicht tief eingehendes Philoſophiren dem Manne empfohlen haben, welcher von Geſchäften überhäuft iſt; aber er meinte doch, es ſei ſchwer nur wenig zu philoſophiren; denn weniges auszuwählen ſei nicht möglich außer aus vielem; wer nur ein wenig philoſophirt habe, der werde bald auch von dem Uebrigen ſich angezogen fühlen und in der Philoſophie hänge alles ſo zuſammen, daß man mit dem Wenigen nicht vertraut werden könne, ohne das Meiſte oder Alles erkannt zu haben [2]). So dehnen ſich denn ſeine Unterſuchungen in der Philoſophie über die Grenzen der Ethik aus. Er ſieht ein, daß man das Ganze der Philoſophie zuſammenfaſſen muß, um in dem allgemeinen Zuſammenhange die Bedeutung eines jeden Theiles zu erkennen. Obgleich er von der vielgerühmten Dialektik der Stoiker urtheilte, daß ſie nicht das leiſte, was ſie verſpreche, uns ein Urtheil über alle Wahrheit zu verſchaffen, indem ſie nur über die Wahrheit ihrer eigenen Sätze zu entſcheiden vermöge [3]), ſtand doch die Logik in großer Achtung bei ihm, beſonders weil

---

1) De rep. I, 18; 19.

2) Tusc. II, 1. Difficile est enim in philosophia pauca esse ei nota, cui non sint aut pleraque aut omnia. Nam nec pauca nisi e multis eligi possunt, nec qui perceperit, non idem reliqua eodem studio persequatur etc.

3) Ac. II, 28.

ſie die Regeln für die methodiſche Unterſuchung und Lehre giebt und die Frage nach den Kennzeichen des Wiſſens behandelt[1]). Eben ſo ſehr rühmt er die Phyſik, indem ſie den menſchlichen Geiſt zu dem Ewigen und Unvergänglichen und dadurch über die niedrigen Leidenſchaften dieſes irdiſchen Lebens erhebe, ihn vom Aberglauben befreie und nützliche Kenntniſſe lehre[2]).

Hiermit ſteht in genauer Verbindung und in völliger Uebereinſtimmung, was er über das Verhältniß zwiſchen dem Praktiſchen und Theoretiſchen bemerkt. Unbedenklich geſteht er dem wiſſenſchaftlichen Forſchen und der Erkenntniß einen eigenen Werth zu. Die Wiſſenſchaft gewähret an und für ſich Luſt[3]); der Weiſe findet in ihr ſeine Glückſeligkeit und dehnt daher ſein Forſchen auf alle Theile der Philoſophie aus[4]); in der Wiſſenſchaft beſteht ein Theil der Sittlichkeit[5]); alle Theile der Philoſophie werden daher auch nach der Weiſe der Stoiker als Tugenden betrachtet[6]). Er geht hierin ſo weit, daß er, welcher ſonſt ſein Philoſophiren nur als ein Werk der Muße zu empfehlen, ja zu entſchuldigen pflegt, einen Akademiker eingeſtehn läßt, die Unterſuchung über die Natur der Götter würde ſelbſt den Geſchäften vorzuziehn ſein[7]), und wenn er ein

---

1) Ib. II, 9. Etenim duo esse haec maxima in philosophia, judicium veri et finem bonorum.

2) De rep. I, 15 ff.; ac. II, 41; de fin. IV, 5; de nat. D. I, 21.

3) De fin. I, 7.

4) Tusc. V, 24; 25.

5) De off. I, 43.

6) Tusc. V, 25.

7) De nat. D. II, 1 fin. Minime vero, inquit Cotta, nam et oti-

ſeliges Leben ſich denkt, frei von den Sorgen, welche die Gemeinſchaft des Körpers mit der Seele uns zuführt, ſo zweifelt er nicht, daß es allein in der Erkenntniß der Natur und der Wiſſenſchaft beſtehn werde, welche Göttern wie Menſchen wahre Luſt gewähre, während alles Uebrige nur der Nothwendigkeit angehöre[1]. Aber dies mögen gute Hoffnungen ſein; dem Philoſophen geziemt es nicht zu hoffen, ſondern das Wirkliche zu bedenken. Bei der Betrachtung deſſelben findet nun Cicero, daß wir dem Praktiſchen vor allen Dingen uns zuwenden müſſen. In den Unterſuchungen der Philoſophie iſt kein Theil wichtiger, als die Frage über das höchſte Gut, deſſen Kenntniß uns eine Richtſchnur für unſer ganzes Leben gewähren ſoll[2]. Cicero mag ſich daher nicht zu der Lehre des Platon bekennen, daß der Weiſe nur gezwungen an der Staatsverwaltung Theil nehmen werde[3]; vielmehr die Scheu der Philoſophen vor den Geſchäften ſieht er für eine Verweichlichung und für eine Art von Feigheit an[4] und giebt zu bedenken, ob nicht ſelbſt der Philoſoph in ſeinem Forſchen, wenn er zu beſtändiger Einſamkeit verdammt ſein ſollte, ſich unglücklich fühlen würde[5]. Offenbar müßten die

---

osi sumus et iis de rebus agimus, quae sunt etiam negotiis anteponendae.

[1] Hortens. ap. August. de trin. XIV, 9. Una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est vita laudanda. Ex quo intelligi potest cetera necessitatis esse, unum hoc voluptatis. Cf. de fin. V, 4 fin.; de off. I, 5.

[2] De fin. V, 6.

[3] De off. I, 9.

[4] Ib. 21.

[5] Ib. 43.

Pflichten, welche aus der Geſellſchaft der Menſchen uns erwachſen, den Pflichten, welche auf die wiſſenſchaftliche Forſchung ſich beziehen, vorgezogen werden; denn niemand, wie begierig er auch ſein möchte die Natur der Dinge zu erkennen, ſobald für das Vaterland, für die Seinigen oder für den Freund etwas zu thun ſei, würde nicht ſogleich die Forſchung bei Seite liegen laſſen[1]. In dieſem Punkte alſo, wenn er auch von der Lehre des Platon und der Peripatetiker ſich bewegt fühlt, glaubt er ihr doch nicht folgen zu dürfen. Die Richtung ſeines Volkes und ſeines eigenen Lebens zieht ihn mehr zum Handeln, als zum Forſchen.

Wie ſehr dies auf den ganzen Verlauf ſeiner philoſophiſchen Unterſuchungen einwirken mußte, läßt ſich leicht ermeſſen. Es mußte zunächſt ſeinen Eifer in der Erforſchung der Gründe unſerer Erkenntniß ſchwächen und ihn dem Zweifel um ſo geneigter machen, je mehr eine Lehre dem praktiſchen Leben fern zu ſtehn ſchien. Daher äußert ſich auch die ſkeptiſche Grundlage ſeiner Anſicht weniger in der Sittenlehre als in der Phyſik und in der Logik. Ueberdies mußte auch überall die Beziehung der Philoſophie auf das Praktiſche ſich herausſtellen und dadurch eine Vermiſchung der verſchiedenen Theile der Philoſophie begünſtigt werden. Hierzu trug nicht wenig die redneriſche Behandlung bei. Es werden daher auch in unſerer Darſtellung ſeiner Lehren die einzelnen Theile nicht genau auseinander gehalten werden können.

---

[1] De off. I, 43. Quis est enim tam cupidus in perspicienda cognoscendaque rerum natura, ut si ei tractanti contemplantique res cognitione dignissimas subito sit allatum periculum discrimenque patriae, cui subvenire opitularique possit, non illa omnia relinquat atque abjiciat, etiam si dinumerare se stellas aut metiri mundi magnitudinem posse arbitretur? atque hoc idem in parentis, in amici re aut periculo fecerit.

Daß Cicero der neuern Akademie ſich anſchloß, darauf hatte unſtreitig, abgeſehn von ſeiner eigenen Gemüthsſtimmung, die Betrachtung der verwickelten Streitigkeiten, in welchen er die Sekten der Philoſophen untereinander ſich bekämpfen ſah, einen überwiegenden Einfluß. Dies führt er ſelbſt durch alle drei Theile der Philoſophie durch, indem er in einem jeden einzelnen nachweiſt, wie die Stoiker mit den Epikureern, Ariſtoteles mit dem Platon in Widerſpruch ſtehn[1]). Es iſt zu bemerken, daß er hierbei auch die nicht-philoſophiſchen Wiſſenſchaften zu verdächtigen nicht vernachläſſigt. Die Geometrie in ihren erſten Begriffen, ſo wie in ihren aſtronomiſchen Folgerungen ſcheint ihm nicht ſicher; mit den empiriſchen Aerzten bezweifelt er den Nutzen der Anatomie[2]). Es iſt dies die Weiſe der ältern Skeptiker, welche ſich auf die neuere Akademie fortgepflanzt hatte, die nützlichen Kenntniſſe in das Schickſal der Philoſophie zu verflechten.

Vor allen andern aber ſcheinen ihm die Lehren der Phyſik zweifelhaft[3]). Er kann ſich nicht genug über die Verwegenheit, über die Aufgeblaſenheit derer wundern, welche etwas über dieſe ſchwierigen Gegenſtände zu wiſſen ſich überredet hätten[4]). Alles dieß iſt verborgen und mit

---

1) Ac. II, 36 ff.; de nat. D. I, 6.

2) Acad. II, 36; 39.

3) De nat. D. I, 21. Omnibus fere in rebus et maxime in physicis, quid non sit, citius, quam quid sit, dixerim.

4) Ac. II, 36. Estne quisquam tanto inflatus errore, ut sibi se illa scire persuaserit?

dicker Dunkelheit verhüllt, ſo daß kein Scharfblick des Menſchen in den Himmel dringen und die Erde durchſchauen kann. Unſern Körper kennen wir nicht, obgleich wir ihn aufſchneiden können, um die innere Lage der Gliedmaaßen zu erforſchen; wer weiß aber, ob nicht ſchon inzwiſchen dieſe Theile ſich verändert haben; wie viel weniger können wir die Natur der Erde erforſchen, deren Inneres wir nicht ſo zu öffnen wiſſen. Die Philoſophen ſprechen von den Bewohnern des Mondes, von den Gegenfüßlern; welche unſichere Vermuthungen! Die Bewegungen der Himmelskörper werden geleugnet und der Erde dagegen wird Bewegung beigelegt; wer weiß, ob dies nicht wahrer iſt, als die gewöhnliche Meinung der Aſtrologen? Was ſoll man zu den Behauptungen der Philoſophie über die Natur der Seele, über ihre Sterblichkeit oder Unſterblichkeit ſagen; was zu ihren Lehren über das Daſein und das Weſen der Götter, über die Vorſehung, über die Vorherſagung der Zukunft? Nichts iſt zweifelhafter als alles dies. Viel leichter iſt es den Körper zu erkennen, als die Seele. Was die Natur derſelben, ob ſie unſterblich, welche Meinung der Philoſophen über ſie wahr ſei, das möge ein Gott entſcheiden; es ſei nicht einmal leicht hierüber auch nur das Wahrſcheinliche zu finden. Man möchte ſich wohl davon überzeugen, daß Götter ſind, aber es halte ſchwer. Wie wenn die Natur alles von ſelbſt hervorgebracht hätte? Den Begriff Gottes zu faſſen ſcheine unmöglich zu ſein, da man ihn für vollkommen halten müßte, aber doch keine der vier Tugenden ihm beilegen könnte. Wenn man der Vorſehung Gottes vertraue, wie ſolle man ſich ſo vieles Uebel in der Welt erklären? Gar nicht gut hätten die Götter für den Menſchen geſorgt, daß ſie ihm das gefährliche Geſchenk der Vernunft verliehen hätten[1]). Nachdem Cicero alle dieſe Ungewißheiten der Phyſik überdacht hat, ſchließt er mit einer Bemerkung, welche ſeine Wahrſcheinlichkeitslehre empfiehlt und über die Weiſe derſelben einiges Licht verbreitet. Er giebt den dogmatiſchen Philoſophen zu bedenken, wie ſehr ſie ſelbſt ihren Lehren dadurch ſchadeten, daß ſie ſehr wahrſcheinliche Dinge mit ſehr wenig beglaubigten in denſelben Rang der Gewißheit ſetzten. Wenn ſie aber ſo feſt behaupteten, das Geſchrei der Krähe verbiete zu thun oder zu laſſen oder die Sonne ſei von einer ſolchen beſtimmten Größe, als ſie verſicherten, es ſei Tag, ſo erregten ſie dadurch die Vermuthung gegen ſich, daß ſie eben ſo wenig das letztere, als das erſtere wüßten. Das Wiſſen habe keine Grade, die Wahrſcheinlichkeit aber habe ſolche[2]). Man ſieht, daß Cicero die ſinnliche Gegenwart für viel gewiſſer hält, als die Beweiſe der Wiſſenſchaft[3]). Die verwickelte Verkettung der Schlüſſe, der weite Umfang unter einander verbundener Lehren, der Widerſpruch entgegengeſetzter Meinungen macht ihn miß-

---

1) Ac. 38 ff.; de fin. V, 12; Tusc. I, 11; de nat. D. I, 1; 22; III, 15; 27; 32; 33.

2) Ac. II, 41. Non mihi videntur considerare, cum physica ista valde affirmant, earum etiam rerum auctoritatem, si quae illustriores videantur, amittere. — — Nec enim possunt dicere, aliud alio magis minusve comprehendi, quoniam omnium rerum una est definitio comprehendendi.

3) Daher ſagt er von dem Schüler der Stoa Ac. II, 37. Quamcunque vero sententiam probaverit, eam sic animo comprehensam habebit, ut ea, quae sensibus; nec magis approbabit nunc lucere, quam, quoniam Stoicus est, hunc mundum esse sapientem etc.

trauiſch; er fürchtet in den Irrgängen der Wiſſenſchaft nur zu leicht einmal das Wahre verfehlen zu können[1]).

Auch in der Betrachtung des Sittlichen verfolgt ihn der Widerſtreit der Meinungen, doch zeigt er ſich, wie ſchon erwähnt, hier etwas entſchloſſener in ſeinem Urtheile. Er fand ſich auf dieſem Gebiete heimiſcher; er konnte ſich ſchon eher einen Ueberblick über daſſelbe zutrauen. Auch glaubte er, daß der Streit der Schulen über die Hauptgrundſätze der Sittenlehre durch einen billigen Vergleich einigermaaßen ſich ſchlichten ließe. Zwar zwiſchen der ſelbſtſüchtigen Sittenlehre der Epikureer und den Grundſätzen der übrigen Hauptſchulen fand er einen unverſöhnlichen Streit, aber dieſen Gegnern, den Epikureern, durfte er ſich wohl in der Ueberzeugung ſeiner edlern Natur für gewachſen halten. Nur nicht ganz verwirft er die Grundſätze der Epikureer, wenn er die Gründe ſeiner Zweifel uns vorrechnet; er fühlt ſich auch von dieſen Grundſätzen einigermaaßen in ſeiner Seele bewegt, obgleich er ihnen nicht beiſtimmen mag, um nicht der Tugend etwas von ihrem Glanze zu rauben; nur für wahrſcheinlich hält er deswegen die entgegengeſetzten Lehren der Stoiker und anderer Sokratiker[2]). Wenn er jedoch bedenkt, daß die Epikuriſche Lehre folgerecht durchgeführt jede Pflicht und jede Tugend aufhebe, dann entſcheidet er ſich unbedingt gegen ſie[3]) und nun bleibt ihm nichts übrig, als der übereinſtimmenden Lehre der Stoiker, Peripatetiker und Akade-

---

1) Ac. II, 36. Perficies, ut ego ista innumerabilia complectens nusquam labar? nihil opiner?

2) Ib. 42 ff.

3) De off. I, 2.

miker beizuſtimmen, welche der Natur zu folgen vorſchreibt[1]). Aber freilich, was bedeutet dieſe Regel? Soll man ihr folgen, ſo muß man wiſſen, was die Natur des Menſchen ſei, und indem die Philoſophen dies auseinanderzuſetzen ſtreben, zerfallen ſie wieder in Streitigkeiten, welche Cicero völlig zu entſcheiden ſich zu ſchwach fühlt. Zuweilen äußert er ſich, als wenn er geneigt wäre den Streit zwiſchen den Stoikern und den Peripatetikern, welche von der ältern Akademie nicht abwichen, nur für ein Gezänk über Worte zu halten[2]); dann aber gibt er doch wieder zu, es ſei ein kleiner Unterſchied zwiſchen ihren Lehren vorhanden, nicht in den Worten, ſondern in der Sache, welcher darauf hinauslaufe, daß die Peripatetiker den äußern Gütern zwar ein Gewicht beilegten, jedoch ein ſo geringes, daß es gegen die Tugend in die Wagſchale gelegt gar nichts bedeute, während die Stoiker dem, was man äußere Güter nenne, gar kein Gewicht zugeſtehn wollten[3]). Und nun ſchwankt er zwiſchen beiden Annahmen. Der Anſicht der Peripatetiker, beſonders in der Form, in welcher Antiochos ſie auch zu der ſeinigen gemacht hatte, wirft er Mangel an Folgerichtigkeit vor, indem ſie bald das Gewicht der äußern und körperlichen Güter in Anſchlag brächten, bald es für gar nichts rechneten. Wenn ſie behaupteten, man könne glückſelig ſein ohne jene Güter, aber das glückſeligſte Leben wohne nur dem bei, welcher außer der Tugend auch jene Güter beſitze, ſo nähmen ſie eine Steigerung eines Begriffes an,

---

1) Ac. I, 5; 10.

2) De fin. III, 3; IV, 20 ff.; 26.

3) Ib. 20 ff.

der keiner Steigerung fähig ſei, ein glückſeligeres als das glückſelige Leben[1]). Er bedenkt ſich nicht zu ſagen, die Peripatetiker und ältern Akademiker möchten nur einmal aufhören zu lallen und lieber mit deutlicher Stimme zu ſagen den Muth faſſen, das glückſelige Leben werde auch in den Stier des Phalaris hinabſteigen[2]). Er will den Stoikern folgen, weil ihre Lehre ihm folgerichtiger und erhabener ſcheint[3]). Aber es iſt zu befürchten, daß indem er von dieſer Erhabenheit ihrer ſittlichen Vorſchriften ſich begeiſtern läßt, nur eine vorübergehende Aufwallung ſeines für das Große und Muthige empfänglichen Gemüths über ſeine Kräfte ihn erhebt. Denn er bleibt auch nicht unbewegt von den mancherlei Gründen, welche gegen die Lehre der Stoiker vorgebracht werden. Ihre Parodoxien ſtoßen ihn ab[4]), wenn gleich er ſie für Sokratiſch hält und vertheidigen zu können glaubt[5]); ihre Lehren ſcheinen ihm nicht für das thätige Leben und für das Forum zu paſſen[6]): ſie widerſprechen ſeinen Erfahrungen von der menſchlichen Natur, welchen er jedoch nicht zu ſehr vertrauen möchte, weil er ſich von den Gebrechen ſeiner Zeit nicht frei fühlt, die zum Maaßſtabe der Tugend nicht tauglich ſein möchte[7]). Hierbei äußert ſich ſein Zweifel ganz in der Weiſe eines Weltmannes; er möchte zweifeln, ob es Tugend gebe[1]). Von dieſen und andern Gedanken bewegt neigt er ſich der peripatetiſchen Lehre zu[2]), oder geſteht, daß ihm bald die peripatetiſche, bald die ſtoiſche Moral wahr zu ſein ſcheine[3]). Er findet auch einen Grund, die ſtoiſchen Grundſätze des Mangels an innerm Zuſammenhange zu beſchuldigen. Denn wenn ſie der Natur zu folgen gebieten, ſo dürfen ſie auch nicht den Menſchen verbieten auf ſeinen Körper Rückſicht zu nehmen, da ſeine Natur aus Seele und Leib zuſammengeſetzt ſei[4]). Er giebt ihnen nach Art der Peripatetiker zu bedenken, daß die Tugend gar nicht beſtehen könne ohne ein Aeußeres, mit welchem ſie ſich beſchäftige und welches ſogar ihren Grund bilde,[5]) und vergleicht ihre Lehre mit der voreiligen Anſicht einiger Philoſophen, welche nachdem ſie eine höhere und göttlichere als die ſinnliche Erkenntniß gefunden haben, nun die ſinnliche Erkenntniß ganz verwerfen zu müſſen glauben[6]).

---

[1]) Ib. V, 27; Tusc. V, 8; 16.

[2]) Ib. 28 fin.

[3]) De off. III, 4; Tusc. V, 1.

[4]) De fin. IV, 19.

[5]) Parad. prooem.

[6]) De fin. IV, 9; de am. 5.

[7]) Tusc. V, 1. Equidem eos casus, in quibus me fortuna vehementer exercuit, mecum ipse considerans huic incipio sententiae diffidere, interdum et humani generis imbecillitatem fragilitatemque extimescere. Vereor enim, ne natura, cum corpora

---

nobis infirma dedisset iisque et morbos insanabiles et dolores intolerabiles adjunxisset, animos quoque dederit et corporum doloribus congruentes et separatim suis angoribus et molestiis implicatos. Sed in hoc me ipse castigo, quod ex aliorum et ex nostra fortasse mollitia, non ex ipsa virtute de virtutis robore existimo. Parad. VI, 3.

1) Tusc. l. l. Die Tugend des Cato nimmt er freilich aus, um dem Brutus etwas Schmeichelhaftes zu ſagen.

2) De fin. V, 26.

3) De off. III, 7.

4) De fin. IV, 11; 13; 14.

5) Ib. 15.

6) L. l. Ut quidam philosophi, cum a sensibus profecti majora quaedam ac diviniora vidissent, sensus reliquerunt, sic isti, cum

So ſehen wir ihn auch in der Sittenlehre wieder auf die Sinnlichkeit zurückkehren, wie wir früher geſehn haben, daß er in der Naturbetrachtung dem ſinnlich Offenbaren eine größere Gewißheit zuſchrieb, als den Ergebniſſen wiſſenſchaftlicher Forſchung. Wir werden aber hierdurch auf ſeine logiſchen Anſichten geführt, in welchen die wiſſenſchaftliche Begründung ſeiner Wahrſcheinlichkeitslehre geſucht werden muß. Doch überblicken wir das Ganze ſeiner logiſchen Sätze, ſo finden wir ſie noch ungleich dürftiger und unbeſtimmter, als ſeine phyſiſchen und ethiſchen Meinungen. Dies liegt unſtreitig darin, daß er die logiſchen Unterſuchungen weit weniger fruchtbar für das thätige Leben fand, als die ethiſchen und ſelbſt die phyſiſchen Forſchungen.

Alles dreht ſich hierbei um die Frage nach den Kennzeichen des Wiſſens. Nach dem, was wir ſo eben über ſein Feſthalten an dem Sinnlichen ſagten, müſſen wir erwarten, daß er beſonders den Sinnen vertraute. Doch nicht in dem Grade war dies der Fall, daß er nicht auch dem Verſtande eine ſelbſtändige Rolle in der Bildung unſerer Erkenntniſſe zugeſchrieben hätte. Den ſinnlichen Eindruck wollte er nur als eine begonnene Erkenntniß gelten laſſen[1]). Nicht die Sinne ſehen und denken, ſondern der Geiſt faßt alles zuſammen, vergleicht und urtheilt und bedient ſich der Sinne nur als ſeiner Kundſchafter[2]). Wenn Cicero zuweilen auch wohl den Sinnen ein Urtheil zuge-

---

ex appetitione rerum virtutis pulchritudinem adspexissent, omnia, quae praeter virtutem ipsam viderant, abjecerunt etc.

[1]) De legg. I, 10. Inchoatae intelligentiae.

[2]) Tusc. I, 20.

ſteht, ſo iſt es doch nur über Süßes und Bitteres, über nahe und fern, über Ruhe und Bewegung, aber nicht über Gutes und Böſes[1]). Nach dem, was wir vor kurzem erwähnten, gab er den Philoſophen, welche das Urtheil der Sinne verwarfen, zu, daß es etwas Höheres und Göttliches gebe, was durch die Sinne nicht erkannt werden könne. Auch das, was ſeiner Natur nach ſinnlich iſt, müſſe zuweilen durch den Verſtand erkannt werden, weil es zu klein oder zu beweglich ſei, um nicht der Stumpfheit der Sinne zu entgehen. Ueberdies war er geneigt, dem Verſtande das Urtheil über die allgemeinen Arten und über die Bildung der Begriffe, welche uns die Dinge darſtellen ſollen, zu überlaſſen[2]). Aber alle dieſe Geſchäfte, welche er dem Verſtande zuweiſt, werden von ihm doch nur ſehr unbeſtimmt aufgefaßt und die Lehren hierüber nachläſſig entwickelt. Er bekämpft weder die Anſichten des Platon, des Ariſtoteles, der Stoa hierüber, noch billigt er ſie entſchieden; er trägt ſie nur erzählend vor und ſcheint kaum ihre Abweichungen von einander gehörig zu würdigen[3]). Von der Uebung des Verſtandes in der Dialektik bemerkt er nur im Allgemeinen, daß ſie das nicht leiſte, was die Stoiker ihr nachzurühmen pflegten; ſie diene nicht zur Richterin über Wahres und Falſches; die Dialektik verſtehe über keine andere Wahrheit als über ihre eigene zu richten[4]); ja ſie bereite ſich ſelbſt Fallſtricke, aus welchen ſie keine Löſung zu finden wiſſe, wie die ſophiſtiſchen Schlüſſe

---

1) De fin. II, 12.

2) Ac. I, 8; II, 7.

3) Man vergl. Ac. I, 8; 9; II, 46 f.

4) Ac. II, 28.

vom Haufen und vom Lügner[1]). Von dieſer Seite iſt ſein Skepticismus nur ganz ſchwach angelegt.

Fleißiger wendet er ſich auf die Unterſuchung der Elemente unſeres Denkens, welche aus der Sinnlichkeit ſtammen, eben weil er von ihnen ſtärker zur Ueberzeugung bewegt wird und es im Allgemeinen als gewiß vorausſetzt, daß alles unſer Denken von den Sinnen anfange. Hierin folgte er dem Beiſpiele der neuern Akademie, an welche er ſich anſchloß, und ſein Streit iſt dabei hauptſächlich gegen die Stoiker und gegen den Antiochos gerichtet, welche aus der ſinnlichen Wahrnehmung ein ſicheres Wiſſen zu gewinnen hofften. Sein Streit gegen die Peripatetiker, geſteht er, würde über die Gewißheit der Erkenntniß nicht ſehr ſtark ſein[2]). So mäßig iſt ſein Zweifel. Auch die Lehre des Epikuros, daß jeder ſinnliche Eindruck richtig und wahr ſei, übergeht er kurz mit der Bemerkung, daß dagegen die ſinnliche Täuſchung ſpreche[3]). Aber wenn, wie die Stoiker zugeben, die Sinnen uns zuweilen täuſchen, wie können wir die wahre von der falſchen Vorſtellung unterſcheiden? Die Stoiker nahmen an, es gebe ſinnliche Eindrücke, welche uns die Dinge ihrer Wahrheit nach darſtellten, ſo daß ſie nicht in einer ſolchen Weiſe von einem Falſchen herrühren könnten, und dieſe ſinnlichen Eindrücke hielten ſie für das Kennzeichen der Wahrheit. Cicero aber folgt den Akademikern, welche behaupteten, daß ſolche Eindrücke nicht nachgewieſen werden könnten[4]). Wenn auch zugegeben würde, was doch keinesweges bewieſen ſei, daß eine völlige Gleichheit der Dinge nicht ſtatt finde und daß daher auch die Eindrücke aller Dinge ihrer verſchiedenen Natur nach verſchieden wären, ſo müſſe man doch dagegen auch geſtehen, daß die Aehnlichkeit der Dinge uns oft ſo groß ſcheine, daß wir dieſelben nicht von einander unterſcheiden und oft von ihrer Aehnlichkeit getäuſcht werden könnten. Wenn aber eine Täuſchung dieſer Art möglich ſei, ſo mache ſie jede Wahrnehmung unſicher, weil ſie bei einer jeden ſtattfinden könne [1]). Sehr gut weiß er gegen die Stoiker die Waffen ihres eigenen Syſtems zu gebrauchen. Er meint, wenn man auch zugeben wollte, daß ein Menſch durch Kunſt und Uebung ſeines Geiſtes es dahin bringen könnte, die feinſten Unterſchiede zu bemerken, ſo werde eben dadurch nur noch mehr die Schwäche unſerer Sinne, ſobald ſie durch Kunſt nicht unterſtützt ſind, in das Licht geſetzt [2]). Die Stoiker, wenn ſie die Möglichkeit ſetzten etwas ſo genau aufzufaſſen, daß darin keine Täuſchung vorkommen könne, ſchrieben ein ſolches Wiſſen eben nur dem Weiſen zu. Aber dies ſei nur eine andere Art alles Wiſſen der gewöhnlichen Menſchen zu läugnen; denn wer ein Weiſer ſei oder geweſen ſei, wollten ſie ſelbſt nicht ſagen; ſie hielten alle Welt für thöricht und ſprächen eben deswegen aller Welt das Wiſſen ab [3]). Eine ſolche

---

[1] Ib. 29 ff.

[2] Ib. II, 35; de fin. V, 26.

[3] Ac. II, 25.

[4] Ib. 26; 35.

---

1) Ib. 26. Negas tantam similitudinem in rerum natura esse. Pugnas omnino, sed cum adversario facili. Ne sit sane, videri certe potest; fallet igitur sensum et si una fefellerit similitudo, dubia omnia reddiderit.

2) Ib. 27.

3) Ib. 47. Hier heißt es unter andern: nos enim defendimus etiam insipientem multa comprehendere. An andern Stellen ſpricht

Höhe des Wiſſens ſtrebt Cicero nicht an; er will, daß auch der Nicht-Weiſe etwas wiſſe, nemlich eine Ueberzeugung von der Wahrheit ſinnlicher Erſcheinungen habe, ohne ihr jedoch mit vollkommener Gewißheit vertrauen zu können. Seine Meinung iſt, daß ſinnliche Eindrücke vorhanden ſind, welcher wir, weil ſie ſtark unſern Sinn oder Geiſt bewegten, beiſtimmen könnten; aber nicht als vollkommen wahr könnten wir ſie begreifen [1]. Dies iſt ſeine Wahrſcheinlichkeitslehre. Er will den Unterſchied zwiſchen Wahrem und Falſchem nicht aufheben; wir haben Grund einiges für wahr zu halten, anderes als falſch zu verwerfen; aber wir haben kein ſicheres Zeichen der Wahrheit und der Falſchheit [2]. Dadurch glaubt er dem Einwurfe begegnen zu können, daß doch dies gewiß ſei, daß es nichts Gewiſſes gebe; denn auch daß es nichts Gewiſſes gebe, ſieht er nur für wahrſcheinlich an [3]; dadurch reinigt er ſich auch von dem Vorwurfe, daß die Lehre, welche alles für ungewiß ausgebe, mit dem thätigen Leben nicht beſtehen könne, denn das thätige Leben folge nur der Wahrſchein-

---

aber Cicero den Menſchen das comprehendere ab. Ib. 26. Er verfolgt keinen ſichern Sprachgebrauch.

1) Ib. 20. Visa enim ista, cum acriter mentem sensumve pepulerunt, accipio, hisque interdum etiam assentior, nec percipio tamen.

2) Ib. 34 fin.; de nat. D. I, 5. Non enim sumus ii, quibus nihil veri esse videatur, sed ii, qui omnibus veris falsa quaedam adjuncta esse dicamus, tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa judicandi et assentiendi nota. Ex quo existit et illud, multa esse probabilia, quae quanquam non perciperentur, tamen quia visum haberent quendam insignem et illustrem, his sapientis vita regeretur. De off. II, 2.

3) Ac. II, 34; 48.

lichkeit und die meiſten Künſte, welche ſich auf daſſelbe beziehen, geſtehen ſelbſt ein, daß ſie mehr auf Vermuthung, als auf Wiſſenſchaft ausgehen [1]). Er findet keinen andern Unterſchied zwiſchen ſeiner Anſicht und der Lehre der Dogmatiker als den, daß dieſe von allem, was ſie vertheidigen, nicht zweifeln, daß es wahr ſei, er dagegen vieles als wahrſcheinlich anſieht, welchem er folgen könne, ohne es mit völliger Sicherheit behaupten zu dürfen [2]). Eine ſolche Lehre war ganz geeignet, dem Weltmanne ſich zu empfehlen, welcher der Lehren der Philoſophie ſich gern bedient, ohne ihre wiſſenſchaftliche Begründung zu erſchöpfen, indem er ſie nur als Ergebniſſe der allgemeinen Bildung, der Geſchichte und ſeiner eigenen Erfahrung betrachtet. Man ſieht wohl, daß dieſe Wahrſcheinlichkeitslehre von der Lehre der neuern Akademie, wenigſtens ſo wie ſie Karneades vorgetragen hatte, ſich etwas entfernt; denn ſie ſtrebt nicht nach einer Kunſt alles gleich wahrſcheinlich und gleich unwahrſcheinlich zu machen, ſondern einiges hält ſie für wahrſcheinlich, anderes für unwahrſcheinlich. Cicero bemerkt ſelbſt, wie er in dieſem Punkte von ſeinen Lehrern ſich entfernte, beſonders in Beziehung auf die Vorſchriften der Sittenlehre. Er geſteht zwar, daß er nicht kühn genug ſei, die Zweifel der neuern Akademie in Beziehung auf die Ethik zu widerlegen; aber er wünſcht ſie zu beſchwichtigen [3]).

---

[1] Ib. 31; 33.

[2] Ib. 3.

[3] De legg. I, 13 fin. Perturbatricem autem harum omnium rerum academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus, ut sileat. Nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas. Quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo.

Wenn wir auf die phyſiſchen Lehren des Cicero einen Blick werfen, ſo müſſen wir uns daran erinnern, daß er beſonders dieſen Theil der Philoſophie für ungewiß und für zu erhabenen Inhalts anſah, als daß der menſchliche Geiſt ihn mit Sicherheit zu erfaſſen vermöchte. Doch eben dies reizte ihn auch in die phyſiſchen Unterſuchungen ſich einzulaſſen, wenn auch mit beſcheidenem Bewußtſein der menſchlichen Schwäche. Denn dies iſt ein Zug nicht ſowohl ſeines, als überhaupt des römiſchen Charakters, daß ihn das Große, Erhabene und Glänzende anzieht. Er erklärt die Forſchungen über die Natur für eine natürliche Nahrung des menſchlichen Geiſtes, welche uns nicht nur erfreue, ſondern auch erhebe, uns beſcheiden mache und das menſchliche Leben gering zu achten anweiſe[1]. Jenem Zuge folgend beſchäftigen ſich daher auch ſeine philoſophiſchen Forſchungen meiſtens mit den erhabenſten Gegenſtänden der Wiſſenſchaft, welche die Stoiker ſchon in die Phyſik gezogen hatten, mit den Unterſuchungen über Gott und ſein Verhältniß zur Welt und über die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. Andere Unterſuchungen der Phyſik ſind von ihm entweder ganz übergangen oder doch nur in geſchichtlicher Erzählung flüchtig berührt worden. So wird die Unterſuchung nicht bloß über die Elemente und beſonders über das fünfte Element des Ariſtoteles, ſondern auch ſogar über das Verhältniß zwiſchen Form und Materie, wiewohl beſonders dieſe Frage auch für die Unterſuchung über den Begriff Gottes nach allen frühern Syſtemen von großer Bedeutung war, in keinem andern Lichte abgehandelt, als auch die Meinungen der alten ioniſchen und Pythagoriſchen Philoſophie über das Urweſen. Natürlich hat dieſe Flüchtigkeit, mit welcher er die Grundbegriffe der Phyſik behandelt, um zu den Ergebniſſen zu eilen, welche ihn anziehen, auf dieſe Ergebniſſe ſelbſt ihren nothwendigen Einfluß. Der unſichere Grund trägt nur unſichere Folgerungen. Ueberdies aber liegen die Ergebniſſe, welche Cicero aus der Naturlehre ziehen möchte, und die Anſicht, welche er von der Natur im Allgemeinen hegt, ſo weit auseinander, daß man auch in dieſem Theile ſeiner Lehre wohl ſieht, wie zuletzt nicht die wiſſenſchaftlichen Gründe, ſondern Neigung und Geſinnung eine Entſcheidung herbeiführen, welche das Bewußtſein der geringen Haltbarkeit ihrer wiſſenſchaftlichen Grundlage nicht von ſich abwehren kann. Dies mußte umſomehr der Fall ſein, als auch die Entſcheidung ſelbſt, wie wir ſehn werden, widerſprechende Elemente in ſich zu vereinigen ſtrebt.

---

[1] Ac. II, 41. Neque tamen istas quaestiones physicorum exterminandas puto. Est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum consideratio contemplatioque naturae. Erigimur, elatiores fieri videmur, humana despicimus, cogitantesque supera atque coelestia haec nostra ut exigua et minima contemnimus. Indagatio ipsa rerum tum maximarum, tum etiam occultissimarum habet oblectationem. Si vero aliquid occurret, quod verisimile videatur, humanissima completur animus voluptate. De fin. IV, 5 in.

Das, was er feſthalten möchte, bezieht ſich auf die Lehren von Gott und von der menſchlichen Seele. Er erkennt den Einfluß an, welchen die Ueberzeugung von der göttlichen Vorſehung über Gute und Böſe, von der oberſten Geſetzgebung Gottes in unſern Seelen auf unſer ſittliches Leben ausübt; die religiöſen Ueberzeugungen ſcheinen ihm höchſt wichtig für die Regierung des Staats und er ſtimmt daher dem Platon bei, daß die Geſetzgebung vor allen Dingen die Verehrung der Götter zu berückſichtigen habe[1]). Dieſe Lehren empfehlen ſich ſeiner Aufmerkſamkeit auch, weil er den Menſchen zur Anerkennung ſeiner Würde zu erheben ſucht, welche Würde ſich darin beſonders ausdrücke, daß der Menſch allein von allen irdiſchen Weſen den Begriff und die Erkenntniß Gottes habe, daß ſein Geiſt von göttlichem Urſprung und von Gott als ein unſterbliches Weſen ihm eingepflanzt ſei[2]). Denn nicht die ſichtbare und vergängliche Geſtalt des Körpers iſt der Menſch, ſondern eines jeden Geiſt, das iſt ein jeder, und ſo iſt ein jeder ein Gott, welcher dieſen Körper bewegt, ſo wie der oberſte Gott die Welt[3]). Es liegt hierin ſchon ausgedrückt, wie er die menſchliche Seele ſich zu denken geneigt iſt; er möchte ſie als unſterblich und als ein feines Weſen anerkennen, welches eine ſelbſtändige Gewalt über den Körper und dadurch auch über die äußern Dinge ausübt, als ein Weſen, welches göttlicher Art iſt.

Aber dieſe Meinungen, welche er hegt, wollen nun freilich die Grundſätze ſeiner Philoſophie nicht genug unterſtützen; ja ſie ſcheinen dieſelben nur ſchwankender zu machen. Es iſt bekannt wie Cicero in ſeiner Schrift über die Natur der Götter den Lehren der Epikureer und der Stoiker die Zweifel der Akademie entgegenſetzt, wie er die Epikureer eines verſteckten Atheismus beſchuldigen möchte,

---

1) De legg. I, 7; 11; II, 7.

2) Ib. I, 8.

3) De rep. VI, 24. Nec enim tu es, quem forma ista declarat, sed mens cujusque id est quisque, non ea figura, quae digito monstrari potest. Deum te igitur scito esse, si quidem deus est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus. Tusc. I, 22.

alle Beweiſe der Stoiker aber für das Daſein der Götter ungenügend findet und zuletzt in einer Weiſe ſchließt, welche die Annahmen, daß Götter ſind oder nicht ſind, als etwas darſtellt, was durchaus nur von der Geſinnung eines jeden abhänge. Er verhehlt dabei aber auch nicht, daß er ſelbſt der Meinung der Stoiker geneigter iſt, als den Zweifeln der Akademie, nur daß er die Gründe jener nicht für beweiſend, ſondern nur für wahrſcheinlich hält[1]). Wenn man daher mit Berufung auf die Zweifel, welche er den Gründen der Stoiker entgegengeſetzt hat, ſeinen Glauben an Gott und die Götter hat verdächtigen wollen, ſo ſcheint uns dieſer Verdacht übertrieben. Wir glauben, daß er im Ganzen der Meinung iſt, welche er den Cotta ausſprechen läßt, daß man an die Religion der Väter glauben müſſe, daß aber die Philoſophie auf dieſen Glauben ſich nicht zu berufen befugt ſei, ſondern Beweiſe für das Daſein der Götter beizubringen habe[2]). Die Beweiſe der Stoiker hält er für ſo ſchwach, daß ſie ihm eine an ſich nicht zweifelhafte Sache zweifelhaft zu machen ſcheinen[3]). Einigermaaßen kann man wohl zugeben, habe er auch den Gründen der Stoiker Beweiskraft beigelegt, und wenn wir ſagen ſollten, welchem am meiſten, ſo würden wir uns für den entſcheiden, welcher aus der Uebereinſtimmung aller

---

1) De nat. D. III, 40 fin. Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Vellejo Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior. Cf. de div. I, 5; II, 72.

2) De nat. D. III, 2; 3.

3) Ib. 4. Affers haec omnia argumenta, cur dii sint, remque mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis. Cf. ib. I, 1.

Völker in dem Glauben an die Götter gezogen wird[1]). Denn obſchon er auch dieſen beſtreitet[2]), ſeine Anſicht zieht ihn doch im Ganzen dahin, eine Verbindung zwiſchen dem Göttlichen und dem menſchlichen Geiſte anzunehmen, auf welcher alles Große in den menſchlichen Dingen beruhe[3]) und welche im Allgemeinen in der uns eingepflanzten Idee des Göttlichen ſich kund gebe. Es iſt aber beſonders eins in ſeinen Zweifeln gegen die Gründe der Stoiker zu bemerken, was von ſeiner allgemeinen Anſicht von der Natur ausgeht und deswegen ihn am meiſten bewegt. Er iſt nemlich gewohnt, die Natur dem Göttlichen entgegenzuſetzen, ſo daß ihm auf der einen Seite ein naturloſer Gott, auf der andern Seite eine gottloſe Natur zu ſtehn kommt. Dieſer Gegenſatz entſteht ihm, indem er den allgemeinen Grundſatz feſthält, daß nichts in der Natur ohne Urſach, alles aus zwingender Nothwendigkeit einer Reihe von Wirkungen geſchehe, an welcher keine vernünftige Ueberlegung oder Abſicht etwas ändern könnte. Er denkt ſich deswegen die Natur als eine nothwendige Entwicklung ohne Vernunft und ſtellt den Stoikern, welche die regelmäßigen natürlichen Wirkungen in der Welt als eine Entwicklung göttlicher und vernünftiger Kräfte zu begreifen ſuchten, die Folgerung entgegen, daß darnach auch Fieber und andere in regelmäßiger Wiederkehr begriffene Schädlichkeiten als etwas Göttliches angeſehn werden müßten[4]). Dem

---

[1] Er hebt ihn mehrmals hervor, z. B. Tusc. I, 13; de legg. I, 8.

[2] De nat. D. III, 4; cf. I, 23.

[3] Ib. II, 66. Nemo igitur vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. Tusc. I, 26.

[4] De nat. D. III, 10. Er wirft den Stoikern hier auch vor, daß

Schluſſe aus der Ordnung und Schönheit der Welt auf das Daſein einer vernünftigen göttlichen Urſache, welche die Welt ordne und bilde, ſetzt er daher die Anſicht entgegen, daß alles nach ewigen Geſetzen durch die Macht der Natur, nach der Schwere und der nothwendigen Bewegung der Körper hervorgebracht ſei, und geſteht, daß er zwiſchen der Meinung der Stoiker und der Lehre des Straton ſchwanke[1].

Die Kraft, welche dieſe Anſicht von der Natur auf ihn ausüben mußte, wird ſich noch beſſer berechnen laſſen, wenn wir ſeine Anſicht vom Göttlichen werden unterſucht haben. Zwar giebt er zuweilen dem Gedanken Raum, daß wir gar nicht zu erkennen vermöchten, was oder von welcher Art Gott ſei, weil er unſern Sinnen entfliehe und die Vollkommenheiten der Tugenden, welche wir zu erkennen vermögen, ihm nicht zugeſchrieben werden können[2]; aber er kann doch nicht gänzlich davon abſtehen, wenn er den Gedanken Gottes faßt, auch irgend wie ſich denſelben zu denken und an beſtimmten Merkmalen ſeinen Begriff von andern Begriffen zu unterſcheiden. Man wird nicht

---

ſie den Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft nicht berückſichtigt hätten: quid enim sit melius, quid praestabilius, quid inter naturam et rationem intersit, non distinguitur.

[1] Ib. 11. Naturae ista sunt, Balbe, naturae non artificiose ambulantis, ut ait Zeno, quod quidem quale sit, jam videbimus, sed omnia cientis et agitantis motibus et mutationibus suis etc. Ac. II, 38.

[2] Tusc. I, 22. Nisi enim, quod nunquam vidimus, id, quale sit, intelligere possumus, certe et deum ipsum et divinum animum corpore liberatum cogitatione complecti non possumus. De nat. D. III, 15.

erwarten, daß Cicero mit völliger Entſchiedenheit, in eine ſchulgerechte Erklärung dieſe Merkmale zuſammengefaßt haben werde; ſie finden ſich nur hie und da angedeutet und in zweifelhafter Haltung ausgedrückt. Zuerſt, obgleich er nach Art der Alten gewöhnlich nur von dem Göttlichen überhaupt oder von einer Menge von Göttern ſpricht, erkennt er doch die Nothwendigkeit an, einen höchſten Gott zu ſetzen als den Schöpfer oder wenigſtens den Regierer aller Dinge[1]). Dieſen betrachtet er alsdann auch als einen Geiſt, welcher frei und abgelöſt iſt von einer jeden ſterblichen Vermiſchung, alles wahrnehmend und bewegend und ſelbſt mit ewiger Bewegung begabt[2]). Dieſe Anſicht von Gott beruht auf der Ueberzeugung, welche Cicero überall zu erkennen giebt, von der Verwandtſchaft und Aehnlichkeit unſers Geiſtes mit Gott; ſo wie er denn auch geneigt iſt, den höchſten Gott für die Seele der Welt zu halten und damit die Anſicht, welche dem Ariſtoteles zugeſchrieben wurde, zu verbinden, daß Gott die äußerſte Himmelsſphäre ſei, welche die Bewegung aller übrigen Sphären beherrſche und in ſich enthalte[3]). Man kann hieraus ſchon abnehmen, daß wenn er Gott einen Geiſt nennt, damit keineswegs ein rein geiſtiges oder unkörperliches Weſen bezeichnet werden ſoll. Er überläßt es uns auch, Gott, ſeine geiſtige Natur vorausgeſetzt, entweder als Feuer

---

1) Tusc. I, 29; de legg. I, 7.

2) Tusc. I, 27. Nec vero deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno.

3) De rep. VI, 17; 24; ac. I, 7.

oder als Luft oder als Aether zu betrachten[1]), und überhaupt finden wir, daß er der allgemeinen Meinung ſeiner Zeitgenoſſen, welche aus dem ſtoiſchen Materialismus hervorgegangen war, ſich anſchließt, nach welcher das Geiſtige nur als eine beſondere Art des Körperlichen betrachtet wird[2]). Wenn er nun aber eine ſolche Vorſtellungsweiſe auch von dem göttlichen Geiſte verfolgte, ſo mußte er wohl um ſo mehr ſchwanken, ob nicht zuzugeben ſei, daß alles auch das Göttliche als den allgemeinen und nothwendigen Geſetzen der Natur unterworfen gedacht werden müſſe. So ſehr er das Göttliche dem Natürlichen entgegenzuſetzen gewohnt iſt, ſo erſcheint ihm doch auch wieder das Göttliche als ein Natürliches und er ordnet es damit auch wieder der unendlichen Reihe der Urſachen und Wirkungen ein, welche er mit der Freiheit des vernünftigen Willens unvereinbar findet[3]). Wie die Vorſehung der Götter hierbei beſtehen könne, dies iſt nicht wohl zu begreifen; gar zu vieles, bemerkt Cicero, laſſe ſich auch dagegen ſogar ſagen, daß die Götter alles gut eingerichtet und in allen Stücken für uns geſorgt hätten. Sie haben uns die Vernunft gegeben; aber ſie mußten auch wiſſen, welch ein gefährliches Geſchenk ſie dadurch in unſere Hand gelegt[4]). Selbſt der Stoiker wagt nicht zu behaupten,

---

1) Tusc. I, 26; 29.

2) De fin. IV, 5; 11. Cujuscunque enim modi animal constitueris, necesse est, etiam si id sine corpore sit, ut fingimus, tamen esse in animo quaedam similia eorum, quae sint in corpore. So bezieht Cicero auch die Lehre von der fünften Natur des Ariſtoteles überall auf die Natur des Geiſtes. Tusc. I, 10; 22.

3) De fato 9; 10.

4) De nat. D. III, 27; 32, 33.

daß Alles bis auf das Geringſte herab den Willen Gottes bezeichne. Nur für das Große mögen die Götter ſorgen; das Kleine vernachläſſigen ſie [1]).

Wenn es ſich nun auf ſolche Weiſe zeigt, daß Cicero in der Philoſophie zwar wahrſcheinliche Gründe entdeckt für den Glauben an eine göttliche Macht, welche über die Welt herrſche, aber auch eben ſo ſehr einer Vorſtellungsweiſe huldigt, welche eine ſolche Macht ausſchließt, ſo ſollte man glauben, ſeiner Neigung gemäß werde er um ſo feſter dem religiöſen Glauben ſeines Volkes ſich angeſchloſſen haben; aber freilich dieſer Glaube ſeiner Volksgenoſſen und aller übrigen Völker, welche er kennt, iſt auch ſolcher Art, daß er ihm nicht mit voller Seele vertrauen kann. Muß er nicht als verſtändiger Staatsmann urtheilen, daß die Religion überhaupt zwar den Staaten nützlich ſei, ſchädlich aber, daß Uebel und Laſter als Gottheiten verehrt werden [2])? Daher kann er ſich auch den Stoikern nicht anſchließen, wenn dieſe die Volksreligion mit allen ihren Fabeln ſich anz[illegible]n und auf einen vernunftmäßigen Sinn zurückzubring[illegible]ſten. Vielmehr als ein aufgeklärter und witziger [illegible]eſchäftsmann zeigt er ganz offen ſeine Neigung, die Vorſtellungen des Volkes und die Fabeln der Dichter über Götter und göttliche Dinge als lächerlich und abgeſchmackt zu verſpotten [3]). Alles dies wendet ſich den Bewegungen zu, welche in ſeiner Zeit den alten Religionen ihren endlichen Untergang vorbereiteten. Hierher ſchlägt auch ſeine ausführliche Schrift gegen die Divination ein,

---

1) Ib. II, 66. Magna dii curant, parva negligunt.

2) De legg. II, 11; de nat. D. III, 17

3) Beſonders de nat. D. III, 15 ff.

in welcher er ſich ſehr entſchieden gegen einen Theil des Volksglaubens ausſpricht, obgleich er an andern Orten ihm als einer nützlichen Staatseinrichtung das Wort geredet hatte[1]). Man ſieht wie er geneigt iſt, die Religion als ein Staatsmittel zu betrachten, welchem jedoch eine gewiſſe allgemeine Wahrheit zum Grunde liegen möchte; dieſe dem Volke baar und rein mitzutheilen hält er nicht für rathſam, da ſie im Lichte der Philoſophie ihm ſelbſt nur eine ſchwankende Ueberzeugung gewährt hatte.

Wir haben geſehn, wie ſeine Meinungen über das Göttliche genau zuſammenhängen mit ſeiner Anſicht von der Seele des Menſchen, indem er geneigt iſt, die Seele für einen Theil des Göttlichen in der Welt zu halten. Damit gehen ihm denn auch alle die Zweifel, welche er über die Natur der Götter hegte, auf ſeine Meinungen über die Seele des Menſchen über. Er denkt ſie ſich keinesweges als ein rein unkörperliches Weſen; von welcher Natur ſie ſei, welche Geſtalt ſie habe, wo ſie wohne, das müſſe man nicht fragen[2]). Sie möchte ihren Sitz im Kopfe haben und eine eigene, von den irdiſchen Elementen verſchiedene Materie möchte ihr zukommen[3]). Doch wie ſie auch gedacht werden möge, ſo viel ſei gewiß, daß ſie vorhanden ſei und in eigener Thätigkeit ſich offenbare, wie Gott in ſeinen Werken. Als einem Theile des Göttlichen und Ewigen iſt Cicero geneigt ihr Unſterblichkeit beizulegen und um ſich hiervon zu überzeugen, gebraucht er mit

---

1) Beſonders de leg. II, 13, wo Cicero äußert, die Kunſt der Divination möchte jetzt wohl verloren gegangen ſein. Ueber die wahre Meinung des Cicero kann man nicht in Zweifel ſein.

2) Tusc. I, 27; 28.

3) Ib. 29

Vorliebe alle die Gründe, welche Platon dafür vorgebracht hatte[1]), ohne jedoch völlig von denſelben überzeugt zu werden; denn er ermahnt nicht zu ſehr darauf zu vertrauen[2]), und um ſich daher gegen jeden Zweifel zu ſichern, daß der Tod ein Uebel ſein möchte, eignet er ſich denſelben zweifelhaften Schluß an, welchen Sokrates in der Apologie vorgetragen hatte; auch in dem Falle ſei der Tod kein Uebel, daß wir nach dem Tode nicht mehr ſein ſollten; denn wer nicht iſt und keinen Sinn und keine Empfindung hat, der kann kein Uebel erdulden. Wir ſind geneigt von ſeiner perſönlichen Ueberzeugung auch in dieſem Punkte das Beſte zu hoffen; denn ſeine moraliſche Anſicht treibt ihn an, eine würdige Vorſtellung von der menſchlichen Natur und Beſtimmung ſich zu bilden, womit die Ueberzeugung von der Unſterblichkeit der Seele ſehr eng zuſammenhängt[3]); auch drückt er dieſe gern und häufig in den Werken aus, welche mehr nach allgemeiner Verſtändlichkeit, als nach philoſophiſcher Genauigkeit ſtreben[4]). Unter den Gründen, welche er für die Unſterblichkeit der Seele anführt, bildet auch wieder die allgemeine Religion und die Uebereinſtimmung aller Völker einen Hauptpunkt[5]); er möchte ſich dem Glauben der Väter anſchließen, umſomehr als er dieſen mit der Lehre der ausgezeichnetſten Philoſophen in Uebereinſtimmung findet; aber es iſt freilich auch in dieſem Glauben wieder einiges, was ihn zurückſtößt: denn die Erzählungen, welche man von den Strafen in der Unterwelt

---

1) Ib. 12 ff.
2) Ib. 32 in.
3) De legg. I, 22; 23.
4) De sen. 21; de am. 3; 4.
5) Tusc. I, 12 ff.

hat, will er nur für Fabeln halten; er meint nur ein glückſeligeres Leben der Seele nach dem Tode hoffen zu dürfen; von dem Aberglauben, welcher Furcht vor dem Tode erregt, will er ſich nicht ſchrecken laſſen[1]).

Schon früher iſt erwähnt worden, daß unter den Lehren über die Natur der Seele dem Cicero noch von beſonderer Wichtigkeit die Unterſuchung über die Freiheit des Willens war. Es iſt begreiflich, daß ſeine vorherrſchende Richtung auf das Praktiſche ihn dazu führen mußte die Freiheit des Willens in Schutz zu nehmen gegen alle Einwürfe, welche aus der Annahme eines unbeugſamen Schickſals hergenommen werden könnten. Er erklärt daher auch ſehr ſtark ſeine Geneigtheit die Freiheit des Willens zu behaupten. Lieber möchte er annehmen, daß nicht jeder Satz wahr oder falſch ſei, als zugeben, daß alles dem Schickſale gehorche[2]). Doch er hofft zu dieſem Aeußerſten nicht getrieben zu werden[3]), ohne daß wir ſähen, wie er ihm zu entgehen gedachte, da ſeine Schrift über das Schickſal gerade an der Stelle lückenhaft iſt, wo er ſeine Anſicht hierüber auseinander geſetzt zu haben ſcheint[4]). Die Art wie er über Nothwendigkeit des Schickſals und über Freiheit ſich erklärt, ſcheint eben nicht eine gründliche Löſung der Streitfrage zu verſprechen. Zwar gegen die, welche meinen, daß durch die Freiheit des Willens die naturmäßige Verkettung der Urſachen und Wirkungen aufgehoben werde, weiß er ſich wohl zu vertheidigen, indem er erklärt, der

---

1) Hortens. ap. August. de trin. XIV, 19; de senect. 21.

2) De fato 10.

3) Ib. 11; 16.

4) Zwiſchen dem 19. u. 20. Kap.

freie Entſchluß des Willens ſei eben von ſolcher Natur, daß er in unſerer Gewalt ſei und uns gehorche, doch nicht ohne Urſache, denn die Urſache hiervon liege nur in der Natur des freien Weſens ſelbſt und es fehle dabei nicht jede Urſache, ſondern nur die äußere und vorhergehende Urſache[1]). Aber wenn er eingeſteht, daß er damit keine andere Freiheit vertheidige, als die, welche auch den Atomen in ihrem ſenkrechten Falle zukommen würde nach der Anſicht der Epikureer, ſo mag er ſich wohl rühmen, zur Vertheidigung ſeiner Freiheit des Willens der Epikuriſchen Annahme, daß die Atome vom ſenkrechten Falle willkürlich abwichen, nicht zu bedürfen[2]); aber ſchwerlich wird man ihm zugeben können, daß er ſeine Aufgabe gegen alle Einwürfe genügend gelöſt habe. Denn was bedeutet auch nur dies, daß er alle äußeren und vorhergehenden Urſachen abweiſt, als wenn das freie Weſen abgeſondert von dem Aeußern und dem Frühern gedacht werden könne? Und wer wird einer Natur Freiheit zugeſtehn, welche ein für allemal gegeben vorliegt? Dieſe Einwürfe waren nicht leicht zu überſehn und wir ſehen daher nicht, wie Cicero die Freiheit gegen die ewige Verkettung der Urſachen und Wirkungen hinlänglich vertheidigt zu haben glauben konnte. Es ſcheint, daß er zuletzt doch nur der ſittlichen Röthigung vertraut habe, Freiheit des Willens anzunehmen, weil bei

---

1) Ib. 11. Motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate, nobisque pareat, nec id sine causa; ejus enim rei causa ipsa natura est. Seine Anſicht ſcheint er vom Karneades, auf welchen er ſich beruft, entnommen zu haben.

2) L. I.; ib. 20.

der unabänderlichen Nothwendigkeit des Geſchehens jede Handlung aufgehoben werden und Lob und Tadel, Strafe und Belohnung als ungerecht erſcheinen würden [1]).

Ueberſehen wir den Gang aller dieſer phyſiſchen Unterſuchungen, ſo zeigt ſich einem jeden, daß ſie mit ſeiner ſittlichen Ueberzeugung zuſammenhängen. Als wir von den Zügen ſeines Skepticismus im Allgemeinen handelten, konnten wir nicht übergehen, daß er zwiſchen der peripatetiſchen und ſtoiſchen Sittenlehre ſchwankte, der Epikuriſchen Lehre aber ziemlich entſchieden ſich entgegenſetzte. Es bleibt uns nur übrig dies genauer auszuführen.

Gegen die Epikuriſche Moral macht er die Würde der menſchlichen Natur geltend. Die Natur hat uns zu etwas Höherm gebildet, als zur ſinnlichen Luſt, zu den körperlichen Genüſſen, welche allein der echte Epikureer empfehlen kann. Schon die natürliche Selbſtliebe des Menſchen, bemerkt er, gehe nicht auf die Luſt; denn wir lieben die Luſt nicht ihrer ſelbſt wegen, ſondern unſertwegen [2]). Wiſſenſchaft und Tugend gewähren an ſich ſelbſt Genuß und dürfen nicht blos als Mittel zur Erlangung körperlicher Wolluſt empfohlen werden. Die Natur legt uns Pflichten auf; ſie hat uns die Liebe zu unſern Freunden, zu unſrer Familie, zu unſerm Vaterlande, zu der ganzen menſchlichen Geſellſchaft, von welcher wir ein Glied ſind, als ein Zeichen unſerer göttlichen Abkunft eingepflanzt [3]). Vor der Gegenwart Gottes, d. h. vor ſeinem eigenen göttlichen Geiſte ſoll der Menſch Scheu und Ehrfurcht haben [1]. Nichts kann für gut geachtet werden, was ſeinen Beſitzer nicht gut macht; mit Recht pflegte Sokrates, der echte Philoſoph, die zu verwünſchen, welche zwiſchen dem Nützlichen und dem Guten, die von Natur mit einander verbunden ſind, einen Unterſchied gemacht hätten [2]; der Schändliche beſtraft ſich ſelbſt durch die laſterhaften Geſinnungen, welche er in ſich nährt [3]; nicht wegen irgend eines Nutzens ſoll die Pflicht geübt werden, ſondern die Frucht der Pflicht haben wir in der Pflicht ſelbſt zu ſuchen [4]. In dieſen und ähnlichen Sätzen greift er die Genußſucht und den Eigennutz der Epikuriſchen Sittenlehre an und drückt ſein Streben nach reiner Sittlichkeit aus.

---

[1]) Ib. 12; 17.

[2]) De fin. V, 11.

[3]) De fin. I, 7; II, 24; de legg. I, 7

Dabei aber will er ſich doch der ſtoiſchen Lehre nicht ergeben, wenn dieſe kein anders Gut, als das Sittliche anerkennt. Die mäßige Luſt iſt nicht zu verwerfen [5]; der Schmerz, auch wenn er erträglich ſein ſollte, ſo daß er nicht nothwendig die Gemüthsſtimmung des Weiſen ſtören muß [6], darf doch für ein Uebel gehalten werden, weil er die Ausübung der Tugend verhindert [7]. Die Tugend ſelbſt kann nicht beſtehn, wenn es nicht äußere Güter giebt, unter welchen ſie wählen kann, und eine Natur vor der Tugend, von welcher ſie ausgeht und welche ſie zu erhalten und auszubilden ſtrebt[1]). Der Weiſe kann daher nicht glückſelig ſein ohne Hülfe des Glücks[2]). Eine unerträgliche Behauptung der Stoiker iſt es, nur der Weiſe ſei gut, alle übrige in gleichem Grade ſchlecht und alle Vergehen einander gleich, als wenn die Güter, welche durch das eine oder das andere Vergehen in Gefahr gerathen, von gleichem Werthe wären, als wenn man nicht unterſcheiden müßte zwiſchen ſolchen, welche mit Hartnäckigkeit der Unvernunft ſich ergeben haben, dem Laſter dienen und mit guter Ueberlegung das Böſe thun, und zwiſchen andern, welche nur durch eine plötzliche Gemüthsbewegung, die gewöhnlich nur kurze Zeit dauert, zum Unrechten fortgeriſſen werden[3]). In dieſen und in andern damit zuſammenhängenden Punkten ſtreitet Cicero gegen die Lehre der Stoiker, weil ſie ihm der praktiſchen Weisheit, welche er ſucht, entgegen zu arbeiten ſcheint, da der Weiſe, für welchen ſie Vorſchriften enthält, nirgends zu finden iſt und es daher niemanden giebt, welchem das Gute beigelegt oder von welchem das Gute gefordert werden könnte[4]). In Beziehung hierauf ergreift er mit Freuden die ſtoiſche Eintheilung der Pflichten in mittlere und vollkommene Pflichten, um ſich einigermaaßen mit der ſtoiſchen Lehre, deren Grundſätze ihm doch Wahrſcheinlichkeit haben, in Einklang zu ſetzen. Er erklärt, daß ihm zwar einleuchte, wie der vollkommene Weiſe allein vollkommen gut handeln und auf vollkommene Weiſe ſeine Pflicht thun könne, daß er aber nur von den unvollkommenen Pflichten handeln wolle, welche auch von dem rechtſchaffenen Manne, der nur einige Aehnlichkeit mit dem Weiſen habe, ausgeübt werden könnten. In einem ſolchen Manne ſei auch eine Tugend, wenn ſie auch nicht das volle Maaß habe [1]).

---

[1] De off. III, 10. Cum vero jurato sententia dicenda sit, meminerit deum se adhibere testem, id est, ut arbitror, mentem suam, qua nihil homini dedit deus ipse divinius.

[2] Parad. I; de off. II, 3; III, 3; 8.

[3] De off. III, 9.

[4] De fin. II, 22.

[5] De sen. 14.

[6] Tusc. II, 18.

[7] Ib. 13.

---

[1]) De fin. IV, 15; V, 23; 24.

[2]) Ib. V, 26; Tusc. V, 25; 26.

[3]) De fin. IV, 28; de off. I, 8 fin.; cf. de fin. IV, 20.

[4]) De am. 5. Sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse; neque id ad vivum reseco, ut illi, qui haec subtilius disserunt; fortasse vere, sed ad communem utilitatem parum. Negant enim quemquam virum bonum esse, nisi sapientem. Sit ita sane. Sed eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus. Nos autem ea, quae sunt in usu vitaque communi, non ea, quae finguntur aut optantur, spectare debemus. Man ſieht an dem fortasse vere das Schwanken des Cicero und wie er ſich zu andern Zeiten anders ausſprechen konnte; man muß aber dem folgen, was er als ſeine eigene vorherrſchende Meinung zu erkennen giebt.

Je mehr er ſich nun von den Stoikern entfernt, umſomehr nähert er ſich der peripatetiſchen Sittenlehre, welche zwar von den körperlichen und äußern Gütern behauptet, daß ſie gegen die Tugend in die Wagſchale gelegt faſt gar kein Gewicht hätten, welche daher auch dieſe Güter als etwas betrachtet, was mit den ſittlichen Gütern gar nicht in dieſelbe Klaſſe geſetzt werden könne, aber doch nicht davon abläßt, ſie als etwas zu bezeichnen, was an ſich uns theuer und werth ſein müßte [2]). Geſundheit, äußere Güter, Ehre, Freunde und Vaterland, ſie ſcheinen ihm etwas Begehrungswerthes, obwohl er ſich zu der Stärke der Tugend erheben möchte, welche alles dies als entbehrlich für die Glückſeligkeit anſicht und auch noch in den Stier des Phalaris das höchſte Gut mit ſich zu nehmen verſichert iſt. Aber indem er bemerken mußte, daß die Peripatetiker der Tugend dieſe Stärke nicht zugetraut hätten, konnte er auch den peripatetiſchen Grundſätzen nicht in allen Stücken vertrauen. Er klagt zuweilen über die Weichlichkeit der Peripatetiker, welche der Würde der Tugend Abbruch gethan habe. Auch haben wir ſchon bemerkt, daß er nicht mit voller Seele dem Vorzuge beiſtimmen konnte, welchen die Peripatetiker dem wiſſenſchaftlichen Leben vor der praktiſchen Thätigkeit gaben. Aber hierauf beſchränkt ſich ſein Streit gegen die Peripatetiker nicht, ſondern er greift in der That die Grundlage der Ariſtoteliſchen Ethik an, indem er erklärt mit ihr in ſeinem Begriffe von der Tugend nicht übereinſtimmen zu können. Die leidenden Zuſtände der Seele, die Gemüthsbewegungen, betrachtet er mit den Stoikern geradezu als Laſter; indem er nach dem höchſten Muthe, nach Unerſchütterlichkeit der Seele, welche jeden Troſt in ſich ſelbſt findet, ſtreben zu müſſen glaubt, will er nichts davon wiſſen, daß die Tugend in der Mäßigung ſolcher Zuſtände und in der Mitte zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig in unſern Gemüthsbewegungen beſtehen könne 1). Er frägt, ob es möglich ſei, wenn man einmal den Gemüthsbewegungen Raum gegeben habe, ſie zu zügeln oder zu mäßigen 2). Wenn die Peripatetiker ſie lobten, weil ſie uns zur Thätigkeit und zu jeder Art der praktiſchen Tugend antrieben, ſo hielt er ihnen vor, daß ſie nur auf redneriſche Weiſe eine an ſich unvernünftige Sache mit ſchönen Namen ausſchmückten, daß dagegen die ſtoi-

---

[1]) De off. III, 3; 4.

[2]) De fin. V, 23; de off. III, 3.

---

1) Tusc. IV, 17. Quocirca mollis et enervata putanda est Peripateticorum ratio et oratio, qui perturbari animos necesse esse dicunt, sed adhibent modum quendam, quem ultra progredi non oporteat. Modum tu adhibes vitio? etc.

2) Ib. IV, 18; de off. I, 25.

ſche Erklärung, welche die Gemüthsbewegungen als eine heftigere Begierde, gegen Natur und Vernunft ankämpfend, bezeichne, der Sache ihren rechten Namen beilege [1]). Dies hängt mit allen ſeinen Betrachtungen über die Tugend genau zuſammen. Denn er ſtimmte dem Zenon gegen die Peripatetiker bei, daß keine wahre Tugend von Natur oder durch Gewöhnung ſei, ſondern nur in der Vernunft habe die Tugend ihren Sitz [2]), und deswegen dürften die Tugenden auch nur in der Rede, welche der gewöhnlichen Meinung ſich anſchließe, nicht aber in Wahrheit als trennbar von einander vorgeſtellt werden [3]). Wenn man die Vorſchrift gebe, der Menſch ſolle der Natur gemäß leben, ſo habe dies die Bedeutung, daß zwar auch die körperliche Natur, als die Grundlage des menſchlichen Daſeins, nicht zu vernachläſſigen ſei, aber doch verlange es als das Weſentliche, daß man nach innerer Vollkommenheit oder Tugend ſtreben ſolle [4]); denn in der menſchlichen Natur habe die Seele die erſte Rolle zu ſpielen, ihr müſſe alles gehorchen [5]); in der Seele aber wiederum gebühre der Vernunft, dem Theile, welcher durch menſchliche Willkür ausgebildet werden könne, der erſte Rang. Das, was von Natur in ihr ſich bilde, müſſe jener gehorchen, wie

---

1) Tusc. IV, 19 ff.

2) Ac. I, 10. Cumque superiores (sc. Peripatetici) non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more profectas, hic (sc. Zeno) omnes in ratione ponebat. In einem andern als dem ſittlichen Sinne werden auch andere Tugenden zugelaſſen. De fin. V, 13.

3) Ac. l. l.; de off. II, 10.

4) De off. III, 3.

5) De fin. V, 12.

daraus ſichtbar ſei, daß wir über alle unſere ſittlichen Handlungen einen wahrſcheinlichen Grund uns anzugeben hätten; das natürliche Begehren dagegen ſolle der Vernunft unterworfen werden[1]). Aus dieſer ganzen Anſicht folgt, daß Cicero nichts Sittliches annehmen kann, was nicht in der Ueberlegung der Vernunft gegründet iſt und daß er daher auch eine jede Abhängigkeit der Vernunft von den natürlichen Beſtrebungen der Seele da zurückweiſen muß, wo das Sittliche vorhanden ſein ſoll.

Wer nun mit einiger Aufmerkſamkeit die Art verfolgt, in welcher Cicero mit der ſtoiſchen die peripatetiſche Sittenlehre zu verbinden ſtrebt, der muß wohl gewahr werden, daß hierin eine eigenthümliche Denkweiſe ſich geltend machte, welche nicht ſowohl in der wiſſenſchaftlichen Strenge ſeiner Gedankenreihen, als in der volksthümlichen Geſinnung und in den perſönlichen Beſtrebungen des Mannes gegründet war. Beide verhinderten ihn ſowohl der peripatiſchen als auch der ſtoiſchen Anſicht vom Guten ſich ganz zu ergeben; faſt unmerklich führten ſie ihn zu einem ganz andern Begriffe von dem, nach welchem der Menſch in ſeinem Leben zu trachten habe. In den allgemeinſten Begriffen, unter welchen das Sittliche ſich ihm darſtellt, wird ſich dies natürlich am bemerkbarſten machen. Wenn die griechiſchen Philoſophen behauptet hatten, daß nur das Schöne gut ſei, ſo behauptete dagegen Cicero, der Ausdrucksweiſe ſeiner Sprache gehorchend, nur das Ehrenvolle ſei gut[2]), und ſeinen Satz hält er für ganz gleichbe-

---

1) Ib. 13; de off. I, 28; 29.

2) Die Ueberſchrift des erſten Paradoxon: ὅτι μόνον ἀγαθὸν τὸ καλόν. Quod honestum sit, id solum bonum esse

deutend mit dem Satze der Griechen. So iſt ſeine beſtändige Sprechweiſe; da, wo wir von dem Sittlich-Guten reden würden, da führt er das Ehrenvolle im Munde und er ſtrebt nur zu beweiſen, daß unter dem Ehrenvollen nichts anders zu verſtehen ſei, als das wahrhaft Lobenswerthe, wenn es auch nicht gelobt werden ſollte, die Tugend[1]). Die Tugend zeichnet ſich ihm durch den Glanz ihrer Würde vor allem andern aus[2]). Wenn er zeigen will, wie wir von Natur zu dem Sittlich-Guten getrieben werden, ſo ruft er die Beiſpiele zu Zeugen auf, welche wir an der ehrbegierigen Jugend wahrnehmen, wie ſie mit ihren Altersgenoſſen wetteifert, um unter den Erſten ausgezeichnet zu werden, welchen Kämpfen ſie ſich unterwirft, um Lob zu empfangen[3]). Dem Ehrenvollen ſetzt er das Schimpfliche entgegen als das Böſe, welches wir fliehen ſollen[4]). Die wahre Ehre iſt ihm der Tugend gleich; er unterſcheidet ſie zwar von dem Ruhme, erkennt aber doch an, wie ſie Aehnlichkeit mit ihm habe[5]). Darum findet er auch eine ſo große Aehnlichkeit zwiſchen dem Guten und dem

---

1) De fin. II, 14. Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusque per se ipsum possit laudari. Ib. 15; de off. I, 4 fin. Quod etiam si nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiam si a nullo laudetur, natura esse laudabile. De fin. V, 21. Itaque omnis honos, omnis admiratio, omne studium ad virtutem et ad eas actiones, quae virtuti sunt consentaneae, refertur, eaque omnia, quae aut ita in animis sunt aut ita geruntur, uno nomine honesta dicuntur. Ib. 23.

2) De fin. V, 22 fin.

3) De fin. V, 22 in.

4) L. l.; de off. III, 8.

5) De fin. V, 24 in.

Wohlanſtändigen, daß er beide als ganz gleich bedeutend neben einander ſtellt 1); man könne wohl einen Unterſchied zwiſchen ihnen wahrnehmen, aber er laſſe ſich nicht leicht ausdrücken 2). Ueberall iſt das Wohlanſtändige im Geleite des Ehrenvollen; darin aber ſoll es beſonders ſich erweiſen, daß wir in unſern Handlungen gegen die übrigen Menſchen eine gewiſſe Achtung bewahren, das nicht vernachläſſigen, was Andere von uns denken, ſondern auf alle Weiſe vermeiden, was ihnen anſtößig werden könnte 3). So bemerkt man denn wohl, wie ſeine Sittlichkeit nach der Billigung der Menſchen ſtrebt. Dieſer Begriff des Wohlanſtändigen drückt dieſe Richtung ſeiner ſittlichen Vorſchriften ſehr beſtimmt aus. Er will überall darauf Rückſicht genommen wiſſen, was ſich für unſere Lage und Verhältniſſe zu den Menſchen ſchickt, was ihr Wohlgefallen und ihr Lob verdient 4), und es iſt nicht zu verkennen, wie er ſich dadurch von jener ſtrengen Form der ſtoiſchen Sittenlehre entfernt, welche die Weisheit viel zu hoch über die andern Menſchen ſtellte, als daß ſie ihr Rückſicht auf dieſelben zu nehmen hätte empfehlen ſollen. Dabei wird es

---

1) De fin. II, 14. Quia decet, quia rectum, quia honestum est.

2) De off. I, 27. Qualis autem differentia sit honesti et decori, facilius intelligi, quam explanari potest.

3) De off. I, 28. Adhibenda est igitur quaedam reverentia adversus homines et optimi cujusque et reliquorum. Nam negligere, quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est, sed etiam omnino dissoluti. Est autem, quod differat in hominum ratione adhibenda inter justitiam et verecundiam. Justitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere, in quo maxime perspicitur vis decori

4) Ib. 35.

auch ſehr bemerkbar, daß er ſeine Sittenlehre für die vornehmen Stände bearbeitete, von welchen er geleſen ſein wollte, und daß daher nach ihren Verhältniſſen ſeine ganze Anſicht ſich bequemen mußte[1]). So wie er ſelbſt den Ruhm liebte, ſo wollte er ihn auch als eine Triebfeder zum Guten benutzen und preiſen. Mit den griechiſchen Philoſophen, welche für ihre Schule philoſophirten, welche daher auch in dem zurückgezogenen Leben des wiſſenſchaftlichen Denkens oder in der Selbſtgenugſamkeit des Weiſen ihre Befriedigung ſuchten, konnte er nicht in Uebereinſtimmung ſich fühlen. Wenn daher Platon gemeint hatte, daß der Weiſe nur aus Noth an der Verwaltung des Staats Antheil nehmen werde, weil er für ſich ſelbſt höhere Dinge zu betreiben wiſſe, ſo bemerkte Cicero dagegen, der Herrſcher des Staats ſolle durch Ruhm genährt werden und aus Ruhmbegier werde er preiswürdige Thaten vollbringen[2]).

Man wird von uns nicht erwarten, das Einzelne der Ciceroniſchen Sittenlehre weitläuftiger auseinander geſetzt zu ſehen, da es theils nur wenige und zerſtreute Spuren eigenthümlichen Nachdenkens zeigt, theils nicht aus philoſophiſchen Grundſätzen, ſondern nur aus der Beobachtung des Lebens hervorgegangen iſt. Im Allgemeinen mußten die einzelnen Vorſchriften des Cicero von dem gemeinnützigen Beſtreben des Staatsmannes auf ſein Volk oder auf ſeine Standesgenoſſen

---

1) Vergl. de off. I, 42. Die Anmerkungen Garve's zu ſeiner Ueberſetzung der Bücher von den Pflichten enthalten hierüber gute Andeutungen.

2) De rep. V, 7. Das Fragment iſt nicht ganz deutlich; doch liegt die Polemik gegen die Lehre des Platon zu Tage.

zu wirken abhängig ſein und von einem Weltmanne wird man keine zu ſtrenge Regeln für das Handeln erwarten dürfen. In derſelben Weiſe mußten auch ſeine Grundſätze über das Ehrenvolle und über die Betrachtung des Wohlanſtändigen wirken. Zwar will er nicht allein ein Handeln empfehlen, welches nur der Geſetzmäßigkeit nachſtrebt, ſondern die wahre Sittlichkeit verbietet ihm vieles, was von dem Geſetze nicht verboten oder beſtraft werden kann[1]; zwar erkennt er es an, daß man nicht ſo ſehr nach dem Beifall des Volkes, als nach der Beiſtimmung ſeines Gewiſſens zu trachten habe[2]; aber von den gewöhnlichen Bahnen des Lebens, von dem, was die Verhältniſſe der Geſellſchaft zu fordern ſcheinen, möchte er doch nicht zu weit ſich entfernen, ſollte es auch mit ſtrenger Sittlichkeit nicht ganz gut ſich vereinen laſſen. So ſtimmt er dem Panätios bei, wenn dieſer es für recht erkannte, daß der Sachwalter auch einer ungerechten Sache ſeine Beredtſamkeit leihen dürfe, wiewohl mit einigem Bedenken, weil er hier als Philoſoph ſchreibe, aber doch durch das Anſehn ſeines ſtoiſchen Vorgängers in einer Meinung beſtärkt, nach welcher er oft genug gehandelt hatte[3]. So meint er auch, daß wir vieles, was für uns ſelbſt zu unternehmen nicht ehrenvoll ſein würde, den Freunden zu Liebe wohl thun dürften; ſelbſt von dem Wege der Gerechtigkeit dürften wir in gefährlichen Fällen zu Gunſten des Freundes etwas abbiegen [1]). Von ſolchen Regeln der Klugheit ſind ſeine Bücher voll, wenn gleich er im Allgemeinen nicht zugeben wollte, daß der Nutzen jemals mit der Sittlichkeit in Streit gerathen könnte.

---

[1] De fin. II, 18; de off. III, 17. Hierauf bezieht ſich die Art, wie er die lex naturae und das jus civile unterſcheidet. Darüber vergl. de legg. I, 5; III, 20 fin. Doch wird der Gegenſatz vom Cicero in verſchiedener Bedeutung genommen.

[2] Tusc. II, 26 fin. Nullum theatrum virtuti conscientia majus est.

[3] De off. II, 14.

Aus der Rückſicht, welche er auf die Erfahrung des Lebens nahm, ging es wohl hervor, daß er im Handeln mehr als ſonſt von den Philoſophen, ſoviel wir wiſſen, zu geſchehen pflegte, auf die eigenthümliche Natur eines jeden Rückſicht zu nehmen empfahl. Da, wo er Vorſchriften für die Wohlanſtändigkeit giebt, führt er auch aus, daß ein jeder auf ſeine eigene Natur in ſeinem Leben zu ſehen habe; er ſieht dieſe nicht für etwas Fehlerhaftes, auch nicht für etwas mit der allgemeinen Natur des Menſchen Streitendes an; er betrachtet ſie auch nicht geradezu als eine Beſchränkung der Natur, obwohl er zugiebt, daß ſie uns zuweilen davon zurückhalten könne, etwas Höheres zu erſtreben, weil es unſerer Natur verſagt ſei und es nicht zur Sittlichkeit beitragen könne, nach etwas Unerreichbarem zu ſtreben; ganz einfach hält er ſich vielmehr daran, daß die Naturen der Menſchen durch eigenthümliche Merkmale von einander unterſchieden werden müſſen und daß nach dieſer von der Natur gegebenen Verſchiedenheit auch ein jeder ſeine Rolle im Leben zu ſpielen habe, wenn er nicht in lächerliche Nachahmung verfallen, ſondern in gleichmäßiger Ordnung ſein Leben erhalten wolle [1]. Daran ſchließt ſich ihm denn die Vorſchrift an, daß ein jeder ſeiner Natur gemäß ſeine Lebensart, ſeinen Beruf ſich zu wählen habe; der eine werde ſich der Philoſophie, der andere dem Kriege, ein dritter der Beredtſamkeit und ſo ein jeder einer oder auch mehreren der Beſchäftigungen zu widmen haben, welche nach ſeiner Anſicht einem freien Manne ehrenvoll ſind. Die blinde Nachahmung der väterlichen Lebensart, das Ergreifen deſſen, was von den Meiſten gelobt wird, billigt er nicht [2]. Zwar geſteht er auch den Glücksumſtänden einigen Einfluß auf unſere Wahl zu, aber mit größerem Rechte werde die eigene Natur berückſichtigt, weil die Glücksumſtände wandelbarer ſind als die Natur und daher ein folgerichtigeres Leben aus der Berückſichtigung der letztern, als aus der Nachgiebigkeit gegen die erſtere entſpringe [3]. So ergiebt ſich ihm die Einſicht, wie in dem großen Umfange des ſittlichen Lebens eine Mannigfaltigkeit eigenthümlicher Lebensbahnen ſich unterſcheiden laſſe, von welchen die eine dem Einen, eine andere dem Andern als ſeine ſittliche Aufgabe angewieſen werden kann. Wenn er dieſe Anſicht ſoweit ausdehnt, daß er den Einen für geeigneter hält, in der einen, den Andern in der andern Tugend ſich auszuzeichnen [4], ſo ſieht man, wie er auch in dieſem Punkte von der ſtoiſchen zur peripatetiſchen Sittenlehre abfällt, woraus ſich dann auch erklären läßt, daß er den Unterſchied zwiſchen der Wahl des Berufes und der Wahl ſittlicher Grundſätze nicht genug berückſichtigt 1).

---

[1] De am. 16. Quae in nostris rebus non satis honeste, in amicorum fiunt honestissime. Ib. 17. Ut etiam si qua fortuna acciderit, ut minus justae amicorum voluntates adjuvandae sint, in quibus eorum aut caput agatur aut fama, declinandum sit de via, modo ne summa turpitudo sequatur.

---

[1] De off. I, 31

[2] Ib. 32; 33

[3] Ib. 33.

[4] Ib. 32

Von einem Manne wie Cicero, welcher in den Staatsgeſchäften ergraut und rühmlich ausgezeichnet war, dürfte man vielleicht erwarten, daß er in der philoſophiſchen Unterſuchung über den Staat und die Geſetze von ſeiner Erfahrung unterſtützt vieles Neue und vieles Wahre zu bemerken finden werde. Wenn man aber bedenkt, daß es eine andere Gabe verlangt, unter gegebenen Verhältniſſen das Ausführbare und die paſſenden Mittel zu finden und zu gebrauchen, eine andere aber, die allgemeinen Geſetze der Bildung aus dem Gegebenen herauszuſchauen; wenn man auch nicht unberückſichtigt läßt, wie manche Bedenklichkeiten einem Staatsmanne, der auf ſeine politiſche Thätigkeit noch nicht völlig verzichtet hat, aufſtoßen müſſen, wenn er ſeine volle Meinung über den Staat und ſeine Verwaltung öffentlich machen will, wie leicht er dadurch verhindert werden kann, gerade das Eigenthümlichſte, das Beſte, was in ſeinen Erfahrungen ihm einleuchtend geworden iſt, offen und ſchonungslos darzulegen, ſo wird man auch die Schriften des Cicero über den Staat und über die Geſetze mit weniger ſicherer Erwartung zur Hand nehmen. Und doch dürfte es überraſchen, wenn man findet, wie er zwar eine Unterſuchung über den Staat zu verſprechen ſcheint, welche auf eigener Erfahrung und auf Ueberlieferung der Voreltern gegründet, die ähnlichen Verſuche der Griechen weit übertreffen ſoll 2), wie wenig Spuren jedoch eigenthüm-

---

1) Dies hat Garve in ſeinen Anmerkungen zu den Büchern über die Pflichten S. 165 ff. weitläuftiger auseinander geſetzt.

2) De rep. I, 22; 23.

iſcher Anſicht und ſelbſtändiges Nachdenkens Cicero in jenen Schriften verräth oder verrathen will. Die philoſophiſche Seite dieſer Werke ſcheint uns noch ſchwächer zu ſein, als ſie in den ſonſtigen Schriften des Cicero zu ſein pflegt. Seine Schrift über den Staat beſitzen wir zwar nur in Bruchſtücken, aber dieſe reichen hin, um den philoſophiſchen Charakter des Werkes daraus zu erkennen. Er giebt es als eine Nachahmung des Platon, doch in einer größern Art gearbeitet, ſo wie auch ſeine Schrift über die Geſetze daſſelbe Muſter vor Augen hat. In vielen Stücken ſchließt ſich auch ſeine Darſtellungsweiſe an den Platoniſchen Begriff von der Gerechtigkeit an; aber wenn wir genauer nachforſchen, zeigt ſich doch unzweideutig, daß ſeine Anſicht vom Staate weniger der Platoniſchen Lehre nachgebildet iſt, als einer, wie wir glauben möchten, weit verbreiteten Vorſtellungsweiſe, welche Ariſtoteles zuerſt in Gang gebracht, die aber durch Geſchichtſchreiber und Philoſophen, beſonders der ſtoiſchen Schule, noch mancherlei Abänderungen erfahren hatte. Dieſe Abänderungen ihren allgemeinen Zügen nach kennen wir vornehmlich aus dem Polybios[1]), mit welchem Cicero auch das gemein hat,

---

1) Polyb. VI, 5. Auf den Polybios verweiſt auch Kühner (M. Tullii Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita. Hamb. 1825.) p. 264; 267; 271. Doch erwähnt Cicero des Polybios nur ſelten, in den Fragmenten über die Republik nur zweimal, II, 14 u. IV, 3, aber ſo, daß man bemerken kann, daß er die Theile des Polybiſchen Werkes, welche hierher gehören, nicht unberückſichtigt gelaſſen. Zwei andere Stellen, de off. III, 32; ad Att. XIII, 30, beziehen ſich auch auf dieſe Theile; cf. Polyb. VI, 58. Cicero nennt zwei Stoiker, welche die Politik ausführlicher bearbeitet hatten, den Dion, wahrſcheinlich einen Zeitge-

was dieſer als das Neue ſeiner Darſtellungsweiſe bezeichnete, nemlich daß er es unternahm an dem Beiſpiele des römiſchen Staats die Regeln für die Staatsverwaltung zu entwickeln [1]). Aber indem er den römiſchen Staat ſelbſt als Muſter ſchilderte [2]) und an ſeiner Entwicklungsgeſchichte darthun wollte, von welchen Grundlagen aus der beſte Staat ſich bilden müſſe, ſchmeichelte er ſeinem Volke und ſeiner Vaterlandsliebe vielleicht mehr, als er bei ſeiner vorherrſchenden Verzweiflung an dem Heil der römiſchen Republik verantworten konnte. Er zeigt ſich daher auch nicht ſo unbedingt als einen Verehrer der römiſchen Staatsverfaſſung, daß er nicht auch mancherlei an ihr zu tadeln hätte. Er möchte ſie zwar in das Ideale ausmalen, aber doch auch noch manches der verbeſſernden Thätigkeit des Staatsmannes überlaſſen. So finden wir ihn auch in dieſem Gebiete der Unterſuchung und Darſtellung nach entgegengeſetzten Richtungen hingeneigt und es läßt ſich abſehn, wie dadurch ſeine zweifelhafte Denkweiſe genährt werden mußte.

Wenige Züge werden hinreichen, indem wir an die frühern Lehren griechiſcher Philoſophen erinnern, ſeine allgemeinen Anſichten uns kenntlich zu machen. Von den reinen Verfaſſungen billigt er am wenigſten die demokratiſche, weil ſie ausgezeichneten Männern keinen höhern Grad der Würde verſtattet [3]), am meiſten das Königthum,

---

neſſen des Chryſippos (Diog. L. VII, 190; 192) und den Panätios. Man vergl. Diog. L. VII, 131.

[1]) De rep. II, 11; 30.

[2]) Ib. I, 46; de legg. I, 6; II, 10.

[3]) De rep. I, 26; 27.

weil es der Herrſchaft der einen Vernunft über die Menge der Leidenſchaften gleicht[1]). Doch findet er, daß in allen reinen Verfaſſungen theils überhaupt eine Neigung zu den Ausartungen der Staatsverwaltung, theils im Beſondern in jeder ein eigenthümlicher Fehler liege; denn im Königthum wären die einzelnen Bürger, in der Ariſtokratie die Menge des gemeinen Volkes der wahren Freiheit, des allgemeinen Rechts und der allgemeinen Berathung nicht theilhaftig, in der Demokratie dagegen müſſe die allgemeine Gleichheit, welche auch den Ausgezeichneten keine Auszeichnung verſtatte, als unbillig erſcheinen[2]). Deswegen iſt ſein Ideal des Staats eine aus allen drei Formen gemiſchte Herrſchaft[3]). Dieſe Anſicht führt er in Beziehung auf die römiſche Verfaſſung durch, indem er alle drei Elemente der Herrſchaft in ihr verbunden findet, die königliche Herrſchaft in der Gewalt der Conſulen, die ariſtokratiſche in dem Anſehn des Senats und die demokratiſche in dem Antheil, welchen das Volk theils unmittelbar, theils durch die Tribunen an der Staatsverwaltung hat[4]). Er rühmt auch die Größe des römiſchen Staats in Vergleich mit dem kleinen Staate, welchen Platon als Muſter geſchildert hatte und findet die Herrſchaft des römiſchen Volkes über die durch die Waffen unterworfenen Völker gerecht, aus denſelben Gründen, aus welchen er mit dem Platon und dem Ariſtoteles die Sklaverei vertheidigt[5]). In derſelben Berückſichtigung des im römi-

---

1) Ib. 38.
2) Ib. 27; 28; 31.
3) Ib. 29; 45.
4) Ib. II, 23; 32; 33.
5) II, 30; III, 21; 25.

ſchen Staate Beſtehenden billigt er das Wahlreich königlicher Gewalt mehr, als die erbliche Königswürde[1]) und rühmt es, wie klug die Vorfahren die conſulariſche Macht auf ein Jahr beſchränkt hätten, damit dieſe Gewalt nicht allen übrigen zu mächtig würde. Wenn er bei dieſem allgemeinen Lobe des römiſchen Staatsweſens auch einige beſondere Einrichtungen oder Gebräuche zu tadeln findet, ſo iſt doch dies nur von geringer Bedeutung. Weiß er doch ſogar die tribuniciſche Gewalt, welche ihm ſo vielerlei zu ſchaffen gemacht hatte, zu loben, weil ſie, wenn ſie auch etwas Böſes in ſich enthalten ſollte, doch dies unſchätzbare Gut gewähre, daß ſie dem Volke einen Anführer gebe, welcher leichter zu zügeln ſein würde, als die ungeordnete Gewalt der Menge[2]). Man ſieht, daß er mehr darauf bedacht iſt die Macht des Volkes zu verringern, als ſie zu vermehren. Er geht noch weiter. Man wird mehrere Stellen in ſeinem Buche über die Geſetze bemerken können, in welchen er Rathſchläge giebt, wie man dem Volke eine ſcheinbare Freiheit zugeſtehn könne, indem man ihm in der That ſeine Gewalt entziehe. Er billigt, wie Platon, daß die Obrigkeit das Volk täuſche[3]). Dieſe Rathſchläge ſind vielleicht nicht unbeachtet geblieben; ſie haben aber nicht dem Wahlreiche zweier Conſulen, welches Cicero im Sinn hatte, ſondern der ſtrengern Herrſchaft eines Kaiſers gedient.

Wenn jemand die Ergebniſſe unſerer Unterſuchung über die Philoſophie des Cicero überſehen ſollte, ſo könnte

---

1) Ib. II, 12.

2) De legg. III, 10.

3) Z. B. de legg. III, 12; 17.

er ſich wohl geneigt finden, uns für den Zweck unſeres Werkes zu großer Weitſchweifigkeit zu beſchuldigen. Denn einen eigentlichen Fortſchritt in der Geſchichte der Philoſophie bezeichnet er nicht. Das, was wir von ſeiner Denkweiſe haben anführen können, zeigt nur Wiederholung der ältern Lehren, Verſuche ſie unter einander zu miſchen und ſeinem eigenen und dem Charakter ſeines Volkes anzupaſſen, wodurch denn Grundſätze und Folgerungen nicht ſelten von ihrer wiſſenſchaftlichen Schärfe verlieren mußten. Aber eben in dieſer abgeſtumpften Form ſind ſie um ſo wirkſamer auf die folgenden Zeiten geweſen, welche aus der lateiniſchen Litteratur ihre Bildung ſchöpften. In dieſer Rückſicht dürfen wir die philoſophiſchen Schriften des Cicero als Grundlage nicht nur der ſpätern römiſchen Philoſophie betrachten, ſondern auch zum Theil der Philoſophie der lateiniſchen Kirchenväter, des Mittelalters und ſelbſt der Philoſophie, welche ſich nach Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften unter uns verbreitet hat. Sind ſie auch von tiefern Philoſophen weniger beachtet worden, ſo haben ſie dagegen auf die allgemeine Bildung einen um ſo größern Einfluß gehabt und wir dürfen niemals vergeſſen, welchen mächtigen, wenn auch geheimen Einfluß die allgemeine Bildung auf die Entwicklung der Philoſophie ausübt[1]). Wer aber die Geſchichte der Philoſophie verſtehen will, der darf nicht bloß vor Augen haben, was von den größeſten Philoſophen gelehrt werden, ſondern er muß ſich auch daran erinnern, wie die ſcharfen Spitzen folgerichtig durchgebildeter Philoſophie theils an einander gegenſeitig, theils an der Denkweiſe, welche ein gebildetes praktiſches Leben zu allgemeinen Ergebniſſen ſteigert, ſich abreiben und dadurch als ihre letzte Wirkung eine nicht ganz ſichere, aber doch hie und da entſchiedene Anſicht über die Wiſſenſchaft im Allgemeinen zurücklaſſen, welche ſpäter zu neuen Unterſuchungen philoſophiſcher Art anzuregen geſchickt iſt. Es iſt als ein Glück anzuſehn, wenn uns alsdann zuweilen, in entſcheidenden Uebergängen, ſo geſchickte Ausleger dieſer Anſicht begegnen, wie Cicero es für die Anſicht ſeiner Zeit und ſeines Volkes war.

---

[1]) Von dieſem Geſichtspunkte aus hat Herbart in ſeiner Abhandlung über die Philoſophie des Cicero im Königsberger Archiv für Philoſophie u. ſ. w. Jahrg. 1811. 1. Stck. die Schriften des Cicero als eine populäre Einleitung in das Studium der Philoſophie empfohlen. Eine kräftige Rede, welche viel Beherzigungswerthes enthält.

Drittes Kapitel.

Praktiſche Richtungen. Neuere Kyniker und Stoiker.

Der Einfluß, welchen der römiſche Geiſt auf die praktiſche Richtung in der Philoſophie hatte, tritt ſehr bemerkbar in einer Reihe von Philoſophen hervor, welche gewöhnlich verſchiedenen Schulen zugezählt werden, in dem Weſentlichen ihrer Leiſtungen uns jedoch zu viel Gemeinſchaftliches zu haben ſcheinen, als daß wir uns entſchließen könnten ſie von einander zu trennen. Daß die Einen in Reden oder in Schriften der lateiniſchen, die Andern der griechiſchen Sprache ſich bedienten, daß einige von ihnen auch ihrer Geburt nach den Griechen, andere der römiſchen Sprache angehören, ſcheint uns in dieſer Zeit, in welcher die Eigenthümlichkeiten der Völker mehr und mehr mit einander ſich vermiſchten, von keiner großen Bedeutung zu ſein. Da zwar eine allmälige Entwicklung und Ausbreitung ſolcher Lehren bemerkt werden kann, ein recht lebendiges Eingreifen der verſchiedenen Schulen in einander aber vermißt wird, ſo werden wir in unſerer Darſtellung nur die Ordnung beobachten, daß wir zuerſt die unbedeutenden Unternehmungen dieſer Art erwähnen und darauf die entwickeltern Formen auseinanderſetzen. So werden die Stoiker unter den römiſchen Kaiſern den Beſchluß machen.

Wenn wir an der Philoſophie des Cicero geſehn haben, daß die Selbſtändigkeit des Nachdenkens bei den Römern meiſtens nur in der Wahl unter den verſchiedenen Lehren griechiſcher Philoſophen ſich äußerte, ſo begegnet uns in der Lehre des Sextius eine Erſcheinung ähnlicher Art. Quintus Sextius lebte zu den Zeiten des Julius Cäſar und des Auguſtus zu Rom, doch wird auch ſein Aufenthalt in Athen erwähnt[1]). Er verſchmähte die politiſche Wirkſamkeit, um ſich ganz der Philoſophie zu widmen[2]). In Rom ſtiftete er eine Schule, welche eine bedeutende Zahl von Zuhörern angezogen zu haben ſcheint[3]). Dieſe Schule wird ausdrücklich eine neue genannt[4]), obwohl man den ſtoiſchen Charakter in ihr wiedererkennen wollte¹) und nicht geleugnet werden kann, daß er in manchen Stücken Pythagoreiſchen Lehren ſich anſchloß, weswegen er auch von Vielen, doch erſt in ſpätern Zeiten zu den Pythagoreern gezählt worden iſt. Seine Schriften waren in griechiſcher Sprache geſchrieben, doch erkannte man in ihnen den römiſchen Geiſt, die römiſchen Sitten²). Dies geht unſtreitig darauf, daß er durch ſeine Philoſophie hauptſächlich die Sitten zu beſſern und einen kräftigen Sinn im Widerſtande gegen die Schlaffheit ſeiner Zeitgenoſſen zu erregen ſtrebte. Denn obgleich er auch mit der Phyſik ſich beſchäftigt zu haben ſcheint³), ſo wird doch nur ſeinen ethiſchen Lehren Gewicht beigelegt. Offenbar empfahlen dieſe eine ſtrenge Tugendübung. Die Tugend ſchilderte er als etwas Großes und Erhabenes; doch machte er dem Menſchen Hoffnung, daß ſie ihm erreichbar ſei.

---

[1]) Sen. ep. 98; Plin. hist. nat. XVIII, 28.

[2]) Sen. l. l.; Plut. de prof. in virt. 5.

[3]) Sen. qu. nat. VII, 32. Außer ſeinem Sohne und dem Sotion werden Redner und Grammatiker als ſeine Schüler genannt. Suet. de clar. gramm. 18; Sen. controv. II. praef.

[4]) Sen. qu. nat. VII, 32 im Gegenſatz gegen die Pythagoriſche Schule.

---

1) Sen. ep. 64.

2) Sen. ep. 59. Graecis verbis, Romanis moribus. Quaest. nat. VII, 32. Sextiorum nova et Romani roboris secta. Der Streit, ob man die Sammlung von Sentenzen, welche Th. Gale (Opusc. mythol. phys. et eth. Amstel. 1688. p. 645—56) herausgegeben hat, als eine lateiniſche Ueberſetzung der Sentenzen des Q. Sextius oder als das Werk eines Chriſten zu betrachten habe, berührt uns hier nur wenig. Es ſcheint zwar, als wenn die Grundlage derſelben einem gewiſſen Sextus angehöre, ob aber unſerem Sextius, iſt ungewiß und offenbar iſt ſo viel Chriſtliches in ſie eingemiſcht worden, daß ſie als Quelle für die Geſchichte ganz unbrauchbar geworden iſt. Die Spuren des Pythagorismus, welche man darin hat finden wollen, ſind ſehr unbedeutend. Vergl. Orelli opusc. Graecorum veterum sententiosa et moralia I. p. XIV. f.

3) Plin. I. 1.

Wenn er nur mit rechtem Eifer darnach ſtreben wollte! Denn freilich giebt es viele Dinge, welche uns beſtändig zum Laſter, zur Ueppigkeit, zur Verweichlichung reizen. Unſer Leben iſt ein Kampf; ohne Aufhören ſollen wir uns bereit halten[1]). Die Mittel, welche er zur Tugendübung empfiehlt, ſind Selbſterkenntniß und Enthaltſamkeit. Er will, daß wir am Schluſſe jedes Tages uns über unſere Uebung im Guten prüfen, uns fragen ſollen, worin wir beſſer geworden, worin wir dem Laſter widerſtanden haben[2]). Den Zornigen räth er ſich im Spiegel zu beſchauen; ſie würden darin das häßliche ihrer Leidenſchaft erkennen[3]). Noch mehr als dieſes ſcheint es an Pythagoriſche Lehren zu erinnern, daß er eine ſtrenge Enthaltſamkeit von allen Fleiſchſpeiſen verlangte; ſeine Gründe ſind jedoch nicht von den alten Pythagoreern entnommen. Er glaubt, die Mannigfaltigkeit der Speiſen ſei der Geſundheit ſchädlich und unſerm Körper zuwider; der Ueppigkeit müſſe man die Nahrung entziehen, auch ſolle man ſich nicht an Grauſamkeit gewöhnen[4]). Aus dieſen Lehren blickt doch eine gewiſſe Ueberſpannung hervor, mit welcher man auch wohl in Uebereinſtimmung finden kann, daß er die Würde eines Senators nicht annehmen wollte. Was Seneca als römiſche Sitten an ihm rühmt, das iſt nicht die alte politiſche Tugend der Römer, ſondern eine

---

1) Sen. ep. 59; 61.

2) Sen. de ira III, 36.

3) Ib. II, 36.

4) Sen. ep. 108. Auch die Sentenzen des Sextus verbieten die Fleiſchſpeiſen nicht unbedingt, ſondern halten es nur für rathſam ſich des Fleiſches zu enthalten. Orig. c. Cels. VIII, 30; Sextii sent. p. 648.

ſtrengere Heiligkeit des Lebens, welche das gemeine Leben des Bürgers verachtet, um den Philoſophen um ſo höher zu heben.

Seine Schule ſcheint in demſelben Sinne von ſeinem gleichnamigen Sohne und von dem Sotion von Alexandria fortgeführt werden zu ſein [1]), nur daß der letztere noch näher an die Pythagoriſche Schule ſich anſchloß, indem er die Lehre von der Seelenwanderung zur Empfehlung der Enthaltſamkeit von den Fleiſchſpeiſen gebrauchte [2]). Sotion als Lehrer des Seneca dient uns zugleich zum Beweis, wie dieſe Schule der Sextier auf die Ausbreitung der ſtoiſchen Sittenlehre einwirkte.

In derſelben Richtung finden wir auch die Kyniker dieſer Zeit; welche mit den Stoikern zuweilen verwechſelt werden [3]) und deren Lehre in einer ſo nahen Verwandſchaft mit der Lehre der neuern Stoiker ſtand, daß dieſe das Bild eines wahren Kynikers als das Muſter eines wahrhaft philoſophiſchen Lebens ausmalen konnten [4]). In der That ſcheinen auch die neuern Kyniker ihren Urſprung aus der Verbreitung der ſtoiſchen Grundſätze in der Sittenlehre genommen zu haben. So wie früher die ſtoiſche Philoſophie aus der kyniſchen Schule hervorgegangen war und ihre ſittliche Strenge aus dieſer geſchöpft, von ihr aber ſich abgewendet hatte, um auf dem Wege der Wiſſenſchaft eine Lehre von den Gründen aller Dinge auszubilden, ſo konnte auch umgekehrt die kyniſche Schule wieder aus der ſtoiſchen heraus um ſo leichter ihre Anregung empfangen, je mehr das allgemeinere wiſſenſchaftliche Element dieſe verlaſſen und den praktiſchen Ermahnungen zur Tugend das Feld geräumt hatte. Von den neuern Stoikern unterſcheiden ſich nun die neuern Kyniker hauptſächlich nur durch ihre größere Neigung zu Uebertreibungen. Durch dieſe war ihre Schule auch geeignet das Schlechte an ſich zu ziehen, welches in dem verdorbenen Charakter der Zeit reichliche Nahrung fand. Uebrigens iſt ſie für die philoſophiſche Entwicklung von keiner großen Bedeutung, obwohl ihre Anhänger in großer Zahl vorhanden geweſen zu ſein ſcheinen; denn dieſe zeichneten ſich meiſtens nur durch eine einfache, zuweilen ſchmutzige Lebensart, durch Verſpottung der Sittenverderbniß, auch wohl anſtändiger Sitten, durch Ermahnungen zur Einfachheit und zu einem ungebundenen Leben aus. In mancher dieſer Rückſichten ſind ſie nicht unpaſſend mit den chriſtlichen Mönchen verglichen worden.

---

[1] Dies ſcheinen die Fragmente zu beweiſen, welche Stobäos aus der Schrift des Sotion über den Zorn uns erhalten hat. Sie verrathen übrigens nichts Eigenthümliches.

[2] Sen. ep. 108.

[3] So heißt Muſonius ein Stoiker. Eunap. v. soph. prooem

[4] Arrian. diss. Epict. III, 22.

Der erſte Kyniker, welcher uns aus dieſer Zeit bekannt iſt, möchte Demetrios, der Freund des Thraſeas Pätus und des Seneca ſein, welcher zur Zeit des Nero und des Veſpaſianus zu Rom in bedeutendem Anſehn geſtanden zu haben ſcheint [1]). Das Lob, welches dieſer Mann hat, ſcheint zu beweiſen, daß er in Verachtung aller Güter des äußern Lebens nur auf ſeine innere Standhaftigkeit, auf die Stärke ſeines Geiſtes vertraute und trotzig jede Schickung der Götter, jeden Schlag des Unglücks herausforderte, um im Kampfe gegen das Misgeſchick ſeinen Muth und ſeine Kraft zu beweiſen. So ſtellte er ſich der ſittlichen Schlaffheit ſeiner Umgebungen entgegen [1]). So wie ſchon die Schüler des Antiſthenes auf eine einfache Lebensregel ausgegangen waren, die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen der übrigen Philoſophen aber verachtet hatten, ſo lehnte auch er das Lob der Weisheit ab [2]), verſchmähte beſonders die Kenntniſſe der Phyſik und begnügte ſich damit ſolche Lehren ſeinem Gemüthe einzuprägen, welche für das thätige Leben fruchtbar ſein könnten. Es ſei beſſer wenige Vorſchriften der Weisheit feſt, aber auch für den Gebrauch in Bereitſchaft zu halten, als vieles zu lernen, welches man, ſobald es gebraucht werde, nicht bei der Hand habe. Man ſolle ſich nicht über die Beſchränktheit unſerer Erkenntniſſe beklagen, da das nicht ſchwer zu finden ſei, was außer der Luſt des Erkennens noch einen andern Nutzen habe; denn was zum guten und glückſeligen Leben gehöre, das habe die Natur offen dargelegt. Dazu zählte er die Einſicht, daß nichts zu fürchten und wenig zu hoffen ſei, indem man nur in ſich ſelbſt die wahren Schätze zu ſuchen habe; daß der Tod kein Uebel ſei, ſon-

---

[1]) Tac. ann. XVI, 34; hist. IV, 40; Suet. Vesp. 13; Sen. ep. 62. Wahrſcheinlich iſt der Kyniker Demetrios, welcher Philostr. v. Apoll. IV, 25 als zu Korinth lebend und als Lehrer des jüngern Menippos erwähnt wird, mit unſerm Demetrios derſelbe.

---

1) Sen. de prov. 3; 5; de vita beat. 18; ep. 67; de benef. VII, 8. Quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet, nec illum a nobis corrumpi, nec nos ab ullo corrigi posse.

2) Sen. de benef. VII, 8. Virum exactae (licet neget ipse) sapientiae.

dern von vielen Uebeln uns befreie; daß wir wenig von den Menſchen, von Gott nichts zu fürchten hätten; daß wir unſern Geiſt der Tugend weihen ſollten, die überall uns auf ebener Bahn führe; daß wir als für die Geſellſchaft geborne Weſen die Welt als unſere gemeinſchaftliche Wohnung betrachten, unſer Bewußtſein den Göttern öffnen und immer leben ſollten, als wenn wir vor Jedermanns Augen lebten; denn uns ſelbſt hätten wir mehr, als jeden Andern zu ſcheuen. Alle andere Erkenntniß hielt er nur für eine Vergnügung der Muße[1]).

Von der Zeit des Demetrios an werden die Kyniker häufiger erwähnt. Doch haben ſie ſich nur wenig als Schriftſteller hervorgethan, die meiſten, ſo wie Demetrius ſelbſt, ſcheinen hauptſächlich durch ihr Leben, durch ihr Streben nach Unabhängigkeit oder Ungebundenheit, durch Ermahnung und Verſpottung ſich bemerkbar gemacht zu haben. Von ſolcher Art war z. B. Demonax aus Cypern, welcher im zweiten Jahrhunderte zu Athen lebte und deſſen Andenken durch eine eigne Schrift des Lukianos über ihn uns erhalten worden iſt[2]). Seine Ermahnungen

---

1) Ib. VII, 1. Plus prodesse, si pauca praecepta sapientiae teneas, sed illa in promptu tibi et in usu sint, quam si multa quidem didiceris, sed illa non habeas ad manum. — — Nec de malignitate naturae queri possumus, quia nullius rei difficilis inventio est, nisi cujus hic unus inventae fructus est, invenisse. — — si sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat et conscientiam suam diis aperuit semperque tanquam in publico vixit, si se magis veritus quam alios, subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit, consummavit scientiam utilem atque necessariam. Reliqua oblectamenta otii sunt.

2) Es iſt zuweilen die Meinung geäußert worden, daß Lukianos in ſeinem Demonax nur das Ideal eines Kynikers habe ſchildern

zum ſittlichen Leben, welche er durch ſein eigenes Leben beſtätigte, ſcheinen zwar von einer philoſophiſchen Anſicht ausgegangen zu ſein, welche aber ſchwerlich an der alten kyniſchen Lehre ſtreng feſthielt. Denn es wird uns geſagt, ſeine Philoſophie habe er ſich aus einer Verbindung der Meinungen Vieler gebildet[1]) und wenn er den Sokrates mit dem Diogenes und Ariſtippos zu vereinigen ſuchte[2]), ſo ſcheint dies freilich auf einen ziemlich weiten Eklekticismus zu deuten, welcher jedoch nach der Auswahl dieſer Philoſophen ausſchließlich auf praktiſche Lehren ſich beziehen mochte. Seine kyniſche Denkart beruhte daher wohl nur auf dem Streben nach der Selbſtgenugſamkeit des Weiſen und nach der Unabhängigkeit von äußern Gütern[3]), ohne daß er doch deswegen, wie andere Kyniker, den Genuß derſelben verachtet hätte. Ueberhaupt tadelte er nicht ſelten die Uebertreibungen der Sekte, zu welcher er ſich bekannte[4]). Schon bei dem Demetrios konnten wir bemerken, daß er zwar die Götter verehrte, aber doch ſich und ſeine Schüler frei zu machen ſuchte von der Furcht vor den Göttern. Dies war ein weſentliches Stück der Selbſtgenugſamkeit, nach welcher die Kyniker ſtrebten. Beim Demonax aber ſcheint dieſer Zug der kyniſchen Denkart noch mehr hervorgetreten zu ſein; denn er wurde wegen Frevels gegen die Götter angeklagt und verantwortete ſich auf eine Weiſe, welche ſeine Verachtung der gewöhn-

---

wollen; dazu kommen aber zu viele charakteriſtiſche Züge in ſeiner Schilderung vor.

1) Luc. Demon. 5.

2) Ib. 62.

3) Ib. 3; 4.

4) Ib. 19; 21; 48; 50

lichen Götterverehrung nicht verhehlte[1]). Damit ſtimmen auch einige andere Aeußerungen überein, welche voll von Verachtung der religiöſen Gebräuche ſind und auch die Unſterblichkeit der Seele verwerfen[2]).

Dieſelbe Richtung der kyniſchen Denkart gegen die Gottesverehrung des Volkes finden wir bei dem Oenomaos aus Gadara, welcher zu den Zeiten des Hadrianus oder etwas ſpäter lebte[3]) und der ſich auch durch Schriften bekannt machte[4]). Von dieſen wird am häufigſten ein Werk angeführt, welches die Orakel verſpottete und wahrſcheinlich überhaupt gegen die trügeriſchen Künſte des Aberglaubens gerichtet war[5]). Nach den Bruchſtücken, welche uns aus demſelben erhalten worden ſind, ging er in der kyniſchen Verſpottung der Sitte, in der Schmähung alles deſſen, was von Andern für heilig gehalten wurde und in der Verachtung des Anſtandes, der Schönheit und anderer äußeren Güter ziemlich weit. Dagegen predigt er Reue und Beſſerung und Freiheit der Seele von leeren Meinungen, weswegen er auch den wahren Kynismus nicht mit der Abhängigkeit von den Meinungen des Antiſthenes und des Diogenes verwechſelt wiſſen will[6]), und ſein Streit

---

1) Ib. 11.

2) Ib. 27; 32; 34; 66.

3) Das erſtere nach Syncell. p. 349; das andere nach Suid. s. v. *Οἰνόμαος*, nach welchem er nicht viel älter als Porphyrios war.

4) Die Titel mehrerer ſeiner Schriften, unter denen doch gerade die uns bekannteſte fehlt, findet man Suid. l. l.

5) Der Titel ſcheint nach Euseb. pr. ev. V, 18 *φωρὰ γοήτων* geweſen zu ſein; der Titel *κατὰ τῶν χρηστηρίων* bezeichnet wohl nur einen Theil des Werkes. Julian. orat. V. p. 209. ed. Spanh.

6) Julian. orat. VI. p. 187. *ὁ κυνισμὸς οὔτε Ἀντισθενισμός ἐστιν οὔτε Διογενισμός.*

gegen die Wahrhaftigkeit der Orakel iſt daher auch im Allgemeinen darauf gegründet, daß ſie die Vorherbeſtimmung und blinde Nothwendigkeit aller Dinge vorausſetze, die Freiheit des Menſchen aber aufhebe. Selbſt dem geringſten Thiere wohne Freiheit bei; denn das Lebendige ſei erſter Grund der Bewegung. Wenn wir nicht frei wären, ſo brauchten wir nichts zu thun und niemand könne getadelt oder gelobt werden. Nur durch unſern freien Willen würden wir gut und nur durch ihn würden wir Herrn über unſere nothwendigeren Bedürfniſſe [1]). So finden wir auch von dieſer Seite die Anregung eines Begriffs, welchem erſt in der ſpätern Philoſophie eine tiefer eindringende Unterſuchung zu Theil werden ſollte; wir finden ſie vergeſellſchaftet mit einer Art des Streites, welcher die alte Religion erſchütterte und dadurch einer neuen Sinnesart die Bahn brach.

Die Ausartungen, in welche die Kyniker dieſer Zeit in einem bei weitem höhern Grade verfielen, als die frühere Schule deſſelben Namens, haben wir ſchon erwähnt und mehr als ſie zu erwähnen werden wir auch nicht nöthig haben. Sie ſind nur inſofern lehrreich, als ſie zeigen, wie an alle Arten der Uebertreibung die ſchlechten Elemente der menſchlichen Geſellſchaft ſich anzuſchließen pflegen. Und an ſolchen Elementen fehlte es in dieſer Zeit noch weniger, als in der Zeit der frühern Kyniker [2]). Bemerkenswerth jedoch ſcheint es uns, daß an die kyniſche Sekte auch ſolche Beſtrebungen ſich anſchloſſen, welche auf orientaliſche Schwärmerei hindeuten, da doch die Bekämpfung des Aberglaubens, welche wir bei den eben angeführten Kynikern gefunden haben, in der ganz entgegengeſetzten Richtung lag. Ein Beiſpiel der Art würden wir ſchon in dem Demetrios finden, welcher zu der Zeit des Lukianos durch ſeine hochherzige Freundſchaft ſich Ruhm erworben haben, zuletzt aber zu den Brachmanen ausgewandert ſein ſoll[1], wenn die Erzählung Glauben verdienen ſollte. Noch ſtärker tritt dies aber in der Geſchichte des Peregrinos Proteus hervor, welche uns Lukianos beſchrieben hat[2]. Es gab allerdings einen Punkt, in welchem die orientaliſche Denkart mit dem Kynismus nahe verwandt war, nehmlich die Verachtung der äußern Güter und des ganzen praktiſchen Lebens, welches ſich mit demſelben beſchäftigt, und von dieſer Seite konnte denn auch wohl von ihm aus die Entwicklung der orientaliſch-griechiſchen Philoſophie begünſtigt werden. Uebrigens ſcheinen die Ausartungen des kyniſchen Lebens die Sekte ſo in Verfall gebracht zu haben, daß ſie allmählig ausſtarb. Es werden zwar im vierten und fünften Jahrhundert noch dann und wann einige Kyniker erwähnt, doch nur als vorüberge-

---

[1]) Euseb. pr. ev. VI, 7. ἡ ἐξουσία, ἣν ἡμεῖς αὐτοκράτορα τῶν ἀναγκαιοτάτων τιθέμεθα. Theod. gr. aff. cur. VI. p. 819 ed. Hal.

[2]) Die Verſpottung der verdorbenen Sitten der Kyniker macht bekanntlich einen Hauptbeſtandtheil der Schriften des Lukianos aus. Wer Schilderungen dieſer Art leſen will, den verweiſen wir auf

---

die Schrift, welche unter dem Titel δραπέται unter den Schriften des Lukianos ſteht.

1) Luc. Toxar. 27 f.; 34.

2) Dieſe Beſchreibung kann freilich nicht als ein hiſtoriſches Denkmal angeſehn werden, doch liegen ihr unſtreitig (wir berufen uns beſonders auf Gell. VIII, 3; XII, 11) hiſtoriſche Züge zum Grunde und die ganze Schilderung beweiſt, daß Lukianos die angegebene Richtung bei den Kynikern ſeiner Zeit vorausſetzte.

hende Erſcheinungen, welche zur Charakteriſtik der Zeit uns nicht dienen können.

Unter allen dieſen Sekten praktiſcher Richtung erfreute ſich aber zu Rom keine eines dauerndern Anſehns, als die ſtoiſche. Dies hängt mit der politiſchen Freiheitsliebe der Römer zuſammen, welche allein unter ihnen große Geſinnungen nähren konnte. Den ſpätern freigeſinnten Römern leuchtete das Beiſpiel des jüngern Cato vor, nach deſſen Denkungsart, nach deſſen Philoſophie man ſich zu bilden ſuchte. Die Misgunſt, in welcher dieſe bei den tyranniſchen Kaiſern ſtand, konnte ſie nicht unterdrücken; ſie hatte ihre Märtyrer, einen Canius Julus, einen Thraſeas Pätus, einen Helvidius Priscus, deren Leiden und Tod ihre Philoſophie verherrlichte.

Auch fehlte es zu Rom nie an Lehrern dieſer Philoſophie, von welcher wir nur den Lehrer des Auguſtus, den Athenodoros von Tarſos 1), und den Attalos, welcher unter dem Tiberius zu Rom lehrte und den Seneca zu ſeinem Schüler hatte 2), erwähnen wollen. Dieſer Schüler verdient eine etwas ausführlichere Erwähnung.

L. Annäus Seneca war geboren zu Corduba in Spanien, Sohn eines römiſchen Ritters, welcher durch

---

1) Luc. macrob. 21. Wegen der häufigen Verwechſelungen dieſes Mannes mit andern ſeines Namens, beſonders mit dem Athenodoros Kordylion von Tarſos, dem Vorſteher der Pergameniſchen Bibliothek und Lehrer des Cato von Utica, kann man wenig Sicheres über ſeine gelehrte Thätigkeit beibringen. Daß er auch über philoſophiſche Materien ſchrieb, ſieht man aus Cic. ad div. III, 7.

2) Sen. ep. 108; suasor. 2.

ſeine Beredtſamkeit in Rechtshändeln ſich auszeichnete und zur Zeit des Auguſtus mit ſeiner Familie ſeinen Aufenthalt in Rom nahm. Damals war unſer Seneca noch ſehr jung. Von ſeinem Vater wurde er zum Redner erzogen, wider deſſen Willen ergriff er die Philoſophie mit großem Eifer und übte ſich nach den Vorſchriften des Stoikers Attalos und des Sotion in ſtrenger Enthaltſamkeit, von welcher er ſpäter, als er dem öffentlichen Leben ſich widmete, etwas nachzulaſſen für gut fand[1]). Die Schickſale, welche er hatte, haben nicht weniger zu ſeinem Ruhm beigetragen, als ſeine Schriften. Unter dem Claudius verbannt wurde er durch die Agrippina zurückberufen und Lehrer des Nero, welchen er in den erſten Zeiten ſeiner Regierung leitete und deſſen ausſchweifenden Geiſt er mehrere Jahre lang zur Mäßigung, wenn auch nicht immer mit Erfolg, zu bringen ſuchte. Eine ſoche Stellung an einem Hofe, welcher mit allen Laſtern vertraut war, iſt zu zweideutiger Art, als daß ſie nicht ein ungünſtiges Licht auf ſeinen Charakter werfen ſollte, beſonders da Seneca in derſelben die größeſten Reichthümer erwarb und im vollſten Glanze der Macht lebte, während er nicht aufhörte die ſtoiſche Verachtung aller äußern Güter mit den ſchönſten Blumen einer erkünſtelten Beredtſamkeit ſich anzueignen[2]). Doch hat ſein Tod über die Zweideutigkeiten ſeines Lebens einen mildernden Nebel gebreitet, welcher ſelbſt ſtrengere Richter die ganze Schärfe ihres Urtheils über ihn auszulaſſen verhindert hat. Seneca entging der grauſamen Wuth ſeines kaiſerlichen Schülers nicht und nachdem er den Befehl erhalten hatte, ſich ſelbſt den Tod zu bereiten, ſah er mit Standhaftigkeit das Ende ſeines Lebens nahen und ſuchte noch in ſeinen letzten Augenblicken die Wahrheit der Lehre zu bewähren, welche er in ſeinem Leben bekannt hatte. Es ſcheint uns über das Maaß des menſchlichen Urtheils zu gehen, wenn man auch in ſolchen Augenblicken nichts als die Geſchicklichkeit des geübten Schauſpielers erkennen will.

---

[1]) Ep. 108; cf. cons. ad Helv. 16.

[2]) Der Widerſpruch zwiſchen den Lehren und dem Leben des Seneca iſt oft ſcharf getadelt worden; ſ. beſonders Dio Caſs. LXI, 10. In einem mildern Lichte ſtellt Tacitus die öffentliche Wirkſamkeit des Seneca dar, in welchem ſie uns natürlich erſcheinen muß, wenn wir ſie mit den Raſereien des Nero und mit dem allgemeinen Verderben des damaligen politiſchen Treibens ver-

Aber wie auch Seneca im Ausgange ſeines Lebens ſich bewährt haben möge, ſo wird doch nichts uns abhalten können die philoſophiſchen Schriften, welche er uns hinterlaſſen hat, einer Uebertreibung zu beſchuldigen, welche nur zu häufig die Grenzen des natürlichen Gefühls und der wahren Ueberzeugung verläßt. Man hat oft die Fehler ſeiner mehr glänzenden, als der Sache angemeſſenen, ſeiner mehr witzigen, als verſtändigen Schreibart getadelt; aber dieſer Stil iſt ſeiner Denkart und ſeinen Zwecken vollkommen gemäß. Er kann die Schule der Redekunſt,

---

gleichen. Doch will Tacitus keinesweges den Seneca von niedriger Schmeichelei und von gemeinen Künſten des Hoflebens frei ſprechen. Vergl. beſonders ann. XIII, 3; XIV, 2; 7. In den Schriften des Seneca ſind hinlängliche Beweiſe dafür enthalten, daß er den ſtarken Geiſt nicht beſaß, mit welchem allein die ſtoiſche Philoſophie ſeiner Zeit ſich vertragen konnte. Beſonders ſpricht ſeine consolatio ad Polybium gegen ihn. Gegen die Vorwürfe, welche ihm aus ſeinem Reichthum gemacht wurden, vertheidigt er ſich ſelbſt de vita beata 21 ff.

aus welcher er hervorgegangen, nicht verleugnen; es iſt ihm nur wenig darum zu thun zu überzeugen; vor allen Dingen will er durch überraſchende Gegenſätze, durch auf die Spitze getriebene Prunkſprüche Bewunderung ſeines Geiſtes erregen. Darum geht er faſt überall auf gewiſſe prächtige, in das Kurze gefaßte Lebensregeln aus, mit welcher durch eine ganze Reihe ſeiner Briefe hindurch ein jeder beſchloſſen wird, um, indem er abtritt, ſeine Leſer zum Beifall aufzurufen[1]; darum erklärt er auch die fließende, ruhig ſich ausbreitende Schreibart für etwas, was für die Philoſophie nicht paſſe[2], obgleich er wohl einſieht, daß die Sucht ausgezeichnete Sätze hervorzuheben tadelnswerth iſt, indem vielmehr alles zum Ganzen ſtimmen und nichts durch beſondern Glanz die Augen auf ſich ziehen ſollte. Aber dies mißverſteht er ſo, als wenn ein jeder Satz glänzen ſollte[3], und er kommt dadurch zu der Ueberladung, welche ſeine Schreibart einförmig macht. Wenn wir früher bemerkt haben, daß der Hang des römiſchen Geiſtes Großes und Erhabenes aufzufaſſen mit der redneriſchen Behandlung der Wiſſenſchaften ſich wohl vertrug, ſo finden wir auch dieſe Denkweiſe des Seneca dem römiſchen Charakter nicht unangemeſſen, nur zeigt er ſich in derſelben ſchon in ſeiner Ausartung; das Erhabene iſt ſchwülſtig geworden und das Großartige hat ſich in das Uebertriebene verwandelt. Von Uebertreibungen ſind die Vorſchriften des Seneca erfüllt und zwar nicht bloß von ſolchen, welche in der ſtoiſchen Sittenlehre ſich leicht erzeugen konnten, ſondern auch von ſolchen, die allein aus der Begierde floſſen ein entſchiedenes Urtheil mit dem Scheine großer Geſinnung auszudrücken. Wer kann dieſe Begierde verkennen, wenn er ſieht, wie Seneca dem Glücke trotzt und es zum Kampfe mit ſich aufruft? Er ſei bereit; er ſuche nur, wo er ſeine Kraft erproben, wo er ſeine Tugend zeigen könne [1]). Wenn er die Freundſchaft preiſt, iſt er nicht damit zufrieden ihr nachzurühmen, daß ſie jedes Gut uns ſchätzbarer mache; er behauptet ohne Freund ſei kein Gut angenehm, nicht einmal die Weisheit will ihm gefallen, wenn er ſie allein beſitzen ſollte [2]). Wie wenig will damit ſtimmen, was er ſogleich beifügt, daß wer ſich ſelbſt befreundet ſei, niemals allein ſein könne. Wenn er die Weisheit zu preiſen beginnt, lauten ſeine Worte ganz anders. Der Weiſe iſt ſich ſelbſt genug; er bedarf keines Andern; wenn er allein iſt, lebt er wie Jupiter, wenn die Welt zu ſein aufgehört hat [3]). Ja es genügt ihm nicht, den Weiſen den Göttern gleich zu ſetzen, er übertrifft ſie noch; ſie ſind Weiſe durch die Gabe der Natur, er durch ſeine eigene Gabe; ſie ſind frei von Leiden, er aber iſt über dem Leiden [4]). So kann er ſich kaum

---

[1] Die erſten Briefe des Seneca ſchließen faſt alle in der angegebenen Weiſe mit einer Sentenz aus den Schriften des Epikur. Er ſagt ſelbſt: sed jam finem epistolae faciam, si illi signum suum impressero, id est aliquam magnificam vocem perferendam ad te mandavero. Ep. 13.

[2] Ep. 40.

[3] Ep. 33.

---

1) Ep. 64.

2) Ep. 6. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam habeam, non enunciem, rejiciam. Nullius boni sine socio jucunda possessio est.

3) Ep. 9.

4) De prov. 6; ep. 53. Est aliquid, quo sapiens antecedat deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens.

von irgend einem Widerſpruche zurückhalten laſſen, die Vorſchrift, welche er ſo eben einſchärfen will, in das grellſte Licht zu ſetzen. Wenn er anempfehlen will, ſeine Zeit nützlich anzuwenden, ſo bricht er in die Worte aus; Alles iſt uns fremd, nur die Zeit iſt unſer [1]).

Aus dem Angeführten wird man ſchon erſehen haben, daß auch Seneca ſeinen Fleiß beſonders der Sittenlehre zuwendete. Doch beſchäftigte ihn dieſe nicht ausſchließlich, ſondern auch der Phyſik ſchenkte er viele Aufmerkſamkeit, während dagegen die Logik faſt ganz von ihm vernachläſſigt wurde. Seine Aeußerungen über den Werth und das Verhältniß der drei Theile der Philoſophie zu einander und über die Bedeutung der Philoſophie überhaupt ſind ſehr merkwürdig, theils weil ſie die Richtung der römiſchen Denkart bezeichnen, theils weil ſie ſeine eigene Geſinnung verrathen. Seneca, das wird man nicht leicht verkennen, ſucht bei allem ſeinem Philoſophiren und ſo ſehr er auch ſelbſt aus der Schule heraus ſich gebildet hat, doch die Miene eines Weltmanns anzunehmen und dadurch über die Schule ſich zu erheben. Dies giebt ihm einige Aehnlichkeit mit dem Cicero, mit deſſen Anſichten auch nicht ſelten ſeine Urtheile ſo genau übereinſtimmen, daß der Einfluß jenes Muſters der Beredtſamkeit auf den Stoiker zu Tage liegt. Er mahnt davon ab, durch Kleidung und Lebensart den Namen eines Philoſophen zu ſuchen; der Name der Philoſophie iſt ſchon genug verhaßt, wenn ſie auch nur mäßig getrieben werden ſollte; rauhe Sitte und Schmutz in Speiſe und Kleidung ſind zu fliehen; wir ſollen nicht Verachtung des Geldes zeigen; in allen Dingen ſoll man mit Mäßigung verfahren[1]). Beſonders warnt er davor in die verfänglichen Streitigkeiten der Philoſophie ſich einzulaſſen; zuerſt müſſe man lernen zu leben und zu ſterben[2]) und ein jeder Theil der Philoſophie müſſe auf die Sitten zurückgebracht werden[3]). Damit verwirft er zwar nicht ganz die Logik und die Phyſik; er ordnet ſie aber gänzlich der Ethik unter, eben ſo wie Cicero. Nur geht er hierbei auf der einen Seite noch weiter, als dieſer, auf der andern Seite läßt er ſich von der Schule, welcher er angehört, doch wieder von dieſer Richtung ablenken. Er geht weiter, indem er das, was er verfängliche und überflüſſige Spitzfindigkeiten der Philoſophie nennt, in einem viel größeren Umfange nimmt, als Cicero. Er zählt dahin zunächſt die Dialektik, welche mit der Auflöſung falſcher Schlüſſe ſich beſchäftigt[4]), und wenn er gleich die Eintheilung der Philoſophie in Logik, Phyſik und Ethik nach Art der Stoiker gelten läßt, ſo zeigt doch ſeine Beſchreibung der Logik, daß er ſie von der Dialektik nicht unterſcheidet und ſie mit dieſer für etwas überflüſſiges halten möchte[5]). Daher finden wir auch bei ihm keine Unterſuchungen über das Kennzeichen und über die Entwicklung des Wiſſens. Aber auch hierbei bleibt er noch nicht ſtehen; vielmehr ſein Eifer eine einfache und bloß für den praktiſchen Zweck der Sittenreinheit berechnete Wiſſenſchaft zu haben führt ihn ſo weit, daß er ſelbſt die liberalen

---

[1] Ep. 1.

---

[1] Ep. 5.

[2] Ep. 45.

[3] Ep. 89.

[4] Ep. 45; 49; 82.

[5] Ep. 89. Proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa surrepant.

Wiſſenſchaften und die philoſophiſche Phyſik, ſofern ſie nicht auf das Sittliche eine Anwendung geſtattet, für etwas Unnützes erklärt. Dieſer Eifer entlockt ihm Worte, welche mit einer wiſſenſchaftlichen Denkart ſich kaum vereinigen laſſen. Mehr wiſſen zu wollen, als nöthig iſt, gehört zur Unmäßigkeit; ein ſolches Wiſſen macht nur ſtolz; er betrachtet es als eine Art des herrſchenden Luxus [1]. Gegen die Phyſik oder gegen die Unterſuchung über die oberſten Gründe aller Dinge macht er die Bemerkung des Cicero geltend, welche ihm ohne alle Gründe als etwas Anerkanntes gilt, daß wir mit dem Wahrſcheinlichen darüber zufrieden ſein müſſen, weil die Wahrheit in dieſen Dingen zu erkennen eben ſo weit über unſer Vermögen hinausgehe, als die Erkenntniß der Wahrheit ſelbſt [2]. Nur ſo viel geſteht er zu, ebenfalls dem Anſehn des Cicero folgend, daß Unterſuchungen der Art nicht unnütz ſein möchten, weil ſie den Geiſt erleichtern und über das Sinnliche erheben, auch eine Anwendung auf das Sittliche zulaſſen, indem wir daraus lernen können, daß der Geiſt über den Körper herrſchen ſolle, wie Gott über die Materie [3]. Man kann nicht verkennen, daß er in allen dieſen Punkten von dem Urtheile der alten ſtoiſchen Schule ſich weit entfernt; auch widerſpricht er nicht ſelten einzelnen Sätzen derſelben und beſchuldigt ſie, daß ſie nach unnützen und ſpitzfindigen Unterſcheidungen haſche[1]); er will ſich frei halten von jeder Sekte, nicht auf das Wort irgend eines Lehrers ſchwören; das Gute will er gebrauchen, wo er es findet, ſei es beim Zenon oder beim Epikur; es gehört niemand, ſondern iſt Allen gemein; die Frühern haben geforſcht, aber nicht die Philoſophie erſchöpft; er will auch forſchen und darf vielleicht ſo kühn ſein, auch ſeinem eigenen Urtheile etwas zuzutrauen[2]). So denkt er ſich von der Schule frei zu machen und für das Leben zu philoſophiren. Aber er hat zu viel ſeinen Kräften vertraut, wenn er hierin einem Cicero ſich gleichzuſtellen ſuchte. Gewiß beherrſcht er nicht mit derſelben Freiheit, wie dieſer die Philoſopheme der Griechen, ſie zu ſeinen Zwecken benutzend. Er verſteht wohl Sinnſprüche des Epikuros in ſeine Schriften zu verflechten, weiß aber doch nicht von den Unterſcheidungen der alten Stoiker ſich loszumachen, vielmehr wo ſeine Unterſuchung auf etwas tiefere Fragen ſich einläßt, ſieht man, wie er faſt den ganzen Vorrath ſeiner Begriffe der Schule verdankt. Er verachtet wohl die ſpitzfindigen Unterſcheidungen der Stoiker, aber warum geht er doch darauf ein? warum ſetzt er ſie uns oder ſeinem Freunde auseinander[3])? Man wird ihn ſchwerlich von dem Vorwurfe freiſprechen können, daß er mit dieſen

---

[1] Ep. 88. Plus scire velle, quam satis est, intemperantiae genus est. Ep. 106 fin. Non faciunt bonos ista, sed doctos. Apertior res est sapere, imo simplicior. Paucis opus est ad mentem bonam litteris. Sed nos ut caetera in supervacuum diffundimus, ita philosophiam ipsam. Quemadmodum omnium rerum, sic litterarum quoque intemperantia laboramus; non vitae, sed scholae discimus.

[2] Ep. 65.

[3] L. l.; ep. 117.

---

1) Z. B. ep. 113; 117. Hierbei bemerke ich die Abweichung ſeiner Meinung über die Kometen, welche von ſeinem richtigen Urtheile zeugt. Quaest. nat. VII, 19 ff.

2) Ep. 12; 16; 45; de vita beata 3.

3) Z. B. ep. 113.

Kenntniſſen der Schule ſich brüſte. Wenn es ihm ſo völlig Ernſt mit ſeiner Verachtung alles Wiſſens, welches nicht unmittelbar auf das Leben ausgeht, geweſen wäre, ſo würden wir es uns nicht erklären können, warum er in ſieben Büchern über die Naturerſcheinungen geſchrieben habe, noch in ſeinem Alter, an denſelben Lucilius, an welchen ſeine moraliſchen Briefe gerichtet ſind, über Naturerſcheinungen meiſtens meteorologiſcher Art, welche wenig mit dem Leben zu thun haben. Hier ſcheint er doch wirklich jene Einfachheit der Philoſophie, jene Entfernung von aller Schule vergeſſen zu haben, wenn er klagt, daß die Schulen der Philoſophie leer ſtänden, daß man noch ſo vieles zu erfinden habe über die Gründe der Natur, ja daß die alten Erfindungen vergeſſen würden[1]). Und eben ſo wenig erinnert er ſich daran, daß er der Naturphiloſophie Werth beilegen wollte nur in ſo fern ſie auf die Bildung der Sitten Einfluß habe, wenn er, freilich den Lehren ſeiner Schule gemäß, die Phyſik als die erſte aller philoſophiſchen Wiſſenſchaften preiſt, weil ſie mit der Lehre von den Göttern ſich beſchäftige. Sie verhalte ſich zu den übrigen Theilen der Philoſophie, wie die Philoſophie zu den liberalen Wiſſenſchaften; ſo weit ſei ſie über der Ethik, wie das Göttliche über dem Menſchlichen; wenn man zu dieſen Tiefen der Naturlehre nicht zugelaſſen werde, ſo ſei es ſo gut, als wäre man nicht geboren worden; die Tugend ſei zwar eine prächtige Sache, aber nur weil ſie den Geiſt befreie und ihn zu der Erkenntniß des Himmliſchen vorbereite[2]). Man glaubt in dieſen Aeußerungen nicht mehr denſelben Menſchen zu hören. Iſt es nur, daß er bei jedem Gegenſtande, welchen er eben behandelt, dieſen vor allen übrigen erheben zu müſſen glaubt? Etwas Aehnliches hatte freilich auch Cicero geäußert, er hatte aber nicht verfehlt hinzuzuſetzen, daß zwar die Lehre von dem Göttlichen das Höchſte und Schönſte ſei, daß aber doch uns die Erkenntniß des Menſchlichen näher liege.

---

[1]) Quaest. nat. VII. fin.

[2]) Quaest. nat. I. praef. Nisi ad haec admitterer, non fuerat

Um ſo mehr müſſen wir uns über jene redneriſchen Anpreiſungen der Naturlehre wundern, je weniger ſie zu dem Theile derſelben paſſen, welchen er bearbeitet hat. Denn es iſt darin nicht von den letzten Gründen der Natur die Rede, ſondern nur von den Geſtirnen, den Elementen und den Naturerſcheinungen. Das, was er über dieſe Gegenſtände zu ſagen findet, iſt Ergebniß des Nachdenkens über die Erfahrungen, welche ihm vorlagen, beurtheilt nach dem Maaßſtabe allgemeiner ſtoiſcher Begriffe. Für die Philoſophie gewährt es nichts. Was er über dieſe gedacht hat, muß man in ſeinen moraliſchen Abhandlungen ſuchen. Doch wird man nach den Proben, welche wir von ſeiner Behandlung philoſophiſcher Unterſuchungen gegeben haben, wohl nicht erwarten, daß wir viel Entſchiedenes von ihm lernen können. Nach Art der Stoiker unterſcheidet er zwei Theile der Sittenlehre, von welcher der eine mit den allgemeinen Grundſätzen für das Leben zu thun hat, der andere Lebensregeln für die einzelnen Fälle mittheilt. Beider Nothwendigkeit ſucht er nachzu-

---

nasci. — — Virtus enim, quam affectamus, magnifica est, non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat ac praeparat ad cognitionem coelestium, dignumque efficit, qui in consortium deo veniat.

weiſen [1]), doch liegt ihm hauptſächlich der zweite am Herzen. Er bemerkt, wie es nicht genug ſei, im Allgemeinen zu wiſſen, was Recht und der Natur gemäß ſei, ſondern genauer müſſe man auch in die einzelnen Verhältniſſe des Lebens eingehn, um immer und für jeden Fall bereit zu haben, wonach man handeln könne. Auch ſei es nützlich, ſich häufig an das zu erinnern, was zu thun ſei. Mit dieſem Theile der Sittenlehre beſchäftigt er ſich faſt ausſchließlich und empfiehlt daher nicht wenig die kurzen Sinnſprüche, welche die Seele treffen und zum Guten reizen und gar nicht weiter uns fragen laſſen, warum wir ihnen trauen ſollen, ſo ſehr leuchte unſerer Seele ihre Wahrheit ein [2]).

Bei dieſer Art ſeine Sittenlehre zu behandeln, darf man weder nach Ordnung in der Unterſuchung, noch nach ſcharfer Beſtimmung der Grenzen fragen, innerhalb deren ein jeder Grundſatz ſeine Gültigkeit behaupte. Es iſt erlaubt oft daſſelbe zu wiederholen, damit es um ſo mehr dem Gedächtniß ſich einpräge. Was wir von ſeiner Moral zu bemerken finden möchten, das kann ſich allein auf einige allgemeine Grundſätze beſchränken, welche ſeine Auffaſſungsweiſe der ſtoiſchen Sittenlehre bezeichnen. Im Allgemeinen kann nicht verkannt werden, daß eine gewiſſe Mäßigung in ſeinen Forderungen an den Menſchen iſt. Zwar folgt er der ſtoiſchen Art den Begriff des Weiſen ſich als Ideal auszumalen, aber er iſt ſich ſeiner eigenen Schwäche bewußt; er ſelbſt zählt ſich nur zu denen, welche im Fortſchritt zum Guten ſind, und ſo ſind alle Menſchen;

---

[1] Ep. 94; 95.
[2] Ep. 94.

er möchte ſie zwar auffordern den Göttern nachzuahmen, aber die menſchliche und ſterbliche Natur überhaupt läßt es nur bis auf einen gewiſſen Grad zu [1]) und im Beſondern ſind auch gewiſſe Fehler einem jeden Menſchen angeboren, welche die Kunſt, welche die Weisheit zwar mildern aber nicht beſiegen kann [2]). Er hält es deswegen für recht, den Irrenden zu verzeihen in Erinnerung ſeiner eigenen Schwäche [3]) und fordert zur allgemeinen Liebe der Menſchen in der Art auf, daß wir eingedenk ſein ſollen des Spruches: Ich bin ein Menſch und glaube, daß nichts Menſchliches mir fremd ſein könne [4]). Auch dieſe Mäßigung weiß er jedoch nicht gut mit ſeinen ſtoiſchen Grundſätzen zu vereinen. Denn er will es nicht zugeben, daß man den Stoikern mit Recht verwerfe, ſie verlangten zu viel vom Menſchen, wenn ſie forderten, er ſolle ſich aller Gemüthsbewegungen entziehn; nur unſere Schwäche nimmt dieſe in Schutz; wir vertheidigen ſie, weil wir ſie lieben; weil wir nicht wollen, geben wir vor, daß wir nicht können [5]). Ja er geht noch weiter. Um zur Tugend anzutreiben, kann er nicht von dem ſtoiſchen Grundſatze abzulaſſen, daß der Zweck unſeres Lebens, das höchſte Gut, die

---

1) De benef. I, 1. Hos (sc. deos) sequamur duces, quantum humana imbecillitas patitur. Ep. 57. Quaedam enim, mi Lucili, nulla virtus effugere potest; admonet illam natura mortalitatis suae. Es iſt hier vom Weiſen die Rede.

2) Ep. 11. Nulla enim sapientia naturalia corporis aut animi vitia ponuntur; quidquid infixum et ingenitum est, lenitur arte, non vincitur.

3) De ira I, 14.

4) Ep. 95.

5) Ep. 116. Nolle in causa est, non posse praetenditur.

Tugend, von uns erreichbar ſei. In uns wohnt ein Gott, eine vollkommene Vernunft; ſie iſt unſere Natur. Wenn wir der Tugend ganz uns weihen ſollen, was wird dazu verlangt? Eine ganz leichte Sache, daß wir unſerer Natur folgen; ſchwierig wird dieſe Sache nur durch den allgemeinen Wahnſinn der Menſchen [1]). Sollte man doch kaum glauben, daß dieſe Tugend, dieſe Unſchuld des Lebens, ſo leicht zu erhalten wäre. Auch ſcheint Seneca ſonſt ſie nicht für ſo wenig ſchwierig zu halten. Denn er muß wohl eine natürliche Neigung des Menſchen zu jenem Wahnſinn des Laſters annehmen, wenn er meint, daß nach Zerſtörung und Wiederaufbauung der Welt das neue Geſchlecht der Menſchen bald wieder ſeine Unſchuld verlieren würde; die Tugend ſei ſchwer und nicht ohne Anweiſung zu finden; das Laſter werde ohne Lehrer gelernt [2]).

Noch einen Punkt ſeiner Lehre dürfen wir nicht ganz übergehen. Man hat nicht ſelten den gottesfürchtigen Sinn des Seneca geprieſen und in der That ſeine Vorſchriften, durch welche er zur Tugend antreibt, beziehen ſich nicht ſparſam auf das göttliche Geſetz, auf die göttliche Vorſehung, auf den Gott, welcher in uns walte; wenn er ſich auf das Beiſpiel großer und erhabener Geiſter beruft, ſo betrachtet er dieſe aber auch als den letzten Beweis für das

---

[1]) Ep. 41. Animus et ratio in animo perfecta. — — Quid est autem, quod ab illo ratio haec exigit? Rem facillimam: secundum naturam suam vivere; sed hanc difficilem facit communis insania.

[2]) Quaest. nat. III, 30 fin. Sed illis quoque innocentia non durabit, nisi dum novi sunt. Cito nequitia subrepit; virtus difficilis inventu est; rectorem ducemque desiderat; etiam sine magistro vitia discuntur.

Walten eines göttlichen Geiſtes in der Welt; die Ehrfurcht, die kindliche Liebe zu den Göttern ſoll uns in unſerm Leben leiten und unſere Schickſale als gnädige Schickungen der Götter betrachten lehren[1]). Daß dieſe Anſichten nicht ganz im Geiſte der alten Stoa gefaßt werden, wird ihnen vielleicht bei Vielen zum Lobe gereichen. Seneca iſt nemlich weit davon entfernt, die Mythen der alten Religion zu vertheidigen, indem er ihnen nach ſtoiſcher Sitte einen philoſophiſchen Sinn unterlegt; er hat vielmehr ein Werk gegen den Aberglauben der alten Religionen geſchrieben, in welchem er nicht nur die fremden Gottesverehrungen, welche zu ſeiner Zeit in Rom Eingang gefunden hatten, ſondern auch die alten römiſchen Gebräuche angriff. Nur der allgemeinen Sitte wegen wollte er ſie geſchont wiſſen[2]). Er ſchließt ſich hierin ganz der vorherrſchenden Richtung der gebildeten Römer ſeiner Zeit an. Die Religion, welche er empfielt, iſt nur die Verehrung des Gottes, welcher in uns und in der Welt als geiſtiges und belebendes Weſen wohnt; die Religionsübungen des Volkes, das Beten zu den Göttern, das Aufheben der Hände gen Himmel verwirft er[3]). Man ſieht, wie in ihm die alte vaterländiſche Geſinnung, welche auch im Glauben an die vaterländiſchen Götter ſich äußerte, abgeſtorben iſt. Dies

---

1) De benef. VII, 31; de prov. 2. Patrium habet deus adversus bonos viros animum et illos fortiter amat et, operibus, inquit, doloribus ac damnis exagitentur, ut verum colligant robur.

2) Ap. August. de civ. D. VI, 10. Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congessit, sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus cultum ejus magis ad morem, quam ad rem pertinere.

3) Ep. 41.

verkündet ſich auch in ſeinen Meinungen über das öffentliche Leben. Er verwirft es zwar nicht ganz, aber hält doch dafür, daß der Weiſe ſich demſelben entziehen ſolle, wenn er nicht dringende Urſachen zum Gegentheil habe; er preiſt das zurückgezogene Leben als mehr der Gemüthsart des Weiſen zuſagend; die Philoſophie iſt keine Feindin der Fürſten und Könige; ſie iſt ihnen dankbar, ſie verehrt ſie als Väter, weil ſie den Weiſen Muße und öffentliche Sicherheit gewähren [1]).

Wir haben die Lehre des Seneca weitläuftiger erwähnt, weil ſie uns zeigen kann, wie wenig Talent die Römer zur Philoſophie hinzubrachten. An ihn ſchließen wir einen andern römiſchen Stoiker an, welcher zu gleicher Zeit einen ausgezeichneten Rang in ſeiner Schule behauptete. L. Muſonius Rufus [2]), zu Volſinii in Etrurien geboren und von ritterlichem Stande, lehrte zur Zeit des Nero zu Rom, wurde unter dieſem Kaiſer von dort vertrieben, kehrte aber nach deſſen Tode dahin zurück und lebte noch unter den Kaiſern Veſpaſianus und Titus [3]). Die Bedeutung, welche er ſich erworben hat, liegt in ſeinem Geſchäfte als Lehrer; als Schriftſteller hat er ſich wahrſcheinlich nicht gezeigt und wir können daher nur nach den Denkwürdigkeiten des Muſonius, welche Claudius

---

[1]) De otio sapientis (de vit. beat.) 29 ff.; ep. 19; 36; 73.

[2]) Ausführlicheres über ihn findet man in einer Abhandlung Moſer's in Daub's u. Creuzer's Studien Bd. 6 S. 74 ff., welcher zum Theil aus einer mir nicht bekannt gewordenen Abhandlung Nieuwland's de Musonio Rufo philosopho Stoico. Amstel. 1783 geſchöpft hat.

[3]) Tac. ann. XIV, 59; XV, 71; hist. III, 81; Themist. or. p. 173 Hard.; Suid. s. v. *Μουσώνιος*.

Pollio nach dem Muſter der Sokratiſchen Denkwürdigkeiten des Xenophon in griechiſcher Sprache ſchrieb[1]) und von welchen uns nicht unbedeutende Bruchſtücke übrig ſind, über ſeine Philoſophie urtheilen.

Wenn wir den Muſonius mit dem Cicero, ja ſelbſt mit dem Seneca vergleichen, ſo können wir uns nicht verhehlen, daß in dem Laufe der Zeit eine bedeutende Veränderung in der Art, wie die Philoſophie bei den Römern betrieben wurde, ſich begeben hatte. Wenn zu den Zeiten des Cicero die Philoſophie theils als eine Zierde des Weltmanns, theils als ein Bedürfniß des Menſchen, beſonders in den Stürmen des Lebens geliebt wurde, ſo hat ſie beim Muſonius ſchon ganz die Geſtalt der Schulweisheit angenommen. Zwar will Muſonius nicht für die Schule, ſondern für das Leben bilden, aber das Leben, welches er empfielt, iſt eben nur das Leben eines Philoſophen, welcher wohl um ſeinen Unterhalt ſich zu verſchaffen noch mit andern Dingen ſich beſchäftigen darf, aber mit keinen andern, als mit ſolchen, welche ihm Muße und Gelegenheit geben Philoſophie zu treiben und zu lehren[2]). Zur Philoſophie treibt er mit aller Gewalt an, beſonders die Jugend, ja ſogar das weibliche Geſchlecht, weil ohne Philoſophie niemand tugendhaft ſein und ſeinen Pflichten genügen könne[3]). Einem ſyriſchen Könige, welcher ſeine Schule beſucht, ſtrebt er auf alle Weiſe zu zeigen, daß er die Philoſophie, welche er bisher vernachläſſigt habe, zu ſeinen Geſchäften nicht entbehren könne, und unter andern vergißt er auch nicht ihn darauf aufmerkſam zu machen, daß die Philoſophie geſchickter zum Reden mache, als die Redekunſt¹). Alles dies hätte wohl auch von frühern, weniger ſchulmäßigen Philoſophen, beſonders von Stoikern geſagt werden können, aber beim Muſonius iſt es die Hauptſache, iſt es nicht Uebertreibung einer theoretiſchen Anſicht, ſondern die Ueberzeugung ſeines Lebens. Wir ſehn in ihm einen Menſchen, welcher von dem übrigen Treiben der Welt wenig weiß, außer nur das, was er bei ſeinen ſtoiſchen Lehrmeiſtern gehört hat, daß alle übrige Menſchen ſchlecht ſind, die Philoſophen aber gut²), welcher daher das Landleben gegen die verdorbenen Sitten der Stadt in ein ideales Licht ſetzt und den philoſophirenden Landmann ſchildert, wie er beim Pfluge ſeinen Schülern Lehre und Beiſpiel der Weisheit giebt³), und einen Schüler, welchem ſein Vater verboten hat Philoſophie zu treiben, dies Verbot eben ſo anſehn läßt, als wenn der Vater ihm geboten hätte zu ſtehlen⁴). Uebrigens iſt freilich die Philoſophie, welche er von jedermann getrieben wiſſen will, nicht bloß eine Sache der Rede, des Unterrichts oder der Schule; ein jeder, meint er, könne ſie für ſich, durch eigenes Nachdenken und Ue-

---

[1]) Suid. s. v. *Πωλίων.* Plin. ep. VII, 31. Nach dieſer Stelle hieß Muſonius auch Beſſus. Eine Abweichung in der Ueberſchrift der Fragmente findet ſich Stob. serm. append. p. 385 (15.)

[2]) Stob. serm. LVI, 18. *δεινὸν γὰρ ἂν τοῦτο τῷ ὄντι ἦν, εἴπερ ἐκώλυεν ἡ ἐργασία τῆς γῆς φιλοσοφεῖν ἢ ἄλλους πρὸς φιλοσοφίαν ὠφελεῖν.*

[3]) Stob. serm. app. p. 415 (51); 425 (62).

---

1) Stob. serm. XLVIII, 67.

2) Ib. LXXIX, 51. τὸ δέ γε ἀγαθὸν τῷ φιλόσοφον εἶναι ταυτόν ἐστιν.

3) Ib. LVI, 18. τί δὲ τὸ κάλλιον ἐστὶ καὶ ἐργαζόμενον μετὰ τοῦ διδασκάλου τὸν μαθητὴν ἀκούειν τι ἅμα περὶ σωφροσύνης ἢ δικαιοσύνης ἢ καρτερίας λέγοντος;

4) Ib. LXXIX, 51.

bung betreiben; aber er hielt es doch für anſtändig für einen Philoſophen den philoſophiſchen Mantel zu tragen, das Haar wachſen zu laſſen und von dem gewöhnlichen Umgange mit den Menſchen ſich zurückzuziehn[1]). Dabei iſt er voll von der Gewalt der Philoſophie über die Gemüther der Menſchen; er hofft durch ſie das Verderben der menſchlichen Geſellſchaft gründlich heilen zu können. Seine ganze Weiſe hat uns Tacitus in einem Zuge beſſer enthüllt, als der gläubige Schüler, welcher ſeine Lehrſprüche aufgezeichnet hat. Als zwiſchen den Vitellianern in der Stadt und dem Heere des Veſpaſianus vor der Stadt unterhandelt wurde, erzählt uns der Geſchichtſchreiber, habe der Philoſoph mit den Geſandten des Vitellius in das Lager der Feinde ſich begeben, unter die erbitterten Soldaten ſich gemiſcht und ihnen von den Gütern des Friedens und den Gefahren des Kriegs geredet. Natürlich konnten ſolche Ermahnungen keinen Eingang finden. Mit Schimpf und mit ſchmählicher Behandlung bedroht mußte der Philoſoph von ſeiner unzeitigen Weisheit ablaſſen[2]).

---

[1]) L. l. fin. καὶ ὅτι τρίβωνα πάντως ἀμπέχεσθαι δεήσει σε, ὅτε ἀχίτωνα διατελεῖν, οὐδὲ κομᾶν, οὐδ' ἐκλείπειν τὸ κοινὸν τῶν πολλῶν. πρέπει μὲν γὰρ καὶ ταῦτα τοῖς φιλοσόφοις· ἀλλ' οὐκ ἐν τούτοις τὸ φιλοσοφεῖν ἐστίν, ἀλλ' ἐν τῷ φρονεῖν ἃ χρὴ καὶ διανοεῖσθαι.

[2]) Tac. hist. III, 81. Intempestivam sapientiam. Tacitus, obgleich einer ſtrengen Philoſophie geneigt, weicht doch nicht ſelten von den Urtheilen ab, welche uns ſonſt das Lob der damaligen Philoſophen aus dem Munde anderer Philoſophen verkünden. Bei der That des Muſonius, welche das meiſte Lob empfangen hat, bei ſeiner Anklage des Publius Celer, ebenfalls eines ſtoiſchen Philoſophen, giebt er zu verſtehn, daß dabei nicht die Philoſophen, ſondern die Häupter des Senats die Hauptrolle geſpielt

Uebrigens iſt die Lehre, welche dem Muſonius beigelegt wird, der Lehre ſehr ähnlich, welche Xenophon dem Sokrates nicht nur in ſeinen Denkwürdigkeiten, ſondern auch in dem Gaſtmahle und in der Schrift über die Haushaltung in den Mund gelegt hatte. Die Philoſophie, welche er empfielt, iſt eine ſehr einfache Lehre, voll von Vorſchriften für das ſittliche Leben. Weit entfernt von dem Preiſe der Dialektik oder der Logik, von welchem die ältern Stoiker voll waren, verlangt er zur Philoſophie weder Fülle, noch Genauigkeit oder Deutlichkeit der Rede; alle Erkenntniſſe ſollen vielmehr nur für das Handeln dienen[1]). Zwar verwirft er nicht in jener unwiſſenſchaftlichen Weiſe, welche wir am Seneca zu tadeln fanden, gänzlich die dialektiſchen Forſchungen, ſondern er hält es vielmehr für eine Trägheit des Geiſtes, wenn wir uns der Auflöſung der Sophismen entziehen, welche uns aufſtoßen[2]); aber er erklärt ſich doch gegen die Menge der Lehren, mit welchen der Stolz der Sophiſten ſich brüſte[3]). So wenig er auf die Logik großen Werth legte, ſo wenig ſcheint er ſich auch mit den phyſiſchen Lehren der Stoiker beſchäf-

---

hätten. Hist. IV, 10 c. not. Lips. Bei derſelben Gelegenheit wird der früher erwähnte Kyniker Demetrios, welcher von Seneca nicht genug gelobt werden kann, der Vertheidiger des P. Celer, ſehr bitter getadelt. Ib. 40.

[1]) Stob. serm. app. p. 418 (35); 427 (65) ἀλλὰ καὶ ὅσους μεταχειρίζονται λόγους, τῶν ἔργων φησὶ δεῖν ἕνεκα μεταχειρίζεσθαι αὐτούς.

[2]) Arrian. diss. Epict. I, 7 p. 46 Upton.

[3]) Stob. serm. LVI, 18. πολλῶν μὲν γὰρ λόγων οὐ δεῖ τοῖς φιλοσοφήσουσι καλῶς, οὐδὲ τὸν ὄχλον τοῦτον τῶν θεωρημάτων ἐκμανθάνειν αὐτοὺς τοῖς νέοις, ἐφ' ᾧ φρυαττομένους τοὺς σοφιστὰς ὁρῶμεν.

tigt zu haben. Nur weniges, was dahin einſchlägt, finden wir von ihm berührt. Es betrifft dies meiſtens die Lehre von den Göttern, in welcher er gewöhnlich nach Art der Stoiker der Volksreligion ſich anſchließt[1]), auch von der Nahrung ſpricht, welche die Götter aus den Dünſten der Erde und des Waſſers ziehen ſollen[2]). Höher erhebt er ſich, wenn er annimmt, daß die Götter ohne Beweis wiſſen, indem ihnen nichts unklar oder unbekannt ſei[3]). Es ſchließen ſich hieran auch einige Aeußerungen über die Seele des Menſchen an, welche er als den Göttern verwandt betrachtet, aber auch ganz nach ſtoiſcher Art als einen Körper, welcher durch körperliche Einflüſſe verdorben, verunreinigt und naß gemacht werden könne[4]). Beſonders hebt er die Freiheit der vernünftigen Seele (*διάνοια*) hervor, auf eine Weiſe, welche faſt das Maaß der ſtoiſchen Lehre überſteigt; denn er nennt die Vernunft frei von aller Nothwendigkeit[5]). Doch alles dies ſind nur gelegentliche Bemerkungen; ſeinen ſonſtigen Aeußerungen nach müſſen wir

---

1) Ib. LXXIX, 51; LXXXV, 20 fin. Bei dieſer Gelegenheit will ich erwähnen, daß auch ein Grammatiker und Rhetor der damaligen Zeit L. Annäus Cornutus die Mythologie im Sinn der ſtoiſchen Philoſophie abhandelte. Dieſe Mythologie, in griechiſcher Sprache geſchrieben, beſitzen wir noch, unter dem falſchen Namen des Phornutos herausgegeben. Th. Gale opusc. myth., phys. et eth. p. 139 ff. In ihr werden die meiſten phyſiſchen Lehren der Stoiker angedeutet, aber auch nicht mehr als angedeutet. Es enthält dieſe Schrift ſonſt nichts, was für unſern Zweck brauchbar wäre.

2) Ib. XVII, 43.

3) Ib. app. p. 420 (37).

4) Ib. XVII, 43.

5) Ib. LXXIX, 51 s. fin. *ἀνάγκης πάσης ἐκτὸς ἐλευθέραν καὶ αὐτεξούσιον.*

bezweifeln, daß er beſonders und mit Fleiß über Logik und Phyſik gehandelt habe; denn er hält das Philoſophiren für nichts Anders, als für eine Unterſuchung und Ausübung deſſen, was geziemend und Pflicht iſt[1]), und die Philoſophie, ſagt er, ſei nichts anders, als das Streben nach einem wackern Leben[2]).

In ſeinen Vorſchriften für das ſittliche Leben iſt er ſehr entfernt von den meiſten Uebertreibungen der Stoiker. Nur von der Anſicht kann er ſich nicht losmachen, daß es keinen andern Weg zur Tugend gebe, als die Philoſophie, weswegen er auch von jedem, von Männern und Weibern, verlangt, daß er philoſophiren ſolle. Dagegen ſetzt er offenbar die Tugend nicht ſo hoch, als die alten Stoiker, welche ſie nur dem Weiſen zuſchrieben und bezweifelten, ob es unter den gegenwärtigen Menſchen einen ſolchen gegeben möchte. Den Zweifel, welcher dadurch gegen die Wirklichkeit der Tugend erhoben worden war und unter den Weltleuten ſich weit genug verbreitet haben mochte, ſuchte Muſonius dadurch niederzuſchlagen, daß er bemerkte, wie der Begriff der Tugend uns ſelbſt nur zur Erkenntniß komme, indem wir tugendhafte Menſchen fänden[3]). So

---

1) Ib. LXVII, 20 fin. *οὐ γὰρ δὴ φιλοσοφεῖν ἕτερόν τι φαίνεται ὂν ἢ τὸ ἃ πρέπει καὶ ἃ προσήκει λόγῳ μὲν ἀναζητεῖν, ἔργῳ δὲ πράττειν.* Cf. app. p. 425 (63).

2) Ib. app. p. 419 (55). *ἐπειδὴ καὶ φιλοσοφία καλοκαγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις καὶ οὐδὲν ἕτερον.*

3) Ib. CXVII, 8. *καὶ μὴν οὐκ ἀδύνατον γενέσθαι τοιοῦτον ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ἑτέρωθέν ποθεν ταύτας ἐπινοῆσαι τὰς ἀρετὰς ἔχομεν ἢ ἀπ᾽ αὐτῆς τῆς ἀνθρωπείας φύσεως, ἐντυχόντες ἀνθρώποις τοῖς δέ τισιν, οἵους ὄντας αὐτοὺς θείους καὶ θεοειδεῖς ὀνόμαζον.*

ſpannt er auch die Forderung der Stoiker, daß der Menſch der Natur gemäß leben ſolle, nicht ſo hoch, als es ſonſt geſchah, vielmehr ſieht er es, wie Seneca für etwas Leichtes an, ſeiner Natur zu folgen¹) und nur darin findet er freilich ein großes Hinderniß des ſittlichen Lebens, daß wir von Jugend an mit Vorurtheilen erfüllt und an ſchlechte Sitten gewöhnt würden²). Deswegen betrachtet er auch die Philoſophie als eine geiſtige Heilkunſt und legt einen größern Werth auf die Uebung in der Tugend, als die ältern Stoiker zu thun pflegten, ohne ſich jedoch der Anſicht der Peripatetiker anzuſchließen, welche verlangten, daß der Erkenntniß die Uebung vorhergehen müßte. Denn er will umgekehrt, daß die Erkenntniß und die Belehrung über das Gute zuerſt geſchehe, traut aber doch der Wiſſenſchaft vom Guten nicht Kraft genug zu uns ohne Unterſtützung der Uebung zur Sittlichkeit zu führen, ſondern legt der Uebung größern Einfluß bei, als der Lehre³). Zwei Arten der Uebung unterſcheidet er, die Uebung der Seele in dem Nachdenken und in der Einprägung geſunder Lebensregeln und die Uebung in der Ertragung körperlicher Be-

---

1) L. l.

2) Ib. XXIX, 78. οἱ δὲ φιλοσοφεῖν ἐπιχειροῦντες ἐν διαφθορᾷ γεγενημένοι πρότερον πολλῇ καὶ ἐμπεπλησμένοι κακίας, οὕτω μετίασι τὴν ἀρετήν, ὥστε καὶ ταύτῃ πλείονος δεηθῆναι τῆς ἀσκήσεως.

3) L. l.; ib. app. p. 387 (17) συνεργεῖ μὲν γὰρ καὶ τῇ πράξει ὁ λόγος διδάσκων, ὅπως πρακτέον, καὶ ἔστι τῇ τάξει (e conj. Wyttenb.; cod. πράξει) πρότερος τοῦ ἔθους· ὁ γὰρ ἐθισθῆναί τι καλὸν οἷόν τε μὴ κατὰ λόγον ἐθιζόμενον· δυνάμει μέντοι τὸ ἔθος προτερεῖ τοῦ λόγου, ὅτι ἔστι κυριώτερον ἐπὶ τὰς πράξεις ἄγειν τὸν ἄνθρωπον ἤπερ ὁ λόγος.

ſchwerden, welche der Seele und dem Körper gemeinſchaftlich ſei[1]).

Die Summe der einzelnen Lebensregeln, welche er giebt, könnte man kurz darin zuſammenfaſſen, daß ihm das Leben nach der Natur auf eine geſellige, menſchenfreundliche und mit der einfachſten Befriedigung der erſten Bedürfniſſe zufriedige Geſinnung hinausläuft. Seine geſellige und menſchenfreundliche Art erſehen wir daraus, daß er gegen alle Selbſtſucht ſtreitet, die Ehe nicht nur als die einzig rechtliche und natürliche Befriedigung des Geſchlechtstriebes, ſondern auch als den Grund der Familie, des Staats und der Erhaltung des ganzen Menſchengeſchlechts empfielt[2]), deswegen auch gegen das Ausſetzen der Kinder als eine unnatürliche Sitte eifert[3]) und auf die Empfehlung der Wohlthätigkeit mehrmals zurückkommt[4]). In ſeinen Vorſchriften für ein einfaches Leben geht er ſehr in das Einzelne ein und beſchäftigt ſich mit den genaueſten Unterſuchungen über die Koſt, welche man genießen, über Pflege des Körpers, über Kleidung und Hausgeräth, mit welchen man ſich umgeben ſoll[5]). Auch einiges Seltſame läuft ihm dabei mit unter. So wenn er empfiehlt das Haar lang wachſen zu laſſen und nicht zu ſehr zu beſchneiden, auch den Bart in Ehren gehalten wiſſen will, weil das Haar uns von Natur zur Bedeckung des Körpers gegeben ſei; wenn er, wie ein Pythagoreer der neuern Art, die Fleiſchſpeiſen verwirft und die Koſt, welche

---

1) Ib. XXIX, 78.
2) Ib. VI, 31; LXVII, 20.
3) Ib. LXXV, 15; LXXXIV, 21.
4) Z. B. ib. I, 84.
5) Ib. I, 84; VI, 62; XVII, 43; LXXXV, 20

von der Natur hinlänglich zubereitet uns dargeboten wird, den gekochten Speiſen vorzieht[1]). Man ſieht, welche Anwendungen der unbeſtimmte Ausdruck des Naturgemäßen zuließ oder begünſtigte.

Wenn wir in den bisher erwähnten Stoikern nur einen mittelmäßigen Geiſt erkennen konnten, ſo müſſen wir dagegen nicht nur eine feſtere Geſinnung, ſondern auch einen tiefern Sinn und eine folgerichtiger ausgebildete Lehre einem Schüler des Muſonius Rufus, dem Epiktetos, nachrühmen. Auch noch in dieſen Zeiten iſt das Uebergewicht in wiſſenſchaftlicher Denkart auf der Seite der Griechen. Epiktetos, welcher unter den Stoikern mit Recht einen ausgezeichneten Namen hat, war zu Hieropolis in Phrygien geboren, ein Sklav des Epaphroditos, welcher zu den vertrauten Freigelaſſenen des Nero gehörte und den Epiktetos ſelbſt in ſeinen Reden als einen höfiſchen Schmeichler ſchilderte[2]). Wir wiſſen nicht, wie Epiktetos zu ſeiner Freiheit gelangte. Er lebte geraume Zeit zu Rom, wo er ſchon zu den Zeiten des Nero philoſophirte und dem Muſonius Rufus als Schüler anhing, wahrſcheinlich aber auch einen andern Stoiker, den Euphrates, hörte[3]). Als aber Domitian die Philoſophen aus Rom vertrieb, wanderte er nach Nikopolis in Epirus, wo er einen philoſophiſchen Unterricht ertheilte, von welchem uns Arrianos, ſein Schüler, in ähnlicher Weiſe, wie Xenophon von dem Unterrichte des Sokrates, ein Bild entworfen hat. Die Unterweiſungen, von welchen Arrianos den Inhalt giebt, fallen nicht vor den Zeiten des Trajan[1]; Epiktetos mußte damals ſchon ſehr bejahrt ſein und es iſt daher unwahrſcheinlich, daß er noch unter der Herrſchaft des Hadrian nach Rom zurückgekehrt ſein ſollte[2]. Er war lahm und arm, ertrug aber ſein Geſchick mit ſtoiſcher Stärke[3] und überhaupt wird er als ein Muſter eines weiſen Lebens geſchildert[4]. Schriftliches hat er über ſeine Philoſophie nicht hinterlaſſen, was wir von ihr wiſſen, verdanken wir dem Arrianos, welcher nicht nur in einem weitläuftigern Werke das herausgab, was er von den Vorträgen des Epiktetos ſich niedergeſchrieben hatte[5], ſondern auch die kräftigſten Ausſprüche ſeines Lehrers in einen kurzen Auszug brachte, welcher unter dem Titel das Handbuch des Epiktetos bekannt iſt[6].

---

[1] Ib. VI, 62; XVII, 43.

[2] Arrian. diss. Epict. I, 19 p. 107 Upton.

[3] Er erwähnt dieſen Mann mit ausgezeichneter Achtung. Arrian. diss. IV, 8 p. 636. Rufus wird öfters von ihm als ſein Lehrer genannt, z. B. Diss. I, 1 p. 10; 7 p. 46; 9 fin.; III, 6; 15 fin.

---

1) Diss. IV, 5 p. 602.

2) Dies hat man aus Spartian. Hadr. 16 ſchließen wollen.

3) Die Erzählung, daß er von ſeinem Herrn durch harte Strafen gelähmt worden ſei (Orig. c. Cels. VII. c. 7), findet einigermaßen Beſtätigung durch Arrian diss. I, 12 p. 76; 19 p. 105. Sonſt wird die Urſache ſeiner Lahmheit verſchieden erzählt.

4) Ueber das Leben des Epikt. vergl. Suid. s. v. Ἐπίκτητος; Gell. II, 18; XV, 11.

5) Dies ſind die διατριβαὶ τοῦ Ἐπικτήτου, von welchen uns noch 4 Bücher übrig ſind.

6) Simpl. in Epict. enchir. praef. Das Verhältniß des Handbuchs zu den Diatriben läßt ſich nicht genau beſtimmen, weil die Diatriben nicht mehr vollſtändig vorhanden ſind. Ebenſo iſt es wahrſcheinlich mit dem Handbuche, da noch viele Sprüche als aus demſelben entnommen angeführt werden, welche in ſeiner jetzigen Zuſammenſetzung nicht mehr zu finden ſind. Beide Werke be-

Wenn man den Epiktetos zu den Stoikern rechnet, ſo hat dies allerdings einigen Grund, inſofern er in den meiſten allgemeinen Begriffen, welche er ſeiner Sittenlehre zum Grunde legt, an die ſtoiſche Schule ſich anſchließt, auch meiſtens der ſtoiſchen Kunſtſprache ſich bedient. Aber dieſes ſtoiſche Element bildet doch nicht das Weſen ſeiner Lehre und iſt auch keinesweges rein von Vermiſchungen mit andern Lehren, welche er nicht geringer achtet, als die ſtoiſche Philoſophie. Seine Neigung zum Eklekticismus iſt nicht zu verkennen. Den Sokrates, den Diogenes verehrt er nicht weniger als den Zenon [1]); ein jeder von dieſen Männern hat die Rolle, welche er zu ſpielen hatte, gut geſpielt; ſie ſollen uns als Beiſpiel dienen. Auch den Platon verehrt er als ein Muſter für den Philoſophen und nicht ſelten ſchließt er ſich ſeinen philoſophiſchen Lehren an, beſonders denen, welche vom Sokrates aufgenommen, doch erſt vom Platon in ihr volles Licht geſetzt worden waren. So hält er dafür, daß der Anfang der Philoſophie die Erkenntniß ſeiner ſelbſt ſei, mit beſtimmter Beziehung auf die Erkenntniß ſeiner Unwiſſenheit und ſeiner Schwäche, welche an dem Maaße des Guten, an der Idee Gottes abgenommen werden ſoll; über Gott daher ſoll der erſte Unterricht ſein, deſſen Weſen das Gute iſt [2]). Dabei erinnert er auch, daß ein jeder Unterricht von dem Verſtändniſſe des Namens, des Begriffes ausgehen ſolle [3]),

---

folgen eine verſchiedene Ordnung oder vielmehr Unordnung, ſie ſtimmen aber zuweilen wörtlich mit einander überein.

[1]) Diss. III, 21 p. 441.

[2]) Ib. II, 8; 11; 14 p. 243.

[3]) Ib. I, 17; II, 14 p. 244.

und ſieht die Vorausſetzungen als Stufen zur Erkenntniß an[1]). Er ruft ganz in Sokratiſcher und Platoniſcher Weiſe und nicht ganz getreu ſeinen ſtoiſchen Grundſätzen das Mitleiden gegen die Laſterhaften an, weil ſie nur aus Unwiſſenheit fehlten[2]). Wir würden dieſe Anführungen noch ſehr vermehren können, wenn es nicht mehr aus der ganzen Haltung ſeiner Lehren, als aus einzelnen Aeußerungen uns hervorginge, daß er der Platoniſchen Philoſophie mit Neigung ſich zugewendet hatte. Nur gegen den Epikuros, gegen die neuern Akademiker und gegen die Pyrrhonier zeigt er ſich abgeneigt und er ſucht ſie durch ſehr einfache Bemerkungen zu widerlegen. Das Wahre müſſen auch die behaupten, welche ihm widerſprechen, und dies iſt der beſte Beweis gegen ſie. Wer leugnet, daß es ein allgemein Wahres gebe, ſtellt eben dies als ein allgemein Wahres auf. Wenn Epikuros die natürliche Gemeinſchaft der Menſchen unter einander verwirft, ſo giebt er ſie dennoch zu, wenn er hierüber Andere belehren und ſo mit ihnen in Gemeinſchaft treten will. Epiktetos erklärt gegen die ſkeptiſchen Philoſophen, daß er weder der Gewohnheit noch den Erſcheinungen ſchlechthin zu folgen vermöge[3]). Dagegen wendet er ſich mit entſchiedener Neigung dem kyniſchen Leben zu und indem er das Bild eines wahren Kynikers entwirft, ſieht man wohl, daß er das Ideal eines männlichen und unſträflichen Charakters ausmalen will. Der echte Kyniker iſt von Gott den Menſchen als Beiſpiel geſendet[4]). Nur freilich paßt es nicht für Alle ein kyni-

---

1) Ib. I, 17 p. 44.
2) Ib. I, 18; 28; II, 22 fin.
3) Ib. I, 5; 27; 28; II, 20.
4) Ib. IV, 8 p. 640.

ſches Leben zu führen; nur ſtarke Seelen können zu einem ſolchen Beiſpiele ſich aufwerfen[1]). Bei dieſen Lobpreiſungen des kyniſchen Lebens kann man ſich nicht wundern, daß man den Epiktetos zuweilen zu den Kynikern gerechnet hat, und er würde ſich wohl nicht geweigert haben dieſen Namen anzuerkennen, wenn er nicht vielmehr die Philoſophie in einem weitern Kreiſe geſucht hätte, als in der kyniſchen und in der ſtoiſchen Schule.

Doch geht darin ſeine Philoſophie nicht über den Kreis der kyniſchen Lehre ſeiner Zeit hinaus, daß ſie das Ethiſche nur als einen Theil der Philoſophie betrachten möchte, vielmehr iſt er ganz in derſelben Richtung, in welcher wir auch die übrigen Stoiker dieſer Zeit finden. Die logiſchen Unterſuchungen ſcheinen ihm zwar nicht ganz unnütz und ſelbſt die Auflöſung ſophiſtiſcher Fragen, wenn ſie uns ſo eben Schwierigkeiten machen, ſieht er mit ſeinem Lehrer Muſonius für eine Pflicht des Philoſophen an[2]); aber er ordnet doch die Logik gänzlich den praktiſchen Beſtrebungen unter und betrachtet ſie nur als ein Hülfsmittel für die Ethik. Zuweilen weiſt er wohl ſogar die Auflöſung ſophiſtiſcher Schlüſſe als etwas zurück, wozu man eben nicht gemacht ſei[3]); er ſcheint ſie zu den Fragen zu zählen, welche zu löſen nicht in des Menſchen Beſtimmung liege, über welche er ſein Nicht-Wiſſen bekennen dürfe, ſo wie er auch z. B. die Zahl der Sterne nicht zu beſtimmen vermöge; aber er verwirft darum die Bedeutung ſelbſt ſolcher Fragen nicht gänzlich; ſie haben ihren Nutzen in

---

1) Ib. III, 22.
2) Ib. I, 7 p. 46.
3) Ib. II, 19.

ſolchen Fällen, in welchen ſie gebraucht werden können[1]). Daher zeigt er auch die Pflicht nach logiſche Unterſuchungen aufzunehmen. Die Gabe der deutlichen Rede müſſe man als eine Gabe Gottes achten, ſie auszubilden ſuchen und nicht träge, noch feig zu einem ſolchen Geſchäfte ſein, als fürchte man die Schwierigkeiten, auf welche wir dabei ſtoßen könnten. Nur dürften wir nicht wie die Dialektiker dies als den Zweck unſeres Lebens anſehen[2]), ſondern nur als Mittel habe es ſeinen Werth; es diene zum Beweiſe und zur Unterſcheidung richtiger und falſcher Beweiſe[3]). Aber nicht allein in dieſem Sinne will er die Logik ausgebildet wiſſen, ſondern er weiſt ihr noch ein anderes Geſchäft an, indem ſie die Beweiſe für die Richtigkeit der Beweiſe und Sicherheit im Urtheil uns zu verſchaffen habe[4]). Dabei aber vergißt er nicht, die Unterordnung der Logik unter den praktiſchen Zweck ſtark hervorzuheben. Der erſte und nothwendigſte Theil der Philoſophie, erklärt er, betrifft die Anwendung der Lehren, z. B. daß man nicht lüge; der andere Theil die Beweiſe, z. B. warum man nicht lügen ſolle, der dritte endlich beſtätigt die Beweiſe. Dies iſt der logiſche Theil, welcher die Beweiſe unterſucht, zeigt, was ein Beweis iſt und daß ein gegebener Beweis richtig. Dieſer letzte Theil iſt nothwendig, aber nur wegen des zweiten und der zweite nur wegen des erſten[5]). Man bemerkt wohl, daß dieſe Eintheilung keinen recht wiſſenſchaftlichen Gehalt hat, und überhaupt werden wir geſtehn müſſen, daß die wiſſenſchaftliche Form das Schwächſte in der Lehre des Epiktetos iſt, aber ſie drückt doch hinlänglich die Geſinnung des Mannes aus. Ihm iſt die Philoſophie ihrem Zwecke nach eine Lebensweiſe, alles andere in ihr iſt nur Mittel. Zuweilen erinnert er ſich wohl, daß in der vernünftigen Lebensweiſe auch das wiſſenſchaftliche Forſchen ſeine beſtimmte und pflichtmäßige Stelle haben möchte; er ruft aus: was kann für den Menſchen mehr ſich ſchicken, als das Lob Gottes zu ſingen? Wäre ich eine Nachtigall, ich thäte es, wie die Nachtigall es kann. Was kann ich, ein lahmer Greis, beſſeres thun, als ein ſolches Loblied für die ganze Menſchheit anſtimmen [1])? Gott hat den Menſchen gemacht ihn und die zweckmäßige Ordnung ſeiner Werke zu ſchauen und auszulegen [2]). Warum widmet ſich nun aber Epiktetos nicht fleißiger dieſem Werke? Warum läßt er es bei einer ganz allgemeinen Vorſtellung von der Ordnung der Natur und der Vernunft in allen ihren geſetzmäßigen Entwicklungen bewenden? Es iſt unſtreitig, weil er etwas noch höher ſchätzt, als dieſe wiſſenſchaftliche Betrachtung, nemlich die pflichtmäßige Ausbildung unſeres Handelns in der

---

[1] Ib. II, 21 p. 308.

[2] Ib. II, 23.

[3] Ib. I, 4; II, 12; 25.

[4] Ib. III, 2; manuale 52 Schweigh. (51 Upt.)

[5] Man. l. 1. ὁ πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν θεωρημάτων· οἷον τὸ μὴ ψεύδε-

---

σθαι· ὁ δεύτερος ὁ τῶν ἀποδείξεων· οἷον, πόθεν ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι; τρίτος ὁ αὐτῶν τούτων βεβαιωτικὸς καὶ διαρθρωτικός· οἷον, πόθεν ὅτι τοῦτο ἀπόδειξις; τί γάρ ἐστιν ἀπόδειξις; τί ἀκολουθία; τί μάχη; τί ἀληθές; τί ψεῦδος; οὐκοῦν ὁ μὲν τρίτος τόπος ἀναγκαῖος διὰ τὸν δεύτερον, ὁ δὲ δεύτερος διὰ τὸν πρῶτον. Diss. I, 4; 7.

1) Diss. I, 16.

2) Ib. I, 6. τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ· καὶ οὐ μόνον θεατὴν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν.

uns umgebenden Welt und unſerer Geſinnung in uns ſelbſt und gegen andere Menſchen. Darum ſoll eine jede Philoſophie in den Werken ſich bewähren; ſo wie die Schaafe in Milch und Wolle zeigen, daß ſie ihr Futter, ſo ſoll der Philoſoph in ſeinen Werken kund geben, daß er ſeine Wiſſenſchaft verdaut habe[1]). Deswegen ſchätzt er auch die wiſſenſchaftliche Ausbildung, welche die Logik durch den Platon, den Ariſtoteles und die Stoiker erfahren hatte, nur gering; er wirft den Logikern ſeiner Zeit vor, ſie wüßten dieſelbe nicht zum Unterrichte des gemeinen Mannes zu gebrauchen; ſie ſei eine Wiſſenſchaft geworden für den Gelehrten, für die Schule; das Beiſpiel des Sokrates hält er ihnen vor, welcher einen jeden auf die Anwendung der logiſchen Regeln zu führen wußte[2]).

Nach dem vorher Angeführten läßt es ſich erwarten, daß er auch die Phyſik nur als ein Mittel für die Ethik zu gebrauchen gedachte. Es iſt aber merkwürdig genug, daß er ſie gar nicht als einen beſondern Theil der Philoſophie erwähnt, ſondern alle Unterſuchungen derſelben mit den ethiſchen Unterſuchungen zuſammenfallen läßt. Nehmen wir an, daß in der vorher angeführten Eintheilung der philoſophiſchen Unterſuchungen die alte Eintheilung der Philoſophie angedeutet werde, ſo würde der Phyſik das Geſchäft zufallen, die Gründe anzugeben, weswegen wir ſo oder ſo handeln ſollten. Und dies würde gar nicht übel zu dem ſtoiſchen Grundſatze paſſen, nach welchem das Sittliche in dem Leben nach dem Geſetze der Natur beſtehen ſoll, wobei es natürlich darauf ankam zu erforſchen, was das Geſetz der Natur im Allgemeinen fordere und was es auch beſonders dem Menſchen vorſchreibe. Darauf iſt nun auch Epiktetos nicht ſelten aus; doch möchten wir nicht ſagen, daß er das Geſchäft der Phyſik hierauf beſchränkt hätte. Es mochte ihm wohl Ernſt ſein, wenn er die Ordnung der Natur zu erforſchen für ein würdiges Geſchäft des Weiſen anerkannte. Aber alle die Lehren, welche in ſeinen Reden enthalten nach der gewöhnlichen Eintheilung der Stoiker zur Phyſik gezogen werden müßten, die Lehren über die Götter, über die Zuſammenſetzung des Ganzen, über die Natur des Menſchen und ſeiner Theile, werden doch faſt durchgängig in irgend einer Beziehung zur Ethik von ihm genommen, und daß ſie ihm nur ein untergeordnetes Intereſſe einflößten, erſieht man am deutlichſten daraus, daß er ſie als abgemachte Lehren behandelt und ohne weitere Forſchung in ihnen gewöhnlich den Meinungen der Stoiker oder auch einiger andern Philoſophen ſich anſchließt. Wir werden daher nur wenig von ihnen zu erwähnen haben und dies wird ſich auf ungezwungene Weiſe an ſeine ſittlichen Vorſchriften anſchließen laſſen.

---

[1] Man. 46; diss. I, 4

[2] Diss. II, 12.

Was die Sittenlehre des Epiktetos eindringlich und lehrreich, für Viele zu einem Gegenſtande der Liebe und der Bewunderung gemacht hat, das liegt vornehmlich in ihrer Einfachheit, in der Großartigkeit der Geſinnung, aus welcher ſie hervorgegangen, und in der Folgerichtigkeit, welche ſie bis auf einen gewiſſen Punkt erreicht hat. Ihre Einfachheit tritt am meiſten in dem kurzen Handbuche hervor; deswegen hat auch dieſes immer mehr Liebhaber gefunden, als die längeren Abhandlungen des Arrianos. Wir werden ſpäter Gründe anführen können, weswegen die Lehre des Epiktetos einer weitläuftigern Ausführung ſich nicht unterziehen konnte, ohne in vielfältigen Wiederholungen ſich abzuſchwächen.

Beide Werke fangen nicht unpaſſend an mit einer Unterſcheidung deſſen, was in unſerer Gewalt iſt und was nicht. Epiktetos lehrt, in unſerer Gewalt ſei nur das, was unſer Werk iſt; zu dieſem aber rechnet er unſere Meinungen, unſern Trieb, unſer Begehren und Verabſcheuen. Was dagegen außer uns iſt, unſer Körper, unſer Beſitz, Ruhm und Herrſchaft, alles dies ſei nicht unſer Werk und nicht in unſerer Gewalt. Hierüber ſich zu täuſchen, das führe in die größeſte Verwirrung, in alles Unglück, in jede Unruhe und Sklaverei der Seele[1]). Man ſieht, wie er den Begriff der menſchlichen Freiheit zugleich feſthält und beſchränkt. Er hält ihn ſo feſt, daß er darauf ſeine ganze Lehre baut. Selbſt Zeus kann den Willen des Menſchen nicht beſiegen, denn er wird es nicht wollen[2]); wenn Gott den Theil ſeines Weſens, welchen er von ſich genommen und uns gegeben hat, der Nothwendigkeit unterworfen hätte, ſo wäre er nicht Gott und trüge nicht die gehörige Sorge für uns[3]). Er beſchränkt den Begriff der Freiheit aber auch, indem er nicht zugeben will, daß wir über irgend etwas Anderes Gewalt haben, als über uns ſelbſt, über unſere Vorſtellungen und über die Richtung derſelben. Der Gedanke, welcher in ihm und durch ſeine ganze Lehre herrſcht, iſt: wir ſind Zuſchauer in dieſer Welt, Zuſchauer Gottes und ſeiner Werke, Ausleger derſelben und nichts mehr [1]); dies iſt die Rolle, welche wir in dieſer Welt zu ſpielen haben; mehr müſſen wir nicht begehren; dann werden wir uns unſere Freiheit bewahren. Mehr zu begehren, das würde heißen einen tadelſüchtigen Zuſchauer der Werke Gottes abgeben wollen [2]). Wollten die Götter etwa uns nicht mehr gewähren? Sie würden es wohl gethan haben, wenn ſie gekonnt hätten. Denn da wir auf der Erde und an einem ſolchen Körper und an ſolchen Theilnehmern unſerer Werke gebunden ſind, ſo war es nicht möglich, von dieſen äußern Dingen in unſerer Wirkſamkeit nicht gehindert zu werden [3]). Er hält ſich daher ſtreng an ſeinen Begriff von der Vernunft, welcher ihm nichts anderes ausſagt, als das Vermögen die Vorſtellungen zu gebrauchen oder anzuwenden [4]). Ueber ſeine Vorſtellungen hat der

---

[1]) Man. 1. τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ᾽ ἡμῖν, τὰ δ᾽ οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν. ἐφ᾽ ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἑνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα, οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἑνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. Diss. I, 1.

[2]) Diss. I, 1 p. 10; III, 3 p. 365.

[3]) Ib. I, 17 p. 96. εἰ γὰρ τὸ ἴδιον μέρος, ὃ ἡμῖν ἔδωκεν ἀποσπάσας ὁ θεός, ὑπ᾽ αὐτοῦ ἢ ὑπ᾽ ἄλλου τινὸς κωλυτὸν ἢ ἀναγκαστὸν κατεσκευάκει, οὐκέτ᾽ ἂν ἦν θεός, οὐδ᾽ ἐπεμελεῖτο ἡμῶν, ὃν δεῖ τρόπον.

---

1) Ib. I, 6 p. 35. τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ, καὶ οὐ μόνον θεατήν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν. διὰ τοῦτο αἰσχρόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ ἄρχεσθαι καὶ καταλήγειν, ὅπου καὶ τὰ ἄλογα· ἀλλὰ μᾶλλον ἔνθεν μὲν ἄρχεσθαι, καταλήγειν δ' ἐφ' ὃ κατέληξεν ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ φύσις. κατέληξε δ' ἐπὶ θεωρίαν καὶ παρακολούθησιν καὶ σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει.

2) Ib. IV, 1 p. 558.

3) Ib. I, 1 p. 7. ἆρά γε ὅτι οὐκ ἤθελον; ἐγὼ μὲν δοκῶ, ὅτι εἰ ἠδύναντο, κἀκεῖνα ἂν ἡμῖν ἐπέτρεψαν. ἀλλὰ πάντως οὐκ ἠδύναντο. ἐπὶ γῆς γὰρ ὄντας καὶ σώματι συνδεδεμένους τοιούτῳ καὶ κοινωνοῖς τοιούτοις, πῶς οἷόν τ' ἦν εἰς ταῦτα ὑπὸ τῶν ἐκτὸς μὴ ἐμποδίζεσθαι;

4) Ib. I, 1; 12 fin.; 20 p. 110; 30; II, 8 in. ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις. Man. 6. τί οὖν ἐστὶ σόν; χρῆσις φαντασιῶν.

Menſch Gewalt; alles Aeußere iſt ſeiner Gewalt entzogen.

Der allgemeine Grundſatz für das ſittliche Handeln ergiebt ſich hieraus von ſelbſt. Was du nicht vermagſt, das wolle nicht. Nur deine Vorſtellungen alſo magſt du ordnen, ſie in den gehörigen Schranken halten und der Natur gemäß ausbilden[1]). Dahin wirſt du gelangen, wenn du dich beſtändig daran erinnerſt, daß du nichts über das Aeußere vermagſt und daß deswegen das Gute, nach welchem du ſtreben kannſt, nur in deinem Innern zu ſuchen ſei. Du wirſt alsdann nur der begreiflichen Vorſtellung folgen, welche dir ausſagt, daß nur in dem, was dem Willen unterworfen iſt, das Gute und das Böſe liegt, daß aber alles, was dir äußerlich begegnet, weder gut, noch böſe iſt und daher deine Seele nicht bewegen darf, weder zur Anklage der Götter, noch der Menſchen[2]). Du wirſt nicht betrübt werden, wenn du etwas verlierſt, denn du wirſt dir ſagen: ich habe nichts verloren, was mich angeht; nicht das Meine iſt mir entriſſen worden, ſondern nur das, was außer meiner Gewalt war, iſt davongegangen. Nur der Gebrauch der Vorſtellungen iſt dein. Jeder Beſitz beruht auf Vorſtellungen. Was iſt das Heulen und Weinen? Es iſt eine Meinung. Was iſt das Unglück? Was der Hader? Was die Anklage? Alles dies ſind Meinungen; Meinungen über das, was unſerm Willen nicht unterworfen iſt, als wäre es gut oder böſe. Wer dieſer Meinungen ſich entſchlägt und nur in dem Willen das Gute und das Böſe ſucht, dem kann man Ruhe der Seele in jeder Lage verſprechen [1]).

---

[1]) Diss. II, 1 p. 167. ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ ἐστιν ἐν χρήσει φαντασιῶν, καὶ τὸ κακὸν ὡσαύτως. τὰ δ' ἀπροαίρετα οὔτε τὴν τοῦ κακοῦ δέχεται φύσιν, οὔτε τὴν τοῦ ἀγαθοῦ.

[2]) Diss. III, 8. ἀπόλλυσι γὰρ ἄλλῳ συγκατατίθεσθαι, ἢ ᾧ φαντασία καταληπτικὴ γίνεται.

Man ſieht, wie dieſe Sittenlehre auf eine völlige Entſagung ausgeht. Nicht Einſchränkung der Begierden auf das Nothwendigſte oder auf die erſten Bedürfniſſe der Natur iſt ihr Ziel, ſondern ſie verlangt von uns eine gänzliche Ertödtung derſelben. Dieſe Forderung ſtützt ſie darauf, daß die Vernunft nichts anderes, als das Vernünftige für gut und das Unvernünftige für böſe anerkennen dürfe. Nur das Unvernünftige iſt dem Vernünftigen unerträglich [2]). Die Materie, in welcher der Gute arbeitet, iſt nur ſeine eigene Vernunft, dieſe auszubilden, das vermag er, das iſt das Geſchäft des Philoſophen [3]). Die ſchlechte Vorſtellung durch die gute zu vertreiben, dies iſt der ſchöne Kampf, welchen wir kämpfen ſollen; er iſt nicht leicht, aber er verſpricht wahre Freiheit, Unerſchütterlichkeit des Gemüths und eine göttliche Herrſchaft über die Bewegungen unſerer Seele [4]). Nicht leicht iſt er, weil ein jeder ſeinen Feind in ſeinem eigenen Buſen trägt [5]); weil wir geneigt ſind, von dem Aeußern unſern Nutzen und Schaden zu erwarten und um das Aeußere uns zu kümmern, während der Philoſoph einſehn muß, daß es nothwendig iſt, wenn wir unſer Inneres ausbilden wollen, das Aeußere aufzugeben; zwiſchen beiden darf man nicht ſchwanken[1]). Es iſt die Gefahr vorhanden, daß die Vorſtellungen, welche mächtig und ſtark gegen die Vernunft kämpfen, uns mit ſich fortreißen; nicht zweimal, nicht einmal darf man ihnen unterliegen, ſonſt laſſen ſie uns eine Neigung ihnen zu folgen, eine üble Gewohnheit (ἕξις) zurück; den Kampf gegen ſie darf man nicht verweigern, wenn man ſich den rechten Nerv, die Stärke des Philoſophen gewinnen will[2]). Beſonders gegen die Vorſtellung der Luſt müſſen wir auf unſerer Hut ſein, weil ſie uns durch ihre Süßigkeit und Annehmlichkeit anzuziehen pflegt[3]). Zuerſt um gut zu werden, muß man zu der Ueberzeugung kommen, daß man ſchlecht iſt[4]). Vorſichtig muß man ſein in allem, was dem Willen unterworfen, während man dagegen in Beziehung auf das Aeußere, was außer unſerer Gewalt iſt, kühn ſein darf[5]). Daher muß die Philoſophie zuerſt die Seele reinigen, und es iſt zweierlei, was ſie uns nehmen ſoll, den Dünkel, welcher nichts zu bedürfen glaubt, und das Mißtrauen in ſeine eigne Kraft, als ſei ſie ungenügend uns Ruhe der Seele zu verſchaffen, da uns doch ſo Vieles und Großes zu unſerem Heile gegeben iſt[6]).

---

[1]) Man. 6; diss. III, 3 p. 367 f.

[2]) Diss. I, 2. τῷ λογικῷ ζῴῳ μόνον ἀφόρητόν ἐστι τὸ ἄλογον, τὸ δ' εὔλογον φορητόν.

[3]) Ib. III, 3. ὕλη τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν. Man. 29 fin.; 48.

[4]) Diss. II, 18 p. 280 f.; III, 3 p. 367.

[5]) Man. 48. ἑνὶ δὲ λόγῳ ὡς ἐχθρὸν ἑαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον (sc. ὁ προκόπτων).

---

[1]) Ib. 13. ἴσθι γάρ, ὅτι οὐ ῥᾴδιον τὴν προαίρεσιν τὴν σεαυτοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσαν φυλάξαι καὶ τὰ ἐκτός· ἀλλὰ τοῦ ἑτέρου ἐπιμελούμενον τοῦ ἑτέρου ἀμελῆσαι πᾶσα ἀνάγκη. Ib. 29 fin.

[2]) Diss. II, 8; 18.

[3]) Man. 34.

[4]) Fragm. p. 741 ap. Stob. serm. I, 48.

[5]) Diss. II, 1 p. 167.

[6]) Ib. III, 14 p. 446 f. δύο ταῦτα ἐξελεῖν τῶν ἀνθρώπων, οἴη-

Je ſchwerer es iſt, die Seele von dem Uebel der falſchen Meinung zu reinigen, um ſo mehr muß natürlich Epiktetos darauf ausgehn, durch richtige Einſicht, durch begreifliche Vorſtellungen den Menſchen im Guten zu befeſtigen. Im Allgemeinen lehrt er hierüber, daß die allgemeinen Begriffe (προλήψεις) über Gutes und Böſes Allen gemein ſeien, ſo daß darüber kein Streit entſtehen könne. Dazu zählt er nicht nur, daß ein jeder anerkenne, daß nur das Gute nützlich und zu begehren, das Böſe aber ſchädlich und zu fliehen ſei, ſondern auch, daß jeder zugeben werde, das Gerechte ſei ſchön und anſtändig[1]). Aber der Streit der Meinungen entſteht nun, wenn von der Anwendung dieſer allgemeinen Begriffe auf beſondere Fälle die Rede iſt, und da iſt der Dünkel der Unwiſſenden zu bekämpfen, als ſei ihre Meinung die richtige. Der Philoſoph beginnt zu dieſem Zwecke damit, zu zeigen, daß verſchiedene und einander widerſtreitende Meinungen über das Gute im Einzelnen herrſchen und daß der Einzelne ſelbſt über verſchiedene Fälle urtheilend ſich widerſpreche. Dies iſt die widerlegende Kunſt des Sokrates; dies die Art, wie er zum Bekenntniß ſeiner Unwiſſenheit zu führen wußte[2]). Erſt wenn man dieſe anerkannt hat, wird man zu lernen ſuchen, wie das Gute von dem Böſen unterſchie-

---

[illegible] δοκεῖν μηδενὸς προσδεῖσθαι, [illegible] μὴ δυνατὸν εἶναι εὔ[illegible].

[1]) Diss. I, 22; II, 11 wird eine ἔμφυτος ἔννοια des Guten, der Gerechtigkeit, der Glückſeligkeit u. ſ. w. angenommen, im Gegenſatz gegen die erworbenen Kenntniſſe z. B. der Mathematik.

[2]) Diss. II, 12 p. 224 f.; 17; III, 14 p. 616 f.; 21 p. 441. Σωκράτει συνεβούλευε (sc. ὁ θεός) τὴν ἐλεγκτικὴν χώραν ἔχειν.

den werden müſſe. So wie man durch Geometrie und Muſik ein Maaß für die Größen und für die Töne zu finden trachtet, ſo muß man durch die Philoſophie ein Maaß für das Gute und Böſe zu gewinnen ſtreben. Es kommt darauf an von den phyſiſchen Begriffen über Gutes und Böſes als von allgemeinen Grundſätzen aus durch richtige Mittelſätze zu gültigen Schlüſſen über das Gute und Böſe im Einzelnen zu gelangen. Dazu führt die Ueberlegung, daß nur der Wille und die Werke des Willens in unſerer Gewalt, die äußern Dinge aber, die Gehülfen unſeres Lebens nicht in unſerer Gewalt ſind. Damit jedoch hieraus der richtige Schluß ſich in uns befeſtige, daß nur in den Werken unſeres Willens das Gute liege, dazu will Epiktetos noch manche andere Betrachtungen zur Hülfe gerufen wiſſen[1]. Hierauf gehen die einzelnen Sittenſprüche des Epiktetos aus, welche alle in einzelnen Beziehungen daſſelbe Thema behandeln, nachzuweiſen wie unſere innere Glückſeligkeit, das Gut unſerer Seele, nur durch unſere eigene Schuld geſtört werden könne.

Es wird nicht nöthig ſein eine vollſtändige Ueberſicht dieſer Sätze zu geben, da ſie einer wiſſenſchaftlichen Ausführung ermangeln. Nur einiges Charakteriſtiſche heben wir heraus. Daß es an dem gewöhnlichen Troſtgrunde der Stoiker dem Epiktetos nicht fehlen werde, läßt ſich erwarten. Einem jedem, welcher ſein Leben unerträglich findet, ſteht der Ausgang aus dem Leben frei. Aber der Weiſe wird nicht ſo leicht, nicht ohne genügenden Grund, nicht ohne ſichere Zeichen des Willens der Götter ſeinen Körper, die ihm angewieſene Stelle in der Welt verlaſſen[1]). Er wird das Leben nicht unerträglich finden; über niemanden wird er ſich beſchweren, weder über Menſchen, noch über Götter. Nimmt ihm jemand ungerechter Weiſe etwas, ſo denkt er: es iſt dir verliehen worden, jetzt wird es dir wieder genommen; was kümmert es dich, durch wen der Verleihende es von dir zurückfordert? So lange es ihm gegeben iſt, gebraucht er alles als ein fremdes Gut; er betrachtet ſich wie einen Wanderer in der Herberge, wie einen Gaſt an der fremden Tafel; was ihm geboten wird, das nimmt er mit Anſtand, wenn die Reihe an ihn kommt; zuweilen ſchlägt er es auch aus; in dem einen Fall iſt er ein würdiger Gaſt der Götter, in dem andern zeigt er ſich ſogar als Theilnehmer an ihrer Herrſchaft[2]). Daher wird er auch ſeinem Feinde nicht ſchaden; er wird ihm vielmehr wohlthun, weil er weiß, daß Verachtung viel weniger dem gebührt, welcher nicht zu ſchaden, als dem, welcher nicht zu nützen vermag[3]). Den Fehlenden ſollen wir Verzeihung, Mitleiden angedeihen laſſen, weil ſie nur aus Unwiſſenheit, wie Blinde fehlen[4]). Vorſichtig ſollen

---

[1] Ib. I, 22 p. 116. τί ȣ̃ν ἐστὶ τὸ παιδεύεσθαι; μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρȣς ȣ̓σίαις καταλλήλως τῇ φύσει· καὶ λοιπὸν διελεῖν, ὅτι τῶν ὄντων τὰ μέν εἰσιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ ȣ̓κ ἐφ' ἡμῖν· ἐφ' ἡμῖν μὲν προαίρεσις καὶ πάντα τὰ προαιρετικὰ ἔργα, ȣ̓κ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, τὰ μέρη τȣ̃ σώματος, κτήσεις, γονεῖς, ἀδελφοί, τέκνα, πατρίς, ἁπλῶς οἱ κοινωνοί. Es folgen hierauf weitläuftigere Auseinanderſetzungen, welche die Vorurtheile gegen dieſe Lehre zerſtreuen ſollen.

---

1) Ib. I, 29 p. 155; III, 24 p. 510 f.
2) Man. 11; 15.
3) Stob. serm. XX, 61.
4) Diss. I, 18; 28

wir überdies ſein in dem Tadel Anderer, denn es kommt auf die Beurtheilung ihrer Grundſätze an und die Grundſätze laſſen ſich nicht leicht aus den äußern Handlungen beurtheilen[1]) Wenn wir uns unglücklich fühlen, ſo haben wir darüber keinen Andern anzuklagen, wir allein ſind Schuld, denn nur unſere Vorſtellungen, unſere Grundſätze machen uns unglücklich. Nur der Ungebildete klagt Andere an; der, welcher ſich zu bilden beginnt, findet nur ſich zu tadeln; der Gebildete tadelt weder Andere, noch ſich[2]). Eine jede Begierde würdigt uns herab und macht uns zum Sklaven deſſen, was wir begehren. Dem, was wir ſchätzen, ordnen wir uns ſelbſt unter, mag es auch ſein von welcher Art es will; wir ſollen daher eben ſo wenig nach Ehre und Arbeit als nach Muße und Gelehrſamkeit ſtreben[3]). Dieſe Freiheit von Begierden uns zu verſchaffen, dazu dient eine Reihe von Ueberlegungen, welche uns die Natur deſſen, was begehrt wird, und ſein Verhältniß zu unſern Begehrungen zur richtigen Einſicht bringen ſoll. So lehrt uns Epiktetos, wenn wir unſer Kind oder unſere Frau lieben, deſſen eingedenk ſein, daß ſie Menſchen, daß ſie ſterblich ſind; denn ſo würden wir darauf gefaßt ſein, wenn ſie ſterben ſollten[4]). Die Vergänglichkeit aller äußern Güter ſollen wir mitten in ihrem Genuß nicht vergeſſen; auch immer uns im Gedächtniß erhalten, daß ſie nicht unſer ſind und alſo auch nichts uns angehn. Dann werden uns die Vorſtellungen nicht mit ſich fortreißen. Wenn uns irgend etwas begegnet, ſo ſollen wir an die Fähigkeit denken, welche wir in Beziehung auf daſſelbe beſitzen. In Bezug auf das, was Luſt gewährt, haben wir die Fähigkeit zur Enthaltſamkeit, in Bezug auf die mühevolle Arbeit haben wir die Fähigkeit zur Ausdauer 1)). Wenn eine Luſt ſchmeichleriſch ſich dir darbietet, ſo ſtürze nicht unüberlegt auf ſie los, ſondern gedenke der Folgen, erinnere dich, wie du über deine Enthaltſamkeit dich erfreuen, über deine Unenthaltſamkeit Reue fühlen wirſt. So wird dich die Vorſtellung der Luſt nicht fortreißen können 2)). Nichts wird umſonſt gekauft; wenn du etwas verlierſt, ſo denke, daß du dafür die Unerſchütterlichkeit deines Gemüths, welche du jetzt bewähren kannſt, eingekauft habeſt 3)). Bei jedem Unternehmen präge dir ein, daß du nicht nur dieſes oder jenes, ſondern daß du auch deinen Willen der Natur gemäß erhalten willſt. Fällt alsdann ein Hinderniß ein, ſo wirſt du nicht unwillig werden, ſondern dir ſagen: ich wollte ja nicht dies allein, ſondern ich wollte auch meinen Willen vernunftgemäß erhalten; dies würde ich aber nicht thun, wollte ich über das Geſchehene unwillig ſein 4)). Auch Tugendübungen verſchmäht Epiktetos zu dieſem Zwecke nicht. Er will, daß man die Neigung zu gewiſſen Arten des Thuns oder

---

[1]) Ib. IV, 4 in.

[2]) Man. 5. ὅταν ἂν ἐμποδιζώμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ' ἑαυτούς, τοῦτ' ἔστι τὰ ἑαυτῶν δόγματα. ἀπαιδεύτου ἔργον τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν, ἐφ' οἷς αὐτὸς πράσσει κακῶς, ἠργμένου παιδεύεσθαι τὸ ἑαυτῷ, πεπαιδευμένου τὸ μήτε ἄλλῳ, μήτε ἑαυτῷ.

[3]) Diss. IV, 4 in.

[4]) Man. 3, diss. III, 24 p. 506 f.

---

1) Man. 10.
2) Ib. 34.
3) Ib. 12.
4) Ib. 4.

laſſens, welche uns unſerer Eigenthümlichkeit nach beiwohnt, durch Uebung in der entgegengeſetzten Art überwinde, um ſeinen Willen von ſolchen Neigungen zu befreien. Aber er billigt doch nicht die unnatürlichen Tugendübungen, welche nur durch auffallende und ſchwere Künſte Staunen erregen [1]). Darauf kommt alles an, daß man frei zu ſein wiſſe, daß man lebe, wie man will. Dies erreichen aber nur die Guten, welche ihren Willen in ihrer Gewalt haben; die Schlechten leben nicht, wie ſie wollen; ſie werden von ihren Neigungen, von ihren Vorſtellungen bezwungen und gerathen in Furcht und Angſt, in die Unruhe ihres Geiſtes, welche ſie nicht wollen [2]).

Die Beruhigung jedoch, die Freiheit von jedem Hinderniſſe, welche bei ſolcher Geſinnung Epiktetos ſeinen Jüngern verſpricht, iſt nicht frei von einer ſchweren Bedingung. Es kommt darauf an, daß man nicht allein jedem Gelüſte, ſondern auch jeder Anhänglichkeit an das Aeußere zu entſagen wiſſe. Unter den Bewegungen der Seele, welche dem Epiktetos die Feinde unſerer Gemüthsruhe zu ſein ſcheinen, iſt auch die Liebe zu andern Menſchen und zu der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt, und indem er dieſe verdammen zu müſſen glaubt, tritt die Neigung zur Selbſtſucht heraus, welche wir in den Grundſätzen der kyniſchen und ſtoiſchen Sittenlehre haben bemerken müſſen. Wenn er die äußern Dinge, um welche wir uns nicht kümmern ſollen, aufzuzählen anfängt, ſo ſind darunter auch Eltern, Brüder und Kinder und ſelbſt das Vaterland [3]). Nur um uns ſelbſt ſollen wir beſorgt ſein[1]). Es iſt Thorheit, wenn wir wollen, daß unſere Kinder nicht ſündigen ſollen; wir können es nicht bewirken; wir ſtreben nach etwas Unmöglichen. Haben ſie dem Laſter ſich ergeben, ſo läßt ſich das nicht ungeſchehen machen; wir müſſen uns darüber nicht betrüben[2]). Sollen wir fürchten, daß wenn wir unſer Kind nicht ſtrafen, es ſchlecht werden dürfte? Es iſt beſſer, dein Kind iſt ſchlecht, als du biſt unglückſelig[3]). Thörig würde es ſein, wenn ich um die äußern Güter Anderer mich bemühen wollte; ſoll ich mein Gut vernachläſſigen, um Andern etwas zu verſchaffen, was ihnen kein Gut iſt?[4]). Dies iſt die Neigung der Grundſätze des Epiktetos, welche wir bisher betrachtet haben. Wir wollen darum nicht ſagen, daß nicht noch eine andere Neigung in ihm wohne. Eine ſolche bemerken wir ſogar, indem er jener Neigung gemäß uns alles Mitleiden bei dem Unglücke Anderer verbietet; er verſtattet uns doch, daß wir uns mitleidig ſtellen dürfen, nur ſollten wir innerlich kein Mitleiden fühlen[5]). Es iſt merkwürdig zu ſehen, wie er lieber erlaubt, durch den äußern Schein dem Schmerze Anderer gefällig zu ſein, als einen wahren Antheil an demſelben zu nehmen.

---

[1]) Diss. III, 12.
[2]) Ib. IV, 1.
[3]) Ib. I, 15; 22 p. 116; III, 3 p. 361 f.

---

[1] Man. 14

[2] L. l. οὕτω κἂν τὸν παῖδα θέλῃς μὴ ἁμαρτάνειν, μωρὸς εἶ· θέλεις γὰρ τὴν κακίαν μὴ εἶναι κακίαν, ἀλλ' ἄλλο τι.

[3] Man. 12. κρεῖττον δὲ τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα.

[4] Ib. 24; diss. III, 3 p. 364. ἀλλ' ἐγὼ τὸ ἐμὸν ἀγαθὸν ὑπερίδω, ἵνα σὺ σχῇς, καὶ παραχωρήσω σοι;

[5] Man. 16. ὅταν κλαίοντα ἴδῃς τινὰ ἐν πένθει ἢ ἀποδημῦντος τέκνυ ἢ ἀπολωλεκότα τὰ ἑαυτῦ, πρόσεχε μή σε ἡ φαντασία συναρπάσῃ ὡς ἐν κακοῖς ὄντος αὐτῦ τοῖς ἐκτός· ἀλλ' εὐθὺς ἔστω πρόχειρον, ὅτι τῦτον θλίβει ὐ τὸ συμβεβηκός· ἄλλον γὰρ ὐ θλίβει· ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τύτυ. μέχρι μέντοι λόγυ

Wenn wir nun in dieſer Nachgiebigkeit einen andern Zug ſeiner Denkart anerkennen müſſen, ſo läßt ſich von einem Manne, welcher ſo viel den Regungen ſeines Gemüths nachgeforſcht hatte, wie Epiktetos, auch wohl erwarten, daß er dieſem Zuge einen allgemeinen Ausdruck in ſeiner Lehre gegeben haben werde. Er verlangt von dem Weiſen nicht die Gefühlloſigkeit einer Bildſäule, vielmehr ſollen wir in unſerem Leben unſeren natürlichen und geſellſchaftlichen Verhältniſſen gemäß uns betragen, die Frömmigkeit gegen die Götter bewahren und unſern Pflichten als Söhne, Brüder, Väter und Bürger des Staats genug thun[1]). Für Vaterland und Freund ſollen wir alles zu thun und zu leiden übernehmen[2]). Wenn er den Beruf eines Philoſophen gewählt hat, ſo mag er dabei wohl an die Beruhigung ſeiner eigenen Seele gedacht haben, aber nicht weniger hat er dabei auch im Auge, in demſelben der Jugend ein Muſter und ein Wegweiſer zum Guten zu ſein[3]). Eine ſo genaue Verbindung findet er unter den Menſchen, daß er zu ſagen ſich nicht ſcheut, wenn man ungeſtört und zufrieden leben wolle, ſo müſſe man auch dahin ſtreben, Alle, welche mit uns leben, zu

---

μὴ ὄκνει συμπεριφέρεσθαι αὐτῷ, κἂν οὕτω τύχῃ, καὶ συνεπιστενάξαι· πρόσεχε μέντοι, μὴ καὶ ἔσωθεν στενάξῃς.

[1] Diss. III, 2 p. 359. οὐ γὰρ δεῖ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους, ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἱόν, ὡς ἀδελφόν, ὡς πατέρα, ὡς πολίτην.

[2] Man. 32; diss. II, 7.

[3] Diss. III, 21 p. 441.

guten Menſchen zu machen[1]). Wie iſt aber damit zu vereinigen, daß wir nur um unſer Inneres, um alles aber, was außer uns iſt, durchaus nicht uns bekümmern ſollen? Epiktetos findet hierzu wohl ein Mittel, welches die ſtoiſche Lehre ihm darbot, welches aber freilich auch wohl ihn hätte belehren ſollen, daß alles, was wir das Aeußere nennen, nicht ſo durchaus uns äußerlich iſt, als es zu ſein ſcheint.

Wenn er die Schwierigkeiten überlegt, welche es hat, unſere Neigung zu ſchlechten Vorſtellungen zu beſiegen, ſo denkt er nicht allein daran uns an das zu erinnern, was in unſerer Gewalt und was unſer Gut iſt, und allerlei gute Regeln über die Werthſchätzung der Dinge uns einzuprägen, ſondern er ruft auch Gott zur Hülfe uns herbei[2]). Hiermit erhebt ſich ſeine Sittenlehre zu einem freiern Schwunge, indem ſie an die alte Frömmigkeit der Stoiker ſich anſchließt, ohne doch den Zug zu verleugnen, welcher ſeine Zeit der abergläubiſchen Verehrung der alten Götter ſchon längſt entfremdet hatte[3]). Wenn wir den

---

[1]) Stob. serm. I, 57. *εἰ βούλει ἀταράχως καὶ εὐαρέστως ζῆν, πειρῶ τοὺς συνοικοῦντάς σοι σύμπαντας ἀγαθοὺς ἔχειν.*

[2]) Diss. II, 18 p. 281. *τοῦ θεοῦ μέμνησο· ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην.*

[3]) Epiktetos ſpricht wohl zuweilen von den Göttern; er empfiehlt auch zu opfern und zu ſpenden nach vaterländiſcher Sitte mit Andacht und Sorgfalt; er giebt auch wohl die Wahrhaftigkeit der Orakel zu; doch meiſtens ſpricht er von Gott oder von Zeus; er verwirft die Verehrung des Fibers und will von den Strafen des Hades nichts wiſſen, zwei gewöhnliche Punkte der Polemik ſeit langer Zeit. Ueberhaupt nährt er die Hoffnung der Unſterblichkeit nicht. Man. 31; 32; diss. I, 19 p. 104; 22 p. 118; II, 7; III, 13 p. 413.

Gedanken faſſen, daß Gott der Menſchen und Götter Vater iſt, daß wir ſeine Söhne ſind, wie ſollen wir uns dann nicht erheben? Dieſer Gedanke läßt nichts Unedles, nichts Niedriges zu [1]). Das Weſen Gottes iſt das Gute; er hat uns alles Gute gegeben, was er zu geben vermochte, einen Theil ſeiner ſelbſt, dieſen Dämon, dieſen Gott, welcher uns inwohnt. Verſchließe die Thüre, ſchließe das äußere Licht aus; du wirſt nicht allein, du wirſt nicht in der Finſterniß ſein, ſondern drinnen wirſt du Gott finden und das Licht, welches deinen Thaten leuchtet [2]). Alles verdanken wir Gott; alles iſt ſeine Gabe, welche wir nach ſeinem Willen gebrauchen ſollen. Die Sinne und das, was zu ihrem Gebrauche gehört, die äußern Dinge, hat er uns nicht ohne Zweck gegeben; wir ſollen ſie alſo auch zu gebrauchen ſtreben. Aber am meiſten müſſen wir ihm verdanken, am meiſten müſſen wir richtig zu gebrauchen trachten ſeine höchſte Gabe, dieſe Vernunft, welche alles nach ſeinem Werthe ſchätzt, welcher alles Uebrige dienſtbar iſt, während ſie allein frei gebietet und alle Werke durch die übrigen Kräfte vollbringt [3]). Unſern Körper haben uns die Götter gegeben, freilich einen geringen Theil des Ganzen, welcher gegen die Größe der Welt gehalten für gar nichts zu rechnen iſt; aber es haben uns die Götter auch das Größeſte gegeben, die Seele und die Vernunft, welche nicht nach Breite oder Tiefe gemeſſen wird, ſondern nach

---

[1]) Diss. I, 3.

[2]) Ib. I, 14 p. 83. *ὥϛ' ὅταν κλείσητε τὰς θύρας καὶ σκότος ἔνδον ποιήσητε, μέμνησθε μηδέποτε λέγειν, ὅτι μόνοι ἐϛέ, οὐ γάρ ἐϛε· ἀλλ' ὁ θεὸς ἔνδον ἐϛί, καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐϛί· καὶ τίς τούτοις χρεία φωτὸς εἰς τὸ βλέπειν, τί ποιεῖτε;*

[3]) Ib. II, 23.

Erkenntniſſen und Geſinnungen, in welchen wir das Größeſte erreichen und Gott gleich ſein können. Daher ſollen wir auch ſie beſonders ausbilden und in ihr unſer Gut ſuchen[1]). Hat nun Gott uns ſo der herrlichſten Gaben gewürdigt, ſo dürfen wir auch wohl vertrauen, daß er alles ſo eingerichtet haben werde, wie es zu unſerm Beſten iſt, wenn wir nur alles nach ſeinem Werthe auffaſſen. Hieraus aber wird geſchloſſen, daß wir nicht die äußern Verhältniſſe, in welchen wir uns finden, verändern ſollen, weil dies die Verhältniſſe nicht beſſer machen würde, als ſie Gott verliehen hat; nur unſern Sinn ſollen wir den gegebenen Verhältniſſen anpaſſen[2]). Wollen wir nichts anderes, als was Gott will, ſo werden wir wahrhaft frei ſein und alles wird uns geſchehen nach unſerm Willen. Ebenſo wenig als Zeus, werden wir gezwungen werden können[3]).

Durch dieſe religiöſe Erhebung gewinnt nun Epiktetos auch das Mittel mit der übrigen Welt einen jeden Einzelnen wieder zu verknüpfen, welchen er dadurch, daß er ihn auf die ſittliche Geſtaltung ſeiner Vorſtellungen allein anzuweiſen ſtrebte, von der übrigen Welt gänzlich abſondern zu wollen ſchien. Die ganze Welt aber iſt ja ein Werk Gottes; er hat ſie zu einer allgemeinen Uebereinſtimmung gebildet. Daher ſoll der Verſtändige in ihr nicht ſchlechthin ſeinem Willen folgen, ſondern wie in allen Kün-

---

1) Ib. I, 12 p. 77. οὐκ οἶσθα, ἡλίκον μέρος πρὸς τὰ ὅλα; τοῦτο δὲ κατὰ τὸ σῶμα. ὡς κατά γε τὸν λόγον οὐδὲ χείρων τῶν θεῶν, οὐδὲ μικρότερος· λόγου γὰρ μέγεθος οὐ μήκει, οὐδ᾽ ὕψει κρίνεται, ἀλλὰ δόγμασιν. οὐ θέλεις οὖν καθ᾽ ἃ ἴσος εἶ τοῖς θεοῖς, ἐκεῖ που τίθεσθαι τὸ ἀγαθόν;

2) Ib. p. 75; man. 31.

3) Diss. II, 17 p. 270.

ſten der Verſtändige dem geſetzlichen Maaße ſich unterwirft, ſo ſoll auch der Gute der geſetzlichen Ordnung der Welt ſich unterwerfen [1]). Beſſer iſt das Ganze als der Theil, beſſer der Staat als der Bürger; du biſt ein Theil des Ganzen, ein Bürger des allgemeinen Staats; ordne dich alſo dem Ganzen unter, wolle nicht dein Beſtes, ſondern das Beſte des Staats, welchem du angehörſt. Erinnere dich, daß du eine beſtimmte Stelle in dieſer Welt erhalten haſt; dieſer gemäß ſollſt du leben; darin ſind alle Pflichten gegen Vater und Bruder, gegen Staat und Freunde enthalten; es kommt nur darauf an, ſie zu erkennen und zu thun, um ſich ganz in Uebereinſtimmung mit der Welt zu erblicken. Der Gute, wenn er die Zukunft wüßte, er würde ruhig und zufrieden ſelbſt zu ſeiner Krankheit, zu ſeiner Verſtümmelung und zu ſeinem Tode mitwirken, wiſſend, das ihm dies von der Ordnung des Weltalls zugetheilt ſei [2]). Wir alle ſollen demnach anerkennen, daß ein jeder von uns eine beſtimmte Rolle in der Welt zu ſpielen habe und keiner ſoll nach einer größern Rolle ſtreben, als er ausfüllen kann; er hat genug gethan, wenn er das leiſtet, was ſeine Natur zuläßt [3]).

Ein jeder wird natürlich fragen, woher er wiſſen könne, welche Rolle in der Welt ihm zugetheilt ſei. Als dem

---

1) Ib. I, 12 p. 72 ff.

2) Ib. II, 9 p. 193; 10 p. 213 ff. διὰ τοῦτο καλῶς λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι, ὅτι εἰ προῄδει ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὰ ἐσόμενα, συνήργει ἂν καὶ τῷ νοσεῖν καὶ τῷ ἀποθνήσκειν καὶ πηροῦσθαι, αἰσθανόμενός γε, ὅτι ἀπὸ τῆς τῶν ὅλων διατάξεως τοῦτο ἀπονέμεται. κυριώτερον δὲ τὸ ὅλον τοῦ μέρους καὶ ἡ πόλις τοῦ πολίτου.

3) Ib. I, 2; man. 24; 37.

Epiktetos dieſe Frage vorgelegt wurde, war er auch nicht um eine Antwort verlegen. Er meinte, ſo wie der Stier in der Heerde wiſſe, was ſeines Amtes ſei, ſo wiſſe auch ein jeder mit der Ausrüſtung, welche er von Natur empfangen habe, was er ihr gemäß vollbringen ſolle, nur würde man ein Stier eben ſo wenig als ein tüchtiger Menſch plötzlich und ohne Uebung ſeiner Kräfte[1]). Alſo in der Uebung unſerer Kräfte ſollen wir die Beſtimmung gewahr werden, welche wir zu erfüllen haben. So verweiſt Epiktetos auch hierüber wieder einen jeden auf ſich ſelbſt, auf ſein eigenes und eigenthümliches Bewußtſein. Man darf ſich daher nicht wundern, daß er eine allgemeine und wiſſenſchaftlich gehaltene Auseinanderſetzung der ethiſchen Lehren zu geben nicht vermocht hat. Alles kam ihm darauf an, daß ein jeder in ſich ſelbſt ſeine ſittliche Beſtimmung finden müſſe; ſeine Lehren konnten daher nur darauf abzwecken, in ihm den Willen hierzu anzuregen und durch Ermahnungen zu kräftigen. Seine ganze Lehre mußte eine aſcetiſche Form annehmen.

Man hat zuweilen die Sittenlehre des Epiktetos mit der chriſtlichen verglichen und es läßt ſich nicht leugnen, daß beide bei weſentlichen Verſchiedenheiten auch viele Vergleichungspunkte darbieten. Dieſe ſind hauptſächlich in der religiöſen Richtung gegründet, welche die Vorſchriften des

---

1) Diss. I, 2 p. 19. *ἐπύθετό τις, πόθεν οὖν αἰσθησόμεθα τοῦ κατὰ πρόσωπον ἕκαστος; Πόθεν δ' ὁ ταῦρος, ἔφη, λέοντος ἐπελθόντος μόνος αἰσθάνεται τῆς αὑτοῦ παρασκευῆς καὶ προβέβληκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς ἀγέλης πάσης; ἢ δῆλον, ὅτι εὐθὺς ἅμα τῷ τὴν παρασκευὴν ἔχειν ἀπαντᾷ καὶ αἴσθησις αὐτῆς; καὶ ἡμῶν τοίνυν ὅστις ἂν ἔχοι οιαύτην παρασκευήν, οὐκ ἀγνοήσει αὐτὴν κτλ.*

Epiktetos nehmen. Dadurch erheben ſie ſich auch über den philoſophiſchen Stolz, welcher ſonſt nicht ohne Grund den Stoikern zum Vorwurfe gemacht worden iſt. Nicht nur daß Epiktetos ſeinem Weiſen jeden Stolz gegen Andere verbietet und überhaupt den Grundſatz einſchärft, daß man über Andere nicht richten ſolle, weil ihr Inneres, das, worin ihr wahrer Werth liegt, ihre Grundſätze, ſchwer zu erkennen ¹); nicht nur daß er uns auffordert, die Verachtung Anderer geduldig zu ertragen ²); er dringt auch beſonders auf Demuth in dem Gedanken an Gott. Verbanne jeden Hochmuth; das Gute, welches du in dir beſitzeſt und erkenneſt, iſt doch nur von Gott dir gegeben; welche Stelle du in der Welt einnimmſt, von Gott iſt ſie dir beſchieden; alles iſt Gottes Gabe ³). Dieſe Betrachtungen, welche durch ſeine ganze Lehre hindurchgehn, laſſen keine Art des Stolzes aufkommen.

Die Grundſätze des Epiktetos haben den entſchiedenſten Einfluß auf die Denkart vieler ſeiner Zeitgenoſſen und auch der folgenden Geſchlechter gehabt. Faſt alles, was aus der ſtoiſchen Sittenlehre auf die ſpätere Zeit übergegangen iſt, iſt von ihm aus- oder durch ihn hindurchgegangen; es iſt meiſtens nur ein Nachklang ſeiner Geſinnungen und ſeiner Lehre. In dieſem Lichte haben wir auch die Philoſophie des Kaiſers M. Aurelius Antoninus zu be-

---

1) Man. 33; 42; 46; diss. IV, 8.

2) Man. 13.

3) Man. 22. *σὺ δὲ ὀφρὺν μὲν μὴ σχῇς· τῶν δὲ βελτίστων σοι φαινομένων οὕτως ἔχου, ὡς ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένος εἰς ταύτην τὴν χώραν.* Cf. Marc. Anton. XII, 26. *οὐδὲν ἴδιον οὐδενός· ἀλλὰ καὶ τὸ τέκνιον καὶ τὸ σωμάτιον καὶ αὐτὸ τὸ ψυχάριον ἐκεῖθεν (ἐκ τοῦ θεοῦ) ἐλήλυθεν.*

trachten. In den kurzen Sinnſprüchen, welche ſeine Bücher „An ſich ſelbſt" enthalten, erwähnt er es als eine dankenswerthe Gabe, daß er von ſeinem Lehrer Ruſticus mit den Lehren des Epiktetos bekannt gemacht worden [1]), und in der That gleichen die Vorſchriften, welche er giebt, genau dem, was früher Epiktetos anempfohlen hatte, nur daß ſie meiſtens eine beſondere perſönliche Beziehung zu ihm ſelbſt haben, wärend die Vorſchriften des Epiktetos für ſeine Schüler beſtimmt waren. Dies bemerken wir beſonders, wenn der gute und edle Kaiſer bei der allgemeinen Regel, um Andere ſich nicht zu kümmern, doch die Ausnahme macht, wenn es nicht zum öffentlichen Nutzen gereiche oder wenn man ſeinen Dämon nicht als einen ſolchen erkannt habe, der zu einem römiſchen und politiſchen Leben, zu dem Leben eines Herrſchers beſtimmt ſei [2]).

Bei dieſer Beſchaffenheit ſeiner Sittenſprüche würden wir ſie ganz übergehen können, wenn ſie uns nicht dennoch zu einigen Bemerkungen Veranlaſſung darböten, welche die Richtungen der ſpätern Stoikern noch in ein ſtärkeres Licht ſetzen [3]). Vergleichen wir ſie mit den Lehren der ältern Stoa, ſo können ſie uns nur als ſehr unwiſſenſchaftlich erſcheinen. Alles, was nach einer wiſſenſchaftlichen Form ſtrebt, iſt ihnen fremd, und deswegen lieben es die neuern Stoiker, nur in kurzen, unzuſammenhängenden Sätzen bruch-

---

1) I, 7. Epiktet wird auch erwähnt IV, 41; VII, 19; XI, 34; 36—38.

2) III, 4; 5. Cf. IX, 29.

3) Wer genauere Auskunft über die einzelnen Lehren des Antoninus ſucht, den verweiſen wir auf: De Marco Aurelio Antonino imperatore philosophante ex ipsius commentariis scriptio philologica. Instituit Nic. Bachius. Lips. 1826. 8.

ſtückweiſe ſich zu äußern. Antoninus tadelt förmlich das Forſchen in die Tiefe und Weite, ohne daß man bedenke, allein immer bei ſich zu ſein und ſeinen Dämon ſich zu befreunden[1]). Man erinnert ſich dabei an den Epiktetos, wie er uns auffordert die Sinne wie die Thüren nach außen zu verſchließen, um das innere Licht unſeres Dämons zu erblicken. Dies war gewiß nicht die Denkart der alten Stoa, welche aus der ſinnlichen Wahrnehmung die Erkenntniß aller Wahrheit ſchöpfen zu müſſen glaubte. Antoninus aber iſt voll von ſolchen Aufforderungen. Er will, daß wir nur unſern Dämon rein erhalten, daß wir in uns einkehren, uns in uns erneuen und in uns Ruhe finden ſollen[2]). Auf das Schärfſte ſchneidet er von einander ab das, was wir ſind, unſere Vernunft, und das, was unſer Schickſal uns angefügt hat, und verlangt, daß wir von dem Letztern uns rein erhalten ſollen, um ein freies und ruhiges Leben zu führen[3]). Wenn wir ſehen, wie dieſe Stoiker nach nichts mehr ſich ſehnen, als nach Ruhe ihres Gemüths, wie ſie dieſe Ruhe zu gewinnen hoffen, indem ſie ſich völlig von der Außenwelt zurückziehen und nur wie gleichgültige Werkzeuge des göttlichen Willens in

---

1) II, 13. *οὐδὲν ἀθλιώτερον τοῦ πάντα κύκλῳ ἐκπεριερχομένου καὶ τὰ νέρθεν γᾶς, φησίν, ἐρευνῶντος καὶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν πλησίον διὰ τεκμάρσεως ζητοῦντος, μὴ αἰσθομένου δέ, ὅτι ἀρκεῖ πρὸς μόνῳ τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶναι καὶ τοῦτον γνησίως θεραπεύειν.*

2) III, 12; IV, 3. *συνεχῶς οὖν δίδου σεαυτῷ ταύτην τὴν ἀναχώρησιν καὶ ἀνανέου σεαυτόν.* VII, 28; 59. Seine Ausdrücke ſind: *εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν, εἰς αὑτὸν συνειλεῖσθαι, ἔνδον βλέπειν.*

3) XII, 3.

dem Fluſſe des äußern und eiteln Lebens ſich betrachten[1]); ſo können wir auch hierin die Lehre der alten Stoa nicht wiederfinden, welche gerade in dem Leben der Welt, in dem ſtetigen Fluſſe lebendiger Thätigkeit alles Gute fand. Eine männliche und muthige Denkart wollen zwar auch dieſe Stoiker in ſich nähren, aber mehr zum Ertragen, als zur That; ihr größtes Bemühn iſt es die Verbannung und den Tod verachten zu lernen. Man kann zwar nicht leugnen, daß die Keime dieſer Anſicht ſchon in der Lehre der alten Stoa lagen, aber ſie hatten ſich ihr mehr in ihrem Streite gegen die Weichlichkeit ihres Zeitalters, als in ihrer wiſſenſchaftlichen Richtung ergeben, und indem dieſe darauf ausging alles im Zuſammenhange der Welt zu erblicken, mußte ſie davon zurückhalten, eine ſo unbedingte Zurückziehung der vernünftigen Seele in ſich ſelbſt zu verlangen, wie es Antoninus thut. Dieſer läßt uns die vernünftige Seele in der That in einem ganz eigenen Lichte erblicken, indem er ſich gern ganz aus dem Zuſammenhange der Welt herausſetzen möchte. Die äußern Dinge, meint er, berühren die Seele nicht im Geringſten; ſie haben keinen Eingang in dieſelbe; ſie können die Seele nicht bewegen oder verändern; ſie allein bewegt ſich[2]). Die Frei-

---

1) Die Eitelkeit aller Dinge iſt ein Lieblingsthema des Antoninus; man ſehe nur im zehnten Buche 11; 18; 31 (οὕτως γὰρ συνεχῶς θεάσῃ τὰ ἀνθρώπινα καπνὸν καὶ τὸ μηδέν. Cf. XII, 27; 33); 34.

2) V, 19. τὰ πράγματα αὐτὰ οὐδ' ὁπωστιοῦν ψυχῆς ἅπτεται· οὐδὲ ἔχει εἴσοδον πρὸς ψυχήν· οὐδὲ τρέψαι οὐδὲ κινῆσαι ψυχὴν δύναται· τρέπει δὲ καὶ κινεῖ αὐτὴ ἑαυτὴν μόνη. Seltſam, da doch die Seele nur eine ἀναθυμίασις ἀφ' αἵματος iſt. Ib. 33.

heit, welche er der Vernunft zuſchreibt, iſt ſo unbedingt, daß ſie durch keine äußere Hinderniſſe in ihrer natürlichen Bewegung geſtört werden kann, während alles andere, nach Ariſtoteliſcher Lehre, zuweilen gegen ſeine Natur ſich bewegen muß[1]). Dies iſt wahrlich eine ſeltſam fremdartige Einſchaltung in die Natur des Ganzen. Wenn Antoninus alle die vergänglichen und eiteln Dinge unſeres Lebens verächtlich bei Seite wirft, ſo hält er nur den Werth der Philoſophie feſt, weil ſie unſern Dämon rein und unverletzt erhält[2]), und vergißt faſt darüber, daß auch dieſer Dämon von ihm in keinem andern Sinne für unvergänglich gehalten wird, als alle Elemente unſeres Körpers[3]).

Finden wir nun dieſe Entwicklung der ſtoiſchen Sittenlehre von der wiſſenſchaftlichen Richtung der alten Stoa weit abweichend, ſo müſſen wir dagegen anerkennen, daß ſie eine Entſchädigung für dieſen Mangel einigermaßen in ihrer religiöſen Geſinnung gewann. Aus dieſer ſtammte ihr alle die Liebe, mit welcher ſie doch die äußere Welt zu umfaſſen ſtrebte, obgleich ſie von allem Aeußern ſich zurückzuziehen für nöthig hielt. Aber beſonders gern verweilte ſie doch auch in dieſer religiöſen Geſinnung bei der Beſchauung ihres Innern. Vom Antoninus wird noch viel häufiger, als vom Epiktetos, der innere Dämon, die Vernunft, der Gott in uns angerufen[4]).

---

[1]) X, 33. νοῦς δὲ καὶ λόγος διὰ παντὸς τοῦ ἀντιπίπτοντος οὕτως πορεύεσθαι δύναται, ὡς πέφυκε καὶ ὡς θέλει.

[2]) II, 17.

[3]) Gewöhnlich ſpricht er ſich über die Unſterblichkeit der Seele zweifelhaft aus. Das im Text Geſagte erhellt aus IV, 11.

[4]) Man vergl. nur II, 13; III, 3; 6; 7; 12; 16; V, 27; XII, 13; 19; 26. Bach a. a. O. p. 31 n. 99 findet dieſe Dämo-

So arbeitete dieſe Denkart ihrer vorherrſchenden Richtung nach auf eine Abſonderung des Einzelnen vom Allgemeinen, auf ein zurückgezogenes Leben hin. Zwar liegt in der religiöſen Geſinnung, welche ſie nährte, auch ein Punkt der Vereinigung des Einzelnen mit dem Allgemeinen und der innern Beſchauung mit dem thätigen Leben, indem wir von der allgemeinen göttlichen Natur, deren Theil wir ſind, unſere Rolle in dieſer Welt empfangen haben ſollen, welche gewiſſenhaft durchzuführen für unſere Pflicht angeſehen wird; aber es läßt ſich doch nicht verkennen, daß damit in der That eine Vorſtellung angeregt wird, welche mit dem Streben dieſer Lehre die Seele auf ſich ſelbſt zu verweiſen nicht in Uebereinſtimmung gebracht werden kann. Wenn in Verfolg dieſes Strebens die Seele geſchildert wurde als ein Weſen, welches von dem Aeußern in ſeinem Streben nicht geſtört werden kann, welches auch nichts vermag über das Aeußere, was hat ſie alsdann noch gemein mit dem Leben der Uebrigen, was kann ſie ihnen leiſten? So wendet ſich denn auch ihre religiöſe Denkweiſe der Anſicht zu, das wir nur dem Laufe der Natur gewähren laſſen ſollen, überzeugt davon, daß alles ſo gut ſei, wie die göttliche Vorſehung es angeordnet. Es würde Frevel ſein, wollten wir in dieſe Schickungen eingreifen, wenn wir es auch könnten.

Für den Gang unſerer Geſchichte iſt es von weſentlicher Bedeutung zu bemerken, wie die neuern Stoiker

---

nologie der Stoiker mit dem alten Glauben der Griechen ganz in Uebereinſtimmung. Sie iſt aber weſentlich darin von ihr unterſchieden, daß hier nicht von einem Dämon außer uns, ſondern in uns die Rede iſt.

durch ihre religiöſe Richtung der griechiſch-orientaliſchen Philoſophie ſich näherten. Sie arbeiteten der Verbreitung der Neu-Platoniſchen Philoſophie vor, indem ſie den Weg der Enthaltſamkeit von aller Verunreinigung mit dem Aeußeren für den Weg zur Vereinigung mit dem Göttlichen anſahen, indem ſie ebenſo wie dieſe durch ſtrenge Tugendübung zur Ruhe der Seele gelangen und dann das Göttliche in ſich ſchauen wollten. Sogar bis auf den Ausdruck ſtimmt Antoninus ſchon mit den Neu-Platonikern überein, wenn er uns auffordert uns zu vereinfachen 1). Aber freilich noch ſind die Stoiker nicht ganz mit den Neu-Platonikern einig und in zwei Punkten beſonders bemerken wir weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen ihnen. Der erſte iſt, daß ſie den alten Religionen ſich nur wenig geneigt zeigen und den Aberglauben, welcher in äußeren Religionsübungen ſich zu erkennen giebt, wenn auch nicht eifrig bekämpfen, doch nur in ſehr beſchränkter Weiſe zulaſſen. Ihre religiöſe Geſinnung hat den Charakter der Frömmigkeit einer ſich abſondernden Sekte, ſo wie ſie denn auch in einen ſtarken Gegenſatz gegen das gemeine Volk ſich ſtellen. Dies dringt ſogar in den Ton ihrer Sprache ein, welcher in ſüßlicher Weiſe alles verkleinert, was der gemeinen Vorſtellung als bedeutend erſcheint, und ſo in Verkleinerungswörtern bis zum Ueberdruß von dem Beſitzlein, von dem Künſtchen, dem Seelchen und dergleichen Sächelchen ſpricht. Der zweite unterſcheidende Punkt zwiſchen dieſen Stoikern und den Neu-Platonikern liegt darin, daß jene den philoſophiſchen Unterſuchungen über die Natur der Dinge, über alles, was nicht unmittelbar zum Praktiſchen führt, durch-

---

1) IV, 26. ἅπλωσον σεαυτόν.

aus nicht geneigt ſind; das Theoretiſche erſcheint ihnen nur als Mittel zum Praktiſchen, während die Neu-Platoniker das Verhältniß umkehrten und die alten theoretiſchen Unterſuchungen mit dem größeſten Eifer wieder vornahmen. Sowohl dies als das Zurückgehn auf die alten vaterländiſchen Religionen erhielt den Neu-Platonikern wieder eine größere Bedeutung, als ſie den Werth der alten Volksthümlichkeit gegen den Andrang der chriſtlichen Religion zu vertheidigen hatten.

Nach der Zeit des Antoninus finden wir keine Stoiker dieſer praktiſchen Richtung mehr, welche von einigem Anſehn geweſen wären. Das Bedeutendſte ihrer ſittlichen Anſicht ging auf die Neu-Platoniker über. Daß dieſe die Sprüche des Epiktetos nicht vernachläſſigt haben, davon giebt die Erklärung, welche Simplikios über ſie geſchrieben hat, den vollſtändigſten Beweis; einzelne Zeugniſſe ähnlicher Art, würden nicht ſchwer beizubringen ſein[1].

Viertes Kapitel.

Die gelehrte Philoſophie und die neuern Skeptiker.

Die Bedeutung der gelehrten Philoſophie für dieſe Zeit und ihr Verhältniß zu den Römern haben wir ſchon früher auseinandergeſetzt, inſoweit hinlänglich, als daraus erhellen mußte, daß die Fortentwicklung und das Leben dieſer Zeiten nicht auf dieſer Seite geſucht werden dürfe. Doch einigermaßen lebt das Alte, ſelbſt wenn es ein Veraltetes ſein ſollte, immer mit uns fort, es greift in unſere Entwicklung ein, ſollte es auch nur hemmend wirken. Es iſt daher nothwendig den Umfang der Ueberlieferungen zu kennen, in welchen es den Zeiten übertragen wird, deren Natur wir erforſchen möchten.

---

[1] Ich will nur die Sprüche des Porphyrios in ſeinem Briefe an die Markella, die Empfehlung der Pythagoriſchen Sprüche ähnlicher Art und den Theoſebios erwähnen, über welchen Suid. s. v. Ἐπίκτητος u. Phot. bibl. c. 242 p. 339 a Bekk. nachzuſehn ſind.

Wie die Fortpflanzung der Epikuriſchen und der ſtoiſchen Schule geſchah, haben wir ſchon früher erwähnen müſſen. Doch bleibt von den letztern noch zu erinnern übrig, daß neben der Schule der Stoiker, welche mit der Sittenlehre faſt ausſchließlich ſich beſchäftigte, noch ein anderer Zweig derſelben Schule einherlief, welcher auf eine gelehrte Weiſe die Lehren der alten Stoa fortpflanzte. Dies beweiſen die häufigen Ausfälle der von uns erwähnten Stoiker, beſonders des Epiktetos gegen die Philoſophen ſeiner Zeit, welche ſich vorzugsweiſe mit logiſchen Fragen beſchäftigten [1]), dies beweiſt auch die Polemik der Peripatetiker, der Skeptiker und ſelbſt der Neu-Platoniker gegen die Lehren der alten Stoa. Doch ſind uns von dieſer gelehrten Schule der Stoiker ſo viel als gar keine Nachrichten übrig geblieben, ein Verluſt, welchen wir leicht verſchmerzen können. Der Baſileides, welcher zu den Lehrern des Marcus Antoninus gezählt wird und über deſſen Lehre Sextos der Empiriker uns eine Angabe erhalten hat [2]), dürfte zu dieſer gelehrten Schule der Stoiker gehört haben.

---

[1]) Epict. diss. III, 2 p. 350. οἱ δὲ νῦν φιλόσοφοι.

[2]) Adv. math. VIII, 258.

Mehr iſt uns bekannt von der Wirkſamkeit der Platoniſchen und der peripatetiſchen Schule dieſer Zeit. Sie iſt unſtreitig bedeutender geweſen, denn ſie hatte eine bedeutendere Aufgabe. Die Hauptzüge, die Eigenthümlichkeiten des ſtoiſchen Syſtems und der ſtoiſchen Lehrart waren nie ſo in Vergeſſenheit gerathen, wie dies mit dem wahren Inhalte und der wahren Form der Platoniſchen und der Ariſtoteliſchen Philoſophie der Fall war. Gegen den Andrang einer neuen Lehre und einer neuen Lebensrichtung ihre Stellung zu nehmen, hatten Akademiker und Peripatetiker ſie ohne Abſicht oder mit Bewußtſein verhüllt oder entſtellt. Es galt in der That einer Wiederherſtellung dieſer Lehren, dieſer ältern Formen des wiſſenſchaftlichen Denkens. Unternehmungen ſolcher Art gelingen denn freilich nie ganz; ſie enden immer in einer Umbildung des Alten.

Die Wiederherſtellung der Platoniſchen Philoſophie möchte wohl zu derſelben Zeit begonnen haben, als die Römer der ältern griechiſchen Litteratur ihren Fleiß zuwendeten. Der Akademiker Areios Didymos, welcher über die Lehren des Platon und anderer griechiſcher Philoſophen ſchrieb, iſt wahrſcheinlich nicht viel jünger[1]). Damals wurde auch die Zurichtung der Platoniſchen Geſpräche für das Leſen, ihre Eintheilung für den Gebrauch zum Unterrichte in der Philoſophie betrieben, über welche uns mancherlei verſchiedene Meinungen angeführt werden[2]). Was wir

---

1) Euseb. pr. ev. XI, 23; Suid. s. v. *Δίδυμος*; cf. Jons. de script. hist. phil. III, 1, 3. Dieſer Areios Didymos wurde von Spätern benutzt, wie wir aus dem Euſebios a. a. O. und aus dem Alkinoos (de doctr. Plat. c. 12) erſehen.

2) Albini isag. 6; Diog. L. III, 49 ff. Die alexandriniſchen Phi-

über dieſe Thätigkeit der Platoniſchen Schule wiſſen, über die Eintheilung der Platoniſchen Dialogen nach Tetralogien, welche dem Thraſyllos zur Zeit des Tiberius oder auch dem Derkyllides angehören ſoll, was in der Einleitung des Albinos und dem kurzen Abriſſe der Platoniſchen Lehre, gewöhnlich einem gewiſſen Alkinoos zugeſchrieben, enthalten iſt, erregt uns keine große Meinung von der philoſophiſchen Bildung derſelben. Wenn wir auch in den philoſophiſchen Abhandlungen des Rhetors Maximos von Tyros aus der Zeit der Antonine mehr Fruchtbarkeit des Geiſtes finden, als in jenen Erzeugniſſen der Schule, ſo ſind ſie doch weniger Beweiſe einer gründlichen philoſophiſchen Einſicht, als einer redneriſchen Gewandheit, welche am Leſen und an der Nachahmung der Alten ſich gebildet hatte.

Wollten wir in dieſer Schule der Platoniker eine reine und in das Weſen eindringende Ueberlieferung der Platoniſchen Lehre erwarten, ſo würden wir etwas verlangen, was dieſe Zeit zu leiſten nicht im Stande war. Doch wohl ein Hauch des Platoniſchen Geiſtes weht uns aus derſelben noch an, wenn Maximos der Tyrier die Erkenntniß Gottes uns zu ſuchen lehrt in der Mannigfaltigkeit der Geſtaltungen des Schönen, auf deren nackte, von aller Materie entkleidete Bildung wir nur zurückzugehen hätten, um in ihnen das Göttliche zu ſchauen[1]), und wenn Alkinoos auseinanderſetzt, wie Gott nicht an und für ſich erkannt und auf keine Weiſe ſein Weſen ausgedrückt wer-

---

lelogen, namentlich Ariſtophanes, waren freilich hierin ſchon vorangegangen.

[1]) Max. Tyr. diss. I. p. 14 f. ed. Heins.

den könne, wie wir daher nur dahin zu ſtreben hätten, durch Verneinung, durch Analogie oder durch das Aufſteigen von dem Niedern zum Höchſten die überſchwengliche Idee Gottes uns darzuſtellen, wobei die mathematiſchen Wiſſenſchaften als Staffeln des Aufſteigens zur Erkenntniß der Ideen uns dienen ſollten[1]. Nur ſchwach ſind freilich dieſe Erinnerungen an den Platoniſchen Geiſt; doch ſcheinen ſie im Ganzen eine milde Anſicht der Dinge in der akademiſchen Schule erhalten zu haben. Eine ſolche erkennen wir in der Lehre, daß freilich die Verehrung von Bildſäulen und Heiligthümern für den nicht nöthig ſei, welcher in ſich ſelbſt eine hinlängliche Erinnerung an den einſt genoſſenen Anblick des Göttlichen habe; doch von ſolcher Art möchten nur Wenige ſein; daher wäre allen Völkern das Geſetz gemein unter verſchiedenen Geſtalten die Gottheit zu verehren. An dieſen von altersher feſtgeſtellten Gebräuchen ſollten wir nichts ändern; die Bilder der Götter wären Erinnerungszeichen an das, was wir einſt geſchaut hätten, und als ſolche den ſchwachen Menſchen nothwendig[2]. Milde äußert er ſich auch in der Beurtheilung des Streits über den Werth der Tugend und der Luſt. Jener geben die Platoniker den Vorrang; ſie ſoll herrſchen über dieſe, wie die Seele über den Körper; doch wird darum die Luſt am Schönen nicht verworfen; ſie iſt mit dem Schönen in der Seele nothwendig verbunden[3]. Man könne daher wohl behaupten, daß jedes tugendhafte Streben auch ein Streben nach Luſt ſei, daß alſo Diogenes der

---

[1] Alcin. de doctr. Plat. 7; 10.

[2] Max. Tyr. diss. XXXVIII.

[3] Ib. diss. XXXIV.

Kyniker nur den kürzeſten Weg zur Luſt eingeſchlagen und die Geſetzgebungen des Lykurgos und der Athenienſer dasſelbe Ziel verfolgt hätten[1]).

Wenn uns beſonders die redneriſchen Abhandlungen des Maximos einen Beweis dieſer gemäßigten Geſinnung geben, ſo iſt dagegen die freilich geiſtloſe Schrift des Alkinoos uns von einiger Bedeutung, weil ſie ſehr entſchieden zeigt, wie die neuern Platoniker darauf ausgingen die Erfindungen ſpäterer Philoſophen dem Stifter ihrer Schule zuzueignen. Die Eintheilungen der Philoſophie, welche Peripatetiker und Stoiker angegeben hatten, trägt Alkinoos ohne weiteres auf die Platoniſche Philoſophie über[2]); er eignet dem Platon die Bekanntſchaft mit allen Figuren des Schluſſes zu, weil er dieſelben gebrauche; auch die zehn Kategorien findet er im Parmenides und in andern Platoniſchen Geſprächen[3]), der Gegenſatz zwiſchen Energie und Vermögen iſt ihm ganz geläufig[4]), ſo wie er auch die Tugend unbedenklich als die Fertigkeit gelten läßt das Mittlere im Verhalten gegen die leidenden Zuſtände zu finden[5]). In dieſen und ähnlichen Fällen folgt er unbeſorgt der Neigung philoſophiſcher Schulen auf den Stifter ihrer Lehre eine jede Erkenntniß zurückzuführen, welche erſt ſpätern Zeiten geworden war. Es konnte nicht ausbleiben, daß dabei auch Lehren und Vorſtellungsweiſen der Platoniſchen Philoſophie angeeignet wurden, welche ihr gänzlich fremd, deren Keime auch nicht einmal in ihr vorhanden waren.

---

1) Ibid. diss. XXXIII.

2) Cap. 3; 4.

3) Ib. 6.

4) Z. B. ib. 2; 8.

5) Ib. c. 29; vergl. auch den Calviſius Taurus b. Gell. I, 26

Die ganze Anſicht der Welt und der Wiſſenſchaft, welche auf ſolche Weiſe verbreitet wurde, gewann eine andere Geſtalt. Nur eine geringe Abweichung von der Platoniſchen Lehre iſt es, mit andern verglichen, wenn wir bei dieſen neuern Platonikern den Begriff und das Wort Materie überall neben den Begriff Gottes geſtellt finden. Nicht nur daß Maximos den Grund alles Uebels, ſoweit es nicht aus dem menſchlichen Willen ſtammt, auf die Materie zurückführt, welche von der weltbildenden Kunſt Gottes nicht geformt werden konnte, ohne daß Funken vom Amboß oder Ruß von der Eſſe umhergeflogen wären[1], Alkinoos findet ſogar die Ewigkeit der Welt mit der Lehre des Platon vereinbar, ja er hält die Seele der Welt und ihre Vernunft für ewig, wie die Materie. Nur uneigentlich werde von Gott geſagt, er habe dieſe Seele gemacht, da er ſie doch nur bildete, ſie wie aus einem tiefen Schlafe erweckte und indem er ihr das Streben erregte ſeine Gedanken, die Gegenſtände der Verſtandeserkenntniß, zu erkennen, Formen und Ideen in ihr werden ließ[2]. Es liegt hierbei die Meinung zum Grunde, daß die Ideen die Gedanken Gottes ſind, welche von uns erkannt werden ſollen und als Muſterbilder für die künſtleriſche Thätigkeit des weltbildenden Gottes dienen, ohne daß dadurch ausgeſchloſſen wer-

---

1) Max. Tyr. diss. XXV. p. 256.

2) Alcin. 14. καὶ τὴν ψυχὴν δὲ ἀεὶ οὖσαν τοῦ κόσμου οὐχὶ ποιεῖ ὁ θεός. ἀλλὰ κατακοσμεῖ, καὶ ταύτῃ λέγοιτ᾿ ἂν καὶ ποιεῖν ἐγείρων καὶ ἐπιστρέφων πρὸς αὑτὸν τόν τε νοῦν αὐτῆς καὶ αὐτὴν ὥσπερ ἐκ κάρου τινὸς ἢ βαθέως ὕπνου, ὅπως ἀποβλέπουσα πρὸς τὰ νοητὰ αὐτοῦ δέχηται τὰ εἴδη καὶ τὰς μορφὰς ἐφιεμένη τῶν ἐκείνου νοημάτων.

den ſollte, daß ſie auch Weſen ſind an und für ſich[1]). Indem man nun beſonders den Gedanken verfolgte, daß die Ideen die ewigen Urbilder der allgemeinen Naturgeſetze wären, welche in der Geſtaltung der beſonderen Materie beſondere Abänderungen erlitten, kamen die meiſten der Platoniker zu einem viel zu eingeſchränkten Begriffe von dem, was Platon unter den Ideen verſtanden haben ſollte. Sie wollten nur Ideen der allgemeinen Geſetze und bleibenden Gattungen und Arten der Dinge annehmen, nicht aber Ideen der einzelnen Dinge, der krankhaften und gegen die Natur der Dinge ſich erzeugenden Erſcheinungen; auch die Erzeugniſſe der Kunſt, die Verhältnißbegriffe und alles, was gering und verächtlich zu ſein ſchien, kam ihnen als etwas vor, was der Idee nicht würdig ſei[2]), wie ſehr auch dagegen ſowohl die einzelnen Aeußerungen des Platon, als auch ſeine allgemeine Idee von der Wiſſenſchaft ſtreiten mochten. Eine noch bedenklichere Miſchung der Meinungen ſcheint es uns zu verrathen, wenn Alkinoos von den Ideen die Arten unterſcheidet, von welchen er mit dem Ariſtoteles meint, daß ſie von der Materie nicht getrennt werden könnten[3]).

---

[1] Ib. 9. ἔστι δὲ ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον, ὡς δὲ πρὸς τὴν ὕλην μέτρον, ὡς δὲ πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα, ὡς δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξεταζομένη οὐσία.

[2] L. l. ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. οὔτε γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει τῶν τεχνικῶν εἶναι ἰδέας, οἷον ἀσπίδος ἢ λύρας, οὔτε μὴν τῶν παρὰ φύσιν, οἷον πυρετοῦ καὶ χολέρας, οὔτε τῶν κατὰ μέρος, οἷον Σωκράτους καὶ Πλάτωνος, ἀλλ' οὐδὲ τῶν εὐτελῶν τινός, οἷον ῥύπου καὶ κάρφους, οὔτε τῶν πρός τι, οἷον μείζονος καὶ ὑπερέχοντος.

[3] Ib. 4. τῶν νοητῶν τὰ μὲν πρῶτα ὑπάρχει ὡς αἱ ἰδέαι, τὰ

Wir dürfen aber hierbei nicht zu erinnern vergeſſen, daß doch eine ſolche Miſchung der Meinungen von den Platonikern dieſer Zeit nicht allgemein gebilligt wurde. Es wird uns ein Platoniker Calviſius Taurus genannt, welcher unter dem Antoninus Pius zu Athen lehrte und über den Unterſchied zwiſchen den Lehrſätzen des Platon, des Ariſtoteles und der Stoiker ſchrieb [1]). Von ſeinem Lehrer hat uns ſein Schüler Gellius manches erzählt, was zu beweiſen ſcheint, daß er in ſeinen Commentaren über Platoniſche Schriften nicht ohne Urtheil verfahren mochte [2]), worin er aber als Platoniker der peripatetiſchen und ſtoiſchen Lehre ſich entgegenſetzte, darüber haben wir keine Kenntniß. Beſſer unterrichtet ſind wir über die Art, wie ein anderer Platoniker Attikos, welcher etwas ſpäter als Taurus gegen die Meinungen des Ariſtoteles ſchrieb, den Unterſchied derſelben von den Lehren des Platon auseinanderſetzte. Die Bruchſtücke, welche uns Euſebios aus ſeiner Schrift erhalten hat [3]), bekämpfen die Ariſtoteliſche Lehre mit vielem Eifer. Sie erklären ſich gegen die laxen Grundſätze anderer Platoniker, welche zur Unterſtützung ihrer Meinungen die Gründe des Ariſtoteles gebrauchen und die Ewigkeit der Welt mit der Lehre des Platon vereinigen zu können meinten [4]). Ariſtoteles wird beſchuldigt, daß er nur aus Neuerungsſucht von den Platoniſchen Lehrſätzen ſich entfernt habe, ſeine Annahme eines fünften Elements

---

δὲ δεύτερα ὡς τὰ εἴδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὕλης.

1) Gell. XII, 5; Suid. s. v. Ταῦρος.

2) Vergl. beſonders Gell. I, 26; VI, 13; 14.

3) Praep. ev. XV, 4—9; 12; 13.

4) Ib. 5; 6.

ſoll nur daraus hervorgegangen ſein, daß er die Lehren des Platon von den unveränderlichen Ideen und von den unſterblichen, aber gewordenen Göttern zuſammenmiſchend das Unding eines leidenloſen Körpers erſonnen habe[1]). Auch in der Zuſammenſetzung der Welt hat Ariſtoteles vieles willkürlich und unhaltbar geneuert[2]); beſonders aber wird er hart angegriffen, weil er die Tugend für unzureichend zur Glückſeligkeit halte, weil er die Unſterblichkeit der Seele, der Heroen und Dämonen leugne, die Vorſehung Gottes für die Dinge unter dem Monde, für die Menſchen verwerfe und die Macht Gottes beſchränke, indem er nicht zugeben wolle, daß ſie die Welt, obgleich ſie geworden, vor dem Vergehen bewahren könne[3]). Es läßt ſich ein gewiſſer frommer Eifer in dieſem Streite gegen den Ariſtoteles nicht verkennen, wenn z. B. Attikos ſeinen Gegner für nicht beſſer achtet, als den Epikuros, weil er doch das weſentliche der Vorſehung, was uns betrifft, die Vorſehung für die Menſchen, geleugnet habe; daß aber dabei richtige Einſicht oder auch nur eine geiſtreiche Auffaſſungsweiſe herrſche, läßt ſich nicht ſagen, und ſo möchte ſich denn auch wohl hierin zeigen, daß die Richtung dieſer Zeiten dem Uebergewichte nach ſchon entſchieden einer Miſchung der Schulen ſich zuneigte.

Noch einige andere Platoniker dieſer Zeit würden von uns zu erwähnen ſein, wenn wir es nicht für gerathener hielten von ihnen da zu reden, wo die Vermiſchung orientaliſcher Vorſtellungen mit der griechiſchen Philoſophie in

---

1) Ib. 7.

2) Ib. 8.

3) Ib. 4; 5; 6; 9; 12.

Frage kommen wird. Denn wir haben ſchon früher erwähnt, daß dieſe zumeiſt an die Platoniſche Philoſophie ſich angeſchloſſen hat. Wir ſchließen daher unſere Betrachtungen über die neuern Platoniker, welche ihrem Hauptcharakter nach der gelehrten Richtung dieſer Zeit angehören, mit einigen Bemerkungen, welche ihr Verhältniß zu andern Erſcheinungen derſelben Zeit in das Licht ſetzen werden. Wie die von uns erwähnten Platoniker das römiſche Element in der Miſchung dieſer Zeiten in ſich aufnehmen, das ſieht man hauptſächlich daran, daß ſie keinen Theil der Philoſophie höher achten, als die Ethik. Die Beſchäftigung mit den logiſchen Künſten wird von ihnen gering geachtet. Wenn darin die Philoſophie beſtünde, ſo würde es an Lehrern derſelben nicht fehlen. Auf die Dialektik würde kein Philoſoph ſeinen Fleiß verwenden, wenn ſie nicht nothwendig wäre. Das wichtigſte Geſchäft der Philoſophie aber iſt uns die Erkenntniß des Guten zu verſchaffen und zur Tugend uns anzuleiten[1]). Auf eine andere Bemerkung führen uns die Abhandlungen des Maximos. In der ganz dogmatiſch gehaltenen Ueberſicht über die Platoniſche Lehre, welche Alkinoos zu geben die Abſicht hatte, ſtellte ſich natürlich die Meinung der Schule ohne weitern Anſtand dar; doch waren auch hier mancherlei Zweifel über den Sinn der Platoniſchen Ideenlehre nicht ganz zu unterdrücken, überdies aber ſtand es dabei feſt, daß doch das Göttliche, das Gute nicht geradezu und ohne

---

1) Max. Tyr. diss. XXXVII. p. 373 ff.; Alcin. 3; 27; Attic. ap. Euseb. pr. ev. XV, 4. Daß Maximos (diss. VI.) und Alkinoos (c. 2) das theoretiſche dem praktiſchen Leben vorziehen, ſtreitet hiermit keinesweges. Die angeführte Diſſertation des Maximos verbreitet hierüber das gehörige Licht.

Bilder ſich darſtellen laſſe und auch hierdurch mußte der Zweifel genährt werden, was in der Lehre des Platon in bildlichem und was in eigentlichem Sinne zu verſtehen ſei. Wie nahe dieſer Zweifel lag, wie weit er führen konnte, das wiſſen wir, wenn wir bedenken, daß die neuere Akademie aus der alten hervorgegangen war. Fügen wir nun hierzu noch, daß die gelehrte Beſchäftigung mit der Philoſophie, wenn ſie etwas freier und nicht ganz in den Feſſeln der Schulform getrieben wird, ſchon an ſich dem wähleriſchen Zweifel Nahrung zu geben pflegt, ſo werden wir uns nicht wundern, daß wir in der Denkart und der Darſtellungsweiſe des Maximos vieles nur in der Haltung einer wahrſcheinlichen Meinung hervortreten ſehen. Er liebt es die Sätze der Philoſophen, als wenn vor Gericht über ſie entſchieden werden ſollte, einander entgegenzuſtellen, nicht bloß um redneriſche Gewandtheit zu zeigen, vielmehr eine Entſcheidung hofft er wohl zu finden und wie er ſie mit dem Platon gefunden, das giebt er zu verſtehn, indem er deſſen Meinung zuletzt vorträgt und als die Meinung der Philoſophie bezeichnet; aber es wird doch dabei nicht verhohlen, daß auch, wie bei gerichtlichen Händeln es zu ſein pflegt, für die Gegenpartei Wahrſcheinliches beigebracht werden könne. Die Philoſophie möchte er als ein Orakel über das Schönſte und Beſte, über den Weg zur Glückſeligkeit betrachten, wenn nur dies Orakel nicht zweideutig wäre, wenn nur nicht der Ausſpruch die Philoſophen in viele Parteien ſpaltete. Darin iſt die Philoſophie den übrigen Wiſſenſchaften ungleich; je weiter ſie fortſchreiten, um ſo ſicherer treffen ſie ihr Ziel; aber die Philoſophie, je reicher ſie an Gedanken wird, um ſo mehr ſtellen ſich in ihr gleich ſchwere Gedanken einander entgegen, um ſo ſchwerer wird ihr das Urtheil [1]). Wie glücklich hat er zwar nicht das Schickſal der Philoſophie, aber doch das Schickſal der griechiſchen Philoſophie ſeiner Zeit getroffen. Sie war alt geworden; ihr fehlte der Muth zu jugendlicher Erneuung, zu kräftigem Fortſchreiten, in welchem ſie allein Sicherheit und Gedeihen finden kann. Jener Reichthum an alten Syſtemen, welchen ſie vorfand, er konnte die nur verwirren, welche ihn als etwas Fertiges gebrauchen wollten. Es iſt klar, wie hierdurch der Skepticismus begünſtigt wurde. Wirklich ſcheint ein anderer Platoniker unſeres Zeitabſchnitts Favorinus, ein Günſtling des Hadrianus, nicht weit vom Skepticismus oder von der Anſicht der neuern Akademie entfernt geweſen zu ſein. Sein Scharfſinn, ſeine weitſchichtige und gefällige Gelehrſamkeit verhalf ihn nur zu dem Zweifel, ob man wohl etwas oder ob man nichts wiſſen könne [2]).

In einem etwas andern Verhältniſſe zu der Entwicklung unſeres Zeitraums ſtand die peripatetiſche Philoſophie. Wir haben erwähnt, daß ſie bei den Römern keinen großen Beifall fand und auch auf die Geſtaltung der griechiſch-orientaliſchen Lehren keinen großen Einfluß ausübte. Dies ſcheint zur Folge gehabt zu haben, daß ſie mehr als jede andere ältere Philoſophie nur im Beſitz ihrer Schule blieb, denn ſie verſprach niemanden eine große Wirkſamkeit in der Welt oder auf ſeine Zeitgenoſſen; deswegen konnte ſie ſich auch reiner von fremdartigen Einmiſchungen erhalten.

---

[1] Diss. XIX. p. 199 f.; diss. XXXIV. in. *χαλεπὸν εὑρεῖν λόγον ἀληθῆ. κινδυνεύει γὰρ ἡ τȣ̃ ἀνθρώπȣ ψυχὴ δι' εὐπορίαν τȣ̃ φρονεῖν τȣ̃ κρίνειν ἀπορεῖν. καὶ αἱ μὲν ἄλλαι τέχναι πρόσω ἰȣ̃σαι κατὰ τὴν εὕρεσιν εὐστοχώτεραι γίγνονται ἑκάστη περὶ τὰ αὑτῆς ἔργα. φιλοσοφία δὲ ἐπειδὰν αὐτῆς εὐπορώτατα ἔχῃ, τότε μάλιστα ἐμπίπλαται λόγων ἀντιστασίων καὶ ἰσοῤῥόπων.*

[2] Galen. de opt. disc. c. 1. Philoſtrates (vit. soph. I, 8.) rühmt ſeine Schrift über die Pyrrhoniſchen Treven als ſein beſtes Werk.

Es ſind in der That nicht wenige Peripatetiker, welche unter den Gelehrten beim Beginn unſerer Periode angeführt werden. Den Staſeas, den Lehrer des Piſo, haben wir ſchon erwähnt, auch den Kratippos, den Freund des ältern und den Lehrer des jüngern Cicero. Doch ſcheinen uns dieſe Männer, von welchen nur auf das Praktiſche bezügliche Lehren angeführt werden [1]), für das charakteriſtiſche der peripatetiſchen Lehre dieſer Zeit weniger bedeutend, als andere, welche ſich an dem Andronikos von Rhodos anſchloſſen. Wir haben ſchon früher bemerkt, daß dieſer Mann, ein Zeitgenoſſe des Cicero, durch gelehrte Unterſuchungen um die Schriften des Ariſtoteles und Theophraſtos ſich verdient machte. Er theilte die Schriften beider Philoſophen nach der Gleichartigkeit ihres Inhalts ein, ſtellte Unterſuchungen über die Echtheit der Ariſtoteliſchen Schriften an, gab Erklärungen dieſer Schriften und ſchrieb eigene Werke logiſchen Inhalts. Dieſe gelehrte Beſchäftigung pflanzte ſich auf ſeine Schüler fort, zu welchen Boëthos von Sidon und Soſigenes, den Julius Cäſar zur Verbeſſerung des Kalenders gebrauchte, gezählt werden. Zu derſelben Zeit lebten auch Xenarchos, welcher, obgleich er zur peripatetiſchen Schule ſich bekannte, doch gegen das fünfte Element des Ariſtoteles ſchrieb, und Nikolaos von Damaskos, der Freund des Auguſtus und des Herodes, welcher durch ſeine geſchichtlichen Werke, aber auch durch philoſophiſche Schriften zur Erklärung des Ariſtoteles ſich bekannt machte. In eine etwas ſpätere Zeit fallen wahrſcheinlich Alexandros Aegeus und Adraſtos von Aphrodiſias, deren Werke über die Kategorien und über die Ordnung der Ariſtoteliſchen Schriften von ſpätern Erklärern des Ariſtoteles benutzt wurden. Wir würden zu weitläuftig werden, wenn wir mehr ſolcher litterariſchen Bemerkungen über die Erklärer der Ariſtotelichen Schriften anführen wollten[1]; es genügt uns zu bemerken, daß die gelehrten Arbeiten dieſer Männer verloren gegangen ſind, weil ſie von den Spätern, welche in ihre Fußtapfen traten, ſtark benutzt und verdunkelt wurden. Es würde ſich aber dieſe Reihe der Erklärer des Ariſtoteles bis auf den Alexandros von Aphrodiſias herabführen laſſen, der vorzugsweiſe den Namen des Erklärers erhielt, weil ſeine Erklärungen der Ariſtoteliſchen Schriften alle frühere Werke der Art in Schatten ſtellten. Nur dies dürfen wir von jenen ältern Erklärern nicht übergehn, daß bei ihnen ſich ſchon die Neigung zeigte, die Ariſtoteliſche Philoſophie mit der Platoniſchen zu verbinden. Gewöhnlich giebt man den Ammonios von Alexandria, den Lehrer des Plutarchos, als den an, welcher zuerſt dieſe neue Art des Eklekticismus begünſtigt habe, aber theils iſt dies nur eine Folgerung aus der Art, wie Plutarchos in der Philoſophie verfuhr, theils finden ſich mehrere Spuren davon, daß ältere Erklärer nicht nur Ariſtoteliſche, ſondern auch Platoniſche Schriften zum Gegenſtande ihrer gelehrten Auslegungen machten. Es gehört dies einer ziemlich allgemeinen Neigung der damaligen Zeit an.

---

[1]) Dahin muß auch die Frage von der Divination gezählt werden, welche Kratippos behandelte. Cic. de div. I, 32; 50; II, 48; 52. Daß Kratippos die peripatetiſche mit der Platoniſchen Philoſophie verband, ſcheint aus Cic. de off. II, 2 fin. hervorzugehen.

---

[1] Genauere Nachweiſungen weiß ein jeder, welchen dergleichen Dinge kümmern, beim Fabricius zu finden. Uebrigens iſt nur wenig Sicheres über die Zeiten und Verhältniſſe dieſer Männer anzugeben, was unſere Meinung zu beſtätigen ſcheint, daß die peripatetiſche Lehre vorzüglich bei den Gelehrten, welche wenig Einfluß auf das Leben hatten, ſich erhalten habe.

Von den Erklärern des Ariſtoteles müſſen wir den *Alexandros von Aphrodiſias* etwas weitläuftiger erwähnen. Das Verdienſt ſeiner Erklärungen können wir nicht ſehr hoch anſchlagen. Das, was für das Leſen der Ariſtoteliſchen Schriften Noth thut, wird von ihnen nur ſelten geleiſtet, indem es einer freiern Anſicht von der Philoſophie des Ariſtoteles bedurft hätte, um über die Dunkelheiten, welche von der Unbeſtimmtheit der Vorſtellungsweiſe auf den Ausdruck übergehn, gründlich hinwegzukommen, als dieſer Ausleger des Ariſtoteles beſaß. Er iſt ganz in ſeinem Schriftſteller befangen und ſucht ihn nur mit der Vorſtellungsweiſe ſeiner Zeit auf eine ſolche Art zu vereinigen, daß dadurch die Ueberlegenheit ſeiner Schule über andere Schulen der Philoſophie bemerklich werde. Seine Polemik iſt gegen alle Hauptſchulen der Philoſophie gerichtet, doch ſeltener gegen die Epikureer, deren Vorſtellungsweiſe ihm zu ungelehrt und zu ſinnlich ſchien 1), als gegen die Platoniker und Stoiker. Gegen die letztern ſtreitet ſeine Schrift über das Schickſal und das, was in unſerer Gewalt iſt, welche er den Kaiſern Severus und Caracalla widmete und aus welcher man am beſten ſeine Manier kennen lernen kann. Sie beweiſt, wie große Bedeu-

---

1) Quaestiones naturales, de anima, morales III, 12

tung er auf die gewöhnlichen Vorſtellungen der Menſchen legte; denn die allgemeine Natur des Menſchen ſei nicht unfähig die Wahrheit zu treffen[1]), und wie er damit auch die Ueberzeugung ſeiner Schule zu verbinden wußte, daß wenn uns eine Wahrheit ſinnlich einleuchtend geworden ſei, dadurch eine jede Gewalt wahrſcheinlicher Gründe vom Gegentheil überwältigt werde[2]). Seine Beweisführung gegen die Lehre der Stoiker von der alles voraus beſtimmenden Gewalt des Schickſals geht daher auf nichts mehr aus, als zu zeigen, daß ſie den Sinn der Worte, welche die Menſchen zur Bezeichnung ihrer allgemeinen Begriffe feſtgeſetzt hätten[3]), verdrehe und in einen andern Sinn deute. Auch hierin bleibt er ſeiner Natur als Ausleger getreu; er will nur den Sinn allgemeiner Sprachbildung erklären. Alle Menſchen nehmen etwas zufälliges an, ſie ſetzen etwas mögliches, was nicht nothwendig geſchehen muß, auch etwas, was in unſerer Gewalt iſt; dieſes letztere iſt ihnen aus thatſächlichen Erfahrungen gewiß[4]). Nicht alles, was geſchieht, wird durch das Schickſal vorausbeſtimmt, ſondern nur das, was nach Geſetzen der Natur geſchieht; es giebt aber auch Hinderniſſe des natürlichen Wirkens, vieles

---

1) De fato 2. *τὸ μὲν οὖν εἶναί τι τὴν εἱμαρμένην καὶ αἰτίαν εἶναι τοῦ γίγνεσθαί τινα κατ' αὐτὴν ἱκανῶς ἡ τῶν ἀνθρώπων συνίστησι πρόληψις· οὐ γὰρ κενὸν οὐδ' ἄστοχον τἀληθοῦς ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις.* Ib. 14. So nimmt er auch eine *πρόληψις τῶν θεῶν* an. Qu. nat. II, 21 fol. 17. a.

2) De fato 26. *ἱκανωτέρα γὰρ ἡ τοῦ πράγματος ἐνάργεια πρὸς συγκατάθεσιν πάσης τῆς διὰ λόγων ἀναιρούσης αὐτὸ πιθανότητος.*

3) Vergl. hierüber quaest. nat. III, 11.

4) De fato 8; 10; 14; 26.

geſchieht nur gemeiniglich; die Natur erreicht nicht überall ihren Zweck, vieles entſteht vielmehr gegen das Geſetz der Natur[1]). Wenn er dieſe Ariſtoteliſche Anſicht der ſtoiſchen Lehre von der ewigen und ſtetigen Verkettung der Urſachen entgegenſetzt, ſo erregt es in der That keine große Vorſtellung von ſeiner gründlichen Einſicht, wenn er ſich dabei auf den Augenſchein beruft, welcher uns zeige, wie ſo manches ohne die natürlichen Folgen bleibe, auf welche es hinzudeuten ſchien, wie der Menſch nicht immer den Menſchen erzeuge, wie aus der Blüthe nicht immer die Frucht hervorwachſe[2]). Offenbar zieht er hier Fremdartiges in ſeinen Streit gegen die Stoiker, ſo wie auch wenn er anführt, daß von Natur dem Menſchen das Ueberlegen gegeben ſei, welches zu nichts dienen würde, wenn der Menſch nicht nach ſeinen Ueberlegungen frei handeln könnte; die Natur aber mache nichts umſonſt[3]); während es ihm doch eigentlich und allein darauf ankommen mußte, den Unterſchied zwiſchen den natürlichen und vernünftigen Gründen des Geſchehens in das Licht zu ſtellen. Dieſen Unterſchied vernachläſſigt er freilich nicht ganz, ja er mußte wohl, wenn er nur einigermaaßen die Lehren ſeines Meiſters gefaßt hatte, hierin den Punkt finden, von welchem aus die Richtungen der ſtoiſchen und der peripatetiſchen Lehre auseinander gingen, indem jene nicht, wie dieſe, einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem natürlichen und dem vernünftigen Triebe gelten ließ[1]), ſondern dieſen nur als eine höhere Ausbildung jenes betrachtete; aber viel zu wenig läßt er ihn hervortreten, während andere unweſentliche oder ſchwankende Verſchiedenheiten der Lehre ihn vorherrſchend beſchäftigen. Wir können hierbei nicht unterlaſſen auch darauf aufmerkſam zu machen, daß es ſeltſam genug iſt, wie auch gar nicht im Geringſten Alexandros auf die Lehre der neuern Stoiker Rückſicht nimmt, welche doch in der Lehre von der Freiheit weſentliche Neuerungen gemacht hatten. Nur gegen die alte Stoa ſtreitet er. Für dieſe Zeiten iſt die Gegenwart viel weniger vorhanden, als das Alterthum.

---

[1] De fato 6. Der Begriff des Schickſals bezieht ſich nämlich nur auf das Geſchehen; der Begriff der Nothwendigkeit auch auf das, was iſt. Ib. 3; qu. nat. II, 5.

[2] De fato 23.

[3] Ib. 11.

Noch ein Punkt, welcher mit dieſem Streite des Peripatetikers gegen die Stoiker ſich verknüpft, ſcheint uns bemerkenswerth zu ſein. Er beſchuldigt ſeine Gegner, daß ſie, indem alles von ihnen allgemeiner Nothwendigkeit unterworfen werde, auch der Ehrfurcht vor den Göttern und der Frömmigkeit zu nahe träten. Denn es werde dadurch die beſondere Vorſehung aufgehoben, welche die Götter für die Menſchen trügen und zwar für einen jeden nach ſeinem Werthe. Wie könne man die Götter für würdig der Verehrung halten, ſelbſt bei der Annahme, daß ſie den Menſchen ihrer Erſcheinung und ihrer Hülfe würdigten, wenn man dabei die Ueberzeugung hegte, daß ſie erſcheinen und helfen müßten nach vorher beſtimmten Urſachen? Auch wenn die Stoiker die Wahrſagung, eine religiöſe Sache, vertheidigten, ihren Werth ließen ſie doch gänzlich ſchwinden, weil ſie annehmen müßten, daß ſie zu nichts führe.

---

1) Ib. 33; qu. nat. III, 13; IV, 29

indem dadurch kein Unheil vermieden werden könne[1]). Damit bringt Alexandros auch noch die Ariſtoteliſche Lehre von den Gütern in Verbindung, indem er zu zeigen ſucht, daß nur denen die Verſehung der Götter von Werth ſein könne, welche auch körperliche und äußere Güter annehmen; denn wer behaupte, daß nur das Schöne gut ſei, der lege alles Gute in ſeine eigene Hand[2]). Ueber dieſen Punkt hat er jedoch nicht nur die Stoiker zu beſtreiten, ſondern auch die Lehre ſeiner eigenen Schule zu vertheidigen. Ihre ſeltſame Lehre über den Unterſchied der Welt über und unter dem Monde, welche doch mit mancherlei andern alterthümlichen Vorſtellungsweiſen verknüpft, eine weite Verbreitung gefunden hatte, war auch Veranlaſſung zu mancherlei Zweifeln über die Verſehung geworden. Wir haben früher erwähnt, daß Attikos die Lehre des Ariſtoteles angegriffen hatte, weil ſie die Verſehung der Götter für die Menſchen, für die Dinge unter dem Monde leugne, indem ſie in dieſem Gebiete der Natur und der Seele des Menſchen alles überlaſſe[3]); von der andern Seite wurde aber auch der Ariſtoteliſchen Lehre der Vorwurf gemacht, daß ſie die Verſehung Gottes für die Dinge über dem Monde aufhebe, indem ſie hier alles in nothwendigen Bahnen ſich bewegen laſſe[4]). Gegen dieſe Vorwürfe vertheidigt nun

---

[1] De fato 17.

[2] Qu. nat. I, 14.

[3] Euseb. pr. ev. XV, 5; 12.

[4] Attikos ſagt a. a. O. τῶν μὲν γὰρ οὐρανίων ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχόντων αἰτίαν τὴν εἱμαρμένην ὑποτίθεσθαι, τῶν δὲ ὑπὸ σελήνην τὴν φύσιν, τῶν δὲ ἀνθρωπίνων φρόνησιν καὶ πρόνοιαν καὶ ψυχήν. Die πρόνοια kann hier nach den übrigen Aeußerungen des Attikos nur die Vorſorge der Menſchen bedeuten.

Alexandros die Lehre ſeiner Schule, indem er bemerkt, daß der Begriff der Vorſehung in einer doppelten Bedeutung genommen werden könne, einmal wenn man alles als ein Werk der Vorſehung betrachte, was von einem Andern bewegt und verändert werde wegen irgend eines Zweckes, dann aber auch wenn man nur das der Vorſehung zuſchreibe, was ein Anderer in einem Andern bewirke zum Beſten eines Dritten. In dem erſten Sinne wäre alles der Vorſehung Gottes unterworfen, denn Gott bewege alles und nicht ohne Zweck; denn auch in den Geſtirnen bringe er die Kreisbewegung hervor, damit ſie in dieſer zwar nicht das Göttliche erlangen, aber doch nach Vermögen ſich ihm verähnlichen möchten. In dem zweiten, engern Sinn aber beherrſche die Vorſehung Gottes nur die Welt unter dem Monde, indem zu ihrem Beſten die Bewegung der Geſtirne ſo geordnet ſei, daß davon die Bewegungen auf der Erde abhängen 1). Ein anderer Vorwurf der Platoniker lautete, Ariſtoteles nehme zwar eine Vorſehung der Götter an, aber nicht eine Vorſehung an ſich und dem Weſen der Götter nach, ſondern nur nebenbei (κατὰ συμβεβηκός) könne ſie ihnen zugeſchrieben werden. Denn ihre Thätigkeit bezwecke nicht die Wohlfahrt der Menſchen, ſondern nur ihrer ſelbſt wegen übten ſie dieſelbe, nebenbei aber ſchlage ſie auch zum Wohl der Menſchen aus 2). Dagegen ſuchte nun zunächſt Alexandros zu zeigen, daß man das Verhältniß des Göttlichen zum Menſchlichen ganz verkehren würde, wenn man eine im Weſen der Götter liegende Vorſehung

---

1) Qu. nat. I, 25.

2) Ib. II, 21. Aus dem Schluſſe des Aufſatzes ſieht man, daß derſelbe gegen die Platoniker gerichtet iſt.

für die Menſchen annehmen wollte. Es ſei dem Begriffe des Göttlichen zuwider zu behaupten, daß es ſeine Thätigkeit wegen der Erhaltung oder zum Beſten der Menſchen habe; denn es würde dies ebenſo ſein, als wenn jemand ſagen wollte, die Herren wären zum Beſten der Sklaven. Was eines Andern wegen ſei, das ſei ſchlechter als dieſes Andere. Die Götter könnten daher nicht der Menſchen wegen ſein; ihre eigenthümliche Thätigkeit hätten ſie nur ihretwegen[1]. Man ſieht, wie dieſe Gedanken dahin ſtreben, den Begriff der natürlichen Wirkſamkeit der allgemeinſten Kräfte in der Welt rein zu erhalten von den beſondern Beziehungen auf das menſchliche Daſein. Wenn aber nun hiernach Alexandros ſich dafür entſchied, daß die Vorſehung des Göttlichen für den Menſchen nicht das Weſen ſeiner Thätigkeit bezeichnen könne, ſo mochte er doch nicht eingeſtehn, daß dieſelbe nur eine weſenloſe Beziehung dieſer Thätigkeit oder nur nebenbei ſei. Er leugnete daher die Anwendbarkeit dieſes Gegenſatzes auf die vorliegende Frage. Denn man würde nur alsdann von dem Göttlichen ſagen können, daß es nur nebenbei für die Menſchen ſorge, wenn aus ſeinen Thätigkeiten ohne ſein Wiſſen und ſein Wollen, ohne Grund (παρὰ λόγον) die Wohlfahrt der Menſchen folge. So ſage man, jemand habe einen Schatz zufällig oder nebenbei gefunden, wenn er ohne Wiſſen und Wollen wegen eines andern Zweckes etwas beginnend auf ihn geſtoßen wäre. Allein ſolcher Art wäre nicht die Vorſehung der Götter; mit ihrem Wiſſen und Wollen trügen ſie Sorge für die Menſchen und gewährten ihnen die Güter ihres Lebens, deren ſie bedürften, obgleich ſie nicht der Menſchen wegen ihre Thätigkeiten vollzögen. Es müſſe daher ein Mittleres zwiſchen der Vorſehung an ſich und der Vorſehung nebenbei angenommen werden [1]).

---

[1] L. l. fol. 17 a. *ἀλλ᾽ εἰ τὰς οἰκείας τὸ θεῖον ἐνεργήσει ἐνεργείας τῆς τῶν θνητῶν σωτηρίας, οὐχ αὐτῷ (ed. οὐκ αὐτὸ) χάριν, παντάπασιν ἂν δόξει τῶν θνητῶν εἶναι χάριν.*

Es läßt ſich nicht leicht verkennen, daß in dieſen Gedanken des Alexandros von Aphrodiſias über die Vorſehung das Streben herrſcht, mit der frommen Richtung, welche zu ſeiner Zeit in der Philoſophie ſich geltend gemacht hatte, ſich in Uebereinſtimmung zu ſetzen, ohne doch den Grundſätzen ſeiner Schule etwas zu vergeben, welche vor allen Dingen Achtung vor dem natürlichen Zuſammenhange aller Kräfte und Erſcheinungen geboten. Daher läßt er ſich auch von der Polemik der Platoniker nicht hinreißen zuzugeſtehn, daß die Welt wenn ſie auch geworden ſein ſollte, doch durch den Willen Gottes unvergänglich ſein könne; denn das, was ſeiner Natur nach einem Dinge zukomme, das könne ſelbſt Gott nicht von dieſem Dinge trennen, wobei er ſich auf den Ausſpruch des Platon beruft, daß in dieſer Welt das Uebel nothwendig ſei, weil es der Natur ſterblicher Dinge angehöre [2]). Eben ſo wenig will er dieſen Gegnern von der Lehre des Ariſtoteles über die Seele etwas nachlaſſen, vielmehr iſt es ein Hauptpunkt ſeines Streites gegen die Platoniſchen Lehren, daß die Seele nicht ein ſich ſelbſt bewegendes Weſen ſei; als eine der Materie eingebildete Form (ἔνυλον εἶδος) müſſe ſie betrachtet werden; daher könne ſie auch nicht für ſich, nicht unſterblich ſein [3]).

---

[1] L. I. fol. 16 b.

[2] Ib. I, 18.

[3] Ib. II, 14.

Je mehr nun in dieſer gelehrten Philoſophie die Streitigkeiten der Schulen mit dem größeſten Gewichte betrieben wurden, je mehr man auch nur darauf ausging die Lehrſätze der Schulen und die Schriften ihrer Stifter zu erklären, nicht ſelten mit ſtarrer Anhänglichkeit, mit abergläubiſcher Ehrfurcht an das geſchriebene Wort ſich anſchließend, daher genöthigt zu gezwungenen Wendungen ſeine Zuflucht zu nehmen, je weniger man dagegen in den Geiſt der Lehren eindrang, um von ihm aus das Ganze des Syſtems darzuſtellen, wovon die kurzen Abriſſe der Lehre, welche man zur Bequemlichkeit der Schüler verfaßte, weit entfernt ſind, um ſo mehr mußte aus dieſer Behandlungsweiſe der alten Philoſophie dem Skepticismus Nahrung zuwachſen.

Ehe wir jedoch die Geſchichte des neuern Skepticismus verfolgen, müſſen wir noch einen Gelehrten dieſer Zeit erwähnen, welcher, wenn gleich in einem andern Gebiete der Wiſſenſchaft vorzugsweiſe beſchäftigt, doch auch für die Geſchichte der Philoſophie nicht ganz ohne Bedeutung war. Wir meinen den berühmten Arzt Klaudios Galenos, welcher um etwas älter als der vorerwähnte Alexandros unter dem Kaiſer M. Aurelius und ſeinen Nachfolgern bis in die Zeiten des Severus blühte. Dieſer Mann hatte es ſich zur Aufgabe gemacht, ausgehend von eigener Erfahrung und von den ältern Ueberlieferungen der Hippokratiſchen Schule durch methodiſche Anwendung der logiſchen Regeln und einiger von den ältern Philoſophen entlehnten Begriffe ein Syſtem der Arzneikunſt zu erbauen. Was er in dieſer Hinſicht geleiſtet hat, mit wie vieler oder wie weniger Kunſt er hierbei zu Werke ging, dies zu beurtheilen liegt uns nicht ob. Dagegen dürfen wir nicht unerwähnt laſſen, daß er auch darauf Anſpruch machte Philoſophie zu lehren und theils in eigentlich philoſophiſchen Werken, theils bei Begründung mediciniſcher Lehren philoſophiſche Kenntniſſe zu verbreiten. Es kann uns nicht gleichgültig ſein, von welcher Art dieſelben waren, ſowohl im Allgemeinen, weil der ſehr geachtete Stand der Aerzte, auf welchen ſie zunächſt wirkten, einen großen Einfluß auf die philoſophiſche Denkweiſe der Zeit ausüben mußte, als auch beſonders weil mit der Entwicklung der gelehrten Arzneikunſt auch die Geſchichte des neuern Skepticismus in genauer Verbindung ſteht.

Schon vor der Zeit des Galenos hatte ſich, wie zu erwarten ſtand, die philoſophiſche Denkart bei den Aerzten in verſchiedener Weiſe geltend gemacht und es hatten ſich in dogmatiſcher Weiſe Schulen der Arzneikunſt gebildet, welche theils der Epikuriſchen Atomenlehre, theils den ſtoiſchen Begriffen, die [illegible]genannten Pneumatiker, huldigten. Die Lehren dieſer [illegible]doch können von uns bei Seite liegen gelaſſen werden, [illegible] ſie in der Philoſophie nichts neuerten. Es hatte ſich aber auch ſchon im Streite gegen dieſe dogmatiſchen Aerzte und gegen die Verwirrung, welche ihre vorgefaßten Meinungen der Erfahrung zu bringen drohten, eine andere Partei der Aerzte hervorgethan, welche ſich an die Erfahrung allein halten wollten, ohne auf philoſophiſche Weiſe nach den Gründen zu forſchen. Galenos wollte weder mit den reinen Empirikern dieſe Forſchung aufgeben, noch fand er die Erklärungen der philoſophiſchen Aerzte genügend; er ergriff einen andern Weg, indem er zu ſeinen Erklärungsverſuchen einer eklektiſchen Philoſophie ſich bediente, welche zwar meiſtens an die Platoniſche und Ariſtoteliſche Lehre ſich anſchloß, ohne jedoch auch ſtoiſche

Begriffe zu verſchmähen, welche zu ſeiner Zeit eine allgemeine Verbreitung in der Wiſſenſchaft gefunden hatten. Die Natur ſeiner Wiſſenſchaft mußte ihn auf die Erfahrung hinweiſen, als auf eine ſichere Quelle der Erkenntniß. Er vertraute dieſer in einer ſolchen Weiſe, daß er ſich in keinen Streit einlaſſen wollte, in welchem erſt der Glaube an die Wahrheit der Erſcheinungen feſtgeſtellt werden ſollte[1]). Eben dadurch entzog er ſich einer gründlichen Forſchung über die Bedeutung der Erſcheinung und über die oberſten Begriffe, von welchen ihre Erklärung abhängig iſt. Aber nach ſeiner Anſicht ſoll die Erſcheinung ſelbſt den Grund der Schlüſſe bilden, durch welche ein ſicherer Beweis zu führen iſt zur Erkenntniß des Nicht-Erſcheinenden, der Gründe der Erſcheinungen. Er vergleicht daher die, welche die Beweiſe und die Lehre von den Beweiſen vernachläſſigen, mit ſolchen, welche die Lehren der Aſtronomie einſehn wollen, ohne Mathematik und Geometrie getrieben zu haben[2]). Daher dringt er beſonders auf die logiſchen Uebungen, ohne welche keine Lehre auf genaue Weiſe feſtgeſtellt werden könne[3]) und er ſcheint keinen geringen Fleiß auf dieſen Theil philoſophiſcher Forſchung verwendet zu haben, wenn man die lange Reihe logiſcher Schriften überſieht, welche er in dem Verzeichniß ſeiner Werke angiebt. Es erweckt Theilnahme, wenn er uns erzählt, daß er in ſeiner Jugend nichts mehr von den Philoſophen gefordert habe, als daß ſie ihm eine ſichere Theorie des Beweiſes geben ſollten, daß er aber in der Erwartung eine ſolche bei ihnen anzutreffen ſich getäuſcht geſehn habe. Denn auch über dieſen Gegenſtand habe er verſchiedene Meinungen, Streitigkeiten und offenbar Falſches vortragen hören. Daher, meint er, wären nicht ſeine Lehrer daran Schuld, daß er nicht den Zweifeln der Pyrrhonier ſich ergeben habe; nur den mathematiſchen Wiſſenſchaften, welche ein altes Erbe ſeiner Familie geweſen, habe er es zu danken, daß er Vertrauen zu den Wiſſenſchaften behalten, und ſo ſei er darauf ausgegangen eine eigene Theorie vom Beweiſe in der Art der Geometrie ſich zu entwerfen [1]. Es iſt zu bemerken, daß er der Platoniſchen und ſtoiſchen Logik weniger geneigt war als der Ariſtoteliſchen [2]. Wie weit aber iſt er in ſeinen noch vorhandenen Schriften von der kurzen und genauen Methode der Geometrie entfernt! Und nicht bloß in den Werken, welche ihres der Erfahrung angehörigen Inhalts wegen einen ſtrengen Beweis nicht zulieſſen, ſondern auch beſonders in den Werken philoſophiſchen Inhalts, in welchen er ſich ſeinerredneriſchen Geſchwätzigkeit bis zum Uebermaaße überläßt und unter dem Schwall tönender Worte nur ſelten ein anſprechender Gedanke gefunden wird. Daß es ihm an der Strenge eines geregelten Denkens fehlte, welche allein logiſche Unterſuchungen ſeiner Art fruchtbar machen kann, ſcheint ſeine Schrift über die Sophismen hinlänglich zu beweiſen, in welcher er den beim Ariſtoteles fehlenden Beweis führen will, daß nur die ſechs von dieſem angeführten Trugſchlüſſe möglich ſind, dieſen Beweis aber aus einer anderswoher entnommenen und ſchielend angewendeten Eintheilung führen zu können glaubt[1]).

---

[1]) Die Zweifler an der Wahrheit der Erſcheinungen nennt er ἀγχινοπονήρους. De praenot. ad Posth. 5. p. 628 Kühn.

[2]) De constit. art. med. 8 fin. p. 254.

[3]) De elem. ex Hipp. I, 6 p. 460; quod opt. med. sit quoque phil. p. 60.

---

[1] De libr. propr. 11.

[2] L. l.; ib. 16. Er ſchrieb ὅτι ἡ γεωμετρικὴ ἀναλυτικὴ ἀμείνων τῆς τῶν Στωϊκῶν.

Zwar nicht ſo zahlreich ſind die Schriften des Galenos über die andern Theile der Philoſophie, aber doch wird auch eine beträchtliche Zahl ethiſcher Schriften von ihm angeführt, ſo wie er denn das Studium der Ethik nicht nur wegen der Verbindung zwiſchen Körper und Seele den Aerzten empfahl, ſondern auch mit nicht geringer Betonung der Worte ihnen die Würde ihrer Kunſt zu bedenken gab und ſie ermahnte die Ethik zu üben und zur Unterdrückung aller niedern Leidenſchaften, zur Erwerbung jeder Tugend zu benutzen, damit ſie um ſo eifriger ihre Wiſſenſchaft betreiben könnten[2]). Ueber dieſen Theil der Philoſophie haben wir nichts anderes hinzuzuſetzen, als daß er ſich in ihm ganz der Platoniſchen Lehre anſchloß.

Es läßt ſich denken, daß er beſonders um die Phyſik ſich beſchäftigte, welche in ſo genauer Verbindung mit ſeiner Kunſt ſteht. Doch glauben wir nicht nöthig zu haben eine ausführliche Auseinanderſetzung ſeiner Phyſik zu geben, da ſie im Einzelnen auf Erfahrung beruht, im Allgemeinen oder bald an den Platon, bald an den Ariſtoteles, bald an die Stoiker ſich anſchließt. Es wird hinreichen an einigen Beiſpielen die Art ſeines Eklekticismus zu ſchildern. Von ſeiner Kunſt auf die Unterſuchung der organiſchen Natur beſonders hingewieſen, verfolgte er keinen Theil der Phyſik mit ſo großem Fleiße als die Unterſuchung über die Zwecke der Glieder, worin er ſich der teleologiſchen Anſicht des Platon und beſonders des Ariſtoteles anſchloß, ohne ſich ſklaviſch an die Meinungen des Einen oder des Andern zu binden, indem ſeine ſelbſtändigen Forſchungen über den Bau des thieriſchen Körpers ihn zu eigenthümlichen Ergebniſſen führen mußten. Dieſen Theil der Phyſik ſchätzte er ſo hoch, daß er den wahren Anfang einer genauen Theologie in ihm zu ſehen glaubte[1]. Er iſt daher auch voll von Lobpreiſungen der göttlichen Weisheit, welche er in der Bildung der lebendigen Weſen erblickt. Wir finden jedoch dieſe Richtung ſeiner philoſophiſchen Anſichten wenig in Uebereinſtimmung mit der Wendung, welche er in den Grundlagen ſeiner ärztlichen Theorie nimmt, indem er in dieſer faſt alles auf die Miſchung der Elemente zurückführet, auf die Kraft dagegen, welche die Miſchung der lebendigen Weſen bildet und zuſammenhält, nur wenig Rückſicht nimmt. Denn er geht aus von der Zuſammenſetzung der vier Elemente, deren Begriffe er im Weſentlichen nach ſtoiſcher Weiſe auffaßt[2]; aus der Zuſammenſetzung und gehörigen Miſchung derſelben läßt er die Säfte ſich bilden[1]) und aus dieſen ſodann die gleichartigen und zuletzt aus den letztern die ungleichartigen Theile des Körpers entſtehen. Seine ärztlichen Vorſchriften gehen eben darauf aus die gehörige Miſchung in allen Theilen des Körpers zu befördern oder wiederherzuſtellen und dieſer praktiſchen Anſicht gemäß mußte er auch ſeine allgemeine Theorie faſſen. Ueberhaupt läßt ſich nicht verkennen, daß er in ſeinen Unterſuchungen von dem praktiſchen Zwecke ſeiner Kunſt ſehr abhängig war, wie er denn gar nicht verhehlte, daß er die Unterſuchungen, welche über das Praktiſche hinausgehen, über Gott und über ſein Verhältniß zur Welt, ob die Welt ewig oder geworden ſei und dergleichen mehr, für unnütze Künſte anſah, wobei er ſich auf den Sokrates, den Xenophon und ſelbſt den Platon berief[2]). Nur die Künſte, welche dem Leben nützlich ſind, verdienen den Namen der Kunſt[3]). Größern Werth als die Unterſuchungen über die Verhältniſſe der höchſten Begriffe zu einander mußte ihm nun wohl die Lehre von der Seele haben; aber wir haben ſchon vorher angedeutet, daß er auch auf dieſe weniger einging, als auf die Lehre von der materiellen Zuſammenſetzung des Körpers. Hieraus erklärt ſich die eklektiſche zugleich und ſkeptiſche Weiſe, in welcher er ſich über die Seele äußerte. Er zeigt wohl eine

---

[1]) Seine Eintheilung gründet er darauf, daß jedes Sophisma auf einer Zweideutigkeit beruhe; dieſe könne aber theils im einzelnen Worte, theils in der Zuſammenſetzung des Satzes beſtehen; dann ſoll weiter die Zweideutigkeit entweder eine Zweideutigkeit der Wirklichkeit oder der Möglichkeit oder der Vorſtellung nach ſein und auf die Wirklichkeit führt er zwei, auf die Möglichkeit drei Arten, auf die Vorſtellung aber nur eine Art der Zweideutigkeit zurück. De sophism. c. 2.

[2]) Quod opt. med. sit quoque phil. p. 60 f.

---

[1] De usu part. XVII, 1 p. 360. ἡ περὶ χρείας μορίων πραγματεία θεολογίας ἀκριβοῦς ἀληθῶς ἀρχὴ καταστήσεται, πολὺ μείζονός τε καὶ τιμιωτέρας πράγματος ὅλης τῆς ἰατρικῆς.

[2] De elem. ex Hipp. I, 6 p. 465. Er betrachtet ſie als Extreme der einfachen Eigenſchaften.

---

1) Es iſt hierbei Grundſatz, daß kein Element dem lebendigen Körper fehlen dürfe. Ib. 6 fin. Eben ſo wenig darf aber auch in einem lebendigen Körper ein Element rein enthalten ſein, denn das Aeußerſte läßt er nicht zu. De temp. I, 1.

2) De Hipp. et Plat. plac. IX, 7 p. 779 ff.

3) Adhort. ad art. add. 9. ὁπόσοις τῶν ἐπιτηδευμάτων οὐκ ἔστι τὸ τέλος βιωφελὲς, ταῦτ' οὐκ εἰσὶ τέχναι.

Neigung dem Ariſtoteliſchen Begriffe von der Seele ſich anzuſchließen, indem er die Platoniſche Lehre, daß die Seele unkörperlich ſei, nicht begreifen zu können erklärt, weil er in dem Unkörperlichen keinen Unterſchied zu erkennen vermöge, während die Seelen doch offenbar von einander verſchieden wären, und weil er nicht einſehe, wie die Seele über den Körper ſich verbreiten könnte, wenn ſie nicht etwas am Körper ſein ſollte[1]). Deswegen kann er auch den Beweiſen des Platon für die Unſterblichkeit der Seele nicht vertrauen[2]) und meint, es habe noch niemand durch wiſſenſchaftlichen Beweis nachgewieſen, worin das Weſen der Seele beſtehe, weswegen er ſich denn auch keine, nicht einmal eine wahrſcheinliche Meinung über daſſelbe bilden könne[3]). Hierbei erklärt er ſich auch gegen die Meinung der Platoniker, daß die über die ganze Welt verbreitete Seele die lebendigen Weſen bilde, indem es ihm nahe an Gottloſigkeit zu ſtreifen ſcheint anzunehmen, daß dies göttliche Weſen auch in allerlei verächtliches Gewürm ſeine

---

1) Quod animi mor. corp. temp. sequ. 3 p. 776. *διὰ τὸ μὴ γινώσκειν με τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὁποία τίς ἐστιν, ἐκ τοῦ γένους τῶν ἀσωμάτων ὑποθεμένων ἡμῶν ὑπάρχειν αὐτήν. ἐν μὲν γὰρ σώματι τὰς κράσεις ὁρῶ πάμπολύ τε διαφερούσας ἀλλήλων καὶ παμπόλλας οὔσας· ἀσωμάτου δ' οὐσίας αὐτῆς καθ' ἑαυτὴν εἶναι δυναμένης, οὐκ οὔσης δὲ ποιότητος ἢ εἴδους σώματος οὐδεμίαν νοῶ διαφοράν, καίτοι πολλάκις ἐπισκεψάμενός τε καὶ ζητήσας ἐπιμελῶς· ἀλλ' οὐδέ, πῶς οὐδὲν οὖσα τοῦ σώματος εἰς ὅλον αὐτὸ δύναιτ' ἂν ἐκτείνεσθαι.* Ib. c. 5 p. 785 ff.

2) Ib. c. 3 fin.

3) De foet. format. 6 p. 700. *ἀλλ', ὅπερ ἔφην, οὐδεμίαν εὑρίσκων δόξαν ἀποδεδειγμένην ἐπιστημονικῶς ἀπορεῖν ὁμολογῶ περὶ ψυχῆς οὐσίας, οὐδ' ἄχρι τοῦ πιθανοῦ προελθεῖν δυνάμενος.*

formende Kraft lege[1]). Weicht er nun auch in dieſen Anſichten von den Platonikern ab, ſo ſchließt er ſich ihnen doch wieder an in der Eintheilung der Seelenvermögen und in der Lehre von den Werkzeugen, an welche ſie gebunden ſind. In dieſer Rückſicht beſtreitet er ſehr eifrig die Meinung des Ariſtoteles von dem Sitze der Seele im Herzen und von der Beſtimmung des Gehirns zur Abkühlung des Herzens, indem er hierin auf ſeine anatomiſchen Unterſuchungen ſich beruft, welche ihm die Verbindung der Nerven des Gehirns mit den Sinnenwerkzeugen nachgewieſen hatten[2]).

Galenos hatte gelehrter als jeder Andere die Lehren der ältern Philoſophie für die wiſſenſchaftliche Ausſchmükkung der Arzneikunſt verwendet, er ſcheint überdies nach dem Urtheile gelehrter Aerzte einen nicht verächtlichen Schatz von Erfahrungen zu ſeinen Zwecken benutzt zu haben und, um ſeine Kenntniſſe geltend zu machen, ſtand ihm eine zwar geſchwätzige, aber den Anforderungen ſeiner Zeit genügende Beredtſamkeit zu Gebote; daher kann man ſich nicht wundern, daß er einen großen Beifall und viele Anhänger ſeiner Lehre gewann; aber noch weniger wird man ſich wundern, daß auch eben bei ſeinen Kunſtverwandten eine ſtarke Abneigung ſich fand der Anwendung philoſophiſcher Begriffe auf ihre Praxis nachzugeben, indem ſie wohl nicht ohne Grund befürchten durften, daß eine ſolche, ſo wie ſie von Galenos nicht weniger, als von ſeinen Vorgängern in der dogmatiſchen Heilkunſt verſucht worden war, nur zur Verwirrung und zur Entſtellung der Ergebniſſe reiner Beobachtung führen würde. Freilich mochten wohl die frühern Aerzte aus der Epikuriſchen und ſtoiſchen Schule plumper zu Werke gegangen ſein, als Galenos; aber es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß ſie dabei doch den Vortheil vor dieſem voraus hatten auf eine zuſammenhängendere Weiſe zu philoſophiren 1), und je mehr er durch die Erfahrungen nach verſchiedenen Seiten gezogen wurde, je mehr die weitere Ausbildung der Erfahrungen ſelbſt das Ungenügende der ältern phyſiſchen Lehren in das Licht treten ließ, um ſo mehr mochten auch Aerzte, welche in der Erfahrung allein das Heil ihrer Wiſſenſchaft ſahen, zu einer prüfenden Unterſuchung der geſammten frühern Philoſophie ſich aufgefordert fühlen.

---

[1]) L. l.

[2]) De usu part. VIII, 2; 3 beſonders über den letzten Punkt p. 623 ff.

Dieſe Betrachtungen führen uns auf die Skeptiker dieſes Zeitraums. Nach den Ueberlieferungen, welche auf uns gekommen ſind, pflanzte ſich die ſkeptiſche Denkart, welche wir in der zweiten Periode gefunden haben, ſpärlich weiter fort. Es wird uns ein Verzeichniß der Skeptiker von Timon an mitgetheilt, welches aber offenbar Lücken hat 2), wenn wir nicht lieber mit einem ſpätern Skeptiker Menodotos annehmen ſollen, daß die ſkeptiſche Schule eine Zeit lang geruht habe, bis ſie von einem gewiſſen Ptolemäos von Kyrene wieder ergriffen wurde. Als Schüler deſſelben werden Herakleides und Sarpedon genannt. Von

---

1) Wer ſich genauer über die ſeltſame Eklektik des Galenos unterrichten will, den verweiſen wir auf Kurt Sprengels Beiträge zur Geſch. der Medicin. 1. Bd. 1. Stck. S. 117 ff.

2) Diog. Laert. IX, 115; 116. Zwiſchen dem Timon und dem Aeneſidemos fallen hiernach nur vier Generationen, welches gewiß über 100 Jahre zu wenig iſt.

allen dieſen Männern iſt nichts weiter bekannt und erſt der Schüler des Herakleides Aeneſidemos gab der ſkeptiſchen Anſicht eine feſtere Begründung. Die Reihe der ſkeptiſchen Lehrer vom Ptolemäos an ſcheint ohne Lücken zu ſein[1], unſere Nachrichten über dieſelben ſind aber ſo dürftig, daß wir über ihre Lebensumſtände faſt gar nichts ſagen und nur einigermaßen die Zeit, in welcher ſie lebten, errathen können. Zwar ſind wir es gewohnt, daß in dieſem Zeitraume auseinanderfallender Schulbildung eine Schule um die Lehrer der andern ſich nur wenig kümmert, jeder mehr auf das Alte, als auf das Neue ſieht; daß jedoch die ſkeptiſche Schule ſo ganz und gar von allen übrigen übergangen wird, obwohl ſie eine nicht unbedeutende Litteratur gehabt zu haben ſcheint, möchte wohl noch einen beſondern Grund haben. Cicero betrachtete zu ſeiner Zeit die ſkeptiſche Philoſophie als erloſchen[2]; Seneca kennt zu ſeiner Zeit keinen Lehrer der Pyrrhoniſchen Philoſophie[3]; faſt nirgends geſchieht ihrer Erwähnung außer von ſolchen, welche ausdrücklich über die Sekten oder die Geſchichte der Philoſophie ſchrieben, und von Aerzten. Wir zweifeln nicht daran, daß ihre Wirkſamkeit für die Arzneiwiſſenſchaft beſonders von Bedeutung war, ja wir ſind geneigt anzunehmen, daß dieſe neuern Skeptiker ſämmtlich Aerzte waren, weil alle, von deren Lebensumſtänden wir etwas wiſſen, und

---

1) Dies ſchließen wir daraus, daß die Ueberlieferung beim Diogenes a. a. O. auf den Menodotos, einen der Häupter der ſkeptiſchen Schule, ſich beruft. Daß Agrippa in dieſer Reihe nicht genannt iſt, beweiſt wohl nur, daß er einem Nebenzweige der Schule angehörte.

2) De orat. III, 17; de fin. II, 11; 13

3) Quaest. nat. VII, 32

dies iſt die größere Zahl, zu den Aerzten gehörten [1]). Ueber die Zeit, wann dieſe Skeptiker lebten, finden wir auch keine genaue Angabe, doch läßt ſie ſich ungefähr errathen. In den Schriften des Sextos nämlich, des Empirikers, können wir aus dem Charakter des ſkeptiſchen Streits gegen die Dogmatiker deutlich erkennen, daß er zu einer Zeit ſich ausgebildet haben muß, als die Schule der Stoiker noch den meiſten Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Denkart ausübte. Denn wenn auch die übrigen Sekten der Dogmatiker von den ſkeptiſchen Gründen nicht verſchont werden, wenn es auch eine Hauptwendung des Skepticismus iſt, die Meinungen aller erdenklichen Schulen, der ſchon halb

---

1) Vom Aeneſidemos bis zum Saterninos zählen wir mit Einſchluß beider 9 ſkeptiſche Lehrer, von welchen 6 als Aerzte und zum Theil als ſehr bedeutende ärztliche Schriftſteller nachzuweiſen ſind, nämlich: Sextos der Empiriker und Saterninos werden ausdrücklich empiriſche Aerzte genannt Diog. L. IX, 116; Herodotos, der Lehrer des Sextos, der Sohn des Arieos, der ebenfalls Arzt war, deſſen Lehrer Menodotos, ſo wie Theodas oder Theudas gehörten zu den berühmteſten empiriſchen Aerzten; auch Zeuxis wird als Arzt erwähnt. Galen. de libr. prop. 9; de comp. med. sec. loc. III. p. 636; V. p. 834; de simpl. medic. temp. I. p. 432. Auch der Herakleides von Tarent, welcher als empiriſcher Arzt erwähnt wird, iſt vielleicht der Lehrer des Aeneſidemos. Galen. de comp. med. sec. loc. II. p. 534; de libr. pr. 9. Ich erwähne hierbei, daß man die Skeptiker zu den empiriſchen Aerzten zählte, daß dies jedoch Sextos der Empiriker nicht billigt, ſondern meint, ſie könnten eher den methodiſchen Aerzten zugezählt werden. Hypot. Pyrrh. I, 236 ff.; adv. math. VIII, 327. Allein ſein Unterſcheidungsgrund zwiſchen Empirikern und ſkeptiſchen Aerzten läßt ſich wohl kaum feſthalten, und er ſelbſt hat ihn nicht feſtgehalten. Ib. 191. Galenos giebt an, daß ſie zu verſchiedenen Schulen ſich gehalten hätten. De simpl. med. temp. I. 1.

vergeſſenen nicht weniger, als der noch blühenden, einander entgegenzuſetzen, ſo ſpielt doch hierbei die ſtoiſche Schule immer die Hauptrolle. Keine Lehre wird ſo genau unterſucht, als die ihrige; die Formen und Darſtellungsweiſen ihrer Wiſſenſchaft gelten faſt mit den Formen der Wiſſenſchaft überhaupt gleich. Nun wiſſen wir aber, daß die ſtoiſche Philoſophie gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chriſti Geburt zu ſinken begann und daß mit der Mitte des dritten Jahrhunderts die Neu-Platoniſche Philoſophie zu einem Anſehn gelangte, welches bald alle übrige philoſophiſche Schulen überflügelte; von den Meinungen dieſer Philoſophie finden wir auch nicht die geringſte Andeutung in den ſkeptiſchen Unterſuchungen des Sextos, obgleich eben dieſe Schule eine reiche Erndte für den Zweifel an alle philoſophiſche Erkenntniß dargeboten haben würde [1]). Es läßt ſich hieraus wohl mit Sicherheit ſchließen, daß wenn auch nicht Sextos, doch die Männer, deren ſkeptiſche Gründe er in einen Körper zuſammenzufaſſen ſtrebte, ſpäteſtens in der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebten. Etwas Genaueres ſcheint ſich aus den Schriften der griechiſchen Aerzte zu ergeben. Die Werke des Galenos gegen die Empiriker ſind nur gegen den Menodotos und den Theudas gerichtet; den Herodotos, den Schüler des Menodotos, erwähnt er in einer ſpätern Schrift, auf den Empiriker Sextos, den Schüler des Herodotos, hat er aber keine Beziehung genommen, obgleich dieſer in einer ſpätern medieiniſchen Schrift unter die Häupter der empiriſchen Aerzte gezählt wird [1]). Ein ſolcher Mann, welcher das Ganze der ſkeptiſchen Lehren zuſammengeſtellt hatte, hätte nach der Weiſe des Galenos nicht von ihm übergangen werden können, wenn jener zu ſeiner Zeit eins ſeiner Werke ſchon herausgegeben hätte. Hieraus müſſen wir ſchließen, daß Herodotos ungefähr Zeitgenoſſe des Galenos war, Sextos aber in der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebte. Rechnen wir nun von dieſer Zeit zurück, ſo möchte Aeneſidemos ungefähr zu Anfange unſerer Zeitrechnung geblüht haben [2]).

---

[1]) Sextos ſagt geradezu, daß er die Geſchichte der Philoſophie von den Phyſikern bis auf die jüngſten Philoſophen, d. h. bis auf die Stoiker, ausgeführt habe. Adv. Math. VIII, 1; pyrrh. hyp. I, 65. *κατὰ τοὺς μάλιςα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικοὺς τοὺς ἀπὸ τῆς ςοᾶς.* Er erwähnt ſelten Philoſophen ſeiner oder überhaupt der ſpätern Zeit. Doch wird der früher genannte Stoiker Baſileides von ihm angeführt, welchen man für den Lehrer des M. Aurelius hält. Adv. math. VIII, 258 c. not. Fabr

Aus der Reihe der neuern Skeptiker bis auf den Sextos herab treten uns nur ſehr wenige auf eine perſönliche Weiſe hervor. Am meiſten noch Aeneſidemos, von welchem wir wiſſen, daß er aus Gnoſſos ſtammte und zu Alexandria lehrte. Von dieſem Manne iſt es aber noch nicht einmal gewiß, daß er ſeiner Denkart nach der ſkeptiſchen Schule angehörte, wiewohl er zur Verbreitung der ſkeptiſchen Lehre viel beigetragen zu haben ſcheint. Denn es wird uns geſagt, daß er der Lehre des Herakleitos zugethan geweſen, die ſkeptiſchen Unterſuchungen aber als ein Mittel betrachtet habe zu jener zu gelangen. Wir finden dies ganz im Geiſte ſeiner Zeit, welche die ältern Lehren zu erneuern und mit einander zu verbinden ſuchte. Ueber die Art, wie beide mit einander in Zuſammenhang ſtünden, ſcheint er ſich ſehr deutlich ausgeſprochen zu haben. Denn er ſagte, zuerſt müſſe man in ſkeptiſcher Weiſe erkennen, daß Entgegengeſetztes an demſelben erſcheine, ehe man zu der Erkenntniß des Herakleitos gelange, daß Entgegengeſetztes an demſelben ſei[1]). Aber es ſcheint hiernach kaum zweifelhaft zu ſein, daß er ſich ſelbſt der ſkeptiſchen Schule nicht anſchließen wollte, weil dieſe über das der Erſcheinung zum Grunde liegende nichts urtheilen wollte, wie auch Aeneſidemos ſelbſt anerkannte[2]). Der Skeptiker würde alſo auch nicht zugeben, daß man vom Sein ausſagen könnte, ihm komme Entgegengeſetztes zu, und Aeneſidemos täuſchte ſich hierin ſo wenig, daß er vielmehr bemerkte, der Skeptiker werde gar nicht einmal ſagen, daß es ein

---

[1]) Nemlich in der introductio, welche fälſchlich unter den Werken des Galenos ſteht, c. 4.

[2]) Man hat gewöhnlich nach Fabric. ad Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 235 angenommen, Aeneſidemos ſei Zeitgenoſſe des Cicero geweſen. Dieſe Annahme ſtützt ſich hauptſächlich darauf, daß er von Akademikern ſeiner Zeit ſagte, ſie ſtimmten zuweilen den Stoikern bei und zeigten ſich als Stoiker, welche gegen Stoiker ſtritten; denn man bezog dieſe Aeußerung auf den Akademiker Antiochos. Aber es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß viele Akademiker in die Fußtapfen des Antiochos traten. Aus der Angabe des Ariſtokles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 7, daß Aeneſidemos ἐχϑὲς καὶ πρώην die ſkeptiſche Lehre wieder angefacht habe, läßt ſich nichts ſchließen.

---

1) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 210. *ἐπεὶ δὲ οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον, ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τȣ̃ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι· καὶ οἱ μὲν σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγȣσι τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτό, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τȣ́τȣ καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται.*

2) Phot. cod. 212 p. 281 Hoesch. *σημεῖα μέν, ὥσπερ τὰ φανερά φαμεν τῶν ἀφανῶν, ȣ̓δ' ὅλως εἶναί φησι, ἠπατῆσθαι δὲ κενῇ προςπαθείᾳ τȣ̀ς οἰομένȣς.*

Seiendes gebe oder nicht 1). Noch weniger können andere Sätze dieſes Mannes mit ſeinem vorgeblichen Skepticismus vereinbart werden. So, wenn er lehrte, das Seiende oder das Weſen (οὐσία) ſei Körper und zwar der erſte Körper 2), welches einen Gegenſatz zwiſchen dem zum Grunde liegenden erſten Körper und dem erſcheinenden oder offenbaren Körper vorausſetzt; ſo auch, wenn er annahm, daß der Grund aller Dinge die Luft ſei 3). In dieſen Aeußerungen mochte er noch einigermaßen an die Lehre des Herakleitos ſich anzuſchließen ſcheinen, weniger war dies aber gewiß der Fall, wenn er den Grund aller Dinge auch die Zeit nannte, welche körperlich ſei 4), und wenn er mit dieſer Lehre andere Sätze in Verbindung brachte, welche auf ein ſehr entſchiedenes Streben zu deuten ſcheinen, alle Gegenſätze in dem Begriffe des Einen Urgrundes zu vereinen und auszulöſchen. In dieſem Sinne iſt es wohl offenbar zu nehmen, daß er nicht nur behauptete die ganze Zeit, unſtreitig die Bewegung des Himmels, ſondern auch das Jetzt, das einfache Element der Zeit, ſei der Urgrund aller Dinge, ſowie auch die Einheit, als das einfache Element der Zahl, das erſte Weſen ſei; denn aus der Vervielfältigung des Jetzt und der Einheit würden die Zeiten und die Zahlen, der Theil aber ſei ſowohl ein anderes als das Ganze, als auch daſſelbe mit dem Ganzen, weil nemlich das erſte Weſen ſowohl ganz ſei, als auch Theil, ganz nemlich in Beziehung auf die Welt, Theil aber in Beziehung auf die

---

1) Ib. p. 280.

2) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 138; adv. math. X, 216.

3) Ib. 233.

4) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 138; adv. math. X, 216

Natur dieſes beſtimmten lebendigen Weſens [1]. Es kann wohl kaum bezweifelt werden, daß in allen dieſen Sätzen die pantheiſtiſche Anſicht der Herakleitiſchen Lehre ſich ausdrückt. Ihr iſt das Weſen aller Dinge, die Einheit der ganzen Welt, in einem jeden Dinge ausgedrückt und vollſtändig enthalten, ſo in dem Theile, wie in dem Ganzen; deswegen iſt eine jede Vielheit in der Welt auch nur eine Wiederholung derſelben Einheit und in jedem Augenblicke der Zeit iſt das Ganze vollſtändig vorhanden. Deswegen konnte Aeneſidemos wohl ſagen, daß an demſelben das Entgegengeſetzte ſei. Daß er die urſprüngliche Einheit Luft und Zeit nannte, ſcheint darauf zu deuten, daß er ſie als ein lebendiges Weſen anſah. Wir irren vielleicht nicht, wenn wir muthmaßen, daß dieſer materialiſtiſche Pantheismus mit der Arzneiwiſſenſchaft der ſkeptiſchen Schule in Verbindung ſtand, woraus es ſich auch wohl erklären ließe, daß Aeneſidemos die Meinungen des Herakleitos von dem Einſtrömen des göttlichen Feuers in unſere Seele auf eine ganz ſenſualiſtiſche Weiſe deutete[1]). In dieſen Richtungen war er nun dem Weſentlichen nach von den Stoikern nicht ſehr entfernt und wenn er demungeachtet beſonders gegen die Stoiker ſtritt und den neuern Akademikern ihre Uebereinſtimmung mit den Stoikern vorwarf, ſo mag dies in Nebendingen oder auch darin ſeinen Grund gehabt haben, daß er die Stoiker in ihrer pantheiſtiſchen und materialiſtiſchen Richtung nicht conſequent genug fand[2]).

---

[1] Ib. 216. ὅθεν καὶ διὰ τῆς πρώτης εἰσαγωγῆς καθ' ἓξ πραγμάτων τετάχθαι λέγων τὰς ἁπλᾶς λέξεις, αἵ τινες μέρη τοῦ λόγου τυγχάνουσι, τὴν μὲν χρόνος προσηγορίαν καὶ τὴν μονὰς ἐπὶ τῆς οὐσίας τετάχθαι φησίν, ἥ τίς ἐστι σωματική· τὰ δὲ μεγέθη τῶν χρόνων καὶ τὰ κεφάλαια τῶν ἀριθμῶν ἐπὶ πολυπλασιασμοῦ μάλιστα ἐκφέρεσθαι. τὸ μὲν γὰρ νῦν, ὃ δὴ χρόνου μήνυμά ἐστι, ἔτι δὲ τὴν μονάδα οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν· τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν πολυπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φημὶ δὲ τοῦ χρόνου. τὰ δὲ δύο καὶ τρία καὶ δέκα καὶ ἑκατὸν πολυπλασιασμὸν εἶναι τῆς μονάδος. Ib. IX, 337. ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ ἕτερον, φησί, τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν· ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος· ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν. Der letzte Satz iſt dunkel in meiner Umſchreibung, wie in der Quelle. Die Art, wie Sextos ganz Unverſtändliches referirt, iſt überhaupt merkwürdig. Der Anfang der erſten Stelle beweiſt, daß Aeneſidemos ſeine Herakleitiſche Lehre ſehr ſyſtematiſch durch Vergleichung der Formen des Seins mit den Formen der Sprache zu begründen ſuchte.

Wenn wir nun in Rückſicht auf dieſe ganze Lehre den Aeneſidemos nicht zu den Skeptikern zu zählen haben, ſo iſt ſie doch gewiß nur von ſehr geringem Erfolg auf den weitern Verlauf unſerer Geſchichte geweſen; ſie iſt nur eine Spur von der pantheiſtiſchen Denkart, welche in ſeiner Zeit an verſchiedenen Orten ſich wieder hervorthat, am meiſten aber im Oriente; als eine ſolche finden wir ſie als ein kleineres neben vielen größern Denkmalen ſeiner Zeit. Daß ſich ein ſolcher Pantheismus mit ſkeptiſchen Unterſuchungen verband, kann uns nicht wundern, wenn wir bemerken, wie neben den pantheiſtiſchen Lehren immer eine entſchiedene Polemik gegen alle verſtändige Entwicklung der

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 349; 350.

2) Wir haben früher erwähnt, daß Sextos der Empiriker in ſeinen medieiniſchen Anſichten der methodiſchen Schule ſich geneigt zeigte; ſo könnten wohl frühere Skeptiker auch der pneumatiſchen Schule ſich zugeneigt haben, ohne doch die wiſſenſchaftliche Grundlage derſelben zu billigen. Zuletzt hat doch ein jeder Skepticismus einen Dogmatismus im Hinterhalt.

Wiſſenſchaft einhergelaufen iſt, wovon wir auch ſchon hinlängliche Spuren bei den Eleaten, den Megarikern und ſelbſt bei dem Herakleitos gefunden haben. In der That hat dieſe Spuren der ſpätere Skepticismus ſehr eifrig verfolgt [1]) und Aeneſidemos wollte wohl in keinem andern Sinne den Skepticismus als Weg zur Herakleitiſchen Philoſophie angeſehn wiſſen, als nur in wiefern er die gewöhnliche Anſicht der Dinge ſtört und ſie als eine in ſich nichtige Vorſtellungsweiſe darzuſtellen ſucht, dadurch aber der pantheiſtiſchen Lehre Bahn bricht. Dies drückt ſich auch in ſeiner Erklärung der Pyrrhoniſchen Lehre aus. Sie ſei, meinte er, eine Erinnerung an die Erſcheinungen oder an das ſonſt wie Gedachte, durch welche alles mit allem zuſammengeworfen und in der Vergleichung deſſelben gefunden werde, daß es viele Ungleichheit und Verwirrung an ſich trage [2]). Wenn nun in dieſer pantheiſtiſchen Anſicht des Aeneſidemos ſeine geſchichtliche Bedeutung nicht liegt, ſo kann man ihm dagegen in ſeiner Ausbildung der ſkeptiſchen Lehrweiſe eine ausgebreitete Wirkſamkeit nicht abſprechen, denn er wird ausdrücklich als eines der Häupter der neuern ſkeptiſchen Schule genannt [3]), auf welche übrigens die pantheiſtiſche Grundlage ſeiner Skepſis ſich nicht fortgepflanzt zu haben ſcheint[1]), denn bei den ſpätern Skeptikern finden wir keine Spur derſelben.

---

[1]) Diog. L. IX, 72; 73.

[2]) Ib. IX, 78. *ἔςιν οὖν ὁ Πυρρώνειος λόγος μνήμη τις τῶν φαινομένων ἢ τῶν ὁπωσοῦν νοουμένων, καθ' ἣν πάντα πᾶσι συμβάλλεται καὶ συγκρινόμενα πολλὴν ἀνωμαλίαν καὶ ταραχὴν ἔχοντα εὑρίσκεται, καθά φησιν Αἰνησίδημος.* Man hat für *μνήμη τις* etwas anderes ſubſtituiren wollen, es iſt aber das Richtige, denn in der *μνήμη* beſteht den Skeptikern alle Vernunft nach Sext. Emp. adv. math. VIII, 288.

[3]) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 222.

Wenn wir nun etwas Eigenthümliches aus den ſkeptiſchen Unterſuchungen des Aeneſidemos hervorheben ſollten, ſo würden wir uns in einiger Verlegenheit befinden, indem über ſeine ſkeptiſchen Beweiſe uns nur ſehr wenig geſagt wird und dies zwar ſo, daß es theils als ein Eigenthum der frühern Skeptiker in Anſpruch genommen werden kann, theils mit den Beweiſen der ſpätern Skeptiker auf ununterſcheidbare Weiſe vermiſcht worden iſt. Das Letztere gilt namentlich von den Beweiſen, welche Aeneſidemos gebrauchte, um zu zeigen, daß der Zuſammenhang zwiſchen Urſach und Wirkung nicht erkannt werden könne[2]). Wir finden es

---

1) Der Grund hiervon liegt wohl zum Theil darin, daß Aeneſidemos ſeinen Skepticismus getrennt von ſeiner Herakleitiſchen Lehre vortrug. Daher ſagt Sextos mehrmals, wenn von dieſer die Rede iſt, *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον* und beruft ſich auf eine Schrift, die er *πρώτη εἰσαγωγή* nennt. In der ſkeptiſchen Hauptſchrift des Aeneſidemos, *Πυῤῥώνειοι λόγοι* 8 Bücher, aus welcher Photios cod. 212 uns einen nur zu kurzen Auszug gegeben hat, war nach dieſem zu ſchließen keine ausführliche Rede von der Herakleitiſchen Lehre. Wahrſcheinlich iſt die *ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυῤῥώνεια* von dem erſten Buche dieſer Schrift nicht unterſchieden.

2) Daß er gegen den Begriff der urſachlichen Verbindung polemiſirte, iſt entſchieden aus Phot. bibl. cod. 212 p. 280; 281; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 180 f.; adv. math. IX, 218. Wenn man aber das der letzten Stelle weiter Folgende bis §. 266 dem Aeneſidemos zugeſchrieben hat, ſo iſt kein Grund vorhanden, wie ſchon Tennemann Geſch. der Phil. Bd. 5 S. 93 Anm. bemerkt hat, warum man ihm nicht auch das noch weiter Folgende beilegen ſollte; aber dies geht nun in das Unbeſtimmte immer weiter fort, ohne daß irgendwo das Ende der Gründe des Aeneſidemos angegeben wäre. Daher halte ich es für gerathener,

unmöglich das, was in dieſer Beziehung ſein Eigenthum iſt, von dem zu ſondern, was die ſpätern Skeptiker ihm zufügten. Das Erſtere dagegen gilt von den bekannten zehn Zweifelsgründen, als deren Urheber Aeneſidemos uns angegeben wird[1]), von welchen wir aber ſchon gezeigt haben, daß ſie auch bei den ältern Skeptikern ſich ſchon vorfanden, ſo daß Aeneſidemos nur als der angeſehn werden kann, welcher ſie zuerſt vollſtändig ſammelte. Alles übrige, was von der Lehre des Aeneſidemos uns mitgetheilt wird, iſt nur unbedeutend und von keiner eigenthümlichen Farbe[2]).

Doch daran, daß Aeneſidemos die zehn Zweifelsgründe ſammelte, möchten wir noch am meiſten einen Leitfaden in dem Dunkel der Fortbildung der ſkeptiſchen Schule finden. Es zeigt ſich darin auf jeden Fall das Beſtreben eine gewiſſe Ordnung in die ſkeptiſche Lehre zu bringen und eine Ueberſicht über die Maſſe ihrer Einwürfe gegen die Dogmatiker zu gewinnen. Eine ſolche Richtung ſeiner Beſtre-

---

dies alles nur als Geſammteigenthum der ſkeptiſchen Schule zu betrachten. Es kommt hinzu, daß §. 277 eine Eintheilung vorkommt, welche mit der Eintheilungsweiſe des Aeneſidemos nach Sext. adv. math. X, 38 nicht übereinſtimmt.

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 345; Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 18.

2) So die Angabe über den ſittlichen Zweck der Skeptiker b. Diog. L. IX, 107, woraus Aristocl. l. l. zurecht gewieſen werden muß; die Unterſcheidung zwiſchen falſchen und wahren Erſcheinungen Sext. adv. math. VIII, 8; die Gründe gegen das Wahre ib. VIII, 40 f.; der Grund gegen die Annahme, daß die Zeichen ſinnlich ſeien, welcher auf den zehnten Zweifelsgrund zurückgeht ib. 215; cf. 234; die Unterſcheidung der zwei Arten der Bewegung ib. X, 38 und die Worterklärung des Guten ib. XI, 12, ſo wie einiges Andere.

bungen in der Ausbildung der Skepſis erkennt man auch in ſeiner Aufzählung der acht verſchiedenen Fälle, in welchen die Dogmatiker bei Aufſuchung der Urſachen ſich täuſchen ſollen [1]), und überhaupt giebt es Sextos ausdrücklich im Gegenſatz gegen die Forſchungsweiſe der neuern Akademiker als das Beſtreben der Skeptiker an, nur die Hauptſätze der Dogmatiker und das Allgemeinere ihrer Lehren zu widerlegen, weil damit auch die Gewißheit der mehr in das Beſondere eingehenden Folgerungen fallen müſſe [2]). Nun finden wir aber hiermit in Uebereinſtimmung, daß die auf den Aeneſidemos folgenden Skeptiker fortſchreitend die Zweifelsgründe auf eine kleinere Zahl zuſammenzogen [3]). Agrippa, ein Skeptiker, von dem wir ſonſt nur wiſſen, daß er nach dem Aeneſidemos lebte [4]), nahm nur fünf Zweifelsgründe an [5]), von welchen zwei die ältern vollſtändig

---

1) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 180 f.

2) Adv. math. IX, 1.

3) Daß dies fortſchreitend geſchehn ſei, folgern wir wohl nicht mit Unrecht aus der Art, wie Sextos dieſe ſpätern Zweifelsgründe nach einander erwähnt. Pyrrh. hyp. I, 164; 178.

4) Diog. L. IX, 88. Was hier *οἱ περὶ τὸν Ἀγρίππαν* gelehrt haben ſollen, legt Sextos mit Beziehung auf den Aeneſidemos *τοῖς νεωτέροις σκεπτικοῖς* bei. Ohne hinlänglichen Grund hat man aus Diog. L. IX, 106 ſchließen wollen, Agrippa ſei jünger als die Skeptiker Antiochos und Apelles, von welchen jener der Lehrer des Menodotos war. S. Fabric. ad Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 164.

5) Diog. L. IX, 88. *οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τούτοις ἄλλους πέντε προσεισάγουσι, τόν τε ἀπὸ τῆς διαφωνίας καὶ τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα καὶ τὸν πρός τι καὶ τὸν ἐξ ὑποθέσεως καὶ τὸν δι᾽ ἀλλήλων.* Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 164 f. in derſelben Ordnung, wahrſcheinlich aus derſelben Quelle; wir haben uns nicht entſchließen können dieſe Ordnung beizubehalten, da ſie

oder doch zum Theil enthalten, die drei übrigen aber neu ſind. Die erſtern erregen Zweifel gegen alle Erkenntniß, weil die Gedanken der Menſchen im Leben und in der Wiſſchaft nicht mit einander übereinſtimmen und weil ſie immer nur etwas Verhältnißmäßiges darſtellen. Wenn man unter dem Zweifelsgrunde aus der Nicht-Uebereinſtimmung der Gedanken auch die Einwürfe mit verſteht, welche die Skeptiker von den Widerſprüchen unter den ſinnlichen Wahrnehmungen zu entnehmen pflegten, wozu man allen Grund hat, ſo umfaßt er in der That mit dem zweiten zuſammengenommen alles, was die zehn ältern Zweifelsgründe enthielten. Die drei neuen Zweifelsgründe aber unterſcheiden ſich ſehr merklich von den ältern dadurch, daß ſie ſich nicht wie dieſe auf den Inhalt, ſondern allein auf die Form des wiſſenſchaftlichen Verfahrens beziehen. Daß Agrippa dieſe hervorhob, das bezeichnet in der That einen Fortſchritt in der Entwicklung der ſkeptiſchen Unterſuchungsweiſe. In dieſer Richtung ſuchte nun Agrippa zu zeigen, daß alle Beweiſe der Dogmatiker unzureichend wären. Das Streben der Dogmatiker müſſe darauf ausgehn alles zu beweiſen, denn ohne Beweis würden ſie keinen Glauben finden. Wenn ſie behaupteten, daß ſie von ſichern Grundſätzen aus etwas beweiſen könnten, ſo könne man ihnen entgegnen, daß dieſe Grundſätze nur Hypotheſen wären, weil ſie nicht bewieſen worden. Wollten ſie aber die Grundſätze, die Vorderſätze des Beweiſes, weiter beweiſen, ſo

---

offenbar ohne Methode iſt; um ſo weniger, als die Berichterſtatter (Sext. Emp. ib. 177) mit ſo wenig Urtheil verfahren, daß ſie dieſe 5 Zweifelgründe für ganz verſchieden von den zehn frühern halten, die doch wenigſtens zum Theil unzweideutig in ihnen enthalten ſind.

müßten ſie dabei von neuen Vorderſätzen ausgehn, welche ſie wieder zu beweiſen hätten und, da dies bei jedem möglichen Beweiſe ſtatt finden würde, ſo würden ſie mit ihrem Beſtreben alles zu beweiſen in das Unendliche geführt. Dies ſind die beiden erſten formalen Zweifelsgründe des Agrippa. Der Dritte macht auf einen beſondern Fehler im Beweiſen aufmerkſam, auf den ſogenannten Cirkel im Beweiſe. Da wir ſehen, daß die übrigen Zweifelsgründe des Agrippa auf etwas Allgemeines ausgingen, ſo haben wir wohl Grund zu vermuthen, daß er eine allgemeinere Abſicht bei der Anführung dieſes beſondern Fehlers hatte. Vielleicht wollte er dadurch den möglichen Ausreden der Dogmatiker vorbeugen, daß die wiſſenſchaftliche Form der Beweiſe nur dazu dienen ſolle, die an ſich gewiſſen Sätze der Wiſſenſchaft durch ihren Zuſammenhang untereinander um ſo feſter zu ſtützen. Wir denken hierbei an das Gleichniß des Zenon von der geballten, mit der andern Hand noch feſter zuſammengehaltenen Fauſt. Daß dieſe Vermuthung richtig ſei, ergiebt ſich aus dem Fortgange in der Entwicklung der ſkeptiſchen Schule.

Denn wir ſehen, daß noch ſpätere Skeptiker, unter welchen wir am liebſten an den Menodotos und ſeine Schüler denken[1], in der Lehre des Agrippa Veranlaſſung fanden die Zweifelsgründe noch mehr zu vereinfachen. Sie ließen nehmlich die auf den Inhalt bezüglichen ganz weg und brachten nur den einen von ihnen, den von der Nicht-

---

[1] Denn Menodotos war wohl gewiß einer der bedeutendſten unter den ſpätern Skeptikern, als ſolcher wird er neben dem Sextos erwähnt. Pseudo-Galen. introductio c. 4 und Sext. Emp. hyp Pyrrh. I, 222 nach der Conj. des Fabr.

Uebereinſtimmung gelegentlich, zur Unterſtützung der formalen Zweifelsgründe mit an, die drei formalen Zweifelsgründe des Agrippa aber zogen ſie in zwei zuſammen, indem ſie mit Recht den ins Unendliche hinauswerfenden und den auf den Kreis verweiſenden unter einen höhern Begriff zuſammenfaßten 1). So blieb ihnen denn ein Dilemma übrig, durch welches ſie einen jeden Anſpruch der Dogmatiker auf wiſſenſchaftliche Einſicht zurückweiſen zu können glaubten. Denn alles, was erkannt werde, müſſe entweder aus ſich oder aus einem andern erkannt werden; daß aber nichts aus ſich erkannt werde, ergebe ſich aus dem Widerſtreite der Dogmatiker über die Grundſätze; wollte man nun behaupten, es könne etwas aus einem andern erkannt werden, ſo werde man entweder in das Unendliche zurückzugehen gezwungen oder man verfalle in den Beweis im Cirkel. Daher laſſe ſich keine Erkenntniß nachweiſen. Der Form nach ſind dieſe beiden Wendungen unſtreitig den Wendungen des Agrippa vorzuziehen, indem ſie alles, was in dieſen vorkommt, als Glied eines Ganzen darſtellen, nur mit Ausnahme des Beweiſes vom Verhältnißmäßigen, welcher als überflüſſig angeſehn werden konnte, wenn man einmal

---

1) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 178 f. παραδιδόασι δὲ καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς ἑτέρους. ἐπεὶ γὰρ πᾶν τὸ καταλαμβανόμενον ἤτοι ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι δοκεῖ ἢ ἐξ ἑτέρου καταλαμβάνεται, τὴν περὶ πάντων ἀπορίαν εἰσάγειν δοκοῦσι. καὶ ὅτι μὲν οὐδὲν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεται, φασί, δῆλον ἐκ τῆς γεγενημένης παρὰ τοῖς φυσικοῖς περί τε τῶν αἰσθητῶν καὶ τῶν νοητῶν ἁπάντων οἶμαι διαφωνίας — — διὰ δὲ τοῦτο οὐδ' ἐξ ἑτέρου τι καταλαμβάνεσθαι συγχωροῦσιν. εἰ μὲν γὰρ τὸ ἐξ οὗ τι καταλαμβάνεται, ἀεὶ ἐξ ἑτέρου καταλαμβάνεσθαι δεήσει, εἰς τὸν διάλληλον ἢ τὸν ἄπειρον ἐκβάλλουσι τρόπον. Auch hier ſpricht Sextos wieder von andern Tropen.

einen ſichern Gang gefunden hatte, in welchem eine jede Widerlegung geführt werden konnte. Man kann hiernach den Skeptikern dieſer Zeit nicht abſprechen, daß ſie allmählig zu einer zuſammenhängenden Entwicklung ihrer Denkart fortgeſchritten ſind. Hierdurch zeichnen ſie ſich vor den übrigen Sekten ihrer Zeit aus und man darf ſich hierüber nicht wundern, da dies eben nur beweiſt, wie bei der gegenwärtigen wiſſenſchaftlichen Schwäche ſo lange nur noch das Bewußtſein von den allgemeinen Forderungen der Wiſſenſchaft übrig blieb, auch das Bewußtſein von der vorhandenen Unfähigkeit dieſen Forderungen zu genügen zu einer feſten Maſſe zuſammenwachſen mußte.

Wenn wir nun von der Seite der formellen Ausbildung die Geſchichte des Skepticismus in dieſem Zeitraume einigermaaßen verfolgen können, ſo iſt es uns dagegen von der Seite ihrer materiellen Gründe nicht ſo gut geworden. Wir haben nur eine Sammlung dieſer Gründe, wie es ſcheint, ziemlich vollſtändig, wiſſen aber faſt gar nichts zu ſagen über die Art, wie ſie allmählich entſtanden iſt. Der Sammler iſt der berühmte Skeptiker Sextos, ein griechiſcher Arzt der empiriſchen Sekte, weswegen er den Zunamen der Empiriker führt. Sein Ruhm beruht darauf, daß er der einzige Skeptiker iſt, von welchem uns vollſtändige Schriften vorliegen[1]. Sein Verdienſt iſt gegen die Leiſtungen der übrigen

---

[1] Es ſind drei Schriften, die Pyrrhoniſchen Hypotypoſen, die Schrift gegen die enkykliſchen Wiſſenſchaften und die Schrift gegen die philoſophiſchen Diſciplinen. Die beiden letztern werden gewöhnlich als ein Werk betrachtet und unter dem Titel adversus mathematicos zuſammengefaßt. Es zeigt aber der Anfang des 7. Buches, daß ſie nicht dazu beſtimmt ſind ein Ganzes zu bilden. Andere Schriften, welche Sextos zuweilen an-

Skeptiker nicht leicht abzuſchätzen; es möchte darauf beruhn, daß er vielleicht vollſtändiger als irgend ein Anderer die ſkeptiſchen Gründe gegen die Dogmatiker geſammelt hat, weswegen ſeine Schriften die Arbeiten früherer Skeptiker in Vergeſſenheit brachten. Denn ſonſt ſind ſeine Gaben von keinem großen Gewichte und am wenigſten möchten wir ihm einen bedeutenden Geiſt der Erfindung zuſchreiben. Vielmehr ſehen wir, daß er in langweiliger Breite ſeinen Streit mit den Dogmatikern führt, Paſſendes und Unpaſſendes gegen ſie vorbringt und die Stärke ſeiner Gründe wohl kaum zu ſchätzen verſteht. Auch giebt er ſeine Ausführung der ſkeptiſchen Lehre nicht für etwas Neues aus, ſondern er ſpricht im Namen ſeiner Schule, deren Gemeingut er vortragen will; nur ſelten erwähnt er den Urheber eines beſtimmten ſkeptiſchen Gedankenganges. Man ſieht, daß zu ſeiner Zeit der Skepticismus, ſo wie die Lehren anderer Schulen, zu einer gelehrten Ueberlieferung heruntergeſunken war. Und bei der bloßen Ueberlieferung war es denn freilich auch wohl unvermeidlich, daß der Gedanke, welcher zum Grunde lag, ſich abſchwächte, wie wir denn ſchon früher Gelegenheit gehabt haben zu zeigen, daß Sextos das Verhältniß der von den ſpätern Skeptikern gefundenen Wendungen zu einander nicht richtig zu ſchätzen wußte. Auch iſt er nicht im Stande die Gründe der Skeptiker in einer guten Ordnung vorzutragen, vielmehr zeigt das Lockere ihrer Aneinanderreihung von ſeiner Art flüchtig zu ſammeln. Noch beſonders müſſen wir die Breite ſeiner Darſtellungen erwähnen. So oft er auch ſagt, daß

---

führt, doch nicht immer mit ſicherer Unterſcheidung, ſind verloren gegangen. S. adv. math. VI, 52; 55; VII, 202.

er Weitläuftigkeit vermeiden und nicht immer wieder daſſelbe wiederholen wolle, ſo ſind doch ſeine Bücher von Wiederholungen voll. Dies war freilich nach der Anordnung vieler ſeiner Unterſuchungen nicht leicht zu vermeiden. Denn er liebt es von der Widerlegung des Allgemeinen auszugehen; dann bemerkt er, wie nun hiermit zwar auch das Beſondere widerlegt ſei, aber zu mehrerer Sicherheit wolle er nun auch noch das Beſondere widerlegen, wobei natürlich alle Fragen über das Allgemeine wiedererwachen. Daß er in der Wahl ſeiner Gründe nicht zu bedenklich ſei, geſteht er ſelbſt ein; er entſchuldigt ſich aber durch die ihm gewöhnliche Vergleichung des Skeptikers mit dem Arzte. Aus Menſchenliebe gehe er darauf aus die Krankheit der Dogmatiker zu heilen; ſo wie nun der Arzt gegen ſchwere Krankheiten ſtarke, gegen ſchwache Krankheiten ſchwache Arzneimittel gebrauche, ſo habe auch der Skeptiker ſtarke Gründe zur Hand für die, welche von der Krankheit der dogmatiſchen Meinung heftig ergriffen wären, er bedenke ſich aber auch nicht ſchwache und wenig wahrſcheinliche Gründe gegen die zu gebrauchen, welche nur eine geringe Neigung zur dogmatiſchen Meinung hätten[1]. In der That mußten ihm viele ſeiner Gründe ſchwach vorkommen, da er ſich gar nicht bedenkt die leerſten Sophiſmen gegen die Dogmatiker zu gebrauchen, während er es doch den Dialektikern verwarf, daß ſie ſich mit der Löſung eben derſelben Sophiſmen unnütze Mühe machten[2]. Doch über dieſen Punkt kann man ihn wohl mit Wahrſcheinlichkeit durch die Gewohnheit ſeiner Schule entſchuldigen.

---

[1] Pyrrh. hyp. III, 280 f.
[2] Ib. II, 239 ff.

Wohl aber das Schwerſte, was wir ihm vorwerfen können, iſt, daß er nicht einmal ſeine Darſtellung des Skepticismus rein zu erhalten weiß von ſolchen Beimiſchungen, die genau beſehen ſeinen Begriff vom Skepticismus aufheben. In dem Streite der Skeptiker gegen die neuern Akademiker und gegen die dogmatiſchen Aerzte hatten ſie ſich ſehr klüglich das Ziel geſteckt, auch nicht einmal dies behaupten zu wollen, daß man nichts wiſſen könne. Sextos vergleicht daher die ſkeptiſchen Gründe mit dem Feuer, welches nicht nur den brennbaren Stoff, ſondern auch ſich ſelbſt verzehre, mit einer Leiter, durch welche man zum Gipfel hinanſteige, welche aber, ſobald man dieſen erreicht habe, umgeworfen werde, mit den reinigenden Arzneien, welche nicht nur die böſen Säfte, ſondern auch ſich ſelbſt aus dem Leibe treiben[1]; ſeltſam aber iſt es, daß ſogleich neben dieſen Vergleichungen auch noch eine andere ſich geltend machen will, welche doch mit jenen in Widerſpruch ſteht. Denn indem Sextos den Einwurf der Dogmatiker erwähnt, daß die Beweiſe der Skeptiker, durch welche ſie den Beweis aufheben wollten, ſich ſelbſt widerlegten, indem ſie ſich ſelbſt als wahre Beweiſe geltend zu machen ſuchten, ſo meint er dagegen, der Satz, daß es keinen Beweis gebe, werde von den Skeptikern nur in dem Sinne ausgeſprochen, in welchem man ſage, Zeus ſei der Vater aller Götter und Menſchen, wobei man ihn ſelbſt ausnehme, weil er nicht ſein eigener Vater ſein könne; ſo gelte auch jener Satz nur mit der Ausnahme des Beweiſes, welcher beweiſe, daß es keinen Beweis gebe[2]. Und dies iſt nicht etwa dies eine einzeln ſtehende Verirrung aus der Bahn der ſkeptiſchen Darſtellungsweiſe, ſondern es hängt dies mit vielen Aeußerungen des Sextos zuſammen, welche wir jedoch, um billig zu ſein, nicht ihm allein, ſondern den Ueberlieferungen, in welchen ſeine Lehre ſich ausgebildet hatte, Schuld geben möchten. So ſtimmt es ganz überein mit der eben angegebenen Art den Beweis gegen den Beweis ausnahmsweiſe gelten zu laſſen, wenn Sextos leugnet, daß es eine allgemeine ſittliche Ordnung des Lebens nach künſtleriſcher Vorſchrift ausgeſprochen gebe, weil jeder ſich in ſeinem Leben nach Zufall und Umſtänden richten müſſe[1]), wobei doch eben dieſe allgemeine Vorſchrift für das Leben, daß man nach den Umſtänden ſich richten müſſe, ausgenommen wird. Offenbar wäre es ſeinem Skepticismus angemeſſen geweſen, auch über dieſen Punkt zu zweifeln. Noch greller aber ſtellt es ſich heraus, wenn Sextos geradezu von der ſkeptiſchen Denkart rühmt, daß ſie allein ein glückſeliges Leben bereite, indem ſie lehre, es ſei von Natur nichts Gutes oder Böſes[2]). Ebenſo, obgleich er ſonſt behauptet, daß der Skeptiker immer nur ſeinen Zuſtand ausdrücke und geſchichtlich vortrage[3]), ſo

---

[1] Ib. I, 206; II, 188; adv. math. VIII, 480.

[2] Adv. math. VIII, 479. πολλὰ γὰρ καθ' ὑπεξαίρεσιν λέγεται

καὶ ὡς τὸν Δία φαμὲν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων εἶναι πατέρα καθ' ὑπεξαίρεσιν αὐτοῦ τούτου, ὁ γὰρ δή γε καὶ αὐτὸς αὐτοῦ ἦν πατήρ, οὕτω καὶ ὅταν λέγωμεν μηδεμίαν εἶναι ἀπόδειξιν, καθ' ὑπεξαίρεσιν λέγομεν τοῦ δεικνύντος λόγου, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις.

1) Adv. math. XI, 209.

2) Ib. 140. — ὅτι οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει, οὔτε κακόν. — — τὸ δέ γε διδάσκειν τὸ τοιοῦτον ἴδιον τῆς σκέψεως. ταύτης ἄρα ἦν τὸ εὐδαίμονα βίον περιποιεῖν.

3) Pyrrh. hyp. I, 4; 15; 199; 200

meint er doch den dogmatiſchen Beweiſen, welche man ſo eben nicht aufzulöſen wiſſe, könne man entgegenſetzen, es möchte wohl in der Zukunft noch jemand aufſtehen, welcher ſie zu löſen vermöchte[1]). Dieſem Einwande liegt unverkennbar die Meinung zum Grunde, daß ſo wie bisher einer jeden dogmatiſchen Lehre ein gleich ſtarker Grund ſich habe entgegenſetzen laſſen, ſo werde es auch immer in Zukunft ſein, ein Grundſatz, welcher da nothwendig ſich einſtellt, wo die Erfahrung von beſonderen Fällen allgemeine Lehren abziehen möchte, welcher aber freilich dem Skeptiker nicht wohl anſtändig iſt. Man möchte muthmaßen, daß Sextos dieſen Grundſatz aus ſeiner Neigung zur methodiſchen Sekte geſchöpft hätte[2]).

Von dieſen Widerſprüchen kann man nur einen Theil, wie ſchon angedeutet worden iſt, der Ungeſchicklichkeit des Sextos Schuld geben, während der größere Theil der Richtung des griechiſchen Skepticismus überhaupt oder der neuern Skeptiker im Beſondern zur Laſt fällt. Wir haben ſchon bei der Betrachtung des frühern Skepticismus bemerken müſſen, daß ſein Zweck, wie man wohl gutmüthig ſich hat überreden wollen, keineswegs war die Forſchung nach der Wahrheit frei zu erhalten von den voreiligen Annahmen der Philoſophie oder der gemeinen Vorſtellung, ſondern er endete in der That mit einem Ergebniſſe, welches die Forſchung nach den Gründen der Erſcheinung verwarf als über unſere Kräfte gehend, und indem es uns nichts als das unmittelbare Bewußtſein von unſern Zuſtänden übrig ließ, den Vorzug des Weiſen vo den übrigen Menſchen nur in ſeinem praktiſchen Verhalten, in ſeiner Furchtloſigkeit, in der Stärke ſeiner Seele, mit welcher er über jede leidenſchaftliche Bewegung ſich erhebe, finden konnte. So iſt auch der Zweck der neuern Skeptiker keinesweges durch Widerlegung der Dogmatiker zu neuer und tieferer Forſchung nach der Wahrheit ſich anzutreiben, ſondern ihre Forſchungen ſind fertig; auf neue Gründe mögen ſie gar nicht hören; denn ſie ſind ſchon im voraus überzeugt, daß ein jeder Einwurf, welcher ihnen gemacht werden könnte, zur Widerlegung ihrer Zweifel nicht hinreichen werde; ſollten auch jetzt noch dem Skeptiker gleich ſtarke Gründe dagegen fehlen, ſie werden doch ſpäter zu finden ſein. Dies iſt der Punkt, in welchem ſie mit den ältern Skeptikern völlig einverſtanden ſind. Mit ihm nehmen ſie von dieſen auch den praktiſchen Zweck ihrer Unterſuchungen an, die Unerſchütterlichkeit des Gemüths, welche aus dem Innehalten des Urtheils entſpringt, und das Maaßhalten in den leidenden Stimmungen der Seele [1]). Aber man würde ſich irren, wenn man glauben wollte, daß die neuern Skeptiker in Wahrheit denſelben Zweck mit ihrer Lehre verbunden hätten, wie die ältern. Schon die Betrachtung muß uns davon zurückhalten, daß die Philoſophie dieſer aus einer ganz eigenen Lage der Wiſſenſchaft und des Lebens hervorgegangen war. So wie dieſe ſich verändert hatte, ſo mußte auch die Richtung der neuern Skeptiker von anderer Art ſein und das Charakteriſtiſche in ihrer Lehre mußte ſich an dieſe Richtung anſchließen. Wir wollen daher, um den Charakter des neuern Skepticismus zu faſſen, zuerſt die Spuren verfolgen, in welcher ſein eigentlicher Zweck ſich ausſpricht, das, was dieſe Skeptiker wollten und wozu ſie die ſkeptiſchen Gründe nur gebrauchten; denn von jeder ſkeptiſchen Unterſuchung kann man ſagen, daß ſie eine außer ihr ſelbſt liegende Abſicht habe. Hierbei müſſen wir denn freilich vorausſetzen, daß Sextos die Abſichten der neuern Skeptiker im Ganzen richtig wiedergiebt, woran zu zweifeln wir auch um ſo weniger Grund haben, je geringer ſeine eigene Erfindungsgabe ſich zeigt.

---

[1] Ib. 33.

[2] S. oben S. 271 Anm. 1.

---

[1]) Pyrrh. hyp. I, 8; 25; 30; Diog. L. IX, 107; cf. Phot. cod. 212 fin. Abweichend davon iſt die Angabe des Ariſtokles ap. Eus. praep. ev. XIV, 18, daß Aeneſidemos die Luſt als das Ziel der Skepſis angeſehen habe. Die Sache iſt eben ſo räthſelhaft als unbedeutend. Man kann ſich mit den Vermuthungen Siedler's de scepticismo (Halae 1827.) p. 88 f. begnügen oder auch dieſe Lehre des Aeneſidemos auf ſeinen Herakleitiſchen Pantheismus zurückführen.

Wenn man die Regel der Skeptiker anführen hört, man ſolle für das, was von der gewöhnlichen Meinung geglaubt werde, keine Gründe anführen, das aber vertheidigen, was unglaublich ſcheine, um es durch die beigebrachten Beweiſe zum Gleichgewichte mit jenem zu erheben[1]), ſo ſollte man glauben, ſie hätten nichts eifriger betrieben als die Vertheidigung paradoxer Lehren der Philoſophie gegen die gewöhnliche Meinung. Allein ihre Uebung iſt ganz entgegengeſetzter Art. Von den ältern Skeptikern mochte jene Regel befolgt werden, welche, wie wir gezeigt haben, der Neigung ihrer Zeit zur ſinnlichen Auffaſſungsweiſe die Gründe der Vernunft entgegenſtellten. Daher waren jene zehn älteſten Wendungen der Skeptiker faſt ſämmtlich gegen die ſinnliche Vorſtellung gerichtet. Aber die neuern Skeptiker, wie wir ihre Lehre beim Sextos verzeichnet finden, gebrauchen jene Wendungen nur in ſehr untergeordneter Weiſe, die Wendungen dagegen, welche ſie aufbrachten, ſind ganz ausſchließlich nur gegen die Form der Lehre, gegen den wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang gerichtet, ſo wie ſie auch den ganzen Vorrath ihrer Gründe wider die Philoſophen wenden. Daher völlig im Widerſpruch mit der angeführten Regel verwerfen ſie auch die Dialektik als eine unnütze Kunſt und ſetzen den verfänglichen Fragen derſelben nur das Einleuchtende der gewöhnlichen Meinung und der Erſcheinungen entgegen[1]. Und dies leuchtet ſehr beſtimmt aus ihrer ganzen Verfahrungsweiſe hervor, daß in ihnen die Neigung ſehr mächtig iſt an der Wahrheit der Erſcheinungen feſt zu halten und nur alle wiſſenſchaftliche Unterſuchungen, welche über die Erſcheinungen hinausgehn, als müßige Forſchungen zu verwerfen. Freilich geſtehn ſie dieſe Neigung nicht geradezu ein, ſie bedienen ſich vielmehr, um ſie zu verbergen, der Unterſcheidung, welche wir auch ſchon bei den ältern Skeptikern gefunden haben, zwiſchen der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß und den Annahmen, welche für das Leben nöthig ſind. Für die wiſſenſchaftliche Begründung eines Satzes, daß etwas ſo oder ſo ſei, gelten ihnen die Erſcheinungen nicht als Kennzeichen der Wahrheit, aber wohl für das praktiſche Leben; ſie glauben in Rückſicht auf dieſes, um nicht ganz ohne Handlung zu bleiben, annehmen zu müſſen, daß die Dinge ſo ſind, wie ſie erſcheinen[1]. Allein die neuern Skeptiker gingen wohl hierin etwas über das Nothwendige hinaus, welches das Leben gebietet; ſie wollen nicht bloß das Nothwendige gewinnen, ſie denken ſich nicht im Genuß des Lebens zu beſchränken und ſind weit entfernt von jener Enthaltſamkeit, welche die alten Skeptiker zu pflegen empfohlen hatten. Daß ſie nicht ungern, nicht mit Widerſtreben den Erſcheinungen folgen, das möchte man auch aus den ſittlichen Grundſätzen ſchließen, welche ſie vortragen. In der That ihre ſittliche Anſicht ſteht auf einer ſehr niedern Stufe; ihre ſinnlichen Triebe denken ſie nicht im Zaum zu halten; von der vernünftigen Einſicht in die Natur des Guten halten ſie nichts; denn ſie würde uns doch unſere böſen Triebe nicht nehmen, ſondern nur zu einer Beherrſchung derſelben führen und dadurch den Menſchen in Unruhe und Zwieſpalt mit ſich ſelbſt ſetzen; glücklicher würde der ſogenannte Schlechte ſein, welcher ohne Bedenklichkeiten ſeine Triebe befriedige[2]. Sextos geht ſo weit das unvernünftige Leben für kein Uebel zu halten, weil es kein Gefühl und Bewußtſein von ſich habe, keine Unluſt über ſich ſelbſt empfinde[3].

---

[1] Sext. Emp. adv. math. VII, 443. ῥητέον δὲ πρὸς μὲν τὸ πρῶτον, ὅτι σκεπτικὸν ἐστι ἔθος τὸ τοῖς πεπιστευμένοις μὴ συνηγορεῖν, ἀρκεῖσθαι δ' ἐπ' αὐτῶν ὡς αὐτάρκει κατασκευῇ τῇ κοινῇ προλήψει, τοῖς δὲ ἀπίστοις εἶναι δοκοῦσι συναγορεύειν καὶ εἰς ἰσοσθένειαν αὐτῶν ἕκαστον ἀνάγειν τῇ περὶ τὰ παράδοξα ἠξιωμένα πίστει.

---

[1] Pyrrh. hyp. II, 236; 211; 246.

Doch wir müſſen ihre Anſichten über die Natur deſſen, was im Leben Glauben verdient, genauer verfolgen. Die neuern Skeptiker nahmen nemlich eine praktiſche Kunſt an, welche ſich auf die Erſcheinungen ſtützt. Sie mochten ſich hierin an die Unterſcheidung des Aeneſidemos anſchließen

---

1) Adv. math. VII, 29 f.; Diog. L. IX, 106.

2) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 273 f.; adv. math. XI, 213; 211

3) Adv. math. XI, 92 f.

zwiſchen Erſcheinungen, welche nur bei Einem auf eigenthümliche Weiſe vorkommen, und zwiſchen ſolchen, welche allgemein auf gleiche Weiſe wahrgenommen werden; jene Erſcheinungen wären für falſch und dieſe für wahr zu halten[1]). Doch wollten ſie nicht zugeben, daß eine völlige Allgemeinheit in der Wahrnehmung der Erſcheinungen gefunden werde, ſondern legten einen großen Werth auf die Geſchicklichkeit des erfahrenen Mannes auf eine eigenthümliche Weiſe die beſondern Erfahrungen zu einem allgemeinen Ergebniſſe zuſammenzuſtellen. Auch ſchloſſen ſie hiervon die Ueberlieferung der Thatſachen nicht aus. Auf ſolche Weiſe, nahmen ſie an, laſſe eine nützliche Kunſt für das Leben ſich bilden, welche aus der Beobachtung vieler Fälle geſchöpft werde[2]). Eine nützliche Kunſt, denn das, was ſie auf ſolche Weiſe als Erkenntniß ausgebildet gelten laſſen wollten, wurde von ihnen nach ſeinem Nutzen für das Leben beſtimmt[3]). Mit Rückſicht auf dieſe Nützlichkeit laſſen ſie eine richtige Vernunft zu[4]), welche von ihnen als unterſcheidende Eigenſchaft des Menſchen in der

---

[1]) Adv. math. VIII, 8. *οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Αἰνησίδημον λέγουσί τινα τῶν φαινομένων διαφορὰν καὶ φασὶ τούτων τὰ μὲν κοινῶς φαίνεσθαι, τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα, ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα.*

[2]) Ib. 291. *ἀγνοοῦντες ὅτι τῆς μὲν τῶν ἄλλων θεωρητικῆς τέχνης οὐδέν ἐστι θεώρημα, καθάπερ ὕστερον διδάξομεν, τῆς δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφομένης ἐστὶν ἴδιόν τι θεώρημα. διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις· τὰ δὲ πολλάκις τηρηθέντα καὶ ἱστορηθέντα ἴδια καθέστηκε τῶν πλειστάκις τηρησάντων, ἀλλ' οὐ κοινὰ πάντων.* Ib. V, 103 f.

[3]) Pyrrh. hyp. II, 246; 254; adv. math. V, 1 f.

[4]) Adv. math. V, 2.

Erinnerung früherer Vorgänge nach ihrer Aufeinanderfolge geſucht wird¹). Hieraus läßt ſich nun, wie wir meinen, die Abſicht der neuern Skeptiker bei ihren Angriffen auf die Dogmatiker mit Sicherheit erkennen. Man muß nicht vergeſſen, daß alle oder die meiſten von ihnen Aerzte waren, welche im Gegenſatz gegen die Sekten der Dogmatiker ihre empiriſche Praxis zu vertheidigen hatten. Zu dieſer bedurften ſie einer aus der Erfahrung herausgebildeten Theorie, welche ſie als eine nützliche Kunſt in Verbindung mit ihrer Anwendung auf das Leben betrachteten. Die Möglichkeit einer ſolchen Kunſt mußten ſie bei allen ihren Zweifeln feſthalten, und dieſe Zweifel bildeten ſie nur zu dem Zwecke aus, um eine jede andere Theorie zurückzuweiſen, welche nicht ſo genau an die Erfahrung und an die Anwendung auf das Leben ſich anſchließen wollte. In dieſer Anſchauung ihrer beſondern Wiſſenſchaft bildete ſich ihnen eine allgemeine Anſicht von den Wiſſenſchaften überhaupt aus, nach welcher ſie zwar eine jede tiefere wiſſenſchaftliche Forſchung verwerfen, dagegen eine jede Kunſt für das Leben und eine jede nützliche Erfahrungserkenntniß vertheidigen²). Hierin iſt wenigſtens Sextos der Empiriker gar nicht ſehr bedenklich. Zwar greift er nicht nur die Philoſophie, ſondern auch die enkykliſchen Wiſſenſchaften an, aber nicht ſofern ſie für das Leben Abhülfe des Uebels oder Herbeiſchaffung des Nützlichen bezwecken, ſondern nur ſofern ſie, wie er meint, in unnütze Unterſuchungen ſich verlieren, welche über die Erinnerung und

---

[1] Ib. VIII, 288.

[2] Pyrrh. hyp. I, 24; 237; III, 151; adv. math. I, 50; 55; 172; 183; 211.

die nothwendige Ueberlieferung hinausgehend die Elemente und Gründe der Erſcheinungen zur Erkenntniß bringen möchten[1]. Der Gebrauch, die gewöhnliche Uebung dieſer Künſte iſt das, was er verehrt; auf dieſen Gebrauch kommt es z. B. in der Grammatik allein an; man ſoll durch ſie leſen und ſchreiben lernen, um dem ärgſten Uebel, der Vergeßlichkeit, entgegenzuarbeiten; aber ſchon dies ſcheint dem Sextos ein Werk grammatiſcher Aufgeblaſenheit, wenn man Vocale von Conſonanten, lange von kurzen Vocalen unterſcheiden lernt[2]. Ebenſo wird die Rhetorik von ihm verworfen, weil wir ſchön zu reden nur durch Uebung lernen; auf die Unterſuchung der Gründe dieſer Uebung will er ſich nicht einlaſſen[3]. Seine Einwürfe gegen die mathematiſchen Lehren ſollen nicht das Rechnen und Meſſen aufheben[4]; ſie ſind nur gegen die wiſſenſchaftliche Form der Mathematik und meiſtens gegen philoſophiſche Vorbegriffe, gegen die Zuläſſigkeit des Beweiſes aus Vorausſetzungen[5], gegen den Begriff des Körpers[6], gegen die Möglichkeit einer Zahl[7] und gegen die Theilbarkeit in gleiche Theile gerichtet[8]. Gegen die Aſtrologen hat er ſogar nichts weiter zu erinnern, als daß ſie auf das Vorherſagen menſchlicher Schickſale und Gemüthsarten ſich legen[9], und er giebt ſich eine in wiſſenſchaftlicher Rückſicht ſehr unnütze Mühe das Richtige der Grundſätze und Verfahrungsweiſen der Chaldäer nachzuweiſen. Dagegen verwirft er keineswegs den Gebrauch der Aſtronomie, welche Regen und trockene Witterung, Peſt und Erdbeben vorherſagt, eine nützliche Kunſt für Landbau und Schiffahrt[1]). Man kann hiernach durchaus nicht daran zweifeln, daß der Zweck dieſes neuern Skepticismus kein anderer iſt, als einen jeden Schritt in den Wiſſenſchaften und Künſten zu vermeiden, welcher über das Nützliche hinausgeht; alles andere iſt ihm ſchädlicher Luxus, nur dazu geeignet die nützlichen Lehren, mit welchen es in Verbindung gebracht wird, zu verwirren und in ſein Schwanken hineinzuziehn. Darnach iſt denn natürlich ſeine Anſicht vom ſittlichen Leben auch ſehr niedrig gehalten; ſeine Kunſt des Lebens geht nur auf das Nützliche.

---

[1] Adv. math. I, 49—56; 172.

[2] Ib. I, 55; 100 f.

[3] Ib. II, 57.

[4] Pyrrh. hyp. III, 151.

[5] Adv. math. III, 7 f.

[6] Ib. III, 18 f.

[7] Ib. IV, 14 f.

[8] Ib. III, 109 f.

[9] Ib. IV, 2 f.

Damit verbindet ſich die Meinung, daß für das Leben nur eine Kenntniß, nur eine Erinnerung der Erſcheinungen nöthig ſei und der Streit des neuern Skepticismus richtet ſich deswegen gegen die Erkennbarkeit alles deſſen, was über die Erſcheinungen hinausliegt. Er bekämpft die Wiſſenſchaften in der Vorausſetzung, daß ſie darauf ausgehn das Unbekannte zu erkennen, was nicht in dem unmittelbaren Bewußtſein unſerer innern Erſcheinungen liegt, ſondern als etwas außer unſerem Bewußtſein der Erſcheinung zum Grunde Liegendes gedacht wird[2]). In dieſem Sinne beſtreitet er die Kennzeichen des Wahren und wirft ſogar die Frage auf, ob es ein ſolches Wahres geben möchte. In dieſem Sinne beſtreitet er auch den Beweis als das

---

1) Adv. math. I, 51; V, 1; 2.

2) Pyrrh. hyp. I, 13; 15; 208.

Mittel das nicht unmittelbar Gewiſſe zur Erkenntniß zu bringen und bezweifelt, ob es ein Zeichen für das Verborgene geben könne, ob aus der Wirkung die Urſache zu erkennen ſei. Aber bei allen dieſen Zweifeln, je mehr ſie eine jede Erkenntniß, ſelbſt die für das Leben nothwendige Erfahrung zu gefährden ſchienen, um ſo mehr waren die neuern Skeptiker auch beſorgt, eben dieſe Erfahrungserkenntniß außer dem Bereich ihrer Zweifel zu ſtellen. Zu dieſem Zwecke dient ihnen ihre Unterſcheidung zwiſchen den Zeichen, welche uns nur zur Erinnerung an frühere Vorgänge verhelfen, und zwiſchen ſolchen Zeichen, welche auf etwas Verborgenes, nicht in die Erſcheinung Fallendes deuten ſollen. Die letztere Art iſt nur eine Erfindung der Dogmatiker, die erſtere aber wird von dem Skeptiker, indem er den Ausſagen des Lebens folgt, nicht in Zweifel gezogen [1]). Denn ſie ſoll uns nicht etwas ſeiner Natur nach Verborgenes enthüllen, ſondern nur eine Erſcheinung anzeigen, welche gegenwärtig unſerer Wahrnehmung entzogen iſt, wie das Feuer, wenn wir nur den Rauch ſehen [2]). Es leuchtet ein, wie man den Begriff dieſes Zeichens dazu gebrauchen konnte, eine nützliche Kenntniß für das Leben ſich zuzueignen, indem man nur vorauszuſetzen brauchte, daß dergleichen Zeichen auf ſolche Art mit einander vergeſellſchaftet wären, daß wo das Eine vorkomme, auch alsbald das Andere ſich einſtelle. Denn alsdann ließ ſich auch annehmen, daß der, welcher auf ſolche Zeichen ſich verſtünde, durch die Hervorbringung des Einen auch auf die Entſtehung des Andern Einfluß gewinnen könne. Dies genügte für die Kunſt des Lebens, welche die Skeptiker betreiben wollten; denn ſie hatten ja nur zur Abſicht durch die Hervorbringung der einen Erſcheinung der andern Erſcheinung zur Entſtehung zu verhelfen.

---

[1]) Pyrrh. hyp. II, 99 f.; 102. διττῆς οὖν οὔσης τῶν σημείων διαφορᾶς, ὡς ἔφαμεν, οὐ πρὸς πᾶν σημεῖον ἀντιλέγομεν, ἀλλὰ πρὸς μόνον τὸ ἐνδεικτικὸν ὡς ἀπὸ τῶν δογματικῶν πεπλᾶσθαι δοκοῦν. τὸ γὰρ ὑπομνηστικὸν πεπίστευται ὑπὸ τοῦ βίου. ἐπεὶ καπνὸν ἰδών τις σημειοῦται πῦρ καὶ οὐλὴν θεασάμενος τραῦμα γεγενῆσθαι λέγει. Adv. math. VIII, 151 ff.; 288; 289.

[2]) Adv. math. VIII, 156. ἀλλὰ γὰρ δυοῖν ὄντων σημείων, τοῦ τε ὑπομνηστικοῦ καὶ ἐπὶ τῶν πρὸς καιρὸν ἀδήλων τὰ πολλὰ χρησιμεύειν δοκοῦντος καὶ τοῦ ἐνδεικτικοῦ, ὅπερ ἐπὶ τῶν φύσει ἀδήλων ἐγκρίνεται κτλ. Vergl. die Unterſcheidung zwiſchen dem Unbekannten καθάπαξ, φύσει und πρὸς καιρόν. Ib. 145 f.; Pyrrh. hyp. II, 97 f.

Allein gemäß ihrer Anſicht von den nützlichen Wiſſenſchaften mußten ſie auch noch annehmen, daß es eine Ueberlieferung der Erfahrungen durch Rede und Schrift gebe, indem ſie keinesweges geneigt waren, eines Jeden Erkenntniß auf ſeine eigenen Erfahrungen zurückführen zu wollen[1]). Nun ſollte man glauben, ſie würden den Ausweg, welchen ihnen ihre Lehre von den erinnernden Zeichen darbot, begierig ergriffen haben, um nachzuweiſen, daß Lehren und Lernen durch Sprache und Schrift möglich ſei, weil es unter jenen Begriff falle. Allein, wir finden dieſen Ausweg von ihnen nicht benutzt. Vielmehr ſtreitet Sextos gegen die Möglichkeit eines jeden Lehrens und Lernens[2]) und gebraucht dabei Gründe, welche meiſtens ſchon früher von den Sophiſten vorgebracht worden waren. Man könnte dieſe Gründe wohl nur zu den Neckereien zählen, welche Sextos gegen die Dogmatiker für erlaubt hielt [1]); aber es giebt auch allerdings einen Punkt in der Vorſtellungsweiſe der neuern Skeptiker, welche ſie abhalten konnte ihre Lehre von dem erinnernden Zeichen auf das Lehren und Lernen vermittelſt der Sprache anzuwenden. Denn wenn ſie auch Rede und Schrift zu den offenbaren Erſcheinungen rechnen mußten, ſo war es doch anders mit den Gedanken der Seele. Denn die Seele rechneten die Skeptiker zu den Dingen, welche von Natur nicht offenbar ſind; von ihr daher und ihren Gedanken kann es kein erinnerndes Zeichen geben [2]) und Worte und Rede müſſen alſo zu den Zeichen gerechnet werden, welche auf etwas Verborgenes deuten ſollen [3]). Man kann hierin nur einen Beweis davon finden, wie wenig die Skeptiker ihre Annahmen über die Möglichkeit einer nützlichen Wiſſenſchaft mit ihrem eigenen Skepticismus in Uebereinſtimmung zu bringen wußten.

---

[1]) Pyrrh. hyp. I, 21; 237; adv. math. I, 51 ff. Deswegen hält es Sextos auch für der Mühe werth ſolche Zweideutigkeiten aufzulöſen, welche in der Ueberlieferung der Thatſachen ſich einſchleichen können. Pyrrh. hyp. II, 256

[2]) Ib. III, 252 ff.; adv. math. I, 9 ff.

Denn die Anſicht von der Seele, welche wir ſo eben berührt haben, iſt etwas dem neuern Skepticismus ſehr Weſentliches. Sie ſteht auch mit andern Anſichten in Ver-

---

1) Pyrrh. hyp. I, 62; cf. II, 211.

2) Adv. math. VIII, 155. *ἡ ψυχὴ τῶν φύσει ἀδήλων ἐστὶ πραγμάτων. οὐδέποτε γὰρ ὑπὸ τὴν ὑμετέραν πέφυκε πίπτειν ἐνάργειαν· τοιαύτη δὲ οὖσα ἐκ τῶν περὶ τὸ σῶμα κινήσεων ἐνδεικτικῶς μηνύεται.* Cf. Pyrrh. hyp. II, 32.

3) Pyrrh. hyp. II, 130; 131. Adv. math. VIII, 278 ff. wird etwas dagegen eingewendet und zuletzt doch (298) nicht geleugnet, daß die Gründe der Dogmatiker Kraft haben möchten, wenn nur auch zugegeben würde, daß die Gründe der Skeptiker gleiche Kraft hätten.

bindung welche wir nicht übergehn dürfen, weil ſie in das Innere der ſkeptiſchen Vorſtellungsweiſe einen Blick verſtatten. Es mag uns freilich wohl auffallend erſcheinen, daß dieſelben Männer, welche meinten, es ſei von uns nichts anderes mit Gewißheit auszuſagen, als die leidenden Stimmungen in uns, daß eben dieſe nicht nur die Seele, ſondern auch das, was in ihr iſt, ihre Gedanken und Zuſtände [1]), für etwas uns Unbekanntes ausgaben und behaupteten, die Seele falle niemals in unſere Wahrnehmung (*ἐνάργεια*). Doch erklärt es ſich leicht aus ihrer Meinung, welche wir ihnen kaum zum Vorwurfe machen dürfen, da die meiſten ihrer Zeitgenoſſen nicht eben anders dachten, nemlich daß die Wahrnehmung nichts anders auffaſſe als nur auſſer uns Vorhandenes und Körperliches. Dieſe Anſicht ſpricht ſich ſehr entſchieden in dem vorherangeführten Satze über die Verborgenheit der Seele, ſo wie in andern Behauptungen aus [2]). Wenn nun aber die Seele von den Skeptikern in das dunkle Reich des Nicht-Wahrnehmbaren geſetzt wurde, ſo mußten ſie dieſelbe darum noch nicht für ein Unkörperliches erklären. Vielmehr finden wir, daß ſie entſchieden dem Materialismus ſich zuneigten. Wir haben früher erwähnt, daß ſchon beim Aeneſidemos dieſe Anſicht ſich bemerklich machte, und vermuthet, daß ſie mit der ärztlichen Praxis der Skeptiker zuſammenhangen möchte. Beim Sextos läßt ſie ſich in vielen Grundſätzen erkennen, welche er in ſeinen ſkeptiſchen Folgerungen geltend macht. So beruht es offenbar auf Materialismus, wenn er nur die ſinnlichen, d. h. nach dem Vorigen die körperlichen Eigenſchaften der Dinge für etwas an ſich und ſchlechthin Vorhandenes anſieht, alles andere dagegen nur für etwas Verhältnißmäßiges erklärt[1]). Und wenn er von den verborgenen Gegenſtänden der dogmatiſchen Beſtrebungen ſpricht, ſo iſt es wenigſtens auch nur etwas Körperliches oder auf den Körper Bezügliches, als außer uns ſeiend Vorausgeſetztes, was er darunter verſteht, etwa die Atome oder die unſichtbaren Poren und der leere Raum; die Gegenſtände der reinen Verſtandeserkenntniß aber behandelt er überaus kurz und ſchnöde, indem er gegen die Annahme derſelben ſich nur auf den Grundſatz beruft, welcher ihm aus ſeiner Anſicht von den Erfahrungswiſſenſchaften feſtzuſtehen ſcheint, daß ein jedes nur vermittelſt der Empfindung uns bekannt werden könne, daß aber jede Empfindung uns nur dadurch entſtehe, daß wir auf etwas geſtoßen wären, entweder mittelbar oder unmittelbar[2]). Er ſchließt ſich hierin mit einer Beſtimmt-

---

[1]) Cf. adv. math. VI. *ὡς εἰ μὴ ἔστι ψυχὴ, οὐδὲ αἰσθήσεις. μέρη γὰρ ταύτης ὑπῆρχον.*

[2]) Z. B. Pyrrh. hyp. III, 51. *ὅ τε φάσκων καταλαμβάνειν τὸ ἀσώματον ἤτοι αἰσθήσει τοῦτο παραστήσει καταλαμβάνειν ἢ διὰ λόγου· καὶ αἰσθήσει μὲν οὐδαμῶς, ἐπειδὴ αἱ μὲν αἰσθήσεις κατὰ ἐπέρεισιν καὶ νύξιν ἀντιλαμβάνεσθαι δοκοῦσι τῶν αἰσθητῶν.* Wenn die Skeptiker auch von dem Körper behaupteten, daß er nicht wahrnehmbar ſei, ſo gehört dies nur zu ihren Chikanen, welche ſie im praktiſchen Leben nicht feſthalten konnten.

---

1) Adv. math. VIII, 161. τῶν ȣ̓ν ὄντων, φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, τὰ μὲν ἔϛι κατὰ διαφοράν, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα. καὶ κατὰ διαφορὰν μέν, ὁπόσα κατ᾽ ἰδίαν ὑπόϛασιν καὶ ἀπολύτως νοεῖται, οἷον λευκόν, μέλαν, γλυκύ, πικρόν, πᾶν τὸ τȣ́τοις παραπλήσιον. ψιλοῖς γὰρ αὐτοῖς καὶ κατὰ περιγραφὴν ἐπιβάλλομεν καὶ δίχα τȣ̃ ἕτερόν τι συνεπινοεῖν. Ib. 206. τό τε αἰσθητόν, ᾗ αἰσθητόν ἔϛι, κατὰ διαφορὰν νοεῖται.

2) Ib. VIII, 56 f. οἱ δὲ περὶ Δημόκριτον καὶ Πλάτωνα ἀθετȣ̃ντες μὲν τὰς αἰσθήσεις, ἀναιρȣ̃ντες δὲ τὰ αἰσθητά, μόνοις δὲ

heit, welche man von einem Skeptiker nicht erwarten ſollte, ganz an die Lehren der Stoiker und Epikureer an, wenn dieſe zu zeigen ſuchten, daß aus einer Verwandlung der erſten ſinnlichen Eindrücke alle unſere Vorſtellungen herſtammen. Dieſelbe Anſicht macht ſich auch darin kund, daß er ohne Bedenken vorausſetzt, das Beſtreben der Dogmatiker könne nur darauf ausgehn, das, was außer uns den Erſcheinungen zum Grunde liege, zu erforſchen[1]). Dies iſt eben einer der wichtigſten Einwürfe, welche er den Dogmatikern macht, daß ſie doch nicht zu ſagen wüßten, ob ihre Vorſtellung, wenn ſie eine Abbildung des äußerlich Vorhandenen ſein ſollte, getreu daſſelbe darſtelle, indem die Seele niemals aus ſich heraus zu gehen vermöchte, ja ſogar zugegeben werden müßte, daß die Vorſtellung der Seele ganz verſchieden ſei von dem Vorgeſtellten, denn die Vorſtellung brenne nicht, wie das Feuer, welches vorgeſtellt werde[2]). Wenn wir nun ſo überall bei ihm auf materialiſtiſche Vorſtellungsweiſen ſtoßen, ſo iſt es nicht zu verwundern, daß er auch die unſichtbare Natur der Seele nur als etwas Körperliches ſich dachte. In allen ſeinen Aeußerungen, in welchen er von der Seele freilich nur auf

---

ἑπόμενοι τοῖς νοητοῖς συγχέουσι τὰ πράγματα καὶ οὐ μόνον τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν σαλεύουσιν, ἀλλὰ τὴν ἐπίνοιαν αὐτῶν. πᾶσα γὰρ νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως γίνεται ἢ οὐ χωρὶς αἰσθήσεως καὶ ἢ ἀπὸ περιπτώσεως ἢ οὐκ ἄνευ περιπτώσεως κτλ.

[1]) Pyrrh. hyp. I, 15. τὸ δὲ μέγιστον ἐν τῇ προφορᾷ τῶν φωνῶν τούτων τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον λέγει (sc. ὁ σκεπτικός) καὶ τὸ πάθος ἐπαγγέλλει τὸ ἑαυτοῦ ἀδοξάστως, μηδὲν περὶ τῶν ἔξωθεν ὑποκειμένων διαβεβαιούμενος.

[2]) Pyrrh. hyp. II, 74; adv. math. VII, 357. καὶ μακρῷ διαφέρει ἡ φαντασία τοῦ φανταστοῦ. οἷον ἡ ἀπὸ πυρὸς φαντασία τοῦ πυρός· τὸ μὲν γὰρ καίει, ἡ δ᾽ οὐκ ἔστι καυστική. Ib. 386.

ſkeptiſche Weiſe ſpricht, ſchließt er ſich faſt immer an die materialiſtiſche Lehre der Stoiker an [1]. Sein Zweifel über die Natur der Seele iſt daher kein anderer, als der, welchen wir beim Cicero, beim Galenos und ſonſt gefunden haben, ob ſie nemlich für Feuer oder für Luft oder für was ſonſt ſie gehalten werden ſollte.

Wenn wir alle dieſe Spuren der Denkweiſe, welche die eigentliche Abſicht bei dem verneinenden Verfahren der neuern Skeptiker bezeichnet, zuſammenrechnen wollen, ſo werden wir unter denſelben eine innerliche Uebereinſtimmung finden und es wird nicht unmöglich halten, daraus auch die Bedeutung dieſer Geiſtesrichtung für den Zeitraum, mit welchem wir uns beſchäftigen, zu beſtimmen. Es kam ihnen darauf an nur die Erkenntniſſe feſt zu halten, welche für das Leben nützlich oder nothwendig ſind. Sie wollten eine Art der Erkenntniß, welche tauglich wäre, eine Magd des praktiſchen Lebens abzugeben. Zu dieſem Zweck hatten ſie nicht nur feſtzuſtellen, daß es Erſcheinungen in uns giebt, welche wir nothwendig anerkennen müſſen, ſondern ſie mußten auch eingeſtehn, daß dieſe Erſcheinungen eine gewiſſe Vergeſellſchaftung unter einander hätten, welche wir in unſerem Gedächtniſſe feſthalten könnten, und daß wir dadurch aus dem Vorkommen der einen auf das Vorhandenſein der andern zu ſchließen befähigt würden; ja ſie mußten annehmen, daß wir auch in die Bearbeitung der Erſcheinungen eingreifen und durch die Hervorbringung der einen Erſcheinung die mit ihr nothwendig oder wahrſcheinlich verknüpfte herbeiführen könnten. Und indem ihnen weiter die Kenntniſſe, welche für das Leben nützlich ſind, als ſolche ſich zeigten, die nicht von einem Einzelnen, und in der kurzen Erfahrung eines Lebensalters gewonnen werden könnten, mußten ſie es als einen Satz der Erfahrung anerkennen, daß es eine Ueberlieferung der Erfahrungen gebe. Nun iſt es aber bei nicht ſorgfältiger Scheidung deſſen, was die Erfahrung ergiebt, von dem, was im Gebrauche des Lebens als Meinung daran ſich anſetzt — und eine ſolche Scheidung darf man bei den neuern Skeptikern nicht erwarten — nicht leicht möglich von der Anſicht abzukommen, als wenn nur Körperliches unter unſere Wahrnehmung fiele, denn die nützlichen Künſte des Lebens haben es unmittelbar nur mit Körpern zu thun, und daher iſt es auch nicht zu verwundern, daß die Skeptiker bei allem ihrem Kampfe gegen die Voreiligkeit dogmatiſcher Meinungen der Meinung nicht entgingen, daß alles körperlich ſei. Eben derſelben Voreiligkeit müſſen wir ſie beſchuldigen, wenn wir bemerken, wie ſie alle Erkenntniß des Menſchen von der ſinnlichen Empfindung ableiten und ein jedes Element unſers Denkens nur als eine Umwandlung unſerer Empfindung betrachten, wie ſie die Vernunft und den Vorzug des Menſchen vor den Thieren nur in der ausgebildetern Fertigkeit früherer Vorgänge ſich zu erinnern ſuchen, nur die ſinnlichen Eigenſchaften der Dinge als das an ſich und ſchlechthin Vorhandene ſetzen, alles andere dagegen als etwas Verhältnißmäßiges betrachten, wie ſie entſchiedene Abneigung gegen jede freie Thätigkeit hegen und die Ruhe der Seele, welche bei der thieriſchen Befriedigung der Triebe ſtehen bleibt, für höher achten, als das edle Streben nach einem vernünftigen Lebenswandel. Alle dieſe Meinungen ſtehen ihnen im Grunde ihrer Seele feſt; ſie ſehen aber dieſelben als ein Ergebniß nicht des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens, ſondern der nothwendigen Denkweiſe des Lebens an. Man ſollte glauben dieſe Denkweiſe habe es mit der Philoſophie gar nicht zu thun; aber die Skeptiker ſind nicht dieſer Meinung, vielmehr meinen ſie die Philoſophie bekämpfen zu müſſen, um nur die nothwendige Denkweiſe des Lebens, wie ſie in der Betreibung nützlicher Kenntniſſe ſich erweitert, feſtzuſtellen und vor Verunreinigung zu bewahren. Dies iſt die eigentliche Abſicht ihrer Zweifel; gegen die Philoſophie, nicht gegen die gemeine Vorſtellungsweiſe ſind ſie gerichtet; und dies deswegen, weil ſie die Künſte des Lebens mit einer wiſſenſchaftlichen Darſtellungsweiſe, mit Grundſätzen und Begriffen vermiſcht fanden, welche in der dogmatiſchen Philoſophie ſich gebildet hatten, welche dagegen ſie als über den Nutzen und Gebrauch des Lebens, als über die Beglaubigung der Erfahrung hinausgehend verwerfen zu müſſen glaubten. Darüber klagen ſie beſtändig, daß die Vielgeſchäftigkeit der Dogmatiker ſelbſt die feſteſten Grundſätze, die ſicherſten Lehren ſchwankend gemacht habe; darum müßten ſie ihre Stimme gegen jene erheben[1]). Ihre Aufgabe war demnach die allgemeinen philoſophiſchen Begriffe, welche an die Künſte des Lebens ſich angeſchloſſen hatten, von dieſen loszulöſen und damit in der That griffen ſie auch in die Entwicklung ihrer Zeit thätig ein. Wir wiſſen, wie bei den Griechen faſt alle Wiſſenſchaften, namentlich die enkykliſchen, gegen welche Sextos ſtritt, entweder aus dem Schooße der Philoſophie hervorgegangen waren, oder doch mit der Philoſophie eng ſich verbunden hatten. Dieſe Verbindung war natürlich, ſoweit ſie die allgemeinen Grundſätze, die allgemeine Methode und die allgemeine Bedeutung dieſer Wiſſenſchaften betraf; aber freilich erſtreckte ſie ſich auch weiter. Die Beſchäftigung der Philoſophen mit den enkykliſchen Wiſſenſchaften hatte in die Unterſuchung derſelben viele Fragen gebracht, welche ihnen fremd waren, ihre Ordnung ſtören mußten und der Sicherheit ihres erfahrungsmäßigen Fortſchreitens nur nachtheilig ſein konnten. Es war daher in dem Vortheil dieſer Wiſſenſchaften ſich von ſolchen fremdartigen Beſtandtheilen zu reinigen und hierauf wirkten die neuern Skeptiker hin. Aber ſo wie ihre Beſtrebungen ohne eine richtige Einſicht in die Bedeutung der Philoſophie und der Wiſſenſchaften überhaupt waren, ſo konnten ſie darin auch nicht das richtige Maaß treffen. Vielmehr überließen ſie ſich ihrer Neigung die Künſte des Lebens von der Philoſophie unabhängig zu machen bis auf den Grad, daß ihnen die allgemeine Bedeutung dieſer Künſte ganz wegfiel und anderes konnte ihnen alsdann auch nicht übrig bleiben, als nur der Nutzen. So zerfallen ihnen die Elemente des zuſammengehörigen Lebens; ſo verkündet ſich an ihnen die Auflöſung, welche dem Tode vorangeht; ſo betreiben ſie aber auch noch in dem Abſterben des wiſſenſchaftlichen Lebens, freilich ohne ein klares Bewußtſein des Zwecks, ein nothwendiges Werk der Wiſſenſchaft, die Unterſcheidung der Kenntniſſe, welche in der Uebung des Lebens ſich uns geſtalten, von den allgemeinen philoſophiſchen Lehren. Beide Erſcheinungen gehen naturgemäß Hand in Hand; denn das Abſterben des philoſophiſchen Lebens mußte ſich auch darin verkünden, daß es die Elemente, welche es früher gleichſam mit Gewalt in ſich zu verſchmelzen beſtrebt geweſen war, allmählig von ſich entließ; dieſe mußten nun ihrerſeits, von der Philoſophie groß gezogen, ihre Gewalt gegen die Philoſophie üben und indem ſie ſich ſelbſt für mündig erklärten, der Philoſophie einen Theil ihres Amtes ſtreitig machen. Dies iſt die Vergeltung, welche die Zeit übt, indem ſie Rechte, die nicht durchgängig mit Billigkeit geübt werden, den Berechtigten ſtreitig macht. Die Skeptiker ſind der vollendete Gegenſatz gegen die ältere Anſicht der Philoſophen, daß alles vernünftige Leben in der Philoſophie gegründet ſei; ſie begnügten ſich nicht damit nachzuweiſen, daß es ein vernünftiges Leben auch außer der Philoſophie gebe; ſie meinten vielmehr nur außer der Philoſophie ſei das vernünftige Leben, oder die wahre Philoſophie endige mit dem Bekenntniß, daß alle Philoſophie nur ein vernunftloſer Wahn ſei.

---

[1] Z. B. Pyrrh. hyp. II, 70; 81; III, 188; adv. math. IX, 71 f.

---

[1]) Z. B. Pyrrh. hyp. III, 151. *ὅσον μὲν γὰρ ἐπὶ τῇ συνηθείᾳ καὶ ἀδοξάστως ἀριθμεῖν τι φαμεν καὶ ἀριθμόν εἶναί τι ἀκούομεν· ἡ δὲ τῶν δογματικῶν περιεργία καὶ τὸν κατὰ ταῦτα κεκίνηκε λόγον.*

Wenn wir nun hiermit die Abſicht und die Bedeutung des neuern Skepticismus im Allgemeinen bezeichnet zu haben glauben, ſo iſt damit doch nur ein Theil unſerer Aufgabe gelöſt, die geſchichtlichen Beziehungen deſſelben zur Beurtheilung vorzulegen. Denn dieſe liegen zum Theil auch in den beſondern Gründen, welche ſie den Dogmatikern entgegenſtellten. In dieſen tritt uns zuweilen eine ſcharfſinnige Erfindung entgegen, welche wir in dieſer Zeit ſonſt nur ſparſam antreffen. Zuweilen geben ſie auch die Schwächen der frühern Philoſophie zu erkennen und dienen zu einer kritiſchen Einſicht in dieſelbe, welche in einer erfindſamern Zeit zu einer kräftigern Erregung des philoſophiſchen Denkens hätte führen können. In allen dieſen Rückſichten müſſen wir ihnen unſere Aufmerkſamkeit widmen. Doch werden wir darum nicht nöthig haben die ganze Maſſe ihrer Gründe auseinander zu ſetzen. Denn wir wüßten nicht zu ſagen, wozu wir die früher ſchon vorgebrachten Einwürfe der Eleaten, der Sophiſten, der Megariker und Anderer, deren ſie gegen die dogmatiſche Philoſophie ſich bedienten, hier wiederholen ſollten, wozu es dienen würde, wenn wir ihnen folgen wollten in der Auseinanderſetzung des Streits zwiſchen den dogmatiſchen Schulen, welchen wir in unſern frühern Unterſuchungen ſchon oft berührt haben, wozu wir endlich die Gründe auseinanderſetzen ſollten, welche ſie ihrem eigenen Geſtändniſſe nach nur zum Scherze und als ſchwächere Beigabe gegen die ſchwächern Dogmatiker unter ihre ernſten Einwürfe zu miſchen pflegten. Hiernach wird alſo ein ziemlicher Theil der ſkeptiſchen Gründe von uns bei Seite geſchoben werden können. Aber freilich, was die Scherze und die ſchwächern Gründe betrifft, ſo laſſen ſie ſich nicht immer leicht erkennen, denn nur ſelten bezeichnen die Skeptiker ſelbſt ſie als ſolche. Wir können ſie daher nur nach der Anſicht herausfinden, welche dieſe Sekte von der nothwendigen Denkweiſe der Menſchen hegte. Sextos geſteht ſelbſt, daß es nur ein ſkeptiſcher Scherz ſei, wenn man den Menſchen mit den unvernünftigen Thieren vergleichend die Frage aufwerfe, ob jener dieſen an Vernunft vorgezogen zu werden verdiene[1]), weil die Skeptiker nemlich gar nicht geneigt ſind, den Vorzug zu leugnen, welchen der Menſch vor den übrigen Thieren habe, indem er an die Erſcheinungen in einer regelmäßigen Folge ſich zu erinnern weiß und dadurch nach der Weiſe praktiſcher Künſte im Stande iſt, aus den erinnernden Zeichen auf die bezeich-

---

1) Pyrrh. hyp. I, 62 ff.

neten Erſcheinungen zu ſchließen. Eben deswegen können wir es auch nur für einen Scherz der Skeptiker halten, wenn ſie mit ſehr ſophiſtiſchen Gründen überhaupt die Möglichkeit des Lehrens und Lernens beſtreiten [1]), während ſie doch zugeben, es gebe eine Ueberlieferung der Erfahrungen und der nützlichen Künſte, oder wenn ſie das Mittel der Ueberlieferung, die Sprache, als etwas Unmögliches leugneten, weil, wenn der eine Theil des Satzes ſei, der andere ſchon aufgehört habe zu ſein [2]). Und endlich, um bei dieſen Beiſpielen uns nicht zu lange aufzuhalten, dürfen wir es auch nur für ein Nebenwerk ihrer Beweisführungen betrachten, wenn ſie die Wahrheit der körperlichen Erſcheinung bezweifeln, weil nemlich nach der Anſicht, daß der Körper zuſammengeſetzt ſei aus Länge, Breite und Dicke, welche nicht körperlich ſind, das Körperliche aus dem Nicht-Körperlichen zuſammengeſetzt ſein würde [3]); denn auch dieſe Zweifel überſchreiten das Maaß deſſen, was ſie in der That ihrer Anſicht nach in Zweifel zu ziehn beabſichtigen.

Dagegen iſt in der That manches ſehr beachtenswerth, was die Skeptiker theils gegen die Form, theils gegen den Inhalt der Wiſſenſchaft vorbrachten. Wir haben ſchon früher bemerkt, wie in dem Gange des neuern Skepticismus ein Fortſchreiten in Rückſicht auf die Beſtreitung der wiſſenſchaftlichen Form gefunden werden kann. Dem aber, was wir damals zum Beweiſe anführten, haben wir noch manches anzufügen, was wir in den Schriften des Sextos finden, ohne daß es ihm als Eigenthum zugeſchrieben werden dürfte. Die Form der Wiſſenſchaft wird von ihnen nach einer weitverbreiteten Vorſtellung ihrer Zeit faſt ausſchließlich im Beweiſe geſucht, wie wir denn oft bemerkt finden, daß ſie einen Gedanken, welcher nicht bewieſen worden, als einen ſolchen betrachten, welchem niemand Glauben beizumeſſen habe. Nun haben ſie aber gewiſſe allgemeine Gründe gegen den Beweis, welchen wir keine große Bedeutung beilegen können, weil ſie mit den offenbar ſcherzhaften Gründen gleichen oder ähnlichen Gehalts ſind. So, wenn ſie den Beweis zu dem Nicht-Vorhandenen zählen, weil er zuſammengeſetzt ſei aus mehreren Gedanken, von welchen der eine ſchon vorüber und nicht mehr vorhanden ſei, wenn der andere eintrete[1]), oder wenn ſie zeigen, der Beweis gehöre zum Verhältnißmäßigen, ihm komme daher kein Sein zu, weil das Verhältnißmäßige nur im Gedanken ſei[2]). Nicht als wenn dieſe Gründe nicht dazu geeignet wären eine tiefere Unterſuchung einzuleiten und damit auch eine tiefere Bedeutung anzunehmen; wir ſind nur davon überzeugt, daß die Skeptiker ſelbſt hiervon keine Ahnung hatten. Dagegen ſind andere Zweifel, welche mehr in die beſondern Verhältniſſe der dogmatiſchen Beweiſe eingehn, ergiebiger für die Unterſuchung. So bemerkten ſie, daß es unnütz ſein würde den Oberſatz des kategoriſchen und des hypothetiſchen Schluſſes aufzuſtellen, wenn es offenbar ſei,

---

[1] Adv. math. I, 9 ff.; Pyrrh. hyp. III, 252 ff.

[2] Adv. math. VIII, 132 ff.

[3] Adv. math. III, 83 ff. Cf. Pyrrh. hyp. II, 30. Aehnlich ſind die Beweiſe, daß der Körper nicht ſinnlich wahrnehmbar ſei. Pyrrh. hyp. III, 47 ff.; adv. math. IX, 437.

---

1) Pyrrh. hyp. II, 144.

2) Adv. math. VIII, 453. Andere verwickeltere Schlüſſe, welche aus der Verhältnißmäßigkeit des Beweiſes gezogen werden und welche nur aus einem falſchen Begriffe fließen, übergehn wir. S. ib. 297 ff.; Pyrrh. hyp. II, 174 ff.

daß in dem Mittelbegriffe der höhere Begriff liege; daß aber, wenn dies nicht bekannt ſein ſollte, der Schluß ſeine überzeugende Kraft verlieren würde[1]. Auf den Beweis zielt es auch ab, wenn ſie von den Begriffserklärungen bemerkten, daß ſie in das Unendliche gingen und deswegen nicht zur Grundlage der Erkenntniß oder des Lehrens gemacht werden könnten[2]. Noch tiefer greift es in den Bau der Wiſſenſchaft ein, wenn die Skeptiker das Verhältniß der Schlüſſe zu der Induction unterſuchten. Sie gingen hierbei von den ſenſualiſtiſchen Vorſtellungen aus, die zu ihrer Zeit ſehr verbreitet und denen ſie ſelbſt geneigt waren. Hiernach mußte ihnen nun die Induction als das Mittel zur Erkenntniß des Allgemeinen ſich darſtellen. Sie kann aber entweder aus allem Einzelnen oder aus einigen einzelnen Beiſpielen das Allgemeine darthun wollen. Jedoch das Letztere, die unvollkommene Induction, iſt nicht zuläſſig; ſie iſt unſicher, indem auch nur einer der übergangenen Fälle von den übrigen Fällen abzuweichen braucht, um die Allgemeinheit der Folgerung zu widerlegen; das Erſtere dagegen, die vollſtändige Induction, iſt nicht möglich, weil die einzelnen Fälle, welche zu einem Allgemeinen gehören, unbeſtimmbar und unendlich ſind[3]. Dies mußte dem Sextos um ſo einleuchtender ſein, weil er auch die Eintheilung des Allgemeinen in ſeine einzelnen Glieder unmöglich fand und ſich überhaupt als einen Feind des Allgemeinen in ſeiner wahren Bedeutung zu erkennen giebt[4]. Hieraus war nun leicht zu zeigen, daß ein jeder

---

[1] Pyrrh. hyp. II, 150; 163.

[2] Ib. 207.

[3] Ib. II, 195; 204.

[4] Ib. II, 219 ff.; adv. math. IV, 24 ff.

Beweis durch den Schluß unnütz ſei und nur im Cirkel geführt werde. Denn der allgemeine Satz, aus welchem bewieſen werden ſoll, muß immer erſt aus der Sammlung der vielen einzelnen Fälle erſchloſſen werden und die beſondere Wahrheit, welche erſchloſſen werden ſoll, die Wahrheit des Schlußſatzes, muß in der Sammlung der einzelnen Fälle zum Behuf der Induction ſchon mitenthalten ſein, ſo daß es gar nicht nöthig iſt, ſie erſt aus dem Allgemeinen zu erſchließen; ſoll dies aber doch geſchehn, ſo wird damit nichts andres vollbracht, als daß man aus der Wahrheit des Allgemeinen, welche aus der Wahrheit des Einzelnen eingeſehn worden iſt, nun wiederum die Wahrheit des Einzelnen ableitet [1]). Dieſe Zweifel über die Form der Wiſſenſchaft waren nun in der That geeignet auf die Mängel in der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe hierüber aufmerkſam zu machen; man ſieht es ihnen aber auch an, daß ſie in einer Zeit gebildet worden, in welcher man nur einſeitig die frühern Unterſuchungen der Philoſophie ſich anzueignen wußte; denn es wird in ihnen gar keine Rückſicht genommen auf die Lehren eines Platon und Ariſtoteles über die ſelbſtändige Thätigkeit der Vernunft in der Erkenntniß der Grundſätze und des Allgemeinen.

Es ſcheint zwar, als wenn Sextos auch dieſer Seite unſeres Denkens in ſeinen Unterſuchungen über die Kriterien der Wahrheit ſeine volle Aufmerkſamkeit zuzuwenden geſtrebt habe; beſehn wir es aber genauer, ſo bleibt auch über dieſen Punkt ſeine Auffaſſungsweiſe ſehr ungenügend. Ueberhaupt müſſen wir geſtehn, daß ſeine Unterſuchung über die Kriterien des Wiſſens an allen den Schwächen leidet, welche wir ihm früher vorgeworfen haben, und eben deswegen halten wir es für gut, an derſelben ein Beiſpiel ſeiner Verfahrungsweiſe zu geben. Er häuft eine Menge von Zweifeln auf, welche nicht in der beſten, in der überſichtlichſten Ordnung neben einander ſtehn und welche ſogar zum Theil einander widerſprechen. Dies bemerkt man ſogleich, wenn man ſeine Art die Unterſuchung einzuleiten aufmerkſam betrachtet. Denn er hebt nach gewohnter Weiſe von den allgemeinſten Zweifelsgründen an und läßt alsdann die beſondern folgen, bei welchen natürlich jene allgemeinen immer wieder zur Beurtheilung herbeigezogen werden müſſen. Das ſchlimmſte aber iſt, daß er es als unbeſtreitbar annimmt, daß es kein Kriterium geben könne, welches zugleich Anderes und auch ſich ſelbſt beglaubige¹), während er doch ſelbſt den Satz des Widerſpruchs als eine unmittelbar ſich ſelbſt beglaubigende Wahrheit anerkannt wiſſen will²), die er zur Bekämpfung der widerſprechenden Meinungen der Dogmatiker gebrauchen dürfe. Kann ſich kein Kennzeichen der Wahrheit ſelbſt beglaubigen, ſo werden wir freilich in das Unendliche nach einem Kennzeichen der Wahrheit forſchen müſſen³) und es iſt dadamit zugleich auch eine jede ſelbſtändige Thätigkeit des Verſtandes aufgehoben, welche zur Grundlage wiſſenſchaftlicher Forſchung dienen könnte.

---

[1]) Pyrrh. hyp. II, 195 ff.

---

1) Adv. math. VII, 440. νὴ Δία, ἀλλὰ δύναταί τι καὶ ἑαυτοῦ εἶναι κριτήριον, ὡς ἐπί τε κανόνος καὶ ζυγοῦ ἐγίνετο· ὅπερ ἐστὶ μειρακιῶδες κτλ.

2) Ib. 34. πάντων ὄντων ἀληθῶν θήσομεν τὰ μαχόμενα ἀληθῆ· τοῦτο δέ ἐστιν ἄτοπον. Ib. 119.

3) Pyrrh. hyp. II, 19; 20; III, 36; adv. math. VIII, 339.

Sextos läßt ſich jedoch durch dieſe allgemeinen Betrachtungen nicht abhalten mehr in das Einzelne die möglichen Annahmen über das Kriterium zu verfolgen. Er legt hierbei eine Eintheilung zum Grunde, welche ihn zu einer weitläuftigen Rede Veranlaſſung wird. Nur einige Hauptpunkte werden wir ausheben. Seine Eintheilung geht davon aus, daß, wenn man frage, was zur Beurtheilung der Wahrheit dienen könne, man damit entweder meine, von wem das Urtheil ausgehen ſolle oder wodurch oder wonach er zu urtheilen habe. Der, von welchem das Urtheil ausgehen ſollte, würde der Menſch ſein, wodurch er urtheilt entweder der Sinn oder der Verſtand, wonach er urtheilt, endlich ſeine Vorſtellung[1]. Man ſieht, daß in dem erſten Gliede dieſer Eintheilung die beiden andern mit eingeſchloſſen ſind und Sextos bemerkt dies auch ſelbſt, indem er ſagt, daß wenn man nachgewieſen habe, der Menſch könne nicht als Kennzeichen der Wahrheit angeſehn werden, man nicht nöthig habe über die andern Kennzeichen der Wahrheit etwas beizufügen, denn dieſe wären entweder Theile oder Thätigkeiten oder leidende Zuſtände des Menſchen[2]; dennoch läßt er ſich nicht abhalten, die drei Glieder der Eintheilung in ſeiner Unterſuchung auseinander zu halten.

Bei der Frage, ob der Menſch Kennzeichen der Wahrheit ſein könne, macht er ſich ſein Geſchäft von vorn herein ſehr leicht, indem er ſich gegen dieſe Annahme darauf

---

1) Pyrrh. hyp. II, 16. ἀλλὰ καὶ τὸ λογικὸν κριτήριον λέγοιτ' ἂν τριχῶς, τὸ ὑφ' οὗ καὶ τὸ δι' οὗ καὶ τὸ καθ' ὅ. οἷον ὑφ' οὗ μὲν ἄνθρωπος, δι' οὗ δὲ ἤτοι αἴσθησις ἢ διάνοια, καθ' ὃ δὲ ἡ προσβολὴ τῆς φαντασίας. Ib. 21; adv. math. VII, 35; 261.

2) Pyrrh. hyp. II, 21; 47; adv. math. VII, 263.

beruft, daß der Menſch ſelbſt uns unbegreiflich ſei [1]). Um dies darzuthun, brauchte er in ſeiner Weiſe nur zu zeigen was ſehr in die Augen fallend war, daß die Dogmatiker einen irgend haltbaren Begriff vom Menſchen zu geben nicht im Stande geweſen waren, und es war auch ſchon einleuchtend genug, daß der Begriff des Menſchen eher für das Ziel, als für den Anfang der philoſophiſchen Erkenntniß gelten könne [2]). Es läßt ſich jedoch nicht leugnen, daß in dieſem Verfahren des Sextos gegen die Dogmatiker ein echt kritiſcher Gedanke ausgeſprochen iſt, gerichtet gegen die Unvorſichtigkeit der frühern Philoſophen, welche den Schein nicht genug vermieden, ja zum Theil begünſtigt hatten, als wenn das philoſophiſche Denken von dem Standpunkte des Menſchen ausgehe und nicht vielmehr in einer Thätigkeit der Vernunft gegründet ſei, welche von dem Begriffe des Menſchen unabhängig iſt. Uebrigens ſind die Einwürfe, welche Sextos den Dogmatikern über ihren Begriff vom Menſchen macht, meiſtens nur gegen die äußere Form ihrer Darſtellung gerichtet, da aber, wo er etwas mehr in ihre wiſſenſchaftliche Anſicht vom Menſchen eingeht, behilft er ſich wieder nur mit ſeinen gewöhnlichen allgemeinen Zweifeln. So wenn er die Anſicht unterſucht, daß der Menſch als aus Körper und Seele beſtehend begriffen werden ſolle, und dagegen erinnert, daß nach ſchon früher angegebenen Gründen nicht angegeben werden könne, was der Körper, noch weniger aber, was die Seele ſei, wie die alten Streitigkeiten der Dogmatiker über ihren Sitz, über ihr Sein und ihr Weſen bewieſen [1]).

---

[1]) Adv. math. VII, 264. ὁ γὰρ καταληπτὸς πάντως ἐϛὶν ὁ ἄνθρωπος· ᾧ ἕπεται τὴν τῆς ἀληθείας γνῶσιν ἀνεύρετον ὑπάρχειν, τοῦ γνωρίζοντος ἀκαταλήπτου καθεϛῶτος.

[2]) Ib. 266. οὐδεὶς γὰρ ἐκ προχείρου δώσει γινώσκεσθαι τὸν ἄνθρωπον ὁποῖός ἐϛιν, εἴ γε ὁ Πύθιος ὡς μέγιϛον ζήτημα προύθηκεν αὐτῷ τὸ γνῶθι σεαυτόν. εἰ δέ καὶ δῴη, οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀκριβεϛάτοις τῶν φιλοσόφων ἐπιτρέψει μόνον τοῦτον ἐπίϛασθαι.

Wenn nun Sextos weiter zu zeigen ſucht, daß es dem Menſchen unmöglich ſei ſich zu erkennen, ſo vermiſchen ſich hiermit ſchon ſeine Unterſuchungen über die Werkzeuge, durch welche, und über die Vorſtellungen, nach welchen erkannt werden ſolle. Entweder, ſagt er, wenn der Menſch erkannt werden ſollte, würde er ganz ſich ſelbſt erkennen und ſelbſt ganz von ſich erkannt werden oder ein Theil des Menſchen würde einen Theil erkennen und ein Theil würde von einem Theile erkannt werden. Der erſte Fall wird ſogleich als eine Unmöglichkeit ſetzend abgewieſen. Denn ſollte der Menſch ganz ſich ſelbſt erkennen, ſo würde er ganz der Erkennende ſein und nichts Erkanntes mehr übrig bleiben, ſollte aber der Menſch ganz erkannt werden, ſo würde er ganz das Erkannte ſein und nichts Erkennendes in ihm übrig bleiben [2]). Wir verweilen einen Augenblick bei dieſem Beweiſe, um zu zeigen, wie in ihm eine allgemeinere Denkweiſe des Sextos ſich ausdrückt. Dem Beweiſe liegt nemlich die Anſicht zum Grunde, welcher Sextos auch ſonſt getreu bleibt, daß ein jedes Erkennen einen von ſich verſchiedenen Gegenſtand vorausſetze, welchen es abbilde. Ein ſich ſelbſt Erkennendes kann er daher gar nicht annehmen, jede Selbſterkenntniß iſt er genöthigt zu leugnen und zwiſchen dem Denken und dem Sein iſt ihm eine unüberſteigliche Kluft vorhanden. Eben ſo wenig aber als Sextos zuläßt, daß der Menſch ganz ſich erkennen oder erkannt werden könne, eben ſo wenig will er auch einräumen, daß ein Theil des Menſchen ſich oder einen andern Theil erkennen oder erkannt werden könne. Die Theile des Menſchen nemlich ſind der Körper, die Sinne und der Verſtand 1). Einleuchtend iſt es, daß der Körper des Menſchen nicht ſich, die Sinne oder den Verſtand erkennen kann. Aber auch die Sinne ſind nicht im Stande die übrigen Theile des Menſchen zu erkennen, weil ſie überhaupt nicht zu erkennen vermögen. Denn ſie leiden nur und empfangen einen Eindruck nach Art des Wachſes, anderes aber wiſſen ſie nicht außer dieſem Eindruck; eine thätige Forſchung nach der Wahrheit kommt ihnen nicht zu. Den Körper können ſie nicht erkennen, da ſie nicht ſeine Natur haben; man könnte höchſtens ſagen, daß ſie das wahrnähmen, was dem Körper als ſeine Beſchaffenheit (συμβεβηκός) zukommt; die Subſtanz aber iſt nicht die bloße Sammlung der Beſchaffenheiten, und ſollte ſie dies auch ſein, ſo würden doch die Sinne auch eine ſolche Sammlung nicht zu erkennen vermögen, denn nicht die Sinne ſammeln oder ſetzen zuſammen, ſondern die vernünftige Kraft. Aber auch ſelbſt die körperlichen Beſchaffenheiten erkennen die Sinne nicht, denn dieſe Beſchaffenheiten ſelbſt beſtehn in einer Zuſammenſetzung von Theilen, indem ſie von einem Anfange durch eine Mitte zu einem

---

[1]) Pyrrh. hyp. II, 29 ff.; cf. adv. math. VII, 313.

[2]) Adv. math. VII, 284 ff. *ἀλλ' εἰ μὲν ὅλος δι' ὅλου ὁ ἄνθρωπος ἑαυτὸν ζητοίη καὶ σὺν τούτῳ νοοῖτο, οὐ τῷ ὅλος δι' ὅλου ἑαυτὸν νοεῖν οὐδὲν ἔτι ἕξει τὸ καταλαμβανόμενον, ὅπερ ἄτοπον. εἰ δὲ ὅλος εἴη τὸ ζητούμενον καὶ σὺν τούτῳ νοοῖτο ὅλος σὺν τῷ ζητεῖσθαι, πάλιν οὐδὲν ἀπολειφθήσεται τὸ ζητοῦν.*

---

1) Adv. math. VII, 287.

Ende fortgehn und eine ſolche Zuſammenſetzung kann der Sinn nicht bewirken[1]). Und eben ſo wenig erkennen die Sinne ſich ſelbſt weder einander wechſelſeitig, noch auch ein jeder ſich ſelbſt; denn das Geſicht ſieht nicht ſich ſelbſt, noch das Gehör und ſo in allem Uebrigen[2]). Zu dieſen Gründen fügt Sextos nach der gewöhnlichen Weiſe der Skeptiker noch hinzu, daß man gar nicht entſcheiden könnte, ob die Sinne auch nur einen wirklichen Eindruck uns zu erkennen gäben und nicht bloß leere Vorſtellungen, und wenn dies auch nicht überhaupt der Fall ſein ſollte, daß es ſich doch nicht entſcheiden laſſe, welchen Empfindungen wir trauen ſollten, da ſie Entgegengeſetztes über daſſelbe ausſagten und die Dinge uns bald ſo, bald anders darſtellten[3]). Dies ſind die Gründe, welche Sextos gegen die Meinung der Dogmatiker anführt, daß die Sinne uns zu irgend einer Erkenntniß verhelfen könnten; ſie ſind nicht ohne Scharfſinn aufgefaßt; ſie ſind aber auch nicht neu;

---

[1]) Ib. 293 ff. *καὶ μὴν οὐδὲ αἱ αἰσθήσεις· αὗται γὰρ πάσχουσι μόνον καὶ κηροῦ τρόπον τυποῦνται, ἄλλο δὲ ἴσασιν οὐδὲ ἕν. — — τὸ ζητεῖν ἐνεργητικῶς οὐκ ἔστι ἴδιον αὐτῶν. εἶτα πῶς οἷόν τέ ἐστι διὰ τούτων καταληφθῆναι τὸν ὄγκον οὐκ ἐχουσῶν τὴν φύσιν; — — πρῶτον μὲν γὰρ ἐδείξαμεν* (cf. VII, 278), *ὅτι οὐδὲ ἡ κοινὴ σύνοδος τῶν τινὶ συμβεβηκότων ἐκεῖνό ἐστι τὸ ᾧ τινὶ συμβέβηκεν. — — ἀλλὰ τὸ συντιθέναι τι μετά τινος καὶ τὸ τοιόνδε μέγεθος μετὰ τοῦ τοιοῦδε σχήματος λαμβάνειν λογικῆς ἐστὶ δυνάμεως. — — καίτοι οὐ μόνον τὴν κοινὴν σύνοδον ὡς σῶμα νοεῖν ἐστὶν ἀφυής* (sc. *ἡ ὅρασις*), *ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν ἑκάστου τῶν τούτῳ συμβεβηκότων κατάληψιν πεπήρωται, οἷον εὐθέως μήκους. καθ' ὑπέρθεσιν γὰρ μερῶν τοῦτο λαμβάνεσθαι πέφυκεν ἀπό τινος ἀρχομένων ἡμῶν καὶ διά τινος καὶ ἐπί τι καταληγόντων, ὅπερ ποιεῖν ἄλογος φύσις οὐ δύναται.* Ib. 314 ff.

[2]) Ib. 301; 302.

[3]) Pyrrh. hyp. II, 49 ff.; adv. math. VII, 345.

wenigſtens der Keim derſelben liegt ſchon beim Platon und beim Ariſtoteles deutlich zu Tage.

Wir kommen nun auf den dritten Theil des Menſchen, von welchem die Frage ſein könnte, ob er ſich oder den Menſchen oder ſonſt etwas anderes zu erkennen vermöchte. Denn um nicht zu weitläuftig zu werden, wollen wir auch hier aus dem Gange des Sextos heraustreten und das Ganze der Unterſuchung in Eins zuſammenfaſſen. Die Schwierigkeiten, welche es hat den Verſtand als das Erkennende anzuſehn, werden von Sextos noch für größer gehalten, als die vorher angeregten, aber ſie bleiben auch faſt nur beim Allgemeinen und Aeußern ſtehn und dringen gar nicht in das Innere der Sache, ſo daß man wirklich daran zweifeln möchte, ob Sextos irgend verſtanden habe, was von den ältern Philoſophen unter dem Begriff des Verſtandes verſtanden wurde. Sollte der Verſtand etwas vom Menſchen erkennen, ſo würde es entweder der Körper oder die Sinne oder er ſelbſt ſein. Im erſten Falle müßte der Körper den Verſtand zur Erkenntniß bewegen, der Verſtand aber vom Körper bewegt werden; da aber der Körper ohne Vernunft bewegt, ſo würde auch der Verſtand vernunftlos bewegt werden, d. h. er würde nicht mehr der Verſtand ſein. Daſſelbe gilt von dem Falle, daß die Sinne vom Verſtande erkannt werden ſollten, denn auch dieſe ſind etwas Vernunftloſes, und ſollten ſie alſo von dem Verſtande aufgefaßt werden, wie ſie ſind, ſo müßte dieſer etwas Vernunftloſes in ſich aufnehmen und aufhören Verſtand zu ſein. Um die Sinne zu faſſen, müßte er den Sinnen gleichartig werden und alsdann würde auch nichts mehr übrig bleiben, was forſchte, indem der forſchende Verſtand in das übergegangen wäre, nach welchem geforſcht wird. Vergebens ſtrebt man dieſe Schwierigkeit zu beſeitigen, wenn man behauptet, der Verſtand ſei dem Weſen nach von den Sinnen nicht verſchieden, ſondern es finde kein anderer Unterſchied zwiſchen beiden ſtatt, als der zwiſchen der Höhlung und der erhabenen Oberfläche der Kugel, denn es bleibt dabei immer noch die Frage übrig, wie daſſelbe Weſen, welches Verſtand und Sinn iſt, ſofern es Verſtand iſt, ſich, ſofern es Sinn iſt, faſſen könne[1]). Es würde alſo nur noch übrig bleiben anzunehmen, daß der Verſtand ſich ſelbſt erkenne; aber dieſe Annahme wird auf dieſelbe Weiſe zurückgewieſen, in welcher ſchon früher dargethan worden, daß der Menſch keine Erkenntniß von ſich ſelbſt haben könne, weil er ſonſt entweder nicht das Erkennende oder nicht das Erkannte ſein würde[2]). Zu dieſen Gründen fügt Sextos noch andere, welche von den Widerſprüchen der Dogmatiker in der Lehre vom Verſtande hergenommen ſind. Wenn der Verſtand ſich ſelbſt erkennen ſollte, ſo müßte er auch ſeinen Ort erkennen; denn ein jedes, was erkannt wird, wird als in einem Orte ſeiend erkannt zugleich mit dieſem Orte ſelbſt. Wenn er ſich erkennen ſollte, ſo müßte er auch ſeine Natur, die Subſtanz, aus welcher er iſt, die Art, wie er entſteht, und alles übrige, was ſich auf ſein Daſein bezieht, anzugeben wiſſen. Aber über alle dieſe Punkte ſind die Dogmatiker in Streit untereinander und es giebt keinen, welcher dieſen Streit entſcheiden könnte, ja es kann ſogar bezweifelt werden, ob es einen Verſtand gebe, welcher verſchieden von den Sinnen ſei, und daher muß man ſich des Urtheils über ihn und über ſeine Erkenntniß gänzlich enthalten [1]).

---

[1]) Hierauf in einer etwas andern Geſtalt läuft auch die Unterſuchung adv. math. VII, 359 ff. hinaus.

[2]) Adv. math. VII, 303 ff.

Wo Sextos von dem Kennzeichen ſpricht, durch welches geurtheilt werde, fügt er zu dem Angeführten nur noch die neue Unterſuchung über die Frage, ob der Verſtand nicht durch Hülfe der Sinne die Wahrheit zu erkennen vermöge. Aber auch bei dieſer Unterſuchung dringt er nicht tiefer ein. Die bejahende Antwort ſucht er dadurch zurück zu weiſen, daß er bemerkt, wie die Sinne dem Verſtande doch immer nur den Eindruck mittheilen können, welchen ſie empfangen haben, nicht aber das, was die Dinge außerhalb ſind, und ſelbſt daß ſie den empfangenen Eindruck mittheilen können, bezweifelt er wieder, indem er an das vorher ſchon Bemerkte erinnert, daß wenn die Sinne dem Verſtande ihre Eindrücke mittheilen ſollten, der Verſtand ſelbſt in den Sinn ſich verwandeln müßte. Wollte man auch zugeben, daß die Empfindungen der Sinne den Dingen außer uns ähnlich wären, ſo ließe ſich doch aus dem Aehnlichen das, welchem es ähnlich iſt, nicht erkennen, um ſo weniger, als man nicht zu beſtimmen vermöge, worin es ihm ähnlich ſei, da der Verſtand die äußern Dinge nicht ſchauen könne. Endlich aber erregen uns die Dinge auch entgegengeſetzte Empfindungen, und wenn alſo der Verſtand nach den ſinnlichen Eindrücken die Dinge beurtheilen ſollte, ſo würde er Entgegengeſetztes von denſelben ausſagen müſſen [2]).

Zuletzt heben wir noch das aus, was Sextos gegen die Annahme vorbringt, daß der Menſch nach ſeinen Vor-

---

1) Adv. math. VII, 313; 348 ff.; Pyrrh. hyp. II, 57 ff.

2) Adv. math. VII, 354 ff.; Pyrrh. hyp. II, 63.

ſtellungen die Wahrheit beurtheilen könne, ſo weit es nicht im Vorhergehenden ſchon berührt worden iſt. Sein Streit iſt zunächſt gegen die Art gerichtet, wie man die Vorſtellung ſich zu denken habe. Die Vorſtellung, meint er, laſſe ſich gar nicht anſchaulich denken. Man hat ſie theils als einen Abdruck, theils als eine Veränderung in der Seele beſchrieben. Aber wenn die Seele nach den Stoikern, welche dieſe Erklärung gaben, ein Hauch oder auch noch etwas feineres als ein Hauch iſt; wie kann in ihr ein Abdruck geſchehn? Sollte nach der andern Anſicht die Vorſtellung als eine Veränderung der Seele gedacht werden, ſo würden dagegen alle die Schwierigkeiten ſich erheben, welche überhaupt den Begriff der Veränderung treffen. Ueberdies, mag man die Vorſtellung als Abdruck oder als Veränderung in der Seele ſich denken, wie iſt damit zu vereinen, daß auch noch im Wechſel der Vorſtellungen die frühern Vorſtellungen nicht verwiſcht und ausgelöſcht werden, ſondern in dem Gedächtniſſe, in der nützlichen Kunſt ein Schatz von Vorſtellungen ſich uns anhäufen ſoll? denn der frühere Abdruck wird von dem ſpätern verdunkelt und die frühere Veränderung durch die folgende umgewandelt[1]). Sollte aber auch über dieſe Schwierigkeiten weggegangen werden, ſollte man auch die Vorſtellung ſich denken können, ſo würde ſie ſich doch nicht begreifen laſſen. Denn man erklärt ſie zwar als etwas, was im herrſchenden Theile der Seele iſt; aber es iſt ſchon früher gezeigt worden, daß die Philoſophen über den Sitz, über das Weſen und die Beſchaffenheit des herrſchenden Theils der Seele nicht einig ſind und daß niemand ſeine Meinung hierüber zur Sicherheit zu erheben vermag [1]). Auch treten die ſchon früher berührten Schwierigkeiten hierbei wieder in Frage, wenn man bedenkt, daß die Vorſtellungen nur vermittelſt der Sinne eine Kenntniß von den Dingen haben. Sind nun die Vorſtellungen den Sinneneindrücken gleich, ſo können ſie eben ſo wenig wie dieſe die Dinge zur Erkenntniß bringen, ſind ſie ihnen nicht gleich, ſo ſieht man noch weniger ein, wie ſie es vermögen ſollten [2]). Geſetzt aber auch die Vorſtellungen vermöchten die Gegenſtände uns ſo darzuſtellen, wie ſie ſind, ſo erhebt ſich noch einmal wieder gegen die Vorſtellungen derſelbe Zweifel, wie gegen die Sinneneindrücke; die Vorſtellungen widerſprechen ſich; wie ſollen wir die wahre von der falſchen Vorſtellung unterſcheiden? Wenn jede Wahrheit nach der Vorſtellung beurtheilt werden ſollte, ſo müßte auch die Wahrheit einer Vorſtellung nach einer andern Vorſtellung beurtheilt werden, die Wahrheit dieſer zweiten Vorſtellung aber wieder nach einer dritten und ſo in das Unendliche [3]). Alle Erklärungen der Dogmatiker über die wahre Vorſtellung reichen daher auch nicht aus, ſondern drehen ſich nur

---

[1]) Pyrrh. hyp. II, 70; adv. math. VII, 370 ff.; 373. εἰ γὰρ κηροῦ τρόπον τυποῦται ἡ ψυχὴ φανταστικῶς πάσχουσα, ἀεὶ τὸ ἔσχατον κίνημα ἐπισκοτήσει τῇ προτέρᾳ φαντασίᾳ, ὥσπερ καὶ ὁ τῆς δευτέρας σφραγῖδος τύπος ἐξαλειπτικός ἐστι τοῦ προτέρου. ἀλλ' εἰ τοῦτο ἀναιρεῖται μὲν μνήμη, θησαυρισμὸς οὖσα φαντασιῶν, ἀναιρεῖται δὲ πᾶσα τέχνη· σύστημα γὰρ ἦν καὶ ἄθροισμα καταλήψεων. Ib. 377. τὸ νέον πάθος ἀλλάσσει τὸ ἀρχαιότερον καὶ οὕτως οὐκ ἔσται κατοχή τινος πράγματος περὶ τὴν διάνοιαν.

---

1) Pyrrh. hyp. II, 71; adv. math. VII, 380.
2) Pyrrh. hyp. II, 72; adv. math. VII, 381 ff.
3) Pyrrh. hyp. II, 76 ff.; adv. math. VII, 385 ff.

unaufhörlich in einen Cirkel herum, indem ſie z. B. die wahre Vorſtellung als die ſetzen, welche von einem Vorhandenen ſo in unſerer Seele abgedruckt iſt, wie ſie von einem Nicht-Vorhandenen nicht abgedruckt ſein könnte, während ſie das Vorhandene wieder als das erklären, was eine wahre Vorſtellung in uns abdruckt [1]). Sextos verwirft hierbei auch die Anſicht, daß die wahre Vorſtellung nicht nur das Kennzeichen des Vorgeſtellten, ſondern auch ihrer ſelbſt ſei, weil der Widerſpruch der Vorſtellungen ein unterſcheidendes Kennzeichen, welches nicht in ihnen ſelbſt liege, nothwendig mache und weil auch eine feſte und in ſich gewiſſe Vorſtellung nur in der feſten und in ſich gewiſſen Seele des Weiſen vorkommen könnte, da doch ſelbſt nach ſtoiſcher Lehre bis jetzt kein Weiſer habe nachgewieſen werden können [2]). Gleichſam zum Ueberfluß ſucht Sextos auch noch gegen die neuern Akademiker zu beweiſen, daß es keine wahrſcheinliche Vorſtellung gebe, weder für das Leben, noch für die Erkenntniß der Wahrheit. Denn für das Leben reiche die Vorſtellung nicht aus, ſondern es würde für daſſelbe verlangt eine Beobachtung und Vergleichung der Vorſtellungen unter einander; noch weniger aber könnten wir für die Erkenntniß der Wahrheit auf eine Vorſtellung uns verlaſſen, ſollte ſie auch noch ſo gut durchgegangen ſein, denn wir könnten uns nie darauf verlaſſen, daß wir beim Durchgehn nicht etwas übergangen haben ſollten, und ſo wie die Akademiker keine wahre Vorſtellung zuließen aus Beſorgniß, daß es eine falſche geben möchte, welche dieſer vollkommen ähnlich wäre, ſo müßte dieſelbe Beſorgniß auch bei der wahrſcheinlichen Vorſtellung obwalten[1]). So verſchwindet alſo eine jede Zuverſicht auf die Kennzeichen der Wahrheit, welche die Dogmatiker angeführt haben.

---

[1] Adv. math. VII, 426.

[2] Ib. 430 ff.

Wir haben uns vielleicht ſchon zu lange bei dieſen Unterſuchungen aufgehalten, welche nichts Neues bringen. Doch ſie bezeichnen das Verfahren des Sextos und ſeiner Schule und geben ein Bild der matten Manier, in welcher man zu ſeiner Zeit die Gedanken der ältern Philoſophen wie ausgeprägte, aber abgegriffene Münzen in Umlauf ſetzte. An dieſen Unterſuchungen dieſe Manier nachzuweiſen ſchien uns beſonders der Mühe werth, weil die Skeptiker ſelbſt auf ihren Streit gegen die Kriterien des Wiſſens den größten Werth legten. Ein ähnliches Verfahren finden wir nun faſt in allen Theilen der ſkeptiſchen Darſtellungen; wir halten es daher für überflüſſig ihren Zuſammenhang, welcher locker genug iſt und nur einigermaßen die Eintheilungen der ältern Philoſophen zur Stütze hat, zu verfolgen; einzelne Punkte ihrer Lehre hervorzuheben wird genügen.

Wir müſſen hierbei noch einmal auf ihren Streit gegen das offenbarende Zeichen zurückkommen. Wenn wir das Weſen der ſkeptiſchen Denkart vor Augen haben, ſo können wir nicht überſehn, daß auf dieſen Punkt hauptſächlich ihre Aufmerkſamkeit ſich richten mußte. Denn was wollten zuletzt dieſe neuern Skeptiker anders, als darthun, daß man aus den Erſcheinungen nicht mit Sicherheit auf das dahinter Verborgene ſchließen könne? Sie vergleichen die Dogmatiker, welche nach der Erkenntniß des Nicht-

---

[1]) Ib. 435 ff.

Offenbaren ſtreben, mit ſolchen, welche in die Nacht hinein ſchießen; ſie mögen treffen oder nicht, auf jeden Fall wiſſen ſie nicht, ob ſie getroffen haben[1]. Aber doch wollen die Skeptiker nicht geradezu, die Unmöglichkeit ſolcher Zeichen behaupten, welche uns das Verborgene offenbaren, und ihr Grund iſt begreiflich genug, denn ſie ſehen ein, daß jedes Wort, daß jede beweiſende Rede ein offenbarendes Zeichen des Verborgenen ſei[2]; es wird dadurch der Gedanke in der Seele offenbart; und bei ihrem Beſtreben die nützlichen Künſte des Lebens feſtzuhalten konnten ſie nicht ernſtlich die Ueberlieferung der Gedanken durch das Wort beſtreiten. Wenn ihnen nun ſo in Wahrheit das offenbarende Zeichen wenigſtens im Gebiete der Ueberlieferung der Thatſachen feſtſtand, ſo erheben ſie dagegen nur Schwierigkeiten, welche den allgemeinen Begriff des offenbarenden Zeichens betreffen, und es iſt nicht eben lobenswerth, daß unter denſelben auch ſolche ſind, welche das erinnernde Zeichen eben ſo gut, als das offenbarende treffen. Von dieſer Art ſind die Einwürfe, welche daraus hergenommen werden, daß der Begriff des offenbarenden Zeichens zu den Verhältnißbegriffen gehöre. So wie nemlich die Verhältnißbegriffe überhaupt, ſo laſſe ſich auch der Begriff des Zeichens nicht denken ohne den Begriff deſſen, zu welchem es in Verhältniß gedacht werden ſoll, ohne den

---

[1] Adv. math. VIII, 325.

[2] Pyrrh. hyp. II, 130 ff.; ad. math. VIII, 278 ff. S. oben S. 302 ff. Es wird freilich von den Skeptikern auch wohl eingewendet, die Rede ſei nur ein erinnerndes Zeichen (adv. math. VIII, 289); aber ſie konnten ſich nicht leicht die Schwäche dieſes Einwandes verbergen und daher geſtehen ſie ein (ib. 298), die Gründe der Dogmatiker über dieſen Punkt möchten ſtark ſein.

Begriff des Bezeichneten. Könne aber das Zeichen nicht gedacht werden ohne das Bezeichnete, ſo könne auch nicht geſagt werden, daß der Gedanke des Bezeichneten erſt durch den Gedanken des Zeichens hervorgerufen werde, und doch liege dies im Begriffe des Zeichens, daß es früher gedacht werden ſolle, als das Bezeichnete 1). Von ähnlicher Art iſt es auch, wenn Sextos dagegen ſtreitet, daß man das offenbarende Zeichen nicht als etwas Sinnliches anſehn ſolle, weil das Sinnliche von uns ohne Unterricht aufgefaßt werde, während wir das Zeichen nur durch Unterricht verſtehn lernten; denn er geſteht ſelbſt ein, daß dies beim erinnernden Zeichen nicht weniger der Fall ſei 2). Eben ſo wenig will Sextos auch zugeben, daß man das Zeichen zu den Gegenſtänden der Verſtandeserkenntniß rechnen dürfe, denn es müſſe erſt gezeigt werden, daß es ſolche Gegenſtände gebe; man bedürfe alſo der Zeichen für dieſelben, welche, wenn ſie nicht ſinnlich ſein ſollten, in das Unendliche geſucht werden müßten 3). Dieſer Streit des Sextos richtet ſich ausſchließlich gegen die Stoiker und daher ſucht er auch nur das Unzuſammenhängende in der Lehre dieſer Sekte über dieſen Punkt darzuthun, worin wir ihm weiter zu folgen nicht für nöthig halten. Er durfte ſich mit gutem Rechte darauf berufen, daß ein jedes Zeichen offenbar und mithin zur Erſcheinung gekommen ſein müſſe, um uns etwas Verborgenes zu offenbaren, daß aber das Nicht-Sinnliche nicht zu dem Offenbaren gehöre 4). Wenn nun

---

1) Adv. math. VIII, 163 ff.; Pyrrh. hyp. II, 117 ff.

2) Pyrrh. hyp. II, 225 ff.; adv. math. VIII, 203; 204; 242.

3) Adv. math. VIII, 257.

4) Pyrrh. hyp. II, 128.

aber Sextos ſchließt, daß es kein offenbarendes Zeichen geben könne, weil das Zeichen weder ſinnlich, noch Gegenſtand der Verſtandeserkenntniß ſein könne, ſo beruht dieſer Schluß nur darauf, daß er den Gegenſatz zwiſchen dem Sinnlichen und dem Gegenſtande der Verſtandeserkenntniß nur ſo nackt hinzuſtellen wußte, wie er ihn von den Philoſophen ſeiner Zeit überliefert gefunden hatte, ohne irgend ein Beſtreben das Ineinanderſein beider Glieder dieſes Gegenſatzes ſich zum Verſtändniß zu bringen.

Wenn nun in dieſen Unterſuchungen die Skeptiker doch einen Punkt berührten, der eine mehr erfinderiſche Zeit zu weiterer Verſtändigung hätte erregen können, ſo iſt dies nicht weniger mit ihren Unterſuchungen über Urſach und Wirkung der Fall. Wir haben ſchon früher erwähnt, daß beſonders Aeneſidemos ausführlich mit dieſen Unterſuchungen ſich beſchäftigte und daß uns nur die Ungenauigkeit der Ueberlieferungen verhindert das, was ihm angehört, von den Zuſätzen der ſpätern Skeptiker zu ſondern. Seine Zweifel gegen die dogmatiſchen Lehren über Urſach und Wirkung ſcheinen in zwei Theile ſich abgeſondert zu haben, von welchen der eine zu zeigen ſuchte, daß die Dogmatiker im Einzelnen nicht richtig die Urſachen der Erſcheinungen angäben, während der andere darauf ausging, im Allgemeinen die Begriffe der Dogmatiker von Urſach und Wirkung anzugreifen. Die erſte Art ſeiner Zweifel hatte er ſeiner Manier gemäß unter gewiſſe Hauptklaſſen gebracht, welche jedoch in keinem genauen Zuſammenhange untereinander ſtehn[1]. Er bemerkte gegen die gewöhnlichen Arten die Erſcheinungen aus ihren Urſachen zu erklären, daß ſie ſämmtlich von gewiſſen eigenthümlichen Vorausſetzungen über die Elemente ausgingen, nicht aber von allgemeinen und allgemein anerkannten Grundſätzen; daß die Erklärungen zuweilen mit den Erſcheinungen nicht übereinſtimmten, indem nur ſolche Erſcheinungen zum Vergleich herbeigezogen würden, welche zur Erklärung paßten, während man andere ſtillſchweigend überginge, oder indem man Erſcheinungen, welche einen ordnungsmäßigen Verlauf hätten, auf ungeordnete Urſachen zurückführte; ja daß zuweilen die Erklärungen mit den eigenen Vorausſetzungen des Erklärenden in Widerſpruch ſtänden. Ueberdies warf er den Dogmatikern vor, daß ſie oft aus einer Urſache erklären wollten, wo doch hinlänglicher Grund vorhanden ſei verſchiedene Urſachen anzunehmen, und daß ſie unbekannte Urſachen, welche von keiner Erſcheinung hinlänglich beſtätigt würden, für bekannte Erſcheinungen oder auch unbekannte Urſachen für unbekannte Erſcheinungen annähmen [1]). Endlich meinte Aeneſidemos auch, daß die verborgenen Urſachen vielleicht nicht in einer ähnlichen Weiſe, wie die Erſcheinungen ihren Verlauf hätten [2]), welches den allgemei-

---

[1] Sie werden Pyrrh. hyp. I, 180 ff. kurz, aber nicht überall ganz deutlich angegeben.

---

1) So unterſcheide ich den erſten und den achten Zweifelsgrund, freilich nicht mit Sicherheit. Die Worte beim Sextos lauten: *ὧν πρῶτον μὲν εἶναί φησιν, καθ' ὃν τρόπον τὸ τῆς αἰτιολογίας γένος ἐν ἀφανέσιν ἀναστρεφόμενον οὐχ ὁμολογουμένην ἔχει τὴν ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησιν — — ὄγδοον, καθ' ὃν πολλάκις ὄντων ἀπόρων ὁμοίως τῶν τε φαίνεσθαι δοκούντων καὶ τῶν ἐπιζητουμένων ἐκ τῶν ὁμοίως ἀπόρων περὶ τῶν ὁμοίως ἀπόρων ποιοῦνται τὰς διδασκαλίας.*

2) Ib. 182. *τέταρτον, καθ' ὃν τὰ φαινόμενα λαβόντες ὡς γίνεται καὶ τὰ μὴ φαινόμενα νομίζουσιν ὡς γίνεται κατειληφέναι, τάχα μὲν ὁμοίως τοῖς φαινομένοις τῶν ἀφανῶν ἐπιτελουμένων, τάχα δ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλ' ἰδιαζόντως.*

nen Grundſatz, daß die Wirkungen mit den Urſachen in Uebereinſtimmung ſtehen müßten, in Zweifel zu ziehen ſcheint.

Doch wichtiger als dieſe Angriffe gegen die Erklärungsweiſen der Dogmatiker ſind die Zweifel, welche von den Skeptikern gegen den Begriff der urſachlichen Verbindung überhaupt gerichtet wurden. Auch in der Darſtellung dieſer Zweifel vermiſſen wir den ſichern Gang und wir werden uns daher weniger an die Form, in welcher die Zweifel vorgetragen wurden, als an den Sinn derſelben zu halten ſuchen. Sie betreffen theils den Begriff der urſachlichen Verbindung ſelbſt, theils die Bedingungen, unter welchen eine ſolche Verbindung ſtehen würde. Wenn wir die letztern zuerſt unterſuchen, ſo bemerken wir, daß die Skeptiker auch bei dieſen Zweifeln von ihrer materialiſtiſchen Anſicht ausgehn. Zwar berühren ſie auch die Annahme, daß etwas Unkörperliches Urſach eines Unkörperlichen oder eines Körperlichen ſein könne, aber nur um ſie kurz zurückzuweiſen, theils aus ganz allgemeinen Gründen, theils aus der Unmöglichkeit, daß Unkörperliches berühren oder berührt werden und dadurch thun oder leiden könnte[1]). Es wird alſo hierdurch die Berührung zweier Körper als die nothwendige Bedingung der urſachlichen Verbindung vorausgeſetzt. Eine Berührung zweier Körper aber läßt ſich nicht denken, denn die Körper würden nur an ihren Grenzen, an ihren Oberflächen ſich berühren können; dann aber würden nicht die Körper, ſondern nur die Oberflächen oder Grenzen der Körper ſich berühren; doch auch dies iſt unmöglich, denn hierzu würden die berührenden Oberflächen oder Grenzen ſich vereinen müſſen, Berührung iſt aber nicht Vereinigung der Grenzen[1]. Zweifel, welche auf demſelben Grunde beruhen, werden auch gegen die Miſchung der Körper[2], gegen die Vergrößerung der Dinge durch Zuſatz oder ihre Verkleinerung durch Wegnahme oder endlich gegen die Veränderung ihrer Beſchaffenheiten vorgebracht, indem dabei die Vorausſetzung iſt, daß die Elemente der körperlichen Natur immer dieſelben bleiben müßten und nur durch Umſtellung, Verringerung oder Vermehrung dieſer Elemente eine Wirkung auf die aus ihnen zuſammengeſetzten Körper ausgeübt werden könnte[3]. Man ſieht, daß die Stärke dieſes Skepticismus nur auf den Vorausſetzungen der materialiſtiſch-mechaniſchen Anſicht von der Natur beruht.

---

[1]) Adv. math. IX, 216. τό τε γὰρ ποιοῦν θίγειν ὀφείλει τῆς πασχούσης ὕλης, ἵνα ποιήσῃ· ἥ τε πάσχουσα ὕλη θιχθῆναι ὀφείλει, ἵνα πάθῃ· τὸ δὲ ἀσώματον οὔτε θίγειν οὔτε θιχθῆναι πέφυκε, τοίνυν οὔτε σῶμα ἀσωμάτου ἢ ἀσώματον σώματός ἐστιν αἴτιον. Ib. 223; 224.

Tiefer begründet iſt die Unterſuchung der neuern Skeptiker über den Begriff der urſachlichen Verbindung ſelbſt. Wir meinen nicht in den Punkten, welche ſich auf die Beſtreitung alles Werdens beziehn, aus dem alten, ſchon oft gebrauchten Grunde, daß aus einem nicht zwei und aus zwei nicht drei Dinge werden könnten[4], oder aus dem nicht weniger verbrauchten Grunde, daß etwas nicht werden könne, weder wenn es nicht iſt, noch weniger, wenn es iſt; denn dieſe Gründe konnten als ſchon hinlänglich beſprechen angeſehn werden; ſondern in einigen andern Punkten meinen wir, welche auf das wechſelſeitige Verhältniß der Urſache und der Wirkung ſich beziehen und ſelbſt in den Lehren des Ariſtoteles noch nicht hinlänglich erörtert worden waren.

---

[1] Pyrrh. hyp. III, 42 ff.; adv. math. III, 78 ff.; IX, 258 ff.

[2] Pyrrh. hyp. III, 56 ff.; cf. adv. math. IX, 236.

[3] Pyrrh. hyp. III, 82 ff.; adv. math. IX, 278 ff.

[4] Adv. math. IX, 220.

Hierauf gehen zunächſt die Fragen ein, welche von der Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit der Urſach und der Wirkung hergenommen werden. Den Gedanken der Skeptiker hierüber liegt überhaupt die Anſicht zum Grunde, daß ein jedes nur das in ſeiner Natur Liegende bewirken könne, nicht aber etwas ihm Fremdartiges; ſo könne aus einem Baume nicht ein Pferd, aus einem Pferde nicht ein Menſch werden. Sollte nun aber etwas das in ſeiner Natur Liegende bewirken, ſo würde damit nicht etwas Neues, eine Wirkung, entſtanden ſein, ſondern nur daſſelbe wäre geblieben, was früher ſchon war 1). Dies führen ſie nun auch noch in andern Beziehungen aus und leiten daraus einen ſcharfſinnigen Zweifel ab, wenigſtens gegen die Erkennbarkeit der urſachlichen Verbindung. Wenn nemlich etwas Urſache eines Andern ſein ſollte, ſo würde entweder das Ruhende Urſache des Ruhenden oder das Bewegte Urſache des Bewegten oder das Ruhende würde Urſache des Bewegten oder das Bewegte würde Urſache des Ruhenden ſein müſſen. Die beiden letztern Fälle weiſen ſie nur aus ihrem allgemeinen Grundſatze ab, daß nur das Gleichartige das Gleichartige bewirken könne 2)), und es ſchien ihnen bei ihrer Neigung zur mechaniſchen Erklärungsweiſe wahrſcheinlich nicht nöthig, darüber weitere

---

1) Ib. 225; 226; 230.

2) Ib. 230.

Worte zu verlieren; dagegen die beiden erſten Fälle bedurften einer weitern Unterſuchung, weil es der gewöhnlichen Anſicht gemäß iſt, daß der eine bewegte Körper ſeine Bewegung oder der eine ruhende Körper ſeine Ruhe dem andern mittheile. Dagegen aber wandten die neuern Skeptiker ein, daß die Gleichartigkeit der Dinge, welche in urſachlicher Verbindung gedacht werden ſollten, dieſes Verhältniß unter ihnen verhindern müſſe, denn es würde ſich eben ſo gut annehmen laſſen, daß die Urſache in dem einen als in dem andern zu ſuchen ſei. Dieſe Bemerkung iſt zwar nicht neu; aber die Wendung, welche ſie ihr auf die Erkennbarkeit der Urſachen geben, ſcheint ihnen eigen anzugehören. Sie meinen nemlich, wenn zwei Dinge zuſammen in Bewegung wären oder ruhten, ſo ließe ſich gar nicht unterſcheiden, welches von ihnen die Urſache und welches die Wirkung wäre. Wenn jemand ein Rad treibe, ſo laſſe ſich eben ſo gut annehmen, er würde vom Rade getrieben, als das Rad von ihm; wenn eine Säule einen Balken trüge, ſo könne man eben ſo gut annehmen, der Balken halte die Säule, als die Säule halte den Balken in Ruhe [1]).

Wenn hierbei die Vorausſetzung herrſcht, daß Urſach und Wirkung gleichzeitig ſein müſſen, ſo iſt dieſe Vorausſetzung von den Skeptikern in der That durch nicht unbedeutende Gründe unterſtützt worden, welche aber nur zu neuen Zweifeln ihnen Veranlaſſung gegeben haben. Daß die Urſache nicht ſpäter ſein könne als die Wirkung, verſteht ſich von ſelbſt. Aber eben ſo wenig iſt es möglich, daß die Wirkung ſpäter ſei als die Urſache; denn wenn die Urſache früher ſein ſollte, als die Wirkung, ſo würde ſie ohne die Wirkung ſein; eine Urſache aber ohne Wirkung oder eine Urſache, welche nichts wirkt, iſt nicht denkbar. Und wenn die Wirkung ſpäter ſein ſollte, als die Urſache, ſo würde ſie ſein, wenn die Urſache nicht mehr iſt, alſo eine Wirkung ohne Urſache, welches eben ſo wenig gedacht werden kann. Ueberhaupt beide, Urſach und Wirkung, gehören zum Verhältnißmäßigen und müſſen daher nothwendig zuſammen ſein[1]. Hat man dies aber feſtgeſetzt, ſo zeigt ſich auch ſogleich wieder eine andere nicht geringere Schwierigkeit, wenn man die Urſache als zugleich ſeiend mit der Wirkung denken will. Denn da beide, Urſache und Wirkung, als zugleich ſeiend auch daſſelbe Daſein haben würden, warum ſollte das Eine mehr als das Andere das Erzeugende ſein? Wenn die Urſache die Wirkung hervorbringen ſoll, das Werdende aber von einem ſchon Seienden hervorgebracht werden muß, ſo muß die Urſache früher Urſache werden und darauf erſt die Wirkung hervorbringen[2]. Da nun hiernach die Urſache weder vor, noch zugleich mit, noch nach der Wirkung ſein kann, ſo läßt ſie ſich überhaupt nicht denken.

---

[1]) Adv. math. IX, 227 ff. τὸ μὲν ἂν μένον τῷ μένοντι μονῆς καὶ τὸ κινούμενον τῷ κινουμένῳ κινήσεως ἂν ἂν αἴτιον ὑπάρχοι δι' ἀπαραλλαξίαν. ἀμφοτέρων γὰρ ἐπίσης μενόντων ἢ ἀμφοτέρων κατ' ἴσον κινουμένων ὁ μᾶλλον τόδε τῷδε ἐρῶμεν εἶναι αἴτιον μονῆς καὶ κινήσεως ἢ τόδε τῷδε.

---

[1] Ib. 234. οὐδὲ τὸ πρότερόν γε εἶναι τοῦ ὕστερον γενομένου ποιητικόν. εἰ γὰρ ὅτε ἔστι τὸ αἴτιον, οὔπω ἔστι τὸ οὗ ἐστιν αἴτιον, οὐδὲ ἐκεῖνο ἔτι αἴτιόν ἐστι, μὴ ἔχον τὸ, οὗ αἴτιόν ἐστιν· οὔτε τοῦτο ἔτι ἀποτέλεσμα μὴ συνυπάρχοντος αὐτῷ τοῦ, οὗ ἀποτέλεσμά ἐστι. τῶν γὰρ πρός τι ἑκάτερόν ἐστι τούτων καὶ τὰ πρός τι κατ' ἀνάγκην δεῖ συνυπάρχειν ἀλλήλοις. Pyrrh. hyp. III, 25 ff.

[2] Adv. math. IX, 233; Pyrrh. hyp. III, 27. ἀλλ' οὐδὲ συνυφίστασθαι· εἰ γὰρ ἀποτελεστικὸν αὐτοῦ ἐστι, τὸ δὲ γινόμενον ὑπὸ

Der Grund, welcher hier gegen die Möglichkeit Urſach und Wirkung als zugleich ſeiend zu denken angeführt wird, nemlich das gleiche Daſein beider, kehrt auch noch in andern Zweifeln der Skeptiker wieder und zwar in einer, wie es uns ſcheint, noch einleuchtendern Form. Bei den Unterſuchungen über die urſachliche Verbindung liegt nemlich die Vorausſetzung zum Grunde, daß die Urſache das Thuende, die Wirkung das leidende ſei, beide aber ſich wechſelſeitig bedingen. Dieſe Vorausſetzung kann nun zwar in Zweifel gezogen werden, aber alsdann ergeben ſich viele Schwierigkeiten, welche den Begriff der urſachlichen Verbindung und ſeine Anwendung im Einzelnen gefährden. Denn geſetzt die Urſache bringe ihre Wirkung nur durch Anwendung ihrer eigenen Kraft hervor ohne Rückſicht auf eine leidende Materie, ſo würde ſich gar nicht erklären laſſen, warum die Urſache nicht beſtändig wirke, da ſie doch beſtändig ſich ſelbſt hat und ihre eigene Kraft bei ſich trägt, ſondern zuweilen wirke, zuweilen nicht[1]); es würde ſich auch eben ſo wenig erklären laſſen, wie ein Ding bald ſo, bald anders, oft in ganz entgegengeſetzter Weiſe wirke,

---

ὄντος ἤδη γίνεσθαι χρή. πρότερον δεῖ τὸ αἴτιον γενέσθαι αἴτιον, εἶθ' οὕτως ποιεῖν τὸ ἀποτέλεσμα.

1) Adv. math. IX. 237. καὶ μὴν εἰ ἔστι τι αἴτιον, ἤτοι αὐτοτελῶς καὶ ἰδίᾳ μόνον προσχρώμενον δυνάμει ποιεῖ ἔχον αἴτιον, ἢ συνεργοῦ πρὸς τοῦτο δεῖται τῆς πασχούσης ὕλης, ὥςε τὸ ἀποτέλεσμα κατὰ κοινὴν ἀμφοτέρων νοεῖσθαι σύνοδον. καὶ εἰ μὲν αὐτοτελῶς καὶ ἰδίᾳ προσχρώμενον δυνάμει ποιεῖν τι πέφυκεν, ὤφειλε διὰ παντὸς ἑαυτὸ ἔχον καὶ τὴν ἰδίαν δύναμιν πάντοτε ποιεῖν τὸ ἀποτέλεσμα καὶ μὴ ἐφ' ὧν μὲν ποιεῖν, ἐφ' ὧν δὲ ἀπρακτεῖν.

denn wirkte es nur aus ſeiner eigenen Natur entweder in vielfacher oder in einfacher Weiſe, ſo würde es auf alles in derſelben Weiſe, einfach oder vielfach wirken müſſen. Da wir nun aber das Gegentheil finden, daß z. B. die Sonne jetzt brennt, zu einer andern Zeit wärmt, bald nur erleuchtet, bald härtet, bald ſchmilzt, ſo muß angenommen werden, daß die Urſachen nur in ihren Verhältniſſen zu den Dingen, in welchen ſie Wirkungen hervorbringen, d. h. zu der leidenden Materie wirken[1]). Allein auch dieſe Annahme verwickelt in Schwierigkeiten. Denn wenn beide, das Thuende und das Leidende, nur bei einander ſeiend als thuend und leidend gedacht werden können, ſo bilden ſie in der That einen Gedanken, welcher nur in zwei Worten ausgedrückt wird, und das Leidende iſt von dem Thuenden nicht wahrhaft verſchieden. Dem Leidenden nemlich, inwiefern ohne daſſelbe dem Thuenden die Kraft zu thun nicht beiwohnt, kommt das Thun eben ſo ſehr zu, als dem Thuenden, und nicht ſowohl das Thuende bringt die Wirkung hervor, als das Zuſammenkommen des Thuenden und des Leidenden, und es iſt deswegen ungereimt nicht beide Dinge, ſondern nur das eine von beiden als die Urſach zu bezeichnen[2]). Dieſe Zweifel mochten den Skeptikern von um ſo größerer Wichtigkeit ſein, je mehr ihre Hauptgegner, die Stoiker, auf die Nothwendigkeit gedrungen hatten die leidende Materie von der thätigen Urſach zu unterſcheiden. Auch liegt die Muthmaßung nicht fern, daß dieſe ſkeptiſche Bemerkung, wenn ſie dem Aeneſidemos angehörte, die pantheiſtiſche Neigung deſſelben begünſtigen ſollte.

---

[1]) Ib. 246 ff. *ἔτι εἰ ἔστι τὸ αἴτιον, ἤτοι μίαν ἔχει τὴν δραστήριον δύναμιν ἢ πολλάς. — μίαν μὲν γὰρ οὐκ ἔχει δύναμιν, ἐπείπερ εἰ μίαν εἶχεν, ὤφειλε πάντα ὁμοίως διατιθέναι καὶ μὴ διαφερόντως. — — καὶ μὴν οὐδὲ πολλάς, ἐπεὶ ἔχρην πάσαις ἐπὶ πάντων ἐνεργεῖν. — — ναί, ἀλλ' εἰώθασι πρὸς τοῦτο ὑποτυγχάνειν οἱ δογματικοὶ λέγοντες, ὅτι παρὰ τὰ πάσχοντα καὶ τὰ διαστήματα πέφυκεν ἐξαλλάσσεσθαι τὰ γινόμενα ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ αἰτίου ἀποτελέσματα.*

[2]) Ib. 240. *εἰ γὰρ τὸ ἕτερον πρὸς τῷ ἑτέρῳ νοεῖται, ὡς τὸ μὲν ποιοῦν, τὸ δὲ πάσχον, ἔσται μία μὲν ἔννοια, δυοῖν δ' ὀνομά-*

Mit der Unterſuchung über den Begriff der urſachlichen Verbindung hängt auch die Lehre über das Daſein und über den Begriff Gottes zuſammen, denn die Skeptiker folgen der Anſicht der Stoiker, daß Gott die höchſte thätige Urſache ſei [1]). Wir wollen die Anſichten der Skeptiker über dieſen Punkt hier noch erwähnen, um zu zeigen, wie ſie zu den höchſten Aufgaben der Philoſophie ſich verhielten. Die verſchiedenen Meinungen, welche bei den griechiſchen Philoſophen über das Weſen Gottes ſich erzeugt hatten, mußten ihnen natürlich zu mancherlei Zweifeln Veranlaſſung geben; aber doch konnten ſie ihrer Anſicht nach geneigt ſein, der Uebereinſtimmung aller Völker in der Annahme, daß Götter über uns herrſchen, eine große Bedeutung und überzeugende Kraft beizulegen [2]). Dies mochte es auch ſein, was ſie bewog den Verdacht des Frevels gegen die Götter ſorgfältig von ſich abzulehnen, indem ſie verſicherten, daß ſie im praktiſchen Leben

---

των τεύξεται, τȣ̃ τε ποιȣ̃ντος καὶ τȣ̃ πάσχοντος, καὶ διὰ τȣ̃το ὁ μᾶλλον ἐν αὐτῷ ἢ ἐν τῷ λεγομένῳ πάσχειν ἐγκείσεται ἡ δραϛήριος δύναμις. Ib. 251. ȣ̔́τω δὲ ἄτοπον τὸ ἐκ συνόδȣ δυοῖν γενόμενον ἀποτέλεσμα μὴ τοῖς δυσὶν ἀνατιθέναι, τῷ δὲ ἑτέρῳ μόνῳ προσμαρτυρεῖν.

1) Pyrrh. hyp. III, 2. δραϛικώτατον αἴτιον.

2) S. beſonders adv. math. IX, 30 ff.; 40; 42

Götter annähmen und verehrten, daß ſie aber gegen die Voreiligkeit der Dogmatiker ihre Zweifel auszurüſten ſich genöthigt ſähen[1]). Dieſe Zweifel gehen nun faſt alle aus den Widerſprüchen hervor, in welche man ſich verwickelt ſieht, wenn man den Begriff Gottes nach dem Maaßſtabe anderer Begriffe und menſchlicher Vorſtellungen behandelt, wobei ſie beſonders ältere Einwürfe gegen die Anſichten der Stoiker benutzten. In dieſer polemiſchen Richtung hatten ſie die Lehre zu beſtreiten, daß Gott ein lebendiges Weſen ſei. Sollte es ein göttliches Weſen geben, ſo würde es entweder unendlich oder begrenzt ſein. Unendlich aber kann es nicht ſein, weil es ſonſt unbeweglich und mithin unbeſeelt ſein würde; denn das Unendliche hat keinen Raum um ſich verbreitet, in welchem es ſich bewegen könnte, ſo wie keine Mitte und keine Grenzen, von welchen aus und nach welchen zu die beſeelende Kraft ſich rührend es zuſammenhalten könnte. Eben ſo unmöglich iſt es aber auch, das göttliche Weſen als ein begrenztes ſich zu denken; denn das Begrenzte würde ein Theil des Unendlichen und mithin geringer als dieſes ſein, da doch das Göttliche nicht als ein Geringeres gegen ein Anderes gehalten gedacht werden kann[2]). So würde auch Gott weder als ein Körperliches, noch als ein Unkörperliches denkbar ſein, während es doch kein Drittes außer dieſen beiden giebt. Denn als ein Unkörperliches könne er nicht gedacht werden, weil das Unkörperliche unbeſeelt und empfindungslos und nicht im Stande iſt etwas zu wirken; als ein Körperliches aber Gott zu denken, verbiete uns die Betrachtung der körper-

---

1) Pyrrh. hyp. III, 2.

2) Adv. math. IX, 148 ff.

lichen Dinge. Das Körperliche ſei entweder zuſammengeſetzt aus den Elementen oder einfach und ſelbſt etwas Elementares. Sollte es zuſammengeſetzt ſein, ſo würde es auch aufgelöſt werden können und mithin vergänglich ſein; ſollte es dagegen einfach ſein, ſo würde es entweder Feuer oder Luft oder Waſſer oder Erde ſein müſſen, welches alles dem Begriffe Gottes widerſpreche, weil dieſe Elemente ohne Seele und Vernunft ſind[1]). So bekämpften die Skeptiker die ſtoiſche Lehre, indem ſie ſich gegen die Unkörperlichkeit Gottes auf die Stoiker ſelbſt, gegen ſeine Körperlichkeit aber auf die gemeine Erfahrung von den Elementen beriefen.

Einige andere Einwürfe gehen noch mehr auf beſondere Punkte der ſtoiſchen Anſicht von Gott. Sie bezogen ſich auf den Karneades, indem ſie bemerkten, daß wenn Gott als ein lebendiges Weſen betrachtet werden ſollte, man ihm auch Sinne beilegen müßte und lieber mehr Sinne als dem Menſchen, als weniger, damit er um ſo vollkommener die Dinge wahrnehmen könnte. Sollte aber Gott Sinne haben, ſo würden daraus viele Widerſprüche folgen, welche im Allgemeinen darauf hinauslaufen, daß die ſinnliche Empfindung nicht ohne Veränderung des Empfindenden zu denken iſt, daß aber Gott eine ſolche Veränderung nicht beigelegt werden könnte, weil er ſonſt auch der Veränderung in das Schlechtere und ſelbſt dem Untergange unterworfen ſein würde[2]). Auch müßte Gott als das vollkommen glückſelige lebendige Weſen gedacht werden, und da Glückſeligkeit nicht ohne Tugend beſtehen kann, ſo müßten ihm alle Tugenden zugeſchrieben werden; wie wollte man aber Gott Tugenden zuſchreiben, wie die Enthaltſamkeit und Ausdauer oder die Tapferkeit und dergleichen mehr, da er keine Begierde, keinen Schmerz und keine Furcht vor dem Furchtbaren zu beſiegen habe [1])?

---

[1] Ib. 151; 180; 181

[2] Ib. 139 ff.

Von allen dieſen Einwürfen der Skeptiker wird man ſagen können, daß ſie nur gegen Aeußerlichkeiten der Art gerichtet waren, in welcher wohl ſonſt, beſonders von den Stoikern der Begriff Gottes aufgefaßt oder dargeſtellt worden war, daß aber keiner unter ihnen iſt, welcher nicht mit Leichtigkeit aus den frühern philoſophiſchen Lehren des Platon und des Ariſtoteles berichtigt werden könnte. Nur in einem Punkte finden wir, daß ſie die frühern philoſophiſchen Lehren über Gott in einer Weiſe angriffen, welche, wenn ſie die gehörige Würdigung erfahren hätte, die ganze alterthümliche Anſicht zu erſchüttern geeignet geweſen wäre. Er betrifft die Lehre von der göttlichen Vorſehung. Daß eine allgemeine Vorſehung angenommen werden müſſe, welche alle Beſonderheiten des weltlichen Daſeins umfaſſe, hatten die Dogmatiker meiſtens ſchon anerkannt. Mit guten Gründen widerlegten die Skeptiker die entgegenſtehende Anſicht, indem ſie zeigten, daß es entweder einen Mangel der Güte oder der Kraft Gottes vorausſetzen würde, wenn Gott nicht mit gleicher Vorſorge alles beſorgte [2]). Aber nun erhob ſich freilich von der andern Seite ein kräftiger Einſpruch. Es iſt die Betrachtung der Wirklichkeit, wie ſie in der Welt vorliegt, wie ſie nach der Anſicht der Alten ſich darſtellt, welche dieſen Einſpruch begründet. Wer kann es leugnen, daß Uebel, daß Laſter in der Welt iſt? Man bekennt: alles iſt voll vom Böſen. Gott aber kann nicht Urſache dieſer Dinge ſein, er kann alſo auch nicht als alles durch ſeine Vorſehung beherrſchend angeſehn werden[1]). Die Skeptiker fühlen wohl die ganze Stärke dieſes Einwurfs. Sie benutzen ihn ſorgfältig, um denen, welche ſie wegen ihrer Zweifel an Gottes Daſein der Gottesläſterung beſchuldigten, dieſen Vorwurf zurückzugeben. Denn wer ohne Zweifel das Daſein Gottes behaupte, der ſei entweder in dem Fall ihn als Urſache des Böſen zu betrachten, wenn er behaupte, daß Gott über Alles ſeine Vorſehung erſtrecke, oder wenn er annehme, Gott ſorge nur für einiges oder für nichts, ſo müſſe er ihn entweder für ſchwach oder für neidiſch halten. Alle dieſe Annahmen enthielten aber offenbaren Frevel[2]). Wir werden ſehen, daß in der orientaliſch-griechiſchen Philoſophie Unterſuchungen ähnlicher Art zu neueren Anſichten über das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt führten; daß aber dieſe von den Skeptikern gar nicht beachtet wurden, zeigt deutlich, wie ſie ganz der römiſch-griechiſchen Anſicht ſich zugewendet hatten und wie überhaupt in dieſer Zeit die verſchiedenen Bildungsweiſen auseinanderfielen.

---

[1] Ib. 152 ff.

[2] Pyrrh. hyp. III, 10.

---

1) Ib. 9. *ἀλλ' εἰ μὲν πάντων προνοεῖ, οὐκ ἦν ἂν οὔτε κακόν τι, οὔτε κακία ἐν τῷ κόσμῳ· κακίας δὲ πάντα μεστὰ εἶναι λέγουσιν· οὐκ ἄρα πάντων προνοεῖν λεχθήσεται ὁ θεός.*

2) Ib. 12. *ἐκ δὲ τούτων ἐπιλογιζόμεθα, ὅτι ἴσως ἀσεβεῖν ἀναγκάζονται οἱ διαβεβαιωτικῶς λέγοντες εἶναι θεόν. πάντων μὲν γὰρ αὐτὸν προνοεῖν λέγοντες κακῶν αἴτιον τὸν θεὸν εἶναι φήσουσιν. τινῶν δὲ ἢ μηδενὸς προνοεῖν αὐτὸν λέγοντες ἤτοι βάσκανον τὸν θεὸν ἢ ἀσθενῆ λέγειν ἀναγκασθήσονται. ταῦτα δέ ἐστιν ἀσεβούντων προδήλως.*

Das was den neuern Skeptikern einigermaßen eigenthümlich iſt und was ihr Verfahren mit den ſchon früher ausgebildeten Lehren auf unterſcheidende Weiſe bezeichnet, haben wir auseinandergeſetzt. Wir glauben nicht nöthig zu haben weiter in das Einzelne ihrer Unterſuchungen einzugehn. Prüfen wir das Ganze ihrer Denkweiſe, ſo werden wir finden, daß es nur geringen Anſpruch darauf hat, höher geſchätzt zu werden, als alle die dogmatiſchen Lehren, welche ſich in eklektiſcher Weiſe neben ihm ausgebildet hatten. Der neuere Skepticismus unterſcheidet ſich von dieſen nur dadurch, daß in ihm ein höherer Grad des Bewußtſeins über die Unzuverläſſigkeit der wiſſenſchaftlichen Elemente iſt, welche in der Bildung dieſer Zeit verbreitet waren. Dies Bewußtſein wird von den Skeptikern dadurch gepflegt, daß ſie den Vorrath früherer Unterſuchungen in einer vollſtändigern Ueberſicht ſich anzueignen ſuchten, als dies in den Schulen der Dogmatiker zu geſchehen pflegte, und daß ſie dabei die Widerſprüche, in welche die verſchiedenen Schulen ſich verwickelten, ſtärker hervorhoben. Wenn nun dies allerdings als ein Vorzug der Skeptiker vor den Dogmatikern erſcheint, ſo war es dagegen auch eine natürliche Folge hiervon, daß jene nicht ſo genau, nicht ſo tief in die Bedeutung der frühern philoſophiſchen Lehren eingingen, als dieſe. Denn bei ihrem Beſtreben die einzelnen Lehren verſchiedener Schulen einander entgegenzuſetzen, konnte der Zuſammenhang der Syſteme und ihre Richtung im Ganzen nicht ſo leicht zur Erkenntniß gebracht werden; das, was in ihnen Wahres war, trat daher den Skeptikern zurück und konnte in ihnen nicht den Grad der Ueberzeugung hervorbringen, welchen es mit Ernſt verfolgt wohl zu gewähren im Stande war. Bei ſolchen, welche nicht die Kraft beſitzen die mannigfaltigen Richtungen der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu bewältigen und die wahre Uebereinſtimmung in ihren ſcheinbaren Widerſprüchen zu ſchauen, iſt die Vielſeitigkeit der Kenntniſſe nur die Quelle der Oberflächlichkeit. In dieſem Falle befanden ſich die meiſten Gelehrten der Zeit, von welchen wir ſprechen, am offenſten aber ſpricht er ſich in der Lehre der Skeptiker aus. Deswegen können wir uns auch gar nicht wundern, daß ihre Einwendungen gegen die Dogmatiker von ſo geringem Erfolg geweſen ſind, daß man ſich beinahe gar nicht um ſie gekümmert hat. Das, was ſie wirklich ſiegreich vorgebracht haben, es iſt kaum recht von ihnen verſtanden worden; wenigſtens gebrauchen ſie es nicht recht. Sie gleichen in ſolchen Fällen den Siegern, welche ihren Sieg nicht zu benutzen verſtehen; denn ſogleich nachdem ſie ihn erfochten haben, geben ſie ihn wieder auf. Haben ſie die Stoiker im Allgemeinen widerlegt, ſo trauen ſie doch ihrer eigenen Widerlegung nicht ſo ſehr, daß ſie nicht immer noch für nöthig hielten die beſondern Anwendungen des Allgemeinen von Neuem in Ueberlegung zu nehmen. Ueberdies miſchen ſie, wie wir geſehen haben, die nichtsnutzigſten Wortverdrehungen und Spitzfindigkeiten unter ihre gewichtigern Einwürfe. Wer kann ihnen da noch rechten Ernſt, rechte Einſicht in die Gründe ihres Zweifels zutrauen? Und iſt es ihnen denn auch wirklich rechter Ernſt mit ihren Zweifeln? Wir haben geſehn, daß ſie dem Menſchen die Fähigkeit zuſchreiben nützliche Künſte auszubilden; an dieſen mögen ſie nicht rütteln; nur über das Nützliche hinaus ſoll der Menſch in ſeinen Kenntniſſen ſich nicht verſteigen wollen. Aber ihre Zweifel greifen ſelbſt die Grundlagen dieſer nützlichen Künſte und Kenntniſſe an. Ueberdies leuchtet auch eine gewiſſe Ueberzeugung, wie wir gezeigt haben, ein ziemlich feſter Glaube an gewiſſe allgemeine Grundſätze durch die lockere Darſtellung ihrer Zweifel hindurch. Sie ſind alſo in der That auch Dogmatiker nur von einer beſchränktern Art als die, welche ſie bekämpfen; nur über das Mehr oder Minder ſtreiten ſie mit ihren Gegnern. Daher haben ſie auch nicht die Wirkung haben können, welche ſonſt der Skepticismus zu haben pflegt, nemlich als eine kräftige Gegenwirkung gegen frühere Richtungen zu dienen und dadurch eine andere Richtung in der Entwickelung der Wiſſenſchaften vorzubereiten.

Der erſten Abtheilung zweiter Abſchnitt.

Orientaliſche Philoſophie und Einfluß derſelben auf die griechiſche Philoſophie.

Fünftes Kapitel.

Indiſche Philoſophie.

Wenn wir hier noch einmal unſere Aufmerkſamkeit auf die philoſophiſchen Lehren der Inder richten, ſo geſchieht es mehr, um eine Lücke unſerer Kenntniß der Geſchichte anzudeuten, als ſie auszufüllen. Es mag als ein undankbares Geſchäft erſcheinen, wenn man geſchichtliche Ergebniſſe über einen Gegenſtand zuſammenſtellt, über welchen bisher nur ſehr ungenügende Kenntniß aus den Urkunden ertheilt worden, über welchen aber faſt jeder Tag neue Aufklärungen bringt. Man möchte abwarten bis die Thatſachen einigermaßen vollſtändig vorliegen. Aber da wir einmal in dem Laufe einer Geſchichte ſind, welche wir, ſo gut es gehen will, zu begreifen ſtreben müſſen, ſo haben wir auch alle Hülfsmittel herbeizuſchaffen, welche einigermaßen über unſer räthſelhaftes Daſein und wie es geworden, uns Aufſchluß ertheilen können. Es mag ſein, daß unſere Meinungen, welche wir in das Dunkel hineinſchießen, vom nächſten Tage widerlegt werden, wir können doch auch heute ſchon einem Gegenſtande, welcher vor uns liegt, welcher in den Kreis unſerer Unterſuchungen fällt, unſern Antheil nicht verſagen. Wir müſſen alſo auch der indiſchen Philoſophie unſere Augen zuwenden, weil ſie die einzige iſt, welche uns über orientaliſche Philoſophie belehren kann, und weil es ſich nicht leugnen läßt, daß ein Einfluß der orientaliſchen Denkart auf die Philoſophie unſeres Zeitraums ſtatt gefunden hat. Was eigentlich die orientaliſche Denkart ſei oder wenigſtens nach welchen äußerſten Endpunkten hinaus die orientaliſche Denkart ſtrebe, das glauben wir an nichts beſſer darthun zu können, als an den Syſtemen der indiſchen Philoſophen. Nur zu oft iſt der Name des Orientaliſchen wie ein leeres Wort gebraucht worden; wir müſſen ſeine Geſtalt wie unvollkommen auch zu fixiren ſuchen.

Daß es eine ſyſtematiſche Entwicklung der indiſchen Philoſophie gegeben habe, läßt ſich nach den neuern Mittheilungen, beſonders Colebrooke's[1]), nicht mehr bezweifeln.

---

[1] Transactions of the R. Asiatic society vol. I. p. 19—39; p. 92—118; p. 439—466; p. 549—579; vol. II. p. 1—39.

Wenn ſie auch in weniger genauer Gliederung der Begriffe das Weſen und die Bedeutung der Wiſſenſchaft dargeſtellt haben ſollte, als die griechiſche Philoſophie der beſten Zeit, ſo kann ſie doch vielen der griechiſchen Syſteme ſich gleichſtellen und nur deswegen zieht ſie in einem geringern Grade, als dieſe, unſere Aufmerkſamkeit auf ſich, weil die Zuſammenordnung ihrer Begriffe weniger in die Entwikkelung unſerer Wiſſenſchaft eingegriffen hat. Wir können daher nur bedauern, daß die Mittheilungen, welche wir über dieſe Philoſophie bis jetzt von den Kennern der indiſchen Litteratur erhalten haben, nicht weiter reichen, als uns ein ungefähres Bild von der innerlichen Bedeutung dieſer philoſophiſchen Beſtrebungen zu machen.

Colebrooke unterſcheidet ſolche Syſteme der Philoſophie unter den Indern, welche mit der Lehre der Weda's für vereinbar gehalten werden, und ſolche, welche im entſchiedenem Widerſpruch gegen ſie ſtehen. Zu den letztern gehören hauptſächlich die Lehren der Buddhiſten und Dſchiniſten, außerdem aber auch noch anderer Sekten, wie der Tſcharwaka's, der Siwaiten und einiger Wiſchnuiten. Die Nachrichten, welche er über dieſe Sekten mittheilt, ſind jedoch ſehr wenig beſtimmt und meiſtens nur aus den Widerlegungen ihrer Gegner entnommen. Uns ſcheint unter denſelben noch ein weſentlicher Unterſchied zu beſtehen. Die Wiſchnuiten und Siwaiten nemlich bewegen ſich ſo ziemlich in denſelben Bahnen, in welcher auch die Lehren der Sekten, welche für orthodox oder halborthodox gehalten werden. Von der Sekte der Siwaiten nehmen die Inder ſelbſt an, daß ſie vieles von der Sankhya-Philoſophie geborgt habe, und ſie ſcheint uns wirklich auf nichts anderes auszugehen, als auf eine Vereinfachung dieſer Philoſoxhie[1]); auch die Lehre der Wiſchnuiten wird von den Indern nur für theilweiſe ketzeriſch angeſehn[2]). Dagegen die Lehren der Tſcharwaka's widerſprechen entſchieden allen Grundlehren der übrigen orthodoxen und halborthodoxen Sekten, indem ſie einen reinen Senſualismus und Materialismus behaupten und die Seele auf das Körperliche zurückführen[3]). Daſſelbe kann wohl nicht ſo entſchieden von den Buddhiſten und Dſchiniſten geſagt werden. Doch ſind dieſe durch ihren religiöſen Glauben und durch die Verſchiedenheit der Anſicht, welche wir in unſern frühern Unterſuchungen ſchon auseinandergeſetzt haben[4]), von den rechtgläubigen Anhängern der bramaniſchen Schulen abgeſondert. Aber auf alle dieſe heterodoxen Schulen werden wir uns nicht einlaſſen, weil wir über ihre Lehren viel zu wenig Nachrichten haben, als daß wir ihren Charakter mit Sicherheit zu beſtimmen vermöchten. Bei einigen derſelben ſcheint es uns ſogar zweifelhaft zu ſein, ob ſie wirklich eine philoſophiſche Lehre ausgebildet haben, wie namentlich bei den Wiſchnuiten und den Tſcharwaka's. Dieſe Dinge müſſen wir ſpätern Forſchungen empfehlen.

Auch bei der Unterſuchung der übrigen indiſchen Lehren werden wir uns auf das beſchränken, was uns das Sicherſte und Wichtigſte zu ſein ſcheint, auf die allgemeine Richtung der Lehren, auf den Gang der Forſchung überhaupt, welcher in ihnen ſich offenbart, während wir vieles zurückzulaſſen genöthigt ſein werden, was uns zwar als Ergebniß bekannt iſt, deſſen Sinn und Bedeutung wir aber

---

1) Colebr. l. l. p. 569; 570; 571; 572.

2) Ib. p. 575; 577.

3) Ib. p. 567.

4) Th. I. S. 102 ff.

aus der bruchſtückartigen Ueberlieferung nicht als ein nothwendiges Glied der ganzen Entwickelung zu erkennen vermögen 1). Ein jeder, welcher weiß, daß die Kraft der Philoſophie nicht weniger in den einzelnen Unterſuchungen, als in den allgemeinen Grundſätzen und Richtungen liegt, wird es bedauern müſſen, daß unſere Kenntniß der indiſchen Syſteme ſich nur ſelten über die letztere hinaus erſtreckt. Wir werden aber hierbei an die Quellen erinnert, aus welchen wir unſere Kenntniß der indiſchen Philoſophie ſchöpfen müſſen. Dieſe reichen ſelten oder nie auf den erſten Urſprung zurück. Es heißt wohl zuweilen, die Schrift des Stifters einer Sekte, auf welche als auf das höchſte Anſehn alle ſpätere Erklärer ſich berufen, ſei noch vorhanden, aber wir werden alsdann auch belehrt, daß ſie nur in kurzen Sprüchen, in Gedächtnißverſen beſtehe, welche ohne Erklärung niemand verſtehn könne, oder daß die Erklärer in Ungewißheit ſind, wenn es darauf ankommt den alten Text von den jüngern Anmerkungen zu unterſcheiden 2). Die Erklärer aber, aus welchen wir unſere Nachrichten erhalten haben, reichen nicht in ein hohes Alter hinauf; ſie ſind beträchtlich jünger als die chriſtliche Zeitrechnung und es läßt ſich daher wohl vermuthen, daß bei ihnen ſchon mancherlei Veränderungen der alten Lehren vorgegangen ſein mögen, eine Vermuthung, welche noch

---

1) Die Abhandlungen Colebrooke's nicht nur, ſondern auch die Schriften der indiſchen Philoſophen enthalten eine Menge von Eintheilungen, deren Grund nicht entwickelt wird. Die meiſten derſelben müſſen für die Geſchichte der Philoſophie bei Seite gelaſſen werden, ſo lange wir nicht genauere Kenntniß ihrer Verzweigung unter einander haben.

2) Colebr. l. l. vol. I. p. 93; vol. II. p. 5; 6.

dadurch beſtätigt zu werden ſcheint, daß einige derſelben nicht darauf ſich beſchränkten, das eine oder das andere Syſtem der indiſchen Philoſophie auseinanderzuſetzen, ſondern Erklärungen mehrerer Syſteme lieferten [1]). Es ſcheint, daß beim Ausgange der indiſchen Litteratur etwas Aehnliches mit dem ſtatt fand, was in der griechiſchen Litteratur uns vor Augen liegt, daß nemlich die Unterſchiede der ältern Syſteme verwiſcht wurden und eine Art von Vermiſchung verſchiedenartiger Anſichten ſich bildete [2]). Um ſo ſchwieriger muß es uns ſein die eigentlichen Abſichten der einzelnen philoſophiſchen Syſteme bei den Indern von einander zu unterſcheiden.

Wenn Colebrooke dieſe Syſteme in orthodoxe und heterodoxe abtheilt, ſo ſcheint uns dies von einem einſeitigen Standpunkte auszugehn. Denn offenbar iſt dieſe Eintheilung nur von der Mimanſa [3]) entnommen worden, welche ſich ſelbſt vorzugsweiſe für rechtgläubig hält, allen übrigen Syſtemen dagegen vorwirft, daß ſie, ſoweit ſie mit ihr nicht übereinſtimmen, ſo weit auch von dem richtigen Glauben ſich entfernen. Wahrſcheinlich werden die übrigen Syſteme dieſe Vorwürfe ihr zurückgegeben haben. Denn die Mimanſa ſcheint zwar in allen ihren Theilen auf die Weda's ſich berufen zu haben, aber ſie muß ſich doch auch überaus freier Erklärungen bedienen, um die Lehre der Weda's mit ſich in Uebereinſtimmung zu finden. Sie unterſcheidet ſich hierin ſonſt nicht von den übrigen Syſtemen, außer daß ſie häufiger als dieſe auf die Ausſprüche der Weda's ſich beruft[1]. Die ſogenannten halborthodoxen Syſteme laſſen eben ſo gut, als die orthodoxen, das Anſehn der heiligen Schriften beſtehn, ſie ſuchen zuweilen in den Weda's ihre Beſtätigung, ſie ſind aber auch nicht ſelten genöthigt die Ausſprüche derſelben willkührlich zu erklären. Hierbei können wir die Bemerkung nicht unterdrükken, wie ſehr diejenigen in Irrthum ſind, welche glauben, daß die Philoſophie der Inder nichts anders ſei, als eine Zuſammenſtellung ihrer religiöſen Lehren oder Meinungen. Sie zeigt ſich allerdings in einer genauen Verbindung mit dieſen, aber nicht eben in einer engern, als in welcher wir auch zuweilen die griechiſche Philoſophie mit dem Polytheismus oder unſere chriſtliche Philoſophie mit den Lehren unſeres Glaubens finden. Dies würden wir vielleicht noch deutlicher nachweiſen können, wenn wir von den entſchieden ketzeriſchen Syſtemen unter den Indern eine genauere Kenntniß hätten. Daß aber auch die nicht=ketzeriſchen Syſteme zu gezwungenen Erklärungen ihrer religiöſen Schriften ihre Zuflucht nehmen müſſen, zeugt davon, daß in ihnen wenigſtens zum Theil ein anderes Princip herrſcht, als in den Grundlagen ihrer Religion.

---

[1]) Ib. p. 22; 23.

[2]) Lassen gymnosophista vol. I. fasc. I. p. XI. Atque obiter hoc moneo summa cum cautione utendum esse explicationibus, quae a recentioribus philosophicorum librorum enarratoribus propositae sunt, praesertim in eis libris, qui doctrinam profitentur aut minus orthodoxam, veluti Sankhyici, aut ad cestam quandam scholam non accommodandam, quales sunt libri Bhagavadgita, Manuis leges, hisque antiquiores Upanishades. Was Colebrooke über d. Bhagavad-Gita in d. Transact. vol. II. p. 39 ſagt, ſcheint auf daſſelbe Ergebniß zu führen.

[3]) Die Mimanſa, die Yoga u ſ. w. ſchreibe ich, obgleich dieſe Wörter im Sanſkrit männlichen Geſchlechts ſind, indem ich darunter Lehre oder Philoſophie verſtehe. Die Sprachbildung des Sanſkrit iſt uns noch zu fremd, um unbedenklich ihren Geſetzen überall folgen zu können, wo wir ihr Worte entlehnen müſſen. Gelegentlich muß ich auch bemerken, daß es mir nicht gelungen iſt in der Schreibung der Sanſkrit-Wörter eine conſequente Orthographie zu befolgen.

---

[1] Warum Colebrooke auch die Waiſeſchika zu den orthodoxen Syſtemen der indiſchen Philoſophie zählt, weiß ich nicht zu ſagen, da doch entſchieden die Lehre des Kanada von den Atomen von der Wedanta noch hinter die Lehre der Sankhya zurückgeſetzt wird. S. a. a. O. I. p. 557.

Unter der Menge indiſcher Syſteme der Philoſophie findet nun Colebrooke beſonders ſechs zu unterſcheiden, von welchen je zwei und zwei mit einander gepaart ſind, ſo daß von ihnen nur drei Hauptabtheilungen gebildet werden, nemlich die erſte und die zweite Mimanſa, welche auch Wedanta heißt, die Nyaja und die Waiſeſchika, die Sankhya und die Yoga[1]). Die Paarung dieſer Syſteme iſt jedoch nicht unter demſelben Geſichtspunkte zu faſſen; ein jedes Paar gehört in einer andern Beziehung zuſammen. Die Sankhya und die Yoga bilden in Rückſicht auf die Eintheilung der Begriffe ein und daſſelbe Syſtem und nur darin weicht die eine von der andern ab, daß ſie dem höchſten Begriffe, von welchem die Eintheilung ausgeht, verſchiedene Bedeutungen geben und daher natürlich auch die Bedeutung der ganzen Eintheilung verſchieden faſſen. Es ſcheint, daß hierbei die Yoga der Wedanta ſich annähere und ſie iſt vielleicht nichts anderes, als ein Verſuch die wiſſenſchaftliche Eintheilung der

---

1) Colebr. l. l. vol. I. p. 19. Damit ſtimmt auch die Ueberſicht überein, welche Taylor im Anhange zu ſeiner Ueberſetzung des Prabod Chandrodaya gegeben hat. The rise of the moon of intellect transl. by Taylor. Lond. 1812. 8. Die Yoga, die Lehre des Patanjali, heißt nemlich bei Taylor Patanjel und die Nyaya ſpaltet ſich in die Lehre des Gautama und des Kanada, welche Waiſeſchika genannt wird.

Sankhya feſtzuhalten, ſie aber mit der allgemeinen Anſicht zu vereinigen, aus welcher die Mimanſa ſich herausgebildet hatte. Anders iſt das Verhältniß der beiden Mimanſa's zu einander. Die erſte nemlich verhält ſich zur zweiten, wie das Praktiſche zum Theoretiſchen. Jene iſt eine Auseinanderſetzung der Pflichten, welche meiſtens religiöſer Art ſind. Die Vorſchriften der Weda's gelten ihr größeſten Theils als Quelle der Sittenlehre, doch erkennt ſie auch andere Quellen an und verwirft ſogar Vorſchriften, welche in den Weda's unzweideutig enthalten ſind, als der ſittlichen Geſinnung zuwider [1]). Die Unterſuchung in dieſem Theile der Mimanſa iſt nicht philoſophiſch, man müßte denn etwa die Gründe aus welchen die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung unſerer Pflichten abgeleitet wird, die Unterſuchung über den Urſprung der Sprache und über den Zuſammenhang zwiſchen der verdienſtlichen That und ihren unſichtbaren Folgen [2]) für philoſophiſch ausgeben wollen. Dagegen der andere Theil der Mimanſa, die Wedanta, hat philoſophiſchen Charakter und wird daher von uns unterſucht werden müſſen. Endlich die Nyaya und die Waiſeſchika verhalten ſich zu einander, nach Colebrooke's Ausdrucke, wie die Metaphyſik der Logik und die Phyſik, oder, wie er ſich genauer darüber erklärt, die Nyaya beſchäftigt ſich mehr mit den allgemeinen Begriffen, welche auch der Waiſeſchika zum Grunde liegen, während dieſe mehr in das Einzelne eingeht [3]), ſo daß beide als ein Syſtem angeſehn werden können.

---

1) Ib. p. 451; 452; 456.

2) Ib. p. 445; 446; 455.

3) Ib. p. 92. Taylor dagegen a. a. O. findet den Unterſchied zwiſchen beiden in der Verſchiedenheit der Eintheilungen.

So lange wir über die erſte Entwickelung dieſer philoſophiſchen Lehren nicht hinlänglich unterrichtet ſind, müſſen wir es für vergeblich halten eine Reihe ihrer Aufeinanderfolge auf geſchichtlichem Wege zu ſuchen. Colebrooke hat geäußert, daß die Wedanta ſich ſpäter gebildet haben möchte, als die übrigen Syſteme, weil in dem Werke, welches bei den Anhängern der Wedanta das größeſte Anſehn hat, die übrigen Syſteme der indiſchen Philoſophie häufig erwähnt und widerlegt werden [1]). Dieſer Beweis iſt nicht vollſtändig, weil es noch nicht erwieſen, daß jenes Werk das erſte iſt, in welches die Lehre der Wedanta niedergelegt wurde. Doch hat die Behauptung Colebrooke's einige Wahrſcheinlichkeit, da ſie auch durch den innerlichen Charakter dieſer Lehre unterſtützt wird. Wir halten übrigens unſere Kenntniß der indiſchen Syſteme noch für zu unvollſtändig, um aus ihrer innern Bildung ein entſcheidendes Urtheil über ihr Verhältniß zu einander entnehmen zu können. Die Reihe daher, in welcher wir ſie auf einander folgen laſſen, ſoll über ihre geſchichtliche Abkunft nichts feſtſtellen.

1. Sankhya und Yoga.

Kein Syſtem der indiſchen Philoſophie iſt uns in ſeinen Hauptzügen ſo gut bekannt, als die Sankhya. Auf dieſe Kenntniß daher ſtützt ſich beſonders die Behauptung, daß bei den Indern eine wahre philoſophiſche Forſchung geweſen, eine Forſchung, welche ihren weſentlichen Zügen nach von religiöſen Meinungen unabhängig war, nicht auf heilige Ueberlieferung ſich berief, ſondern einem beſtimmten

---

[1]) Ib. vol. II. p. 4.

Zuge des Gedankens folgte. Daß die Yoga an dieſes Syſtem ſich anſchließt, haben wir ſchon früher bemerkt. Ueber ihre Weiſe ſind wir jedoch nicht hinlänglich unterrichtet. Wir werden daher die Sankhya zuerſt für ſich betrachten und nachher einige Bemerkungen folgen laſſen über die Art der Verbindung, in welcher die Yoga mit ihr geſtanden haben möchte.

Die Gedächtnißverſe des Iswara-Kriſchnas, welche ein Hauptwerk für die Anhänger der Sankhya ſind¹), fangen damit an den Grund und die Nothwendigkeit der philoſophiſchen Wiſſenſchaft nachzuweiſen. Die Gewalt der weltlichen Schmerzen erzeugt die Sehnſucht ein Mittel zu finden, durch welches ſie überwunden werden können. Ein ſolches findet ſich nicht unter den ſichtbaren Dingen, weil ſie vergänglich ſind. Auch die religiöſen Pflichten reichen dazu nicht aus; denn ſie ſind mit Unreinheit verbunden; ſie verunreinigen die Seele, indem ſie Opfer der Thiere verlangen. Nur die Unterſcheidung des Entwickelten, ſeines Grundes und des Wiſſenden führt zur Befreiung von Schmerzen²). Jene vorher angeführten Mittel können wohl als Vorbereitungen zur Wiſſenſchaft angeſehn werden, ſie führen aber nicht zu völliger Befreiung³). Es werden hierbei auch innere und äußere Erkenntniß unterſchieden. Die äußere Erkenntniß umfaßt die Kenntniß der heiligen Schriften und jede andere Wiſſenſchaft außer der Selbſterkenntniß, die innere dagegen beſteht nur in der letz-

---

[1] Gymnosophista sive Indicae philosophiae documenta. Collegit, edidit, enarravit Chr. Lassen. Vol. I. fasc. I. Isvaracrishnae Sankhya — Caricam tenens. Bonn. 1832. 4.

[2] Isvara-Crishn. 1; 2; Colebr. I p. 27; 28.

[3] Colebr. I. p. 36.

tern und dieſe iſt auch allein die wahre Philoſophie oder Wiſſenſchaft, welche uns vom Uebel befreit[1]).

Auf dieſe Einleitung laſſen die Gedächtnißverſe ſogleich die Eintheilung folgen, auf welcher als dem eigentlich wiſſenſchaftlichen Grunde die ganze Lehre der Sankhya gebaut iſt. Dann erſt folgt eine Aufzählung der Arten des Erkennens und zuletzt wird jene Eintheilung wieder aufgenommen und weiter verfolgt. Es leuchtet ein, daß dies nicht die beſte Ordnung iſt. Ob nun gleich die Ordnung der wiſſenſchaftlichen Darſtellung, welche wir kennen oder anſtreben, nicht der Maaßſtab für indiſche Philoſophie ſein kann, ſo iſt es uns doch wahrſcheinlich, auch von anderer Seite her, daß die Sankhya erſt in ihrem Streite mit andern philoſophiſchen Syſtemen zu einer beſtimmten Lehre über die Gründe der Erkenntniß gelangt iſt und daß dieſe deswegen, weil ſie eben ein nicht weſentliches Beiwerk war, an einer nicht ſehr paſſenden Stelle eingeſchaltet wurde. Wir wollen hier ſogleich das Nöthige über die Gründe der Erkenntniß nach der Sankhya einſchalten, um ſodann ihre Lehre von der Eintheilung der Dinge ungeſtört verfolgen zu können.

Drei Arten der Erkenntniß werden angenommen, die Wahrnehmung, die mittelbare Erkenntniß durch die verſchiedenen Formen des Schluſſes und die Ueberlieferung[2]). Unter der letztern verſteht man ſowohl die gemeine, als auch die heilige Ueberlieferung, welche aus Erinnerungen aus einem frühern höhern Leben abgeleitet wird[3]). Sie

---

1) l. l.

2) Iswara-Crishnas 4. Colebr. I. p. 28

3) Colebr. I. p. 29

wird nur da verlangt, wo man weder durch Wahrnehmung, noch durch Schluß etwas zu erkennen im Stande iſt[1]). Die Wahrnehmung erkennt ſinnliche Gegenſtände; ſie iſt aber in vielen Fällen unzureichend und alsdann muß die mittelbare Erkenntniß eintreten, die Folgerung, welche theils von der Wirkung auf die Urſache, theils von der Urſache auf die Wirkung ſchließt oder auch durch die Vergleichung eines Gegenſtandes mit einem andern zur Erkenntniß zu gelangen ſucht[2]). Erkenntniß der Principien durch Anſchauung leugnen die Anhänger der Sankhya ausdrücklich; nur Weſen einer höhern Ordnung würden darauf Anſpruch machen können[3]).

Die Eintheilung, von welcher der Zuſammenhang der Sankhya abhängt, hat eine ſehr entſchiedene ſyſtematiſche Form. Alles, was Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt, iſt entweder erzeugend und nicht erzeugt oder zugleich erzeugend und erzeugt oder nicht erzeugend, aber erzeugt oder weder erzeugend, noch erzeugt[4]). Das Erzeugende und Nicht-Erzeugte iſt natürlich die Wurzel aller gewordenen Dinge. Es wird als ein feines Weſen betrachtet, welches durch keine Wahrnehmung aufgefaßt werden kann, ſondern erkannt werden muß aus ſeiner Wirkung. Daß ein ſolches Weſen iſt, muß zugegeben werden, weil ſeine Wirkung als vorhanden erkannt wird[5]). Daß dieſe erſte Urſache als

---

[1] Isv. Crishn. 6; Colebr. l. p. 38.

[2] Isv. Crishn. 7; Colebr. l. l.

[3] Colebr. l. p. 28.

[4] Isv. Crishn. 3; Colebr. l. p. 31. Colebrooke hat auch ſchon auf die ſonderbare Uebereinſtimmung dieſer Lehre mit der Lehre des Johannes Scotus Erigena aufmerkſam gemacht, welche noch durch mehrere Punkte hindurch geführt werden kann.

[5] Isv. Crishn. 3; 8; 9; Colebr. l. p. 30. 38.

Einheit, nicht als eine Vielheit von Dingen gedacht werden müſſe, ſcheint die Sankhya daraus erſchloſſen zu haben, daß alle Dinge in der Welt gleichartig ſind. So wie Alles Eins in das Andere übergeht und zuletzt Alles ſich wieder vereinigt, indem die Welt in ihren Urquell ſich zurückzieht, ſo muß auch eine allgemeine Urſache, in welcher nichts zu unterſcheiden iſt, angenommen werden. Die Beſchaffenheiten, welche in entgegengeſetzter und unterſcheidbarer Art an den Dingen wechſeln, ſetzen eine Urſache voraus, welche alle dieſe Beſchaffenheiten ununterſcheidbar und unentwickelt in ſich enthält; ſie iſt wie das Waſſer, welches verſchiedene Beſchaffenheiten annimmt[1]). Hierbei herrſcht alſo der Grundſatz, daß die Urſache der Wirkung gleichartig ſein müſſe, und da die Wirkung, die Welt, als körperlich ſich darſtellt, ſo wird auch das erſte ſchaffende Princip als eine Grundlage des Körperlichen und im Verfolg ſelbſt als ein Körperliches gedacht, nur als ein ſo feiner Körper, daß er unſern Sinnen entſchwindet. Das erſte Erzeugende hat man ſich als eine blinde Naturkraft zu denken; man hat es bald als Materie mit bildender Kraft begabt, bald als Natur bezeichnet[2]).

Von dem erſten Gliede der Eintheilung gehen wir ſogleich zu dem vierten über, weil erſt aus der Verbindung beider die Entſtehung der übrigen abgeleitet wird. Das, was weder erzeugt, noch erzeugt wird, iſt die Seele oder vielmehr die Vielheit der Seelen[3]). Der Beweis, daß eine ſolche Seele iſt, wird aus mehrern Punkten abgeleitet.

---

1) Isv. Crishn. 14; 16; Colebr. I. p. 30

2) Ib. p. 30; 38; 39; Isv. Crishn. 11

3) Isv. Crishn. 3

Es giebt eine Zuſammenſetzung der blinden körperlichen Natur, welche mit der Zuſammenſetzung von Werkzeugen verglichen werden kann. Eine ſolche kann nicht ohne ein Anderes ſein, zu deſſen Nutzen ſie gemacht iſt; das aber, zu deſſen Nutzen ſie iſt, muß ein empfindendes Weſen, d. h. eine Seele ſein. So wie es etwas giebt, was genoſſen wird, ſo muß es auch ein genießendes Weſen geben und ein ſolches iſt Seele. Auch ſetzt die blind wirkende Kraft der Natur ein Weſen voraus, welches ſie lenkt und leitet, woraus wieder das Daſein der Seele folgt. Ferner das Streben nach der höchſten Seligkeit, welche in der Abſtraction von allem Sinnlichen und Vergänglichen beſteht, muß als Beweis für das Daſein der Seele angeſehn werden, denn nur die Seele iſt einer ſolchen Abſtraction fähig. Endlich ſcheint die Sankhya auch den Grundſatz feſtgehalten zu haben, daß die verſchiedenen Glieder eines Gegenſatzes ſich wechſelſeitig vorausſetzen [1]), ſo daß alſo von dem Daſein einer in blindem Wirken getriebenen Naturkraft auch auf das Daſein einer einſichtigen und in ſich ruhigen Seele geſchloſſen werden konnte [2]). Es iſt wohl klar, daß eben dieſer letzte Beweis am beſten den Sinn der Sankhya-Philoſophie ausdrückt. Natur und Seele oder die Principien der körperlichen und der geiſtigen Erſcheinung ſind dieſer Philoſophie ebenſo entgegengeſetzt, wie ihre Erſcheinung. Das rein Körperliche und ſein Princip werden daher als etwas durchaus Unbewußtes, Blindes, aber in dieſem Unbewußtſein äußerlich Wirkendes und Geſtaltendes, zwar nichts Neues Erzeugendes, aber doch Verhältniſſe und Formen beſtändig Veränderndes gedacht, während dagegen die Seele von allem dieſem das Gegentheil iſt und mit dem Principe des Körperlichen nichts gemein hat, außer nur daß es Princip iſt, wie dieſes, d. h. unerzeugt, nicht geworden iſt. So wie die Natur oder die Materie blind iſt, ſo iſt dagegen die Seele ihrem Weſen nach mit Erkenntniß begabt, ſo wie die Natur thätig und erzeugend, ſo iſt die Seele ihrem Weſen nach nicht Urſache und nicht erzeugend; ſie iſt nur ein Zuſchauer deſſen, was ſich begiebt; ſie iſt ein Fremdling in der Welt 1). Es beruht alſo dieſe Lehre auf dem Bewußtſein von dem ſpecifiſchen Gegenſatze zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem, welcher auch auf die Principe beider übertragen wird und ſo einem ſtrengen Dualismus zur Grundlage dient. Von andern dualiſtiſchen Lehren, welche auf denſelben Gegenſatz ſich zurückbeziehen, unterſcheidet ſich die Sankhya nur dadurch, daß ſie das Princip der geiſtigen Erſcheinung als Vielheit betrachtet, während das Princip der körperlichen Erſcheinung eine Einheit ſein ſoll, welche ſich jedoch in

---

[1]) Dieſer Grundſatz wird auch von der Wedanta geltend gemacht. Taylor p. 115.

[2]) Ich will hier die lateiniſche Ueberſetzung der Stelle des Iſwara Kriſchnas herſetzen, in welcher dieſe Beweiſe angegeben werden, um ein Beiſpiel von der Dunkelheit ſeiner Gedächtnißverſe zu geben. Es iſt die 17 Sloka. *Ideo quod consociatio propter alius causam fit, e contrario trium qualitatum et eas comitantium proprietatum, e moderatione, inde quod esse debet, qui fruatur, ex actione propter abstractionis causam (colligitur) esse Genium.* Die Erklärung findet ſich in den Anmerkungen Laſſens und b. Colebr. p. 40. Die Ordnung der Beweiſe habe ich geändert, wie man leicht bemerken wird.

---

1) Lc. Colebr. 19. *Ex eadem contrarietate* demonstratur, Genium *esse testem, abstractionis studiosum, arbitrum*, spectatorem, *agendi inopem.* Ib. 20

verſchiedene Geſtalten verwandeln kann. Die Vielheit der Seelen wird daraus bewieſen, daß verſchiedene Schickſale von ihnen erfahren werden, verſchiedene Luſt und Unluſt von ihnen gefühlt, verſchiedene Beſchäftigung ihnen zu Theil wird. Die eine ſtirbt, während die andere lebt; die eine hat dieſen, die andere einen andern Körper[1]. Es ſcheint hierbei die Anſicht zum Grunde zu liegen, daß die ſtrenge Einheit einer jeden Seele für ſich zu gleicher Zeit entgegengeſetzte Zuſtände in ihr nicht zulaſſen könne. Für die Einheit des körperlichen Princips wird weiter kein Grund angeführt außer dem vorher ſchon berührten. Es mochte den Lehrern der Sankhya der Gedanke vorſchweben, daß erſt durch die geiſtige Reflexion ein Für-ſich-ſein der Dinge und dadurch Einheit und Vielheit in der Welt ſich bilden könne.

Nur durch die Verbindung dieſer beiden Principien entſteht die Welt nach der Anſicht der Sankhya; aber beide Gründe haben hierbei eine entgegengeſetzte Rolle, welche ihrer Eigenthümlichkeit gemäß iſt. Nicht wie der thätige und lebensvolle Grieche dachte ſich der nach Ruhe ſehnſüchtige Orientale die Seele. Sie iſt ihm nicht eine bildende, Ordnung und Schönheit in der Welt werkthätig ſchaffende, die Materie beherrſchende und belebende Kraft, vielmehr weder Luſt, noch Kraft zur That findet man in ihr; ſchauen, das iſt ihr Weſen; nur das Zuſchauen kann von ihr in die blinden Kräfte der Natur kommen; nicht erzeugt iſt ſie, aber auch nicht erzeugend. Dies hat man überall bei der Betrachtung der Lehre der Sankhya über die weltlichen Dinge und Erſcheinungen feſtzuhalten, daß zur Hervorbringung derſelben die Seele durchaus nichts thun, ſondern nur leidend gegen die Erſcheinungen ſich verhalten ſoll, welche in Verbindung mit ihr die Natur erzeuge. Die Seele iſt ohne Thätigkeit oder Handlung. Ein Fremdling in dieſer Welt nimmt ſie in ihrer Verbindung mit der Natur nur den Schein des Wirkens an, ſo wie auch die körperliche Natur in ihrer Verbindung mit der Seele nur den Schein der Empfindung annimmt 1). Dagegen die thätige Kraft in der Bildung der Welt iſt das andere Princip, das Nicht-Erzeugte, aber Erzeugende. Es iſt ein lebendig, aber blind ſich entwickelndes Weſen. So wie die Milch unbewußt wirkt, welche dem Kalbe Nahrung gewährt, ſo wirkt die gebährende Kraft der Natur ohne Bewußtſein; ſie iſt wie die Tänzerin, welche dem Kreiſe der Zuſchauer ſich zu ſchauen darbietet; ſie wirkt, damit die Seele ſie ſchaue; ſie treibt ein Geſchäft, welches von der Seele ihr nicht vergolten werden kann, weil dieſe keine wirkſame Beſchaffenheiten hat 2). Ein Bild, welches von den indiſchen Philoſophen in verſchiedener Abſicht gebraucht wird, dient der Sankhya zur Erläuterung dieſes Verhältniſſes. Beide Gründe der Welt verbinden ſich in der Schöpfung mit einander wie der Blinde mit dem Lahmen, der eine um zu tragen und geleitet zu werden, der andere um getragen zu werden und zu leiten. Der Seele fehlt die Kraft zu gehen, zu handeln; der Natur die Kraft ihren Weg zu ſehen; das, was der einen fehlt, erſetzt die

---

[1] Isv. Crishn. 18; Colebr. I. p. 40

---

1) Isv. Crishn. 19; 20. Inde fit, ut e conjunctione cum hoc (Genio) corpusculum, sensu destitutum, induat speciem sentiendi; et peregrinus ille (Genius) agentis instar compareat, agentibus solummodo qualitatibus. Colebr. I. p. 42.

2) Isv. Crishn. 57; 59; 60; Colebr. I. p. 42.

andere; ſo entwickelt ſich aus ihnen beiden die Schöpfung in ihren geiſtigen und körperlichen Erſcheinungen[1]).

Wenn wir nun in die Ableitung der weltlichen Erzeugniſſe eingehn, welche die Natur mit der Seele ſich verbindend hervorbringt, ſo haben wir im Allgemeinen zu bemerken, daß in ihr die Sankhya zwar nicht eine ſo ſtreng begriffsmäßige Eintheilung durchgeführt hat, als in dem Beginn ihrer Lehre, daß aber doch theils nicht verkannt werden kann, wie in derſelben eine beſtimmte Anſicht von der Natur der Dinge vorwaltet, theils die Zuſammenordnung der Begriffe von einer nicht unwiſſenſchaftlichen Betrachtung der Erfahrung geleitet wird. Dieſe Begriffe ſcheinen übrigens in der Vorſtellung der Inder eine ſehr allgemeine Anerkennung gefunden zu haben, wir wollen nicht entſcheiden, ob durch den Einfluß der Sankhya-Philoſophie oder unabhängig von derſelben. Die Zuſammenordnung der Begriffe bezeichnet eine Reihe abſteigender Grade, worauf wir ſchon dadurch aufmerkſam werden müſſen, daß ſie im Ganzen den beiden Gliedern der zum Grunde liegenden Eintheilung, welche wir noch nicht betrachtet haben, ſich unterordnet, nemlich dem Erzeugten, welches auch erzeugt, und dem Erzeugten, welches nicht erzeugt. Offenbar iſt das Letztere geringeres Werthes, als das Erſtere. Auf einen ſolchen Gradunterſchied in der Betrachtung der weltlichen Dinge führt auch eine Eintheilung, welche in der Sankhya nicht weniger als in allen übrigen philoſophiſchen

---

[1] Isv. Crishn. 21. Conjunctio Genii, (eam) conspicere et dein sese abstrahere studentis, atque originis (Procreatricis) fit tamen, licet claudi veluti et caeci; hinc efficitur creatio. Colebr. I p. 32

Lehren der Inder herrſcht und welche wir hier ſogleich erwähnen wollen, weil ſie von entſchiedener Bedeutung für die Betrachtung aller Grundbegriffe iſt. Wir meinen die Eintheilung der Beſchaffenheiten (Qualitäten), wie man gewöhnlich überſetzt, oder der Grade des weltlichen Daſeins, wie wir ſagen würden, wenn wir allein die Stellung der Begriffe zu berückſichtigen hätten[1]. Solcher Grade werden drei angenommen. Der höchſte iſt die Güte, welche aufwärts treibt, wie das Feuer, die Urſach der Tugend und der Glückſeligkeit; der niedrigſte iſt die Finſterniß, ſchwer wie Waſſer und Erde, die Urſache der Stumpfheit und der Täuſchung; zwiſchen beiden in der Mitte ſteht die Thorheit oder die Leidenſchaft, welche als veränderlich und beweglich beſchrieben wird, wie die Luft, die Urſache des Laſters. In den Göttern hat die Güte das Uebergewicht; ihnen ſind Leidenſchaft und Finſterniß fremd; darum ſind ſie äußerſt glücklich. Bei den Menſchen herrſcht die Leidenſchaft vor; Güte und Finſterniß ſind ihnen Fremdlinge; deswegen ſind ſie vorzugsweiſe elend. In den Thieren endlich iſt die Finſterniß überwiegend; Güte fehlt ihnen, eben ſo wie Leidenſchaft; deswegen ſind die Thiere aufs Aeußerſte dumm[2]. Dieſe drei Grade des weltlichen Daſeins ſcheinen von der Sankhya auch mit der Erzeugung der verſchiedenen untergeordneten Principien in Verbindung gebracht worden zu ſein, ſo daß ſogar einige Anhänger dieſer Lehre ſie ſelbſt zu den Principien zählten[1]). Die Andeutungen hierüber bedürfen aber noch einer genauern Entwicklung, als ſie bisher erfahren haben.

---

[1] Das ſanſkritiſche Wort lautet guna. Laſſen ſagt p. 80: Atque est sane guna apud Sankhyicos materiae innata *ἐνέργεια* per tres gradus ascendens atque considens. Sunt tres materiae cum arcu vel lyra comparatae tensiones et reddi potest guna haud inepte per potentiam. Cf. Colebr. I. p. 35.

[2] Colebr. I. p. 35; 39; 40; Isv. Crishn. 13. Hier werden die drei Grade durch essentia, impetus und caligo bezeichnet. Humboldt überſetzt Weſenheit, Irdiſchheit und Dunkel. Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Epiſode des Maha-Bharata. S. 28 f.

Wenn nun die Sankhya in der Aufzählung dieſer drei Grade gewohnt iſt von dem höhern zu dem niedern herunterzuſteigen, ſo ſteht dies mit ihrer Weiſe in der Aufzählung der abgeleiteten Principien in vollkommener Uebereinſtimmung. Es ſcheint eben in der Denkart der Orientalen zu liegen aus dem Vollkommenen allmählig das mehr und mehr Unvollkommene hervorgehn zu laſſen. Das Vollkommene wird aber von der Sankhya als das Geiſtigere gedacht. Obgleich von ihr die erzeugende Kraft als eine blinde Macht geſchildert wird und ihr Begriff zuweilen dem Begriffe des Körpers gleichgeachtet zu werden ſcheint, weil in ihr das Princip des Körperlichen liegt, ſo ſind doch ihre erſten Erzeugniſſe keinesweges grob körperlicher Natur, welches man wohl nur daraus erklären kann, daß die Lehre der Sankhya weſentlich darauf ausging den Begriff der Seele in den ſchärfſten Gegenſatz gegen alles Sinnliche zu ſtellen, dadurch aber auch gezwungen wurde die ſinnlichen Bewegungen in unſerm Innern als etwas der Seele Unweſentliches, ihr äußerlich Angekommenes und daher auch als einen feinen Körper zu betrachten. Dieſe Richtung hat ſie bis an die äußerſte Grenze verfolgt, wie wir ſogleich aus den erſten Begriffen ſehen werden, welche aus der erzeugenden Kraft der materiellen Natur hervorgehen ſollen.

---

[1]) Colebr. I. p. 36. Vergl. Isv. Crishn. 25; Humboldt a. a. O.

Das Erſte, was dieſer entfließt, iſt der Geiſt oder die Vernunft, welche als das oberſte Princip der weltlichen Dinge auch das Große genannt wird[1]; denn es bringt alles Uebrige hervor oder läßt es aus ſich hervorgehen. Von den Sankhya-Philoſophen, welche ſich der Lehre der Weda's anſchließen, wird es auch als die göttliche Freiheit betrachtet. Alle übrige vernünftige Weſen ſind nur ſeine Theile und von ihm ausgefloſſen. Der Begriff des höchſten Gottes hat dieſen Philoſophen keine andere Bedeutung, als dies erſte Erzeugte zu bezeichnen[2]. Sie leugnen ausdrücklich einen von der Natur unabhängigen Gott, als welcher weder offenbart ſei in den Ueberlieferungen, noch durch die Sinne wahrgenommen oder durch Schlüſſe nachgewieſen werden könne. Denn die Wirkungen, welche zum Beweiſe haben dienen ſollen, wie ſollten ſie von einem höchſten, vollkommenen Weſen ausgehn? Von der Natur losgelöſt, unberührt daher von den Bewegungen des Bewußtſeins und von den übrigen Netzen der Natur, würde es keinen Beweggrund zur Schöpfung gehabt haben; dagegen durch die Natur gefeſſelt, würde es nicht fähig geweſen ſein zur Schöpfung. Die Leitung des Geſchehens verlangt Zuſammenſein mit dem, was geleitet wird, ſo wie das Eiſen angezogen wird vom Magneten. Daher kann keine reine und vollkommene Seele der Grund der entſtandenen Welt ſein und nur die Vernunft, welche von der Natur erzeugt worden, kann als das betrachtet werden, von welchem alles abhängt. Dieſes Große aber, dieſe Vernunft wird von der Sankhya als die allgemeine Quelle aller einzelnen

---

1) Isv. Crishn. 22; Colebr. I p. 30

2) Colebr. l. l.

vernünftigen Weſen angeſehn. Es muß als vergänglich betrachtet werden, ſo wie alles, was in der Verbindung der Natur mit der Vernunft, von jener erzeugt, entſtanden iſt: es iſt nur eine endliche, eine vergängliche Vernunft[1]). Dieſem erſten Erzeugniſſe der Natur ſchließt ſich nun als das zweite das Selbſtbewußtſein an, welches den Begriff des Ich zu allen Empfindungen und Gedanken hinzufügt. Es geht aus der Vernunft hervor und erzeugt die übrigen Principien, welche der ſinnlichen Erſcheinung zum Grunde liegen. In ihm, dies läßt ſich errathen, wird der Grund der Vielheit der vernünftigen Weſen in der Welt ausgedrückt, denn durch das Selbſtbewußtſein ſind die vernünftigen Weſen von einander getrennt, ein jedes für ſich. Die Selbſtſucht, das Böſe, der Irrthum kommt dadurch in die Welt[2]). Daran ſchließt ſich denn auch das Sinnliche an; doch nicht unmittelbar; denn die Sankhya geht in der herabſteigenden Reihe der Entwicklungen aus der Natur nur ſehr allmählig zu Werke und läßt daher aus dem Selbſtbewußtſein vor dem Sinnlichen erſt fünf nicht-wahrnehmbare Gründe der fünf Elemente ausfließen. Nicht-wahrnehmbar ſind dieſe für uns, wahrnehmbar ſind ſie für höhere Weſen. Da dieſe fünf Gründe der Elemente ſich wirkſam erweiſen, indem ſie die wahrnehmbaren Elemente aus ſich ausfließen laſſen, gehören ſie noch zu dem Gliede der oberſten Eintheilung, welches alles Erzeugte, aber auch wieder Erzeugende in ſich umfaßt[3]).

---

1) Colebr. I. p. 37, wo nicht unpaſſend dieſe Vernunft mit dem λόγος nach einigen Vorſtellungsweiſen verglichen wird.

2). Colebr. I. p. 30; Isv. Crishn. 24.

3) Colebr. I. p. 30; Isv. Crishn. 38.

Aber hiermit iſt auch alles erſchöpft, was dieſem Gliede angehört. Es folgen nun die reinen Erzeugniſſe der Natur, welche nichts weiter vollbringen, ſondern nur Produkte und Erſcheinungen einer andern Kraft ſind. Dieſe ſind erſt das grob Sinnliche, was auch von unſern Sinnenwerkzeugen wahrgenommen werden kann. Der am meiſten durchgreifenden Ordnung nach, welche wir gern zur Anſchauung bringen möchten, werden dieſe Dinge je fünf und fünf zuſammengeſtellt. Es ſind fünf Werkzeuge des Sinnes, welchen fünf Werkzeuge der Thätigkeit zur Seite ſtehn, nemlich die Zunge als Werkzeug der Sprache, die Hände, die Füße, die Eingeweide, welche der ernährenden und abſondernden Thätigkeit vorſtehn, und die Werkzeuge der Fortpflanzung; den fünf Werkzeugen des Sinnes werden alsdann auch fünf Elemente zur Seite geſtellt, indem nach den Vorſtellungen der Sankhya, ſo wie der meiſten indiſchen Syſteme, ein jedes Element einen Sinn verlangt, durch welchen es wahrgenommen wird. Das fünfte Element der Sankhya, welches man in unpaſſender Vergleichung der Aether zu nennen pflegt, ſoll dem Gehör entſprechen. So weit ſind dieſe Beſtandtheile der ſinnlichen Welt in einer gleichmäßigen Ordnung. In Uebereinſtimmung mit andern Syſtemen fügt ihnen aber die Sankhya noch einen andern Beſtandtheil zu, welcher zwiſchen die fünf Werkzeuge des Sinnes und die fünf Werkzeuge der Thätigkeit eingeſchoben wird, als den Vereinigungspunkt aller bildend und die Einheit der ſinnlichen Perſon darſtellend. In ſeiner Beziehung zu den Sinnen würden wir denſelben den innern Sinn oder den Gemeinſinn nennen; in ſeiner Beziehung zu den Werkzeugen der Thätigkeit wird er als die

Geſammtheit der ſinnlichen Begehrungen gedacht[1]). Darin daß dieſes ſinnliche Bewußtſein von dem Selbſtbewußtſein unterſchieden wird, drückt ſich ſehr beſtimmt die Neigung aus die innere Entwicklung unſerer ſinnlichen Vorſtellungen auf eine höhere und allgemeinere Kraft zurückzuführen und ſie dadurch von unſerer wahren Perſönlichkeit, von dem Weſen unſerer Seele loszulöſen. Dieſes Beſtreben ſcheint ſich auch in der Unterſcheidung geltend zu machen zwiſchen einer feinern Perſon, welche dauerhafter ſein ſoll als die wahrnehmbare, und zwiſchen der geiſtigen Schöpfung unſerer Vorſtellungen[2]), wobei ich vorausſetzen möchte, daß man dieſer feinern Perſon zu der ſinnlichen Perſönlichkeit daſſelbe Verhältniß zugeſchrieben habe, welches man den nicht-wahrnehmbaren Gründen der Elemente zu den Elementen ſelbſt beilegte.

Dies iſt die ſyſtematiſche Anordnung, in welcher die Dinge dieſer Welt und ihre Gründe von der Sankhya-Philoſophie gedacht werden. Sie ſoll uns zu der Ueberzeugung führen, daß alles, was in dieſer Welt geſchieht, nicht ein Werk der Seele iſt und die Seele durchaus nicht betrifft. Dies iſt die wahre Wiſſenſchaft der Seele, durch welche ſie befreit wird von jeder weltlichen Beunruhigung. Denn wenn ſie nur einmal die Erkenntniß erlangt hat, daß alle Erſcheinungen der Natur weder von ihr hervorgebracht werden, noch ſie berühren, ſo wird ſie auch ganz gleichgültig ihnen zuſchauen können. Sie erkennt ſich alsdann als frei von allen Bewegungen der Natur, als ein für ſich beſtehendes Weſen. Zwar die Bewegungen bleiben noch nach wie vor, die Seele behält noch den Körper bei, ſo wie das Rad des Töpfers fortfährt ſich zu drehen, wenn es auch nicht mehr gebraucht wird; aber jene Bewegungen kümmern die Seele nicht mehr; ſie haben keinen Gebrauch mehr für ſie; denn nur dazu ſind ſie beſtimmt geweſen, ihr die Wiſſenſchaft von ſich ſelbſt zu verſchaffen [1]). Eine ſolche Befreiung der Seele durch Wiſſenſchaft nimmt die Sankhya als ſchon im gegenwärtigen Leben möglich an, doch ſcheint ſie dieſelbe in dieſem Leben für etwas Vorübergehendes zu halten, indem doch die Seele ihrer Verbindung mit dem Körper ſich nicht gänzlich entziehen kann. Vollkommner daher iſt ihr die Befreiung, welche der Weiſe nach dem Tode gewinnt, eine Befreiung ohne Ende. Er iſt jetzt der Seelenwanderung enthoben [2]).

---

[1] Colebr. I. p. 30; Isv. Crishn. 25 ff. Die Einheit der ſinnlichen Perſon überſetzt Laſſen animus. Isv. Crishn. 27.

[2] Colebr. p. 32; 33; angedeutet auch Isv. Crishn. 46.

Es iſt freilich ein ſchwer zu überwindender Widerſpruch in dieſer Vorſtellungsweiſe; ſie hat ihn jedoch gemein mit allen den Anſichten, welche irgendwie einen reinen Schein annehmen. Dieſe ſetzt das Wirken d. h. die Pein oder das Leiden der Seele in Beziehung auf die Natur als einen ſolchen reinen Schein; ſie geräth aber eben dadurch auch in die Bedrängniß ihn zu erklären. Da nimmt ſie nun freilich an, daß die Natur der Seele dieſen Schein vormache; ſie zeigt ſich der Seele, damit in dieſer die Wiſſenſchaft von ſich ſelbſt entſtehe. Alles thut die Natur nur der Seele wegen. Aber was bewirkt ſie in der Seele? Sie ſoll die Seele befreien, ihr Wiſſenſchaft gewähren; aber, wie die Sankhya eingeſteht, die Seele iſt

---

1) Isv. Crishn. 67.

2) Ib. 68.

gar nicht gebunden; es iſt nicht ſowohl ſie, welche in Verbindung mit der Natur kommt, als die Natur es iſt, welche, indem ſie verſchiedenen Seelen ſich verbindet, den Kreis der Ausflüſſe und der Erſcheinungen durchläuft, ſich bindet und ſich befreit. Es kann alſo auch die Seele nicht befreit werden; die Wiſſenſchaft, welche in ihr entſtehn ſoll, iſt nur die, daß ſie befreit zu werden nicht braucht[1]). Sollte nun dieſe Wiſſenſchaft die Seele doch irgendwie zu einer andern und beſſern machen, als ſie früher ſchon war? So bewirkte ja doch die Natur etwas in der Seele, was ſo eben als Schein ausgegeben worden. Alle die Wirkungen der Natur in der Seele, worauf doch die Wahrheit aller Naturwirkungen hinauslaufen ſoll, verſchwinden damit wieder und es mag daraus erklärt werden, daß viele Anhänger der Sankhya die Natur ſelbſt für Schein erklärten[2]), eine Anſicht, welche wir jedoch nicht für den urſprünglichen Sinn dieſer Philoſophie ausgeben möchten. Denn der weſentliche Charakter ihrer Lehre liegt doch in der Annahme des reinen Gegenſatzes zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem und eine einſeitige Aufhebung dieſes Gegenſatzes durch Vernichtung der Natur konnte am wenigſten geeignet ſcheinen über die Schwierigkeiten wegzukommen, welche die Durchführung des Gegenſatzes herbeiführen mußte, indem dadurch nur die Einheit in der Welt aufgehoben worden wäre, weil die Seelen nach der Lehre der Sankhya gar keinen Zuſammenhang unter einander haben. Es ſcheint uns daher, als wenn es eher der Yoga als der Sankhya angemeſſen geweſen wäre die Natur für Schein zu erklären

---

[1]) Ib. 56.

[2]) Colebr. I. p. 30.

Wir haben über dieſe muthmaßliche Tochter der Sankhya, über die Yoga noch einige Worte hinzuzufügen. Auf weniges müſſen wir uns beſchränken, weil wir nur ſehr unbedeutende Ueberlieferungen über ſie haben [1]). Nicht viel mehr wiſſen wir von ihr zu ſagen, als daß ſie meiſtens mit der Sankhya übereinſtimmt, aber darin von ihr abweicht, daß ſie einen höchſten Gott annimmt, welcher alles regieren, welcher eine Seele oder ein Geiſt ſein ſoll, von andern Seelen unterſchieden, ungeſtört von den Uebeln, von welchen dieſe betroffen werden, frei von guten und von böſen Thaten und ihren Folgen, frei von Vorſtellungen oder vergänglichen Gedanken. Gott, lehrt die Yoga, iſt unendlich, ohne Anfang und ohne Ende, er iſt allwiſſend und der Lehrer der erſten Weſen, der Götter [2]), welche, wie es ſcheint, wieder als Lehrer der Menſchen gedacht werden. Wir wiſſen nicht zu ſagen, in welchem Verhältniß die Anhänger dieſer Lehre das höchſte Weſen zur Welt und zu den Seelen ſich denken mochten. Ob man die Natur ſelbſt nur als einen Ausfluß der höchſten Seele betrachtete [3])? Oder als einen bloßen Schein, als eine Täuſchung, welche den einzelnen Seelen in ihrer Abſonderung von Gott wiederfährt? Ob man die einzelnen Seelen als Ausflüſſe oder als Theile Gottes ſetzte? Oder ob man vielleicht gar die Natur und die Gottheit für eins und daſſelbe, die einzelnen Seelen aber und die einzelnen Kräfte der Natur für verſchiedene Ausflüſſe Gottes anſah? Ueber alle dieſe Fragen erwarten wir noch Belehrung von ſpätern Unterſuchungen. Wenn auch die Yoga mehr als die Sankhya mit frommen Uebungen ſich beſchäftigt und dagegen die wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen mehr vernachläſſigt haben ſollte, ſo muß man doch wohl annehmen, daß ſie, indem ſie der Lehre der Sankhya ſonſt ſich anſchloß, ein Mittel geſucht haben möchte den ſchroffen Gegenſatz, welchen dieſe zwiſchen Seele und Natur ſetzte, auf irgend eine Weiſe zu überwinden oder zu ſänftigen. Und eben aus dieſem Streben, möchten wir annehmen, habe ſich die Yoga aus der Sankhya entwickelt.

---

[1]) Ich muß hierbei bemerken, daß der Name Yoga (Verbindung, Vertiefung) bei den Indern von ſehr weiter Bedeutung iſt. Auch die Lehre im Bhagavad-Gita heißt Yoga. Hier iſt nur von der Yoga des Patandſchali die Rede.

[2]) Colebr. I. p. 37 f.

[3]) Dies ſcheint der Fall geweſen zu ſein, wenn wir anders die Lehre richtig verſtehen, daß alles auf eine ununterſcheidbare Urſache zurückgehe, weil alles von einer Urſache ausgehe und alles in ein Weſen wieder zurückkehren müſſe. Colebr. I. p. 39; 41. Demnach würde Gott als der Grund des Unterſchiedes zwiſchen Seele und Natur angeſehen werden müſſen. Vielleicht auch ſelbſt nicht als Seele?

Eine wie wichtige Lücke wir hier offen laſſen müſſen, möchten wir jedoch andeuten, indem wir auf den Bhagawad-Gita verweiſen, in welchem die Yoga-Lehre vorgetragen werden ſoll. Mögen uns bald die Kenner des Sanſkrit, welchen größere Schätze zu Gebote ſtehn, eine ſicherere Aufklärung über dieſe Lehre mittheilen. Denn nach den Andeutungen, welche wir ſchon früher erwähnt haben, und nach andern Zeichen kann nicht wohl angenommen werden, daß der Bhagawad-Gita die reine Yoga-Philoſophie enthalte¹).

---

1) Schon W. von Humboldt hat hierauf aufmerkſam gemacht an mehreren Stellen der oben erwähnten Abhandlung. Beſonders iſt die S. 19 unt. angeführte Eintheilung ein Beweis, daß die Lehre der Sankhya nicht ohne Vermiſchung mit fremdartigen

Die Lehre, welche dieſes Gedicht vorträgt, ſchließt ſich in ſo fern an die Sankhya an, als ſie Seele und Natur einander in einer ſtrengen Sonderung entgegenſetzt und von der Erkenntniß der Natur die Befreiung von der Seelenwanderung abhängig macht. Beide Glieder jenes Gegenſatzes ſtehen ſich einander entgegen, wie der Stoff und der Stoffkundige, das Genoſſene und das Genießende, die thätige Urſach und der Zuſchauer. Doch bleibt auch hier die Annahme, daß nur in der Verbindung der Natur mit der Seele die Entſtehung aller Dinge ihren Urſprung habe[1]), nur daß dieſe Verbindung auf einen höhern Geiſt zurückgeführt wird, welcher über dieſer Welt ſteht und der Grund ſowohl der Seele als der Natur, daher auch ihrer Verbindung unter einander iſt. Denn wenn auch die Natur ewig und anfangslos heißt[2]), ſo iſt doch die herrſchende Anſicht, daß Gott, der höchſte Geiſt oder die höchſte Seele, Schöpfer der Welt iſt, ſo daß die Anfangsloſigkeit der Natur nichts anders bezeichnen kann, als daß ſie von Ewigkeit an in Gott iſt, denn dies wird allgemein als Grundſatz

---

Begriffen von jener Schrift vorgetragen wird. Es wird auch nicht bloß die Yoga, ſondern auch die Wedanta von dem Gedichte empfohlen. S. d. Ueberſ. von Wilkins p. 113; Schlegel überſetzt (XV, 15) doctrina theologica.

1) XIII, 26. Was überall entſteht wahrhaft, ob Feſtes, ob Bewegliches,
Durch des Stoffs und des Stoffskundigen Eingung, das wiſſe, Bharatas.
XIII, 33. Wie dieſe ganze Welt Eine Sonne, Glanz ſendend, ſtralen macht,
Den ganzen Stoff der Stoffkundge ſo ſtralen machet, Bharatas.
Nach der Ueberſetzung Humboldt's a. a. O. S. 20; vergl. S. 27

2) XIII, 19.

angenommen, daß alles, was iſt, ewig iſt in ſeiner Urſache[1]). Daher iſt auch das Schaffen Gottes nichts anders als ein Entlaſſen der weltlichen Dinge aus ſich zur Entſtehung[2]); ſie gehen aus Gottes Schooße hervor, wobei auch wohl leiſe ein Geſchlechtsunterſchied oder eine Verſchiedenheit der thätigen und der leidenden Urſache angedeutet wird[3]), eine Anſicht, welche in Emanationslehren nicht ſelten ſich äußert; oder es wird auch die Meinung angedeutet, daß alles Wahrhaftige in dieſer Welt als ein Theil der Gottheit angeſehn werden dürfe[4]). Der Gegenſatz zwiſchen dem Grunde und dem Ausgefloſſenen wird durch die Begriffe des Einfachen und des Mannigfaltigen bezeichnet[5]). Darauf bezieht ſich denn auch der Unterſchied, welcher zwiſchen der höchſten Seele und den getheilten Seelen in der Welt gemacht wird, doch ſo daß ein drittes Glied demſelben ſich anfügt, die ungetheilte Seele in der Welt, welche auf dem Gipfel der Vollendung ſteht und deren Begriff wohl nichts anderes bezeichnen kann, als die einzelne Seele, ſobald ſie zur Einſicht ihrer Einheit

---

1) II, 12. In keiner Zeit ich nicht da war, du, dieſe Völkerfürſten nicht,
Und niemals werd' ich nicht da ſein; von jetzt fortan wir alle ſind.

2) Humboldt S. 23.

3) Ebend. S. 22; XIV, 3; 4; Kriſchnas ſagt:
Mein Schooß die große Gottheit iſt, in die ich lege meine Frucht,
Und aller Weſen Urſprung fließt allein daraus, o Bharatas.
Denn wo aus einem Schooß Körper entſpringen irgend, Kuntis Sohn,
Der große Schooß die Gottheit iſt, der Vater ſamengebend ich.

4) X, 41; 42;

5) VIII, 3; XI, 37.

und ihrer Einerleiheit mit Gott gekommen und dadurch von den Banden der Erſcheinung ſich losgelöſt hat[1]).

So wie nun dieſe Anſicht von der Sankhya-Lehre abweicht, indem ſie nicht aus der einzelnen Seele in ihrer Verbindung mit der Natur, wie ſolche auch ſein möge, ſondern aus der höchſten Seele, welche alles umfaßt, den Urſprung aller Erſcheinungen ableitet, ſo muß ſie natürlich auch einen andern Weg ſuchen zur Beruhigung und Befreiung der Seele zu gelangen. Zwar erkennt auch ſie die Wiſſenſchaft der Principien als weſentlich zur Befreiung der Seele gehörig an[2]), aber es verſteht ſich, ſie meint damit eine andere Wiſſenſchaft, nicht blos die Wiſſenſchaft von dem Weſen der Seele, wie es verſchieden iſt von der Natur, ſondern die Wiſſenſchaft des einen Princips der Natur ſowohl als der einzelnen Seelen. Damit wendet ſie ſich den religiöſen Lehren der Weda's entſchiedener zu als die Sankhya und der Glaube wird deswegen auch als ein Erforderniß zur Erreichung der Vertiefung in Gott angeſehn[3]). Dieſe wird alsdann gedacht als eine Verbindung, welche die Seele mit Gott eingeht, ja in welcher ſie in Gott übergeht; in ihr wird der Seele die höchſte Glückſeligkeit, die vollkommene Ruhe verſprochen[4]), eine Ruhe, welche durch die Bewegung der Principien, die in der Na-

---

1) XV, 16 f. Duo hi Genii in mundo exstant, tum dividuus, tum individuus; dividuus est animantium universitas, individuus in fastigio collocatus dicitur. Praeter hos autem est alius Genius supremus, summi spiritus nomine designatus, qui mundo tergemino penetrato eum sustentat, incorruptibilis, princeps.

2) XIV, 11.

3) VI, 47; XII, 2.

4) IV, 10; VI, 15 ff.; XVIII, 53 ff. Denn mich erkennend geht wahrhaft in mich er ohne Zögern ein.

tur fortwirken, nicht unterbrochen werden ſoll. Denn dieſe Principien ſind ja ſelbſt, der Gottheit entſtammend, nur durch Gottes Wirkung in uns vorhanden, ſie wirken dem Willen Gottes gemäß und daher iſt es unſere Pflicht ſie in uns geſchehen zu laſſen, ohne eine Störung unſeres Weſens dadurch zu befürchten. Gott iſt die Gabe der Milde, Gott iſt das Opfer, Gott iſt das Feuer des Altars, von Gott wird das Opfer vollzogen und Gott wird erworben von dem, welcher Gott allein zum Gegenſtande ſeines Werkes macht[1]. Es wird daher als das wahre pflichtmäßige Verhalten, als der wahre Weg zu unerſchütterlicher Ruhe betrachtet, daß man den Pflichten ſeines Standes, ſeiner Religion genüge, aber nicht aus Leidenſchaft oder Begierde, nach dem Erfolge des Handelns ſtrebend, ſondern ohne alle Rückſicht auf den Erfolg, nur weil es ſo Gottes Gebot iſt, weil dahin die Gott entfloſſenen Principien ihre Richtung haben. So wird man von den Feſſeln des Handelns frei und handelt ſelbſt im Handeln nicht. Das, was von Ewigkeit her in Gott war, das erhält nur dadurch ſeine Erſcheinung und der Menſch iſt dabei nur das Werkzeug der göttlichen That[2]. Der, welcher ſich gegen die Beſchaffenheiten, die ihn berühren, ganz gleichgültig verhält, nicht verachtet das Licht der Weisheit, die Aufmerkſamkeit auf weltliche Dinge und die

---

1) IV, 24. Numen est in oblatione, numen in oleo sacro, numen in igne, numine litatur, ad numen iturus est ille, qui numen operando meditatur. Mit Berückſichtigung der Ueberſetzung von Wilkins p. 54.

2) III, 8 ff.; IV; V; XVIII, 17; XI, 33; 34. Durch mich vormals dieſe geſchlagen ſind ſchon; nur Werkzeug werde Du. — — Die ich geſchlagen, Du ſchlag' unverzagend.

Zerſtreuung des Gedankens, wenn ſie über ihn kommen, noch nach ihnen verlangt, wenn ſie verſchwinden, ein ſolcher hat den Einfluß der Beſchaffenheiten überwunden; er iſt dazu gemacht in Brahm verſchlungen zu werden[1]).

2. Die Nyaya und die Waiſeſchika.

Kein Gebiet der Wiſſenſchaft hat mehr die Aufmerkſamkeit der indiſchen Gelehrten auf ſich gezogen, als die Nyaya[2]). Eine Menge von verſchiedenen Beweisarten und von Anweiſungen die Gegner zu widerlegen wird in beſtimmten Kunſtausdrücken uns aufgezählt, ohne daß wir ihre Bedeutung und Zuſammenordnung verſtehn könnten[3]), und es geht uns hieraus nur hervor, daß die Philoſophie der Inder mit großer Spitzfindigkeit ſich entwickelt und durch eine Art des Streites ſich hindurch gebildet haben muß, welcher in den mannigfaltigſten Wendungen die formale Richtigkeit für ſich zu gewinnen ſuchte. Da eigene Schriften dieſer Lehrart mir nicht zugänglich ſind[4]) und die Auszüge, welche Colebrooke gegeben hat, für unſern Zweck nicht ausreichen, ſo wage ich nicht zu entſcheiden, in wie weit die Unterſuchungen der Nyaya über die dialektiſche Form unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens Deutlichkeit und Umfang gewonnen haben mögen. Nur dies ſcheint ſicher zu ſein, daß ſie nur einen geringen Grad in der Genauigkeit der Darſtellung gewonnen haben. Dafür dient zum Beweiſe die Form des Schluſſes, für welche nicht drei, ſondern fünf Glieder verlangt werden, von denen zwei offenbar überflüſſig ſind, während ein drittes durch Einmiſchung eines Beiſpiels für den allgemeinen Satz ungehörig erweitert wird[1]. Dies ſcheinen auch alle Beweiſe zu zeigen, welche wir in der Ausführung der indiſchen Philoſophie finden. Ihre Darſtellung iſt ſchwerfällig und ohne genauen Zuſammenhang.

---

[1]) XIV, 22 ff.; Ueberſ. von Wilkins p. 110.

[2]) Colebr. I. p. 94.

[3]) Ib. p. 116 ff.

[4]) *Es iſt eine Schrift gedruckt erſchienen unter dem Titel:* Nyàya-sutra-vritti the logical aphorisms of Yotama with a commentary by Visvanàtha Bhattàcharia, published under the authority of the committee of public instruction. Calcutta 1828. 8. Sie iſt aber ohne Ueberſetzung.

Da wir uns außer Stande ſehen, den Zuſammenhang der formalen Logik, welche die Nyaya vorträgt, zur Einſicht zu bringen, ſo fügen wir über dieſelbe nur noch eine Bemerkung bei, welche uns daran erinnern mag, wie die menſchliche Vernunft unter allen Verhältniſſen auf ähnliche Weiſe ihre Erkenntniſſe auszubilden ſtrebt, ohne nöthig zu haben durch Ueberlieferung auf dieſe Art der Entwicklung geführt zu werden. So wie Sokrates und die Sokratiker insgemein auf die Begriffserklärung als auf den Grund aller Erkenntniß ihr Augenmerk richteten, ſo finden wir daſſelbe Beſtreben auch in der Nyaya. Ihre Unterſuchung läßt ſie ausgehn von dem Worte, welches ſie als eine Offenbarung betrachtet, denn es iſt Anſicht der rechtgläubigen Inder, daß die Sprache nicht von Menſchen gebildet, ſondern durch Offenbarung gelehrt ſei. An das Wort aber ſoll die Erklärung ſich anſchließen, welche den weſentlichen Charakter des Gegenſtandes zu beſtimmen habe, und erſt dieſer Erklärung ſoll die weitere Unterſuchung über die Richtigkeit und Hinlänglichkeit der Erklärung und über den Gegenſtand ſelbſt folgen [1]).

---

[1] Colebr. I. p. 116 giebt folgendes Beiſpiel, welches die Kunſtausdrücke der Nyaya erläutern ſoll: 1. Der Hügel iſt feurig. 2. Denn er raucht. 3. Was raucht, iſt feurig, wie ein Küchenheerd. 4. Alſo der Hügel raucht. 5. Daher iſt er feurig.

Es ſcheint, daß an die nothwendige Form der Erklärung andere Unterſuchungen der Nyaya oder der mit ihr verbundenen Waiſeſchika ſich angeſchloſſen haben; denn zwei ihrer ſogenannten Kategorien beſchäftigen ſich mit der Allgemeinheit und dem Unterſchiede, den beiden Beſtandtheilen der Begriffserklärung. Man ſtreitet gegen die Buddhiſten, welche nur das Daſein der Einzelweſen zugeben, jede Abſtraction aber für Täuſchung erklären; man betrachtet daher die Allgemeinheit als etwas Reales. Dabei wird auch die Allgemeinheit der Gattung unterſchieden von der Allgemeinheit der Art und man verfolgt die verſchiedenen Stufen der Allgemeinheit von der niedrigſten bis zur höchſten. Die höchſte Allgemeinheit iſt dieſen Philoſophen in dem Begriffe des Seins ausgedrückt, welches von allen Dingen ausgeſagt werde, die niedrigſte Allgemeinheit dagegen iſt ihnen die Einerleiheit des individuellen Dinges, welche die Verſchiedenheiten ſeiner Zuſtände und Beſchaffenheiten umfaſſe [2]).

Nun ſcheinen dieſe Lehren beſonders darauf ausgegangen zu ſein die Unterſchiede der Dinge zu unterſuchen und nachzuweiſen, wie viele und welche Arten des Daſeins angenommen werden müßten. Hierauf zielen ihre Beweiſe. Zuerſt beweiſen ſie, daß die Seele ſei, verſchieden von dem Körper, weil ihr Eigenſchaften zukommen, welche von den Eigenſchaften eines jeden andern Dinges verſchieden ſind.

---

[1] Ib. p. 94.

[2] Ib. p. 112.

Ihr kommen zu Erkenntniß, Begehren und Verabſcheuen, Wille, Luſt und Unluſt [1]). Sie iſt das, zu deſſen Genuß der Körper und alle Elemente ſind [2]). Denn hierin ſtimmen dieſe Lehren mit den übrigen orthodoxen Philoſophien der Inder überein, daß der Körper an ſich keine Empfindung habe. Der zweite Gegenſtand ihrer Beweiſe iſt der Leib, welcher als mit der Seele verbunden angeſehn wird. Er iſt der Sitz der Handlung oder der Mühe, der Arbeit, welche nach der Erreichung deſſen ſtrebt, was Vergnügen macht; er iſt auch Sitz der Sinnenorgane und des Gefühls von Luſt und Unluſt [3]). Wir wiſſen nicht, ob hierin der Beweis für ſein Daſein liegen ſoll. Auf jeden Fall iſt er nur angedeutet. Es ſcheint aber, als wenn der Gedanke, welcher hierbei zum Grunde liegt, darauf hinausliefe, die Nothwendigkeit eines Werkzeuges darzuthun, durch welches die Seele äußerlich zu wirken und äußerlich wahrzunehmen befähigt würde. Denn es iſt an dieſer Stelle nicht von der Körperwelt überhaupt die Rede, ſondern nur von dem Leibe als einem Werkzeuge der Seele. Wir übergehen die Eintheilung der Arten der Leiber, welche hieran ſich anſchließt, und bemerken nur, daß auch Leiber der Pflanzen angenommen werden. Darauf folgt der Beweis für das Daſein der Sinnenorgane. Dies zu beweiſen iſt den Philoſophen, von welchen wir ſprechen, um ſo nothwendiger, je weniger ſie den Begriff der Sinnenwerkzeuge in der gewöhnlichen Bedeutung nehmen. Sie erklären vielmehr, das Organ des Sehens ſei nicht das Auge, ſon-

---

1) Ib. p. 97.

2) Ib. p. 97; 98.

3) L. l.

dern der Strahl des Auges, welcher nach dem Gegenſtande des Sehens ſich hinbewege, und das Organ des Hörens ſei nicht das Ohr, ſondern der Aether (acasa), welcher von dem Ohre aus mit dem Gegenſtande des Gehörs in Verbindung ſtehe. Daß ſolche Organe vorhanden, wird aus dem Vorhandenſein der Wahrnehmung bewieſen; denn Wahrnehmung ſei ein Act, ein jeder Act aber ſetze ein Werkzeug voraus, durch welches er vollzogen werde. Die fünf äußern Sinne daher ſind der Waiſeſchika nicht, wie die Sankhya annehme, Umwandlungen des Bewußtſeins, ſondern körperlicher Art 1). Hieraus folgt alsdann, als der vierte Gegenſtand des Beweiſes, das Daſein der ſinnlichen Gegenſtände 2). In Verhältniß zu den fünf Sinnen nimmt man auch fünf Gegenſtände derſelben, die fünf Elemente an; dem Sinn des Gehörs wird das fünfte Element, welches zu ſeiner Eigenſchaft den Schall hat, zugetheilt. Hiermit treten wir erſt in das Gebiet des rein Körperlichen ein. Das Körperliche, ſo wie es der Wahrnehmung erſcheint, wird von den Anhängern des Kanada oder der Waiſeſchika-Philoſophie als eine Zuſammenſetzung betrachtet und zwar als eine innige (intimate) Zuſammenſetzung aus gleichartigen Theilen, denn ungleichartige Theile, dies iſt ihr Grundſatz, gehn keine innige Verbindung ein 3). So wie nun dieſe Philoſophie überhaupt in den Begriffen nach einer beſtimmten Grenze, nach einem Höchſten und

---

1) Ib. p. 99.

2) Auf die Autorität eines ſpätern Erklärers faßt Colebrooke unter dieſen Punkt die 6 Kategorien des Kanada, des Stifters der Waiſeſchika; es iſt aber offenbar, welche Verwirrung hieraus entſtehe; daher übergehen wir ſie hier.

3) Ib. 98.

einem Niedrigſten ſtrebte, ſo ſuchte ſie auch in der körperlichen Zuſammenſetzung eine äußerſte Grenze und es wird daher den Anhängern des Kanada die Annahme kleinſter und untheilbarer Körperchen zugeſchrieben. Auf ein Letztes, lehrten dieſe Philoſophen, müßten wir kommen, ſonſt wäre die Reihe der Zerſetzung unendlich. Sollte das Körperliche aus unendlichen Theilen zuſammengeſetzt ſein, ſo würde alles unendlich und das Größeſte dem Kleinſten gleich ſein[1]).

Dieſe indiſche Atomenlehre weicht doch in weſentlichen Punkten von der griechiſchen ab. Sie ſucht zuerſt die Größe der Atome zu beſtimmen, indem ſie freilich auf willkürliche Weiſe ein beſtimmtes Geſetz für die Zuſammenſetzung der Atome annimmt. Die erſte Zuſammenſetzung iſt eine zweitheilige, als die einfachſte, alsdann aber werden die zweitheiligen wieder in dreitheiligen Zuſammenſetzungen mit einander verbunden und ſolche zweite Zuſammenſetzungen je vier und vier bilden weiter neue Zuſammenſetzungen und ſo weiter in aufſteigender Zahl fort[2]). Aus dieſer Anſicht ſchreitet man nun zur Beſtimmung der Größe eines Atoms fort durch die Annahme, daß die kleinſte wahrnehmbare Größe dem Sonnenſtäubchen zukomme und daß dies eine Zuſammenſetzung zweiter Art ſei, alſo aus ſechs Atomen beſtehe. Das Atom hat demnach die Größe des ſechſten Theils eines Sonnenſtäubchens. Wird nun hierdurch ſchon die Zufälligkeit in der Verbindung der Atome, welche die griechiſchen Atomiſtiker zuließen, auf ein gewißes Geſetz zurückgebracht, ſo verſchwindet dieſelbe doch erſt völlig durch eine andere Annahme, in welcher die indiſche Atomenlehre von der griechiſchen abweicht. Sie ſetzt nemlich eine höhere Kraft voraus, welche die Atome mit einander verbindet. Die innige Verbindung der Atome, aus welcher erſt ein Körper ſich bilden ſoll, iſt zuerſt nicht als ein bloßes Nebeneinanderſein derſelben zu betrachten, ſondern nur ſolche Atome können ſich mit einander innig zu einem wahrnehmbaren Körper verbinden, welche durch eine beſondere Anlage ſich zu einander paſſen. Daß ſie aber wirklich mit einander ſich verbinden, dazu gehört alsdann noch eine beſtimmte Urſache, möge ſie in dem ſchöpferiſchen Willen oder in etwas Andern zu ſuchen ſein[1]. So offenbart ſich in dieſer Richtung der Waiſeſchika zugleich das Streben nach dem Kleinſten und auch die Forderung es wieder durch ein Größeres, Allgemeineres, ja durch das Größte und Allgemeinſte zu verbinden. Wir müßen bedauern, daß unſere Ueberlieferungen nicht ausreichen dieſe Spuren weiter zu verfolgen.

---

[1]) Ib. 105.

[2]) Dieſe Anſicht hat Aehnlichkeit mit der Pythagoreiſchen Lehre von der Zuſammenſetzung der Linie aus der Verbindung zweier Punkte, von der Zuſammenſetzung der Fläche aus der Verbindung von drei Linien u. ſ. f. Sie ſcheint aber nicht ſo mathematiſch ausgeführt zu ſein.

Bis auf dieſen Punkt können wir eine beſtimmte Folge in den Beweiſen der Nyaya- oder Waiſeſchika-Philoſophie bemerken. Es liegt derſelben offenbar die Anſicht zum Grunde, daß die Seele der Mittelpunkt iſt, von welchem das Ganze begriffen werden müſſe; ſie betrachten daher auch wohl die Seele als das Höhere, gegen die kör-

---

1) Colebr. I. p. 98. Concurrence of particles by an unseen or predestined cause and peculiar disposition of atoms. Ib. p. 105. Atoms concurring by an unseen peculiar virtue, the creative will of God, or time, or other competent cause.

perliche Natur gehalten. Nun ſchreiten die Beweiſe von dem Höhern herunter zu dem Niedern in unterbrochener Reihe fort, von der Seele zu dem ganzen Leibe, dem Werkzeuge der Seele, dann zu den beſondern Organen der Sinne, zuletzt gelangen ſie zu den unbelebten Gegenſtänden der Sinne, zu den Elementen, und zu den beſonderſten Beſtandtheilen derſelben, welche auch zugleich als Beſtandtheile des belebten Körpers gedacht werden[1]). In den folgenden Beweispunkten, welche von Colebrooke auch bei weitem kürzer und ſehr ungenügend behandelt worden ſind, können wir eine ſo beſtimmte Anordnung nicht nachweiſen, nur ſo viel bemerken wir, daß ſie ſich wieder zu dem zu erheben beginnen, was auf die Seele ſich bezieht, und es möchte wohl ſcheinen, daß in der Anordnung dieſer Reihe der Beweiſe, der Gedanke des Aufſteigens von dem Niedern zum Höhern ſich ausdrücken ſollte. Was wir jedoch hierüber anführen, kann nur als Vermuthung gegeben werden.

Zuerſt wird das Daſein des Geiſtes bewieſen, worunter richtige und falſche Vorſtellung, richtige und falſche Erinnerung zu verſtehn iſt. Man möchte hierbei wohl an das Bewußtſein des äußerlichen Daſeins zu denken haben. Denn davon unterſchieden wird das innerliche Bewußtſein, das Selbſtbewußtſein, welches auch wohl als ein ſechſter Sinn betrachtet wird. Kanada denkt ſich daſſelbe als ein Weſen für ſich; auch als ein Atom wird es angeſehn. Es iſt das Werkzeug zur Empfindung der Luſt und der Unluſt. Durch ſeine Verbindung mit den äußern Sinnen bringt es die Erkenntniß des Aeußern hervor und bezeichnet die Einheit, welche die verſchiedenen Empfindungen verſchiedener

---

[1]) Ib. p. 95

Sinne in ſich verbindet. Von der Seele iſt es verſchieden, doch mit einer jeden Seele verbunden und für eine jede einzelne Seele iſt ein ſolches einzelnes Selbſtbewußtſein geſetzt. Sein Daſein als Einheit wird dadurch bewieſen, daß verſchiedene Empfindungen nicht zu derſelben Zeit in derſelben Seele zum Bewußtſein kommen. Wenn die Empfindungen ſchnell wechſeln, ſo entſteht wohl der Schein, als wären ſie zugleich im Selbſtbewußtſein vorhanden, aber ſie ſind doch nach einander und der Schein ihres Zugleichſeins iſt mit der Art zu vergleichen, wie ein ſchnell gedrehter Feuerbrand als ein Feuerkreis ſich darſtellt[1]). Das Selbſtbewußtſein in Luſt und Unluſt treibt zur Thätigkeit, welche der darauf folgende Gegenſtand des Beweiſes iſt; denn die Thätigkeit geht darauf aus die Unluſt zu vermeiden und die Luſt herbeizuführen[2]). Aus der That aber geht der Fehler hervor, welcher jede Art des Irrthums und der Leidenſchaft bezeichnet. Dadurch wird die Seele an den Körper gefeſſelt und die Folge davon iſt die Seelenwanderung, indem die Seele durch den Fehler nach dem Tode mit einem Leibe wieder vereinigt wird. Hieraus aber folgt die Wiedervergeltung im Guten und im Böſen. Doch wird angenommen, daß ſelbſt die Luſt, welche als Belohnung der guten Thaten folgt nur Qual iſt. Wir dürfen nicht hoffen, daß ſolche Luſt frei ſein werde von der Vergänglichkeit, welche in der Seelenwanderung, in der Urruhe der Seele alles ihr Begegnende trifft; ſolche Luſt wird verglichen mit dem Honig, welcher mit Gift verſetzt iſt. Befreiung vom Uebel iſt der letzte Gegenſtand des

---

1) Ib. p. 99; 100; 104; 113.

2) Ib. p. 110; 113.

Beweiſes. Zum Uebel aber, von welchem die Seele befreit werden ſoll, wird alles gerechnet, was außer der Seele iſt und was der Seele ſelbſt begegnet, indem ſie mit dem Leibe verbunden iſt. Uebel iſt der Leib, Uebel ſind die Sinne, die Gegenſtände der Sinne, alle Elemente, Bewußtſein des Aeußern, Bewußtſein ſeiner ſelbſt, Thaten und Luſt und Unluſt. Von allem dieſem muß ſich die Seele abſcheiden, indem ſie über ſich ſelbſt zur reinen Erkenntniß gelangt, ihr eigenes Weſen ſich vergegenwärtigt durch das Mittel der heiligen Wiſſenſchaft[1]). So wird das Höchſte erlangt; ſo verſpricht auch dieſe Philoſophie das, was die Inder als den höchſten Zweck anſehn, die höchſte Glückſeligkeit in völliger Ruhe der Seele.

Wir können dieſe Zuſammenordnung indiſcher Anſichten, welche offenbar einen wiſſenſchaftlichen Charakter hat, nicht verlaſſen, ohne einige Punkte zu bemerken, in welchen offenbar der vor uns liegende Bericht für lückenhaft angeſehn werden muß. Der eine Punkt iſt unleugbar. Colebrooke erwähnt, daß unter der Seele, in Beziehung auf welche die ganze Unterſuchung geführt wird, die lebendige Seele der einzelnen Perſon verſtanden werde, welche den Körper belebt. Deswegen werde auch ausdrücklich geſagt, daß es viele Seelen gebe. Von dieſen aber wird die höchſte Seele unterſchieden, der Sitz ewiger Wiſſenſchaft, an welche keine Leidenſchaft hinanreiche, welche bewieſen ſei als der Schöpfer aller Dinge, ſo wie auch ſchon früher der ſchöpferiſche Wille als die Kraft erwähnt wurde, welche die Atome verbinde[2]). Aber weder der Beweis, durch welchen

---

1) Ib. p. 111

2) Ib. p. 97; p. 110

man aus der Schöpfung auf den Schöpfer ſchloß, noch das Verhältniß, in welchem er gedacht werden ſoll zu den übrigen Dingen und zu der Seele, in ihrer Knechtſchaft und in ihrer Befreiung, wird weiter auseinandergeſetzt. Der unbeſtimmte Ausdruck, Schöpfer aller Dinge, kann uns nicht genügen. Ebenſowenig genügt es, wenn von der Lehre der Nyaya-Philoſophie geſagt wird, ſie verſpreche durch die Erkenntniß, welche ſie gewähre, uns die höchſte Glückſeligkeit zu verſchaffen. Man ſieht nicht ein, wie dieſe Befreiung von allem Uebel durch ſie erreicht werden ſoll. Doch ſcheint das Mittelglied, welches hier vermißt wird, nach gewöhnlichen Vorſtellungen der Inder ergänzt werden zu können. Die Seele ſoll erkennen, und dazu führt jene Lehre, daß der Leib mit ſeinen Sinnen, daß die äußern Dinge ihr fremd ſind, daß daher auch das Bewußtſein von den äußern Dingen, ſo wie das Selbſtbewußtſein, welches in Luſt und Unluſt, in Begierde und Abſcheu ſich bewegt, ſo wie alle Thaten und alle Strafen oder Belohnungen, welche nothwendig darauf folgen, nur etwas der Seele Angekommenes ſind, welches nicht aus ihrem Weſen ſtammt, ſondern nur aus ihrer Verbindung mit dem Leibe ſich erzeugt hat. Sobald ſie nun dieſe Erkenntniß ihres Weſens erreicht haben ſollte, ſo würde ſie auch um ſolche fremdartige Dinge und Begebenheiten ſich nicht kümmern, ſondern zu der Ruhe des Gemüths gelangen, welche das Eigenthum des Weiſen oder des vollendeten Heiligen iſt. Ob die Nyaya- oder Waiſeſchika-Philoſophie unter jener Bedingung auch ein Schauen und eine Vereinigung mit Gott verſprach, darüber iſt uns nichts berichtet worden.

3. Die Wedanta-Philoſophie.

In dieſer Schule haben ſich verſchiedene Lehrarten ausgebildet, welche wir nach unſern Ueberlieferungen nicht gehörig zu unterſcheiden vermögen. Colebrooke unterſcheidet unter andern ältere und neuere Anhänger der Wedanta, deren Abweichungen er ſpäter genauer auseinanderzuſetzen verſprochen hat[1]. Wenn dieſe zu einander ungefähr ſich verhalten haben ſollten, wie die ältern zu den neuern Stoikern oder wie Platon zu den Neu-Platonikern, ſo würden wir in der That in großer Verlegenheit ſein, wenn wir mit Sicherheit über die eigentliche Bedeutung und über die wahre Abſicht ihrer Lehren aus den Nachrichten, die alles unter einander miſchen, entſcheiden ſollten. Es wird angegeben, daß ein Zweig der Wedanta von der höchſten Wirkſamkeit des Glaubens bei jeder Gelegenheit ſpricht, ein anderer Zweig dieſelbe gar nicht, noch ein anderer ſie wenig erwähnt. Es wird bezweifelt, ob die Anſicht, daß die wandelbare Welt nur Täuſchung, ein Bild der Einbildungskraft ſei und alle erſcheinende Dinge keine Wirklichkeit haben, der ältern und echten Wedanta angehöre, während ſie in andern Werken, welche zu dieſer Schule gezählt werden, einen Hauptpunkt der ganzen Lehre bildet[2]. Man muß bei ſolchen Abweichungen wohl geſtehn, daß die unterſcheidenden Lehren unter den Zweigen dieſer Philoſophie von ganz entſchiedener Wichtigkeit ſind.

Wenn die Wedanta-Lehre für die rechtgläubige Philoſophie der bramaniſchen Religion ſich ausgiebt, ſo kann ſie dafür anführen, daß ſie zum Beweiſe ihrer Lehren ſich ſehr allgemein auf Stellen der Weda's beruft und eine Zahl der Upaniſchad's hauptſächlich als ihre Quelle betrachtet[1]). Doch haben wir ſchon bei Erwähnung der erſten Mimanſa bemerkt, daß ihre Auslegung der heiligen Schriften ſehr frei iſt und wir haben keine Urſach anzunehmen, daß es mit der Auslegung der zweiten Mimanſa eine andere Bewandtniß haben ſollte[2]).

---

[1] Ib. II. p. 2; p. 8.

[2] Ib. II. p. 38; 39.

Auf die Art, wie die Wedanta die Weda's gebraucht, ſcheinen ſich auch manche ſinnliche Vorſtellungsweiſen zu beziehen, in welchen das göttliche Weſen aufgefaßt wird. So wenn es der Aether heißt oder der Athem, aus welchem alle Dinge ſtammen und in welchen alle Dinge zurückkehren, oder das Licht, welches überall ſcheint, im Himmel, durch die ganze Welt und in der menſchlichen Perſon[3]). Dies ſind Ausdrücke, welche nicht ſowohl einer philoſophiſchen Lehre angehören, als einer gemeinfaßlichen, Anſchauung und Einbildungskraft in Anſpruch nehmenden Darſtellungsweiſe religiöſer Geſinnung.

Aber wie ſehr auch die Anhänger der Wedanta-Lehre die Weda's verehren, ſo wollen ſie doch, wenigſtens nicht alle, die Kenntniß derſelben und ihre Auslegung nicht für die höchſte Wiſſenſchaft gehalten wiſſen. Vielmehr ſie unterſcheiden zwei Arten der Wiſſenſchaft, eine niedere und eine höhere; nur der erſtern gehört die Kenntniß der Weda's an ſo wie die übrigen Wiſſenſchaften, z. B. die Grammatik, welche als Anhang zu den Weda's angeſehen wer-

---

1) Ib. II, p. 2.

2) Cf. ib. p. 17; 18 etc.

3) Ib. p. 11.

den; die höchſte Wiſſenſchaft dagegen iſt die Wiſſenſchaft Gottes[1]), welche die Lehre der Wedanta uns zu verſchaffen verſpricht. Auch die religiöſen Uebungen und das fromme Nachdenken haben der Wedanta nur einen untergeordneten Werth; ſie bereiten die Seele nur zu der Aufnahme der göttlichen Wiſſenſchaft[2]). So wie die übrigen Lehren der indiſchen Philoſophie, ſo ſucht auch die Wedanta in ihrer Wiſſenſchaft das Höchſte. Doch meint ſie freilich, daß dieſe Wiſſenſchaft nur von Göttern und von den obern Kaſten ihres Volks erreicht werden könne[3]), ungefähr ſo wie die Griechen meinten, nur ſie beſäßen freien und wiſſenſchaftlichen Sinn, die Natur der Barbaren aber wäre zur Sklaverei beſtimmt.

Das, was uns Colebrooke über dieſe Lehren mitgetheilt hat, iſt nur fragmentariſch. Die Widerlegung anderer Syſteme, welche in die Lehren der Wedanta-Philoſophie ſehr reichlich eingeflochten zu ſein ſcheint, läßt er in ſeinen Auszügen leider bei Seite liegen[4]); er hat ſie nur zuweilen in ſeinem Abriß ketzeriſcher Lehren erwähnt und doch ſtützt er eben darauf, daß ſolche Widerlegungen einen Haupttheil der Wedanta ausmachen, ſeine Meinung, daß dieſe Lehre ſpäter ſich ausgebildet habe, als die übrigen Syſteme indiſcher Philoſophie. In der That wir finden, daß in dieſen Widerlegungen auch der Hauptſitz des eigentlich Philoſophiſchen enthalten iſt, welches Colebrooke aus der Wedanta-Lehre mitgetheilt hat. Sonſt trägt er uns dieſelbe meiſtens nur als Auslegung der Weda's vor und

---

1) Ib. p. 13.
2) Ib. p. 27; 28; 29; 33; 38.
3) Ib. p. 18.
4) Ib. p. 21

wenn wir ſeine Darſtellung für vollſtändig halten dürften, ſo würden wir eben deswegen geneigt ſein, ſeiner Anſicht beizuſtimmen, daß die Wedanta-Philoſophie nur als eine Vertheidigung der aus den Weda's herausgebildeten Theologie gegen die philoſophiſchen Syſteme ſich ausgebildet hatte. Daher finden wir auch, daß ſie meiſtens einen polemiſchen Charakter hat und in wiſſenſchaftlicher Haltung ihrer Lehren weit gegen die Sankhya-Philoſophie zurückſteht.

Von dieſer Anſicht ausgehend entwickeln wir ihre Sätze, indem wir einige Hauptpunkte ihres Streits gegen Andersdenkende zuerſt in das Auge faſſen. Am entſchiedenſten iſt die Wedanta in Widerſpruch gegen die Lehren, welche nur Sinnliches und Körperliches annehmen. Sie ſtreitet gegen die Annahme der Tſcharwaka's, daß es nur eine Erkenntnißquelle gebe, die Wahrnehmung, welche durch den Eindruck eines gegenwärtigen Dinges auf unſere Sinne hervorgebracht wird. Zwar muß zugegeben werden, daß auch der Beweis immer auf eine ſinnliche Wahrnehmung ſich zurückbezieht, aber mit andern Sekten indiſcher Philoſophie nehmen die Anhänger der Wedanta außer der Wahrnehmung und dem Beweiſe noch eine dritte Quelle der Erkenntniß an, die Offenbarung oder Ueberlieferung, welche ſie von der Erinnerung an das frühere Leben der Seele ableiten. Zu einer ſolchen Erinnerung möchte der heilige Menſch gelangen; er offenbare alsdann ſeine Weisheit durch Worte, welche für Andere heiliges Anſehn hätten. Offenbarungen dieſer Art ſind in den Weda's enthalten, welche ewig ſind, wie auch die Sprache nicht menſchlicher Erfindung, ſondern ewiger Natur iſt [1]). Es läßt ſich denken, daß die Wedanta auf eine ſolche Erinnerung, auf einen ſolchen urſprünglichen Zuſammenhang der Heiligen mit dem übernatürlichen Grunde aller Dinge ihre Erkenntniß des Ueberſinnlichen zurückführte, womit wir die Wiedererinnerung des Platon vergleichen können. Dabei war es alsdann aber auch Vorausſetzung, daß der Grund aller Dinge nicht körperlich oder ſinnlich wahrnehmbar ſei. Die entgegengeſetzte Annahme ſuchte die Wedanta daraus zu widerlegen, daß die Materie an ſich unthätig ſei; ſie kann ſich nicht bewegen; ſie beſitzt nicht die Kraft von freien Stücken ſich zu verwandeln[1]. Wenn man alſo Verwandlung zugiebt, ſo muß man auch eine unkörperliche Kraft zugeben, welche die todte Materie verändert und dadurch der Grund des Entſtehens und Vergehens wird. Der Atomenlehre aber, welche dieſer Folgerung ſich zu entziehen ſucht, ſo wie die Dſchiniſten und Buddhiſten ſie vortrugen, wird entgegengeſetzt, daß die Atome entweder weſentlich thätig ſein müßten oder weſentlich unthätig; wären ſie aber das erſte, ſo würde auch die Thätigkeit, welche das Weſen der veränderlichen Welt bildet, ewig ſein; wäre das letztere, ſo würde die Trennung und das Nicht-Sein der Welt nicht aufhören. Mithin können Atome nicht Urſache der Zuſammenſetzung und Auflöſung der Welt ſein. Eine bloße Anhäufung der Atome iſt keine Welt; ſollte daher aus ihnen eine Welt ſich bilden, ſo mußte eine Urſache vorhanden ſein, welche ein innerliches Verhältniß, eine innerliche Verbindung unter ihnen bewirkte[2].

---

[1]) Ib. I. p. 29; 465; II p. 18.

---

[1] Ib. I. p. 572. Brute matter stirs not without impulse. — — Conversions are not spontaneous.

[2] Ib. I. p. 556; 557. Natürlich hebe ich nur die weſentlichen und wahren Momente des Streits hervor. Der Streit hierüber

So wird denn alſo das Daſein einer Seele anerkannt werden müſſen, welche von dem Körper verſchieden iſt. Der Körper iſt dieſer Lehre ſchlechterdings etwas, was nicht für ſich, ſondern nur für Anderes iſt, während dagegen die Seele ein ihr eigenes Sein oder Für-ſich-ſein hat. Die Eigenſchaften des Körpers, ſie werden von Andern wahrgenommen und ſind für dieſe vorhanden; ſich ſelbſt können ſie nicht wahrnehmen; die Elemente können ſich nicht fühlen oder empfinden; der organiſche Leib iſt nur ein Werkzeug der Wahrnehmung; er hat kein Vermögen ſich ſelbſt wahrzunehmen. Dagegen das, was der Seele angehört, Gedanke, Erinnerung, es hat die Wahrnehmung ſeiner ſelbſt. So müſſen die wahrgenommenen Gegenſtände von der Wahrnehmung unterſchieden werden. Deswegen iſt auch die Seele nicht als Form oder Geſtalt des Körpers zu betrachten; die Geſtalt des Körpers bleibt noch eine Zeit lang nach dem Tode, das Gefühl aber und das Bewußtſein iſt von ihm gewichen[1]. Alle dieſe Beweiſe gehen weſentlich auf die weitverbreitete Anſicht der Inder zurück, daß es außer dem, was genoſſen wird, auch einen Genießenden geben müſſe. Noch gegen eine andere Anſicht der Buddhiſten, welche mit der Atomenlehre in Zuſammenhang ſteht, ſtreitet die Wedanta. Man ſcheint nemlich die Einheit des perſönlichen Bewußtſeins geleugnet zu haben, indem man, wie man das Körperliche in räumlich ausgedehnte Atome zerlegte, eben ſo auch die Zeit in zeitliche

---

ſoll auch gegen die Waiſeſchika geführt worden ſein; er geht aber nicht in deren eigenthümliche Anſicht ein; daher habe ich dies im Texte verſchwiegen.

[1] Ib. I. p. 569.

Atome zerfallen ließ. Dagegen ſuchen nun die Anhänger der Wedanta zu zeigen, daß die Seele nicht nur ein augenblickliches Daſein habe, weil ihr Gedächtniß und Wiedererinnerung zukomme, durch welche ſie weiß, daß ſie dieſelbe iſt, welche ſich heute an das Geſehene erinnert, und welche geſtern ſah[1]).

Aber nicht nur gegen den Materialismus ſtreitet die Wedanta, ſondern auch gegen die Art des Idealismus, welche den äußern Gegenſtänden unſerer ſinnlichen Erkenntniß Wirklichkeit und Wahrheit abſpricht. Das Daſein ſolcher Gegenſtände wird durch die Wahrnehmung bewieſen, denn was wirklich wahrgenommen wird, von dem darf nicht gedacht werden, daß es nicht wirklich ſei. Dieſe äußern Dinge ſind nicht ein Traum, eine Täuſchung, denn den Traum wiſſen wir wohl von der Wahrheit zu unterſcheiden; wenn wir erwachen, ſehen wir die täuſchende Natur des Traumes ein, von welchem wir noch eine Erinnerung haben[2]).

So ſcheint ſich denn die Wedanta der Anſicht zuzuneigen, welche den Gegenſatz zwiſchen der körperlichen Natur und der Seele feſthält. Doch erklärt ſie ſich gegen die Art, wie die Sankhya-Philoſophie den Gegenſatz zwiſchen der Seele und der Natur aufzufaſſen ſuchte. Wie bereits bemerkt, iſt ihr ſchon die Anſicht zuwider, daß die Natur eine bildende Kraft ſei. Aber möchte ſie auch eine Kraft ſich ſelbſt zu verwandeln beſitzen, ſo würde ſie doch bei ihrer Blindheit nicht im Stande ſein mit Plan und Abſicht etwas hervorzubringen. Dieſe Welt aber, welche

---

1) Ib. I. p. 563.
2) Ib. I p. 564

zu erklären iſt, zeigt, daß ſie mit Abſicht und Gedanken gebildet worden. Nach der Sankhya giebt es nichts, was die Bildung der Materie leiten könnte; denn die Seele iſt nach ihr ein Fremdling in der Welt. Wo Wirkung iſt, da muß entweder Abſicht ſein oder doch Zuſammenhang wirkender Dinge unter einander; aber keines von beiden wird von der Sankhya zugegeben [1]). Der Gegenſatz, auf welchen dieſe Lehre ſich beruft, zwiſchen dem, was genoſſen wird, und dem Genießenden, ſetzt keine Verſchiedenheit der Subſtanz voraus [2]).

Die Paſupata, die Lehre einiger Siwaiten, nimmt an, daß der höchſte Gott, die Urſache der Welt, die Materie ſowohl als die eingekörperten Seelen regiere. Dagegen erinnert die Wedanta, daß man dadurch Gott Leidenſchaft und Ungerechtigkeit vorwerfe, indem er Gutes und Böſes parteiiſch vertheilen würde. Dieſem Vorwurfe werde nicht begegnet, wenn man ſagen wollte, die Werke der Seele brächten das Gute wie das Böſe hervor. Denn Gott würde doch der Urheber auch der Werke ſein. Selbſt die Annahme einer unendlichen Reihe von Werken und Früchten könne dieſen Vorwurf nicht entkräften. Auch kann die Materie nicht regiert und bearbeitet werden ohne Organe. Hätte aber das höchſte Weſen Organe, ſo würde es mit einer ſterblichen Geſtalt bekleidet und nicht Gott ſein, ſondern als ein endliches Ding Luſt und Unluſt erfahren. Gottes Allwiſſenheit und Allmacht, wird hinzugeſetzt, ſind nicht verträglich mit der Unendlichkeit der Materie und der eingekörperten Seele [3]).

---

1) Ib. p. 572; 573.

2) Ib. II, 20.

3) Ib. I. p. 573.

Wenn man ſo die Wedanta in Streit findet mit allen übrigen Lehren indiſcher Philoſophen, ſo ſieht man wohl, wie dadurch ein Grund zu einer eigenen Anſicht gelegt wird; aber man würde dieſer Polemik zu viel Bedeutung beilegen, wenn man dadurch das ganze Syſtem der Wedanta für begründet hielte. Die Schwierigkeiten, welche den andern Syſtemen vorgeworfen werden, ſcheint die Wedanta nicht einmal hinlänglich vermieden zu haben. Wir finden in den Ueberlieferungen, welche wir vor uns haben, auch manche Widerſprüche, welche vielleicht daraus entſtehen, daß verſchiedenartige Lehren unter einander gemiſcht worden ſind. Doch läßt ſich eine allgemeine Anſicht, welche die Grundlage der Wedanta gebildet haben mag, mitten aus dieſen Widerſprüchen heraus entwickeln.

Wenn die Wedanta den Gegenſatz zwiſchen dem materiellen Princip und der Seele verwarf, ſo zielte ſie damit auf die Nothwendigkeit ein Princip für alle Dinge in der Welt anzunehmen und ſo wirkende und materielle Urſache mit einander zu verbinden. Wenn ſie gegen die Paſupata ſtritt, daß Gott nicht über die Welt, über Körper und Seelen regiere, ſo meint ſie damit, er ſei vielmehr ſelbſt in allen Dingen. Dies iſt der Hauptgedanke der Wedanta, daß Gott, die höchſte Seele, reiner Sinn, reine Vernunft, reiner Gedanke, allwiſſend und allmächtig, obgleich unveränderlich, doch die einzige Quelle aller Dinge ſei und ſich ſelbſt in alle Dinge ergieße. Gott iſt alles und verſchieden von jedem Einzelnen, weil er eben das Ganze iſt. Eben deswegen iſt er ſowohl das, was verwandelt wird, als das, was verwandelt. Wenn die Gegner einwerfen, daß Wirkung und Urſache zwei verſchiedene Dinge ſein müßten, ſo ſtellt die Wedanta dieſem

Satze eine Sammlung von Beiſpielen entgegen, welche meiſtens von der Entwicklung lebendiger Dinge hergenommen werden. Haare und Nägel wachſen aus demſelben belebten Körper, welchem ſie angehören, unbelebte Materie verwandelt ſich in Gewürm. So wie Milch in Lab ſich verwandelt und Waſſer in Eis, ſo verwandelt ſich Brahm mannigfaltig ohne äußere Mittel oder Werkzeuge. So wie die Spinne ihr Gewebe aus ſich ſelbſt herausſpinnt und in ſich ſelbſt einzieht, ſo ſchafft Brahm die Welt und wieder nimmt er ſie in ſich zurück [1]). Alles dies geht von der Anſicht aus, daß ein und daſſelbe Weſen lebendig und ſein ſelbſt bewußt alle Veränderung in der Welt erzeuge und doch im Wechſel aller Beſchaffenheiten daſſelbe bleibe. Daher will die Wedanta von keinem Unterſchiede zwiſchen dem genoſſenen und zwiſchen dem genießenden Weſen wiſſen; daher ſucht ſie auch die Bemerkung ihrer Gegner, daß Entgegengeſetztes nicht aus Entgegengeſetztem werden könne, kurz zu beſeitigen, indem ſie ihnen nachweiſt, daß ſie dieſem Grundſatze in ihren eigenen Annahmen widerſprächen, indem ſie aus Unſinnlichem Sinnliches, aus Kleinem Großes hervorgehn ließen [2]).

Die Hauptſtütze ihrer Lehre findet die Wedanta, wie man leicht bemerken wird, in der Vorausſetzung, von welcher die indiſche Philoſophie überhaupt durchdrungen iſt, daß die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen die Einheit des Weſens gar nicht berühre. So wird die Seele nicht berührt in ihrem Weſen, indem doch die mannigfaltigſten Erſcheinungen in ihr ſich abſpiegeln, ſo wird auch der

---

1) Ib. II. p. 13; 20; 21; 26.

2) Ib. 20.

höchſte Geiſt durch die Veränderung der Dinge in der Welt, welche ihm entſtammen, in ſeinem Weſen nicht verändert. In dieſer Anſicht wird der Begriff von der Einerleiheit des Weſens auf eine ſo ausſchließliche Weiſe feſtgehalten, daß gegen ihn alles Veränderliche, was an oder in dem Weſen hervortreten kann, ganz verſchwindet. Daher wird auch von Gott geſagt, obgleich er alles aus ſich ſchaffen und in alles ſich verwandeln ſoll, er ſei doch ohne Geſtalt und Form, durch weltliche Zuſtände nicht berührt, ohne Leiden und unveränderlich, gleich dem klaren Kryſtall, welcher ſcheinbar verſchiedene Farben in ſich aufnimmt, wirklich aber immer gleich durchſichtig bleibt. Ein Licht, iſt er dem Lichte der Sonne gleich oder des Mondes, welches verſchieden erſcheint, obgleich es beſtändig daſſelbe bleibt, je nachdem es verſchiedene Gegenſtände beleuchtet. Der Geiſt gleicht dem reinen Raume, in welchem alles iſt und wandelt, ohne daß er dadurch verändert würde. In ihm wird der Unterſchied zwiſchen dem Wahrnehmenden, der Wahrnehmung und dem Wahrgenommenen nicht bemerkt; er iſt ohne Mannigfaltigkeit; wer ihn für mannigfaltig anſieht, ſtirbt Tod auf Tod [1]).

Mit dieſer Anſicht läßt ſich wohl vereinen, daß die ältere Wedanta, wie Colebrooke meint, mit der neuern nicht übereinſtimmt, wenn dieſe alles, was in der Welt geſchieht, nur für Schein und Täuſchung der Maja ausgiebt. Sie konnte alles dies als Erſcheinung, ja als That und Handlung Gottes in Anſpruch nehmen, aber freilich mußte ſie dabei im Sinn haben, daß die Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit aller Erſcheinungen oder Thaten Gottes weder für ihn ſelbſt etwas austrage, noch auch Andern die Wahrheit ſeines Seins ausdrücke. Eine jede Erſcheinung giebt nur zu erkennen, daß er iſt, ohne irgend etwas von dem zu enthüllen, was er iſt. Hierin ſind alle ſich einander gleich; ſie ſind alle, ſofern ſie die Wahrheit des Brahm in ſich tragen und an ſeinem Sein Theil haben, doch könnte von ihnen auch geſagt werden, daß ſie nicht wären, weil ſie weder ſein Weſen ſind, noch es ausdrücken. Daher die berühmten Worte: du biſt Er; dieſer mein Geiſt iſt Brahm; ich bin Er; daher heißt bald der Aether, bald das Licht, bald das Auge Brahm; er iſt groß und klein, aber auch umgekehrt werden alle Gegenſätze, welche in der Welt hervortreten, von Brahm verneint; er iſt weder lang, noch kurz, weder grob, noch fein, weder ſo, noch ſo. In alle Geſtalten geht er ein, alles durchdringt er, ohne daß er Geſtalt hätte oder irgend wo wäre[1]). Vielleicht ſagen ſie deswegen auch, Brahm verwandle ſich nicht ganz in die weltlichen Erſcheinungen[2]).

---

[1]) Ib. 20; 23; 26; Shankara Acharya the knowledge of spirit (überſ. v. Taylor. London 1812. 8) 8; 39; 41.

Man kann nun wohl bemerken, wie es dieſer Lehre möglich wird, auf der einen Seite in ſehr ſinnlichen Vorſtellungen das göttliche Weſen ſich vorzuſtellen und auf der andern Seite zu verlangen, daß es ohne alle ſinnliche Vorſtellungen gedacht werde. Zu den ſinnlichen Vorſtellungsweiſen, in welchen die Wedanta die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes auffaßt, gehört es, daß ſie, ſoweit wir wiſſen, in voller Willkühr annimmt, nur der vierte Theil Got-

---

1) Colebr. II. p. 11 ff.; p. 15; 26; 27 Shank. Achar. knowl. of the spir. 29 not.

2) Colebr. II. p. 20.

tes wäre in die Welt eingegangen, die drei übrigen Viertel wohnten unvergänglich im Himmel[1]). Die Schöpfung oder vielmehr die Emanation der Welt aus Gott, wird von ihren Anhängern als ein Act ſeines allmächtigen Willens gedacht, ohne daß dabei eine beſondere Abſicht herrſchte[2]). Von Ewigkeit her iſt es ſo geweſen und durch eine unendliche Reihe verſchiedener Welten ſetzt dieſe Emanation ſich fort[3]). Von den höhern Graden des Daſeins fließen wieder niedere aus. Zuerſt iſt aus Gott der Aether ausgefloſſen, aus dieſem geht die Luft hervor, aus der Luft das Feuer, aus dem Feuer das Waſſer und aus dem Waſſer die Erde. In derſelben Ordnung kehren auch die fünf Elemente wieder in einander zurück und löſen ſich wieder in Brahm auf. Alles, was außer dieſen Elementen der aus Gott entfloſſenen Welt angehört, iſt nur Zuſammenſetzung aus den fünf Elementen. Dazu gehören auch die Hüllen der Seele, welche verſchiedene Grade der Feinheit haben und von welchen die feinere von der gröbern umſchloſſen wird. Die innerſte Hülle der Seele iſt der Verſtand, um den Verſtand hüllt ſich der innere Sinn, um dieſen die Organe des Leibes[4]).

Aber die Seele wird von der Wedanta nicht als eine Emanation oder Verwandlung Brahms gedacht, ſondern als ein Theil deſſelben. Sie verhält ſich zu dem Beherrſcher aller Dinge nicht wie der Diener zum Herrn, nicht wie der Beherrſchte zum Herrſcher, ſondern wie der Theil zum Ganzen. Sie iſt der Funke eines flammenden Feuers, ungeboren und unendlich wie Brahm; Geburt und Tod betreffen ſie nicht; beide beziehn ſich nur auf die Verbindung der Seele mit den körperlichen Hüllen, welche ſie umgeben, in welchen ſie eine Zeit lang wohnt. In dieſer Wohnung, in dieſer Verbindung mit dem Körper leidet ſie Qual, geräth ſie in Finſterniß und iſt in der Gewalt der Beſchaffenheiten, ſei es der Tugend, ſei es des Laſters. So iſt ſie leidend, aber nicht bloß leidend, wie die Sankhya lehrt, ſondern auch thätig; denn von der ſchöpferiſchen Kraft, welche alles bildet, iſt ſie ein Theil. So mit dem Körper verbunden, ſtirbt ſie Tod auf Tod, wandert von Körper zu Körper. Dies iſt die Unruhe, das Unheil der Seele. Wenn der Körper ſtirbt, ſo wandert ſie mit einer feinen Geſtalt bekleidet, unſichtbar und ſteigt zum Monde auf um dort ihre Belohnung und ihre Strafe zu empfangen. Dann kehrt ſie wieder durch die Elemente in die Pflanzen und von da in das thieriſche Embryo ein; ſo durchläuft ſie einen Kreis von Verwandlungen und gelangt zu keiner Ruhe, wenn ſie nicht durch die Mittel, welche die Wedanta angiebt, Befreiung von der Seelenwanderung gewinnen kann[1]).

---

[1]) Ib. 23.

[2]) Ib. p. 20; 21.

[3]) Ib. p. 21; 22.

[4]) Ib. p. 21; 22; 35.

Ehe wir dieſe Mittel auseinanderſetzen, müſſen wir einige Zwiſchenfragen berühren. Wenn die Seelenwanderung, in welche die Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper geräth, als Qual und Pein beſchrieben wird, wenn auch bei den verſchiedenen Looſen, welche das Schickſal über die Seelen verhängt, verſchiedene Grade der Luſt und der Unluſt die eine und die andere treffen, alle dieſe Zuſtände aber von dem höchſten Weſen abhängen ſollen, ſo drängen ſich die Fragen auf, warum Gott ſolche Verſchiedenheit der Schickſale, warum er überhaupt ein ſolches Loos der Wanderung über die Seelen verhänge. Auf die erſte Frage antwortet die Wedanta, Gott dürfe nicht Unbarmherzigkeit vorgeworfen werden, weil die Dinge theils glücklich, theils unglücklich ſind, denn eine jede Seele empfange ihr Loos in der erneuten Welt nach ihrem Verdienſt, nach dem laſterhaften oder tugendlichen Leben, welches ſie in der frühern Welt geführt habe. Dieſe Antwort reicht nun aber nicht aus, wenn man auf das Allgemeine ſieht, ſie wurde auch in dem Streite gegen die Paſupata als unzulänglich verworfen; denn auch das Leben in der frühern Welt konnte doch nur zur Qual und Unruhe der Seele führen. Daher führt die erſte Frage auf die zweite zurück. Dieſer jedoch ſcheint die Wedanta mehr auszuweichen, als zu genügen, wenn ſie uns in das Unendliche zurückverweiſt. Die Reihe der Welten iſt eben unendlich, ſo wie die emanirende Kraft Gottes unendlich iſt; ſo iſt denn auch Verdienſt und Strafe der Seelen unendlich 1)). Aber in dem Sinn dieſer Antwort lag wohl noch etwas mehr, als die Worte deutlich ausdrücken; faßt man ihre Bedeutung im Zuſammenhange der Wedanta-Lehre auf, ſo konnten ſie wohl geeignet ſcheinen, der angeregten Frage über die Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit Gottes Genüge zu leiſten. Man muß ſich nur daran erinnern, daß ja die Wanderungen der Seele nichts anders ſind, als die Wanderungen Gottes ſelbſt, welche er alſo nicht ſowohl über die Seelen, als über ſich ſelbſt verhängt, daß aber auch dieſe Wanderungen, dieſe Veränderungen nichts anders als nur etwas

---

[1]) Ib. p. 22; 23; 25.

---

1) II. 21, 22, 35, 39

Unweſentliches oder gar nur Täuſchungen ſind, welche das Weſen der Seelen eben ſo wenig berühren, als das Weſen Gottes. Denn ausdrücklich lehrt die Wedanta, daß Thätigkeit und Leiden der Seele nicht ihr Weſen betreffen, daß ſie in ihr kommen und gehn, ohne daß ſie wahrhaft verändert würde. Wenn die Seele die Organe annimmt, ſo wird ſie wirkſam; legt ſie dieſelben ab, ſo feiert ſie; die Leidenſchaft ſcheint wirklich zu ſein, iſt es aber nicht. Dafür wird als Beweis angeführt, daß die Seele im tiefen Schlafe, ohne Traum, nichts erleidet, nichts thut; da genießt ſie völlige Ruhe; da tritt ihr Weſen wieder ganz ungetrübt hervor; da iſt ſie bei Brahm[1]). Um ſo mehr muß man hieran erinnern, als auch die Thaten, welche der Seele zugeſchrieben werden und in welcher ihr Verdienſt und ihre Schuld beſtehn ſoll, nicht wahrhaft ihre Thaten ſind, ſondern nur Wirkſamkeiten Gottes in ihr oder vielmehr in ihren Hüllen. Wenn man aus Unwiſſenheit der Seele Verſtand zuſchreibt, als wenn beide nicht unterſchieden wären, ſo beginnt man ſich zu ſagen: ich bin, ich weiß, ich thue. Aber nur Brahm wirkt alles in mir. Ich bin ohne Willen und That; ich erfahre aber auch weder Geburt noch Wachsthum, noch Verfall und Tod; da ich nicht der innere Sinn bin, fühle ich weder Luſt, noch Qual; unterrichtet von den Weda's weiß ich, daß ich ein klares durchſichtiges Weſen bin. Der freie Wille bemerkt Colebrooke, wird in der That von dieſer Philoſophie aufgehoben; jede einzelne Seele geht ihr in die allgemeine Seele unter; alles bewirkt Gott in den einzelnen Weſen, ohne daß er doch etwas Weſentliches bewirkte[2]).

---

[1]) Ib. p. 21; 22; 23; 37; Shank. Ach. 7; 22.

[2]) Colebr. II. p. 35; 39; Shank. Ach. 24; 31; 33; 34

So ſehr nun dieſe Lehre die Anſicht zurückweiſt, daß die Thätigkeit oder das Handeln irgend etwas die Seele angehe, ſo dringt ſie doch darum nicht weniger auf Thätigkeit und Handlung. Sie betrachtet dieſelben als Mittel zur Ruhe zu gelangen. Dies läuft ganz parallel mit der Art, wie ſie die weltlichen Dinge eines Theils als ganz verſchwindend ſich denkt, andern Theils ihre Wirklichkeit und Wahrheit behauptet, weil nemlich das Sein des höchſten Weſens in ihnen gedacht wird. Hierüber ſchließt ſich nun ihre Lehre zunächſt faſt ganz an die erſte Mimanſa an. Die Handlungen, welche ſie empfielt, ſind die heiligen Gebräuche, welche die Weda's vorſchreiben, die religiöſen Pflichten, welche den verſchiedenen Kaſten aufgelegt ſind 1). Aber dieſes Mittel wird doch nur als eine Vorbereitung, als ein Mittel zum Mittel oder als ein Mittel, welches nur eine eingeſchränkte Glückſeligkeit zur Wirkung hat, von der Wedanta angeſehn. Es werden nemlich verſchiedene Grade der Befreiung angenommen, über welche in dieſer Schule philoſophiſcher Theologie mancherlei phantaſtiſche Vorſtellungen geherrſcht zu haben ſcheinen. Einer ſolcher Grade wird als eine Begabtheit mit übermenſchlichen Kräften, mit magiſcher Gewalt beſchrieben 2). Es kommt auch die Vorſtellung vor, daß der, welcher Brahm unter einer beſondern Geſtalt, nicht als den höchſten Gott verehrt, auch ſeine beſondere Belohnung empfängt von dem, was er verehrte. Auf ſehr ſinnliche Weiſe wird die Seele vorgeſtellt als ſich allmälig erhebend aus der irdiſchen Region zu den höhern Sphären, geleitet von den göttlichen

---

1) Colebr. II. p. 27

2) Ib. p. 33; 38

Kräften, welche dieſe beherrſchen[1]. Dann wird auch eine unvollkommene Vereinigung eines Yogi mit Gott angenommen, welche in der Befreiung von der Seelenwanderung in dieſer Kalpa, d. h. in der gegenwärtigen Weltbildung beſtehn ſoll, während er noch der Seelenwanderung in andern Kalpen unterworfen bleibt[2]. Dabei bleibt die Seele noch immer mit einer feinen Form des Körpers bekleidet[3]. Es läßt ſich denken, daß über ſolche Dinge, welche die Einbildungskraft in verſchiedener Art ſich ausmalen mag, ſehr verſchiedene Vorſtellungsweiſen ſich ausbilden mochten[4].

Doch wie geſagt, das Mittel des pflichtmäßigen Handelns, wozu auch tiefes Nachdenken beſonders in ſitzender Stellung gehört, iſt nur ein Mittel zum Mittel; es ſoll zur Wiſſenſchaft führen, es ſoll die Seele vorbereiten zu der Aufnahme der göttlichen Erkenntniß[5]. Dieſe aber iſt das einzige Mittel, durch welches völlige Befreiung, durch welches die vollkommene Glückſeligkeit erreicht wird. Außer ihr giebt es kein anderes Mittel, ſie iſt das einzige Werkzeug, welches das Band der Leidenſchaft löſt; ohne ſie kann Seligkeit nicht erreicht werden[6]. Dieſe Wiſſenſchaft wird beſchrieben als die unmittelbare Erkenntniß, als das Schauen Brahms, worin die Einſicht liegt, daß er eins iſt mit ſeinen Ausflüſſen und mit allem, was an ſeinem Weſen Theil hat[1]. Brahm wird nicht erkannt durch Wahrnehmung; nur im Geiſte wird er geſchaut. Die Seele muß in ſich ſelbſt einkehren und die Unwiſſenheit über ihr Weſen ablegen, dann glänzt der Geiſt hervor mit eigenem Glanze in ungetheiltem Weſen; dann erkennt ſie ſich als das unbefleckte Brahm, dann iſt ſie mit Gott vereinigt; ſelbſt die Wiſſenſchaft ſoll alsdann verſchwinden, indem ſie mit der Seele eins iſt. Gleich einem Fluſſe, der in das Meer ſich ergießt, ſtrömt die Seele mit Gott zuſammen[2]. So wie aber die Wiſſenſchaft erreicht iſt, ſo ſind auch vergangene Sünden vernichtet und künftige Uebelthaten ausgeſchloſſen. So wie das Waſſer das Blatt des Lotus nicht näſſet, ſo berühret Sünde nicht den, welcher Gott kennt; des Herzens Knoten iſt gebrochen; alle Zweifel ſind vorbei und alle Werke ſind vergangen. Da bleibt weder Tugend, noch Laſter. Beide ſind Feſſeln und es iſt gleich, ob die Feſſel von Gold ſei oder von Eiſen; die ewige Freiheit läßt keines von beiden zu[3].

---

[1] Ib. 25; 31; 32; 38.

[2] Ib. 34.

[3] Ib. 30; 33.

[4] Die Auszüge Colebrooke's deuten mehrmals Verſchiedenheit der Lehre über dieſe Dinge an; es tritt auch in ihnen nicht überall die Unterſcheidung beſonderer Lehrweiſen hinlänglich heraus.

[5] Ib. 27; 28.

[6] Ib. 31; 39; Shank. Achar. 2

Es iſt offenbar, wie dieſe Lehre vom Schauen Gottes anknüpft zum Theil an die Erfahrung ekſtatiſcher Zuſtände, in welche der religiöſe Inder ſich zu verſetzen ſucht, zum Theil aber beruft ſie ſich auch auf den Zuſtand tiefen Schlafes, in welchem die Seele iſt, ohne jedoch Unruhe über die Vergänglichkeiten des Lebens zu empfinden[4]. So bringt ſie eine phantaſtiſche Vorſtellung in Verbindung mit dem, was zuweilen, ja was täglich erlebt wird. Hieraus aber mußten ſich doch auch mancherlei Beſchränkungen jenes unbedingten Schauens, jener unbedingten Einigung der Seele mit Gott ergeben. Wenn die Seele des traumlos ſchlafenden Mannes bei Brahm iſt, ſo iſt zwar keine Empfindung in ihr, aber doch bleibt ihr die Fähigkeit zu empfinden und nur weil die Gegenſtände der Empfindung ihr entrückt ſind, empfindet ſie nicht 1). Daher wird auch geſagt, die ſchlafende Seele ſei nicht mit Gott vereinigt zu gänzlicher Ununterſchiedenheit, wie ein Tropfe mit der See, ſondern ſie bleibe unterſchieden und kehre deswegen auch unverändert wieder zu ihrem Leibe zurück 2). Es herrſcht hierbei wohl die Vorſtellung, daß ſie alsdann in Gott ſei, wiewohl doch noch mit einer feinen körperlichen Geſtalt bekleidet. Eine völlige Befreiung von der perſönlichen Unterſchiedenheit der Seele von Gott wird als in dieſem Leben nicht erreichbar angeſehen. Selbſt der Weiſe, welcher die Wiſſenſchaft der Vedanta erlangt hat, kehrt erſt nach ſeinem Tode völlig in Gott ein 3). Dann hat er die höchſte Fähigkeit zum Genuß erreicht; dann iſt er reiner Gedanke und genießende Vernunft und unterſcheidet ſich von Gott nur darin, daß er nicht ſchöpferiſche Macht hat 4). So erkennt man denn wohl, daß die Vedanta, wenn ſie ihre Lehre von dem Schauen Gottes durch Vergleichungen mit dem gegenwärtigen Daſein der Seele zu unterſtützen ſuchte, damit nur Annäherungen an dieſen

---

[1] Colebr. II. p. 28.

[2] Ib. 26; 27; 30; Shank. Achar. 4, 5, 16; 20; 26; 37.

[3] Colebr. II. p. 28.

[4] Ib. p. 11. 25.

---

1) Ib. p. 22.

2) Ib. p. 33; 37.

3) Ib. p. 33.

4) Ib. p. 33; 34. Der letzte Punkt tritt nicht ganz genau heraus; es mögen darüber auch verſchiedene Meinungen ſtattgefunden haben.

höchſten Grad des Seelenlebens bezeichnen wollte. Die vollkommene Anſchauung des Vollkommenen iſt eben nicht für dieſes Leben; ſie iſt einem andern Leben vorbehalten.

Auch in Beziehung auf das Handeln ſtellen ſich ähnliche Ergebniſſe heraus. Wenn für den, welcher Gott ſchaut, alle vergangene That, gute und böſe, vorbei ſein ſoll, ſo war damit nichts anders gemeint, als daß er wiſſen werde, daß alles, was er zu thun ſcheine, doch nicht ſeine That ſei, ſondern nur die Wirkung der Principien in ihm, welche ſeinen Leib und ſein Bewußtſein bilden, und bis auf das Letzte zurückgegangen die Wirkung Brahm's. Aber wenn auch dies Bewußtſein in dem Weiſen ſich erzeugt hat, wie ſoll dadurch die Wanderung der Seele aufgehoben werden? Sie wird immer noch mit den Verwandlungen zuſammenhängen, welche die Principien, einmal in Bewegung geſetzt, in ihrem Leibe und in ihren Hüllen hervorbringen; ſie kann nicht als ein völlig von der Welt Getrenntes betrachtet werden. Daher ſcheint es zu ſtammen, daß auch die Wedanta, ähnlich wie die Sankhya- und Yoga-Philoſophie, uns belehrt, durch die Erkenntniß Gottes, ſo weit ſie nemlich in dieſem weltlichen Leben erreicht werden kann, würden nur ſolche Sünden und Tugenden vernichtet, welche noch nicht begonnen oder aufgehört hätten Wirkung hervorzubringen, ſolche dagegen, welche in Wirkſamkeit wären, würden nicht vernichtet; ihre Wirkung gehe nothwendig fort, wie ein Pfeil in ſeinem Fluge, bis die ihnen mitgetheilte Thätigkeit erſchöpft ſei [1]).

So iſt denn auch dieſe Art der Erkenntniß noch nicht die Vollendung, ſondern nur ein Fortſchritt im Wege.

---

[1] Ib. p. 29.

Die Vollendung iſt überhaupt in dieſer Verkettung der Urſachen, in welcher wir uns noch finden, nicht zu erreichen. Die Anhänger der Wedanta geſtehn zwar zu, daß Erkennen beſſer ſei als Handeln; aber Handeln ſei beſſer als Nicht-Handeln, wenn man ſich dabei nur von den Feſſeln des Handelns, von Begier und Abſcheu, losgemacht habe. Wir ſollen die Handlungen durch uns durchgehen laſſen ohne Bewegung unſerer Seele, weil nicht wir die Handelnden ſind; wir ſollen Gott gewähren laſſen, welcher uns zu ſeinen Werkzeugen gebraucht, bis er uns würdigt ganz wieder mit ihm Eins zu ſein [1]).

Dies ſind die Ueberlieferungen, welche wir über die Philoſophie der Inder haben. Wir finden nichts Aehnliches bei irgend einem orientaliſchen Volke bis in das achte Jahrhundert herunter, als die Araber wiſſenſchaftliche Bildung von den Griechen anzunehmen anfingen. Was bei den Perſern Spuren von philoſophiſchem Nachdenken zu verrathen ſcheint, iſt bei weitem unausgebildeter und kann nicht in Betracht kommen. Die neueſten Unterſuchungen ſcheinen mich zu der Annahme zu berechtigen, daß die Kabbala der Juden das Erzeugniß einer viel ſpätern Zeit iſt [2]), abgeſehen davon, daß auch ſie an wiſſenſchaftlichem Gehalt der indiſchen Philoſophie ſehr nachſteht.

Werfen wir nun einen Blick über das Ganze der indiſchen Philoſophie mit der Frage, auf welche Weiſe ſie in die Geſchichte unſerer Wiſſenſchaft überhaupt eingegrif-

---

1) Taylor l. l. p. 115.

2) Man ſehe beſonders Hartmann in der Leipz. Litt. Zeit. 1834. Nr. 63 u. 64; Joſt Geſch. d. Iſraeliten. 3r Bd. S. 195 ff.; Zunz die gottesdienſtlichen Vorträge der Juden. S. 162 f.; 402 ff.

ſen haben möchte, ſo kann es zunächſt uns nicht zweifelhaft ſein, daß nur eine ſehr unbeſtimmte und unvollſtändige Kenntniß derſelben zu den griechiſch gebildeten Völkern gekommen. Nicht von allen Syſtemen derſelben kann angenommen werden, daß ſie Einfluß auf die griechiſche Philoſophie gehabt haben. Wie hätte die unvollkommne Logik der Nyaya bei den Griechen Eindruck machen ſollen, da ſie eine viel vollkommnere Entwicklung dieſer Lehre beſaßen. Auch von der Sankhya und Waiſeſchika würden wir keine Urſachen haben anzunehmen, daß etwas von dieſen Lehren auf unmittelbare Weiſe der griechiſchen Philoſophie eine Anregung abgegeben hätte. Nur von der Yoga und der Wedanta iſt eine Wahrſcheinlichkeit dieſer Art vorhanden, indem wir ſehr bedeutende Punkte dieſer Lehren auf eine ähnliche Weiſe bei den ſpätern Griechen hervortreten ſehen, ohne daß wir bei dieſen eine Entſtehung derſelben aus wiſſenſchaftlichen Gründen oder aus griechiſchen Ueberlieferungen nachweiſen könnten. Hierher gehört vornehmlich die Lehre von der Emanation der Dinge aus Gott nach beſtimmten abſteigenden Graden des Daſeins, ohne daß dabei eine Thätigkeit, eine vernünftige Abſicht oder irgend eine lebendige Regung des vernünftigen Gottes zugegeben würde; denn dies iſt ein Hauptzug dieſer neuen Anſicht, daß alle Entwicklungen oder Ausflüſſe das ſchlechthin einfache Weſen des ſich Entwickelnden gar nicht berühren ſollen. Hierher gehört ferner die Lehre von dem Gegenſatze zwiſchen der körperlichen Natur und der Seele, welche zwar beide als Ausflüſſe Gottes gedacht werden, aber in ganz verſchiedener Art, ſo daß nehmlich die Natur gar nicht an dem Weſen Gottes Theil hat, ſondern nur als eine weſenloſe Erſcheinung betrachtet wird, während die Seele als ein Theil oder doch als ein weſenhafter Ausfluß Gottes ſich darſtellt, welcher mit jenen weſenloſen und vergänglichen Entwicklungen des Körperlichen zwar in einer gewiſſen Verbindung ſtehen, dadurch aber doch in ſeiner Wahrheit gar nicht berührt werden ſoll. Hierher gehört endlich die Lehre von der myſtiſchen Anſchauung Gottes, welche die Quelle aller Erkenntniß der Wahrheit ſein, in welcher wir uns ganz in ſein Weſen verſenken und zu der ewigen Ruhe ſeiner Glückſeligkeit gelangen ſollen. An dieſe myſtiſche Lehre ſchließen ſich denn auch noch manche andere Züge deſſelben Charakters an.

Indem wir ſolche Aehnlichkeiten zu bemerken finden, werden wir doch auch auf eine auffallende Weiſe an den Grundſatz erinnert, welchen wir in unſerer Geſchichte niemals aus dem Auge gelaſſen haben, daß ähnliche Lehren, eben ſo gut aus der ähnlichen Natur der menſchlichen Vernunft heraus bei Verſchiedenen ſich entwickeln, als durch Ueberlieferung von dem Einen zu dem Andern kommen können. Das auffallende Beiſpiel, welches wir meinen, finden wir in den Lehren der Sankhya-Philoſophie und der neuern Stoiker, welche beide, obgleich von ſehr verſchiedener Grundlage aus, die Seele des Menſchen zu einer gänzlichen Gleichgültigkeit gegen alles Aeußere, gegen alle bloß natürlichen Bewegungen der Seele, gegen Schmerz und Luſt führen wollen, hierin den Zweck aller Philoſophie ſuchen, die Philoſophie nur als Mittel zu dieſem Zweck betrachten und ihre Wirkſamkeit auf ähnliche Weiſe darin ſetzen, daß ſie uns zeige, was unſer Werk ſei und was nicht. Wenn wir nun ſehen, daß die neuern Stoiker in einer geſchichtlich nachweisbaren allmähligen Entwicklung zu dieſem Ergebniß kamen und eben ſo wenig auch nur im geringſten ahnen können, daß die Sankhya-Philoſophie von griechiſchen Lehren ihre Anregung empfangen habe, ſo möchten wir wohl billig auch nur mit großer Vorſicht einen geſchichtlichen Zuſammenhang zwiſchen andern indiſchen und andern griechiſchen Syſtemen annehmen. Es kommt dazu die weite Entfernung der Länder und ihr geringer Verkehr unter einander. Wenn wir nun dennoch die Vermuthung nicht zurückhalten, daß ein ſolcher Zuſammenhang ſtatt gefunden haben möchte, ſo bewegt uns dazu nicht allein die Vergleichung der Lehren unter einander, ſondern es ſind noch andere Betrachtungen, welche uns leiten. Die Männer griechiſcher Bildung, bei welchen wir zuerſt die von uns ſo genannte orientaliſche Richtung finden, ſind an ſich ſelbſt von geringer Erfindungsgabe. Sie geben ihre den Griechen früher unerhörte Lehre auch nicht für ihre Erfindung aus, ſie betrachten ſie vielmehr als eine alte Ueberlieferung, ſo wie ſie denn auch offenbar den Charakter einer Meinung an ſich trägt, welche von philoſophiſchen Ueberlegungen ausgehend im Munde des Volks ſich abgeſtumpft hat. Dabei, wenn ſie auch die griechiſche Philoſophie nicht verſchmähen, ſo zeigen ſie doch unverholen ihre Verehrung der orientaliſchen Lehren, wie ſehr ſie ihnen auch nur als eine dunkle Kunde zugekommen ſein mögen. Wenn ſie nun mit dem ſchlechteſten Grunde ihre Anſichten in die griechiſchen oder in die jüdiſchen Ueberlieferungen hineindeuteten, ſo glauben wir, hatten ſie beſſern Grund ihren Urſprung aus der Weisheit des fernen Oſtens abzuleiten. Wie dieſe Lehren jedoch von Indien nach Aegypten, nach Syrien, Kleinaſien, Griechenland und den übrigen Ländern griechiſcher Bildung gedrungen, darüber giebt es nur Vermuthungen, unter welchen wir jedem die ſeinige ſich zu wählen gern überlaſſen wollen. Nur im Allgemeinen wollen wir bemerken, daß in den Zeiten der Vorbereitung und Verbreitung des Chriſtenthums eine geiſtige Bewegung unter faſt allen gebildeten Völkern iſt, von welchen wir Kunde haben, eine Bewegung, welche von den entfernteſten Punkten der Bildung nach allgemeiner Vereinigung hinſtrebt. So wiſſen wir namentlich von den griechiſch gebildeten Völkern, daß unter ihnen der Ruf der orientaliſchen und beſonders der indiſchen Weisheit groß war und daß Reiſen unternommen wurden in der Abſicht dieſer Weisheit ſich zu bemächtigen. Die Geſchichte der orientaliſchen Völker iſt zu dunkel, als daß wir etwas Entſprechendes bei ihnen nachweiſen könnten; doch iſt es uns nicht unwahrſcheinlich, daß es vorhanden geweſen ſein möchte.

Sechſtes Kapitel.

Philon der Jude.

Wir haben früher erwähnt, daß die Neigung der Orientalen mit griechiſcher Philoſophie ſich zu bereichern zwar ſchon früher vorhanden war, aber doch erſt in den Schriften des Juden Philon auf eine ſolche Weiſe uns hervortritt, daß wir die Art der Bildung, welche ſie hervorbrachte, in ſichern Zügen zu erkennen vermögen[1].

---

[1] Ueber den Philon und verwandte Erſcheinungen unter den Juden hat neuerlich Gfrörer ausführlich gehandelt in ſeiner Schrift: Philo und die alexandriniſche Theoſophie u. ſ. w. Stuttg.

Philon lebte zu Alexandria und ſtammte aus einer angeſehenen, wahrſcheinlich prieſterlichen Familie des jüdiſchen Volkes 1). In den Angelegenheiten deſſelben hatte er eine politiſche Wirkſamkeit und er war ſchon im Greiſenalter, als er als Geſandter die Sache ſeines Volkes vor dem Kaiſer C. Caligula zu vertheidigen hatte 2).

In den Schriften dieſes Mannes iſt die Verbindung griechiſcher Philoſophie mit jüdiſcher Religionslehre und orientaliſcher Anſicht des Lebens und der Wiſſenſchaft faſt auf jeder Seite zu erkennen. Mit der Platoniſchen Philoſophie war er in allen ihren Aeußerungen vertraut und als einen Grundzug ſeiner Lehren können wir dieſelbe überall wiedererkennen. Daran ſchließt ſich auch der Gebrauch Pythagoriſcher Zahlenſymbole an, welcher vorausſetzt, daß in dem Kreiſe ſeiner Bildung die Pythagoriſche Lehre ſchon wieder vielfältig zur Sprache gekommen war. Nicht weniger aber benutzt er auch Anſichten und Begriffe, welche der peripatetiſchen und der ſtoiſchen Schule angehören, wenn er gleich in einzelnen Punkten der erſtern ſich entſchieden entgegenſetzt 3), und es könnte wohl nachgewieſen

---

1831. 2 Bde. Ich habe dieſe Schrift zu Rathe gezogen, doch mit der Vorſicht, welche von mehrern Seiten her empfohlen worden iſt. S. Dähne einige Bemerkungen über die Schriften des Juden Philo in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1833. S. 984 ff.

1) Philo de legat. ad Caj. 22 p. 567 Mang.; Joseph. ant. XVIII, 8; Euseb. hist. eccl. II, 4; Phot. cod. 105.

2) Auf frühere Geſchäfte dieſer Art ſcheint hinzuweiſen de somn. II, 18 p. 675. Von ſeiner Geſandtſchaft nach Rom ſ. de leg. ad Caj. 28 p. 572; 44 p. 597 ff.; Joseph. ant. XVIII, 8 in. Dieſe Geſandtſchaft fällt in das Jahr 40 n. Chr. G.

3) So beſtreitet er beſonders die Lehre von der Ewigkeit der Welt.

werden, daß der Kreis ſeiner wiſſenſchaftlichen Begriffe noch mehr, als aus dem Platon, aus der ſtoiſchen Schule entnommen iſt[1]). Dieſe philoſophiſchen Lehren miſchte er nun ohne alle Unterſcheidung untereinander; er folgte hierin nicht ſowohl einem eklektiſchen Verfahren, als er vielmehr ſie wechſelweiſe, wie es ihm beliebte, gebrauchen zu können glaubte, weil es ihm gänzlich an einer ſichern Einſicht in die Verſchiedenheit der Standpunkte gebrach, von welchem dieſe Syſteme ausgehen. Er bleibt aber hierbei nicht ſtehen, verſchiedenartige Lehren der Griechen untereinander zu miſchen, auch die andern Völker, beſonders die Orientalen findet er im Beſitze der Wahrheit. An dem vollkommenen Gute ſollte Hellas wie das Land der Barbaren Theil haben[2]); Mager und Gymnoſophiſten werden zu den Weiſen gezählt[3]) und unter allen Weiſen wird niemand höher geachtet als die Prieſter zu Jeruſalem, welche der würdigſten Gottesverehrung vorſtehn[4]). Ue-

---

1) Aus den unzähligen Beweiſen, welche faſt auf jeder Seite ſeiner Schriften dem Kenner entgegentreten, führe ich nur Einiges an. Quod omnis prob. lib. 22 fin. wird das Zenoniſche: der Natur gemäß leben, ein Pythiſches Orakel genannt; ib. 8 p. 454 wird ein anderer ethiſcher Satz des Zenon als aus der jüdiſchen Geſetzgebung geſchöpft angeſehn; die Materie wird ganz gewöhnlich οὐσία genannt; ſie iſt ihrer Natur nach unbewegt de vit. contempl. 1 p. 472; der Begriff des λόγος σπερματικός, der Unterſchied zwiſchen dem τέλειος und dem προκόπτων, zwiſchen ψυχὴ und φύσις, das Verhältniß des ἡγεμονικὸν zu den übrigen Theilen der Seele u. ſ. w. De mundi creat. 13 p. 9; 40 p. 28; 61 p. 41; quod deus immut. 9 p. 278; alleg. leg. III, 47 p. 114.

2) Quod omnis prob. lib. 11 p. 456; de vita cont. 3 p. 474.

3) Quod omnis prob. lib. 11 p. 456; 14 p. 459 f.

4) De vita cont. 10 p. 484

berhaupt erſcheint ihm die Philoſophie der Griechen, ja ihre geſammte Bildung als aus der Moſaiſchen Geſetzgebung und Lehre ſtammend [1]), welche Anſicht ſchon vor ihm unter ſeinem Volke verbreitet worden war. Dies iſt der Vorzug, welchen er ſeiner Religion gab, die Anhänglichkeit, welche er ſeinem Volke bewahrte. Um ſo leichter konnte er dieſelbe mit ſeiner Liebe zur griechiſchen Philoſophie verbinden, je leichter es ihm ſeine ſymboliſche oder allegoriſche Auslegung der heiligen Schriften machte, neben dem wörtlichen Sinn, den er nicht ganz verwarf, die tiefern Gedanken der Philoſophie in ihnen zu finden [2]). Man ſieht nun hieraus wohl, daß wenn er auf ſolche Weiſe ſein Volk beſonders bedenkt, dies nur als ein Ueberbleibſel ſeiner angeerbten Vorurtheile betrachtet werden kann; denn offenbar geht doch ſeine Meinung dahin, daß alle Völker gleichen Antheil an der Weisheit hätten. Zu der weltbürgerlichen Geſinnung, welche bei zerſtreuten und unterdrückten, ihrer vaterländiſchen Verfaſſung beraubten Völkern ſich auszubilden pflegt, bekennt er ſich ganz entſchieden [3]).

---

[1] Quod omnis prob. lib. 8 p. 454; de judice 2 p. 345. Moſes wird überhaupt als Führer zur wahren Philoſophie angeſehn. De conf. ling. 20 p. 419.

[2] De conf. ling. 37 p. 433 f.

[3] De mundi creat. 1 p. 1. τῶ νομίμω ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου. Ib. 49 p. 34. Aehnliche Aeußerungen kommen auch in andern Schriften vor. Zu ſeiner kosmopolitiſchen Richtung zähle ich auch ſeine Vorliebe für die demokratiſche Herrſchaft, welche alle Unterſchiede aufhebt, und daß er das Vorurtheil der alten Völker verwirft, welches die Sklaverei für etwas von Natur Angeordnetes anſah. Quod deus immut. 36 fin. p. 298. quod omnis prob. lib. 12 p. 457.

Finden ſich nun ſo verſchiedenartige Elemente der Bildung bei ihm unter einander gemiſcht, ſo iſt er doch nicht geneigt ohne alle unterſcheidende Vorliebe eine jede Lehre, welche Bildung und Philoſophie verſpricht, ſeinen Anſichten einzuverleiben. Vielmehr erklärt er ſich entſchieden gegen jede Lehre, welche dem ſinnlichen Genuſſe das Wort redet, er erklärt ſich auch gegen den ſinnlichen Pantheismus oder gegen die Verehrung der ſinnlichen Welt oder der Weltſeele als Gott, ſo wie gegen die mit ihr verbundene aſtrologiſche Weiſſagung, welche er unter dem Namen der chaldäiſchen Philoſophie zuſammenfaßt 1).

Wenn wir nun die Miſchung ſeiner Lehren unterſuchen wollen, ſo haben wir hauptſächlich das zu unterſcheiden, was ihm aus der griechiſchen Philoſophie ſtammte, und das, was aus ſeiner orientaliſchen Geſinnung und Bildung floß. Das Verhältniß beider zu einander im Allgemeinen iſt dahin zu beſtimmen, daß zwar die Mannigfaltigkeit ſeiner Vorſtellungen und Begriffe vorherrſchend der griechiſchen Wiſſenſchaft entnommen iſt, daß aber doch der Mittelpunkt ſeiner Lehren, welcher uns das Verſtändniß der einzelnen Beſtimmungen eröffnet, weſentlich aus der orientaliſchen Denkweiſe ſich herausgebildet hat. Wir haben ſchon früher auf das Vorurtheil aufmerkſam gemacht, welches er für ſeine vaterländiſche Religion hegte. Wir finden daher auch ſchon beim Philon die Anſicht, welche wir früher als eine ſehr allgemein verbreitete geſchildert haben, daß die jetzige Weisheit gegen die ältere nur gering

---

1) De migr. Abr. 32 ff. p. 464. Zuweilen jedoch hütet er ſelbſt ſich nicht genug Gott mit der Weltſeele zu verwechſeln. Leg. alleg. I, 29 p. 62.

ſei. Sie erſcheint ihm als von vielen ſophiſtiſchen Künſten verunreinigt[1]). Er macht es ſich zu ſeinem Geſchäfte die alten heiligen Urkunden auszulegen; er kann ſich aber dabei nicht verbergen, daß der, welcher erzähle, was er geſchaut, höher geachtet werden müſſe, als der, welcher nur hört und von einem Andern das Geſchaute vernimmt[2]). So wird er vorherrſchend der orientaliſchen Anſicht der Dinge zugeführt, welcher er jedoch die griechiſche wiſſenſchaftliche Bildung beigeben zu können meinte, nicht allein als einen Schmuck, ſondern auch als ein Mittel zur höhern oder tiefern Einſicht, über deſſen größere oder geringere Nothwendigkeit ſich ſtreiten ließe. Es iſt natürlich, daß ſich damit auch eine gewiſſe, wenngleich nicht gründlich durchgeführte Geringſchätzung der griechiſchen Philoſophie verbindet. Dieſe tritt am offenſten in dem Lobe hervor, welches er den Eſſäern, den wahren Muſtern alter jüdiſcher Sittenreinheit, beilegt. Denn dieſe halten ſich ſeiner Schilderung nach fern von jeder unnützen Sorge, welche die Hellenen um Worte ſich bemühen läßt[3]); ſie überlaſſen den Wortkrämern die Logik, welche nicht nothwendig iſt zum Beſitze der Tugend; auch um die Phyſik bekümmern ſie ſich nicht, als welche über die menſchliche Einſicht hinausgehe, außer nur ſoweit ſie die Erkenntniß Gottes und die Bildung der Welt betrifft; nur die Ethik üben ſie nach Anleitung ihrer vaterländiſchen Geſetze und lehren ſie in Symbolen[4]). Aus dieſer Anſicht ſtammen

---

1) De poster. Caini 30 p. 244; quod omnis prob. lib. 11 p. 456.

2) De conf. ling. 28. p. 427; de migr. Abr. 9. p. 443.

3) Quod omnis prob. lib. 13 p. 459. *δίχα περιεργείας ἑλληνικῶν ὀνομάτων.*

4) Ib. 12 p. 458. Vergl. de carit. 2 fin. p. 386

ſeine hie und da hervortretenden geringſchätzigen Seitenblicke auf die enkykliſchen Wiſſenſchaften, auf Theile der Philoſophie, ja auf die Philoſophie oder die menſchliche Wiſſenſchaft ſelbſt. Die menſchliche Weisheit betrachtet er als nach der Erkenntniß der ganzen Welt ſtrebend. Dieſe Erkenntniß aber geht theils über unſere Kräfte [1], theils vermag ſie uns Gott nur in ſeinem Schatten darzuſtellen [2]. Die ganze Welt, wenn ſie in einem Worte ausgeſprochen werden könnte, ſie würde doch nicht die Wahrheit Gottes ausdrücken, ſondern nur die Herrlichkeit ſeiner dienenden Kräfte [3]. Er ſetzt uns weitläuftig nach der Art der akademiſchen oder ſkeptiſchen Schule auseinander, wie wenig wir unſern ſinnlichen Vorſtellungen und unſern verſtändigen Gedanken trauen dürfen, wie die Sinne uns täuſchen, wie die Sekten über die Grundſätze ſich nicht vereinigen können, wie kein Kennzeichen der Wahrheit ſicher, wie es daher das Beſte ſei ſein Urtheil zurückzuhalten und nur Voreiligkeit uns dieſe oder jene Meinung zu ergreifen anrathen könne [4]. Es iſt ihm im Allgemeinen Grundſatz, daß die Erkenntniß des Aeußern theils über unſere Kräfte gehe, theils von wenigem Werthe ſei, weswegen er auch die Phyſik, wie ſchon bemerkt, ſo weit ſie nicht in der nächſten Verbindung mit der Erkenntniß Gottes ſteht, nur ge-

---

1) Quod omnis prob. lib. 12 p. 458.

2) Alleg. leg. III, 32 p. 107. *εἶθ' οἱ δοκοῦντες ἄριστα φιλοσοφεῖν ἔφασαν, ὅτι ἀπὸ τοῦ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων ἀντίληψιν ἐποιησάμεθα τοῦ αἰτίου. — — — οἱ δὴ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι διὰ σκιᾶς τὸν θεὸν καταλαμβάνουσι διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες.*

3) De legat. ad Caj. 1 p. 546.

4) De ebriet. 41—49 p. 352 ff.; de conf. ling. 25 p. 423 f.

ring achtet. Er will den Menſchen dazu anleiten, ſich ſelbſt zu erkennen, in ſich ſelbſt einzugehn und da mit dem würdigſten Gegenſtande auf der Welt, mit ſeiner eigenen Seele, ſich zu beſchäftigen [1]). Aber wie wenig ſind wir hierzu fähig! denn unſere Vernunft kann zwar das Andere erkennen, aber nicht ſich ſelbſt; wie das Auge iſt ſie, welches zwar anderes ſieht, ſich aber nicht. Niemand weiß zu ſagen, was die Seele iſt, ob Blut oder Luft oder Feuer, oder auch nur, ob Körper oder unkörperlich. Wie ſollte jemand zu ſagen wiſſen, was die Seele des All iſt? [2]) Daher eignet er ſich den Sokratiſchen Gedanken an, daß es das Ziel aller Wiſſenſchaft ſei, ſich davon zu überzeugen, daß man nichts wiſſe, denn nur einer ſei weiſe, welcher auch allein Gott ſei [3]), oder er ſchließt ſich an die neuern Akademiker an, wenn er meint, den wahrhaftigen Grund könne allein Gott wiſſen, der wahrſcheinliche Grund aber, welcher durch ſcheinbare Vermuthung gefunden werde, laſſe ſich wohl entdecken [4]).

Je weniger er nun der menſchlichen Wiſſenſchaft einräumte oder vertraute, um ſo mehr mußte er, da er doch keineswegs beim Zweifel ſich zu beruhigen gedachte, einer höhern Quelle der Erkenntniß ſich zuwenden. Gott allein gewährt die Erkenntniß der Wahrheit, ſie iſt ſeine Gabe[1]). Die Art, wie wir mit dieſer höhern Quelle der Wahrheit verbunden ſind, beſchreibt er im Allgemeinen als eine religiöſe Erregung unſerer Seele, und die Lehren, welche ihr entfließen, wie z. B. ſeine Auslegungen der heiligen Schrift, wenn ſie einen höhern Schwung nehmen, betrachtet er deswegen auch als Myſterien, welche nur Eingeweihten mitgetheilt werden könnten[2]). Ueber ſolche religiöſe Erregungen finden ſich inſofern verſchiedene Aeußerungen bei ihm, als er zuweilen nur eine ganz allgemeine Geſinnung und Richtung des Gemüths als nothwendig zum Empfangen der göttlichen Gabe ſchildert, zuweilen dagegen eine mehr beſondere und ungewöhnliche Anſpannung unſerer Stimmung dabei vorausſetzt. Das Erſte findet ſtatt, wenn er

---

[1]) De migr. Abr. 33 p. 465; 35 p. 466.

[2]) Leg. all. I, 29 p. 62. ὁ νοῦς ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὰ μὲν ἄλλα δύναται καταλαβεῖν, ἑαυτὸν δὲ γνωρίσαι ἀδυνάτως ἔχει. ὥσπερ γὰρ ὁ ὀφθαλμὸς τὰ μὲν ἄλλα ὁρᾷ, ἑαυτὸν δὲ οὐχ ὁρᾷ, οὕτω καὶ ὁ νοῦς τὰ μὲν ἄλλα νοεῖ, ἑαυτὸν δὲ οὐ καταλαμβάνει· εἰπάτω γάρ, τίς τέ ἐστι καὶ ποταπός, πνεῦμα ἢ αἷμα ἢ πῦρ ἢ ἀὴρ ἢ τί ἕτερον σῶμα· ἢ τοσοῦτόν γε, ἢ ὅτι σῶμά ἐστιν ἢ πάλιν ἀσώματον. εἶτα οὐκ εὐήθεις οἱ περὶ θεοῦ σκεπτόμενοι οὐσίας; οἱ γὰρ τῆς ἰδίας ψυχῆς τὴν οὐσίαν οὐκ ἴσασι, πῶς ἂν περὶ τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς ἀκριβώσαιεν; De creat. mund. 23 p. 16.

[3]) De migr. Abr. 24 p. 457. τὸ γὰρ μηδὲν οἴεσθαι εἰδέναι πέρας ἐπιστήμης ἑνὸς ὄντος μόνου σοφοῦ τοῦ καὶ μόνου θεοῦ.

[4]) De creat. mund. 24 p. 16 fin.

---

1) De conf. ling. 25 p. 424. *καὶ μὴν σφαλλομένων τε τῶν καθ' ἡμᾶς αὐτὰς περί τε νοῦν καὶ αἴσθησιν κριτηρίων ἀνάγκη τὸ ἀκόλουθον ὁμολογεῖν, ὅτι ὁ θεὸς τῷ μὲν τὰς ἐννοίας, τῇ δὲ τὰς ἀντιλήψεις ἐπομβρεῖ, καὶ ἔστιν οὐ τῶν καθ' ἡμᾶς μερῶν χάρις τὰ γινόμενα, ἀλλὰ τοῦ δι' ὃν καὶ ἡμεῖς γεγόναμεν, δωρεαὶ πᾶσαι.*

2) De Cherub. 14 in. p. 147; leg. alleg. III, 33 p. 107; de decal. 10 p. 187. Dagegen verwirft Philon die heidniſchen Myſterien als der Moſaiſchen Geſetzgebung fremd und meint alles Gute könne Allen offen mitgetheilt werden. De vict. offer. 12 p. 260. Man ſieht, daß er nur ſolche Myſterien will, welche von ſelbſt den Unvorbereiteten verborgen bleiben müſſen. Quod omnis prob. lib. 2 p. 447. Aber warum räth er alsdann doch (de Cherub. l. l.) ſeinen Myſten nichts auszuplaudern? Es iſt darin wohl nur eine rhetoriſche Formel zu erkennen, wie ſolche dem Philon nicht ungewöhnlich ſind.

Frömmigkeit und Glauben als die Mittel bezeichnet, durch welche wir zur Erkenntniß des Göttlichen gelangen [1]); das Andere aber, wenn er nach Art der Griechen einen korybantiſchen Enthuſiasmus als das beſchreibt, was uns die Welt der Ideen, der göttlichen Vorbilder, ſchauen läßt [2]). Nur muß man nicht glauben, daß dies wirklich in der Weiſe der alten griechiſchen Philoſophen gedacht iſt, die eine ſolche Manie zwar als eine göttliche Erregung ſich dachten, aber darum doch nicht über die beſonnene Wiſſenſchaft und über die Erkenntniß des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens erheben wollten. Auch will Philon dieſen Enthuſiasmus nicht als eine ſtürmiſche Bewegung der Seele gedacht wiſſen, ſondern als Ruhe und Befriedigung der Seele in dem Genuſſe der höchſten Güter, der von Gott geſandten Gaben. Denn er ſchildert den Zuſtand einer von Gott erfüllten Begeiſterung als die Ruhe von Sorge, von Arbeit und Tugendübung. Ohne Kunſt, durch Vorſorge der Natur ſchießt alles reichlich auf, das Gute kommt von ſelbſt. Zuerſt ſoll die Seele in ihrer gottgeſandten Verzückung von der äußern Wahrnehmung befreit werden und in ſich ſelbſt ſich zurückziehn. So beſchreibt er die Begeiſterung im Schlaf als ein Zurückgehn der Seele in ſich ſelbſt, ſo auch die Begeiſterung im Wachen, wenn die Seele von philoſophiſchen Lehrſätzen ergriffen alles vergißt,

---

1) De migr. Abr. 24 p. 456. τίς ἂν ἡ κόλλα (sc. πρὸς τὸν θεὸν); τίς; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις· ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν. Sonſt wird die Frömmigkeit auch nur als Mittel zum Enthuſiasmus betrachtet. De monarch. 1, 9 p. 221 f.

2) De creat. mund. 23 p. 16; de vita cont 2 p. 473.

was ihre Wohnung im Körper betrifft[1]). Alsdann aber ſoll die Vernunft ſogar von ihren freien Entſchlüſſen, von den Thätigkeiten eigener Unternehmung befreit werden. Was die Seele aus ſich ſelbſt gebiert, das iſt meiſtens mangelhaft; was ſie dagegen von Gott befruchtet hervorbringt, das iſt vollſtändig und vollkommen. Was ihm ſelbſt tauſendmal begegnet iſt, das zu erzählen will er von unzeitiger Schaam ſich nicht abhalten laſſen. Wenn er voll von philoſophiſchen Gedanken mit einem reifen Bewußtſein ſeines Vorhabens an ſeine Arbeit kam, fand er ſeinen Verſtand leer und mußte ohne etwas vollbracht zu haben von ſeinem Werke ablaſſen. Zuweilen aber auch, wenn er leer zu ſeiner Arbeit kam, wurde er plötzlich erfüllt, indem von oben ihm die Gedanken kamen, und ſo von Begeiſterung entzückt, daß er alles Aeußere vergaß, Ort und Gegenwärtige, ſich ſelbſt, das Geſagte und das Geſchriebene[2]).

---

1) De migrat. Abr. 34 p. 466.

2) De Cherub. 9 in. p. 143; de migr. Abr. 7 p. 411. *τότε μελέται μὲν καὶ πόνοι ἡσυχάζουσιν, ἀναδίδοται δὲ ἄνευ τέχνης, φύσεως προμηθείᾳ πάντα ἀθρόα, πᾶσιν ὠφέλιμα. καλεῖται δὲ ἡ φορὰ τῶν αὐτοματιζομένων ἀγαθῶν ἄφεσις, ἐπειδήπερ ὁ νοῦς ἀφίεται τῶν κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιβολὰς ἐνεργειῶν καὶ ὥσπερ τῶν ἑκουσίων ἠλευθέρωται διὰ τὴν πληθὺν τῶν ὑομένων καὶ ἀδιαστάτως ἐπομβρούντων. — — — τὸ ἐμαυτοῦ πάθος, ὃ μυριάκις παθὼν οἶδα, διηγούμενος οὐκ αἰσχύνομαι. βουληθεὶς ἔστιν ὅτε παρὰ τὴν συνήθη τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων γραφὴν ἐλθεῖν καὶ ἃ χρὴ συνθεῖναι ἀκριβῶς ἰδὼν ἄγονον καὶ στεῖραν εὑρὼν τὴν διάνοιαν ἄπρακτος ἀπηλλάγην. — — ἔστι δὲ ὅτε κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην, ἐπινιφομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα.*

Wir müſſen hierbei beſonders darauf aufmerkſam machen, daß er ausdrücklich dieſe Begeiſterung als einen leidenden Zuſtand der Seele bezeichnete, als eine Aufhebung der Freiheit, daß er ſich in demſelben nur als ein Werkzeug Gottes betrachtete und daß er ſie beſonders pries als ein Freigewordenſein der Vernunft von dem Bewußtſein ihrer äußern Beziehungen nicht nur, ſondern auch ihrer eigenen Regungen ¹). Es läßt ſich begreifen, daß ein ſolcher begeiſterter Zuſtand nicht einem Jeden zu Theil werden kann. Wenn auch Gottes Gnade allmächtig iſt, ſo war es doch natürlich eine Ordnung des göttlichen Haushalts anzunehmen, durch welchen allein man zu den höchſten Gaben ſeiner Gnade gelangen könne ²). Daher ſpricht denn Philon auch, wie wir früher ſahen, von der tiefern Weisheit, welche die von Gott Begeiſterten empfangen haben, als von einem Geheimniß, welches nicht Allen offenbart werden könne.

Dieſes myſtiſche Element in der Zuſammenſetzung ſeiner Meinungen zieht nun den Philon entſchieden auf die Seite derer, in welchen die orientaliſche Denkart vorherrſchend iſt. Wenn auch die Lehre von der göttlichen Begeiſterung, in welcher das Göttliche ſich uns ſchauen läßt, an einige Ausdrücke und mythiſche Darſtellungsweiſen des

---

[1] Quis rer. div. haer. 53 p. 511. *ἕως μὲν ἂν ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς, μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχόμεθα· ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται κατὰ τὸ εἰκὸς ἔκστασις ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοχωτικὴ καὶ μανία.*

[2] Ib. 52 p. 510. *φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ. ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ᾽ ἐφαρμόττει κτλ.* De monarch. I, 9 p. 221.

Platon ſich anſchließen konnte, ſo iſt doch die ganze Vorſtellungsweiſe des Philon über dieſen Punkt von der Platoniſchen verſchieden, ſelbſt wenn wir das Bildliche in der letztern nicht hoch in Anſchlag bringen wollen.. Beim Platon ſteht das Schauen der Ideen durchaus mit der wiſſenſchaftlichen Entwicklung in Verbindung, während Philon dieſe ganz zurücktreten läßt oder nur als ein an ſich unwirkſames Mittel zur Reinigung der Seele anſieht und entſchieden gegen die Annahme ſich erklärt, daß wir das Göttliche durch wiſſenſchaftliche Entwicklung unſerer Gedanken faſſen könnten[1]). Es iſt dies nicht der einzige Punkt, in welchem Philon der orientaliſchen Anſicht der Dinge ſich anſchließt, es iſt aber der Punkt, von welchem alle übrigen Punkte dieſer Art abhängen, indem dadurch die Grundlage zu einer Verachtung der wiſſenſchaftlichen und aller weltlichen Uebung und Bildung gelegt wurde, die alsdann einem müßigen Spiele der Phantaſie Raum ließ. Genau beſehen iſt die griechiſche Philoſophie nur eine ſehr reichlich fließende Quelle für die Elemente, aus welchen Philon ſchöpft, wenn er ſeiner Phantaſie Nahrung und Mittel der Darſtellung ſucht, und es iſt entſchieden als ein Vorurtheil zu betrachten, daß in ſeiner Lehre die Platoniſche Philoſophie das vorherrſchende Beſtandtheil geweſen ſei. Nicht einmal den größeſten Theil der Elemente, mit welcher ſeine Phantaſie ſpielt, bietet ſie dar; die Ariſtoteliſche und die ſtoiſche Philoſophie können hierin mit ihr wetteifern[2]). Es iſt leicht erklärlich, daß ein ſolches

---

[1]) De post. Caini 48 p. 258. *τὸ ὄντως ὄντος ἐναργείᾳ μᾶλλον ἀντικαταλαμβανομένου ἢ λόγων ἀποδείξει συνισταμένου.*

[2]) Ich muß mich in dieſer Rückſicht gegen die Anſicht Neander's,

Gemiſch verſchiedenartiger Elemente, welches nur durch die Phantaſie vereinigt wurde, keine rechte Stetigkeit der Lehre zuließ, obwohl zugegeben werden muß, daß allen ſeinen nicht ſelten ſchwankenden Aeußerungen eine allgemeine Anſicht zum Grunde lag, die aber weſentlich der orientaliſchen Richtung angehört und mehr religiös als philoſophiſch iſt. Als Philoſophen können wir ihm keine große Bedeutung beilegen; merkwürdig für die Geſchichte der Philoſophie iſt er uns nur, weil er eine Reihe von Gedanken in Umlauf ſetzte, welche nicht ohne philoſophiſche Bedeutung ſind und auf die Entwicklung der ſpätern Philoſophie großen Einfluß hatten; oder vielmehr er ſetzte ſie nicht in Umlauf, ſondern er fand ſie vor, vielleicht bei der nur einſeitigen Verbreitung ſeiner Schriften darf man ihm nicht einmal das Verdienſt zuſchreiben, daß ſie durch ihn in einem großen Kreiſe bekannt geworden ſind; nur für uns bleiben ſeine Schriften von großem Werthe, weil wir aus keiner andern Quelle das älteſte Vorhandenſein dieſer Gedanken unter den griechiſch gebildeten Völkern ſo ſicher nachweiſen können, als aus ihnen. Daß er ſie vorgefunden, nicht ſelbſt erfunden habe, davon überzeugt uns vollkommen die Art, wie er ſie äußert und als ſchon ausgebildet vorausſetzt, davon überzeugt uns auch die geringe Erfindungsgabe, welche er überall verräth.

---

meines verehrten Lehrers, erklären, welche er in ſeiner genetiſchen Entwicklung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme S. 2 ausgeſprochen hat. Richtiger urtheilt Creuzer über ſein Verhältniß zum Platon, obwohl wahrſcheinlich von einer andern Anſicht von der Platoniſchen Philoſophie ausgehend, als ich zu der meinigen machen kann. S. Kritik der Schriften des Juden Philon in d. theol. Studien u. Kritiken. Jahrg. 1832. 1 Hft.

Was nun aber auch vorherrſchend ſein mochte in der Miſchung ſeiner Vorſtellungen, das Ungleichartige in derſelben mußte ihn nothwendig zu vielerlei Schwankungen in ſeinen Behauptungen führen. Das Bedürfniß, welches er fühlte, mit der griechiſchen Bildung und Philoſophie ſich zu bereichern, verhinderte ihn ſeine myſtiſche Theoſophie rein durchzuführen. Mit der höhern Weisheit dieſer ließ es ſich ja wohl vereinigen, wenn er der Bildung durch die enkykliſchen und philoſophiſchen Wiſſenſchaften eine vereinende Kraft beilegte und ihr das Verdienſt zuſchrieb, daß ſie die Seele von Irrthümern reinige und ſie dadurch fähig mache die höhere Wahrheit zu faſſen und feſtzuhalten, auch eine Sehnſucht nach dieſer in ihr errege. In dieſem Sinne ſuchte er zu zeigen, daß die enkykliſchen Wiſſenſchaften, Grammatik, Geometrie, Rhetorik und dergleichen uns nothwendig wären für den Verkehr des Lebens nicht nur, ſondern auch beſonders dazu, uns zu vertheidigen gegen ſophiſtiſche Künſte, gegen allerlei Täuſchungen, welche das ſinnliche Leben uns bereite. Ohne ſie können wir die höhere Weisheit nicht mit Sicherheit genießen[1]). Man ſieht wohl, daß er ſolchen Vorübungen für die Philoſophie auch die logiſchen Unterſuchungen zuzählte, mit deren Hülfe doch allein die enkykliſche Bildung den ſophiſtiſchen Täuſchungsmitteln für gewachſen gehalten werden konnte. So findet er den Grund, weswegen Abel dem Kain unterlegen, darin daß jener in jenen Künſten nicht geübt geweſen; ſo wurde auch Aaron dem Moſes beigegeben, um die Nothwendigkeit zu zeigen, daß mit der Fülle der innern Gedanken die Ausbildung der äußern

---

[1]) De ebriet. 12 p. 364

Rede verbunden werden müſſe[1]). Wenn daher Philon auch anräth, den Körper, die ſinnliche Wahrnehmung, die Rede hinter ſich zu laſſen, ſo will er dieſen Rath doch nicht ſo verſtanden haben, als ſollten wir eine völlige Trennung von dieſen Dingen begehren, denn dies würde den Tod anrathen heißen, nur unſere Neigung ſoll von den ſinnlichen Dingen und von der Ausbildung ſchmeichleriſcher Redekünſte ſich zurückziehn und wir ſollen dadurch über dieſe Dinge uns erheben und uns nicht als Knechte, ſondern als Herren derſelben erkennen lernen[2]). Aber hierbei blieb nun Philon nicht ſtehen. Wenn die Sinne und die Rede uns zur Hülfe dienen ſollten, ſo lag es ſehr nahe ihnen auch eine poſitive Bedeutung zu geben, und ſollte die weltliche Erkenntniß nicht ganz verworfen werden, ſo war es auch nicht möglich die Bedeutung zu verkennen, welche die Sinne für die Erkenntniß der weltlichen Dinge haben. Er bedenkt ſich daher auch nicht von ihnen zu ſagen, daß ſie unſerer Vernunft ihre Nahrung gewähren, und weitläuftig zu zeigen, wie wir ohne ſie nicht über ſchwarz und weiß, nicht über hart und weich und dergleichen mehr urtheilen könnten[3]). Er geht in dieſer Richtung ſogar ſo weit auch den leidenden Stimmungen (πάθη) unſerer Seele einen Antheil an der Erkenntniß der Dinge zuzugeſtehn; denn die Luſt diene zur Erhaltung unſeres Geſchlechts; Unluſt und Furcht bewegten die Seele nichts gering zu achten[1]). Wenn er auch nicht zugiebt, daß wir die Wahrheit des Seienden aus ſeinen Wirkungen, aus den körperlichen Dingen, zu erkennen vermöchten, ſo will er doch nicht dagegen ſtreiten, daß die Sinne und die körperlichen Dinge Werkzeuge wären, durch welche Gott die Erkenntniß des unſichtbaren, unkörperlichen Weſens, ja ſeiner ſelbſt uns zuführe[2]). Die ſinnliche Wahrnehmung ſtellt er ſich überhaupt vor als zwiſchen der Vernunft und den ſinnlichen Dingen ſtehend; dieſe aber würden von Gott befruchtet, daß ſie den Reiz in unſerer Seele hervorbrächten und dadurch die Wahrnehmung möglich machten, welche jedoch nicht ſtattfinden würde, wenn nicht die Vernunft von der andern Seite nach dem Aeußern ſich ausſtreckte und die Sinne bewegte[3]). Mit dieſer Anſicht nun, welche auf die ſtoiſche Lehre von dem herrſchenden, aus dem Mittelpunkte nach dem Umfange des lebendigen Weſens ſich ausbreitendem Theile der Seele zurückgeht und welche ihrer weſentlichen Bedeutung nach bezweckt, aus der ſinnlichen Wahrnehmung die Ausbildung des Gedenkens abzuleiten oder doch aus der Wechſelwirkung zwiſchen Innerem und Aeußerem ſie entſtehen zu laſſen, ſteht die vorherrſchende Neigung des Philon in einem grellen Abſtich, der Sinnlichkeit gar keinen Antheil an der wahren Erkenntniß zuzugeſtehn, ja ſogar ſie zu beſchuldigen, daß ſie die Seele von der richtigen Bahn abführe. Die Wahrnehmung zwar, meint er, würde an ſich nichts Böſes ſein, ja ſie könnte als etwas Gutes betrachtet werden, weil ſie uns die äußern Dinge ihrer Wahrheit nach erkennen laſſe, aber ſie iſt mit der verführeriſchen Luſt und mit den übrigen leidenden Stimmungen der Seele ſo genau verbunden, daß ſie nur als etwas Mittleres zwiſchen dem Guten und dem Böſen geachtet werden kann. Die Luſt verführet und betrügt uns, indem ſie etwas, was keinen Werth hat, für etwas Nützliches und Gutes anzuſehn uns lehrt; ſie iſt an ſich böſe und kein Guter hat daher an ihr Theil[1]). Indem ſie nun ihrem Weſen nach ſtrebt die Wahrnehmung für ſich zu gewinnen, theilt ſie auch dieſer das Böſe mit, welches ihr eigen iſt und die Wahrnehmung betrügt ſodann die Vernunft, indem ſie ihr die Vorſtellung des Aeußern und die Liebe zum Aeußern mittheilt[2]). Dieſen Betrug durch die Sinnlichkeit hält Philon für etwas Unumgängliches, ſobald wir der Wahrnehmung uns hingeben, weil

---

[1] Quod deter. pot. insid. 10 ff. p. 197 ff.; de migr. Abr. 13; 14 p. 447 f.

[2] De migr. Abr. 1; 2; 35.

[3] Alleg. leg. III, 18 p. 98; de plant. Noe 32 p. 349. τὸ κρίνειν τὸν νοῦν ἡμῶν ἔχειν αἰσθήσεις.

---

[1] Alleg. leg. II, 3 p. 68.

[2] De somn. I, 33 p. 649. *οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν δυνάμενον ἐννοῆσαι δυνατόν, ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων.* De cherub. 28 p. 374 ſetzt er die Geſchöpfe, aus dem Folgenden ſieht man, daß er darunter die körperlichen Dinge verſtehe, ſo an: *παρ᾽ ἡμῶν μὲν οὐδέν, παρὰ δὲ θεοῦ ληψόμεθα, ὃ πάντα ἐτέχνασεν, δι᾽ ἡμῶν δὲ ἴσως. ὄργανα γὰρ ὑπηρετήσοντα ταῖς ἀδιαστάτοις αὐτοῦ χάρισιν γεγόναμεν.*

[3] Leg. alleg. I, 11 p. 49. Man darf in dieſen Dingen keine Uebereinſtimmung beim Philon ſuchen, da dieſer Theil ſeiner Lehre beſonders vernachläſſigt iſt. So ſtimmt auch mit der angeführten Lehre nicht überein, daß er behauptet, die Vernunft müſſe wahrnehmen, wenn ſie auch nicht wolle. Ib. III, 16 p. 98 f.

---

1) Leg. alleg. III, 20 p. 100. ἡ δὲ αἴσθησις [illegible] [illegible] τὰ σώματα [illegible], ὡς ἔχει φύσεως, [illegible], [illegible] καὶ [illegible] ἐστίν. Ib. 21. λεκτέον οὖν, ὅτι ἡ αἴσθησις οὔτε τῶν φαύλων, οὔτε τῶν σπουδαίων ἐστίν, ἀλλὰ μέσον τι αὐτὴ καὶ κοινὸν σοφοῦ τε καὶ ἄφρονος. — — ὁ δὲ ὄφις, ἡ ἡδονή, ἐξ ἑαυτῆς ἐστι μοχθηρά. διὰ τοῦτο ἐν μὲν σπουδαίῳ οὐχ εὑρίσκεται τὸ παράπαν, μόνος δὲ αὐτῆς ὁ φαῦλος ἀπολαύει.

2) De creat. mund. 59 p. 39 f.

er eine ſo innige Verbindung zwiſchen der Luſt und der Wahrnehmung annimmt, daß er dieſe mit der Vernunft nur durch jene eine Verbindung eingehen läßt. Die Luſt bildet ihm das Band, durch welches die beiden verſchiedenartigen Kräfte der Seele, die Vernunft und die Sinne, zuſammengehalten werden[1]). Er durfte daher wohl ſagen, daß in dem ſterblichen Geſchlechte nichts ohne Luſt geſchehe, und wenn er auch hinzuſetzte, daß Gute und Schlechte die Luſt in verſchiedener Art in ſich aufnähmen, dieſe als etwas Gutes, jene nur als etwas Nothwendiges[2]), ſo ſetzte doch auch dies voraus, daß einem jeden der Betrug der Luſt etwas Nothwendiges ſei, wenn nicht etwa hier Philon ſeine allgemeine Anſicht von der Luſt vergeſſen haben ſollte.

Finden wir nun in der That dieſe Anſichten des Philon über die erſten Gründe des menſchlichen Erkennens wenig zuſammenhängend, ja an innern Widerſprüchen leidend, ſo werden wir noch weniger erwarten dürfen, daß er eine zuſammenhängende Lehre von der wiſſenſchaftlichen Entwicklung der Gedanken ſich gebildet haben werde. Wir haben ſchon früher erwähnt, daß er den Beweis gering achtete. Eben ſo wenig legte er genauen Unterſcheidungen einen Werth an ſich bei[3]). Alles dies deutet darauf hin, daß er jede Vermittlung der Erkenntniß verſchmähte und nur der unmittelbaren Anſchauung der Wahrheit vertraute. Damit mechte er es ſich in Verbindung denken, daß nach ſeiner Anſicht alle durch die Wahrnehmung vermittelte Erkenntniß allein auf das Körperliche ſich beſchränkt [1]), die wahre Erkenntniß dagegen in der Erkenntniß der Seele gegründet ſein ſoll, welche ſie an und für ſich ohne ihre Verbindung mit dem Körper unmittelbar in ſich erſchaut. Doch finden ſich Spuren, daß er nicht abgeneigt war eine ſolche Vermittelung der Erkenntniß durch die Wahrnehmung zuzugeben, welche allmählig von dem Niedern zu dem Höhern aufſteigt. Die Wahrnehmung nemlich bezieht ſich auf das Einzelne, worunter er das einzelne Ding verſteht [2]). Im Gegenſatz gegen dieſe ſinnliche Erkenntniß des einzelnen Weſens dachte er ſich nun die höhere Erkenntniß als die Erkenntniß der Arten, welche nicht wie die einzelnen Dinge vergänglich, ſondern unvergänglich und ewig ſind [3]), die Abbilder der Urbilder im göttlichen Verſtande [4]). Dieſe Anſicht jedoch hält Philon nicht feſt; es iſt ihm nicht genug von den Einzelweſen zu den Arten aufzuſteigen und bei dieſen alsdann ſtehen zu bleiben, ſondern indem er die Unterordnung der Arten unter die Gattungen betrachtet, wird er darauf geführt dieſe als das Höhere aufzufaſſen, die Arten aber, als welche nur Geringeres umfaſſen, ſogar als etwas Vergängliches anzuſehen ¹). Es war ihm in dieſer Vorſtellungsweiſe der Weg gewieſen immer weiter vom Beſondern zum Allgemeinen aufzuſteigen und jenes im Verhältniß zu dieſem, wenn nicht als ein Vergängliches, doch als ein Unbedeutendes anzuſehn, zuletzt aber die Wahrheit aller Dinge auf das Allgemeinſte zurückzuführen. Dieſen Weg hat er, ſoviel wir ſehen, beharrlich verfolgt, und die natürliche Folge davon iſt, daß er das Allgemeinſte als das Höchſte, als die reine Wahrheit anſieht. Das urſprüngliche Vorbild aller Dinge, die überſinnliche Welt, iſt ihm die Idee der Ideen, die höchſte Gattung, aber auch ſie nur in einem untergeordneten Sinne, denn die höchſte Gattung im erſten und wahrſten Sinn iſt Gott ²).

---

[1]) Leg. alleg. II, 16 p. 78. *δυεῖν προγεγονότων, νοῦ καὶ αἰσθήσεως, καὶ τούτων γυμνῶν κατὰ τὸν δεδηλωμένον τρόπον ὑπαρχόντων ἀνάγκη τρίτην ἡδονὴν συναγωγὸν ἀμφοῖν ὑπάρξαι πρὸς τὴν τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν ἀντίληψιν κτλ.*

[2]) Leg. alleg. II, 6 p. 70. *ἀλλ' ὁ μὲν φαῦλος ὡς ἀγαθῷ τελείῳ χρῆται, ὁ δὲ σπουδαῖος ὡς μόνον ἀναγκαίῳ· χωρὶς γὰρ ἡδονῆς οὐδὲν γίνεται τῶν ἐν τῷ θνητῷ γένει.*

[3]) De agric. 32 p. 321 f.

---

[1]) Dafür ſprechen faſt alle zuvor angeführte Stellen über die Gründe der Erkenntniß, z. B. Leg. alleg. II, 18. οὐ γὰρ ὁ νοῦς δίχα αἰσθήσεως ἠδύνατο καταλαβεῖν ζῷον ἢ φυτὸν ἢ λίθον ἢ ξύλον ἢ συνόλως σῶμα.

[2]) De creat. mund. 46 p. 32. τῷ δὲ αἰσθητῷ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπῳ.

[3]) Ib. 13 p. 9. Hier ſteht zwar τὰ γένη, es iſt aber aus dem Zuſammenhange klar, daß die εἴδη gemeint ſind.

[4]) De conf. ling. 14 p. 414.

Hiernach hätte Philon die wiſſenſchaftliche Entwicklung als ein Aufſteigen von den niedern Begriffen zu den höhern und zu dem höchſten ſich denken müſſen; daß er jedoch dieſen Gang nicht methodiſch verfolgte, iſt aus ſeiner Denkweiſe leicht erklärlich, weil ihm eben alles nur darauf ankam der Erkenntniß Gottes auf irgend eine Weiſe ſich zu bemächtigen mit Verſchmähung der niedern Erkenntniſſe, welche ihm wohl als etwas Nothwendiges erſcheinen konn-

---

1) De mutat. nom. 11 p. 590. *τὸ μὲν γὰρ εἶδος καὶ βραχὺ καὶ φθαρτόν, τὸ δὲ γένος πολύ τε καὶ ἄφθαρτον.* De Cherub. 2 p. 139. In beiden Stellen iſt von den Tugenden die Rede, der Satz aber wird allgemein gefaßt. In der zweiten wird das *γένος* dem *ἐν μέρει* und dem *εἶδος* entgegengeſetzt und allgemein geſagt *γένος δὲ πᾶν ἄφθαρτον.*

2) De creat. mund. 6 fin. p: 5. *τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.* Leg. alleg. II, 21 fin. p. 81. *τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.*

ten, aber nicht als etwas Gutes. Das Beſondere mußte ihm hiernach im Allgemeinen gänzlich untergehn und dies drückt ſich in ſeinen Aeußerungen über den Begriff Gottes ſehr beſtimmt aus. Er nennt Gott gewöhnlich das Seiende, welches ihm das Allgemeinſte iſt. Hierbei ließe ſich nun wohl noch die Anſicht feſthalten, daß in ſeinem Begriff die Mannigfaltigkeit alles wahren Seins vereinigt ſei, und Philon drückt ſich wirklich nicht ſelten ſo aus, als wenn er dieſer Anſicht ſich zuneigte. Er nennt Gott zuweilen das Eins und das All, welches alles umfaſſe und erfülle[1]); zuweilen ſpricht er davon, daß die Vernunft, welche zu Gott gelangt ſei, die körperloſen Ideen ſchaue[2]). Aber daß er nicht Gott, ſondern nur das von ihm ausgehende Wort die Idee der Ideen nennt, beweiſt ohne Zweifel, daß er in Gott keine Mannigfaltigkeit irgend einer Art anerkennen will. Daher ſetzt er auch auseinander, daß Gott allein ſei für ſich, ohne ein Anderes, ohne eine Vielheit, keine Miſchung[3]). Er nennt ihn daher wohl zuweilen das Eins, einfach oder gut oder legt ihm ſonſt eine andere Bezeichnung ſeines Weſens bei, im Allgemeinen aber im wahren Sinne der Worte behauptet er, daß Gott ohne Eigenſchaft ſei[4]), welches zwar zunächſt auf die ſinnlichen Eigenſchaften, nach dem Sprachgebrauche der Stoiker, ſich beziehen mag, doch aber auch in einer allgemeinern Bedeutung genommen wird, denn Philon ſagt ausdrücklich, daß Gott im eigentlichen Sinne kein Name beigelegt werden

---

1) Leg. alleg. I, 14 p. 52.

2) De ebriet. 25 p. 362. ὁ νοῦς, ὅταν θεοφορηθεὶς πρὸς αὐτῷ τῷ ὄντι γένηται, καταθεώμενος τὰς ἀσωμάτους ἰδέας.

3) Leg. alleg. II, 1 p. 66; de mut. nom. 34 p. 606.

4) Leg. alleg. I, 15 p. 53.

könne. Das Seiende kann nicht ausgeſprochen werden, ſondern es iſt nur [1]). Daher werden auch die Eigenſchaften, welche man Gott ſonſt beizulegen pflegt, nur als uneigentliche Bezeichnungen ſeines Weſens angeſehn; er iſt beſſer als das Gute, reiner als das Eins und urſprünglicher als die Einheit [2]). Selbſt da, wo Philon Gott nur als die weltbildende Vernunft betrachtet, erklärt er ihn für höher als die Tugend und die Wiſſenſchaft, ja für höher als das Gute und Schöne ſelbſt [3]). Dieſe Lehre von der Unnennbarkeit Gottes, welche im vollen Sinne des Wortes genommen, auch die Namen Gottes und des Seienden als uneigentliche Namen bezeichnet [4]), ſcheint mit der volksthümlichen Anſicht der Juden zuſammenzuhängen, daß der heilige und wahre Name Gottes nicht ausgeſprochen werden dürfe, außer nur von und vor Heiligen und Weiſen Mit der Unnennbarkeit Gottes iſt es natürlich verbunden, daß Gott ſeinem Weſen nach als unerkennbar betrachtet wird. Zu ſeiner Seligkeit gehört auch dies, daß er keinen Charakter hat; nur das Sein Gottes kann erkannt werden, nicht aber ſein Weſen [6]).

---

1) De somn. I, 39 fin. p. 655. σκεψάμενος, εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἴστω, ὅτι κύριον μὲν οὐδέν, ὃ δ' ἂν εἴπῃ τις, καταχρώμενος ἐρεῖ. λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν.

2) De vita cont. 1 p. 472.

3) De creat. mund. 2 p. 2. καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετή, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.

4) Daß der Name θεὸς ein uneigentlicher Name ſei, wird de conf. ling. 27 p. 425 geſagt.

5) De leg. ad Caj. 44 p. 597 fin.; de vita Mos. III, 11 p. 152.

6) Quod deus immut. 11 p. 281. οἱ μὲν ἂν ψυχῆς ἑταῖροι νοη-

Es iſt natürlich, daß eine Lehre, wie die des Philon, welche doch ihrem weſentlichen Streben nach hauptſächlich darauf ausgeht uns das Göttliche darzuſtellen und auf irgend eine Weiſe uns ein Verhältniß zu Gott zu ermitteln, indem ſie von der andern Seite auf das Ergebniß geführt wird, daß wir Gott weder denken, noch nennen können, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch geräth und daß ſie deswegen immer wieder in ihrer Darſtellung ihren eigenen Satz aufzuheben genöthigt iſt. Die Belege hierzu in den Schriften des Philon ſind unzählig. Nur auf einige wollen wir aufmerkſam machen, andere werden in dem weitern Verlauf unſerer Unterſuchung vorkommen. Einigermaßen erträglich möchte man es finden, wenn Philon den Begriff Gottes nur in verneinenden Formeln ſich darſtellte, z. B. wenn er ihn das Eigenſchaftloſe und das von keinem Andern Umfaßte nannte, oder wenn er gegen die Anſicht derer ſtritt, welche ihn in irgend einer vermenſchlichenden Vorſtellungsart ſich denken wollten[1]). Auch könnte man es hingehen laſſen, wenn er in dem Begriffe Gottes entgegengeſetzte Beſtimmungen vereinigte, wenn er z. B. von ihm ſagte, er ſei überall und nirgends[2]). Aber hierbei

---

ταῖς καὶ ἀσωμάτοις φύσεσιν ἐνομιλεῖν δυνάμενοι, οὐδεμιᾷ τῶν γεγονότων ἰδέᾳ παραβάλλουσι τὸ ὄν· ἀλλ' ἐκβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος — ἓν γὰρ τῶν εἰς τὴν μακαριότητα αὐτῷ καὶ τὴν ἄκραν εὐδαιμονίαν ἦν τὸ ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὕπαρξιν καταλαμβάνεσθαι — τὴν κατὰ τὸ εἶναι μόνον φαντασίαν ἐνεδέξαντο, μὴ μορφώσαντες αὐτό. Ib. 13 p. 282. ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον.

1) Quod deus immut. 11 f. p. 280 ff.; de sacr. Abel. 29 f. p. 181 f.

2) De conf. ling. 27 p. 425.

bleibt er nicht ſtehen, ſondern eben dieſelben Beſtimmungen, welche er auf der einen Seite von dem Begriffe Gottes zu entfernen ſuchte, legte er ihm auf der andern Seite wieder bei. So iſt es ja freilich wohl noch ein verneinender Ausdruck, wenn er Gott auf auszeichnende Weiſe ein unveränderliches Weſen nennt [1]; aber die Art, wie er dieſe Bezeichnung gebraucht, ſpricht doch entſchieden dafür, daß er darin nicht bloß etwas Verneinendes erblicke. Denn mit der Unwandelbarkeit Gottes iſt ihm der Friede und die Ruhe verbunden, welche er als das wahre Gut, als die höchſte Glückſeligkeit beſchreibt [2]. Dadurch geſellen ſich ihm auch zu die Freude und der Frohſinn, welche als Folgen der Vollkommenheit, der Seligkeit und des höchſten Gutes in Gott bezeichnet werden [3]. Noch mehr ergiebt ſich dies daraus, daß Philon, obgleich er die Platoniſche Lehre, daß Gott das Gute ſei, verworfen hatte, doch die Unveränderlichkeit Gottes auf Platoniſche Weiſe daraus ableitete, daß Gott das Gute oder Beſte ſei und daher weder beſſer noch ſchlechter werden könne [4]. So nennt er ja auch, ohne Scheu ſich ſelbſt zu widerſprechen, unzähligemal Gott gut und gründet darauf die Lehre von der Schöpfung der Welt, indem er den Grund, weswegen Gott das Nicht-Seiende habe werden laſſen, in ſeiner Güte ſucht und darin, daß er am Geben Freude finde [5]. Ebenſo

---

1) Leg. alleg. III, 63 p. 123.

2) De somn. II, 34 p. 388 f.

3) De Cherub. 25 p. 154; de Abrah. 36 p. 29; de sacrif. Abel. 30 fin. p. 183.

4) De incorr. mund. 13 p. 500. ἴσος γὰρ αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ ὅμοιος ὁ θεός, μήτε ἄνεσιν πρὸς τὸ χεῖρον, μήτ᾽ ἐπίτασιν πρὸς τὸ βέλτιον δεχόμενος κτλ.

5) De nom. mut. 3 fin. p. 583. διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα;

finden wir Gott auch das Licht genannt, worunter jedoch nicht ein ſinnliches, ſondern ein überſinnliches Licht verſtanden werden ſoll; Gott ſieht auch vor dem Werden der Welt, indem er ſich ſelbſt erleuchtet[1]). Man ſieht, wie dieſe Anſicht dahin deutet, daß Gott als Vernunft gedacht werden dürfe, nicht als die einzelne, ſondern als die allgemeine Vernunft des Ganzen[2]). Gegen dieſe bejahende Beſtimmung über den Begriff Gottes hat Philon durchaus nichts einzuwenden.

Es könnte vielleicht die Vermuthung aufſteigen, daß in ſolchen bejahenden Beſtimmungen Philon nicht von dem höchſten Gott habe ſprechen wollen, ſondern von der dienenden Kraft Gottes, welche er göttlicher Ehre würdigt. Denn er unterſcheidet zwiſchen dem Gott, welcher im eigentlichen Sinne ſo genannt wird, und zwiſchen dem Gott, welcher nur in uneigentlichem Sinne dieſen Namen führt, weil er das älteſte Wort Gottes iſt; jener nur ſoll mit dem Artikel der Gott heißen, dieſer ohne Artikel[3]). Aber dieſe Unterſcheidung wird vom Philon weder dem Sprachgebrauche, noch den Sachen nach feſtgehalten; ſie verwickelt auch, der Natur der Sache nach, nur in neue Schwierigkeiten. Die Offenbarung Gottes iſt im Ganzen und Großen

---

ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν. Quod deus immut. 23 fin. p. 288; 289; leg. alleg. I, 14 fin. p. 52. Er unterſcheidet wohl auch ſo, daß Gott ſelbſt das Gute gebe, die Abwehr des Uebels aber nur durch ſeine Engel, damit er nemlich durch die Berührung mit dem Uebel nicht verunreinigt werden möchte. Leg. alleg. III, 62 p. 122.

1) Quod deus immut. 12 p. 281. *ἑώρα δὲ ὁ θεὸς καὶ πρὸ γενέσεως φωτὶ χρώμενος ἑαυτῷ.* De Cher. 28 p. 156.

2) Leg. alleg. III, 9. p. 93.

3) De somn. I, 39 p. 655.

die Welt; dieſe ſoll durch das Wort Gottes gebildet werden[1]) und es könnte daher im Sinne des Philon das Wort Gottes auch der weltbildende Gott genannt werden. Es läge daher nahe zu muthmaßen, daß auch in den Stellen, in welchen von dem weltbildenden Gott, von ſeiner Güte, von ſeiner Wohlthätigkeit und andern ſeiner Eigenſchaften die Rede iſt, nur von dem Worte Gottes geſprochen würde. Dies iſt aber doch nicht die Anſicht, welche Philon verfolgt, ſondern Gott ſelbſt wird als Weltbildner von ihm betrachtet und als die erſte Urſache; das Wort Gottes dagegen erſcheint ihm nur als das Werkzeug, durch welches Gott alles geſtaltet[2]). Daher kann man die Sätze des Philon von der Undenkbarkeit, Unausſprechlichkeit und Eigenſchaftloſigkeit Gottes nur als ein Beſtreben anſehn, ſein Weſen an und für ſich, ohne alle Beziehungen zur Welt zu denken, ein Beſtreben, welches er ernſthaft genug meinen mochte, welches er aber doch feſt zu halten nicht im Stande war. Mag er auch ſagen, Gott gehöre nicht zu dem Verhältnißmäßigen, mag er deswegen die wirkende Kraft Gottes, durch welche er die Welt gemacht habe, von Gott

---

1) De monarch. II, 5 p. 225. *λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι᾽ οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.*

2) De Cherub. 35 p. 161 f. *ὁ θεὸς αἴτιον, οὐκ ὄργανον, τὸ δὲ γινόμενον δι᾽ ὀργάνου μέν, ὑπὸ δὲ αἰτίου πάντως γίνεται. — — τί οὖν ἐστὶ δημιουργὸς πλὴν τὸ αἴτιον ὑφ᾽ οὗ; — — εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ* (sc. *τοῦ κόσμου*) *τὸν θεόν, ὑφ᾽ οὗ γέγονεν· ὕλη δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι᾽ οὗ κατεσκευάσθη.* Dies iſt der gewöhnliche Sprachgebrauch des Philon; doch iſt auch dieſer nicht feſt; denn zuweilen wird geſagt, daß einiges, nemlich das Gute, nicht allein von Gott, ſondern auch durch Gott gebildet werde. Leg. alleg. I, 13 p. 51.

ſelbſt unterſcheiden und behaupten, daß durch die Wirkungen dieſer Kraft, durch die Schöpfung, Gott nicht verändert werde [1]); ſo iſt dies doch nur eine ganz abſtrakte Vorſtellungsweiſe, welche in ſeiner Lehre gar keine Wurzel faſſen kann und welcher er ſelbſt faſt unaufhörlich zu widerſprechen genöthigt iſt. So erklärt er es für einen Ausſpruch der höheren Begeiſterung, deren er ſich rühmt, daß zwei höchſte Kräfte um Gott wären, die Güte und die Macht, daß durch die erſte er die Welt erzeugt hätte, durch die zweite über die Welt herrſchte, daß aber dieſe Kräfte durch das Wort, welches die Mitte zwiſchen ihnen hielte, verbunden würden, ſo daß durch dieſes Wort Gott Herrſcher und gut wäre [2]). Eine ſolche Darſtellungsweiſe ſetzte doch voraus, daß Gott entweder urſprünglich als gut und als Herrſcher oder daß er als beides durch ſeine Verbindung mit dem Worte geworden gedacht werden ſollte. Ließ ſich doch überhaupt die Verbindung, in welcher Gott mit ſeinen Kräften vorgeſtellt wird, nicht anders denken, als nur in einem Verhältnißbegriffe, welcher nothwendig mit dem Weſen Gottes unveränderlich verknüpft werden mußte. Dieſe Nothwendigkeit erkannte in der

---

[1]) De mut. nom. 4 in. p. 582. τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανὸν καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς ἐν ὁμοίῳ. ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον. — — τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος, ἐνίαις συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ πρός τι, τὴν βασιλικήν, τὴν εὐεργετικήν. — — ταύτων συγγενὴς ἐστὶ καὶ ἡ ποιητικὴ δύναμις, ἡ καλουμένη θεός· διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως ἔθηκε τὰ πάντα ὁ γεννήσας καὶ τεχνιτεύσας πατήρ κτλ.

[2]) De Cherub. 9 p. 143 f. λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.

That auch Philon an, wenn er in einem ſpäter berühmt gewordenen Bilde lehrte, Gott könnte niemals aufhören wirkſam zu ſein, weil es ihm eigenthümlich zukomme zu wirken, ſo wie dem Feuer zu brennen und dem Schnee zu kälten [1]).

Dieſe Richtung der Gedanken des Philon iſt in der That merkwürdig. Er bemüht ſich den Begriff Gottes von allen Vermiſchungen mit den Begriffen weltlicher Dinge rein zu erhalten. Deswegen iſt er dem Pantheismus feind, deswegen ſtellt er den Gegenſatz zwiſchen Gott und der Welt auf eine ſo ſcharfe Weiſe dar, daß man darin die Furcht nicht verkennen kann, irgend eine Berührung zwiſchen Gott und ſeinem Geſchöpfe zuzulaſſen, deswegen ſchiebt er zwiſchen Gott und der Welt die Kräfte oder das Wort Gottes ein, welchen er die Bedeutung ſelbſtſtändiger Weſen giebt. Gott iſt getrennt ſeinem Weſen nach von dem geſammten Werden; nicht gering iſt der Mangel, welcher eine jede andere Natur von Gott unterſcheidet; alles iſt ſeiner ganzen Art nach von ihm verſchieden [2]). Aus der Materie zwar hat er alles gemacht, aber ohne ſie anzutaſten, denn es war dem Wiſſenden und Seligen nicht gebührend die unbeſtimmte und zuſammengemiſchte Materie zu berühren [3]). Er umfaßt die ganze Welt, iſt aber außer ihr [4]). Aber in dieſer Richtung weiß Philon ſich nicht zu

---

1) Leg. alleg. I, 3 p. 44. παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεῷ τὸ ποιεῖν.

2) De sacrif. Abel. 28 p. 181. ἄμεινον δὲ οὐδὲν ἐπινοῆσαι θέμις τῷ αἰτίῳ, ὁπότε οὐδὲ ἴσον, ἀλλ' οὐδὲ ὀλίγῳ καταδεέστερον, ἀλλ' ὅλῳ γένει καταβεβηκὸς ἅπαν τὸ μετὰ θεὸν εὑρίσκεται.

3) De vict. offer. 13 p. 261 fin.

4) De posterit. Caini 5 p. 228 f.

erhalten. Es gelingt ihm nur Zwiſchenglieder zwiſchen die Welt und Gott einzuſchieben und indem er dieſe als die Kräfte oder als das Wort Gottes darſtellt, Gott ſelbſt aber durch dieſelben wirkend und alles von ſich abhängig machend ſich denken muß, gehen auch alle die Beſtimmungen, welche dieſe Kräfte Gottes treffen, auf Gott ſelbſt zurück. Er wird als Schöpfer und Regierer der Welt, als die erſte Urſache, als gut und wohlthätig geſchildert, er wird auch wieder, obgleich ſein Weſen ſonſt unerkennbar genannt wurde, als der Gegenſtand der ſchönſten Wiſſenſchaft bezeichnet [1]). Jenes Beſtreben iſt vergeblich und es verräth uns nur eine Neigung des Philon, welche in einer andern ſeiner Richtungen ihre Hemmung findet.

Mit dieſen beiden Richtungen, zwiſchen welchen Philon's Lehre ſchwebt, läuft eine andere ſchwankende Bewegung in ſeinen Behauptungen parallel. Je größer ihm die Kluft zwiſchen Gott und den weltlichen Dingen erſcheint, um ſo weniger kann er dem Menſchen eine Erkenntniß Gottes zugeſtehn; ſieht er daher auf die Beſchränktheit der weltlichen Dinge, ſo findet er ein wahres und unvollkommenes Schauen Gottes unmöglich; aber auf der andern Seite fühlt er doch auch das Streben der Vernunft nach dem Höchſten, nach wahrer Vollendung und will dem Menſchen die Hoffnung eines vollkommenen Schauens nicht nehmen. Der erſten Annahme gehört es an, wenn er dem Menſchen nur ein Schauen Gottes wie durch einen Spiegel zuſchreibt [2]). In dieſer Richtung geht er ſoweit, nicht

---

1) De vict. off. 13 fin. p. 262. τί γὰρ μάθημα κάλλιον ἐπιστήμης τοῦ ὄντως ὄντος θεοῦ;

2) De decal. 21 fin. p. 198. ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται

einmal dem Moſes ein wahres Schauen Gottes zuzugeſtehn. Weiter dringe des Menſchen Einſicht nicht, als nur Gottes Sein zu erkennen. Durch die ihm untergeordneten Kräfte, aus ſeinen Wirkungen erkennen wir ihn; dieſe aber offenbaren uns nur ſein Vorhandenſein, nicht ſein Weſen. Wenn man ſage, Gott könne geſchaut werden, ſo ſei dies nur uneigentlich zu verſtehen. Hier behandelt Philon das Streben mehr von Gott zu wiſſen, als daß er iſt, als eine übermäßige Thorheit[1]). Er hätte ja wohl in ſeiner Anſicht dafür anführen können, daß Gott ſeiner Wahrheit nach eben nichts anderes ſei, als das Seiende, von welchem daher überhaupt auch nichts anderes erkannt werden könnte, als das Sein. Aber man ſieht in dieſer Unterſcheidung zwiſchen dem Weſen und dem Sein Gottes deutlich das Bedürfniß ſich regen noch etwas anderes als das Seiende unter Gott ſich zu denken. Wie er nun aber von dem Streben der Vernunft nach dem Vollkommenen der andern Anſicht zugeführt wird, offenbart ſich daran, daß er das Beſtreben Gott zu ſchauen als den Weg zur vollkommenen Glückſeligkeit betrachtet[2]). Aber freilich des Menſchen Kräfte reichen nicht zu dieſes höchſte Ziel zu erlangen.

ὁ νοῦς θεὸν ὁρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα. De vita cont. 10 p. 484 fin.

[1]) De poster. Caini 48 p. 258. τὸ δὲ ὁρατὸν εἶναι τὸ ὂν οὐ κυριολογεῖται, κατάχρησις δέ ἐστιν, ἐφ' ἑκάστην αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀναφερομένου. — — ἀνθρώπου γὰρ ἐξαρκεῖ λογισμῷ μέχρι τοῦ καταμαθεῖν, ὅτι ἔστι τε καὶ ὑπάρχει τὸ τῶν ὅλων αἴτιον, προελθεῖν. περαιτέρω δὲ καὶ σπουδάζειν τρέπεσθαι, ὡς περὶ οὐσίας ἢ ποιότητος ζητεῖν, ὠγύγιός τις ἠλιθιότης. — — — αὗται (sc. αἱ δυνάμεις) γὰρ οὐ τὴν οὐσίαν, τὴν δὲ ὕπαρξιν ἐκ τῶν ἀποτελουμένων αὐτοῖς παριστᾶσι.

[2]) De vita cont. 2 p. 473.

Aus ſich kann keiner Gott ſchauen; Gott muß ſich ihm zeigen. Selbſt wenn von einer nur unvollkommenen Erkenntniß Gottes die Rede iſt, wird ausdrücklich dagegen Einſpruch gethan, daß der Menſch durch ſeine eigenen Kräfte Gott ſchaue; nicht der Menſch ſieht Gott, ſondern Gott offenbart ſich dem Menſchen [1]). Dies weiſt nun offenbar auf einen myſtiſchen Prozeß im Schauen Gottes hin und in dieſem Gebiete ließ ſich denn auch die Vorſtellung bilden von einer unbegreiflichen Steigerung der menſchlichen Fähigkeit über jede durch ſeine beſchränkte Lage gegebene Grenze hinaus. Durch eine ſolche ſollen wir nun ein wahres Schauen Gottes, nicht durch den Spiegel, nicht durch dieſe Welt, durch ſeinen Schatten, durch ſein Wort, ſondern in ihm ſelbſt gewinnen können, und es iſt derſelbe Moſes, welchem, wie wir ſo eben bemerkten, nur die Erkenntniß, daß Gott iſt, zugeſtanden wurde, welchen jetzt Philon ein Schauen Gottes in ihm ſelbſt zuſchreibt. Auch wird hinzuzuſetzen nicht vergeſſen, daß dieſe höchſte Erkenntniß Gottes auch zugleich die Erkenntniß des Niedern, der Kräfte Gottes und der Welt, in ſich einſchließen müſſe [2]). In dieſer höchſten Wiſſenſchaft wird der Menſch nicht mehr geleitet von den Kräften Gottes, von ſeinen Engeln, ſondern von Gott ſelbſt, und gleichen Schrittes ſchreitet er mit jenen Kräften Gottes vorwärts, ſo daß er ihnen in der That gleich geſtellt zu werden verdient[1]).

---

[1]) De poster. Caini 5 fin. p. 229; de Abrah. 17 fin. p. 13. ὃς ἕνεκεν φιλανθρωπίας ἀφικνουμένην τὴν ψυχὴν ὡς αὐτὸν οὐκ ἀπεστράφη, προϋπαντήσας δὲ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔδειξε, καθ' ὅσον οἷόν τ' ἦν ἰδεῖν τὸν βλέποντα, διὸ λέγεται, οὐχ ὅτι ὁ σοφὸς εἶδε θεὸν, ἀλλ' ὅτι ὁ θεὸς ὤφθη τῷ σοφῷ. καὶ γὰρ ἦν ἀδύνατον καταλαβεῖν τινὰ δι' αὑτοῦ τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὂν μὴ παραφήναντος ἐκείνου ἑαυτὸ καὶ παραδείξαντος.

[2]) Leg. alleg. III, 33 p. 107. ἔστι δέ τις τελειότερος καὶ μᾶλλον κεκαθαρμένος νοῦς, τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθείς, ὅστις οὐκ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸ αἴτιον γνωρίζει, ὡς ἂν ἀπὸ σκιᾶς τὸ μένον, ἀλλ' ὑπερκύψας τὸ γεννητὸν ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγεν-

Auf einer ſo in aller Rückſicht ſchwankenden Grundlage ließ ſich eine feſte Anſicht von der Welt und ihren Verhältniſſen nicht erbauen. Wollen wir die Anſichten des Philon über dieſe Gegenſtände erforſchen, ſo haben wir zunächſt auf ſeine Lehre von den Kräften Gottes zu achten. Dieſe unterſcheidet er beſtimmt von Gott ſelbſt; er betrachtet ſie als ſeine Werkzeuge, als ſeine Diener in der Bildung der Welt[2]). Sie ſind theils von wohlthätiger, theils von ſtrafender Macht, welche letztere jedoch auch immer nur Gutes bezweckt, indem die Strafe zur Unterdrükkung des Böſen dienen ſoll[3]). Daß er in ſeinen Vorſtellungen dieſen Kräften eigenes Daſein, Für-ſich-beſtehen oder Perſönlichkeit beilegte, geht aus vielen ſeiner Aeußerungen hervor. Er betrachtet zwar die Geſammtheit dieſer Kräfte als die überſinnliche Welt, als die Welt der Ideen, worin er ſich ganz der Platoniſchen Lehre anſchließen zu wollen ſcheint[4]); auch ſagt er, wenn jemand Worte ohne Bild gebrauchen wolle, ſo müſſe er bekennen, daß die überſinnliche Welt nichts anderes ſei, als das Wort

---

νήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ᾽ αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν τόν τε λόγον καὶ τόνδε τὸν κόσμον. — — — μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν, ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ.

1) De migr. Abrah. 31 p. 463.

2) De poster. Caini 6 p. 229; de vict. offer. 13 p. 261 fin.

3) De conf. ling. 34 p. 431.

4) De vict. offer. 13 p. 261 fin. *ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι.*

Gottes, welcher ſo eben die Welt bilde[1]). Allein das Wort Gottes ſelbſt ſieht er als ein perſönliches Weſen an, wenn er es den erſtgebornen Sohn Gottes nennt, oder wenn er es als den erſtgebornen Engel, den vielnamigen Erzengel bezeichnet, oder wenn er es als den Gott der unvollkommenen Dinge preiſt[2]). Wenn es noch anderer Beweiſe bedürfte, ſo würden wir uns auf die Lehre des Philon von den Engeln berufen, die er mit den Heroen und Dämonen der Griechen vergleicht, von welchen er nach einer von den Pythagoreern entnommenen Vorſtellungsweiſe die Luft erfüllt ſein, welche er auch als Seelen in die Körper ſterblicher Menſchen eingehn läßt, um in beſtimmten Zeiträumen aus ihnen ſich wieder zu erheben[3]). Dieſe Engel werden nun auch Worte Gottes genannt[4]) und es wird geſagt, daß von ihnen als unkörperlichen Weſen und unſterblichen Seelen der göttliche Ort und der heilige Raum erfüllt ſei[5]), d. h. die überſinnliche Welt. Man ſieht alſo, wie Philon theils die Worte Gottes als Perſonen betrachtet, theils auch darauf ausgeht, die Lehre von den Engeln mit der Lehre von den Ideen in Verbindung zu bringen, und demnach die einzelnen Ideen ebenſo zu einzelnen Weſen macht, wie die Ideenwelt ſelbſt.

---

[1]) De creat. mundi 6 p. 5. *εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρῆσθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.*

[2]) De agricult. 13; de conf. ling. 28 p. 427; leg. alleg. 73 p. 128; fragm. ap. Euseb. praep. ev. VII, 13 p. 625 ed Mang.

[3]) De somn. I, 22 p. 641 f.

[4]) Leg. alleg. III, 62 p. 122; de conf. ling. 8 fin. p. 409 etc.

[5]) De somn. I, 21 p. 640. *εἰδέναι δὲ νῦν προσήκει, ὅτι ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶν λόγων· ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι.* Nach einigen andern Stellen ib. 19 p. 638; 23 p. 642 wird dieſe Lehre etwas anders gewendet, wovon ſpäter die Rede ſein wird.

Im Einzelnen ſtellt die Lehre des Philon von der Vermittlung der Welt mit Gott durch die Ideen nur ſehr verworren ſich dar. Es ſcheint, daß hierauf die Nothwendigkeit in der allegoriſchen Auslegung an beſtimmte Stellen der Schrift ſich anzuſchließen großen Einfluß ausübte. Im Ganzen äußerte er, daß die Kräfte Gottes unbeſtimmbar wären, ſo wie Gott ſelbſt[1]; auch die Engel ſind unzählig, wie die Sterne. Dabei fühlte er nun aber doch wohl das Bedürfniß dieſe unzählige Zahl unter gewiſſe allgemeinere Abtheilungen zu bringen, um ſie einigermaßen begreiflich oder auch nur darſtellbar zu machen. Seine Aeußerungen hierüber ſind jedoch nicht in Uebereinſtimmung unter einander. Zuweilen zählt er ſechs oberſte Kräfte, welche von dem oberſten Gott ausgehen[2], zuweilen beſchränkt er dieſe für eine begriffsmäßige Anordnung zu große Zahl, ſchwankt aber wieder zwiſchen den Zahlen drei und zwei, wenn er nicht gar alle Kräfte unter eine Geſammtkraft, das Wort Gottes, bringt. Als die zwei oberſten Kräfte Gottes nennt er zuweilen die ſchaffende Güte und die herrſchende Kraft, zuweilen auch die wohlthätige und die ſtrafende[3]. Die Verbindung dieſer beiden ſucht er aber bald in Gott ſelbſt, bald findet er ſie in einer dritten Kraft Gottes, in dem Wort Gottes[1]). Man ſieht, wie dieſe Unſicherheit mit ſeinem Schwanken zuſammenhängt, welches bald ſich dahin neigt, Gott ſelbſt als Schöpfer zu verehren, bald die ſchöpferiſche Kraft als von ihm verſchieden zu betrachten. Wird nun das Wort Gottes als das Mittlere zwiſchen den beiden höchſten Kräften beſchrieben, ſo ſteht dieſem auch die Annahme nicht fern, daß vom Worte alle Kräfte zuſammengefaßt werden, daß es die höchſte Idee bezeichne, welche alle andere Ideen in ſich enthalte. Dieſe Anſicht müſſen wir wohl als die betrachten, welcher Philon vorherrſchend ſich zuneigte; denn außerdem, daß der Begriff des göttlichen Wortes eine ſehr ausgezeichnete, faſt durch ſeine ganze Lehre hindurchgehende Rolle ſpielt und ihm überhaupt das Verhältniß des verborgenen Gottes zu ſeiner Offenbarung bezeichnet[2]), ſteht er auch mit der Neigung des Philon zur platoniſchen Ideenlehre in der nächſten Verbindung, indem das göttliche Wort ihm den allgemeinen Ort der Ideen, die überſinnliche Welt oder die Idee der Ideen bedeutet[3]).

---

[1] De sacriſ. Abel. 15 p. 173. ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ. De creat. mundi 6 p. 5. ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταὶ καὶ ἀτελεύτητοι.

[2] De profug. 18 p. 560.

[3] De sacriſ. Abel. 15 p. 173; de Abrah. 24 p. 19; de vita Mos. 8 p. 150; de conſ. ling. 34 p. 431; quis rer. div. her. 34 fin. p. 504.

---

1) De sacr. Abel. 15 p. 173. ὁ θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων, ἀρχῆς τε αὖ καὶ ἀγαθότητος, εἷς ὢν ὁ μέσος. De Abrah. 24 p. 18 f.; de profug. 19 p. 561; de Cherub. 9 p. 143 f. κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν. καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν. τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον· λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.

2) Darauf beruht der Gegenſatz zwiſchen dem λόγος und dem λέγων αὐτός. De sacrif. Abel. 18 p. 175. ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει. Dahin iſt auch die Stelle de ebriet. 8 p. 361 f. zu ziehn, wo Gott als der Vater, ſeine Wiſſenſchaft oder Weisheit aber, welche vom λόγος nicht verſchieden iſt, als die Mutter der Welt beſchrieben wird.

3) De creat. mundi 5 p. 4; 6 p. 5.

Indem nun das Wort Gottes nach dieſer Anſicht als das Weſen gedacht wird, welches zum Werkzeuge der Weltſchöpfung dient, giebt Philon ihm ein doppeltes Verhältniß eines Theils zu Gott, anderes Theils zu der Welt. Er vergleicht dies Verhältniß mit dem, welches zwiſchen dem innerlichen und dem ausgeſprochenen Gedanken (λόγος ἐνδιάθετος, προφορικός) des Menſchen ſtattfindet. Die Welt der Ideen, welche in Gott iſt, offenbart ſich in der ſinnlichen Welt und dieſe verhält ſich zu jener, wie das ausſtrömende Gewordene zu ſeiner ewigen Quelle [1]). Es iſt hieraus begreiflich, warum Philon nach der früher ſchon erwähnten Anſicht es für unmöglich hielt, daß die weltlichen Dinge das Wort Gottes und die Ideen rein für ſich zu erkennen vermöchten; nur in wiefern dieſe Ideen in die Welt eingetreten ſind, nur in ſo fern können ſie auch der Welt zugänglich ſein; die reine Vernunft würden ſie zu erfaſſen vermögen; aber die in der ſinnlichen Welt mit der Sinnlichkeit vermiſchte Vernunft iſt dazu nicht fähig; ſie kann nur die Abbilder der Ideen erblikken [2]). Deswegen erklärt er auch, daß die Kräfte Gottes über jeden ſprachlichen Ausdruck hinausgehen [3]). Es verſteht ſich, daß hierbei die Hoffnung frei gehalten wird, daß wir uns von der Sinnlichkeit werden befreien können, um einſt oder auch jetzt ſchon auf myſtiſchen Wege zur

---

1) De vita Mos. III, 13 p. 154.

2) De monarch. I, 6 p. 218 f. Gott ſpricht: *μητ᾽ ἂν ἐμέ, μήτε τινὰ τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν ἐλπίσῃς ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν. τῶν δὲ ἐφικτῶν, ὡς εἶπον, ἑτοίμως καὶ προθύμως μεταδίδωμι.*

3) De migr. Abrah. 8 p. 412. *νικῶνται γὰρ ὑπὸ τῶν τοῦ ὄντος δυνάμεων οἱ περὶ αὐτὸν (αὐτῶν?) ἅπαντες ἅπαξ λόγοι.*

Erkenntniß der reinen Ideen uns erheben zu können. Daher ſpricht Philon nicht ſelten von dem Worte Gottes und von den Ideen als von Gegenſtänden unſerer Erkenntniß, durch welche uns auch eine Erkenntniß des Göttlichen vermittelt werden ſoll, wenn auch nur in ſo weit einzuſehen, daß ſein Weſen weit entfernt iſt von menſchlichen Gedanken[1]). In dieſem Sinne wird das Wort Gottes der Dolmetſcher genannt[2]).

Dieſe Lehre von den Kräften Gottes, welche genau von Gott unterſchieden werden und das Weſen Gottes nicht berühren ſollen, aber doch zugleich als weſentlich mit Gott verknüpft gedacht werden, ſchließt ſich offenbar an die Anſicht an, welche die Welt aus einer Emanation Gottes herzuleiten trachtet. Philon bekennt ſich entſchieden zu dieſer Anſicht, obgleich er ſie nicht folgerecht durchzuführen gewußt hat, wie ſpäter bemerkt werden wird. Die Hauptzüge der Emanationslehre liegen klar vor, wenn Philon Gott als ein Licht beſchreibt, welches nicht nur ſich ſelbſt erleuchte, ſondern auch tauſend Stralen ausſchieße, die zuſammen die überſinnliche Welt ſeiner Kräfte bilden ſollen[3]), oder wenn er in einem ſchon früher angeführten Bilde die Wirkſamkeit Gottes, durch welche er die Urſache der Welt iſt, mit der Art vergleicht, wie das Feuer die Wärme und der Schnee die Kälte ausſende. Denn die Bilder, in welchen dieſer Vorgang geſchildert wird, laſſen

---

1) De somn. I, 11 p. 630; leg. alleg. III, 73 p. 128; quod deus immut. 1 p. 273; de conf. ling. 20 p. 419.

2) Leg. alleg. I. 1.

3) De Cherub. 28 p. 156. *αὐτὸς δὲ ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητή, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι.* Etwas anders iſt dies Bild gewendet de somn. I, 19 p. 638.

ihn als einen Naturprozeß anſehn, in welchem Gott ſeine Kräfte aus ſich entläßt oder ihr Ausgehen aus ſich geſchehen läßt, ohne daß dabei irgend eine Veränderung in ihm vorginge; es herrſcht dabei auch die Anſicht, daß die Kräfte, ſo wie ſie aus Gott entlaſſen werden, geringer ſind als Gott ſelbſt, daß alſo eine herabſteigende Stufenleiter des Daſeins von da an beginnt. Dies drückt ſich ſehr entſchieden in den Namen aus, mit welchen Philon den Begriff des göttlichen Wortes zu bezeichnen pflegt, wenn er bald das Bild Gottes, bald noch ſtärker den Schatten Gottes in ihm zu erkennen glaubt 1). Und bei dieſem Anfange des Herabſteigens läßt er es auch nicht bewenden, vielmehr ſo wie Gott das Vorbild des Wortes iſt, ſo iſt auch wieder das Wort Vorbild anderer Dinge 2), von welchen ausdrücklich der Menſch genannt wird. Oder wie Gott ein ausſtralendes Licht zu ſein ſich gefallen laſſen muß, ſo wird auch daſſelbe Bild weiter fortgeführt und den Kräften, welche um Gott ſind, ein eben ſolches glänzendes Licht beigelegt, welches ſie ausblitzen 3). Um nicht zu ſehr in ſeine Bilder uns zu verlieren, bemerken wir nur, daß es in der Darſtellungsweiſe des Philon lag, indem er das Wort Gottes als die höchſte Idee und die höchſte Kraft Gottes betrachtete, niedere und untergeordnete Ideen oder Kräfte anzunehmen, welche ſich zu dem Worte verhielten,

---

1) De monarch. II, 5 p. 225; leg. alleg. III, 31 p. 106. *σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν.*

2) Leg. alleg. l. l. *ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα.*

3) Quod deus immut. 17 p. 284. *δυνάμεις —, αἱ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀναστράπτουσιν.*

wie das Wort Gottes ſelbſt zu Gott, wie die niedern Begriffe zu den höhern. In dieſer Richtung liegt es denn auch, daß er die Engel als Zwiſchenweſen zwiſchen den Stralen des göttlichen Lichtes und der menſchlichen Seele betrachtet. Dieſe nemlich ſoll nur in ihrem höchſten Streben von jenen Stralen erleuchtet werden, wenn ſie aber tiefer herabſinkt, noch das Licht der Engel zu ſehen vermögen[1]).

In einer ſolchen Anſicht von den herabſteigenden Graden göttlicher Ausflüſſe ſcheint ſich der Gedanke bemerkbar zu machen, daß ein Uebergang geſucht werden müſſe aus dem Gebiete des Vollkommenen, welchem Gott angehört, welchem auch wohl gewiſſermaßen noch die oberſten Kräfte als unmittelbare Ausflüſſe des göttlichen Weſens, als wahre Abbilder deſſelben zugezählt werden konnten, in das Gebiet des Unvollkommenen, welches in dieſer Welt gefunden wird. Wie wir ſchon im Allgemeinen bemerkt haben, daß in der orientaliſchen Richtung der Philoſophie das Gefühl der Unvollkommenheit dieſer Welt, das Gefühl des Uebels ſehr ſtark hervortritt, ſo finden wir dies auch beim Philon herrſchend, der damit auch nicht weniger die Neigung verbindet, die erhabene Idee Gottes außer aller Berührung mit dieſem Uebel ſich zu denken. Zwar haben wir unter den Kräften, welche aus Gott ausfließen ſollen, auch die ſtrafende Kraft bemerken müſſen; ſie wird aber nur mit dem Zuſatze eingeführt, daß ſie nichts Uebles zufüge, ſondern nur zum Guten diene; ſie ſetzt ſchon ein Böſes voraus, welches durch die Strafe gebüßt und getilgt werden ſoll. In jener Neigung werden nun Geſchäfte erwähnt, welche für Gott ſich nicht ſchicken, welche er ſeinen untergeordneten Dienern überlaſſen muß[1]. Es iſt ein allgemein durch die Lehre des Philon verbreiteter Gedanke, daß nur das Gute von Gott ſtammen könne, daß alles Uebel alſo, wie es in der Welt gefunden wird, aus einer andern Quelle fließen müſſe[2]. Aus welcher Quelle es abgeleitet werden ſollte, darüber ſchien die Anſicht von den abſteigenden Ausflüſſen Gottes ſchon die Weiſung gegeben zu haben. Philon iſt im Allgemeinen der Meinung, daß ein jedes, was von einem Andern abſtammt, nicht vollkommen ſein kann; ſeiner Natur nach iſt es leidend; Gott allein kommt das Thun zu[3], weswegen wir es denn auch im Gange ſeiner Gedanken folgerichtig finden müſſen, wenn er das Wort Gottes nur als ein Werk oder als ein Werkzeug Gottes betrachtet. Setzte nun Philon die Stufenleiter abhängiger Weſen immer weiter fort, ſo mußte er natürlich auf immer unvollkommnere Dinge ſtoßen; dachte er ſich dieſe Stufenleiter als eine Reihe untergeordneter Begriffe, welche unter einander in Gegenſatz ſtehen, ſo mußte er die Anſicht von der Welt faſſen, als ſei ſie nothwendig zuſammengeſetzt aus entgegengeſetzten Beſchaffenheiten, die unter einander ſich wechſelſeitig beſchränken und befehden 1), und in allem dieſem konnte er hinlängliche Gründe für die Unvollkommenheit der Welt finden. Er geht in dieſer Richtung ſo weit, daß er ſogar die göttliche Machtvollkommenheit ſich beſchränkt denkt durch das phyſiſche Unvermögen der weltlichen Dinge die göttlichen Gnadengeſchenke aufzunehmen 2), daß er deswegen auch ſagt, Gott gebrauche reine Kräfte gegen ſich ſelbſt, gemiſchte gegen das Werden, weil dieſes die reinen Kräfte nicht zu faſſen vermöge 3).

---

[1]) De somn. 19 p. 638. ἡ ἀσκητικὴ διάνοια — — ὅταν μὲν ἀναγωγῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ κατολισθαίνῃ καὶ ἀπαγωγῇ, ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. Im Folgenden iſt es bemerkenswerth, daß die göttlichen Stralen πράγματα genannt werden, die wahren Dinge, im Gegenſatz gegen ihre Abbilder, die λόγοι, ganz gegen den Platoniſchen Sprachgebrauch, der auch von andern Platonikern ſpäterer Zeit nicht feſtgehalten wurde. Ib. 23 p. 642.

---

[1] De conf. ling. 34 p. 431.

[2] De creat. mundi 24 p. 17. *Ἔδει γὰρ ἀναίτιον εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις.* Es iſt merkwürdig, daß in dieſer Stelle, wo Philon an die Ueberlieferungen von der Schöpfungsgeſchichte ſich anſchließt, zugegeben wird, daß Gott auch die *ἀδιάφορα* bilden könne. De conf. ling. 35 p. 432.

[3] De Cherub. 24 p. 153. *Ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γενητῷ, ἴδιον δὲ γενητοῦ τὸ πάσχειν.* Die Kräfte Gottes werden freilich auch *ἀγένητοι* genannt, Gottes Wort heißt aber auch der erſtgeborne Sohn Gottes.

Hiermit hätte das philoſophiſche Bedürfniß des Philon ſich wohl befriedigen können. Aber es bewegt ihn noch ein Intereſſe praktiſcher Art, an welches ſich jedoch auch wohl eine theoretiſche Bedenklichkeit anſchließen mochte. Wenn Philon durch ſeine Emanationslehre auf die Annahme einer Stufenleiter der Weſen und mithin auch unvollkommner Weſen geführt worden war, ſo lagen ihm doch alle dieſe Grade des Daſeins in dem Gebiete der über-

---

1) De incorrupt. mundi 20 p. 507.

2) Quod deus immut. 17 p. 284 f. εἰδὼς τοίνυν ὁ δημιουργὸς τὰς περὶ αὐτὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἔργοις ὑπερβολὰς καὶ τὴν τῶν γενομένων, εἰ καὶ σφόδρα μεγαλαυχοῖεν, φυσικὴν ἀσθένειαν, ἄν εὐεργετεῖν, ἄν κολάζειν, ὡς δύναται, βούλεται, ἀλλ' ὡς ἔχοντας ὁρᾷ δυνάμεως τοὺς ἑκατέρου μεθέξοντας.

3) l. l.

ſinnlichen Welt, und damit des Ewigen ohne Veränderung und Werden. Nur Ideen, welche zugleich als Geiſter gedacht werden, erzeugen ſich auf ſolche Weiſe. Wenn es nun aber auch eine ſinnliche, veränderliche Welt und körperliche Dinge in derſelben giebt, ſo mußte das Daſein aller dieſer Dinge aus einem andern Grunde abgeleitet werden. Zu dieſem Zwecke bot ſich ihm nun der Begriff der griechiſchen Philoſophen von der Materie dar[1]. Er nahm denſelben auf, überwiegend in dem Sinne, in welchem ihn die Stoiker ausgebildet hatten, wiewohl er zuweilen eine Neigung zeigt, ihn ungefähr in der Weiſe des Platon oder des Ariſtoteles zu gebrauchen. Denn wenn er ſie als eine blinde, ſeelenloſe Kraft beſchreibt, ſo fällt ihm wohl die Bedenklichkeit ein, ob nicht durch die Wirkſamkeit einer ſolchen Kraft in der ſinnlichen Welt die Macht Gottes beſchränkt werden ſollte, und er möchte nun wohl die Materie als ein Nicht-Seiendes bezeichnen[2] oder als ein bloßes Vermögen, womit ihm die ſtoiſche Lehre, daß ſie etwas ſchlechthin Leidendes ſei, in Uebereinſtimmung erſcheinen konnte. Aber entſchieden betrachtet er ſie doch als eine form- und eigenſchaftloſe körperliche Maſſe, welche an ſich träge und unbewegt, der Bewegung im Raume Widerſtand leiſtet, durch Bewegung jedoch zu allem gebildet werden kann[3].

---

[1] De Cherub. 35 p. 162.

[2] Quod deus immut. 25 p. 290. *γένεσις δὲ ἡ μὲν ἀγωγὴ καὶ ὁδὸς εἰς ἔργα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι.* De nom. mut. 5 fin. p. 585; de creat. mundi 26 fin. p. 19; de somn. I, 13 fin. p. 632.

[3] De creat. mundi 2 p. 2. *τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ.* Ib. 5 p. 5. *ὕλη — δυναμένη γενέσθαι πάντα. ἦν μὲν γὰρ ἐξ ἑαυτῆς ἄτακτος.*

So tritt ihm denn die Unvollkommenheit der Dinge noch auf eine ganz andere Weiſe hervor, als ſie nach vorher erwähnten Begriffen erſcheinen konnte. Es iſt nicht allein ein gradweiſe wachſender Mangel der Dinge in der Welt, welcher in ihr zum Vorſcheine kommt, ſondern in einer poſitiven Kraft iſt ſie gegründet, welche von Natur blind und der Vernunft unfolgſam, niemals ganz dem Gebote des Guten ſich bequemen, niemals in Wahrheit das Gute in ſich aufnehmen kann, ſondern indem ſie mit der Vernunft in Verbindung kommt, das lautere Weſen derſelben nur trübt und verunreinigt[1]. Nun erſt läßt ſich begreifen, wie Philon ſich gedrungen ſehen konnte einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen den reinen Ideen oder Engeln zu machen und zwiſchen den Geſchöpfen dieſer Welt, welche durch ihre Verbindung mit der Materie jenen ſich entfremden mußten.

Aber es ſteht hiermit auch das praktiſche Intereſſe des Philon in Verbindung, oder vielmehr die Lehre von der menſchlichen Freiheit, welche als Grundlage ſeiner Ermahnungen an die Menſchen angeſehn werden muß. Zwar ſcheint er keiner weitern Hülfe zu bedürfen, um dieſe Lehre zu befeſtigen, wenn er ſich zu ihrer Behauptung auf den allgemeinen Grundſatz beruft, daß die Glieder der Gegenſätze in der Welt nicht von einander getrennt werden könnten. Da nun das Nothwendige in der Welt war, ſo mußte auch das Freie in ihr ſein[2]. Allein dieſer Satz hat ganz das Anſehn, als ſollte er nun die Verlegenheit verbergen, in welcher ſich Philon befindet, indem er eine Lehre vertheidigt, die mit ſeinen ſonſtigen Grundſätzen in vielerlei zweifelhafte Berührungen geräth und von welcher er wohl wiſſen mußte, wie ſie einen Hauptpunkt des Streites zwiſchen den Stoikern und Akademikern abgegeben hatte. Er berührt auch wirklich dieſen Streit, wenn er erwähnt, daß der Menſch allein von einer ſolchen gemiſchten Natur ſei, daß er Gutes und Böſes in ſich aufnehmen könne[1]). Die Bedenklichkeiten, welche hierüber herrſchen konnten, mußten dem Philon in der That ſehr groß vorkommen, da er ſowohl nach der Seite der göttlichen Natur, als auch der Materie überall die Abhängigkeit der weltlichen Dinge anzuerkennen hatte. Wenn er Gott allein das Thun, den Geſchöpfen nur das Leiden zuſchreibt, wenn er lehrt, Gott lenke die Seele, wohin er wolle, wenn ihm die Werke der Menſchen wie nichts erſcheinen[2]), wo bleibt da die Freiheit unſeres Willens? Wenn aber mit den göttlichen Wirkungen die Freiheit nicht beſtehen will, ſo noch weniger mit dem Widerſtande oder dem Einfluſſe der Materie; denn nur das Göttliche iſt das Freie, die Materie aber das Nothwendige[3]). So ſcheint denn die menſchliche Seele in der Mitte zwiſchen zwei Nothwendigkeiten,

---

[1] De ebriet. 9 p. 362; quod deus immut. 17 p. 284 f.; de nom. mut. 6 p. 585.

[2] De confus. ling. 35 p. 432. *ἔδει γὰρ καὶ τὸ ἀντίπαλον τῷ ἀκουσίῳ, τὸ ἑκούσιον, εἰς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν κατασκευασθὲν ἀναδειχθῆναι.*

---

1) De creat. mundi 24 p. 17. τὰ δὲ τῆς μικτῆς ἐστὶ φύσεως, ὥσπερ ἄνθρωπος, ὃς ἐπιδέχεται τὰ ἐναντία, φρόνησιν καὶ ἀφροσύνην κτλ. Nach de conf. ling. 33 p. 432 iſt der Menſch allein in dieſem Falle, doch gilt es wohl auch von den weniger vollkommenen Engeln.

2) Leg. alleg. II, 21 p. 82.

3) De somn. II, 38 p. 692. ὁ μὲν γὰρ θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία. Quis rer. div. her. 55 p. 512. ταῖς σώματος ἀνάγκαις.

die außer ihrer Gewalt ſind, zu ſchweben. In dieſer Lage erblickt ſie Philon wirklich und beſonders hebt er die Nothwendigkeit hervor, welche der Seele aus der göttlichen Urſache fließt. In der Seele, welche von Gott befruchtet wird, wächſt das Gute auf allein durch Vorſorge der Natur, ohne Kunſt; die Vernunft läßt, indem die göttliche Gnade in ihr alles hervorbringt, ihre eigenen Entſchlüſſe und Thätigkeiten fahren und wird gleichſam vom Freiwilligen befreit[1]). Jede gute Regung in der Seele geſchieht nur durch Gottes Leitung, aber ebenſo wenig iſt auch das Schlechte in der Seele anders als aus Gottes Willen und durch die Gewalt der ſinnlichen Begehrungen, welche die Materie in uns anfacht. Einigen Menſchen iſt es unmöglich das Gute zu gebrauchen, welches Gott in ſie gelegt hat. Philon ſcheut ſich nicht zu ſagen, daß die Schlechten durch den Zorn Gottes geworden ſind, ſo wie die Guten durch ſeine Gnade, obgleich er hinzuſetzen muß, daß man nur in uneigentlichem Sinne von Gottes Zorn ſprechen könne[2]). Er betrachtet es als einen Zwang der Natur, wenn jemand ohne Vernunft durch den Strom der äußern Wahrnehmungen dahingeführt wird[3]). Er nimmt an, es

---

1) De migr. Abrah. 7 p. 441. τότε μελέται μὲν καὶ πόνοι καὶ ἀσκήσεις ἡσυχάζουσιν, ἀναδίδοται δὲ ἄνευ τέχνης φύσεως προμηθείᾳ πάντα ἀθρόα, πᾶσιν ὠφέλιμα. καλεῖται δὲ ἡ φορὰ τῶν αὐτοματιζομένων ἀγαθῶν ἄφεσις, ἐπειδήπερ ὁ νοῦς ἀφίεται τῶν κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιβολὰς ἐνεργειῶν καὶ ὥσπερ τῶν ἑκουσίων ἠλευθέρωται διὰ τὴν πληθὺν τῶν ὑομένων καὶ ἀδιαστάτως ἐπομβρούντων.

2) Ib. 31 p. 462 f.; leg. alleg. I, 13 p. 50; quod deus immut. 15 p. 283. οἱ μὲν φαῦλοι θυμῷ γεγόνασι θεοῦ, οἱ δ' ἀγαθοὶ χάριτι.

3) De sacrif. Abr. 32 fin. ἀλόγως ὑπὸ τῆς τῶν ἐκτὸς αἰσθήσεων φορᾶς ἀγόμενος.

entferne der Lauf der natürlichen Dinge mehr und mehr den Menſchen von der urſprünglichen Reinheit und Vollkommenheit, in welcher er von Gott geſchaffen worden, und ſo erſcheint ihm der Sündenfall des erſten Menſchen als ein natürliches Ereigniß, von den ſpäter gebornen Menſchen aber hält er es noch weniger für möglich, daß ſie der Sünde entgehen können, wovon natürlich die erſte Urſache das Werden in der Materie iſt [1]). So iſt dem Menſchen nichts eigen, nicht das Gute, nicht das Böſe, in der Vernunft wirkt nur Gott, die Materie aber in den unvernünftigen Bewegungen der Sinnlichkeit [2]). Man muß geſtehen, daß Philon in ſeinen theoretiſchen Anſichten viele Veranlaſſung finden mußte, an der Freiheit des Menſchen zu zweifeln. Daß er ihr dennoch in feſtem Glauben anhing, das floß unſtreitig nur aus ſeiner praktiſchen Richtung. Das praktiſche Intereſſe, welches er hatte, die Menſchen zur Tugend zu ermuntern, treibt ihn an ihnen vorzuhalten, daß ſie böſe ſind nur durch ihre Schuld, daß ſie deswegen beſtraft und belobt zu werden verdienen, wenn ſie dem Laſter oder der Tugend ſich zuwenden. Wenn wir nicht frei wären, ſo würden wir nicht mit Gerechtigkeit beſtraft werden können, ſo würden wir der Sünde gar nicht ſchuldig ſein [3]). Dieſe Annahme konnte ihm nun aber eine Stütze zu erhalten ſcheinen in ſeiner Anſicht von der Natur des Menſchen und von deſſen mittlerer Stellung zwiſchen Gott und der Materie, wodurch es ihm möglich iſt bald dem einen, bald der andern ſich zuzuwenden und zwiſchen beiden zu wählen, zwiſchen der zwingenden Gewalt der Materie und zwiſchen der Knechtſchaft Gottes, welche die wahre Freiheit des Geiſtes, das rechte Licht der Vernunft gewährt[1]).

---

[1]) De creat. mundi 47 ff. p. 32 ff.; quis rer. div. her. 50 p. 515; de nom. mut. 6 p. 585; de vita Mos. III, 17 p. 157.

[2]) De Cherub. 22 p. 152; 32 p. 159. *ἐγωγ' ἂν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστώς, νοῦν, λόγον, αἴσθησιν ἔχειν δοκῶν οὐδὲν αὐτῶν ἴδιον εὑρίσκω.* Ib. 33 in. pag. 160.

[3]) Leg. alleg. I, 13 p. 50. *βούλεται τὰ θεῖα δίκαια εἰςηγαγεῖν· ὁ μὲν ἂν μὴ ἐμπνευσθεὶς τὴν ἀληθινὴν ζωήν, ἀλλ' ἄπειρος ὢν ἀρετῆς, κολαζόμενος, ἐφ' οἷς ἥμαρτεν, εἶπεν ἄν, ὡς ἀδίκως κολάζεται κτλ.* Quod deus immut. 10 p. 279; 15 p. 283.

Wer unſern bisherigen Unterſuchungen über den Philon aufmerkſam gefolgt iſt, der wird ſich nicht verhehlen können, daß ihm faſt in allen Theilen ſeiner Lehre ein genauer Zuſammenhang und Uebereinſtimmung in der Entwicklung ſeiner Sätze abgeht. Es ſind Sätze, welche den verſchiedenartigſten Vorſtellungsweiſen entlehnt ſind, Meinungen, welche nur halb begriffen, halb geahnet, nirgends bis auf ein durchgreifendes Princip zurückgeführt werden. Er erſcheint uns als in der Mitte ſtehend zwiſchen der orientaliſchen und der griechiſchen Denkweiſe, eine Ahnung hat er von der Wahrheit, welche in beiden liegt, er weiß aber dieſe Ahnung nicht zu deuten, nicht den Werth beider gegeneinander zu meſſen, ihre Verſchiedenheit zu beſtimmen, von einem höhern Standpunkte aus ihre Anſprüche auf ſeine Billigung abzuſchätzen. So ſchwankend iſt ſeine Stellung; aber eins, werden wir geſtehn müſſen, ſteht bei ihm feſt. Dies iſt ſeine Sehnſucht nach einem Höhern, als was von unſerem gegenwärtigen Leben uns geboten wird. Das Gefühl des Uebels, in welchem wir ſind, hat ſeine Seele heftig ergriffen. Er äußert es, indem er uns auffordert nach einem Höhern und Beſſern zu ſtreben, wie weit es uns erreichbar ſein möchte. Darin zeigt ſich die wahre Triebkraft ſeiner Lehre; ſie iſt ganz auf das praktiſche Beſtreben der Menſchen gerichtet, ſtrafend, ermahnend und ermunternd. Seine wiſſenſchaftlichen Sätze haben nur dieſe Bedeutung; ſie ſollen die Grundlage des Lebens bilden. Indem er ihnen dieſe Richtung gab, hat er vielleicht gemeint, ſie bedürften eben deswegen nicht einer gar zu ſorgfältigen Ausbildung; alles laſſe ſich benutzen, was nur zur Erregung unſeres ſittlichen Strebens brauchbar ſei. Aber wer bedenkt, wie genau Lehre und Leben zuſammenhängen, der wird beſorgt ſein müſſen, daß auch auf ſeine Ermahnungen für das letztere das Schwankende der erſtern einen nachtheiligen Einfluß haben werde. Dieſe Befürchtung rechtfertigt ſich nur zu ſehr, wenn wir ſeine Anſichten vom Leben und Beſtreben der Menſchen unterſuchen.

---

[1]) Leg. alleg. III, 69 p. 125; de creat. mund. 24 p. 50, quod deus immut. 10 p. 279.

Aus den frühern Unterſuchungen haben wir geſehn, daß Philon das Streben des Menſchen überhaupt darauf hinlenken wollte zu dem Höhern ſich zu erheben, von welchem ſein beſſerer Theil ſtamme. So wie ihm die Bildung der Welt als ein Herabſteigen der göttlichen Kräfte erſcheint, ſo wollte er den Weg nach oben, von dem Weltlichen zum Göttlichen zeigen. Dabei mußte es nun aber ſchon eine Unſicherheit in ſeine Anweiſungen bringen, daß er nicht genau zu ſagen weiß, wie weit das menſchliche Streben uns führen könne. Denn wenn es auch im Allgemeinen ſeiner Anſicht zum Grunde liegen mag, daß ſterblichen und veränderlichen Weſen das Seiende unzugänglich iſt, daß wir nur in ſeinen Kräften es verehren und erkennen mögen, ſo ſehen wir doch, daß er nicht ſelten von dieſer Anſicht wieder abgeht. Er möchte das höchſte Streben nach dem Schauen Gottes den Menſchen nicht ganz abſchneiden; wenn ſie dies Ziel nicht ſollten erreichen können, ſo mögen ſie doch ſoviel wie möglich demſelben ſich zu nähern ſuchen 1). Darauf bezieht ſich der Unterſchied zwiſchen den Söhnen Gottes und den Söhnen des Wortes, von welchen jene Gott ſelbſt, dieſe nur ſein Bild ſchauen ſollen, ein Unterſchied, welchen er doch aufſtellt, obwohl er bezweifelt, daß es ſolche Söhne Gottes unter den ſterblichen Menſchen geben möchte 2). Die Unerreichbarkeit des höchſten Guts drückt ſich auch darin aus, daß zwar die Weisheit als etwas Vorhandenes geſetzt wird, ſo wie der Weiſe, der Liebhaber der Weisheit, daß aber uns ſterblichen Weſen dieſe Weisheit verborgen bleiben ſoll 3). Selbſt der Vollkommene ſcheint ihm nur zwiſchen Gott und der vergänglichen Natur zu ſchweben 4). Auch wenn Philon von den Seelen ſpricht, welche nicht mehr von den Banden des Körpers gebunden ſind, hat er zwar eine Annäherung an Gott, ein Aufſteigen derſelben zu den höhern Gegenden des Himmels vor Augen, er verſpricht ihnen

---

1) De conf. ling. 20 fin. p. 419. *ἐμπρεπὲς γὰρ τοῖς ἑταιρίαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις ἐφίεσθαι μὲν τοῦτον ἰδεῖν· εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον, μεθ' ὃν καὶ τὸ ἐν αἰσθητοῖς τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον. τὸ γὰρ φιλοσοφεῖν οὐδὲν ἦν ἄλλο ἢ ταῦτα σπουδάζειν ἀκριβῶς ἰδεῖν.*

2) Ib. 28 p. 426 f. *οἱ δὲ ἐπιστήμῃ κεχρημένοι τοῦ ἑνὸς υἱοὶ θεοῦ προσαγορεύονται δεόντως. — — — Καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου.*

3) De nom. mut. 4 p. 584.

4) De somn. II, 35 in. p. 689. *τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωϋσῆς, ἀλλ', ὡς ἔφην, μεθόριον τῆς ἀγεννήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως.*

aber nicht, daß ſie das Höchſte erreichen könnten, vielmehr räumt er ihnen nicht einmal den Rang ein, welchen die Engel behaupten, die niemals von irdiſchen Begierden ſich bewegen ließen, ſondern immerdar bei Gott blieben, als Vermittler zwiſchen ihm und den niedern Kreiſen der Welt[1]).

In der Art des Philon die Menſchen zur Tugend und zur Erreichung des Höchſten, was ihnen erreichbar iſt, anzutreiben ſpricht ſich auf eine ſeltſame Weiſe die Vermiſchung verſchiedenartiger Vorſtellungen aus, welche wir überhaupt in ſeinen Lehren gefunden haben. Auch hierbei läßt es ſich bemerken, wie das Uebergewicht auf der Seite der orientaliſchen Anſicht liegt, obwohl dieſe faſt überall eine griechiſche Form und Ausdrucksweiſe angenommen hat. Im Allgemeinſten tritt dies darin hervor, daß er Ruhe und Frieden der Seele und die Freude in Gott als das Höchſte beſchreibt, die ruhige Weisheit des theoretiſchen Lebens dem politiſchen Leben ſelbſt für den Menſchen vorzieht[2]) und die Therapeuten daher, welche das theoretiſche Leben gewählt haben, zurückgezogen von aller Welt und von aller Einwirkung auf die weltliche Thätigkeit, gewiß in einer Weiſe preiſt, welche den griechiſchen Sitten und Anſichten ganz fremd iſt[3]). Denn ſelbſt Platon, der unter den ältern griechiſchen Philoſophen in dieſer Richtung am weiteſten gegangen, will doch dem Weiſen eine ſolche gänzliche Zurückgezogenheit vom politiſchen Leben nicht geſtatten. Dieſe Verſchiedenheit ſeiner Denkart von den griechiſchen Anſichten tritt faſt in allen Zügen hervor, in welchen

---

1) De somn. I, 22 p. 641 f.

2) De migr. Abrah. 9 p. 443.

3) De vita contemplativa.

er das heilige Leben der Therapeuten hoch erhebt, am meiſten darin, daß er nicht ein verſtändiges Forſchen in der Welt, ſondern eine religiöſe Beſchauung und Uebung, welche an die allegoriſche Auslegung der heiligen Schrift ſich anſchließt, als die Art ihres theoretiſchen Lebens preiſt[1]). Das tugendhafte politiſche Leben erſcheint ihm daher nur als ein Mittel zu der höhern Weisheit in religiöſer Betrachtung zu gelangen; es iſt eine niedere Stufe in der Entwicklung der Seele, eine Vorbereitung zum Schauen des Göttlichen, ſoweit es uns vergönnt iſt. So beſchreibt Philon auch die Beſchäftigung mit den enkykliſchen Wiſſenſchaften und mit nützlichen Künſten als ein ſolches Mittel, über welches das Leben der Prieſter und Propheten hinausgeht. Dieſe verſchmähen an weltlicher Staatsverwaltung Theil zu nehmen. Hierauf gründet ſich ſeine Eintheilung der Menſchen in irdiſche, welche dem Genuſſe hingegeben ſind, in himmliſche, die mit den weltlichen Wiſſenſchaften ſich beſchäftigen, und in göttliche, welche eben jene Prieſter und Propheten ſind, die wahren Bürger der Ideenwelt[2]). Die Empfehlung eines von der Welt zurückgezogenen Lebens und der Einſamkeit in Betrachtung des Göttlichen iſt ein Hauptzug ſeiner Denkart. Der Menſch ſoll von den äußern Dingen ſich zurückziehn in ſich ſelbſt, dann aber wieder ſeine Vernunft in die allgemeine Vernunft, in Gott, verſenken[3]).

---

1) Ib. 2; 3; 8; 10; 11.

2) De gigant. 13 p. 271. *θεοῦ δὲ ἄνθρωποι ἱερεῖς καὶ προφῆται, οἵ τινες οὐκ ἠξίωσαν πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κόσμῳ τυχεῖν καὶ κοσμοπολῖται γενέσθαι, τὸ δὲ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν καὶ ἐκεῖθι ᾤκησαν, ἐγγραφέντες ἀφθάρτων ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτείᾳ.*

3) Leg. alleg. III, 9 p. 93; 13; 14 p. 95 f.

Philon's Ermahnungen zur Tugend haben zu ſehr den Charakter erbaulicher Betrachtungen, als daß ſie eine genaue Unterſcheidung der Begriffe zulaſſen könnten. Doch liegen gewiſſe allgemeine Gliederungen ſeiner Vorſtellung zum Grunde, welche wir verfolgen müſſen; es treten auch einige Begriffe heraus, welche, weil ſie aus orientaliſcher Anſicht ſtammen, nicht weniger unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen. Im Allgemeinen geht Philon von der ſtoiſchen Lehre aus, daß es kein anderes Gut gebe, als die Tugend. Die, welche äußerliche und körperliche Güter zulaſſen, betrachtet er als Menſchen weibiſcher Geſinnung [1]). Wir haben ſchon früher bemerkt, daß nach ſeiner Anſicht die Tugend ohne Gott unfruchtbar iſt und nur als Gottes Gabe betrachtet werden kann [2]). Doch ſchließen ſich die Begriffe, welche er von der Tugend giebt, nicht ſelten an Platoniſche Lehren an. Der Menſch ſtrebt nach ſeinem Muſter, nach der Idee Gottes von ihm, nach dem wahren Menſchen [3]). Indem er nun dieſe Vollkommenheit nur durch die Unterwerfung des Sinnlichen unter die Vernunft für erreichbar hält, nimmt er auch die Platoniſche Eintheilung der Tugenden an, die vier Tugenden aus der Eintheilung der Seele in die ſinnliche Begierde, in den Muth und in die Vernunft ableitend [4]), wiewohl er den Begriff der vier Tugenden ſonſt nicht rein nach Platoniſcher Anſicht beſtimmt, ſondern der ſtoiſchen Auffaſſungsweiſe ſich zuwendet [5]). Dieſe griechiſchen Begriffe bezeichnen ihm aber nur eine niedere Art der Tugenden, die menſchliche und vergängliche; dagegen kennt er eine höhere unvergängliche Tugend, die allgemeinere Tugend, welche als Gattung jene Arten in ſich umfaßt. Er nennt ſie die Güte, welche gebildet iſt nach der Weisheit Gottes, d. h. nach ſeinem Worte, welche voll iſt der Freude in Gott, in ihm ihren Schmuck und ihren Stolz findet[1]). Die nach der göttlichen Weisheit gebildete Güte iſt natürlich von der menſchlichen Weisheit nicht verſchieden, dieſe aber wird abgeſondert von der vernünftigen Einſicht (φρόνησις), welche zu den vier Tugenden gehört; ſie iſt die Tugend, welche uns zum Dienſte Gottes führt, während die vernünftige Einſicht nur mit der Beſorgung des menſchlichen Lebens zu thun hat[2]). In einer etwas ſeltſamern Geſtalt ſtellt ſich dieſer Gegenſatz zwiſchen den vergänglichen und unvergänglichen Tugenden auch in dem Gegenſatze zwiſchen körperlichen und unkörperlichen Tugenden dar, und wie wenig Philon auf eine genaue Unterſcheidung ausgeht, ſieht man dabei, wenn er ſowohl eine körperliche als auch eine unkörperliche Mäßigkeit annimmt und von der letztern die Verſöhnung und Abbüßung der Sünde herleitet, welche

---

[1]) De post. Caini 34; 35 p. 247 f.; de somn. II, 2 p. 660.

[2]) Quod deter. pot. insid. 17 p. 203.

[3]) Leg. alleg. I, 12 p. 49; II, 2 p. 67; de creat. mundi 46 p. 32.

[4]) Leg. alleg. I, 22 p. 57 ff.

[5]) Ib. 19 p. 56.

---

1) Ib. I, 19 p. 56. Es iſt von den Strömen in Eden die Rede. ὁ μὲν δὴ μέγιϛος ποταμός, οὗ αἱ τέσσαρες ἀπόῤῥοιαι γεγόνασιν, ἡ γενική ἐϛιν ἀρετή, ἣν ὠνομ[illegible]μεν ἀγαθότητα, αἱ δὲ τέσσαρες ἀπόῤῥοιαι ἰσάριθμοι ἀρεταί· λαμβάνει μὲν οὖν τὰς ἀρχὰς ἡ γενικὴ ἀρετὴ ἀπὸ τῆς Ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας, ἣ χαίρει καὶ γάνυται καὶ τρυφᾷ ἐπὶ μόνῳ τῷ πατρὶ αὐτῆς ἀγαλλομένη καὶ σεμνυνομένη θεῷ. ἡ (sc. τοῦ θεοῦ σοφία) δέ ἐϛιν ὁ θεοῦ λόγος· κατὰ γὰρ τοῦτον πεποίηται ἡ γενικὴ ἀρετή. De Cherub. 2 p. 139.

2) De praem. et poen. 14 p. 421. σοφία μὲν γὰρ πρὸς θεραπείαν θεοῦ, φρόνησις δὲ πρὸς ἀνθρωπίνου βίου διοίκησιν.

aus dem Streben nach ſinnlicher Luſt in die Welt gekommen [1]).

Nicht weniger ſchließt ſich Philon zwar in den Ausdrücken griechiſchen Begriffen an, folgt aber doch weſentlich dem Zuge orientaliſcher Denkweiſe in einer andern Eintheilung der Tugenden. In ſeiner allegoriſchen Auslegung betrachtet er die drei Patriarchen des jüdiſchen Volks als drei Richtungen der Seele (τρόποι ψυχῆς) oder Symbole der Tugend, den einen als Bild der Tugend, welche durch Unterricht oder durch Wiſſenſchaft uns beiwohnt, den andern als die Tugend, welche von Natur gegeben, den dritten als die Tugend bezeichnend, welche durch Uebung, durch Asceſe, gewonnen werden [2]). Wenn er nun dieſe Arten der Tugend ſo ordnet, daß zuerſt die Natur, dann die Uebung und zuletzt die Wiſſenſchaft zu ſtehn kommt, ſo deutet dies entſchieden auf die Lehre des Ariſtoteles hin. Allein es macht auch ſchon die Ausdrucksweiſe auf einen Unterſchied aufmerkſam. Denn die durch Uebung ausgebildete Sitte des Ariſtoteles iſt etwas ſehr Verſchiedenes von der Tugend, welche Philon durch Asceſe gewinnen will. Die Asceſe geht dieſem nicht auf eine Mäßigung der von Natur in uns angelegten leidenden Stimmungen, ſondern auf völlige Ausrottung derſelben, auf Apathie [3]).

---

[1] Leg. alleg. II, 20 p. 80 f.

[2] De Abrah. 11 p. 9. τρόπους γὰρ ψυχῆς ἔοικεν ὁ ἱερὸς διερευνᾶσθαι λόγος, ἀστείους ἅπαντας, τὸν μὲν ἐκ διδασκαλίας, τὸν δ' ἐκ φύσεως, τὸν δ' ἐξ ἀσκήσεως ἐφιέμενον τοῦ καλοῦ. De somn. I, 27 p. 646. τὴν ἀρετὴν ἢ φύσει ἢ ἀσκήσει ἢ μαθήσει περιγίνεσθαί φασι.

[3] Leg. alleg. II, 25 fin. p. 85. ἐὰν γὰρ ἀπάθεια κατάσχῃ τὴν ψυχήν, τελέως εὐδαιμονήσει. Ib. III, 45 p. 113. Μωϋσῆς δὲ ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς

Wie konnte es anders ſein, als daß Philon hierin entſchieden von dem Ariſtoteles abweichen mußte? Wenn dieſer die körperliche Natur als etwas betrachtete, was ſelbſt nach dem Guten ſtrebt, ſo ſah jener ſie in einem unauslöſchlichen Streite gegen das Gute und das Göttliche. Sie ſtammt ja aus der Materie, die in einem urſprünglichen Gegenſatze gegen Gott ſteht, die auch das von Gott gebildete immer wieder in die Veränderung zieht und zu verderben droht. Daher fordert Philon in den ſtärkſten Ausdrücken auf, das Fleiſch, den Leib zu tödten, mit ihm die Sinne und die ausgeſprochene Rede, welche doch dem Worte Gottes, der Vernunft, am nächſten zu ſtehn ſcheint [1]). Es iſt daher nur eine Nachgiebigkeit gegen die menſchliche Schwäche, wenn er ſonſt nur Unterdrückung der fleiſchlichen Begierden ſo viel als möglich verlangt, oder verſtattet, daß die fleiſchliche Begierde bleibe, jedoch der Vernunft unterworfen werde, oder wie er ſich auch wohl ausdrückt, es als Vorſchrift des heiligen Geiſtes betrachtet, daß der unvernünftige Theil in uns in Seele verwandelt und auf gewiſſe Weiſe vernünftig werde [2]).

Schon aus dem Geſagten geht hervor, daß auch der Begriff der Natur, als Grund der Tugend betrachtet, vom Philon auf eine ganz andere Weiſe gefaßt werden mußte, als vom Ariſtoteles. Denn dieſem beſtand ſie ja nur in der vernunftmäßigen Anlage unſerer Triebe, welche den leidenden Zuſtänden der Seele ſich zuwenden. Aus einer

---

ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν. Ib. 47; 48.

[1] De prof. 17 p. 559.

[2] Quis rer. div. her. 38 p. 499. τὸ ἄλογον ἡμῶν μέρος ψυχωθῆναι καὶ τρόπον τινὰ λογικὸν γενέσθαι.

ſolchen Natur konnte dem Philon nichts Gutes ſtammen; die Tugend muß vielmehr durch Ausrottung eines jeden ſolcher Triebe gewonnen werden. Dieſe Verſchiedenheit der Anſichten bei ähnlicher Ausdrucksweiſe tritt auch beſonders darin ſehr ſtark hervor, daß dem Ariſtoteles die Tugend von Natur nur der geringſte Anfang der Tugend iſt, eine Tugend kaum des Namens werth, während Philon ſie als die höchſte Tugend preiſt [1]), und dagegen die Tugend durch Uebung ſehr zurückſetzt, ja nur als ein Streben nach der Tugend betrachtet [2]). Daher ſpricht er auch viel von der Unſicherheit der aſcetiſchen Tugend, welche er auf ihr Beſtreben zurückführt ſich aus eigener Kraft zu erheben und durch ſeine Freiheit und Anſtrengung das Gute zu erlangen, während die wahre Feſtigkeit in der Tugend allein als ein Geſchenk Gottes erlangt werde. Er ſtellt ſich den Aſceten als einen Menſchen vor, der mit Aufbietung aller ſeiner Kräfte kämpfe, der aber eben deswegen auch zuweilen nachlaſſen und ſich erholen müſſe. Er iſt geübt im Ertragen der Arbeit, wer aber von Natur die Tugend empfängt, der iſt glücklicher. Jener fällt zuweilen wieder in die Fehler der ſterblichen Natur zurück, dieſer dagegen trägt ungeſtörte Ruhe und Frieden der Seele als ein Geſchenk Gottes davon [3]). Welche Natur er demnach

---

1) De somn. I, 27 p. 646.

2) De sacrif. 36 p. 186 fin. *πόνου μὲν γὰρ καὶ προκοπῆς ὢν Ἰακὼβ σύμβολον.*

3) De nom. mut. 13 p. 591. *εἶθ᾽ ὁ μὲν διδαχθεὶς ἀθανάτῳ χρώμενος ὑποβολεῖ τὴν ὠφέλειαν ἔναυλον καὶ ἀθάνατον ἴσχει μὴ τρεπόμενος· ὁ δὲ ἀσκήτης καὶ τὸ ἑκούσιον ἔχων αὐτὸ μόνον καὶ τοῦτο γυμνάζων καὶ συγκροτῶν, ἵνα τὸ οἰκεῖον πάθος τῷ γεννητῷ μεταβάλῃ, καὶ ἂν τελειώθῃ, καμὼν πρὸς τὸ*

als Gründerin der vielgerühmten Tugend betrachtet, läßt ſich nicht verkennen. Es iſt nicht die Natur des Menſchen, welche er bei ſeiner Geburt empfangen hat, ſondern die Natur, welche Gott ihm einhaucht, indem er die Begeiſterung ſeines Wortes und ſeiner Kräfte über ihn kommen läßt, nachdem er lange vorher im Kampf mit ſeinen Begierden ſich abgemüht und in dem Unterrichte der enkykliſchen Wiſſenſchaften ſich gebildet hat [1]). Daher ſteht dem Philon auch die natürliche Tugend in einem Gegenſatz gegen die beiden übrigen Arten der Tugend, indem auch die Tugend, welche durch Wiſſenſchaft gewonnen wird, nur als ein Werk menſchlichen Fleißes ihm erſcheint. Sie iſt nicht die feſte Wiſſenſchaft, welche Platon und Sokrates als das wahre Weſen der Tugend geſchildert hatten, ſondern nur ein Erzeugniß des Nachdenkens über die weltlichen Erſcheinungen und der Bildung, welche die enkykliſchen Wiſſenſchaften gewähren. Sie iſt daher auch der Vervollkommnung fähig, während die natürliche Tugend mit einem Schlage vollkommen vorhanden iſt, wegen der unendlichen Schnelle der göttlichen Wirkſamkeit [2]). Von dieſer Tugend aus Wiſſenſchaft muß jedoch nach ſeinen Aeußerungen eine andere höhere Tugend unterſchieden werden, welche durch Philoſophie oder Weisheit gewonnen wird; denn auch dieſe iſt als eine Gabe Gottes zu betrachten und in dieſem Sinne genommen erſcheint ihm denn auch die Tugend durch Wiſſenſchaft der natürlichen Tugend

---

ἀρχαῖον ἐπάνεισι γένος· ἀθλητικώτερος μὲν γὰρ οὗτος, εὐτυχέστερος δὲ ἐκεῖνος. De somn. I, 23 p. 643.

[1]) De somn. l. l.; de praem. et poen. 4 p. 412; de ebriet. 12 p. 364.

[2]) De ebriet. 31 in. p. 375 f.

gleich [1]). Daher beſchreibt er auch die natürliche Tugend als die Wurzel der übrigen Tugenden, nicht als wenn dieſe als ein Vollkommneres erſt aus jener hervorwachſen ſollten, ſondern ſo wie auch die höchſte Gattung der Tugend als die Quelle der vier niedern Tugenden angeſehn wurde, weil ihm nemlich das Allgemeine höher iſt als die beſondern Arten [2]).

Doch es giebt noch eine andere Seite, von welcher dieſer Ausdruck ſich ihm empfahl. Es läßt ſich denken, daß die Vermiſchung, in welcher hier die orientaliſche Denkart des Philon mit den Ariſtoteliſchen Begriffen auftritt, auch nicht ohne Schwanken zwiſchen dem einen und dem andern Theile derſelben abgehen konnte. Dazu kommt noch, daß auch die Auslegung, welche Perſonen als Begriffe behandelt, doch immer noch eine Neigung zurücklaſſen mochte, die Begriffe wieder in einer perſönlichen Weiſe zu faſſen. Beides bemerken wir, wenn Philon erinnert, daß ein jeder der drei Patriarchen an den drei Tugenden Antheil haben wollte, ſeinen Namen aber erhielt von der Tugend, welche vorzugsweiſe in ihm vorherrſchte. Denn fügt er hinzu, weder der Unterricht kann ohne Natur und Uebung zur Vollkommenheit gelangen, noch die Natur ihr Ziel erreichen ohne Lernen und Ueben, noch auch die Uebung, wenn ſie nicht vorher auf dem Grunde der Natur und des Unterrichts erbaut worden iſt[1]. Wenn hier die Natur mit der Wiſſenſchaft als Grundlage der Uebung auftritt, dieſe aber als Vollenderin des Unterrichts und der Natur gedacht wird, ſo kann dies nur in Uebereinſtimmung mit der Ariſtoteliſchen Lehre gedeutet werden; es ſtimmt aber ſehr wenig mit der Anſicht des Philon zuſammen, daß erſt nachdem Wiſſenſchaft und Uebung in der Entwicklung der menſchlichen Kräfte ſich verſucht haben, Gott durch Erneuung unſerer Natur die Vollendung gebe. Nur einigen Grund konnte Philon in ſeiner Anſicht finden dieſer Ariſtoteliſchen Lehre ſich zu nähern, wenn gleich die oben geſchilderte Weiſe als ungehörig erſcheinen muß. Er konnte nemlich nicht unbemerkt laſſen, daß die Natur, als göttliche Gnade gedacht, doch auch ſchon in allen niedern Entwicklungen der Tugend wirkſam ſein müſſe und ſo gewiſſermaßen den Grund dieſer bilde, er mußte auch wohl anerkennen, daß die göttlichen Naturwirkungen auf den Menſchen von der Verbildung dieſes ihres Gegenſtandes nicht unabhängig ſein könnten, wenn er den Grundſatz ſeiner ſittlichen Anſicht aufrecht erhalten wollte, daß die höchſte Gabe der Freude und des Seelenfriedens zwar von Gott komme, aber doch die menſchlichen Beſtrebungen von Seiten der wiſſenſchaftlichen Bildung und des aſcetiſchen Kampfes als Vorbereitungen vorausſetze. In dieſer Beziehung faßt Philon beſonders das Verhältniß des Unterrichts in den enkykliſchen Wiſſenſchaften zur Uebung und zur Natur auf. Er erklärt, daß die Uebung das Erzeugniß des Unterrichts und des Lernens ſei [1]); denn zuerſt müſſe man in der Milchnahrung der Wiſſenſchaften erzogen werden, ehe man die feſtere und ſtärkere Nahrung der Athleten ertragen könne, gehorſam den Befehlen der wiſſenſchaftlichen Bildung, welche uns von ſinnlicher Luſt abzieht und dem Geiſtigen zuwendet [2]). Dann aber betrachtet er auch die Tugend, welche durch Natur erworben wird und welche, wie wir geſehn haben, in der feſten Wiſſenſchaft des Guten oder Gottes ihre Vollendung hat, als eine Folge der Uebung in den enkykliſchen Wiſſenſchaften, indem er erklärt, daß man nur durch dieſe hindurchgehend jene mit Sicherheit beſitzen könne und daß viele, welche von Jugend an zur Philoſophie ſich wendeten, ohne vorher in den enkykliſchen Wiſſenſchaften ſich geübt zu haben, ſpäter, wenn ſie auch an dieſen Theil haben wollten, nicht wieder zum Höhern ſich erheben konnten [3]). Man ſieht auf eine gründliche Wiſſenſchaft hat er es angelegt, wenn ſie gleich Gottes Gabe ſein ſoll. In dieſen Beziehungen unterſcheidet er nun deutlich die Tugend aus Unterricht von der Wiſſenſchaft oder Weisheit, welche er als die ſicherſte Tugend und als die Quelle aller Tugend betrachtet [4]). Dieſe iſt ihm hiernach nichts anderes, als die Tugend aus Natur. Aber wenn er nun die Weisheit aus logiſchen, phyſiſchen und ethiſchen Lehrſätzen die Tugenden ſchöpfen läßt [5]), ſo bemerkt man auch wieder, wie er in die griechiſche Vorſtellungsweiſe umbiegt und wie ſchwer es ihm werden muß die Tugend durch Unterricht von der Gott gegebenen Weisheit zu unterſcheiden. Wir können ihn nicht davon frei ſprechen, daß er nicht oftmals eine Verwechſelung beider ſich zu Schulden kommen laſſe. Am entſchiedenſten tritt dieſelbe darin hervor, daß er die durch Unterricht erworbene Tugend, wenn ſie einmal durch die Natur ein unvergeßliches Gedächtniß erlangt hat, für vollkommner hält, als die durch Uebung erlangte Tugend, wenn auch dieſe durch Gottes Gabe ſchon zum Schauen gelangt ſein ſollte. Denn der Aſcet werde immer wieder zum Schlechtern herabgezogen durch die Ermattung, welcher er im Kampfe unterworfen iſt, während der durch Weisheit Erhobene eines ſichern Bleibens in dem höhern Gebiete des Wiſſens ſich erfreue[1]). Es iſt nicht zu verkennen, daß dieß mit dem Vorzuge zuſammenhängt, welchen Philon dem wiſſenſchaftlichen Leben vor dem politiſchen einräumte; es ſtimmt aber auch beſonders damit zuſammen, daß Philon das menſchliche Leben als einen Kampf betrachtete, in welchem das Sinnliche nie ganz überwunden werde. Deswegen könne der Menſch auch zu keinem völlig ruhigen und ſichern Schauen Gottes gelangen. Der Geiſt Gottes kehret wohl zuweilen bei dem Menſchen ein, aber in ihm weilen und bleiben kann er nicht[2]). Das Hinderniß

---

[1] De mut. nom. 14 p. 591. ὅτι ἡ μὲν διδακτὴ ἀρετὴ καὶ ἀσκητικὴ δέχονται τὰ πρὸς βελτίωσιν· ἐφίεται γὰρ δὴ ὁ μὲν διδασκόμενος ἐπιϛήμης, ὧν ἀγνοεῖ, ὁ δὲ ἀσκήσει χρώμενος ϛεφάνων καὶ τῶν προκειμένων ἄθλων φιλοπόνῳ καὶ φιλοθεάμονι ψυχῇ· τὸ δὲ αὐτοδίδακτον καὶ αὐτομαθὲς γένος, ἅτε φύσει μᾶλλον ἢ ἐπιτηδεύσει συνιϛάμενον, ἐξ ἀρχῆς ἴσον καὶ τέλειον καὶ ἄρτιον ἠνέχθη, μηδενὸς ἐνδέοντος τῶν εἰς πλήρωσιν ἀριθμοῦ. In dieſem Sinne iſt auch die Wiſſenſchaft mit dem Schauen Gottes eins. De migr. Abrah. 8 p. 442.

[2] De somn. I, 27 p. 646; leg. alleg. I, 19 p. 56.

---

[1] De Abrah. 11 p. 9.

---

[1]) De somn. I, 2. p. 646. τὸ γὰρ ἀσκήσει ἔκγονον τοῦ μαθήσει.

[2]) Congr. erud. grat. 13 ff. p. 528 ff.

[3]) De ebriet. 12; 13 p. 364.

[4]) De nobil. 5 p. 442; de fort. 3 p. 377.

[5]) De fort. l. l.

---

[1]) De mut. nom. 13 p. 591. λεκτέον οὖν, ὅτι καὶ ταῦτα χαρακτῆρός εἰσιν, ὡς ἡ διδακτὴ τῆς ἀσκητικῆς ἀρετῆς διαφέρει. ὁ μὲν γὰρ διδασκαλίᾳ βελτιωθεὶς, [illegible] [illegible] [illegible]. ὁ [illegible] τὸ ἄμεινον αὐτοῦ διὰ παντὸς μένει, [illegible] [illegible], ὃν ἔμαθεν ἀκριβῶς [illegible] καὶ βεβαίως [illegible], ὁ δὲ ἀσκητὴς, ἐπειδὰν γυμνάσηται [illegible], [illegible] πάλιν κτλ. Ib. 14 p. 591.

[2]) Quod deus immut. 1 p. 272 sq.; de gigant. 5 p. 265. μένει μὲν γὰρ ἔστιν ὅτε, καταμένει δὲ οὐκ [illegible] παρὰ τοῖς [illegible]

aber iſt des Menſchen Sinnlichkeit; denn wenn er auch im Enthuſiasmus aus ſich entzückt wird, ſo lauert doch im Vorhofe das Menſchliche auf ihn, um wenn das mächtige Verlangen nach dem Göttlichen nachläßt, ihn zu ergreifen, ſo wie er nur hervorblickt[1]). Aber wie ſollen wir dies damit vereinen, daß doch der wiſſenſchaftlichen Tugend eine größere Sicherheit verſprechen wird? Gewiß paßt es nicht zu der Beſchreibung der wiſſenſchaftlichen Tugend, wie ſie vorher gegeben wurde, wonach die Uebung in den enkykliſchen Wiſſenſchaften nur als die Milchnahrung der Jugend betrachtet wurde, während die Askeſe als der weitere Fortſchritt von der Erkenntniß zur That erſchien.

Bei allen dieſen Unebenheiten in der Darſtellung Philon's ſieht man doch eine allgemeine, ſich gleichbleibende Anſicht durch ſie hindurchſchimmern. Es iſt dies die Ueberzeugung von der Schwäche des Menſchen und von der Kraft Gottes im Menſchen, mit welcher aber doch von der einen Seite die Anſicht ſich verbindet, daß allen weltlichen Dingen und beſonders dem irdiſchen Leben des Menſchen eine Unvollkommenheit nothwendig iſt, die Unvollkommenheit des Gewordenen, des Materiellen, ebenſo der Vergänglichkeit unterworfen zu ſein, wie dem Entſtehen, während von der andern Seite die Lehre geltend gemacht wird,

---

λοις ἡμῖν. Es iſt merkwürdig, daß hier das Sein des göttlichen Geiſtes in uns als etwas ganz Gewöhnliches dargeſtellt wird, welches mit und wider Willen des Menſchen geſchehe.

[1]) De som. II, 34 fin. p. 689. *ἐπειδὰν δὲ ἡ ἐνθουσιώδης καὶ ὁ πολὺς ἵμερος χαλάσῃ, παλινδρομήσας ἀπὸ τῶν θείων ἄνθρωπος γίνεται, τοῖς ἀνθρωπείοις ἐντυχών, ἅπερ ἐν τοῖς προπυλαίοις ἐφήδρευεν, ἵν' αὐτὸν μόνον ἐκκύψαντα ἔνδοθεν ἐξαρπάσῃ.*

gegründet in den Beſtrebungen des Philon auf die ſittliche Bildung der Menſchen einzuwirken, daß der Menſch das Seine zu thun habe, um den göttlichen Gnadenwirkungen entgegenzukommen. Jene Ueberzeugung von der Kraft Gottes im Menſchen ſpricht ſich in dem Begriffe der natürlichen Tugend aus, woran ſich denn auch die Empfehlung des naturmäßigen Lebens anſchließt. Philon möchte den Gedanken faſſen, daß alles gut aus Gottes Hand gekommen. Aber dagegen ſträubt ſich die Gewalt des Fleiſches, der in der Welt wirkſamen, wenn auch nur leidenden Materie; und die Schwäche des Menſchen läßt ſich nicht verkennen; ſie duldet es nicht daß der Geiſt Gottes in dem Menſchen weile. So hat denn der Menſch immerdar mit der Materie zu kämpfen und das aſcetiſche Leben iſt ihm nothwendig. Hierin liegt der Grund, daß die aſcetiſche Tugend neben die natürliche geſtellt wird, und man möchte ſie als die eigentlich menſchliche Tugend nach der Anſicht Philon's betrachten, wenn er nicht auch die Neigung zeigte, der wiſſenſchaftlichen Bildung, wie ſie die Griechen liebten, einen großen Werth beizulegen, weil er ihre Bedeutung für die Entwicklung der höhern Wiſſenſchaft, der Philoſophie, welche nach dem Schauen Gottes ſtrebt, ſich nicht verleugnen konnte.

Hieraus iſt nun erſichtlich, daß Philon, wenn er die Menſchen ermahnen will, von dem Laſter zu laſſen und nach dem Guten zu ſtreben, die Forderungen an ſie nicht zu hoch ſtellen darf. Wer möchte in dieſem ſterblichen Leben, gemiſcht aus Vernunft und Nothwendigkeit, einen vollkommenen Weiſen ſuchen? Man muß zufrieden ſein, wenn man einen Menſchen rein von Laſtern findet; der völlige Beſitz der Tugend iſt den Menſchen unſerer Zeit verſagt [1]). Deswegen fügt er denn den höhern Tugenden, welche die Vollendung des Menſchen bezeichnen oder wenigſtens das Streben darnach, andere niedere bei, zu deren Uebung er die Menſchen aufruft, und ſo wie die vier vergänglichen Platoniſchen Tugenden an die unvergängliche Tugend in der Gattung ſich anſchloſſen, ſo ſchließen ſich auch freilich im umgekehrten Verhältniſſe an die drei höhern Ariſtoteliſchen Tugenden drei niedere Tugenden an, welche weſentlich der orientaliſchen Denkart entſprungen zu ſein ſcheinen. Dieſe ſind die Hoffnung, die Sinnesänderung (μετάνοια) und die Gerechtigkeit. Auf Hoffnung beruht das ganze menſchliche Leben; wir ſollen aber die rechte Hoffnung hegen, die Hoffnung auf Gott, den Grund unſeres Werdens und unſerer Wohlfahrt [2]); ſie iſt der Anfang alles Guten in uns; durch ſie werden wir erſt Menſchen; ſie iſt gleichſam der Thürſteher, der den Eingang zu den innerhalb wohnenden königlichen Tugenden uns eröffnet; wer ſich ihr nicht ergiebt, der kann zu dieſen nicht gelangen [3]). Sie wird als eine Tugend beſchrieben, welche zwar beſonders durch die Geſetze den Menſchen eingepflanzt wird, aber auch durch das ungeſchriebene Geſetz der Natur uns zu Theil werden kann [4]). Der Hoffnung ſchließt ſich als die zweite Tugend die Sinnesänderung an, welche uns nöthig iſt, weil wir in ſo vielem Böſen aufwachſen. Von dieſem wendet ſie uns ab und erzeugt in uns den Eifer nach dem wahren Gute, nach der Tugend zu ſtreben; das Schlechte ſollen wir verlaſſen und das Gute wählen. Sie führt uns in die Einſamkeit, weil das Schlechte unter den Menſchen allgemein iſt, weil unſere Verbindung mit Verwandten, Freunden und Vaterland die Gefahr mit ſich bringt, daß wir von dem Böſen, was ihnen anklebt, verunreinigt werden möchten. Da, in der Einſamkeit, leben wir mit den Geſtorbenen, deren Tugenden ihre Schriften bei Leben erhalten haben. Nicht den höchſten Preis trägt freilich die Sinnesänderung davon; denn zur Vollkommenheit verhält ſie ſich nur wie die wiedergewonnene Geſundheit zum Körper, der niemals erkrankte [1]. Niemals zu fehlen iſt Gott eigen; vielleicht kommt es auch dem göttlichen Manne zu; wenn man aber gefehlt hat, ſich zu bekehren, das kommt dem einſichtsvollen Manne zu [2]. Philon hofft für den, welcher noch nicht ganz vom Laſter beſeſſen iſt, ſondern ſich beſſern kann, eine vollkommene Wiederherſtellung, indem er dabei auf die unerſchöpfliche Gnade Gottes rechnet, der nicht ſogleich ſtraft, ſondern den Sündern Zeit giebt zur Sinnesänderung, während freilich denen, welche an unheilbarer Krankheit der Seele leiden, ewiges Verderben und ewige Strafe gedroht werden muß [3]. Was noch die dritte Tugend, die Gerechtigkeit betrifft, ſo müſſen wir uns freilich wundern ſie hier in einer ganz andern Geſellſchaft wiederzufinden, als in welcher ſie früher ſich uns zeigte, da ſie unter den vier Platoniſchen Tugenden ſtand. Noch auffallender wird dies dadurch, daß die Gerechtigkeit auch, ſo wie ſonſt die Güte, als die Tugend, welche die Herrſchaft über alle übrige Tugenden führt, geſchildert wird[1]). Damit hängt es zuſammen, daß der Gerechte als Schutz und Stütze der Ungerechten, unter welchen er wohnt, ja des ganzen menſchlichen Geſchlechts, durch ſeine Belehrung und durch ſein Gebet, angeſehen wird[2]), ein Lob, welches ſonſt nur der Weiſe zu erhalten pflegt[3]). Er nennt es ausdrücklich den Preis, welchen die Gerechtigkeit davon trägt, daß ſie nicht nur den Gerechten rettet, ſondern auch das ganze Geſchlecht der Menſchen und aller lebendigen Weſen auf der Erde[4]). Philon vertieft ſich nun in dieſes Begreifen der Gerechtigkeit ſo ſehr, daß er ſowohl darüber vergißt, daß ſie nur eine untergeordnete Tugend ſein ſollte, als auch überhaupt beſtimmte Kennzeichen dieſer Tugend anzugeben, ja daß er ſie in ſolcher Weiſe erhebe, daß man gar keinen Unterſchied zwiſchen ihr und der höchſten, der natürlichen Tugend gewahr werden kann. Der Gerechte erſcheint ihm als durchaus vollkommen von Anfange an[5]).

---

[1] De mut. nom. 6 p. 585 ſq. [illegible] γὰρ αἱ τῶν κακιῶν [illegible], τῶν δὲ ἀρετῶν ἡ [illegible] [illegible] ἀδύνατος ἀνθρώπῳ τῷ καθ' ἡμᾶς.

[2] De praem. et poen. 2 p. 410. μόνος δ' [illegible] ἄξιος ὁ ἀναθεὶς τὴν ἐλπίδα θεῷ καὶ ὡς αἰτίῳ τῆς γενέσεως αὐτῆς καὶ ὡς ἱκανῷ καὶ [illegible] ἑαυτὸν μόνῳ [illegible].

[3] De Abrah. 2 f. p. 2 f.

[4] Ib. 3 p. 3.

---

[1] De Abrah. 3 f. p. 3 f.; de praem. et poen. 3 p. 410 f.; de poenit. 1 p. 405.

[2] De poenit. 1. 1.

[3] Leg. alleg. III, 34 f. p. 108; de Cherub. 1 p. 139.

Wenn nun Philon dieſe drei niedern mit den vorher beſchriebenen höhern Tugenden in Verbindung ſetzt, ſo giebt er ganz im Allgemeinen nur an, daß jene zu dieſen ſich verhalten, wie die Uebungen des jugendlichen Alters zu den Werken kampfgeübter Männer[1]). Doch läßt die Beſchreibung, welche er von den einzelnen Tugenden giebt, es hindurchſchimmern, daß er eine jede einzelne als eine niedere Stufe einer andern von den höhern Tugenden betrachtet, die Hoffnung als die niedere Stufe der Tugend durch Wiſſenſchaft, die Sinnesänderung, welche im Kampfe gegen das Böſe ſich befindet, als die niedere Stufe der asketiſchen Tugend und die Gerechtigkeit, welche am Guten feſthält von Anfang an, als die niedere Stufe der natürlichen Tugend. Am meiſten hebt er dies Verhältniß hervor zwiſchen der Hoffnung und der Tugend aus Unterricht, indem er dieſe beiden durch den Glauben mit einander verbindet. So wie nemlich die wahre Hoffnung die Hoffnung auf Gott iſt, ſo iſt auch der wahre Glaube der, welcher auf nichts anders ſein Vertrauen ſetzt, als auf Gott, dem allein Gewiſſen. Daß dieſe Begriffe zuſammenhängen iſt an ſich klar. Die Hoffnung kann nur als niederer Grad des zuverſichtlichen Glaubens angeſehn werden und deswegen nennt Philon auch den Glauben die Erfüllung guter Hoffnungen[2]). Es beſteht ihm aber das Weſen des Glaubens in dem zuverſichtlichen Vertrauen, daß wirklich vorhanden ſei, was uns nicht gegenwärtig iſt, das vollkommne Gut, welches uns verſprochen werden[3]). Dieſen Glauben ſchreibt er nun dem Abraham zu, dem Symbol der Tugend aus Unterricht. Dieſer empfängt den Kampfpreis für ſeine Hoffnung, in welcher er die Vollendung anſtrebt, den Glauben an Gott[1]). Es iſt klar, wie dieſer Begriff des Glaubens den religiöſen Ermahnungen des Philon ſich zuwendet, wie er mit den Hoffnungen ſich verbindet, welche er mit ſeinem Volke theilte, auf eine weitere Erfüllung der göttlichen Verheißungen, auf eine ſchönere Zukunft, in welcher die zerſtreuten Frommen ſich wieder verſammeln werden, geführt von einer göttlichen, übermenſchlichen Erſcheinung, ſichtbar nur den Frommen, unſichtbar den Uebrigen, um alsdann des ſchönſten Looſes auf Erden ſich zu erfreuen[2]). Daher nennt er auch den Glauben die Königin der Tugenden oder die vollkommenſte Tugend[3]). Es iſt auch hierin nicht zu verkennen, wie ſchwer es ihm hält einen feſten Begriff von dem zu faſſen, was er als das Höchſte in der menſchlichen Entwicklung preiſen ſoll.

---

[1]) De Abrah. 5 p. 5. [illegible] γὰρ ἄλλης δικαιοσύνης, τῆς ἐν ἀρεταῖς ἡγεμονίδος, ἣ καθάπερ ἐν χορῷ καλλιστεύουσα πρωτεύει. Ib. 6 p. 6.

[2]) De migr. Abrah. 21 p. 454 f.

[3]) De sacrif. Abel. 37 in. p. 187; de praemii. 2 fin. p. 407.

[4]) De Abrah. 8 fin. p. 8; de praem. et poen. 4 in. p. 411. Dies bezieht ſich darauf, daß Noah das Symbol der Gerechtigkeit iſt.

[5]) De Abrah. 9 p. 9. ὁ μὲν γὰρ τέλειος ὁλόκληρος ἐξ ἀρχῆς.

---

[1]) Ib. 10 p. 8.

[2]) De Abrah. 46 in. p. 39 in.; de migr. Abrah. 9 p. 442, quis rer. div. her. 18 p. 485 f.

[3]) De migr. Abr. l. l. εἰς μαρτυρίαν πίστεως, ἣν ἐπίστευσεν ἡ ψυχὴ θεῷ, οὐκ ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐπιδεικνυμένη τὸ εὐχάριστον, ἀλλ' ἐκ προσδοκίας τῶν μελλόντων. ἀρτηθεῖσα γὰρ καὶ ἐκκρεμασθεῖσα ἐλπίδος χρηστῆς καὶ ἀνενδοίαστα νομίσασα

Da wir hier die vaterländiſchen Erwartungen des Philon erwähnt haben, ſo dürfen wir auch nicht vorübergehen laſſen, daß er bei aller ſeiner Anhänglichkeit an ſeinem Volke doch durch die griechiſche Bildung, welche er genoſſen hatte, demſelben einigermaßen entfremdet worden war. Daher nährte er die kosmopolitiſche Geſinnung, welche wir ſchon an ihm bemerkt haben, und die Empfehlungen einer allgemeinen Menſchenliebe ſind bei ihm nicht ſelten. Die allegoriſche Auffaſſungsweiſe mußte den wört-

---

ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα διὰ τὴν τοῦ ὑποσχομένου βεβαιοτάτην πίστιν, ἀγαθὸν τέλειον, ἆθλον εὕρηται.

[1]) De praem. et poen. 4 p. 412.

[2]) De execrat. 9 p. 435 f.

[3]) De Abrah. 46 p. 39; quis rer. div. her. 18 p. 485.

lichen Sinn der heiligen Ueberlieferungen, die ganze geſchichtliche Grundlage, auf welcher das Leben ſeines Volkes ruhte, bei ihm tief herunterſetzen. Mit den vermenſchlichenden Vorſtellungen von Gott, welche in den Moſaiſchen Urkunden ſo häufig hervortreten, konnten die Anſichten, welche er von Gottes Weſen durchzuführen ſtrebt, ſich ſo wenig befreunden, daß er die Aeußerungen, welche in jenem Sinne vorkommen, für einen frommen Betrug zu erklären nicht anſteht[1]). Jene allegoriſche Erklärungsweiſe erſtreckt ſich aber nicht allein auf das Geſchichtliche, ſondern auch auf die ganze heilige Geſetzgebung, auf die Theokratie der Juden und auf alle Gebräuche des Gottesdienſtes, welche damit zuſammenhängen, ſo daß er auch dieſe als ſymboliſche Handlungen betrachtet wiſſen will, welche nur für die Schwachen eingerichtet worden, welche nur unſer fleiſchliches Leben betreffen ſollen, während das geiſtige Leben nur die Verehrung Gottes in einem rein geiſtigen Sinne und von allen äußerlichen Gebräuchen frei verlange. Er tadelt zwar die, welche ſolche Gebräuche verſchmähen, aber nur deswegen, weil ſie ſich dadurch um den Schein der Tugend bringen und von der Gemeinſchaft der übrigen Menſchen zurückziehen[2]), welches uns in der Anſicht des Philon gar kein bedeutender Tadel zu ſein ſcheint, da er ja das einſame Leben eher zu loben, als zu tadeln pflegte.

Wenn wir nun dem Philon die Stelle zwiſchen der orientaliſchen und der griechiſch-orientaliſchen Philoſophie eingeräumt haben, ſo glauben wir, daß dies aus unſerer Darſtellung ſeiner Lehren vollkommen gerechtfertigt erſchei-

---

1) Quod deus immut. 11 p. 282 f.

2) De migr. Abr. 16 p. 450.

nen wird. Es iſt beides in ihm, die griechiſche Bildung, beruhend auf Philoſophie, und die orientaliſche Denkweiſe; aber dieſe iſt in ihm vorherrſchend. Jene tritt in ſeiner Achtung für die enkykliſchen Wiſſenſchaften hervor und in ſeiner Weiſe ſie der Philoſophie anzuſchließen und unterzuordnen. Faſt ſeine ganze Anſicht von der Gliederung der Wiſſenſchaften, von der Zuſammenordnung der Welt und von der Bedeutung ihrer Theile ſchöpft er aus einer eklektiſchen Benutzung der griechiſchen Forſchungen, wenn dies eklektiſch zu nennen iſt, daß er auf Veranlaſſung der zunächſt vorliegenden Unterſuchung Platoniſche, Ariſtoteliſche, ſtoiſche und andere griechiſche Lehrweiſen unter einander miſcht. Doch wegen dieſes Gebrauchs der griechiſchen Philoſophie würden wir ihn kaum einer Erwähnung werth gefunden haben. Nur ſeine orientaliſchen Lehren empfehlen ſeine Schriften unſerer Beachtung. Entſchieden treten dieſe hervor, wenn er das Verhältniß der weltlichen Dinge zu Gott in das Auge faßt. Zwar ſcheint es der ſtoiſchen Anſicht ſich anzuſchließen, wenn er Gott als alleinige wirkende Urſache in der Welt betrachtet und alles andere nur in ein leidendes Verhältniß zu Gott ſtellt. Aber wie weit entfernt iſt doch dieſe Lehre von dem wahren Sinn der ſtoiſcheu, wenn er dabei die geiſtige Freiheit der menſchlichen Seele, welche die Stoiker als einen ausgefloſſenen Theil der göttlichen Wirkſamkeit zu betrachten pflegten, nur darauf beſchränkte, daß ſie der göttlichen Wirkſamkeit in ſich eine Stätte bereite. Bei ihm iſt der Gegenſatz weniger zwiſchen Gott und der Materie, als zwiſchen Gott und dem Geſchöpfe. Dies iſt der leidende Stoff für die göttliche Wirkſamkeit und alles, was in ihm Gutes ſich erzeugt, das iſt nur ein Erzeugniß göttlicher

Gnade. Von dieſem Umfange der Gnade hatte weder der Schüler der Stoa, noch der Grieche überhaupt einen Begriff. Man muß geſtehn, daß durch dieſe Umwandlung der Begriffe das Weltliche und das Göttliche ſich um vieles mehr entfremdet wurden. Eben dadurch, daß die Dinge dieſer Welt ganz der Gewalt Gottes nicht ſowohl unterworfen werden, als weichen müſſen, dadurch daß ſie in die Natur des Leidenden ſich verwandeln, verlieren ſie auch einen jeden Anſpruch darauf dem Göttlichen ſich anzuſchließen. Deswegen zieht ſich auch in demſelben Maaße das Göttliche vor dem Menſchlichen zurück, in welchem es daſſelbe bezwingt. Selbſt das Gute, welches in der Welt gefunden wird, erſcheint nun nicht mehr genügend auszudrücken, was Gott iſt. Die Idee Gottes wird ſo weit von uns entfernt, daß ſie unſern Blicken gänzlich entſchwindet. Das Seiende möchte er genannt werden, aber was das Seiende ſei, können Menſchen nicht erkennen und nicht ſagen. Daher zieht auch der Gott, welcher durch ſein Wirken alles vernichtet, ſeine Wirkſamkeit wieder von der Welt zurück; wirkende Urſache zu ſein, iſt ihm zu gering; er iſt nun völlig in ſich; ſeinen Dienern überläßt er das Schaffen, die Bildung der Materie, welche als ein anderes Trugbild jenem verſchwundenen Gotte ſich gegenüber ſtellt, denn je weiter die Welt vom Seienden entfernt iſt, um ſo mehr mußte ſie am Nichtigen Theil haben. Dieſe beiden äußerſten Gegenſätze mit einander zu verbinden, mußte nun aber freilich als unmöglich erſcheinen. Die Emanationslehre konnte nur dazu dienen dieſe Unmöglichkeit zu verhüllen, indem ſie die dienenden Kräfte zwiſchen Gott und die Materie ſtellt, und auf der einen Seite beabſichtigt, Gott ſelbſt außer aller Berührung mit der Welt zu laſſen, damit ſeine reine Idee nicht verunreinigt werde, auf der andern Seite durch ein allmähliges Herabſteigen der göttlichen Ausflüſſe einen Uebergang aus dem Vollkommenen in das Unvollkommene zu gewinnen ſucht. Zu dem erſten Zwecke wird das Ausfließen der Kräfte aus Gott als etwas ganz Gleichgültiges für dieſen ſelbſt betrachtet; ſein unveränderliches Weſen wird durch dieſen Ausfluß nicht geſtört; es iſt dieſes Ausfließen von Ewigkeit her geweſen und die Ausflüſſe erſcheinen daher ſelbſt als ewige Weſen, aber doch nicht als unbeſchränkt, denn ſie ſind nur Werkzeuge des göttlichen Willens. Wie ſehr mit Unrecht dieſe Lehre mit der Platoniſchen Ideenlehre in Verbindung gebracht wurde, kann niemanden entgehen.

Man kann jedoch darin eine Steigerung des Bewußtſeins erblicken, in welchem die alte Welt eine Kluft bemerkte zwiſchen ſich und dem wahrhaft Vollkommnen. Daher auch die vielen Klagen über die Vergänglichkeit, über die Eitelkeit, über das Scheinweſen des Irdiſchen und der weltlichen Dinge. Es iſt nur ein Vorurtheil ſeines Volkes, wenn Philon den Engeln, ein Vorurtheil der griechiſchen Denkart, wenn er den Geſtirnen ein beſſeres Loos zutheilt. Der vorherrſchenden Richtung ſeiner Philoſophie folgend mußte er alles Materielle, ja ſelbſt alle geiſtigen Ausflüſſe der Gottheit als ewig von der wahren Vollkommenheit fern ſich vorſtellen. Aber eben je größer, je unüberwindlicher dieſer Abſtand erſchien, um ſo ſtärker mußte auch die Sehnſucht ſich äußern, ihn zu überwältigen. Nur unregelmäßig konnten freilich ihre Ausbrüche ſein, da die Regel des Syſtems jedes Streben aus den beſchränkten Bahnen der Geſchöpfe den Ausflüſſen verſagte. So empfahl ſich dem Philon die Lehre von der Anſchauung des

Seienden nicht bloß im Spiegel, ſondern in der Wahrheit, einer nicht natürlichen, ſondern myſtiſchen Erkenntnißweiſe, um ſeiner Sehnſucht einen Ausdruck zu geben, einen unregelmäßigen Ausdruck in der That, wie ſogar die mancherlei Wendungen bezeugen, in welchen dieſe Lehre bald hervortritt, bald verhüllt wird. Wie war auch wohl eine ſolche vollkommene Anſchauung zu denken, welche alsbald ihre Unvollkommenheit aufdeckt, indem in ihr die Seele ermatten und dann wieder von den Einflüſſen des Fleiſches ſich überwältigen laſſen ſoll? Ihre Unregelmäßigkeit aber beweiſt ſich beſonders in der geheimnißvollen Form, in welcher ſie ſich kundbar macht und als eine unbeſchreibliche Entzückung der Vernunft, in welcher aber die Vernunft gar nicht mehr als Vernunft thätig iſt, beſchrieben wird. Dieſe Lehre iſt mit griechiſchen Anſichten verflochten, indem ja auch Platon von einem Schauen der Ideen geſprochen hatte, aber freilich in einer ganz andern Weiſe, nur in mythiſchen Bildern, nicht als wenn hierin etwas von der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit Verſchiedenes liegen, nicht als wenn darin Gott in etwas Anderem, als in den Ideen geſchaut werden ſollte. Auch wird dieſes Schauen Gottes mit der griechiſchen Begeiſterung einer von Gott ergriffenen Seele in Verbindung gebracht, aber es iſt nicht der göttliche Wahnſinn der Griechen, welchen Philon preiſen will, ſondern eine völlige und ungeſtörte Ruhe der Seele verſpricht er uns in dieſem Schauen. Hierin verkündet ſich deutlich die orientaliſche Abkunft dieſer Philoniſchen Lehre; nur nicht in ſo entſchiedener Richtung, wie die indiſchen Philoſophen, kann Philon der göttlichen Anſchauung ſich hingeben, ſich in ſich oder in Gott verſenken, weil er nicht ſo entſchieden, wie jene, die gänzliche

Getrenntheit der Seele von der Materie oder die Nichtigkeit aller weltlichen Gegenſätze zu behaupten wagt. Die Wahrheit des veränderlichen Lebens, ſo ſehr er es auch herunterſetzt, kann er doch nicht gänzlich leugnen; er erkennt auch den Zuſammenhang der verſchiedenen Beſtandtheile der Welt an; er neigt ſich mit einem Worte auch dem menſchlichen Leben und der griechiſchen Bildung zu. Aber ſeine Anſicht von dem höchſten Ziele menſchlichen Lebens läßt doch nichts Anderes zu, als die Beſtrebungen in jeglicher Tugend nur darauf zu beſchränken, daß ſie Vorbereitungen ſind zum Empfange der göttlichen Gnade, daß ſie die Seele reinigen, nicht gänzlich, aber doch beinahe, um dieſer Gnade einen würdigen Aufenthalt zu bereiten.

Siebentes Kapitel.

Verbreitung orientaliſcher Denkart unter den Griechen.

Dieſe mit orientaliſchen Ideen genährte philoſophirende Denkart, welche wir beim Philon finden, tritt bei den eigentlich griechiſchen Schriftſtellern des Zeitabſchnittes, von welchem wir hier handeln, nur ſparſam, in vereinzelten Spuren hervor. Es haben zwei Jahrhunderte dazu gehört, ſie Griechen und Römern annehmlich zu machen. So fremd war ſie ihnen. Doch dürfen wir nicht unterlaſſen die Spuren derſelben hie und da nachzuweiſen.

Die Schriften des Philon enthalten nicht ſelten Anwendungen Pythagoriſcher Zahlenſymbole und ſetzen den

Gebrauch derſelben als etwas Bekanntes voraus. Man kann daher nicht zweifeln, daß zu ſeiner Zeit die Pythagoriſche Lehre wieder in Umlauf gekommen war; wie aber und zu welcher Zeit ſie erneuert wurde, darüber fehlen die Ueberlieferungen. Es mochte ſich dies an gelehrte Bemühungen wahrſcheinlich der Alexandriniſchen Schulen anſchließen, über deren Thätigkeit wir gar nicht ausreichende Nachrichten haben. Erſt um die Zeiten des Philon treten uns mehrere Pythagoreer hervor. Wir finden bei ihnen im Allgemeinen den Charakter der Philoſophie, mit welcher wir uns in dieſem Kapitel zu beſchäftigen haben, das Feſthalten an der griechiſchen Bildung mit einer Neigung zu den myſtiſchen Anſichten des Orients, die mit den geheimnißvollen Symbolen der Pythagoriſchen Zahlentheorie, ſo wie mit anderem Aberglauben eine nahe Verwandſchaft zu haben ſchienen. Dieſer neuere Pythagorismus ſcheint auch faſt durchgehend Vorliebe für die Platoniſche Ideenlehre genährt und nicht weniger der aſcetiſchen Sittenlehre ſich angeſchloſſen zu haben. Juſtinos der Märtyrer erzählt uns, daß er in ſeiner Jugend mit einem ſolchen Pythagoreer zuſammengekommen, welcher verſprochen habe durch ſeine Philoſophie zur Glückſeligkeit, zur Einſicht in das Gute und das Schöne zu führen, aber nur unter der Bedingung, daß man ſich zuvor mit der Muſik, der Aſtronomie und Geometrie bekannt gemacht habe; denn dieſe Wiſſenſchaften müßten zuvor die Seele von dem Sinnlichen abziehen und zur Aufnahme der überſinnlichen Ideen vorbereiten [1]).

Der wiſſenſchaftliche Gehalt der in dieſer Schule verbreiteten Ideen ſcheint nur gering geweſen zu ſein. Wir

---

1) Dialog. c. Tryph. p. 219 ed. Francof. 1686.

werden daher auch nur kurz Einiges über einige der Männer erwähnen, welche ihr angehörten. Zunächſt tritt uns unter ihnen die wunderſame Geſtalt des Apollonios von Tyana hervor, welche uns trotz der Fabeln, mit welchen ſie ausgeſchmückt worden, einige Aufmerkſamkeit abnöthigen wird, weil wir eins der wenigen Mittelglieder in ihr erkennen, welche als die orientaliſche Weisheit bei den Griechen einführend uns zu geſchichtlicher Kunde gekommen ſind. Apollonios war unter dem Kaiſer Auguſtus geboren und erreichte ein hohes Alter. Ueber ſein Leben haben wir ausführliche Nachrichten in der Lebensbeſchreibung, welche der ältere Philoſtratos, aufgefordert von der Kaiſerin Julia Domna, aus unzuverläſſigen Quellen ¹) zur Verherrlichung ſeines Helden verfaßte. Dieſer Lebensbeſchreiber ſelbſt kann von dem Verdachte nicht frei geſprochen worden, durch redneriſche Züge, durch verſchönernde Ausſchmückungen die Wahrheit entſtellt zu haben, ohne daß wir jedoch dem Verdachte Raum geben könnten, daß er abſichtlich eine andere Geſtalt uns untergeſchoben hätte, als ſeine Quellen zeigten ²). Im Allgemeinen daher glauben wir aus den An-

---

1) Die Hauptquelle, die Schrift des Damis über die Reiſen des Apollonios, auf welchen Damis dieſen ſeinen Lehrer begleitet hatte, kann nur mit dem äußerſten Verdachte einer wahrſcheinlich unabſichtlichen Täuſchung betrachtet werden. Die vielen ſeltſamen Wundergeſchichten, welche er erzählt, konnten nur bei einem ſehr beſchränkten Kopfe, als welcher Damis von Philoſtratos geſchildert wird, Glauben finden. Die Briefe des Apollonios ſind unſtreitig unecht.

2) Man hat bekanntlich den Apollonios ſpäter mit unſerm Heiland verglichen und Philoſtratos iſt in den Verdacht gerathen, daß er es auf einen ſolchen Vergleich angelegt hätte. Von einer polemiſchen Tendenz finden wir aber in dem Werke keine Spur.

gaben des Philoſtratos einige hiſtoriſche Züge entnehmen zu können.

Apollonios wird als ein Wunderthäter geſchildert, dabei aber herrſcht wenigſtens beim Philoſtratos die Anſicht, daß ſeine wunderbaren Thaten nicht durch Hülfe der Magie vollbracht worden, ſondern aus einer göttlichen Kraft und Einſicht, welche ihm beiwohnte, hervorgegangen[1]). Der größeſte Theil des Wunderbaren, welches die Sage auf ihn häufte, bezieht ſich auf Wahrſagungen und Verkündigungen des Zukünftigen oder entfernter Begebenheiten, welche auf natürlichem Wege noch nicht zu ſeiner Kenntniß gekommen ſeyn konnten. Dabei achtete er auf Träume und Vorzeichen, nicht ſelten aber iſt es auch, daß tiefes Sinnen in ſich ſelbſt ihm das Verborgene offenbart. Dies erinnert an die innere Beſchauung der Inder und an des Philon Beſtreben durch Zurückziehung in ſich das Schauen Gottes zu gewinnen. So belehrt auch der Inder Jarchas den Apollonios, daß niemand der Weisheit, welche alles umfaßt, ſich nähern könne, ohne zuvor ſich ſelbſt erkannt zu haben[2]). Nicht weniger hängt es mit der neuen Pythagoriſchen Lehre

---

Wir können auch dem Urtheile Baur's (Apollonius von Tyana und Chriſtus oder das Verhältniß des Pythagorismus zum Chriſtenthum. Tübingen 1832.) nicht beiſtimmen, welcher zwar die polemiſche Beziehung gegen die Chriſten leugnet, dagegen annimmt, Philoſtratos habe es durch ſein ganzes Werk auf eine Parallele mit Chriſtus angelegt. Dieſe Parallele könne doch nur in verhältnißmäßig ſehr wenigen Partien des Werkes gefunden werden. Dagegen hat man bei dieſen Unterſuchungen zu wenig auf den ſchriftſtelleriſchen Charakter des Philoſtratos überhaupt geſehn.

1) Vergl. beſonders vita Apoll. I, 2; IV, 45; V, 12.

2) Ib. III, 18.

zuſammen, welcher Apollonios ſich anſchloß. Er war von einem Pythagoreer Euxenos unterrichtet worden, welchen er aber für zu weichlich hielt, während er ſelbſt der ſtrengſten Enthaltſamkeit ſich befleißigte[1]. An dieſer hielt er fortan feſt und ſuchte in allen Stücken dem Pythagoras nachzuahmen, ja es zuvorzuthun. Denn nicht nur, daß er thieriſche Nahrung verſchmähte, nicht in Wolle, ſondern in Linnen ſich kleidete, jede Fußbekleidung ablegte, das Haar wachſen ließ, auch des Weins ſich enthielt, ſogar der ehelichen Liebe wollte er nicht pflegen[2]. Auch wird ihm eine Schrift über das Leben des Pythagoras zugeſchrieben[3]. Sein Pythagorismus äußerte ſich aber nicht in der Verehrung und Verbreitung der ſymboliſchen Zahlenlehre, welche ſonſt von den neuern Pythagoreern vorherrſchend betrieben wurde, vielmehr finden ſich Winke, daß er die Zahlenlehre für etwas Untergeordnetes anſah[4]; ſelbſt auf die Vorbildung durch die mathematiſchen Wiſſenſchaften, durch Muſik und Aſtronomie legte er zwar einigen Werth, aber doch nur einen untergeordneten. Sein Hauptbeſtreben ging dagegen auf Reinigung der religiöſen Gebräuche, auf

---

1) Ib. I, 7; 8.

2) Ib. I, 8; 13.

3) Suid. s. v. *Ἀπολλώνιος Τυαν.*; Porph. v. Pyth. 2. Man hat dieſe Schrift für dieſelbe gehalten mit der Schrift über die Meinungen der Pythagoreer, welche er nach dem Philoſtratos VIII, 19 aus der Höhle des Trophonios hervorgebracht haben ſoll. Auch Jamblichos de vita Pyth. 254 erwähnt die Schrift des Apollonios über den Pythagoras und ſehr wahrſcheinlich iſt die Meinung, welche Jonſius geäußert und Meiners weiter ausgebildet hat, daß vieles aus dieſem Werke in die Lebensbeſchreibungen des Pyth. von Porphyr. und Jambl. übergegangen.

4) Philostr. v. Apoll. III, 30.

Wiederherſtellung des Tempeldienſtes im Sinne der ſittlich ſtrengen Uebung, welche er ſich ſelbſt aufgelegt hatte. Dahin zielen die Schriften, welche ihm beigelegt werden, über die Wahrſagung aus den Geſtirnen und über die Opfer [1]). Wenn die letztere Schrift echt geweſen ſein ſollte, woran zu zweifeln wir keinen Grund haben, ſo würde er nicht nur die Thieropfer verworfen, ſondern auch die Lehre vorgetragen haben, daß dem höchſten Gott gar nicht geopfert werden ſollte, weil für ihn alles, was der Erde angehört, nur eine Verunreinigung ſein würde. In einem Bruchſtücke, welches uns aus ihr erhalten worden, wird ein reiner Gottesdienſt des höchſten Gottes, welcher von allem getrennt iſt, ein reines Gebet zu ihm empfohlen, welches nicht einmal des ausgeſprochenen Wortes bedürfe [2]). Dies ſtimmt nun nahe genug mit dem überein, was wir beim Philon über den höchſten Gott erfahren haben; aber auch darin zeigte ſich Apollonios dem Philon ähnlich, daß er die vaterländiſchen Gebräuche hochachtete und alles in der Gottesverehrung nach alter Weiſe wiederherzuſtellen ſtrebte [1]), mit Ausſchluß natürlich deſſen, was ſeinen Anſichten von den Göttern zuwider war, beſonders der grauſamen Thieropfer, welche er nicht billigen konnte, weil er in Pythagoriſcher Weiſe theils der Unmäßigkeit entgegen arbeiten wollte, theils die Verwandtſchaft der Thiere mit den Menſchen und die Seelenwanderung behauptete. Einen großen Theil der Verunreinigungen, welche nach ſeiner Anſicht die vaterländiſche Religion getroffen hätten, gab er den Dichtern Schuld, welche unſittliche Mythen von den Göttern zu verbreiten bemüht geweſen [2]). Aber auch darin iſt er dem Philon ähnlich, daß er bei ſeiner Anhänglichkeit an das Vaterländiſche doch dem Zuge nach dem Fremden, nach der geheimen und tiefen Weisheit der Orientalen nicht widerſtehen konnte. Dieſe Richtung veranlaßte ihn zu den großen Reiſen, welche nach den Ueberlieferungen ihm nicht wohl abgeſprochen werden können, zu den Magern, zu den indiſchen Weiſen und nach dem obern Aegypten [3]). Die Lehre des Pythagoras, zu welcher er ſich bekannte, leitete er von Indien ab, von wo ſie nach Aegypten und dann durch den Pythagoras zu den Griechen gekommen [4]). Dies iſt das Wenige, was wir mit einiger Wahrſcheinlichkeit über dieſen Mann ſagen möchten.

---

[1]) Ib. III, 41; IV, 19.

[2]) Euseb. pr. ev. IV, 13. *οὕτως τοίνυν μάλιστα ἄν τις οἶμαι τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν ποιοῖτο τοῦ θείου τυγχάνοι τε αὐτόθεν ἵλεώ τε καὶ εὐμενοῦς αὐτοῦ παρ' ὁντιναοῦν μόνος ἀνθρώπων, εἰ θεῷ μέν, ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν, ἑνὶ δὲ ὄντι κεχωρισμένῳ πάντων, μεθ' ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον, μὴ θύοι τι τὴν ἀρχήν, μήτε ἀνάπτοι πῦρ, μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι (δεῖται γὰρ οὐδενός, οὐδὲ παρὰ τῶν κρειττόνων ἤπερ ἡμεῖς, οὐδ' ἔστιν ὃ τὴν ἀρχὴν ἀνίησι γῆ φυτόν, ἢ τρέφει ζῶον, ἢ ἀήρ, ὃ μὴ πρὸς αὐτόν γέ τι (εἴη?) μίασμα); μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ· λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι κτλ.* Cf. Philostr. vit. Apoll. III, 35; IV, 30.

Wenn nun bei ihm die Richtung auf das ſittliche Leben vorherrſchend iſt, ſo finden wir dagegen andere Pythagoreer derſelben oder einer etwas ſpätern Zeit, welche ſich mehr auf die Zahlenlehre und die wiſſenſchaftlichen

---

1) Philostr. vit. Apoll. I, 16.

2) Ib. V, 14.

3) Ib. I, 18.

4) Ib. III, 19.

Vorſtellungen ihrer Schule warfen, wie Moderatos aus Gadeira, welcher zu den Zeiten des Nero lebte[1]), Nikomachos aus Geraſa, deſſen Zeitalter noch vor die Zeiten der Antonine fällt[2]), und einige andere. Sie ſcheinen ſich jedoch mehr auf eine gelehrte Weiſe den Pythagoreern angeſchloſſen, als für die Entwicklung und Verbreitung einer neuen Denkart thätig geweſen zu ſein, ſo daß wir ſie an dieſer Stelle nur erwähnen, weil die Denkweiſe der neuern Pythagoreer überhaupt der orientaliſchen Richtung ſich angeſchloſſen zu haben ſcheint.

Von größerer Bedeutung iſt uns ein Platoniker dieſer Zeiten, Plutarchos, in deſſen vielgeleſenen Schriften deutlicher als ſonſt irgendwo unter den Griechen und Römern dieſer Zeit das Beſtreben ſich offenbart, die philoſophiſche Bildung mit der öffentlichen vaterländiſchen Gottesverehrung zu verſöhnen und zu verſchmelzen, obwohl wir ähnliche Richtungen auch ſchon bei den gelehrten Philoſophen dieſer Zeit gefunden haben.

Plutarchos war zu Chäroneia geboren um die Mitte des erſten Jahrhunderts nach Chriſti Geburt und lebte bis zu den Zeiten des Kaiſers Hadrianus. Durch ſeinen Unterricht und ſeine Schriften erwarb er ſich bei ſeinen Zeitgenoſſen einen bedeutenden Ruhm, Ehre und Aemter, welche ihm ſelbſt die römiſchen Kaiſer im hohen Maaße zugetheilt haben ſollen. In ſeinem Alter bekleidete er das Amt eines Prieſters des Pythiſchen Apollon. Er gehört zu den fruchtbarſten und beredteſten Schriftſtellern ſeiner Zeit und es

---

1) Dies wird aus Plut. symp. VIII, 7 in. geſchloſſen. S. Jonsius de script. hist. phil. III, 5, 2.

2) Brucker hist. phil. II, p. 161

hat ſogar faſt zu allen Zeilen ſolche gegeben, welche ihn den Zierden der beſten Zeiten gleich geſchätzt haben. Dieſe Liebe hat er beſonders der milden Geſinnung zu danken, welche ſeine ſittlichen Lehren athmen, der Wärme, mit welcher er dieſelben durch Beiſpiele und durch fromme Betrachtungen zu empfehlen ſucht, und der Luſt, mit welcher er das Große und Erhabene hervorzuheben bemüht iſt. Dagegen möchte es ſchwer halten ihn gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, daß die Milde ſeines Urtheils oft zur Schwäche geworden, daß er einer laxen Geſinnung nachgegeben und glänzenden Laſtern durch die Verbindung, in welcher er ſie mit geprieſenen Tugenden findet, ein verführeriſches Licht geliehen. Ihm gewinnt auch das Glänzende, der Schein ausgezeichneter Kraft ſeine Bewunderung ab, und er ſelbſt darf beſchuldigt werden, daß er in ſeinen Werken mehr dem Glanze, als der Wahrheit nachgeſtrebt habe. Der Prunk der Gelehrſamkeit und geiſtreicher Wendungen, die Luſt an witzigen Worten, die Begierde ſeine redneriſche Geſchicklichkeit zu zeigen, alles dies verkündet uns in ſeinen Werken den Verfall ſchriftſtelleriſcher Kunſt. Seinen Werken fehlt der Ernſt, welcher zu einem tüchtig durchgearbeiteten Ganzen gehört; nur loſe ſind die Schauſtücke zuſammengeknüpft, welche er uns verführt.

Dieſe Bemerkungen über ſeinen ſchriftſtelleriſchen Charakter ſtehn in genauer Verbindung mit der Art ſeines Philoſophirens. Nicht ohne Gewandtheit weiß er uns ſeine Sittenlehre zu empfehlen, welche nach Erhabenheit des Geiſtes, nach Geſchicklichkeit in jeder menſchlichen Kunſt, nach der Nachahmung der alten Tugend ſtrebt. Daher iſt er der niedrigen Lebensanſicht der Epikureer von

Herzen abgeneigt. Die Milde ſeiner Geſinnung lenkt ihn aber auch von den Bahnen der Stoiker ab, welche er in der alten Form ihrer Lehre und nicht immer mit billiger Mäßigung bekämpfte. Nicht allein ihre Verachtung der Sitte und der Tugend, welche nicht aus Wiſſenſchaft, ſondern aus Gewohnheit heraus ſich bildet, war ihm zuwider, er fand auch weſentliche Punkte ihrer Anſicht von Gott und Welt ſeiner Vorſtellungsweiſe nicht gemäß, ohne daß er mit den meiſten ſeiner Zeitgenoſſen ſich enthalten konnte, viele wiſſenſchaftliche Begriffe von der ſtoiſchen Schule zu entlehnen. Dagegen wendet er ſich den Lehren des Platon und des Ariſtoteles zu, mit Vorliebe beſonders der erſtern, weil er in ihnen Nahrung fend ſowohl für ſeine ſittlichen Anſichten, als für ſeine religiöſe Denkweiſe. Denn die mythiſchen Theile der Platoniſchen Darſtellungsweiſe nahm er in wörtlichem Sinne und knüpfte an dieſe hauptſächlich ſeine eigenen Ueberzeugungen an. Dieſe Vermiſchung verſchiedenartiger Begriffe, welche wir bei ihm nicht weniger als bei andern ſeiner Zeitgenoſſen finden, brachte natürlich in ſeine ganze Lehre ein Schwanken, eine Unbeſtimmtheit, welche ihn zuweilen im Sinne der neuern Akademie ſich äußern läßt, als wenn nur eine wahrſcheinliche Lehre, wenigſtens über die höchſten Fragen der Philoſophie uns vergönnt wäre[1]). Dennoch wenn es die Gelegenheit der Rede verlangt oder verſtattet, ſpricht er ſonſt entſchieden genug.

Natürlich mußte ihm wohl ſeine Lehre ſchwankend erſcheinen, da ſie nirgends einen recht feſten Boden hat. Nicht in der Philoſophie; denn die Unterſuchungen über die er-

---

1) De sera num. vind. 4; 14.

ſten Gründe des Wiſſens, ſo wie über die Formen wiſſenſchaftlicher Darſtellung werden zwar zuweilen von ihm berührt, aber ſo ſelten und mit ſo gar keiner Spur eigenthümlicher Forſchung, daß man nicht verkennen kann, wie er im Allgemeinen die Logik gering achtet und nur die ethiſchen Lehren und die Unterſuchungen über die oberſten Gründe der Dinge, welchen ſeine religiöſe Denkart ihn zuwendet, mit Neigung betreibt [1]). Ebenſo läßt er zwar nicht gänzlich alle phyſiſche Unterſuchungen bei Seite liegen, aber auf die erſten und allgemeinſten Grundſätze geht er doch niemals auch nur einigermaßen ausführlich ein und deswegen kann man auch ſeine Abhandlungen über einzelne Gegenſtände nur als Arbeiten betrachten, in welchen er ſeine Gelehrſamkeit und ſeinen Scharfſinn zeigen wollte. Aber je weniger er darauf bedacht war ſeiner Philoſophie einen ſichern Grund zu geben, um ſo ſchwankender mußte ſie ſich darſtellen, da ſie doch nur eine Zuſammenſetzung aus verſchiedenartigen Lehren werden ſollte. Seltſam genug äußert ſich zuweilen ſeine Bemühung Begriffsreihen unter einander zu einigen, welche von ganz verſchiedenen Abſichten aus ſich gebildet haben. So wenn er die fünftheilige Unterſcheidung des Platon im Sophiſten mit der viertheiligen im Philebos für gleichbedeutend hält, indem er vorausſetzt, daß Platon bei der letztern noch eine trennende Urſach, im Gegenſatz gegen die miſchende, im Sinn behalten [2]) oder wenn er die Platoniſche Eintheilung der Seele mit der Ariſtoteliſchen vermiſcht und nun fünf Theile der Seele annimmt, die ernährende, die empfindende, die ſinnlich begehrende Seele, den Muth und die Vernunft[1]). Dieſe Vermiſchung der Lehren durchdringt alle ſeine ſittlichen Anſichten; denn im Allgemeinen herrſcht zwar bei ihm die Platoniſche Tugendlehre vor, er ſchließt ſich aber auch ebenſo unbedenklich der Ariſtoteliſchen Lehre an von dem Verhältniſſe der Gewöhnung zu den leidenden Stimmungen der Seele und von der Ausbildung der ſittlichen Tugend, welche die Mitte zwiſchen den entgegengeſetzten Ausſchweifungen zu finden habe[2]).

---

[1]) De prof. in virt. 7.

[2]) De *EI* ap. Delph. 15.

Ebenſowenig kann ihm auch die religiöſe Richtung ſeines Gemüths eine ſichere Grundlage ſeiner Ueberzeugung gewähren, da ſie ſelbſt manches Schwankende in ſich enthält. Er ſucht ſich auf eine eben ſo entſchiedene Weiſe dem Aberglauben entgegenzuſetzen[3]), als den Glauben zu nähren. Auf das Abſchreckendſte ſchildert er die Furcht, in welcher der Abergläubiſche ſich beſtändig befinde, indem er von den Göttern Böſes zu erfahren beſorgt ſei. Der Abergläubiſche ſei ſeiner Geſinnung nach Atheiſt, weil er an die Götter, welche er für böswillig hält, nicht glauben möchte[4]). Man erkennt hierin die ſittliche Richtung ſeiner religiöſen Geſinnung. Vor allen Dingen hält er die Lehre von der Vorſehung der Götter feſt, welche den Guten alles zum Guten wendeten. Aber ſchwierig war es nun offenbar die Grenzen zwiſchen dem Aberglauben und dem richtigen Glauben zu ziehen. Umſomehr, je weniger Plutarchos der Meinung ſich entziehen kann, daß es auch eine höhere Macht böſer Natur, daß es auch böſe Dämonen in der Welt gebe[1]). Sein Vertrauen auf die Vorſehung Gottes konnte daher nur auf der Meinung beruhen, daß die Macht des Guten größer ſei, als die Macht des Böſen, obgleich dieſes nicht ganz von jenem überwältigt werden könne. Indem nun Plutarchos gegen die abergläubiſche Furcht vor den Göttern ſtritt, hatte er, wie Apollonios, eine Reinigung der Volksreligion im Auge, wobei er natürlich ein Maaß des Richtigen und des Falſchen ſuchen mußte. Er hielt ſich zu dieſem Zwecke zunächſt im Gegenſatz gegen die ſchon eingebrochene Vermiſchung aller Arten der Gottesverehrung an das Volksthümliche und Vaterländiſche[2]). Die barbariſchen Religionsgebräuche bei den Griechen einzuführen hält er für unerlaubt; er tadelt ſie nicht ſelten und zeigt ſich beſonders als einen Feind der jüdiſchen und ſyriſchen Religion[3]). Doch kann er ſich der allgemeinen Neigung ſeiner Zeit nicht entziehen auch den fremden Religionen ihren Werth beizulegen, wie er denn namentlich die Verehrung des Oſiris und der Iſis empfielt, welche nur unter fremden Namen die wahren Götter bedeuteten. Denn ſo wie Sonne und Mond und Himmel und Erde und Meer allen Menſchen gemein ſind, von an-

---

[1]) Ib. c. 13; cf. de virt. mor. 3.

[2]) De virt. mor. 4; cf. de prof. in virt. 3; 13, de fort. 2.

[3]) Beſonders in ſeiner Schrift περὶ δεισιδαιμονίας.

[4]) De superst. 11 sq.

---

1) De Is. et Os. 25; 26; 60; de anim. procr. 6; de def. or. 14.

2) Amator. 13. ἀρκεῖ γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις, ἧς οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, οὐδ' ἀνευρεῖν τεκμήριον ἐναργέστερον. — — ἐὰν δ' ἐφ' ἑνὸς ταράττηται καὶ σαλεύηται τὸ βέβαιον αὐτῆς καὶ νενομισμένον, ἐπισφαλὴς γίνεται πᾶσι καὶ ὕποπτος. De sera num. vind. 22 heißen die Hellenen τὸ βέλτιον καὶ θεοφιλέστατον γένος.

3) De superst. 3; 8; de Stoic. rep. 38 ſtellt er Jüdiſches und Syriſches neben einander. Wie weit er von richtiger Kenntniß der jüdiſchen Religion entfernt iſt, ſehe man beſonders aus sympos. IV, qu. 5 u. 6.

dern Völkern aber anders genannt werden, ſo haben auch die alles ordnende Vernunft und die eine Vorſehung, welche über alles waltet, und die dienenden Kräfte, welche über alle Völker geſetzt ſind, verſchiedene Namen und verſchiedene Ehren geſetzmäßig bei verſchiedenen Völkern erhalten. Es giebt nicht barbariſche und griechiſche Götter, nicht mittägliche und mitternächtliche, ſondern alle Völker verehren die himmliſchen Geber, die Wohlthäter des Menſchengeſchlechts [1]). Man ſieht nun hieraus wohl, wie er die ſichere Grundlage des Geſetzlichen in ſeiner volksthümlichen Gottesverehrung nicht gar zu feſt fühlen konnte. Um ſo weniger, je mehr er in den Vorſtellungen ſeines Volkes, ſo wie in ſeinen Gebräuchen gar vieles bemerken mußte, was er für Aberglauben zu halten nicht zögern durfte, je weniger ihm auch die Uneinigkeit und die Verſchiedenheit der Meinungen ſeines Volkes über das Weſen und die Verehrung der Götter ſich verbergen konnte. In der Meinung über die Götter giebt es drei Führer und Lehrer, Dichter nemlich, Geſetzgeber und Philoſophen, welche zwar alle annehmen, daß Götter ſind, über ihre Zahl aber, über ihr Weſen und ihre Macht in ſehr großem Zwieſpalt unter einander ſind. Die unzuverläſſigſten Führer ſind die Dichter; ſie lügen viel; wer kann ihre dichteriſchen Bilder, welche dem Zwiſt und dem Fliehen, dem Schrecken und der Furcht göttliche Ehren geben, für Wahrheit annehmen [2])? Höher werden zwar die Geſetzgeber vom Plutarchos geſchätzt; ſie ſcheinen mit den Dichtern als die alten Theologen zuſammengeſtellt zu werden [3]), von welchen

---

1) De Is. et Os. 67.

2) Amat. 18; de Stoic. rep. 38

3) De def. or. 18 in.

es wohl einmal heißt, daß ſie die älteſten Philoſophen geweſen[1]); aber als zuverläſſige Führer können doch auch ſie nicht gelten, da die Philoſophen in vielen Punkten ihnen zu widerſprechen genöthigt ſind[2]). So bleibt denn freilich nichts anders übrig, als der Philoſophie die Entſcheidung über die richtige Gottesverehrung zu übertragen; ihr ſoll die wahre Auslegung zuſtehn der Gebräuche und Feſte, welche die Geſetze angeordnet haben, auf ſie als die Wahrheitskundige ſollen auch dieſe ſelbſt verwieſen haben[3]). Er unterſcheidet aber hierbei eine Philoſophie, welche nur um die phyſiſchen Mittelurſachen ſich kümmern und auf ſie alles zurückführen wolle, das Körperliche allein beachtend, die göttliche Urſache aber überſehend, von der Platoniſchen Weisheit, welche auch dieſer ihr Recht wiederfahren laſſe. So kommen die alten Theologen und die Phyſiker in einen Gegenſatz gegen einander zu ſtehen, jene überſehen die körperlichen Mittelurſachen, dieſe die höchſte Urſache, von welcher alles abhängt; der wahre Philoſoph dagegen ſoll den göttlichen Urſprung aller Dinge eben ſo ſorgfältig beachten, wie die phyſiſchen Urſachen, durch welche Gott wirkſam iſt in dieſer Welt[4]). Dieſe beiden

---

[1]) De anim. procr. 33.

[2]) Amat. l. l.

[3]) De Is. et Os. 68 in. *διὸ δεῖ μάλιστα πρὸς ταῦτα λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαβόντας ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγομένων καὶ δρωμένων ἕκαστον· ἵνα μὴ — — ἡμεῖς, ἃ καλῶς οἱ νόμοι περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἑορτὰς ἔταξαν, ἑτέρως ἐκλαμβάνοντες ἐξαμάρτωμεν.*

[4]) De def. orac. 48. *ἀλλὰ γάρ, ὥς φημι, δύο πάσης γενέσεως αἰτίας ἐχούσης, οἱ μὲν σφόδρα παλαιοὶ θεολόγοι καὶ ποιηταὶ τῇ κρείττονι μόνῃ τὸν νοῦν προσέχειν εἵλοντο — — — οἱ δὲ νεώτεροι τούτων καὶ φυσικοὶ προσαγορευόμενοι τοὐναντίον ἐκεί-*

Urſachen ſetzte er in eine ſo innige Verbindung mit einander, daß er beide in einer und derſelben Wirkung zuſammentreffend ſich denken konnte. Denn die phyſiſchen Urſachen brächten zwar eine Wirkung hervor; dieſe bezweckte aber doch zugleich irgend einen göttlichen Plan auszuführen oder anzudeuten, wodurch denn die wiſſenſchaftliche Naturlehre mit der Wahrſagerkunſt und mit allem dem, was als ein Wunderzeichen von dem Glauben des Volkes betrachtet wird, verſöhnt werden ſoll[1]). So finden wir überhaupt die Rolle, welche Plutarchos übernimmt, ausgehend auf eine Vermittelung zwiſchen der Philoſophie und dem Glauben des Volkes. Zwiſchen beiden ſtehend, kann er weder der einen, noch dem andern völlig vertrauen, der Philoſophie nicht aus ſchon angegebenen Gründen, dem Volksglauben ebenſowenig, weil er mit Aberglauben vermiſcht iſt. Er ſucht ein billiges Abkommen zwiſchen dieſen verſchiedenartigen Dingen zu treffen und darin eben liegt das Schwankende ſeiner Stellung.

Dies zeigt ſich um ſo deutlicher, je tiefer wir in die religiöſen Meinungen des Plutarchos eindringen. Es iſt keineswegs, wie es nach ſo eben angeführten Sätzen ſcheinen möchte, daß er der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Lehre von der erſten und den mittleren Urſachen die Entſcheidung über die richtige Religion einräumen ſollte. Schwerlich möchte jene Lehre die Unterſcheidung von guten

---

νους τῆς καλῆς καὶ θείας ἀποπλανηθέντες ἀρχῆς, ἐν σώμασι καὶ πάθεσι σωμάτων πληγαῖς τε καὶ μεταβολαῖς καὶ κράσεσι τίθενται τὸ σύμπαν· ὅθεν ἀμφοτέροις ὁ λόγος ἐνδεὴς τοῦ προσήκοντός ἐστι, τοῖς μὲν τὸ δι' ὃ καὶ ὑφ' ὅ, τοῖς δὲ τὸ ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν ἀγνοοῦσιν ἢ παραλείπουσιν.

1) Vita Pericl. 6.

und böſen Dämonen und die Vorſtellung von der Natur der Dämonen, nach welcher ſie mit Luft bekleidete Seelen ſein und den Menſchen Zukünftiges verkünden ſollen [1]), gebilligt haben. Aber, was wichtiger iſt, jene Lehre ging auch gar nicht darauf aus das Volk in ſeinem Wunderglauben zu beſtärken, wohin Plutarchos offenbar eine ſtarke Neigung hat. Er will nicht allein den göttlichen Urſprung aller Dinge beachten, ſondern er will ihn neben dem natürlichen Urſprunge erkennen, als wenn beide einen verſchiedenen Sinn und verſchiedenes Weſen hätten; er will auch neben dem mittelbaren Einfluß Gottes, welchen jene alten Philoſophen anerkannt hatten, einen unmittelbaren und außernatürlichen Einfluß nachweiſen. Wenn er die Freudigkeit des Herzens beſchreibt, welche den wahrhaft Frommen, vom Aberglauben Befreiten in den Tempeln und bei religiöſen Feſten ergreift, ſo führt er dieſelbe zurück auf die Meinung und gute Hoffnung, daß der Gott hier und hierbei uns vorzüglich gegenwärtig ſei und die ihm dargebrachten Ehren freundlich aufnehme; dem Guten ſoll er Boten, Orakel, Träume und Vögel ſchicken [2]). Wenn er auch ſolche Meinungen des Volks nicht im ſtrengſten Sinn bei ſich hegen, wenn er ihnen auch einen philoſophiſchen Sinn unterzulegen geneigt ſein mochte, ſo begünſtigte er ſie doch auch in ihrem gewöhnlichen Sinn, ja er ſchloß ſich ihnen in gewiſſer Rückſicht entſchieden an. Es ſind nicht bloß natürliche und in der freien Thätigkeit der Vernunft gegründete Urſachen, auf welche er mit dem Platon und Ariſtoteles alle weltliche Entwicklungen zurückführt, ſondern neben dieſen führt er noch eine dritte Art ein, eine göttliche Wirkſamkeit in dem menſchlichen Geiſte. Eine ſolche erkennt er in dem dämoniſchen Zeichen des Sokrates. Die höhere Vernunft führt die wohlgebildete Seele, ohne Laut, ſie berührend durch den Gedanken; die Seele aber wird geführt und läßt ſich leiten. Ueberall tönt das Wort der Dämonen, doch nur die vernehmen es, welche ein ungeſtörtes Gemüth und eine ruhige Seele haben [1]). Alles Gute haben wir von den Göttern zu erbitten, aber vorzüglich, daß wir durch ihre Hülfe der Erkenntniß ihrer ſelbſt, ſoweit ſie Menſchen zugänglich iſt, theilhaftig werden mögen [2]). In einem ſchönen Bilde beſchreibt er die Seele des Menſchen als ein Organ Gottes, welches nur dahin zu ſtreben habe, ſo rein als möglich den Gedanken wiederzugeben, welchen Gott in daſſelbe gelegt habe. Ganz rein ſei es nicht möglich; ein jedes Werkzeug, ein jedes Weſen, welches von einem Anderen ſeine Erſcheinung empfange, thue von dem Seinen immer hinzu und könne daher nicht die ganze Natur des Andern rein ausdrücken. So ſei nichts geſchickter der Sonne als Werkzeug zu dienen als der Mond; aber doch ſende er uns das Sonnenlicht nicht ungetrübt und die Sonnenwärme wiederzugeben ſei er zu ſchwach. Daher könne auch die Seele

---

[1] De def. or. 10, cf. de gen. Socr. 20. 23.

[2] Non posse suav. vivi sec. Epic. 21. ἀλλ' ὅπου μάλιστα δοξάζει καὶ διανοεῖται παρεῖναι τὸν θεόν, ἐκεῖ μάλιστα λύπας καὶ φόβους καὶ τὸ φροντίζειν ἀπωσαμένη τῷ ἡδομένῳ μέχρι μέθης καὶ παιδιᾶς καὶ γέλωτος ἀφίησιν ἑαυτήν. — — — ὁ γὰρ οἶνος οὐδ' ἡ ὄψις τῶν κρεῶν τὸ εὐφραῖνόν ἐστιν ἐν ταῖς ἑορταῖς, ἀλλὰ καὶ ἐλπὶς ἀγαθὴ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κεχαρισμένως. Ib. 22 ἐπιπέμπειν ἀγγέλους, φήμας καὶ ἐνύπνια καὶ οἰωνούς.

---

1) De genio Socr. 20.

2) De Is. et Os. 1 in.

nur dahin ſtreben dem Göttlichen ſoviel als möglich nachzuahmen oder es möglichſt rein in ſich aufzunehmen; ſie gerathe aber darüber in einen Kampf zwiſchen dem mitgetheilten Göttlichen und dem ihr angebornen Menſchlichen und dies ſei die Urſache der gewaltſamen Bewegungen der Seele im Enthuſiasmus [1]). Man muß bemerken, daß in dieſer Anſicht dieſelbe Meinung hervortritt, welche ſchon beim Philon gefunden wurde, daß die menſchlichen Beſtrebungen nicht weiter reichen, als nur durch Reinigung von den leidenſchaftlichen Bewegungen der Seele der göttlichen Wirkſamkeit Raum zu gewähren, welche alsdann den höhern Gehalt des Lebens hervorbringen werde. Deswegen wird der göttliche Enthuſiasmus, welchen Plutarchos viel höher ſtellt als Platon, auch als ein Leiden der Seele betrachtet und es ſchließt daran der Gedanke ſich an, daß durch ein enthaltſames Leben die Erkenntniß des Göttlichen uns vorbereitet werde [2]).

Wenn nun hierin der Einfluß orientaliſcher Denkart nicht zu verkennen iſt, ſo zeigt ſich Plutarchos doch von einer andern Seite der griechiſchen Anſicht getreu. Obgleich er mit Platon den höchſten Gott als das Unveränderliche und in beſtändiger Ruhe Verharrende ſich denkt, ſo macht ſich dennoch in ſeiner Lehre auch die Anſicht geltend, daß in der Bewegung das Gute und die Erkenntniß der Vernunft beſtehe[1]). Der in ſich verborgene Gott, welcher nur für ſich iſt, Vernunft und Begriff, iſt hervorgegangen durch die Bewegung in das Werden[2]).

---

[1]) De Pyth. orac. 21. *ψυχὴ δὲ ὄργανον θεοῦ γέγονεν· ὀργάνου δ' ἀρετὴ μάλιστα μιμεῖσθαι τὸ χρώμενον ᾗ πέφυκε δυνάμει καὶ παρέχειν τὸ ἔργον αὐτοῦ τοῦ νοήματος ἐν αὐτῷ, δεικνύναι δ' οὐχ οἷον ἦν ἐν τῷ δημιουργῷ καθαρὸν καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀναμάρτητον, ἀλλὰ μεμιγμένον πολλῷ τῷ ἀλλοτρίῳ· καθ' ἑαυτὸ γὰρ ἄδηλον ἡμῖν. — — — ὁ καλούμενος ἐνθουσιασμὸς ἔοικε μῖξις εἶναι κινήσεων δυοῖν, τὴν μὲν ὡς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἅμα, τὴν δὲ ὡς πέφυκε κινουμένης.* Ib. 22; de anim. procr. 27.

[2]) De Is. et Os. 2. Pythagoriſchen Lehren zeigt ſich Plutarchos geneigt; namentlich billigt er die Lehre von der Seelenwanderung. Wenn die Schrift de esu carnium ihm angehören ſollte, ſo würde es von ſeiner billigen Denkungsart zeugen, daß er darum doch das Eſſen der Fleiſchſpeiſen nicht ganz verwirft, ſondern nur beſchränkt wiſſen will.

Wir ſtoßen auch hierbei wieder auf eine Anſicht, welche, obgleich ſie auch an den Platon und Ariſtoteles ſich anknüpfen ließ, doch noch ſtärker an die Denkweiſe der Orientalen erinnert. Plutarchos hebt ſehr beſtimmt die Verborgenheit Gottes in ſich ſelbſt hervor und unterſcheidet den Begriff Gottes an ſich von dem Begriffe des weltbildenden Gottes, eine Unterſcheidung, welche jener alten griechiſchen Philoſophie nirgends in feſter Geſtalt hervortreten wollte. Gott an ſich iſt uns unbekannt[3]); der erſte Gott ſieht, wird aber nicht geſehen[4]); er iſt weit entfernt von der Erde; wie eine Befleckung ſeines reinen Weſens wird es angeſehn, wenn er mit Dingen in Berührung kommen ſollte, welche dem Untergange und dem Tode unterworfen ſind. Die Seelen der Menſchen, welche von

---

1) De Is. et Os. 60. *ἴσω καὶ τὴν νόησιν καὶ τὴν φρόνησιν ὡς νοῦ φορὰν καὶ κίνησιν οὖσαν ἱεμένου καὶ φερομένου καὶ τὸ συνιέναι καὶ τἀγαθὸν ὅλως καὶ ἀρετὴν ἐπὶ τοῖς ῥέουσι καὶ θέουσι θέσθαι κτλ.* Ib. 63 f.; 77; quaest. Plat. II, 1.

2) De Is. et Os. 62 fin. *αἰνίττεται δὲ καὶ διὰ τούτων ὁ μῦθος, ὅτι καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος, ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ βεβηκώς, εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθε.*

3) De Pyth. orac. 20. *καθ' ἑαυτὸ γὰρ ἄδηλον ἡμῖν.*

4) De Is. et Os. 75.

Körpern umgeben und dem Leiden ausgeſetzt ſind, haben keine Gemeinſchaft mit ihm, außer daß ſie gleichſam im Traume in Gedanken ihn berühren können mittelſt der Philoſophie. Erſt wenn ſie vom Körper getrennt in das Unſichtbare und Heilige gelangen, wo ſie das den Menſchen unſichtbare Schöne mit Sehnſucht ſchauen, iſt ihnen dieſer Gott Führer und König[1]). Wenn wir hierin einen Unterſchied zwiſchen den alten griechiſchen Philoſophen und dem Plutarchos zu bemerken glauben, ſo iſt es freilich wohl nur ein Gradunterſchied, denn auch in den Lehren jener Philoſophen waren ſolche Züge bemerkbar, welche das weltliche und beſonders das irdiſche Leben in einige Entfernung von Gott ſtellten; Plutarchos ſcheint hierbei nur noch lieber zu verweilen. Daher fällt in ſeiner Theologie der Iſis faſt dieſelbe Rolle zu, welche dem Worte Gottes in der Lehre des Philon; ſie ſoll die Verbindung der irdiſchen und vergänglichen Dinge mit dem Oſiris, dem oberſten Gott, vermitteln. So wie Philon hebt er den Gedanken hervor, daß Gott einfach iſt und ein reines Licht; er nennt ihn das Seiende; ſein Weſen iſt das Eins; eine jede Verſchiedenheit, ein jeder Unterſchied tritt heraus in das Werden des Nicht-Seienden[2]). Deswegen iſt auch der Gedanke des nur vom Verſtande Erkennbaren, des

---

[1]) Ib. 79. *ὁ δ' ἐστὶ μὲν αὐτὸς ἀπωτάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς οὐσίας ἁπάσης φθορὰν δεχομένης καὶ θάνατον. ἀνθρώπων δὲ ψυχαῖς ἐνταυθοῖ μὲν ὑπὸ σωμάτων καὶ παθῶν περιεχομέναις οὐκ ἔστι μετουσία τοῦ θεοῦ, πλὴν ὅσον ὀνείρατος ἀμαυροῦ θιγεῖν νοήσει διὰ φιλοσοφίας κτλ.* De *EI* ap. Delph. 20.

[2]) De *EI* ap. Delph. 20. *ἀλλ' ἓν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὂν τὸ ἕν, ἡ δ' ἑτερότης, διαφορᾷ τοῦ ὄντος, εἰς γένεσιν ἐξίσταται τοῦ μὴ ὄντος.* De Is. et Os. 78.

Reinen und des Heiligen nur wie ein Blitzſtrahl in unſerer Seele, welcher daſſelbe uns zu berühren und zu ſehen einmal vergönnt[1]). Im Himmel und in den Geſtirnen bleiben die Gedanken, die Ideen und Ausflüſſe Gottes, uns kommen ſie nur zerſtreut und ohne zu weilen zu und es iſt das Geſchäft der Iſis ſie in dieſer Geſtalt zu erhalten und zu ernähren[2]). Dieſe Göttin, über die ſinnlichen Dinge dieſer Erde herrſchend, ſammelt die zerſtreuten Glieder des Gottes und bewahrt ſie; in dem Sinnlichen läßt ſie uns das Ueberſinnliche erblicken[3]). Doch bleibt ſich Plutarchos in dieſen Anſichten nicht ganz gleich. Es kommen bei ihm auch Vorſtellungen vor, welche nach einer andern Seite ſich hinzuwenden ſcheinen. Gott, lehrt er, iſt Anfang und ein jeder Anfang vervielfältigt durch ſeine zeugende Kraft das aus ihm Stammende[4]). Dieſe erzeugende Kraft Gottes, welche in der Welt offenbar wird, führt er alsdann auch darauf zurück, daß er nicht allein die Materie bilde, ſondern auch in ihr ſich vervielfältige; denn die vernünftige Seele erſcheint nicht nur als ein Werk, ſondern auch als ein Theil Gottes[5]).

Wir würden aus dieſen gelegentlichen Aeußerungen, zwiſchen entgegengeſetzten Vorſtellungsweiſen hin- und herſchwebend, wie ſie ſind, es ſehr ſchwierig finden den Kern ſeiner Denkart herauszuſchälen, gäbe es nicht doch einen Mittelpunkt ſeiner Lehre über das Verhältniß Gottes zur

---

[1]) De Is. et Os. l. l.

[2]) Ib. 59. αἱ μὲν γὰρ ἐν οὐρανῷ καὶ ἄστροις λόγοι καὶ εἴδη καὶ ἀπόρροιαι τῷ θεῷ μένουσι, τὰ δὲ τοῖς παθητικοῖς διεσπαρμένα κτλ.

[3]) L. l.; ib. 78.

[4]) Ib. 36.

[5]) Plat. quaest. II, 2

Welt, auf welchen er in mehreren ſeiner Schriften zurückkommt und mit welchem auch die meiſten jener Aeußerungen in Beziehung ſtehen. Das, worauf alles hinausläuft, iſt das Verhältniß, welches er der Materie zu Gott beilegt. Hierauf, ſagt er ſelbſt, müſſe er oftmals zurückkommen, daß die unvernünftige Seele und der formloſe Körper von jeher zuſammen waren und keinen Anfang oder Entſtehen hatten[1]. Wenn er nun aber hiervon ausging, ſo mußte er ſeiner Denkart nach von der andern Seite auch ein vernünftiges Princip ſetzen, welches der unvernünftigen Seele Vernunft einpflanzte und der formloſen Materie Geſtalt gab, ſo daß ſich ihm demgemäß drei Principien herausſtellten, welche urſprünglich von einander unabhängig in der Bildung der Welt zuſammentrafen[2]. Nur betrachtete er zwei der angeführten Principien als urſprünglich zuſammen ſeiend, wie ſchon angegeben, und er konnte daher auch ſeine Anſicht wohl mit den Lehren des Ariſtoteles und des Platon, wie er ſie auffaſſen zu müſſen glaubte, ja mit der Lehre des Zoroaſter, welcher aus Gutem und Böſem die Welt werden ließ, in Uebereinſtimmung finden[3]. Er führt ſie ſogar auf die früher erwähnte Lehre zurück, daß man in der Erklärung der Erſcheinungen die phyſiſchen Mittelurſachen und die göttliche Urſach, welche Anfang und Ende aller Dinge bezeichne, zuſammenfaſſen müſſe[4]. So befriedigt er ſeine Neigung ſeine Neuerungen an ältere Lehren anzuknüpfen.

---

[1] Ib. IV. ἢ τὸ πολλάκις ὑφ' ἡμῶν λεγόμενον ἀληθές ἐστιν; ἡ μὲν γὰρ ἄνους ψυχὴ καὶ τὸ ἄμορφον σῶμα συνυπῆρχον ἀλλήλοις ἀεὶ καὶ οὐδέτερον αὐτῶν γένεσιν ἔσχεν οὐδ' ἀρχήν.

[2] L. l.

[3] De def. orac. 47; de anim. procr. 6; 27; de Is. et Os. 46 ff.

[4] De def. or. 47; 48.

Aus ſeinen Gründen geht ſeine Anſicht um vieles klarer hervor. Die Materie erklärt er nicht allein deswegen für nothwendig zur Weltbildung, weil er den alten Grundſatz nicht verlaſſen kann, daß aus nichts nichts werden könne [1]), ſondern noch mehr möchte ihm in Gedanken liegen, daß ein Grund des Böſen in der Welt angenommen werden müſſe. Aus dieſem Grunde erklärt er ſich ſehr beſtimmt gegen die Lehre von einer eigenſchaftloſen Materie, welche ja ohne Widerſtand leiſten zu können ſich bilden ließe zu allem möglichen Guten. Dieſe Lehre theilt er ſehr parteiiſch allein den Stoikern zu, welche er beſchuldigt, daß ſie das Böſe aus dem Nicht-Seienden ohne Grund und Urſache hervorgehen ließen [2]). Man dürfe daher Gott nicht zur alleinigen Urſache der Welt machen, denn ſo wie ohne Gott nichts Gutes in der Welt ſein würde, ſo würde, wenn von ihm alles in der Welt wäre, nichts Schlechtes in ihr gefunden werden [3]). Daher ſieht er ſich genöthigt, der Materie als der Urſache des Böſen in der Welt eine bejahende Bedeutung beizulegen, ſo wie er dagegen auch nicht umhin kann ein unbeſtimmtes Vermögen in ihr zu finden, damit ſie der weltbildenden Kraft Gottes einen paſſenden Stoff zur Hervorbringung des Guten darreiche. So zerfällt ihm denn die Materie in zwei Theile, in das Princip des Böſen und in das Gleichgültige, welches zum

---

[1]) De anim. procr. 5.

[2]) De anim. procr. 6. *αἱ γὰρ Στωικαὶ καταλαμβάνουσιν ἡμᾶς ἀπορίαι τὸ κακὸν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀναιτίως καὶ ἀγεννήτως ἐπεισάγοντες· ἐπεὶ τῶν γ' ὄντων οὔτε τὸ ἀγαθὸν οὔτε τὸ ἄποιον εἰκός ἐστιν οὐσίαν κακοῦ καὶ γένεσιν παρασχεῖν.* De Is. et Os. 45; 58; adv. Stoic. 34.

[3]) De Is. et Os. 45. *ἀδύνατον γὰρ ἢ φλαῦρον ὁτιοῦν, ὅπου πάντων, ἢ χρηστόν, ὅπου μηδενὸς ὁ θεὸς αἴτιος, ἐγγενέσθαι.*

Guten oder zum Böſen erſt beſtimmt werden ſoll, weswegen er auch die beiden Glieder des Platoniſchen Gegenſatzes zwiſchen dem Gleichen und dem Verſchiedenen, d. h. zwiſchen dem Guten und dem Böſen durch die Materie mit einander verbindet [1]). Vor dem Werden der Welt war Geſtaltloſigkeit, aber weder körperloſe, noch ſeelenloſe Geſtaltloſigkeit, denn Gott konnte weder das Körperloſe zum Körper, noch das Seelenloſe zur Seele machen, ſondern da er beides ohne Ordnung und Maaß vorfand, bildete er ſie zu dem ſchönſten Ganzen um, verband ſie mit einander und machte daraus das vollkommenſte lebendige Weſen [2]). Die vernunftloſe Seele nennt er auch wohl die unbeſtimmte Bewegung, welche als form- und geſtaltloſe Materie der Zeit betrachtet werden könne, ſo wie dagegen das formloſe Körperliche als die Materie der räumlich geordneten Welt ſich darſtelle [3]).

Auffallend möchte es nun wohl beim erſten Anblicke ſein, daß Plutarchos nicht im Körperlichen, ſondern in der ungeordneten Bewegung der Seele das böſe Urweſen ſucht, das Körperliche dagegen als das Gleichgültige betrachtet, welches ohne Widerſtand zum Guten ſich umbilden laſſe. Auffallend auf jeden Fall, wenn man bedenkt, wie ſtark die Neigung aller frühern Philoſophen, an welche Plutarchos ſich ſonſt anſchloß, dahin ging, in dem Körperlichen eine Hemmung und ein Uebel für die Seele und für

---

1) De an. procr. 26.

2) Ib. 5. ἀκοσμία γὰρ ἦν πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἀκοσμία δὲ οὐκ ἀσώματος, οὐδ᾽ ἀκίνητος, οὐδ᾽ ἄψυχος. — — ὁ γὰρ θεὸς οὔτε σῶμα τὸ ἀσώματον, οὔτε ψυχὴν τὸ ἄψυχον ἐποίησεν κτλ.

3) Plat. quaest. VIII, 4.

alles Gute zu erblicken, wenn man auch ſonſt ihn geneigt findet, den Körper als das Grab der Seele zu betrachten und den Tod als eine Befreiung von einem Uebel. Aber entſchieden ſind doch ſeine Aeußerungen hierüber. Denen, welche die Platoniſche Nothwendigkeit auf die körperliche Materie zurückführen möchten, legt er die Frage vor, wie Platon, der die Materie als ein eigenſchaftloſes Weſen ohne eigene Kraft ſich gedacht habe, eine ſolche träge Maſſe ohne beſtimmte Neigung hierhin oder dorthin als Urſache des Böſen, als eine dem göttlichen Willen ungehorſame Gewalt angeſehen haben könnte[1]). Platon nenne die Materie die Mutter und Amme der Dinge; die Urſache aber des Böſen ſei ihm die unbeſeelte Bewegung[2]); ſo ſpreche er auch von einer doppelten Seele, einer guten und einer böſen; jene ſei erſt geworden durch die Bildung der Welt, dieſe dagegen ſei ewig und unvergänglich, vor der Bildung der Welt, die Urſache alles Uebels[3]). Man ſieht, wie Plutarchos ſeine Anſicht an Stellen Platoniſcher Schriften anſchloß; doch ging von ſolchen Ueberlieferungen, die eine andere Auslegung geſtatteten, ſeine Ueberzeugung gewiß nicht aus; ſie fand vielmehr ihre Hauptſtütze in der ſittlichen Anſicht, welche er vom Böſen hatte. Dieſe führte ihn dahin, das Böſe als eine Unordnung der Seele zu betrachten, welche nicht aus äußerlichen Verhältniſſen ihr angekommen, ſondern in ihr ſelbſt gegründet wäre. Deswegen ſtreitet er mit Eifer gegen die Lehre der Stoiker von der Seele, als wenn alles in ihr von der Vernunft abhänge und im Menſchen nur der Unterſchied zwiſchen Körper und Seele zu beachten wäre. Ihm erſcheint die Seele vielmehr als aus zwei Theilen zuſammengeſetzt, dem vernünftigen und dem unvernünftigen, dem guten und dem böſen; jenen hat ſie von dem weltbildenden Gott, dieſen von ſich ſelbſt und dieſer beſitzt eine eigene Kraft, welche dem Guten ſich widerſetzen kann und welche auf das böſe Princip in der Welt zurückgeführt werden muß[1]. So verknüpfte ſich mit ſeiner ſittlichen ſeine allgemeine Anſicht von der Welt, welche man auch in ſeiner Annahme böſer Dämonen wiedererkennen kann und welche er in der That folgerichtiger als Platon durchführte, wenn er auch den himmliſchen Körpern dieſe Miſchung des Guten und des Böſen, welche durch die ganze Welt geht, mitzutheilen für nöthig hielt[2].

---

[1]) De anim. procr. 6. οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ ἄποιον καὶ ἀργὸν ἐξ αὑτοῦ καὶ ἀρρεπὲς αἰτίαν κακοῦ καὶ ἀρχὴν ὑποτίθεσθαι τὸν Πλάτωνα καὶ καλεῖν ἀπειρίαν, αἰσχρὰν καὶ κακοποιόν, αὖθις δ' ἀνάγκην, πολλὰ τῷ θεῷ δυσμαχοῦσαν καὶ ἀφηνιάζουσαν.

[2]) Ib. 7.

[3]) Ib. 8; 9; de Is. et Os. 48.

Doch es gab in dieſer Anſicht einen Punkt bedenk-

---

1) De virt. mor. 3. *ἔοικε δὲ λαθεῖν τοῦτο τοὺς ἅπαντας, ὅτι διττὸς ἡμῶν ὡς ἀληθῶς ἕκαϛός ἐϛι καὶ σύνθετος· τὴν γὰρ ἑτέραν διπλόην οὐ κατεῖδον. ἀλλὰ τὴν ψυχῆς καὶ σώματος μῖξιν ἐμφανεϛέραν οὖσαν. — — — ἐμφανῶς μέντοι καὶ βεβαίως καὶ ἀναμφιδόξως Πλάτων συνεῖδεν, ὅτι τοῦ γε τοῦ κόσμου τὸ ἔμψυχον οὐχ ἁπλοῦν οὐδὲ ἀσύνθετον οὐδὲ μονοειδές ἐϛιν, ἀλλ' ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου μεμιγμένον δυνάμεως κτλ. — — ἥ τε ἀνθρώπου ψυχή, μέρος ἢ τμῆμα τῆς τοῦ παντὸς οὖσα καὶ συνηρμοσμένη κατὰ λόγους καὶ ἀριθμοὺς ἐοικότας ἐκείνοις, οὐχ ἁπλῆ τίς ἐϛιν, οὐδὲ ὁμοιοπαθής, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἔχει τὸ νοερὸν καὶ λογιϛικόν, ᾧ κρατεῖν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ φύσιν καὶ ἄρχειν προσῆκόν ἐϛιν, ἕτερον δὲ τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον καὶ πολυπλανὲς καὶ ἄτακτον ἐξ ἑαυτοῦ, ἐπιϛασίας δεόμενον.*

2) De an. procr. 28 in.

licher Art. Wenn er die urſprüngliche Seele als böſe ſich dachte wegen ihres ungezügelten Laufes, weil er nemlich das Böſe, welches ihm in Wahrheit furchtbar ſchien, auch jetzt noch in unſerer Seele fand, ſo mußte ihm doch dagegen unſere Seele nicht weniger als der Sitz des wahrhaft Guten erſcheinen und er mußte daher auch der urſprünglichen Seele eine Fähigkeit das Gute in ſich aufzunehmen zuſchreiben[1]). Von dieſer Seite alſo konnte ihm die Seele als das Gleichgültige gegen Gutes und Böſes und als das mittlere Princip erſcheinen. Von der andern Seite, wenn er auch im Körperlichen nichts eigentlich Böſes fand, ſo iſt es doch unfähig die wahren Güter in ſich zu tragen, welche Plutarchos faſt durchaus im Geiſtigen ſuchte, dagegen bietet es dem unvernünftigen d. h. dem ſinnlichen Theile der Seele viele Lockungen zum Böſen dar[2]), und hemmt ſogar die geiſtigen Thätigkeiten, und von dieſer Seite betrachtet konnte auch wohl das körperliche Princip als das urſprünglich Böſe erſcheinen. Bei ſolchen Betrachtungen verwandelt ſich ihm denn wirklich der Gegenſatz, welchen er zwiſchen der böſen Seele und der allgefügigen körperlichen Materie gefunden hatte, unter ſeinen Händen. Die Neigung ſtellt ſich ein der Seele eine Sehnſucht und ein Streben nach dem Guten zuzuſchreiben und ſie als das mittlere Princip zwiſchen dem Guten und dem Böſen zu betrachten[3]), dem Körper aber die mancherlei Uebel, welche wir in der Welt zu dulden haben, Schuld zu geben und ſo das Böſe in ihm begründet zu finden. Im Ganzen alſo findet er ſich außer Stande die Beſtandtheile des zweiten Princips, welches von Gott gebildet wird, ſo zu ſcheiden, daß auf die eine Seite das Körperliche und der Vernunft Gehorſame, auf die andere Seite das Seelenartige und der Vernunft Widerſtrebende zu ſtehen käme; er ſieht ſich vielmehr genöthigt dem Körperlichen zwar Gleichgültigkeit gegen das Gute und Böſe, aber auch eine Kraft zum Böſen zu verleiten zuzuſchreiben, und ſo auch in die Seele zwar einen Hang zum Böſen, aber auch eine Leitſamkeit zum Guten zu legen[1]). Allein deswegen läßt er nicht ab, beide Beſtandtheile von einander getrennt zu halten und dem Weſen nach drei von einander verſchiedene Principien zu ſetzen. Wir müſſen hierbei noch einmal darauf aufmerkſam machen, daß in dieſer

---

[1]) Ib. 9.

[2]) Ib. 27; 28.

[3]) De Is. et Os. 48 fin. ἀπολείπει δὲ καὶ τρίτην τινὰ μεταξὺ φύσιν, οὐκ ἄψυχον, οὐδ' ἄλογον, οὐδ' ἀκίνητον ἐξ αὐτῆς, ὥσπερ ἔνιοι νομίζουσιν, ἀλλ' ἀνακειμένην ἀμφοῖν ἐκείναις, ἐφιεμένην δὲ τῆς ἀμείνονος ἀεὶ καὶ ποθοῦσαν καὶ διώκουσαν. Ib. 53

---

[1]) De Is. et Os. 49. *ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην* (sc. *δύναμιν*) *παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντός. — — — ἐν μὲν οὖν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος, ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος, Ὄσιρίς ἐστιν· ἐν δὲ γῇ καὶ πνεύματι καὶ ὕδατι καὶ οὐρανῷ καὶ ἄστροις τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκὸς καὶ ὑγιαῖνον Ὀσίριδος ἀπορροὴ καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη. Τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον· τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ἀωρίαις καὶ δυσκρασίαις κτλ.* Dies iſt der wichtigſte Unterſchied zwiſchen den Darſtellungen dieſer Lehre, welche Plutarchos in den Schriften de Is. et Os. und de anim. procr. beſonders ausführlich gegeben hat, daß er in der letztern mehr darauf hinarbeitet den Gegenſatz zwiſchen dem böſen und mittlern Princip auf den Gegenſatz zwiſchen der böſen Seele und der körperlichen Materie zurückzuführen, in der erſtern dagegen geneigter iſt, das Böſe in beiden zu finden.

Lehre das Körperliche eine ſehr untergeordnete Rolle ſpielt. Zwar wird das Schöne in ſeiner Geſtaltung und in ſeinen harmoniſchen Bewegungen nicht ſelten erwähnt; aber es läßt ſich doch nicht verkennen, daß dem Plutarchos das Gute ſeinen hauptſächlichen Sitz in der Seele hat; eben daſſelbe gilt auch von dem Böſen und in Beziehung auf dieſes erſcheint der Körper nur als eine Veranlaſſung zu den ſchlechten Neigungen der Seele. Je mehr nun aber das Körperliche dem Plutarchos zurücktrat, um ſo größer finden wir ſeine Neigung überall die bewegende und belebende Kraft der Seele verwalten zu laſſen, welche überall die Materie durchdringt. Hiermit hängt ſeine Anſicht von dem Dämoniſchen zuſammen, deſſen Begriff uns überall da hervortritt, wo der Begriff des Seelenartigen, über das irdiſche Leben hinausgehoben, eine allgemeinere Bedeutung gewinnt, am meiſten aber, wo er auf die Principien des weltlichen Daſeins angewendet wird, ſo weit dieſe dem Göttlichen nicht angehören.

Man kann nicht verkennen, daß die Lehre des Plutarchos orientaliſchen Vorſtellungsweiſen ſich zuneigt, obwohl in der Miſchung ſeiner Sätze das Uebergewicht noch auf Seiten der griechiſchen Elemente iſt. Es iſt dies eine Neigung bei ihm, welche ſich nur verſtohlen zu äußern wagt, welche ſich gern hinter ältere griechiſche Lehren verſteckt, um den Schein einer volksthümlichen Geſinnung ſich zu bewahren. Dies erkennt man am beſten, wenn man ſeine Aeußerungen mit den Schriften des Philon vergleicht. Es ſind faſt dieſelben Grundſätze, welche in beiden herrſchen, aber beim Philon treten ſie ungleich ſtärker, entſchiedener auf, als beim Plutarchos. Bei beiden finden wir den Gedanken, daß Gott an ſich uns verborgen ſei, daß die Berührung mit der Materie ſein ewiges Weſen, die Einfachheit des Seienden beflecken würde; aber Plutarchos läßt ſich dadurch nicht abhalten Gott ohne Beſchränkung als das Gute zu betrachten und in der Entwicklung des Guten in der Welt die Wirkſamkeit Gottes zu erkennen. Beide ſind geneigt eine myſtiſche Verbindung zwiſchen uns und dem Göttlichen anzunehmen; beim Philon aber herrſcht der Gedanke, daß dieſe höher ſei als die Wiſſenſchaft und ein wahres Schauen Gottes uns gewähren könne, während Plutarchos zu ſchwanken ſcheint, ob er jene Verbindung oder die Philoſophie höher achten ſoll, während er auch wohl nur dämoniſche Gewalten im Enthuſiasmus wirkſam erblickt. Wie viel ausgebildeter iſt ferner die Lehre des Philon von den Zwiſchenweſen, welche die natürliche Gemeinſchaft zwiſchen Gott und Menſchen vermitteln ſollen, wie viel ſicherer ſeine Ueberzeugung von den Ausflüſſen Gottes in abſteigender Folge, durch welche das Göttliche endlich auch zu uns gelange, als alle die entſprechenden Meinungen, welche Plutarchos über dieſe Dinge in ſeinen Schriften zerſtreut vorbringt. Man bemerke alsdann auch noch, wie vorſichtig der Letztere zu einem enthaltſamen Leben als einem Mittel zur Erkenntniß Gottes zu gelangen ermahnt, während ſeine ſittlichen Vorſchriften bei weitem mehr zum politiſchen Leben antreiben; wie unendlich weit er entfernt iſt von jenem Anpreiſen einer beſchaulichen Ruhe, welches beim Philon vorherrſcht, und wie ſeine Anſicht von der Gottesverehrung keinesweges den ſchweigſamen und faſt düſtern Ernſt des Philon verräth, ſondern die heitere Farbe des griechiſchen Gottesdienſtes an ſich trägt. Man könnte wohl ſagen, daß alle dieſe Unterſchiede in der verſchiedenen Anſicht beider von den höchſten

Gründen alles Seins ihren Mittelpunkt fänden. Freilich läßt Plutarchos das böſe Princip in der Welt noch ſtärker hervortreten, als Philon, aber nur um deſto entſchiedener auch das zum Guten Lenkſame in ihr als etwas Urſprüngliches nachweiſen zu können, während in der Anſicht des Philon die widerſetzliche Natur der Materie, welche ſich auf keine Weiſe zum geiſtigen Leben führen läßt, den Widerwillen, mit welchem er unſere Verbindung mit dem Körperlichen betrachtet, nähren mußte. Entſchieden iſt beim Plutarchos die Neigung mitten in dieſen Uebeln der ſinnlichen Welt von der Furcht vor dem böſen Principe uns zu befreien; er legt den entgegengeſetzten Principien nicht gleiche Kraft bei, ſondern das Gute führet die Herrſchaft[1]). Es iſt natürlich, daß bei den Griechen nur allmälig die orientaliſchen Vorſtellungsweiſen Eingang finden konnten.

Nicht ganz übergehen dürfen wir es, daß dieſe Anſichten auch bei lateiniſchen Schriftſtellern Eingang zu finden anfingen. Den Beweis dafür liefern uns die Schriften des L. Appulejus, welcher unter den Antoninen zu Madaura in Numidien die Platoniſche und Ariſtoteliſche Philoſophie lehrte. Er verhält ſich zum Plutarchos ungefähr wie die lateiniſche zur griechiſchen Philoſophie. Was er als Platoniſche und Ariſtoteliſche Lehre vorträgt, iſt ein dürftiger Auszug ohne Einſicht in die Gründe und in den weſentlichen Zuſammenhang. Hier verdient nur ſeine Anſicht von Gott und von den Dämonen in Verhältniß zur Welt erwähnt zu werden. Er achtet es für unſchicklich, daß Gott alles ſelbſt beſorge, und legt ihm daher eine

---

[1] De Is. et Os. 49 in. *μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν.*

Schaar von Dienern bei, durch welche die weltlichen Angelegenheiten verwaltet werden ſollen [1]. Als dieſe Diener betrachtet er die Dämonen, welche nach ſeiner überhaupt ſehr ſinnlichen Anſicht in der Luft wohnen ſollen, mit luftigen Körpern bekleidet, die wahren Bewohner und lebendigen Weſen dieſer mittlern Region zwiſchen dem Himmel und der Erde [2]. Alle religiöſen Gebräuche der Griechen und Barbaren, nicht weniger auch die Künſte der Magie werden auf dieſe Dämonen bezogen [3]. Doch ſoll ihnen auch in der menſchlichen Bruſt nichts geheim ſein; ſie ſollen die Stelle unſeres Gewiſſens in unſerem Geiſte vertreten [4]. Von einem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange dieſer Vorſtellungen unter einander kann jedoch bei einem Schriftſteller, wie Appulejus, nicht die Rede ſein. Wir bemerken nur noch, daß er auch eine Dreiheit göttlicher, unveränderlicher und ewiger Kräfte unterſcheidet, nemlich Gott ſelbſt, ſeine Vernunft, welche die Ideen umfaßt, und die Weltſeele, und daß er dieſer Dreiheit die veränderlichen Dinge dieſer Welt entgegenſetzt, welche nicht wahrhaft ſind, ſondern nur als Abbilder des wahren Seins gedacht werden können [5].

---

1) De mundo p. 70 ed. Elmenhorst. Quod si cui viro vel cuilibet regi indecorum est per semet ipsum procurare omnia, quae proficiunt, multo magis deo inconveniens erit. De deo Socr. p. 45; 46.

2) De doctr. Plat. I, p. 7; de Deo Socr. ll. ll.; p. 49. So corrigirten die neuern Platoniker den Platon.

3) De deo Socr. ll. ll.

4) Ib. p. 51.

5) De doctr. Plat. I, p. 4. Et sicut superior (sc. essentia) vere esse memoratur, hanc non esse vere possumus dicere. Et primae quidem substantiae vel essentiae primum deum esse et

In der einmal genommenen Richtung ſchritt nun die Philoſophie dieſer Zeit allmälig weiter fort, nicht ohne Berückſichtigung der Anregungen, welche Plutarchos gegeben hatte [1]. Doch finden wir nur zerſtreute Angaben über die Männer und über die Lehrarten, welche jene Richtung des Denkens verbreiteten. Unter denen, welche von der Neu-Platoniſchen Schule benutzt wurden, treten uns beſonders die Namen des Kronios und des Numenios hervor, welche beide als Männer verwandten Geiſtes neben einander genannt werden [2], deren Zeit aber nicht genauer beſtimmt werden kann, als daß ſie auch in chronologiſcher Rückſicht an dieſem Orte ihre richtige Stelle finden [3]. Von dem erſtern finden wir jedoch nur wenige Sätze bemerkt, welche auf die Lehre von der Seelenwanderung ſich beziehen, ohne etwas Eigenthümliches zu verrathen [4]. Beſſer ſind wir von der Lehre des Numenios unterrichtet. Sie bietet einige Punkte der Vergleichung dar, welche von uns nicht übergangen werden dürfen.

Die große Bedeutung, welche die zahlreichen Schriften des Numenios für die Neu-Platoniſche Schule hatten, erſieht man am meiſten aus dem Fleiße, welchen Amelios, einer der ausgezeichnetſten Schüler des Plotinos, auf

---

mentem formasque rerum et animam; secundae substantiae omnia, quae inde formantur etc.

[1] Cf. Eunap. de vit. phil. prooem.

[2] Porphyr. de antro nymph. 21. In dieſer Schrift wird Kronios mehrmals als ein Ausleger des Homeros im myſtiſchen Sinn erwähnt.

[3] Clemens Alexandrinus iſt der älteſte Schriftſteller, welcher den Numenios erwähnt.

[4] Nemes. de nat. hom. 2 p. 50 Antv

ſie verwendete[1]), und aus der Sage, welche ſich verbreitet hatte, daß Plotinos die Lehren des Numenios heimlich ſeiner Lehre zum Grunde lege, und gegen welche eben derſelbe Schüler ſeinen Lehrer zu vertheidigen für nöthig hielt[2]). Numenios, zu Apamea in Syrien geboren, mochte ſchon in ſeinem Vaterlande Veranlaſſung haben orientaliſchen Vorſtellungsweiſen ſich zuzuwenden und den religiöſen Lehren, an welche ſolche ſich anzuſchließen pflegten, eine größere und allgemeinere Achtung zu ſchenken, als ſie ſogar von ſpätern Neu-Platonikern erfuhren. Es iſt bekannt, wie ſehr er den Moſes verehrte, als den wahren Propheten; wie er den Platon nur einen attiſch redenden Moſes nannte[3]); ſo wie er überhaupt den jüdiſchen und andern orientaliſchen Ueberlieferungen der Aegypter, der Mager, der Brahmanen einen großen Werth beilegte[4]), ja ſelbſt die Geſchichte unſeres Erlöſers, wenn auch ohne ihn zu nennen, für ſeine allegoriſchen Deutungen benutzte[5]). Er ſcheint der Meinung geweſen zu ſein, daß die griechiſche Weisheit aus dem Oriente ſtamme, wenigſtens ſind ſeine Aeußerungen von der Art, daß man glauben muß, er wolle den Platon auf den Pythagoras, den Pythagoras aber auf die orientaliſchen Weiſen zurückführen[6]). Sokrates und Platon ſcheinen ihm zwar die richtige Einſicht und Gottesverehrung gehabt zu haben, ohne ſie jedoch hinlänglich deutlich auszuſprechen. Daraus leitet er die Mißverſtändniſſe der ſpätern Philoſophen ab, des Ariſtoteles, der Stoiker und der neuern Akademie, in welchen er nur den Verfall der ältern Philoſophie erblicken kann[1]. Aus den erhaltenen Bruchſtücken zu urtheilen, möchten wir den Verluſt ſeiner Schriften nicht ſehr zu beklagen haben; denn ſie laſſen uns in ihm einen Mann erkennen, welcher ohne Spur einer gründlichen Forſchung eitel genug die Brocken ſeiner Gelehrſamkeit auskramt und dabei doch die hochmüthige Miene eines Philoſophen ſich giebt, der ſolche Dinge nur zum Spiel betreiben dürfe[2]. Doch ſcheint er die Hauptzüge ſeiner Meinungen ziemlich deutlich auseinandergeſetzt zu haben.

---

[1] Porphyr. v. Plot. c. 2. Ich zähle die Abſchnitte der Baſeler Ausgabe als Kapitel.

[2] Ib. c. 11.

[3] Porphyr. de antro nymph. 10; Clem. Alex. strom. I, p. 342.

[4] Euseb. pr. ev. IX, 7; 8.

[5] Orig. c. Cels. IV, 51 p. 543 ed. Delarue.

[6] Euseb. pr. ev. IX, 7; XI, 10; XIV, 5.

Wir haben geſehn, daß bei den Philoſophen dieſer Richtung der Begriff des Seienden wieder ſehr bedeutend hervortrat. So finden wir es auch beim Numenios. Seine Schrift über das Gute, welche wohl das wichtigſte ſeiner Werke geweſen ſein möchte, fing wahrſcheinlich mit einer Unterſuchung über dieſen Begriff an. Wir erblicken ihn, wie wir gewohnt ſind, im Gegenſatz gegen den Begriff des Veränderlichen und Vergänglichen. Deswegen kann das Seiende weder ein Körper ſein, weil alle Körper vergänglich ſind, noch die Materie, weil ſie nicht bleiben kann, ſondern flüſſig iſt. Sie iſt unendlich, mithin unbeſtimmt, mithin ohne Vernunft und unerkennbar. Von dem Begriffe des Körperlichen ausgehend ſucht nun aber Numenios die

---

[1] Ib. XIV, 5.

[2] Dies Urtheil gründet ſich beſonders auf die Bruchſtücke aus ſeiner Schrift *περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως*, welche b. Euſebios pr. ev. XIV, 5 ff. zu finden ſind; man ſ. beſonders c. 6 p. 732 fin. ed. Viger.

Nothwendigkeit einer unkörperlichen Urſache nachzuweiſen. Das Körperliche verlangt nothwendig etwas, was daſſelbe zuſammenhält; denn es iſt unendlich theilbar und kann deswegen zerſtreut werden. Daher kann auch etwas Körperliches das Körperliche nicht auf unveränderliche Weiſe verbinden; ſondern es iſt etwas Unkörperliches anzunehmen, eine immaterielle Seele, welche Zerſtreuung und Verderben auf ſichere Weiſe von ihm abwehrt. Er ſucht hierbei nachzuweiſen, daß es im Raume etwas Unkörperliches geben könne, eben dieſe zuſammenhaltende Kraft, wobei er gegen die Stoiker ſtreitet, welche Beſchaffenheiten und Größen der Körper und alles, was ſich auf Körper bezieht, für körperlich ausgegeben hatten[1]). Das Körperloſe, weil es im Gegenſatz gegen das theilbare und veränderliche Körperliche gedacht werden ſoll, betrachtet er als das einfache und unveränderliche Weſen, als das Seiende[2]). Wenn jemand zu deſſen Gedanken ſich erheben will, ſo empfielt er ihm nach Platon's Art von ſinnlicher Luſt entfernt den mathematiſchen Wiſſenſchaften tüchtig obzuliegen und alsdann die Frage zu unterſuchen, was das Eine ſei. Er nennt es die Vernunft und das Gute[3]). Das Gute aber

---

1) Euseb. pr. ev. XV, 17; Nemes. de nat. hom. 2. p. 29 ed. Antv. Daß dieſe Stelle die Lehre des Numenios entwickele, hat ſchon Tennemann geſehn. Die Lehre von der Unkörperlichkeit der Qualitäten wird in dieſer Zeit nicht ſelten behandelt, ohne daß wir ihren Urſprung nachzuweiſen wüßten. Sie hat ſich gegen die Uebertreibungen der Stoiker gebildet. Man findet ſie unter andern beim Alkinoos und beſonders ausführlich in der Schrift quod qualitates incorporeae, welche unter den Werken des Galenos ſteht.

2) Eus. pr. ev. XI, 10.

3) Ib. XI. 18; 22.

kann mit nichts verglichen werden; es iſt nur entfernt von jedem Sinnlichen mit einem Blicke wie von fernher zu ſchauen; die oberſte und erſte Vernunft kann von Menſchen nicht erkannt werden. Deswegen hat auch Numenios ſeine Freude daran, das Wunderbarſte von dieſem oberſten und erſten Gott uns zu lehren. Wir ſollen uns nicht wundern, wenn er uns verkündet, daß die Ruhe der erſten Urſach von Natur eingepflanzte Bewegung ſei [1]).

Es möchte ſcheinen, als wenn hiermit eine Lehre angeknüpft werden ſollte, welche den Zuſammenhang zwiſchen dem oberſten unveränderlichen Gott und der veränderlichen Welt zu vermitteln beſtimmt wäre. Aber in der That findet Numenios es ſchwerer Gottes in ſich vollendetes Weſen mit der Materie in Verbindung zu bringen. Vielmehr ſcheint es ihm, daß jede Veränderung von Gottes reinem Weſen entfernt werden müſſe. Eben dadurch war er ja zu dem Begriffe des unkörperlichen Weſens geführt worden, daß er ein Unwandelbares als nothwendig erkannt hatte. Wenn er dem erſten Gott auch Leben zuſchreibt, ſo iſt es doch ein ſtehendes; er iſt unthätig, von jedem Werke fern; die Welt bildet er nicht [2]). Nur der Vater iſt er des weltbildenden Gottes, wobei die Anſicht der Emanationslehre herrſchen mag, daß ohne Veränderung der erſten Urſache die zweite aus ihr ausfließe. Auf eine nicht unpaſſende Weiſe ſcheint er dieſe Anſicht ſich feſtgeſtellt zu haben, wenn er das menſchliche Geben mit dem göttlichen nicht verglichen wiſſen will. Bei dem erſtern finde es ſtatt, daß die Gabe auf den Empfänger übergehe, weggehe aber von dem Geber; ſo aber ſei es nicht mit den Gaben Gottes; ſondern ſo wie die Wiſſenſchaft, wenn ſie einem Andern mitgetheilt werde, darum den nicht verlaſſe, welcher ſie mittheile, ſondern das Mittheilen dieſem ſogar noch nütze, indem er dabei an die Wiſſenſchaft ſich wieder erinnere, ſo theile auch Gott der zweiten Urſache ſeine Gaben aus, die Vernunft, welche über die Welt ſich ergieße; die Wiſſenſchaft bleibe auf dieſelbe Weiſe bei Gott, welcher ſie gebe, als bei dir und bei mir, welche wir ſie empfangen[1]). So unterſcheidet alſo Numenios einen zweiten Gott vom erſten. Der erſte Gott iſt das Gute an ſich, die Vernunft, der Urgrund des durch die Vernunft erkennbaren Weſens, der Idee; der zweite Gott aber das Abbild, der Nachahmer des erſten und da im Werden die Abbilder des Weſens ſind, ſo iſt er der Urgrund des Werdens. Seine Stellung aber iſt eine doppelte, theils zugewendet ſeinem Grunde bildet er die Idee ſeiner ſelbſt und empfängt dieſelbe, die Wiſſenſchaft, von dem erſten Gott,

---

[1]) Ib. 18. μὴ θαυμάσῃς δ', εἰ τοῦτ' ἔφην, πολὺ γὰρ ἔτι θαυμαστότερον ἀκούσῃ. ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον. Ib. 22.

[2]) Ib. 18. καὶ γὰρ οὔτε δημιουργεῖν ἐστὶ χρεὼν τὸν πρῶτον. — — τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων ξυμπάντων.

---

1) L. l. *καὶ ἑξῆς δὲ πάλιν περὶ τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου τὸ δεύτερον ὑπέστη τοιάδε φησίν· ὁπόσα δὲ δοθέντα μέτεισι πρὸς τὸν λαμβάνοντα, ἀπελθόντα ἐκ τοῦ δεδωκότος, ἔστι θεράπεια (ἔστιν ἀνθρώπεια?), χρήματα, νόμισμα κοῖλον, ἐπίσημον. ταυτὶ μὲν οὖν ἐστὶ θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα· τὰ δὲ θεῖά ἐστιν, οἷα μεταδοθέντα ἐνθένδ' ἐκεῖθι γεγενημένα ἐνθένδε τε οὐκ ἀπελήλυθε, κἀκεῖθι γενόμενα τὸν μὲν ὤνησε, τὸν δ' οὐκ ἔβλαψε καὶ προσώνησε τῇ περὶ ὧν ἠπίστατο ἀναμνήσει. ἔστι δὲ τοῦτο τὸ καλὸν χρῆμα, ἐπιστήμη ἡ καλή, ἧς ὤνατο μὲν ὁ λαβών, οὐκ ἀπολείπεται δ' αὐτῆς ὁ δεδωκώς κτλ.*

theils dem Werden zugewendet bildet er die Welt[1]). Die Weltbildung durch den zweiten Gott erſcheint nun hiernach nicht als unabhängig von dem erſten Gott, weil ja der zweite Gott von dieſem abſtammt, als der Sohn des erſten Gottes gedacht wird und in der Bildung der Welt nur die Ideen zu ſeinem Muſter hat. Der erſte Gott wird daher auch wohl der Geſetzgeber genannt, welcher die Saamen der Seele, vom zweiten Gott in die Welt geſtreut, über die Dinge austheile. Der weltbildende Gott, indem er die Mannigfaltigkeit der Materie zuſammenhält und harmoniſch ordnet, blickt dabei auf Gott und entnimmt aus ſeinem Schauen das Urtheil, aus dem Streben der Materie aber den Trieb zur Veränderung[2]). Dieſe doppelte Richtung des zweiten Gottes führt nun den Numenios auch noch weiter dazu den zweiten Gott in einen zweiten und dritten ſich ſpalten zu laſſen. Beide ſollen zwar eins ſein, aber durch die Verbindung mit der Materie, welche die Zweiheit iſt, indem ſie dieſer die Einheit mittheilen, ſollen ſie von ihr die Zweiheit empfangen. Der zweite Gott iſt einerſeits für ſich, mit den Ideen verbunden, das Ueberſinnliche ſchauend und ſelbſt überſinnlich, andererſeits aber nimmt er die Natur der Materie in ſich auf, indem

---

1) Ib. 22. *εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἡ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὡμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὕρηται ὢν τὸ ἀγαθόν. καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεός ἐστι γενέσεως ἀρχή, τὸ ἀγαθὸν οὐσίας ἐστὶν ἀρχή. ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὢν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἡ γένεσις, εἰκὼν αὐτῆς οὖσα καὶ μίμημα. — — ὁ γὰρ δεύτερος, διττὸς ὢν αὐτός, ποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὤν.*

2) Ib. 18. *λαμβάνει δὲ τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὁρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως.*

er auf ſie blickend ſie zu erhalten ſucht, ſeiner ſelbſt vergeſſen: ſo iſt er ſinnlich; dieſer ſinnliche Gott iſt nichts anderes, als dieſe Welt[1]).

Dieſelbe Weiſe zu denken finden wir auch in den Angaben wieder, welche wir über die Lehre des Numenius von der Seele vor uns haben. Der Natur der Welt gemäß, in welche die weltbildende Thätigkeit Gottes eingegangen iſt, in welcher aber auch der Materie ihr Theil zufällt, ſpaltet ſich alles in zwei entgegengeſetzte Weſen und ſo beſonders die Seele, welche demnach nicht etwa zwei unterſcheidbare Seiten hat, ſondern aus zwei Seelen beſteht, aus der vernünftigen und aus der unvernünftigen[2]). Dieſe entgegengeſetzten Naturen in unſerer Seele ſtehen untereinander in Streit[3]), ſo wie das Böſe und das Gute ſich untereinander beſtändig befehden. Denn aus der Materie ſtammt der Seele das Böſe und alle Einkörperungen der Seele werden deswegen auch für ein Uebel angeſehn[1]); dagegen werden auch die Güter der Seele nicht abgeſprochen, welche aus ihrem Antheil an der göttlichen Vernunft ſtammen. Dieſe Güter ſcheint Numenios hauptſächlich in der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit der Seele geſucht zu haben; denn obgleich auch die Richtung auf das ſittliche Handeln in ſeiner theoſophiſchen Lehre nicht ganz gefehlt zu haben ſcheint[2]), ſo heben doch unſere Ueberlieferungen ſie nur wenig hervor, während ſie ſehr beſtimmt die Wiſſenſchaft als das bezeichnen, was Gott gegeben hat und was, indem wir es empfangen, uns mit Gott vereinigt. Numenios ſchrieb der Seele des Menſchen eine von der ſinnlichen Vorſtellung unabhängige Thätigkeit des Erkennens zu, welche die ſinnliche Vorſtellung nur begleite, als deren Werk aber die ſinnliche Vorſtellung auch nicht betrachtet werden dürfe[3]). Jene nemlich iſt Werk der vernünftigen, dieſe der unvernünftigen Seele. In jener aber mochte er das vernünftige Denken finden, durch welche allein alle dazu fähige Dinge am Guten Theil haben und mit ihm vereinigt ſein ſollen[4]). Er ſoll dieſe Vereinigung als eine ſo innige geſetzt haben, daß darin jede Verſchiedenheit verſchwinden könnte[5]), welches damit zuſammen-

---

[1] L. l. *ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος, ἐν ἑαυτῷ ὤν, ἐστὶν ἁπλοῦς διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μήποτε εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς, συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔσῃ ἑνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν εἶδος ἐχούσης καὶ ῥεούσης. τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ, ἦν γὰρ ἂν πρὸς ἑαυτῷ, διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν, ταύτης ἐπιμελούμενος, ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίγνεται καὶ ἅπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει, ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης. — — — ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά.* Procl. in Tim. II. p. 93. *ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν (sc. Νουμήνιον) ὁ τρίτος ἐστὶ θεός.* Darauf ſcheint auch ib. V. p. 299 ſich zu beziehen.

[2] Porphyr. ap. Stob. ecl. I. p. 836. *ἄλλοι δέ, ὧν καὶ Νουμήνιος — — δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, — τὴν μὲν λογικήν, τὴν δὲ ἄλογον.*

[3] Jambl. ib. p. 894.

---

1) Ib. p. 896; 910.

2) Euseb. pr. ev. XIII, 5.

3) Porphyr. ap. Stob. ecl. p. 832. Νουμήνιος δὲ τὴν συγκαταθετικὴν δύναμιν παραδεκτικὴν ἐναργειῶν φήσας εἶναι, σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικόν, οὐ μὴν ἔργον τε καὶ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ παρακολούθημα.

4) Euseb. pr. ev. XI, 22.

5) Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 1066. ἕνωσιν μὲν ἂν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νουμήνιος.

zuhängen ſcheint, daß er unſer Leben nur daraus ableitete, daß der zweite Gott auf uns blickend den Körpern Leben mittheile, aber eben deswegen auch eine Rückkehr Gottes in ſich ſelbſt annahm, in welcher er nur ſich ſchaue, dagegen alle jene Dinge ausgelöſcht würden und nur die Vernunft lebe, ein glückſeliges Leben [1]).

Man ſieht wie dieſe Lehre des Numenios ſchon in einer ganz beſtimmten Geſtalt die orientaliſchen Vorſtellungen von dem Verhältniſſe der überſinnlichen zur ſinnlichen Welt zu umfaſſen ſucht und zu einem Syſteme ſich abrundet, welches faſt ganz in Unterſuchung der höchſten Begriffe verweilt, faſt nur bemüht iſt den Uebergang aus dem Ueberſinnlichen in das Sinnliche, ſo wie die Rückkehr aus dieſem in jenes nachzuweiſen, ohne viel um die wiſſenſchaftlichen Grundlagen unſerer Begriffe vom Ueberſinnlichen ſich zu kümmern. Daraus fließt es denn natürlich, daß mehr eine religiöſe Richtung in dieſen Lehren ſich offenbart, als eine ſichere Ausbildung des Verſtandes, und daß die Hülfe der Phantaſie in Anſpruch genommen wird, um die Lücken der Forſchung zu verdecken.

---

1) Euseb. pr. ev. XI, 18. *βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι τότε τὰ σώματα, κηδεύοντα τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς, μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι, τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος.*

Dreizehntes Buch.

Der alten Philoſophie dritte Periode. Geſchichte des Verfalls der alten Philoſophie. Zweite Abtheilung.

Neu-Platoniſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel.

Der Anfang der Neu-Platoniſchen Philoſophie. Plotinos.

Nichts iſt ebener als der Uebergang aus dem vorigen Buche in das gegenwärtige. Wir werden in dem Beginn der Geſchichte, welche wir vor uns haben, nichts anderes erkennen, als nur eine feſtere Begründung und weitläuftigere, auch wohl geregeltere Entwicklung der Denkart, welche wir ſchon am Schluſſe des vorigen Abſchnittes geſchildert haben. Sehen wir auf den weſentlichen Inhalt der Lehre, ohne einzelne Verſchiedenheiten der Darſtellungsweiſe und der Gedanken weder zu überſehen noch zu hoch anzuſchlagen, ſo finden wir die Lehren des Numenios und der Neu-Platoniſchen Schule einander ſehr ähnlich. Dies wurde von der letztern ſelbſt zum Theil anerkannt[1]. Wenn wir daher den vorliegenden Abſchnitt von dem frühern abgeſondert haben, ſo geſchah es nur, weil der Verlauf ſeiner Geſchichte ein anderer iſt, als der, welcher in jenem gefunden wird. Dort laufen ſehr verſchiedenartige Elemente in der Denkart der Griechen und Römer der zuletzt geſchilderten Anſicht zur Seite; dieſe ſoll ſich erſt Bahn brechen und allmälig verbreiten; ſie ſteht noch einſam unter ungleichartigen Beſtrebungen. Jetzt aber tritt ſie als Herrſcherin auf über alle philoſophiſche Beſtrebungen, welche der griechiſchen Bildung getreu bleiben. Innerhalb dieſes Gebietes hat ſie keinen Feind von Bedeutung zu bekämpfen; ihrer Herrſchaft ſich bewußt breitet ſie ſich aus über Griechen und Barbaren, ſo weit die griechiſche Bildung reicht, gleich dieſer ſelbſt auch ſonſt für barbariſch geachtete Lehren und Gebräuche in ſich aufnehmend. Aber indem ſie auf ſolche Weiſe an Umfang gewinnt, nimmt ſie denn freilich auch eine ſo weite Duldſamkeit an, daß ſelbſt ihre unbeſtimmten Formeln kaum ausreichen wollen, ſo vielen widerſprechenden Meinungen den Schein des Zuſammenhanges zu geben. Nur eine Feindſchaft nährt ſie noch, nachdem ſie mit ſo vielem ſich vertragen, ſo vieles beſiegt hat; es iſt die Feindſchaft gegen das Chriſtenthum. Sie bekämpft es nicht als etwas Barbariſches; denn dieſer Begriff des Barbariſchen, wenn er auch gegen das Chriſtenthum noch gebraucht wurde, er war faſt ganz bedeutungslos geworden; nur dies war der Anſtoß, welchen das Chriſtenthum gab, daß es nicht wie andere Religionen ſich behandeln laſſen wollte, daß es behauptete die wahre Religion zu ſein, während alle übrige Religionen falſchen Göttern anhingen oder nicht die wahre Verehrung des wahren Gottes beſäßen. Mit einem ſolchen unduldſamen Feinde konnte kein Friede geſchloſſen werden, und leider! er, außerhalb der griechiſchen Bildung ſtehend, dieſe wenn nicht verachtend, doch ihr nur geringen Werth zugeſtehend, gewann der Neu-Platoniſchen Schule immer mehr Boden ab. Sie, in ihrer ſchwankenden Nebelhaftigkeit von mannigfaltigen Gedanken hin- und hergezogen, hatte an ihm einen Gegner vor ſich, welcher feſt ſtand, an einem Gedanken erſtarkt, in einer einfachen und ſchlichten Geſinnung befeſtigt. Einem ſolchen Gegner war dieſe Schule nicht auf die Dauer gewachſen. So wie ſie daher anfangs mit Muth und Hoffnung ſich erhob, als ſie noch weniger die Macht dieſes Feindes gefühlt hatte, der alten Bildung vertrauend, an dieſer Ueberlieferung feſthaltend, in einem Gebiete, in welchem Ueberlieferung nichts gilt, und die verblichenen Bilder der Vergangenheit in neuer Sinnesart auffriſchend, ſo verſank doch alsbald ihre Pracht und Herrlichkeit, mehr und mehr beraubt und eingeengt von dem neuen Glauben, welcher keinen alten Glauben neben ſich gelten laſſen konnte. Da beginnt ſie denn zu kämpfen und nimmt gegen den übermächtigen Gegner zu Waffen ihre Zuflucht, welche weder der Philoſophie, noch der alten Bildung, deren Vertreter ſie ſein wollte, anſtändig ſind, zu Waffen, deren ſie ſich anfangs ſelbſt ſchämt. Als auch dieſe Waffen ohne Erfolg ſind, verſinkt ſie in Klagen und verzweifelt an die Zeit und an die Völker, in deren Schooß ſie ihre Entwicklung gefunden hatte. Es war ihr Schickſal, daß ſie in der Ferne ſuchen mußte, was in der Nähe lag.

---

[1] Longin. ap. Porphyr. de vita Plot. 15. Daſſelbe ergiebt ſich aus den Anführungen des Porphyrios und Jamblichos.

Ammonios Sakkas hatte zu Ende des zweiten oder zu Anfange des dritten Jahrhunderts n. Chr.1) eine Schule der Philoſophie zu Alexandria geſtiftet, welche wir mit dem Namen der Neu-Platoniſchen Philoſophie zu be-

---

1) Theodoret. de gr. aff. cur. VI, p. 869. ed. Hal. ſetzt ſein Leben unter den Commodus. Er muß aber wenigſtens bis 213 n. Chr. G. gelebt haben, in welchem Jahre Plotinos ihn verließ.

zeichnen pflegen. Dieſer Ammonios ſoll von chriſtlichen Eltern eine chriſtliche Erziehung erhalten, als er aber zum ſelbſtändigen Denken und zur Philoſophie gekommen, der heidniſchen Religion ſich zugewendet haben[1]). In ſeiner Lehre, ſagt man, habe er die Uebereinſtimmung zwiſchen dem Ariſtoteles und dem Platon in allen Hauptpunkten nachzuweiſen geſucht[2]), ein Unternehmen, in welchem er zwar nicht den unbedingten Beifall ſeiner Nachfolger hatte, welches aber doch von vielen gebilligt wurde. Seine Lehre trug er einer Anzahl von Schülern vor, unter welchen ſich bedeutende Namen finden und auf welche wir unſere Aufmerkſamkeit feſthalten müſſen, weil Ammonios ſelbſt nichts Schriftliches hinterlaſſen hat[3]). Zu ihnen wird Longinos gezählt, welcher als ein ausgezeichneter Kenner des Stils noch unter uns einen Namen hat. Die von ihm noch vorhandene Schrift über das Erhabene läßt nur unbedeutende Spuren ſeiner Philoſophie erkennen und aus den Bruchſtücken anderer ſeiner Schriften ſehen wir nur, daß er über mehrere nicht unbedeutende Punkte ſeiner Lehre mit einem andern Schüler des Ammonios, dem Plotinos

---

1) Porphyr. ap. Euseb. hist. eccl. VI, 19. Dieſe vielbeſprochene Stelle würde größeres Gewicht haben, wenn ſie von einem zuverläſſigern Schriftſteller wäre. Porphyrios iſt freilich ein Schüler nicht nur des Plotinos, eines entſchiedenen Verächters des Irdiſchen und Geſchichtlichen, ſondern auch des Longinos, welcher nicht ganz ſo dachte, alſo zweier Schüler des Ammonios, aber nicht einmal ſeine Zeitgenoſſen, die beiden Origenes, weiß er auseinanderzufinden. Der Widerſpruch des Euſebios hat noch weniger Gewicht, da er offenbar zwei Ammonios verwechſelt.

2) Hierocles ap. Phot. cod. 214 p. 283 ed. Hoesch.; p. 285; cod. 251 p. 750.

3) Longin. ap. Porphyr. v. Plot. 15.

im Streit war [1]). Der ausgezeichnetſte Philoſoph unter den Schülern des Ammonios war unſtreitig der zuletzt genannte Mann. Der Streit zwiſchen ihm und dem Longinos und die Verachtung, welche er gegen des letztern Philoſophie bezeugte, ſcheinen darauf hinzudeuten, daß die Lehre des Ammonios noch keinesweges völlig feſtgeſtellt war [2]). Neben dem Plotinos werden noch zwei andere Schüler des Ammonios mit Auszeichnung genannt, Erennios und Origenes [3]). Dieſe drei hatten ſich mit einander verbunden die Lehren des Ammonios nicht öffentlich zu machen. Erennios aber brach zuerſt ſein Verſprechen durch die Herausgabe wir wiſſen nicht welcher Schrift; ihm folgte Origenes, von welchem nur wenige und wenig bedeutende Schriften vorhanden waren [4]), der jedoch, wenn man aus der Hochachtung, die ihm Plotinos bezeugte, etwas ſchließen darf, kein unbedeutender Philoſoph geweſen ſein muß. Nun

---

1) L. l.

2) Porphyr. v. Plot. 8. Selbſt Plotinos ſcheint nur allmälig ſeine Lehre in eine feſtere Form gebracht zu haben. Ib. 2; 3.

3) Ib. 2; Hierocl. ap. Phot. cod. 214 p. 285; cod. 251 p. 750.

4) Porphyr. v. Plot. 2; Longin. ib. 15. Hierauf beruht vorzüglich die Nothwendigkeit ihn von dem Kirchenlehrer Origenes zu unterſcheiden. Man hat angenommen, daß auch dieſer ein Schüler des Ammonios geweſen ſei, aber die Gründe ſind nicht überzeugend. Wenn er ſelbſt erzählt, daß er den Philoſophen hörte, welchen Heraklas gehört hatte, ſo entſcheidet dies nicht für den Ammonios, da es zu Alexandria unſtreitig viele Lehrer einer ähnlichen Philoſophie gab. Wenn Porphyrios ihn einen Schüler des Ammonios nannte, ſo beruht dies auf der ſchon oben berührten Verwechslung zwiſchen dem heidniſchen und dem chriſtlichen Origenes. Euseb. hist. eccl. VI, 19. Es iſt überdies wohl unwahrſcheinlich, daß Origenes einen Apoſtaten zum Lehrer der Philoſophie gewählt haben ſollte.

hielt auch Plotinos ſein Verſprechen für aufgehoben und verfaßte die Schriften, welche wir noch beſitzen. Auf dieſen Schriften aber und auf den Nachrichten über das Leben dieſes Mannes beruhen alle Vermuthungen, welche wir über die Lehre des Ammonios uns bilden können, da wir von der Philoſophie des Origenes und des Erennios durchaus keine Kenntniß haben.

Plotinos war geboren zu Lykopolis in Aegypten[1] nach der Berechnung eines ſeiner Schüler im Jahre 205 oder 206 n. Chr.[2]. Seine wiſſenſchaftliche Bildung erhielt er zu Alexandria, wo er in ſeinem acht und zwanzigſten Jahre zur Philoſophie ſich wandte. Anfangs beſuchte er mehrere Lehrer, von welchen er nicht befriedigt wurde, bis er zum Ammonios kam und in dieſem ſogleich den Mann erkannte, welchen er ſuchte. Er flößte ihm Ehrfurcht vor der orientaliſchen Weisheit und Verlangen nach ihr ein. Nachdem er daher elf Jahre in der Schule des Ammonios zugebracht hatte, faßte er den Entſchluß dem Heereszuge, welchen der Kaiſer Gordianus gegen die Perſer unternommen hatte, ſich anzuſchließen, um Gelegenheit zu erhalten die Philoſophie der Perſer und Inder kennen zu lernen. Da jedoch Gordianus ermordet wurde und der Feldzug mißlang, rettete Plotinos ſich nach Antiochia, von wo er bald darauf nach Rom ging. Hier wurde er plötzlich aus einem Schüler zu einem Lehrer der Philoſophie. Aber es ſcheint, als wenn anfangs ſeine Unterweiſung wenig Glück gemacht hätte. Einer der eifrigſten ſeiner Schüler, Amelios, erzählte dem Porphyrios, daß ſeine Schule

---

1) Eunap. v. Plotini; Suid. s. v. *Πλωτῖνος*.

2) Porphyr. v. Plot. 1.

voll von Unordnung und vielem Geſchwätz geweſen ſei, weil er einem jeden erlaubt habe ſelbſt zu forſchen. Doch ſcheint er hierbei auch die Lehren des Ammonios mitgetheilt zu haben, welche er erſt im zehnten Jahre ſeines Aufenthalts zu Rom für ſeine geprüften Freunde niederzuſchreiben anfing 1). Es ſcheint, daß ſeine Schüler, beſonders Amelios und Porphyrios, welcher jedoch erſt im zwanzigſten Jahre, nachdem Plotinos nach Rom gekommen, ſich ihm anſchloß, auf die Einrichtung und den Erfolg ſeiner Lehre großen Einfluß ausübten. Wie dem aber auch ſei, mit dem Fortgange der Zeit erwarb ſich Plotinos ein großes Anſehn zu Rom. Dies bezeugen die Namen zahlreicher Schüler und vornehmer Männer und Frauen, welche ſich ihm anſchloſſen, die Gunſt, in welcher er beim Kaiſer Gallienus und ſeiner Gemahlin ſtand, das Vertrauen, welches ihn zum Vormunde vieler Unmündigen berief, und nicht weniger die Befehdungen, welche ſeine Lehre von Gegnern

---

1) Ib. 2. Ich muß hier noch einmal auf die Geheimhaltung der Lehren zurückkommen, welche die Schüler des Ammonios ſich unter einander gelobt hatten. Nach den Angaben des Porphyrios iſt es zweifelhaft, ob ihr Verſprechen ſich nur auf die ſchriftliche oder auch auf die mündliche Ueberlieferung bezog. Es heißt, Plotinos ſei ſeinem Verſprechen getreu geblieben und habe zwar einige Schüler um ſich verſammelt, ihnen aber die Lehren des Ammonios nicht mitgetheilt (*τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα*); gleich nachher wird jedoch hinzugefügt, er habe ſeinen Unterricht aus ſeinem Umgange mit dem Ammonios geſchöpft (*ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς*). Porphyrios ſcheint eine geheime von der öffentlichen Lehre des Ammonios zu unterſcheiden; aber ſollten ſeine Schüler die erſtere auch gegen geprüfte Schüler haben verbergen wollen? Dies wäre doch das Uebermaaß aller Geheimnißkrämerei.

zu beſtehn hatte [2]). So lebte er ſechsundzwanzig Jahre zu Rom, bis er von einer Krankheit befallen die gewohnten Unterredungen mit ſeinen Schülern nicht mehr fortſetzen konnte und ſich deshalb nach Campanien zurückzog, wo er in ſeinem ſechsundſechzigſten Jahre ſtarb [3]).

Was uns über die Art ſeiner Schule geſagt wird, ſcheint zu beweiſen, daß er es auf eine allgemeine doch vorherrſchend philoſophiſche Bildung ſeiner Schüler abgeſehen hatte. Er übte ſeine Schüler in proſaiſchen und poetiſchen Vorträgen, ſo wie er ſelbſt Vorträge hielt, welche wegen der Fülle der Gedanken und der Erfindung gelobt werden, obwohl er der griechiſchen Sprache nicht völlig mächtig war [1]). Er ließ die Schriften anderer Philoſophen vorleſen, von welcher uns nur neuere Schriftſteller genannt werden, doch nicht bloß Platoniker, ſondern auch Ariſtoteliker und andere Männer, von denen er in ſeinen Meinungen bedeutend abwich. Dieſen Vorleſungen fügte er alsdann ſein Urtheil bei [2]). Von der Schwärmerei, welche dieſen Zeiten eigen war, ſcheint Plotinos zwar nicht frei geweſen zu ſein, aber doch ein gewiſſes Maaß in ihr gehalten zu haben. Wir finden keine Spur davon, daß er mit magiſchen Künſten ſich abgab, obwohl er ſie nicht geradezu verworfen zu haben ſcheint; die Vorherſagung aus den Geſtirnen erforſchte er, fand ſie aber verwerflich [3]). Wenn er auch das politiſche Leben und die Sorge für weltliche Güter verachtete, als eines Philoſophen unwürdig, ſo

---

1) Ib. 4; 6; 8.
2) Ib. 1.
3) Ib. 5; 8.
4) Ib. 8.
5) Ib. 9.

ſorgte er doch für das Vermögen der Unmündigen, welche ſeiner Obhut übergeben waren, weil es ihnen erhalten werden müßte, ſo lange ſie noch nicht zur Philoſophie gelangt wären[1]). Demungeachtet finden wir den Geiſt ſeiner Schule ſo voll von Schwärmereien und ihn ſelbſt und ſeine Philoſophie ſo eng mit denſelben verbunden, daß wir nicht anſtehen können ihn zu beſchuldigen, er habe dem Hange ſeiner Zeit phantaſtiſchen Träumereien ſich hinzugeben und darüber die Bedürfniſſe und die Bedeutung des wirklichen Lebens zu vergeſſen nur allzuſehr nachgegeben. Unter ſeinen Schülern wird ein römiſcher Senator Regatianus genannt, welcher, als er zum Prätor ernannt worden war, ſeine Geſchäfte nicht antrat, ſeine Sklaven entließ, ſeine Güter nicht mehr verwalten und ſein Haus nicht mehr bewohnen wollte, ſondern bei ſeinen Freunden aß und ſchlief, kurz in allen Dingen die größeſte Verachtung der irdiſchen Beſitzthümer zeigte. Dieſen Mann pries Plotinos als das Muſter eines Philoſophen[2]). Er ſelbſt faßte die abentheuerliche Idee mit dem Beiſtande des Kaiſers Gallienus eine Stadt Platonopolis zu gründen, welche nach den Platoniſchen Geſetzen eingerichtet und verwaltet und von ihm und ſeinen Schülern bewohnt werden ſollte. Er würde ſie wahrſcheinlich ausgeführt haben, wenn nicht klügere Rathgeber des Kaiſers das Unternehmen hintertrieben hätten[3]). Er ſchämte ſich ſeines Körpers und betrachtete ihn als ein Schattenbild, welches zu ertragen eine Laſt ſei, weswegen er denn auch keine Arzneimittel gebrauchen wollte, den Uebungen in der Enthaltſamkeit ſehr

---

1) Ib. 6.
2) Ib. 4.
3) Ib. 8.

geneigt war, kein Fleiſch und ſelten Brodt aß[1]). Ueber ſein Vaterland, über ſeine Eltern, über die Zeit ſeiner Geburt als über verächtliche Dinge gab er ſeinen Freunden keine Auskunft, obgleich er den Geburtstag des Sokrates und des Platon feierte[2]). Seine Schüler verehrten ihn als einen Mann, der über das gewöhnliche Loos der Menſchen erhaben ſei. Die magiſchen Künſte, welche ein neidiſcher Schüler des Ammonios gegen ihn anwendete, fielen auf ihren Urheber zurück. Als ein ägyptiſcher Prieſter in ſeiner Gegenwart und mit ſeiner Zuſtimmung ſeinen Dämon zu erſcheinen aufrief, erſchien ein Gott. Da ihn Amelios aufforderte einem Opfer beizuwohnen, ſagte er, ſie, die Götter, welchen geopfert werden ſollte, müßten zu ihm kommen, nicht er zu ihnen; über dieſe räthſelhaften Worte wagten ſeine Schüler nicht ihn zu Rede zu ſtellen. Diebſtähle wußte er zu entdecken, ſeinen Schülern ihre Geſinnung und ihre Zukunft zu verkünden. Endlich bei ſeinem Tode, nachdem er die letzten Worte geſprochen: ich verſuche den Gott in uns zum Göttlichen im All emporzuführen, ſchlüpfte eine Schlange unter ſeinem Bette weg und verſchwand im Gemäuer[3]). Sollte ein ſolcher Mann nicht das Höchſte erreicht haben, was dem Menſchen erreichbar iſt? Porphyrios verſichert, daß während der ſechs Jahre, welche er beim Plotinos war, dieſer viermal den höchſten Gott geſchaut habe und mit ihm vereint geweſen ſei[4]).

Die Schriften des Plotinos ſind uns, wie es ſcheint,

---

1) Ib. 1; 5.
2) Ib. 1.
3) Ib. 1; 7.
4) Ib. 18.

vollſtändig oder ziemlich vollſtändig erhalten worden, doch in einer Geſtalt, welche mancherlei Zweifel zurückläßt. Plotinos war im Schreiben ſehr nachläſſig; was er aufſchrieb, oft unter zerſtreuenden Umſtänden, vermochte er wegen Schwäche ſeiner Augen nicht noch einmal durchzuleſen; er ſchrieb überdies unorthographiſch und ohne der Sprache vollkommen mächtig zu ſein. Deswegen ertheilte er auch dem Porphyrios den Auftrag, ſeine Schriften in Ordnung zu bringen[1]. Dieſer hat uns nun zwar ſeine Verfahrungsweiſe bei dieſem Geſchäfte angegeben, aber in einer ſehr räthſelhaften Weiſe. Er fand einzelne wenig unter einander zuſammenhängende Bücher vor, die er in ſechs Enneaden zuſammenſtellte nach der Verſchiedenheit des Inhalts; die äußere Form der Rede verbeſſerte er; er fügte einiges hinzu, was ſich nicht näher beſtimmen läßt[2].

---

[1] Ib. 4; 5.

[2] Ib. zu Ende: *τὰ μὲν οὖν βιβλία εἰς ἐννεάδας τοῦτον τὸν τρόπον κατετάξαμεν, τέσσαρα καὶ πεντήκοντα ὄντα. κατεβεβλήμεθα δὲ καὶ εἴς τινα αὐτῶν ὑπομνήματα ἀτάκτως διὰ τοὺς ἐπείξαντας ἡμᾶς ἑταίρους γράφειν, εἰς ἅπερ αὐτοὶ τὴν σαφήνειαν αὐτῶν γενέσθαι ἠξίουν. ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ κεφάλαια αὐτῶν πάντων, πλὴν τοῦ περὶ τοῦ καλοῦ, διὰ τὸ λεῖψαι ἡμῖν, πεποιήμεθα κατὰ τὴν χρονικὴν ἔκδοσιν τῶν βιβλίων, ἀλλὰ καὶ ἐπιχειρήματα, ἃ ὡς κεφάλαια συναριθμεῖται. νυνὶ δὲ πειρασόμεθα ἕκαστον τῶν βιβλίων διερχόμενοι τάς τε στιγμὰς αὐτῶν προστιθέναι καὶ εἴ τι ἡμαρτημένον εἴη κατὰ λέξιν διορθοῦν καὶ ὅ τι ἂν ἡμᾶς ἄλλο κινήσῃ, αὐτὸ σημαίνει τὸ ἔργον.* Sind die *ὑπομνήματα* dem Werke einverleibt? Was ſind die *κεφάλαια*, welche vom Buche über das Schöne fehlen? was die *ἐπιχειρήματα*? Porphyrios ſpricht, als wollte er jetzt erſt an die Ausgabe im Einzelnen gehn; er war aber, als er das Leben des Plot. ſeinen Werken vorſetzte, ſchon über 68 Jahr alt (ib. 18.); ſollte er ſo lange mit ſeiner Ausgabe gezögert haben?

Dieſe Ausgabe der Plotiniſchen Schriften iſt es wahrſcheinlich, welche wir noch jetzt beſitzen. Doch wird in einer alten Anmerkung zu ihr eine andere Ausgabe erwähnt, veranſtaltet vom Euſtochios, einem Schüler des Plotinos, welcher bis zu deſſen Tode bei ihm blieb, und dieſe Ausgabe wich in der Abtheilung der Bücher von der Ausgabe des Porphyrios ab 1)). Auch Amelios beſaß die Schriften des Plotinos und verbreitete ſie 2)).

So weit der zerrüttete Zuſtand der vorhandenen Schriften 3)) ein Urtheil über die Darſtellungsweiſe des Plotinos verſtattet, finden wir ſie ſehr ungleich. Seine Vertrautheit mit den Platoniſchen Schriften verkündet ſich nicht ſelten in der Fülle des Ausdrucks. Aber auch eine fleißige Beſchäftigung mit den Schriften des Ariſtoteles möchten wir ſeiner Rede anſehn. Sie wird erkannt nicht nur in einzelnen Kunſtwörtern, ſondern auch in der häufig hart abbrechenden und zerriſſenen, mehr andeutenden, als ausführenden Schreibart. Porphyrios fand in den Schriften ſeines Lehrers mit Recht viele Gedanken der ſtoiſchen Schule 4)) und wir werden nicht weniger Veranlaſſung ha-

---

1) Ennead. IV, 4, 29. Dies iſt merkwürdig, weil es nach der Ausgabe des Porphyrios ſcheinen ſollte, als wenn Plotinos die Büchereintheilung ſelbſt angegeben hätte. Creuzer (Theolog. Studien und Kritiken. Jahrg. 1834. S. 341) ſagt, man fände noch mehrere Spuren, daß den Abſchreibern der Enneaden die Euſtochiſche Sammlung bekannt geweſen.

2) Longin. ap. Porphyr. v. Plot. 13; 14; 15.

3) Die Baſeler Ausgabe, die einzige vollſtändige, welche wir beſitzen, wimmelt von Fehlern. Aber auch die Ausgabe des Buches über das Schöne, welche Creuzer gegeben hat, beweiſt, daß die Handſchriften keine genügende Hülfe verſprechen.

4) V. Plot. 8.

ben eine große Aehnlichkeit zwiſchen ihm und den orientaliſirenden Philoſophen früherer Zeit in Gedanken und Wendungen der Rede zu bemerken. Nicht mit Unrecht iſt über die Dunkelheit ſeiner Schriften geklagt worden, welche nicht allein in der Richtung ſeiner Gedanken gegründet iſt, ſondern ebenſo oft in ſeiner Sucht müßige Unterſcheidungen aufzujagen, in der Verworrenheit ſeiner Schreibart, welche den Gedanken oft kaum ahnden, und ſelbſt den grammatiſchen Zuſammenhang nur errathen läßt. Ueberdies erſchwert die Vermiſchung verſchiedenartiger wiſſenſchaftlicher Elemente, welche wir bei ihm finden, es nicht wenig den Faden ſeiner Gedanken zu verfolgen. Doch kann nicht geleugnet werden, daß faſt alle ſeine Aeußerungen auf einen Mittelpunkt ſeiner Lehre ſich beziehn, ja daß ſie faſt dieſen Mittelpunkt allein darzuſtellen ſuchen. Leider ein vergebliches Bemühen, denn dieſer Mittelpunkt iſt nicht darſtellbar, wie Plotinos ſelbſt anerkennt. In dieſer quälenden Anſtrengung das Unerreichbare zu erreichen gleichen ſeine Schriften der Arbeit der Danaiden, welche die Natur des Flüſſigen nur dadurch darſtellt, daß ſie ihr immer wieder entſchlüpft. Der Kreis, über welchen ſie ſich ausdehnen möchten, zieht ſich immer wieder in einen Punkt zuſammen. Man hat über die dunkle Kürze des Plotinos geklagt; ſie iſt im Einzelnen vorhanden; im Ganzen aber iſt er viel zu weitſchweifig, weil er unzähligemal anſetzt etwas zu ſagen, was er nicht ſagen kann. Seine Schriften ſind voller Wiederholungen. Doch es giebt auch Theile ſeiner Schriften, welche den Mittelpunkt ſeiner Lehre verlaſſen und mit darſtellbaren Gegenſtänden ſich beſchäftigen. Dieſe hängen meiſtens nur ſehr locker mit dem Geiſte ſeiner Lehre zuſammen; ſie können als Abſchweifungen von ſeiner eigentlichen Abſicht betrachtet werden; es iſt darin eine ſchwache Erinnerung an die alte Ueberlieferung, welche er aus den beſſern Zeiten der griechiſchen Philoſophie empfangen hatte. In ihnen iſt ſeine Darſtellung matt und nähert ſich der Geſchwätzigkeit des Alters, welche wir überhaupt in der Neu-Platoniſchen Schule herrſchend finden. Mit dieſen Theilen werden wir nur wenig zu thun haben.

Wir müſſen hierbei noch einiges über ſein Verhältniß zur frühern Philoſophie und zu den Meinungen ſeiner Zeit erwähnen. Im Allgemeinen möchte er ſich als einen Platoniker darſtellen. Ohne Nennung ſeines Namens ſpricht er vom Platon als dem wahren Philoſophen, deſſen Lehre auszulegen er ſich zum Geſchäft mache [1]). Zwar findet er zuweilen Gedanken beim Platon ausgedrückt, welche er nicht billigt; er will aber nicht zugeben, daß Platon ſolche Gedanken wirklich gehegt hätte [2]). Das Laxe ſeiner Auslegung hilft ihn über dergleichen Schwierigkeiten leicht hinweg. Die Lehre, welche er über die drei überſinnlichen Gründe alles Daſeins aufgeſtellt hatte, ſieht er nicht für etwas Neues an, ſondern in den Platoniſchen Schriften iſt ſie enthalten, wenn auch nicht völlig entwikkelt [3]). Und man kann ſich nicht wundern, daß er dieſe Lehre beim Platon findet, da er nicht anſteht, ſie auch dem Parmenides, dem Anaxagoras, dem Herakleitos und Empe-

---

1) Enn. III, 9, 1 in.

2) VI, 6, 4; 8.

3) V, 1, 8. *καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς, μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι, μαρτυρίοις πιστωσαμένοις τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.* Als Beiſpiel ſeiner willkürlichen Auslegung ſ. III, 5, 5.

dokles, dem Pythagoras und Pherekydes beizulegen; wundern muß man ſich nur, daß er anerkennt, Ariſtoteles ſei ihr nicht ganz günſtig geweſen, wiewohl er weſentlich auf dieſelben Gedanken geführt worden[1]). Man kann hierin wohl eine Neigung finden die Platoniſche Lehre mit der Ariſtoteliſchen in den weſentlichſten Punkten auszugleichen, aber ſonſt ſind doch ſeine Unterſuchungen nicht ſelten ausdrücklich gegen die Ariſtoteliſche Lehre gerichtet. Er beſtreitet ſie in vielen Punkten faſt in allen denen, welche noch als unterſcheidende Lehren der peripatetiſchen Schule zu ſeiner Zeit anerkannt waren[2]), nur nicht in der Lehre von der Ewigkeit der Welt, welcher er beiſtimmte. Von ähnlicher Art iſt auch ſein Verhältniß zur ſtoiſchen Schule. Viele urſprünglich ſtoiſche Begriffe, welche ſchon Gemeingut der griechiſchen Bildung geworden waren, gebraucht er ohne Scheu, beſtreitet aber doch mit größeſtem Eifer die Hauptpunkte der ſtoiſchen Philoſophie, mit deren Geiſte er ſich freilich wohl noch weniger, als mit dem Geiſte der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie befreunden konnte. Ihre Lehre von der ſinnlichen Grundlage unſerer Wiſſenſchaft, ihren Materialismus behandelt er als offenbare Ungereimtheiten, welche alle wahre Verhältniſſe umkehrten, das Nicht-Seiende dem Seienden vorſetzten und das Letzte zum Erſten machten[3]). Dagegen zeigt er ſich den Meinungen geneigt, welche in orientaliſchen Lehren Philoſophie ſuchten. So wie wir ſchon bemerkt haben,

---

1) V, 1, 8; 9. Die Angabe iſt ſehr unbeſtimmt ausgedrückt.

2) Beiſpiele findet man I, 4, 6. 7; 15; III, 7, 8; IV, 2, 1; VI, 1, 3 ff.

3) VI, 1, 28

daß er bei den Indern die tiefere Weisheit zu finden hoffte, ſo glaubte er auch, daß in den Symbolen der ägyptiſchen Prieſter größere Weisheit verborgen ſei, als in der Unterſuchung griechiſcher Wiſſenſchaft ausgeſprochen worden[1]). Dieſelbe Richtung führt ihn denn auch zu Deutungen der alten Mythologie, in welcher er den Platon und den ältern Theologen folgen will, welche aber einen ſtarken Geſchmack der Theokraſie an ſich tragen[2]). Er ſchließt ſich in dieſem Theile ſeiner Lehre an die vermeinte Platoniſche Lehre von den oberſten Gründen alles Daſeins und von den Geſtirnen als gewordenen Göttern an[3]), iſt aber nicht geneigt darin ſich zu ſehr zu vertiefen; denn er betrachtet die Berufungen auf die Mythologie nur als Hülfsmittel des Beweiſes für die Schwächern, welche ſich vom Sinnlichen noch nicht frei gemacht haben[4]), iſt der Meinung nicht hold, daß die Götter durch Gebete bewegt werden könnten[5]), und ſtimmt denen nicht bei, welche aus dem Einfluſſe der göttlichen Geſtirne auf die Regierung der Welt der Aſtrologie günſtige Folgerungen gezogen hatten[6]), obwohl er nicht leugnen will, daß alles in der Welt als Vorzeichen und als vorbezeichnet betrachtet werden könne wegen des allgemeinen Zuſammenhanges aller Dinge, in den ſelbſt die herrenloſe Tugend eingewebt werden müſſe[7]). Mochte er nun auch in ſolchen einzelnen Punkten dem her-

---

1) V, 8, 6.
2) III, 6, 8; V, 1, 4; 7; 8, 12; 13
3) V, 1, 2.
4) IV, 7, 15.
5) IV, 4, 42.
6) III, 1, 5; 6; IV, 4, 30 ff.
7) IV, 4, 30.

einbrechenden Aberglauben ſich entgegenſetzen, ſo giebt er ihm doch in anderen Punkten nach, wie ſchon aus mehrern Zügen ſeines Lebens hervorleuchtet. Nicht genug, daß er in der Weiſe alter Religionen Erſcheinungen der Götter und Dämonen annimmt, genau über den Unterſchied der Götter und Dämonen uns zu unterrichten weiß, verſchiedene Arten der Weiſſagung unterſcheidet und eine nicht geringe Ehrfurcht gegen die Myſterien beweiſt[1]), auch die verſchiedenen Arten der Magie und ſonſtiger Zauberkünſte, obwohl er ſie nicht in allen Stücken billigte und ihre Macht nur für beſchränkt hielt, findet er mit ſeiner Philoſophie vereinbar; er glaubt ſie aus allgemeiner Sympathie aller Dinge in der ſinnlichen Welt rechtfertigen zu können; denn unter dieſen Dingen ſind überall Liebe und Haß unter einander wirkſam und das ganze praktiſche Leben iſt daher der Zauberei unterworfen[2]).

Man ſieht hieraus, wie er das praktiſche Leben mit einiger Geringſchätzung anſah; das theoretiſche Leben gilt ihm bei weitem mehr. Wenn nun jemand hieraus zu ſchließen bewogen werden ſollte, daß bei manchen Schlacken der Zeit, wie ein jeder dergleichen mit ſich zu führen pflegt, doch der Kern ſeiner Lehre wahrhaft philoſophiſchen Gehalts geweſen ſei, der würde vor allen Dingen die Geſtänd-

---

1) I, 6, 7; III, 1, 3; 5, 6; VI, 9, 11. Das Schauen nemlich des Einen wird auf die Myſterien bezogen.

2) Gegen die Magie der Gnoſtiker ſpricht er II, 9, 14; die Magie hat ihm über die Glückſeligkeit des Weiſen und über das Theoretiſche keine Gewalt; ſie bezieht ſich nur auf das ἄλογον, nicht auf das λογικὸν der Seele. I, 4, 9; IV, 4, 43; 44. Dagegen für den Einfluß der Magie auf das praktiſche Leben. IV, 3, 13; 4, 26; 40; 43. πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπὸ ἄλλου. Ib. 44.

niſſe des Plotinos ſelbſt zu beſeitigen haben. Wir vernehmen ſie in ſeinen Aeußerungen über die Wiſſenſchaft. Fragen wir zuerſt, was er der ſinnlichen Wahrnehmung und Vorſtellung für ein Geſchäft in der Ausbildung unſers Denkens angewieſen habe, ſo hören wir zwar einige Aeußerungen, welche ſie begünſtigen. Er betrachtet die Wahrnehmung als einen Boten, welcher uns etwas verkündet, was der Beurtheilung der Vernunft unterworfen werden ſoll[1]); er erblickt in ihr nicht ein Leiden, ſondern ein Thun der Seele; ſo wie die Erinnerung, ſo iſt auch die Wahrnehmung nicht eine Schwäche, ſondern eine Stärke der Seele[2]). Das Wahrnehmende iſt gewiſſermaßen ein beurtheilendes Vermögen und die Wahrnehmungen ſind dunkle Gedanken der überſinnlichen Welt, ſo wie die Gedanken der überſinnlichen Welt klare Wahrnehmungen ſein ſollen[3]), eine Lehre, welche wirklich gar nicht weit von der ſtoiſchen abſteht. Aber wenn wir nun dagegen ſeinen Haß aller Vermiſchung der Seele mit dem Körperlichen und mit der ſinnlichen Wahrnehmung unaufhörlich ſich ausſprechen hören, ſo können wir in Wahrheit nicht anders urtheilen, als daß jene eben angeführten Sätze ihm nur aus der Platoniſchen Lehre herübergefloſſen ſind, in welcher ſie auch nicht recht ſicher ſtehen, ohne daß er ſie in vollem Ernſte gemeint hätte. Ihm iſt die Seele nur zur Strafe im Körper; nur zur Strafe nimmt ſie das Körperliche wahr[4]).

---

[1]) V, 3, 3.

[2]) IV, 6, 2; 3.

[3]) IV, 3, 23; VI, 7, 7 fin. *ὥςτε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.*

[4]) IV, 3, 24. *ἔχουσι δὲ (sc. αἱ ψυχαὶ) τὸ σῶμα καὶ τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν σωματικῶν κολάσεως ἔχουσιν.*

Er betrachtet die Wahrnehmung nur als ein Gewahrwerden des Aeußern; denn ſelbſt wenn Inneres wahrgenommen werden ſollte, ſo wird dies nur ein dem Körper Innerliches ſein, welches für die Seele doch wieder nur etwas Aeußeres wäre [1]); in dieſem Sinne aufgefaßt, kann ihm aber die Wahrnehmung gar keinen Werth haben für die Erkenntniß der Wahrheit, da ihm alle Erkenntniß, wie wir ſpäter ſehen werden, nur das Innere und Geiſtige auffaßt, das Aeußerliche aber nur Schattenbild und nichts Wahres iſt [2]). Die, welche der Wahrnehmung trauen, gleichen denen, welche Träume für Wahrheit halten; die Empfindung kommt nur der ſchlafenden Seele zu; was von der Seele im Körper iſt, das ſchläft; ihr wahres Erwachen iſt ihre völlige Trennung vom Körper [3]). Nur ein Leiden und eine ſchwere Nothwendigkeit für die Seele iſt die Wahrnehmung, hervorgehend aus der allgemeinen Sympathie der Dinge in der Welt [4]), womit ſie denn unter denſelben Begriff fällt, aus welchem die Bezauberung abgeleitet wurde.

---

[1] V, 3, 2. τὸ μὲν ἂν αἰσθητικὸν αὐτῆς (sc. τῆς ψυχῆς) αὐτόθεν ἂν φαίημεν τῶν ἔξω μόνον εἶναι· καὶ γὰρ εἰ τῶν ἔνδον, ἐν τῷ σώματι γιγνομένων συναίσθησις εἴη, ἀλλὰ τῶν ἔξω ἑαυτοῦ καὶ ἐνταῦθα ἡ ἀντίληψις.

[2] V, 5, 1. τό τε γιγνωσκόμενον δι' αἰσθήσεως τοῦ πράγματος εἴδωλόν ἐστι καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἡ αἴσθησις λαμβάνει, μένει γὰρ ἐκεῖνο ἔξω. II, 6, 1. εἴδωλα γὰρ καὶ οὐκ ἀληθῆ.

[3] III, 6, 6. καὶ γὰρ τὸ τῆς αἰσθήσεως ψυχῆς εὑδούσης· ὅσον γὰρ ἐν σώματι ψυχῆς, τοῦτο εὕδει. IV, 4, 23.

[4] IV, 5, 3. τοῦτο γὰρ ἔοικε καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ὁπωσοῦν εἶναι, ὅτι συμπαθὲς τὸ ζῷον τόδε τὸ πᾶν ἑαυτῷ. — — τοῦτο δὲ οὐ κατὰ σώματος πάθημα, ἀλλὰ κατὰ μείζους καὶ ψυχικὰς καὶ ζῴου ἑνὸς συμπαθοῦς ἀνάγκας.

Sollte er nun in dieſer Verachtung der Wahrnehmung uns weiter zu gehen ſcheinen als Platon, ſo wird uns ſolches noch mehr in die Augen fallen, wenn wir das betrachten, was in unſerm Denken an die Wahrnehmung ſich anſchließt. Die Vorſtellungen ſind von dieſer Art; die Seele, meinte daher Plotinos, ſollte von ihnen ſich befreien, denn ſie führten nur zur Auffaſſung des Aeußern[1]). Die Erinnerung an das früher Erfahrene, ſelbſt an ihre guten Thaten ſoll der Seele immer mehr verſchwinden, je höher ſie ſteige[2]). Mit dieſen ſinnlichen Elementen unſerer Vorſtellungsweiſe ſind nun aber dem Plotinos auch die Rede und das verſtändige Denken (λογίζεσθαι, λογισμός, διάνοια) auf das Genaueſte verbunden, und daher trifft auch dieſe daſſelbe verwerfende Urtheil, was über jene gefällt wurde. Im Himmel bedürfen die Seelen der Worte nicht[3]); dort iſt kein verſtändiges Denken und nicht das Vernünftige (λογικόν) in unſerm Sinne[4]); ſchwach iſt die Vernunft, welche zu ihrer Selbſtgenugſamkeit der verſtändigen Ueberlegung bedarf[5]). Zuweilen treten wohl Milderungen dieſes verwerfenden Urtheils hervor, wie wenn Plotinos die Platoniſche Anſicht von der Dialektik verfolgt, daß ſie durch Erforſchung und Verbindung der Unterſchiede zum oberſten Begriff, zum Einen, aufſteige, daß ſie auch das kenne, was ein Urtheil genannt werde; wenn er auch der höchſten Vernunft ein Zuſammenwerfen aller Unterſchiede nicht geſtatten will, ja wenn er ſogar das ver-

---

1) I, 4, 10; V, 3, 2.
2) IV, 3, 32.
3) IV, 3, 18.
4) VI, 7, 9.
5) IV, 3, 18.

ſtändige Denken als den Weg zur wahren und ſittlichen Einſicht bezeichnet, indem er dem verſtändig Denkenden zum Einſichtigen daſſelbe Verhältniß anweiſt, in welchem der Lernende zu Wiſſenden ſteht[1]); aber alle dieſe Milderungen werden durch Beſtimmungen gedrückt, welche uns nicht verkennen laſſen, wie gering Plotinos das wiſſenſchaftliche Denken achtet. Wie ſoll die Dialektik Unterſcheidungen und Verbindungen handhaben, wenn ihr verboten wird Sätze oder Urtheile (πρότασις) zu gebrauchen[2])? Wir gelangen nicht zur wahren Einſicht, weil wir die Wiſſenſchaft für Lehrſätze und für ein Zuſammentragen von Urtheilen halten, was doch nicht einmal die hieſige, die irdiſche oder weltliche Wiſſenſchaft ſein ſoll[3]). Noch viel weniger als das Urtheil iſt der Beweis für die Wiſſenſchaft brauchbar[4]). Dieſem verſtändigen Denken klebt einmal der Makel an, nur auf das Sinnliche, das Aeußere oder auf das, was aus der Vernunft herausgegangen iſt, ſich zu beziehen[5]); ſo gewährt es nur eine

---

1) IV, 4, 12. τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα νοῦ τοῦ ὄντος; ὅμοιος γὰρ ὁ λογιζόμενος — — τῷ μανθάνοντι εἰς γνῶσιν. ζητεῖ γὰρ μαθεῖν ὁ λογιζόμενος, ὅπερ ἤδη ἔχων φρόνιμος. Man vergleiche hiermit I, 3, 5. φρόνησιν μὲν περὶ τὸ ὄν, νῦν δὲ περὶ τὰ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος.

2) I, 3, 4; 5; 8, 2.

3) V, 8, 4. ἀλλ' ἡμεῖς εἰς σύνεσιν οὐκ ἤλθομεν, ὅτι καὶ τὰς ἐπιστήμας θεωρήματα καὶ συμφόρησιν νενομίκαμεν προτάσεων εἶναι. τὸ δὲ οὐδ' ἐν ταῖς ἐνταῦθα ἐπιστήμαις.

4) V, 5, 1 und ſonſt unzähligemal.

5) V, 3, 1; 2. τὸ ἐν αὐτῇ (sc. τῇ ψυχῇ) λογιζόμενον παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως φαντασμάτων παρακειμένων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καὶ συνάγον καὶ διαιροῦν ἢ καὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους.

Meinung, eine Ueberredung, eine Wiſſenſchaft des Sinnlichen, d. h. der Bilder, aber nicht der Wahrheit[1]). Das Zeitliche ſtellt es dar, aber das Zeitliche ſoll nicht etwa das Ewige uns offenbaren, ſondern die Zeit will in ihrer Zerſtreuung das bleibende Weſen der Ewigkeit verbergen[2]).

Nun ſetzt Plotinos aber doch, wie ſchon vorher angedeutet wurde, eine Wiſſenſchaft, welche wir hier beſitzen können, nicht der Bilder, ſondern der Wahrheit, nicht in Sätzen und Worten, ſondern in der Vereinigung mit den wahren Gegenſtänden (*πράγματα, ὄντα*)[3]). Dieſe wird denn einer höhern Kraft zufallen müſſen als dem verſtändigen Denken. Plotinos bezeichnet dieſe Kraft wohl mit dem Namen der Vernunft oder des vernünftigen Denkens (*νόησις*). Ihr kommt die höhere Selbſterkenntniß zu, welche unterſchieden werden muß von der Selbſterkenntniß des Verſtandes, wenn dieſer ſein Denken denkt; ſie iſt die Erkenntniß, welche die Vernunft von ihrem eigenen Weſen hat und in welcher ſie erkennt, daß ſie ſelbſt die Wahrheit und das Weſen des Menſchen iſt[4]). Dieſe Erkenntniß wird nicht durch Beweis gewonnen, noch durch irgend eine Vermittelung, nicht ſo, daß die Gegenſtände außerhalb des Erkennenden bleiben, ſondern ſo, daß alle Verſchiedenheit zwiſchen Erkennendem und Erkanntem aufhört; ſie iſt ein Schauen der Vernunft in ſich ſelbſt; nicht wir ſchauen die Vernunft, ſondern die Vernunft ſchaut ſich. Auf andere Weiſe kann man nicht zu ihrer Erkenntniß kommen. Was die überſinnliche Wahrheit iſt, weiß der, welcher ſie ſieht[1].

---

[1]) V, 3, 6. *καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ. — — ἐπεὶ δὲ ἐνταῦθα γεγενήμεθα, πάλιν αὖ καὶ ἐν ψυχῇ πειθώ τινα γενέσθαι ζητοῦμεν, οἷον ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον θεωρεῖν ἐθέλοντες.* Ib. 9, 7.

[2]) I, 4, 7.

[3]) V, 9, 13.

[4]) V, 3, 4.

Dieſes Schauen der Vernunft in ſich ſelbſt haben wir ſchon früher beim Philon gefunden; Aehnliches hatte auch Numenios von der Vereinigung der Seele mit der Vernunft gelehrt; Plotinos aber überbietet ſeine Vorgänger. Dieſes reine vernünftige Denken genügt ihm noch nicht. Es giebt noch etwas Höheres, als die Vernunft, das, aus welchem ſie ſtammt, was Plotinos das Erſte oder auch das Eine oder das Gute zu nennen pflegt; dieſes zu ſchauen treibt ihn ſeine Sehnſucht an und vor dieſem Schauen verliert denn auch das vernünftige Denken und das Schauen der Vernunft ſeinen Werth. Es ſcheint ihm nicht genug, daß in der Selbſtanſchauung, welche die Vernunft von ſich hat, ſie mit dem Angeſchauten ganz eins iſt; darin, fürchtet er, möchte noch eine Bewegung, eine Verſchiedenheit des Schauenden und des Geſchauten, ſo wie der intelligibeln Begriffe, welche der Platoniſchen Ideenwelt weſentlich zu ſein ſcheinen, ſich verborgen halten. Unſer vernünftiges Denken lehnt ſich an Begriffe und Begriffserklärungen an, dieſe aber iſt Plotinos weit entfernt mit dem Platon für die wahre Grundlage der vollkommenen Einſicht zu halten; ſie haben zu viele Gemeinſchaft mit dem verſtändigen Denken und mit dem Sinnlichen;

---

[1] V, 3, 3; 8; 5, 1. Merkwürdig iſt es, daß dem *νῷ* in der letztern Stelle ein *δοξάζειν* zugeſchrieben wird, ſo wie auch wohl das Schauen ein *αἰσθάνεσθαι παρόντος* heißt. V, 3, 4. Es kann dies zeigen, wie wenig ſicher der Sprachgebrauch beim Plotinos iſt. Man vergl. über d. Schauen des Guten 1, 6, 7.

daher räth er vielmehr in das Begriffloſe ſich zu flüchten. Die Seele, meint er, fürchte ſich thörichter Weiſe nichts zu haben und zu wiſſen, wenn ſie in das Begriff- und Formloſe gelange, aber dieſe Furcht treibe ſie nur dem Sinnlichen anzuhangen [1]. Sie müſſe ſich aber entſchließen jeden Begriff und jede Erkenntniß aufzugeben, wenn ſie zu dem Erſten gelangen wolle; denn das Eine iſt eine unbegreifliche Kraft [2]; wir müſſen uns frei machen von der Mannigfaltigkeit der Gedanken, welche uns nur zum Sinnlichen führt, ſo wie von jeder Rede; denn es geht das, was über Alles iſt, auch über die Rede und über die ehrwürdigſte Vernunft; wir widerſprechen uns, wenn wir von ihm etwas ausſagen; nur durch ein unmittelbares Schauen, nur durch Gegenwart könne es gewonnen werden, welche beſſer iſt als Wiſſenſchaft, denn alle Wiſſenſchaft iſt Vielheit und nicht die wahre Einheit, welcher allein das Gute zukomme [3]. Wenn jemand zu dieſem Schauen gelangt iſt, ſo verachtet er ſelbſt das reine Denken, welches er ſonſt liebte, weil doch dieſes Denken nur eine Bewegung war [1]). Es wird alſo das Denken und die Wiſſenſchaft hierdurch ganz nur zu einem Mittel herabgeſetzt, wenn es auch nur tauglich ſein ſollte uns zum Schauen des Einen zu führen. Plotinos wirft ſich ſelbſt die Frage auf, warum er denn doch in Worten und in Lehren über dieſes Schauen oder dies zu Schauende ſich auslaſſe; er findet dies aber nöthig, um aus Worten zum Worte zum Schauen anzuregen, ſo wie man jemandem den Weg zeige. Die Unterweiſung gehe nur bis zum Wege und zur Reiſe, das Schauen aber ſelbſt ſei das Werk deſſen, welcher ſchauen wollte. Von ſolchen Reden erregt, möge man es ergreifen; alsdann werde man ſehen, daß man es nicht ausdrücken könne; man werde nicht wagen auszuſprechen, wie es uns geſchah. Plotinos zögert nicht ſo lange, als Philon, uns dieſes Schauen zu verſprechen. Wir brauchen nur ſchauen zu wollen, denn das Erſte, der Urgrund aller Dinge iſt uns allen nahe, von keinem entfernt; wir brauchen nur abzuwerfen, was uns von ihm zurückhält, was uns beſchwert und nicht auffliegen läßt zur Höhe. Alles Fremdartige ſollen wir ablegen und allein, einſam zu ihm kommen. Nachdem wir ganz wieder geworden ſind, wie wir waren, als wir von ihm gingen, werden wir ihn ſchauen. Es iſt dies nicht unſer Werk, ſondern das Gute ſchaut ſich ſelbſt in unſerer Vernunft; dieſe iſt eine Materie, welche im Schauen dem Geſchauten ſich hingiebt [2]).

---

[1] VI, 9, 3. ἀλλ᾽ ἔϛιν ἡμῖν γνῶσις εἴδεσιν ἐπερειδομένη, ὅσῳ δ᾽ ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν διὰ τὸ μὴ ὁρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος, ἐξολισθαίνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ· διὸ κάμνει ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ ἀσμένως καταβαίνει πολλάκις ἀποπίπτουσα ἀπὸ πάντων μέχρις ἂν εἰς αἰσθητὸν ἥκοι ἐν ϛερεῷ ὥσπερ ἀναπαυομένη. Einige nothwendige Verbeſſerungen habe ich theils aus dem Rande der Baſeler Ausgabe, theils aus Conjectur aufnehmen müſſen. VI, 7, 32. ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον.

[2] V, 3, 13; 14. οὐδὲ γνῶσιν, οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ. Ib. 4, 1; VI, 2, 17 ff.; 8, 8; 9, 5; 6.

[3] VI, 9. 4 in. γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιϛα, ὅτι μηδὲ κατὰ ἐπιϛήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου, μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιϛήμης κρείττονα κτλ.

---

[1] Ib. 7, 35 in. οὕτω διακεῖται τότε, ὥστε καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν (vulg. ὡς καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονῃν), ὃ τὸν ἄλλον χρόνον ἠσπάζετο, ὅτι τὸ νοεῖν κίνησίς τις ἦν.

[2] Ib. 6, 7; IV, 4, 2; V, 3, 3; VI, 7, 16. βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτός, παρὰ τοῦ δόντος ἐκεῖνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος κτλ.

Damit ſind wir nun wirklich an das äußerſte Ziel der Myſtik 1) gelangt, in welche wir uns nicht gern tiefer einlaſſen möchten, als nöthig iſt. Doch können wir nicht vermeiden hier noch einiges über die myſtiſchen Geſichte des Plotinos zu erzählen. Wir erwähnen, daß er behauptet, oftmals ſelbſt das geprieſene Schauen des Göttlichen und die völlige Einigung mit ihm erfahren zu haben 2); daß er dieſe Zuſtände als einen Enthuſiasmus, als eine Begeiſterung vom Apollon oder von den Muſen, als eine Trunkenheit der Seele beſchreibt 3). Die Seele lebt da nicht mehr, ſondern iſt über das Leben hinausgehoben; ſie denkt nicht, ſondern iſt über dem Denken; ſie iſt nicht mehr Seele, nicht mehr Vernunft, ſondern das iſt ſie geworden, was ſie ſchaut und in welchem weder Leben, noch Denken 4); frei iſt ſie von jeder Form, ihrer eigenen ſo-

---

Ib. 8, 19. λαμβανέτω τις ἂν ἐκ τῶν εἰρημένων ἀνακινηθεὶς πρὸς ἐκεῖνο ἐκεῖνο αὐτὸ καὶ θεάσεται καὶ αὐτὸς οὐχ ὅσον θέλει εἰπεῖν δυνάμενος. — — — οὐδ' ἂν τολμήσειε τις ἰδὼν ἔτι τὸ ὡς συνέβη λέγειν. Ib. 9, 4. ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων εἰς τὸν λόγον ἐπὶ τὴν θέαν, ὥσπερ ὁδὸν δεικνῦντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ· μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ δίδαξις, ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου. — — οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενὸς ἐκεῖνο, καὶ πάντων δέ, ὥστε παρὸν (vulg. παρὼν) μὴ παρεῖναι. — — ὅταν οὕτως ἔχῃ, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθε ἀπ' αὐτοῦ, ἤδη δύναται ἰδεῖν, ὡς πέφυκεν ἐκεῖνος θεατὸς εἶναι.

1) I, 6, 8. ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

2) IV, 8, 1 in.

3) V, 3, 14; 8, 10; VI, 7, 35; 9, 11.

4) VI, 7, 35. διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μηδ' ἐκεῖνο, οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῇ ἐκεῖνο, ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν· οὐδὲ νοῦς.

wohl, als auch der vernünftigen Form, von jedem von der Vernunft Erkennbaren, von jedem andern Guten als dem Erſten; wenn ſie ſich herausbeugt aus den gegenwärtigen Dingen, ſo erſcheint ihr plötzlich das Erſte gegenwärtig, nichts iſt zwiſchen ihm und ihr, beide ſind nicht mehr zwei, ſondern eins[1]). Nicht eigentlich ein Schauen iſt dies, ſondern man iſt ein Anderer geworden[2]); man ſchaut ſich einen Gott geworden oder vielmehr nicht geworden, ſondern ſeiend und jetzt nur als ſolcher ſich offenbar werdend; denn niemals ſind wir von Gott getrennt, ſelbſt wenn uns die Natur des Körpers an ſich gezogen hat, ſondern eins athmen und bleiben wir, was er uns darbietet; niemals tritt er von uns zurück, ſondern immer bleibt er uns gegenwärtig[3]). Wir haben das Eins, wenn wir es auch nicht ſagen[4]).

Man kann ſich darüber wundern, daß Plotinos in ſolchen und in vielen andern ähnlichen Reden weitläuftig über das Schauen des Eins ſich ausläßt als über eine Sache, über welche ein jedes Wort verloren iſt, weil ſie anerkanntermaßen nicht ausgeſprochen werden kann. Nach

---

ὅτι μηδὲ νοεῖ, ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ, νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκεῖνο, ὅτι οὐδὲ νοεῖ (νοεῖται). Natürlich bleibt Plotinos dieſen Sätzen nicht immer getreu. S. VI, 9, 19.

[1] Ib. 34. ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα, μεταξὺ γὰρ οὐδέν, οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω. V, 3, 17.

[2] VI, 9, 10. τάχα δὲ οὐδὲ ὄψεται λεκτέον — — ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτός. Ib. 11.

[3] VI, 9, 9. οὐδὲ χωρίς ἐσμεν, εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σώματος φύσις πρὸς αὐτὴν ἡμᾶς εἵλκυσεν, ἀλλ' ἐν πνέομεν καὶ σωζόμεθα, οὐ δόντος, εἶτα ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ' ἀεὶ χορηγοῦντος, ἕως ἂν ᾖ, ὅπερ ἐστί. — — — Θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφανέντα μὲν τότε —.

[4] V, 3, 14.

ſeiner Lehre hätte er darauf ſich beſchränken ſollen, uns aufzufordern dies Schauen in uns zu vollziehen, nachdem wir alles abgelegt hätten, was fremdartig und ſtörend uns anklebt, nachdem wir in den vorigen Stand uns wiederhergeſtellt. Dieſe Vereinfachung konnte er beſchreiben, wie er es in zahlreichen Fällen thut[1]), wenn er aber darüber hinausging, wenn er ſogar in bejahender Weiſe über das Schauen und über die Einigung mit dem Einen ſich ausſprechen wollte, ſo konnte er der Gefahr nicht entgehn ſich ſelbſt zu widerſprechen. Am ſtärkſten treten dieſe Widerſprüche da hervor, wo er von der Wandelbarkeit unſeres Schauens ſpricht, obgleich er ſonſt der Seele in ihrer Vereinigung mit dem Einen völlige Ruhe verſprochen hatte[2]). Wenn die Seele zum Schauen des Einen gelangt ſei, ſo meine ſie doch wohl immer noch nicht zu beſitzen, was ſie ſuchte, weil ſie ſich nicht verſchieden fände von dem, was ſie denke, darum ſteige ſie oft willig zu dem Sinnlichen herab[3]). In der That eine ſeltſame Thorheit der Seele mitten in ihrer vollkommenſten Weisheit. Nicht immer ſcheint Plotinos die ſchauende Seele für ſo thörig gehalten zu haben; aber er dichtet ihr alsdann wohl eine andere Unvollkommenheit an. Auf die Frage, warum die Seele, welche ſich zum Schauen erhoben habe, nicht dort

---

1) I, 6, 7; V, 3, 17. *πῶς ἂν τοῦτο γένοιτο; ἄφελε πάντα.* V, 8, 11; VI, 9, 11. *φυγὴ μόνου πρὸς μόνον. — — μονοῦσθαι. — — — τὸ δὲ ἴσως οὐκ ἦν θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφήν.*

2) V, 8, 11; VI, 9, 11.

3) VI, 9, 3. *καὶ ἀσμένη καταβαίνει πολλάκις. — — καθ' ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλῃ μόνην, ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἓν οὖσα, τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἴεταί πω ἔχειν, ὃ ζητεῖ, ὅτι τὸ νοούμενον μὴ ἕτερόν ἐστιν.*

bleibe, findet er keine andere Antwort, als daß ſie noch nicht völlig aus den niedern Regionen hervorgekommen ſein möchte. Das Körperliche, mit welchem ſie noch zuſammenhängt, verhindert ſie ein ſtetiges, ununterbrochenes Schauen zu genießen und er erlaubt uns nur die Hoffnung, daß es einſt anders ſein werde. Doch daß die ſchauende Seele verhindert würde bei dem Einen zu bleiben, will er nicht zugeben. Er entſchließt ſich lieber die Seele zu theilen [1]). Jeder ſieht, wie wenig dieſe Sätze zuſammenhängen. Gewiß die Einſicht oder das Schauen iſt noch nicht vollkommen, ſo lange es noch nicht völlige Sicherheit erlangt hat. Mögen wir auch das Streben des Plotinos nach dem Höchſten noch ſo lobenswerth finden, wir müſſen doch bekennen, daß er das Schauen Gottes herabwürdigt, indem er es unſern unvollkommnen Zuſtänden zuzueignen ſich verführen läßt.

Einige Widerſprüche, in welche ſich Plotinos in dieſer Lehre verwickelt, müſſen wir noch erwähnen, weil ſie einigermaßen wieder in die wiſſenſchaftliche Bahn einzulenken die Neigung verrathen. In der völligen Einigung der Seele mit dem Einen kann natürlich die Seele gar kein Selbſtbewußtſein mehr haben; denn ſie ſoll mit dem Einen ganz eins ſein. Dies ſpricht er auch deutlich aus, indem er findet, daß nur der Vernunft, aber nicht dem Einen Selbſtbewußtſein zukomme, und daher auch fordert, daß wir in dem Schauen des Einen gänzlich uns ſelbſt vergeſſen ſollen. Aber doch meint er, wenn jemand ſich ſelbſt erkenne, ſo werde er auch wiſſen, woher er ſei, und wenn jemand Gott erkenne, ſo müſſe er auch erkennen, was Gott den Dingen verleihe, und er müſſe alſo auch ſich ſelbſt erkennen, da er ſelbſt eins der Dinge ſei, welchen Gott ſeine Gaben verliehen [1]). Dieſe Anſichten neigen ſich in der That der Platoniſchen Lehre zu, nach welcher das Gute in der Mannigfaltigkeit der Ideen und in der Vernunft von uns erkannt werden und ſeine Erkenntniß die Erkenntniß der Vernunft und der Ideen umfaſſen ſoll. Dieſe Neigung aber ſpricht ſich noch ſtärker in andern Sätzen des Plotinos aus. Er meint, die Seele ſchaue durch die Vernunft hindurch das Gute, denn die Vernunft verdecke das Gute nicht wie ein Körper, ſo daß ſeine Strahlen nicht hindurchdringen könnten [2]) und da ihm nun die Vernunft nicht eine ſolche einfache Einheit iſt, wie das Eins findet er ſich denn auch genöthigt anzuerkennen, daß wir in oder durch die Vielheit der vernünftigen Welt Gott ſchauen könnten [3]). Dies ſtimmt freilich nicht mit der Anſicht, daß Gott nur durch eine völlige Einigung mit ſei-

---

[1]) VI, 9, 10. *πῶς ἂν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλως; ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος. ἔστι δὲ τὸ ἑωρακὸς οὐ τὸ ἐνοχλούμενον, ἀλλὰ τὸ ἄλλο.*

---

1) V, 3, 7; 6, 5; VI, 9, 7. *ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι. — — — ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτόν, εἰδήσει καὶ ὁπόθεν.* In der Vereinigung der Seele mit dem *νοῦς* bleibt das Selbſtbewußtſein der Seele. IV, 4, 2. *εἴς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἥρμοσται καὶ ἁρμοσθεῖσα ἥνωται, οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἕν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο· οὕτως οὖν ἔχουσα οὐκ ἂν μεταβάλλοι, ἀλλ' ἔχοι ἂν ἀτρέπτως πρὸς νόησιν, ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς.*

2) IV, 4, 4. *ἐκεῖ μὲν οὖν τἀγαθὸν διὰ νοῦ ὁρᾷ, οὐ γὰρ στέγεται ἐκεῖνο, ὥστε μὴ διελθεῖν εἰς αὐτήν, ἐπεὶ μὴ σῶμα τὸ μεταξὺ ὥστε ἐμποδίζειν.*

3) V, 8, 1. *ἐπειδή φαμεν τὸν ἐν θέᾳ τοῦ νοητοῦ κόσμου γεγενημένον καὶ τὸ τοῦ ἀληθινοῦ κατανοήσαντα κάλλος, τοῦτον δυνήσεσθαι καὶ τὸν τούτου πατέρα καὶ τὸν ἐπέκεινα νοῦν εἰς ἔννοιαν βάλλεσθαι κτλ.*

nem unterſchiedloſen Sein zu erfaſſen ſei; es kann aber auch nur als eine Nachgiebigkeit gegen die wiſſenſchaftliche Anſicht der Dinge angeſehn werden, von welcher die eigentliche Richtung der Plotiniſchen Lehre ſich abwendete.

Dies tritt uns am meiſten entgegen, wenn wir die Verbindung beachten, in welcher ſeine Lehre vom Schauen des Einen mit ſeiner Lehre von den oberſten Gründen aller Dinge ſteht. Plotinos fand die Lehre vor, von frühern Philoſophen ähnlicher Richtung ausgebildet, daß drei Gründe alles Seins unterſchieden werden müßten. Wir fanden ſie beim Philon angedeutet, vom Plutarchos auf eine andere Weiſe gefaßt, vom Numenios ganz entſchieden ausgeſprochen. Auch Plotinos ſchließt ſich ihr an, ſeine Art jedoch die Begriffe dieſer drei Gründe zu beſtimmen ſcheint ihm eigenthümlich zu ſein [1]. Der Unterſchied zwiſchen der Seele und der Vernunft, als zwei verſchiedenen Weſen, war ſchon lange anerkannt, ſo wie die Unterordnung der Seele unter der Vernunft. Es konnte aber nicht lange verborgen bleiben, daß der Begriff der Vernunft noch zu viele Anſchaulichkeit in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes hatte, als daß er einer Philoſophie für den höchſten Begriff hätte genügen können, welche über jede Anſchaulichkeit des Denkens hinaus, nach einer völlig myſtiſchen Anſchauung hinanſtrebte. Regungen welche dies bezeugen, konnten wir ſchon beim Philon bemerken, wenn er das Seiende als ein völlig Eigenſchaftloſes beſchrieb, von welchem ſich im eigentlichen Sinn nichts ausſagen laſſe. Doch hatte Philon nicht ausdrücklich ſich dagegen erklärt, daß man das Seiende die Vernunft nenne, obgleich er die Begriffe der Einheit und des Einen, ja ſelbſt des Guten dem höchſten Gott im ſtrengen Sinn nicht beigelegt wiſſen wollte. Es iſt dieſelbe Richtung, welche in den Lehren des Plotinos ſich ausſpricht, wenn gleich ſeine Sätze ganz anders lauten. Auch ihm gehört die Seele zu der oberſten Dreiheit der Principien; auch ihm iſt ſie der Vernunft untergeordnet, aber die Vernunft iſt ihm nicht das oberſte Princip; er ordnet ſie einem Höhern unter, welches er bald das Erſte oder das Urweſen, bald das Eine, bald das Gute nennt; auch das über dem Seienden nennt er es; denn das Seiende ſchwindet ihm zu einem Nebenbegriffe der Vernunft zuſammen und bildet in der Zuſammenordnung der oberſten Begriffe mit der Vernunft verbunden nur die zweite Staffel [1]).

---

[1] Wir meinen nicht, daß er ſie zuerſt aufgeſtellt hätte, denn wir haben ſie ſchon beim Appulejus gefunden, und es ſcheint, daß ſie der Schule des Ammonios Sakkas angehörte, weil gegen ſie kein Widerſpruch erhoben wurde. Plotinos führte ſie nur in beſtimmterer Form aus.

Es ſind einige auffallende Punkte in dieſer Zuſammenſtellung der Principien zu bemerken. Wenn Plotinos das Seiende der Vernunft beigiebt, ſo muß man fragen, warum er nicht dieſe Stufe als zwei Principien zählt und alſo vier Principien erhält. Man kann darauf nur antworten, daß beide ihm in der That eins bedeuten, die Vernunft und das wahrhaft Seiende oder das von der Vernunft Erkennbare, Ueberſinnliche; das Denkende, die Vernunft, und das Gedachte, das Ueberſinnliche, wahrhaft Seiende, ſind im reinen und vollkommenen Gedanken ununterſcheidbar vereinigt; nicht wie im Sinnlichen Vorſtellung und Gegenſtand von einander verſchieden ſind, iſt auch im reinen Denken eine Verſchiedenheit zwiſchen dem Denkenden und dem Gedachten, ſondern die Vernunft iſt ſelbſt der Gegenſtand[1]. Man ſollte glauben, er meinte, der Unterſchied liege nur in der Auffaſſungsweiſe und Vernunft werde das Seiende nur genannnt, ſofern es denke, ſo wie die Vernunft das Seiende heiße, ſofern ſie gedacht werde. Aber freilich ganz dieſer Anſicht ſich hinzugeben, ſcheint er von einer andern Ueberlegung verhindert worden zu ſein, welche wir bald genauer darlegen werden. Wir wollen jetzt nur noch bemerken, daß auch noch von anderer Seite dieſe Anſicht ihm nicht recht paſſen wollte, daß nur der zweiten Stufe das Ueberſinnliche oder von der Vernunft Erkennbare angehöre. Da er doch ausdrücklich alle drei oberſte Principien als überſinnlich oder von der Vernunft erkennbar geſetzt hatte[2]. Man kann nicht zweifeln, daß man nicht eben die genaueſte Darſtellung ſeiner Lehre von ihm zu erwarten hat.

---

[1]) V, 1, 10 in. τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἕν. — — ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὂν καὶ νοῦς· τρίτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις. I, 7, 1; 8, 2; II, 9, 1. οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἑτέρας ἀρχὰς ἰέναι, ἀλλὰ τοῦτο (sc. τὸ ἀγαθὸν) προστησαμένους, εἶτα νοῦν μετ' αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν (Creuzer; vulg. νοῦν) πρώτως, εἶτα ψυχὴν μετὰ νοῦν· αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν, μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ, μήτε ἐλάττω· εἴ τε γὰρ ἐλάττω, ἢ ψυχὴν καὶ νοῦν ταὐτὸν φήσουσιν, ἢ νοῦν καὶ τὸ πρῶτον. ἀλλ' ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, ἐδείχθη πολλαχῆ.

---

[1] V, 1, 4. ὁ μὲν ὖν νῦς, κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιςὰς, τὸ ὂν, τὸ δὲ ὂν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδὸν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι. — — — ἃ μὲν γὰρ ἐκεῖνα, καὶ συνυπάρχει καὶ ὐκ ἀπολείπει ἀλληλα, ἀλλὰ δύο ὄντα τῦτο τὸ ἓν ὁμῦ νῦς καὶ ὂν καὶ νοῦν καὶ νοόμενον, ὁ μὲν νῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοόμενον. Ib. 4, 2. ἔςι μὲν ὖν καὶ αὐτὸς νοητόν, ἀλλὰ καὶ νοῶν. — — — νῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν· ὐ γὰρ τῶν πραγμάτων ὁ νῦς, ὥσπερ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν προόντων, ἀλλ᾽ αὐτὸς νῦς τὰ πράγματα.

[2] II, 9, 1. μήτε πλείω τύτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ, μήτε ἐλάττω. S. oben.

Aber was mag ihn bewogen haben der Vernunft und dem reinen Ueberſinnlichen nicht die erſte Stelle zu laſſen in dem, was er doch wieder das Ueberſinnliche nennt? Man kann bemerken, daß auch in dieſem Punkte ſeine Lehre an die Platoniſche Lehre ſich anlehnt, wenn dieſe das Gute über das Weſen und die Wahrheit, über die Wiſſenſchaft und über die Vernunft erhoben hatte. Aber in der That gebraucht ſie doch die Platoniſche Lehre mehr, als daß ſie derſelben ſich anſchlöſſe. Denn des Platon Abſicht war keine andere, als die Verbindung der Wiſſenſchaft und des Weſens in einer Urſache nachzuweiſen, weil beide in dem Werden, in welchem wir ſie auffaſſen, als verſchieden von einander ſich darſtellen[1]), er dachte aber nicht daran etwas Anderes zu ſuchen, als nur die Verbindung beider zu einer wahren und vollkommenen Einheit, welche Plotinos in Wahrheit ſchon in der zweiten Stufe der überſinnlichen Principien geſetzt hatte[2]). Dieſe ſcheinbare Uebereinſtimmung der Plotiniſchen mit der Platoniſchen Lehre bei wirklicher Verſchiedenheit der Anſichten verführt den Plotinos zu mehreren Verwirrungen, welche ihn, wie bemerkt, an der zuvor entwickelten Lehre von dem Ver-

---

1) S. Th. II. S. 286 f.

2) V, 3, 5. τὴν ἄρα ἀλήθειαν ȣ̓χ ἑτέρȣ δεῖ εἶναι, ἀλλ᾽ ὃ λέγει, τȣ̃το καὶ εἶναι. ἓν ἄρα ȣ̔́τω νȣ̃ς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὄν· καὶ πρῶτον ὂν τȣ̃το καὶ δὴ καὶ πρῶτος νȣ̃ς τὰ ὄντα ἔχων, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς ȣ̓̃σιν. — — — εἰ ȣ̓̃ν ἐνέργεια (sc. ὁ νȣ̃ς) καὶ ἡ ȣ̓σία αὐτȣ̃ ἐνέργεια, ἓν καὶ ταὐτὸν τῇ ἐνεργείᾳ ἂν εἴη, ἓν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ ὂν καὶ τὸ νοητόν, ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νȣ̃ς, νόησις, τὸ νοητόν. Ib. 6; III, 2, 1; V, 9, 5.

hältniſſe zwiſchen der Vernunft und dem wahrhaft Seienden nicht feſthalten laſſen. Dahin gehören ſeine Beweiſe, welche er dafür zu führen ſtrebt, daß man bei der Vernunft nicht ſtehen bleiben könne, ſondern ein Höheres annehmen müſſe, weil man die Vernunft nicht als reine Einheit betrachten könne, ſondern Zweiheit und Vielheit ihr nothwendig zugeſchrieben werden müßte. Denn in dieſer verwechſelt er faſt beſtändig die verſtändig denkende Vernunft (νοῦς λογιζόμενος) mit der Vernunft im reinen Denken, welches nach dem früher Bemerkten mit dem wahrhaft Seienden eins iſt, und ſtützt ſich alsdann auf die bekannten Platoniſchen Gründe, welche zu zeigen ſuchen, daß man ein Höheres, als dies forſchende Denken anzuerkennen habe 1). Er äußert, wenn die Vernunft Gott denke, ſo werde ſie nicht Gott, ebenſowenig als ſie Bewegung werde, wenn ſie Bewegung denke; ja er behauptet, ganz gegen ſeine frühern Lehren über die Einheit des Denkenden und des Gedachten, das Gedachte müſſe früher ſein als das Denkende 2), und er findet den Grund darin, daß die Vernunft vieles ſei in ihrem Denken, denn wenn ſie ihr Denken nicht als ein anderes als ihr Sein ſetzte, ſo würde ſie nicht denken, ſondern nur eins ſein 3). Bei ei-

---

1) V, 3, 10. ᾗ γὰρ ἐνεργεῖ (sc. ὁ νοῦς), ἄλλο καὶ ἄλλο. — — —
δεῖ τοίνυν τὸ νοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοούμε-
νον, κατανοούμενον (καθὰ νοούμενον?) ὄν, ποικίλον εἶναι, ἢ
οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ οἷον ἐπαφὴ μόνον. —
— καὶ γὰρ αὖ πόθος τις καὶ ἡ γνῶσίς ἐστι καὶ οἷον ζητή-
σαντος εὕρεσις. Ib. 6, 1; 2; VI, 7, 37. καὶ τὸ ἐξ ἄλλου δι-
δομεν νοεῖν καὶ οἷον ζητεῖν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν καὶ αὐτὸ καὶ τὸ
ποιῆσαν αὐτό.

2) Ib. V, 9, 7.

3) VI, 2, 6. ἡ δὲ θεωρία αἰτία τοῦ φανῆναι αὐτὸ πολλά, ἵνα
νοήσῃ· ἐὰν γὰρ ἓν φανῇ, οὐκ ἐνόησεν, ἀλλ' ἔστιν ἤδη ἐκεῖνο.

ner ſolchen falſchen und ſeinen eigenen Sätzen widerſtreitenden Anſicht von der Vernunft ſollte man wohl glauben, daß es ihm nicht ſchwer fallen könne zu beweiſen, daß dieſe Vernunft nicht das Höchſte ſein könne, denn er hatte ihr ja mancherlei Unvollkommenheiten angedichtet, die an dem Begriffe eines in der Entwicklung begriffenen Denkens haften. Aber ſeine Beweiſe ſind doch nur ſehr ungenügend, indem er von jenen erſchlichenen Vortheilen keinen durchgreifenden Gebrauch macht. Er beruft ſich im Allgemeinen nur darauf, daß man bei einem ſolchen zuſammengeſetzten Weſen, als welches ihm die Vernunft erſcheint, nicht ſtehen bleiben könne; denn ein jedes was irgend eine Vielheit in ſich enthalte, ſei bedürftig, bedürftig der Elemente, aus welchen es zuſammengeſetzt iſt [1]), wonach denn alſo nur das Eine als das Unbedürftige und der Vernunft Genügende angeſehn werden dürfte. Dies müſſen wir als ſeinen Hauptbeweis betrachten, wiewohl er auch andere Beweiſe nicht verſchmäht, welche aber noch geringere Stärke haben. Wir führen von ihnen einen Beweis an, welcher in der Neu-Platoniſchen Schule ein ſtehendes Anſehn gewann, daß wir nemlich vor allem übrigen das Eine ſetzen müßten, indem ein jedes nur dadurch wäre, daß es eins wäre [2]), einen Beweis, welcher offenbar in derſelben Weiſe auch von dem Seienden geführt werden konnte. Wir müſſen im Allgemeinen bemerken, daß indem Plotinos ein Vollkommenes an die Spitze aller Dinge ſtellen wollte, er zwar nicht davon abgehn könnte, es als Ein-

---

1) VI, 9, 6. *πᾶν δε πολὺ καὶ μὴ ἓν ἐνδεές.* V, 4, 1. *τὸ δὲ μη ἁπλῶν τῶν ἐν αὐτῷ ἁπλῶν δεόμενον, ἵν' ᾖ ἐξ ἐκείνων.*

2) VI, 9, 1.

heit zu ſetzen, daß ihn dies aber nicht davon abhalten durfte auch die Vielheit in demſelben anzuerkennen, da er eingeſehen hatte, daß im Vernünftigen, anders als im Körperlichen, die Vielheit der Gedanken ihre Vollkommenheit nicht ausſchließe[1]).

Finden wir nun ſeine Beweiſe dafür, daß ein Höheres als die Vernunft geſucht werden müſſe, ſo wenig bedeutend, ſo können wir uns der Vermuthung nicht enthalten, welche ſchon oben geäußert wurde, daß ihm der Begriff der Vernunft nur noch zu anſchaulich, zu wenig myſtiſch war, um ihn an die Spitze ſeiner Lehre zu ſtellen. Hierin werden wir durch viele Sätze ſeiner Abhandlungen beſtärkt, in welchen er immer wieder darauf ausgeht alles abzulehnen, was von dem Höchſten und Erſten ausgeſagt werden könnte. Da wir das Erſte nicht als Vernunft uns denken ſollen, ſo werden wir ihm natürlich auch ein jedes vernünftige Denken und eine jede Einſicht abſprechen müſſen, ſowohl ſeiner ſelbſt, als auch der andern Dinge, obgleich Plotinos nicht will, daß Unwiſſenheit ihm beigelegt werden dürfe, weil Unwiſſenheit nur dann ſtattfinde, wenn Eins das Andere nicht wiſſe. Weil das Eine mit ſich ſelbſt zuſammen ſei, bedürfe es nicht des Denkens ſeiner ſelbſt, wiewohl man auch das Zuſammenſein mit ſich ſelbſt ihm nicht beilegen ſollte, weil ſchon dies eine Vielheit in ſich ſchließen würde[2]). So ſehr iſt er bemüht die reine

---

[1]) VI, 5, 10.

[2]) VI, 9, 6. οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης. οὐδὲ κίνησις, πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ νοήσεως· τί γὰρ νοήσει ἑαυτόν; — — ὁ τοίνυν, ὅτι μὴ γινώσκει, οὐδὲ νοεῖ ἑαυτόν, ἄγνοια περὶ αὐτὸν ἔσται· ἡ γὰρ ἄγνοια ἑτέρου ὄντος γίνεται, ὅταν θάτερον ἀγνοῇ θάτερον. τὸ δὲ μόνον οὔτε τι γινώσκει. οὔτε τι ἔχει. ὃ ἀγνοεῖ

Einheit des Einen zu bewahren. Wenn er daher auch das Eine zu den Gegenſtänden reiner Vernunft-Erkenntniß zählt, ſo vergißt er doch nicht hinzuzuſetzen, nicht an ſich im eigentlichen Sinne des Wortes ſei er dazu zu zählen, ſondern nur in ſeinem Verhältniſſe zur Vernunft[1]). So wie das Denken, ſo muß auch das Wollen ihm abgeſprochen werden, weil es keines Dinges bedürftig nichts begehren kann[2]). Es iſt nicht Energie, ſondern über der Energie, Leben kommt ihm nicht zu. Kein Seiendes, kein Etwas und kein Weſen, auch keine von den Gattungen oder allgemeinſten Kategorien des Seins kann ihm beigelegt werden[3]). Auch an ſolchen Formeln, welche widerſprechende Beſtimmungen dem Einen beilegen und dadurch jede Ausſage von ihm aufheben, läßt es Plotinos nicht fehlen. Das Eins iſt nicht alle Dinge, ſonſt würde es nicht der Urſprung aller Dinge ſein; doch kann es auch als Alles gedacht werden, weil es überall iſt; weil es aber auch nirgends iſt, iſt es ebenſo ſehr nicht Alles[4]); es iſt das Seiende und nicht das Seiende, weder bewegt noch ſtehend; weder Freiheit, noch Nothwendigkeit kommt ihm zu[5]). Wenn nun in ſolchen Sätzen Plotinos der Darſtellungsweiſe des Philon ſich ſehr nähert, ſo iſt zu bemerken, daß

ἓν δὲ ὂν συνὸν αὑτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ. ἐπεὶ οὐδὲ τὸ συνεῖναι δεῖ προσάπτειν, ἵνα τηρῇς τὸ ἕν· ἀλλὰ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ συνιέναι (συνεῖναι?) ἀφαιρεῖν καὶ ἑαυτοῦ νόησιν καὶ τῶν ἄλλων.

[1]) V, 6, 2. ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔσται, καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται.

[2]) VI, 9, 6.

[3]) V, 3, 12; VI, 2, 3; 9; 10; 8, 18; 9, 3.

[4]) III, 8, 8; 9, 3.

[5]) V, 2, 1; VI, 8, 8; 9; 9, 3.

er es überhaupt, ebenſo wie dieſer, für erlaubt hält, weil das Erſte etwas Unausſprechliches iſt, von ihm in Worten zu reden, welche ihm nicht eigentlich zukommen[1]). Es ſind daher eigentlich nur einige Beiwörter, welche er ihm beizulegen ſorgfältig vermeidet, weil er ſie andern ſeiner Principien ausſchließlich aneignen will, wie das Denken[2]) und das Leben, andere dagegen von ihm auszuſprechen iſt er weniger bedenklich. So legt er ihm mit einigem Zögern Willen bei[3]); weniger Anſtoß nimmt er, wenn er ihm Energie zuſchreibt und ihn ſein eigenes Energem nennt[4]), und wenn er einmal in einem ſolchen Zuge iſt, kann es ihm wenig darauf ankommen auch Liebe dem Einen beizulegen, Liebe zu ſich ſelbſt, und es liebenswürdig und ſchön zu finden, ja von ihm zu ſagen, es ſei geworden, nicht wie ein Anderer, ſondern wie es ſelbſt wollte[5]). Erlaubt er ſich nun auf ſolche Weiſe mehr bildlich als wahr von dem höchſten Princip zu ſprechen, ſo müſſen wir es ſchwer finden die Grenze des bildlichen und des wahren Ausdrucks zu beſtimmen. Von der einen Seite, wollte er ſeinen Satz feſthalten, das dieſes Princip unausſprechbar und undenkbar ſei, ſo würden wir ja wohl alle ſeine Ausdrücke über daſſelbe für bildlich anſehen müſſen. Von der andern Seite aber, wenn wir bemerken, daß er in Beweiſen, alſo in wiſſenſchaftlicher Verfahrungsweiſe manche dieſer Ausdrücke feſtzuſtellen ſucht oder auch von dieſen Ausdrücken Beweiſe herleitet, ſo können wir nicht anders als urtheilen, daß er ſolche Ausdrücke für mehr als bildlicher Bedeutung hielt. Drei Beſtimmungen dieſer Art können beſonders in Zweifel kommen, weil er am meiſten darauf in mancherlei wiſſenſchaftlichen Ausführungen immer wieder zurückkommt, daß der höchſte Gott gut ſei und das Erſte oder der Urgrund (ἀρχή) und beſonders das Eine. Man kann erkennen, daß er nach den beiden vorher erwähnten Seiten in Beziehung auf alle dieſe drei Begriffe ſchwankte und es wird nicht ohne Intereſſe ſein ſeine Aeußerungen hierüber zu vernehmen.

---

[1] VI, 8, 8. ἀδυναμίᾳ τοῦ τυχεῖν τῶν ἃ προσήκει λέγειν περὶ αὐτοῦ, ταῦτα ἂν περὶ αὐτοῦ εἴπομεν. καίτοι οὐδὲν ἂν εὕροιμεν εἰπεῖν οὐχ ὅτι κατ' αὐτοῦ, ἀλλ' οὐδὲ περὶ αὐτοῦ, πάντα γὰρ ἐκείνου καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ σεμνὰ ὕστερα. Ib. 13.

[2] Daher ſagt er nur VI, 8, 18. τὸν οἷον ἐν ἑνὶ νοῦν ὁ νοῦν ὄντα.

[3] VI, 8, 13; 21.

[4] VI, 8, 16; 18.

[5] VI, 8, 15 in. Dagegen VI, 7, 42

Was zuerſt den Begriff des Guten betrifft, ſo liegt es ihm freilich vom Platon her ſehr am Herzen nichts über ihn zu ſetzen, in ihm das Höchſte ausgedrückt zu finden. Aber bedenklich muß es uns doch werden, daß er den Satz nicht zugeben will, das erſte Princip ſei das Gute, als wenn nemlich das Gute von ihm ausgeſagt, als wenn ihm damit ein Sein beigelegt, als wenn das Das als etwas anderes, als das Gute von ihm ausgeſprochen würde. Daher verweigert er ihm auch zu ſagen oder zu denken: ich bin das Gute, weil ja ſagen und denken ihm fern ſtehen und es nicht durch das Denken erſt gut wird. Doch ſind dieſe Zweifel nur aus der Mangelhaftigkeit unſerer Sprache und unſeres Denkens hergenommen und er geſteht dem Höchſten dabei immer noch zu in irgend einer Weiſe, die ja freilich gar nicht in Worten ausgedrückt werden kann, Gutes zu haben oder zu heißen 1). Viel be-

---

1) VI, 7, 38.

denklicher in Beziehung auf den Gehalt des Begriffs muß es uns ſein, daß Plotinos dem höchſten Gott nicht zugeſtehn wollte ſchön zu ſein [1]), ſobald wir uns erinnern, in welcher genauen Verbindung die Alten das Gute mit dem Schönen fanden, und wie auch er zuweilen Gutes und Schönes für daſſelbe erklärte [2]). Aber noch offener erklärt er ſich über den Zug ſeiner Gedanken, wenn er ſich daran erinnert, daß der Begriff des Guten nicht wohl ohne Bezug auf ein Anderes gedacht werden kann und in ſeiner Neigung den Begriff Gottes von aller Bezüglichkeit abzulöſen alsdann erklärt, daß dem Einen nicht etwa irgend ein guter Wille beigelegt werden dürfe und daß es nicht etwa für ſich ſelbſt das Gute ſei, ſondern nur für die andern Dinge. Dann behauptet er auch ohne Weiteres, das Eine ſei über dem Guten und es iſt nur eine Beſchönigung, wenn er hinzufügt, daß in einer andern höhern Weiſe als das übrige Gute auch das Erſte das Gute genannt werden dürfe [3]), denn er weiß natürlich gar nicht zu ſagen, in welcher Weiſe.

---

[1] Ib. 42.

[2] I, 6, 6.

[3] VI. 9, 6. *ὥστε τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός. ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν. — — — ὃ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τἀγαθόν, ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά.* I, 8, 13. Wir bemerken hierbei als eine charakteriſtiſche Seltſamkeit für die leeren Spitzfindigkeiten, von welchen Plotinos nicht frei iſt, daß er weitläuftig zu beweiſen ſucht, das Gute ſei nicht gut *κατὰ τύχην*. VI, 8, 14 ff. Mit dieſer und andern Tiefen ſeiner Philoſophie glauben wir unſere Leſer verſchonen zu dürfen, da wir ſchon genug an dem haben, was in dem allgemeinen Gange ſeiner Lehre liegt.

Kann man ſich nun nicht verbergen, daß hiermit uns gerade das verloren geht, was Plotinos von der Platoniſchen Lehre über den oberſten Grund aller Dinge ſich angeeignet zu haben ſchien, ſo ſchwinden uns von der andern Seite her auch die feſteſten Beſtimmungen der eigenen Lehre des Plotinos hinweg. Seine Unterſcheidung des Einen von dem Vielen und von allen Dingen beruhte darauf, daß jenes Eins der Urgrund, der Urſprung ſein ſollte. Allein es konnte ihm nicht wohl unbemerkt bleiben, daß gegen eine ſolche Beſtimmung es mancherlei Anſtoß geben mußte. Zwar konnte er auf die Unmöglichkeit genauer Rede in dieſen Dingen ſich berufen, wenn er es über ſich gewann in Kraft jenes Begriffs vom Urweſen Gott das Vermögendſte zu nennen und das erſte Vermögen, welches gleich allen übrigen Dingen es nicht aushielte bei ſich allein zu bleiben, ſondern ein Anderes aus ſich erzeugte [1]; aber mußte es ihm nicht einfallen, daß man ſolche ungenaue Worte in der Wiſſenſchaft nicht wolle, ihm, welcher ſonſt ſtark genug darauf drang, daß die Energie vor dem Vermögen ſei und mithin das Vermögen nicht als das Erſte gedacht werden könnte? Darauf beſinnt er ſich nun auch wohl anderswo, aber er findet alsdann auch den Begriff des Urweſens zu genau mit dem Begriffe des Vermögens verbunden, als daß mit dieſem nicht auch jener ihm verloren gehn ſollte. Er ſagt nun, Urweſen oder Urſprung ſei zwar Gott alles Schönen und Ehrwürdigen, aber in anderer Weiſe auch nicht Urſprung[1]), und wie er dies gemeint wiſſen wollte, das verräth er zwar hier nicht, aber an anderer Stelle finden wir es ausgedrückt, wenn wir anders vorausſetzen dürfen, daß ihm der Urſprung aller Dinge nichts anders bedeute als die höchſte Urſache. Denn ſehr deutlich bemerkt er, daß wir nichts ausſagen was Gott zukommt, wenn wir ihn die Urſache nennen, ſondern etwas, was uns zukommt, weil wir etwas von ihm haben, während jener in ſich bleibt[2]). Auch hierin erkennt man ſein Beſtreben Gott rein für ſich zu denken ohne irgend eine Beziehung zu einem Andern, welche alle jene Ausdrücke einer Urſach, eines Urweſens und, ſetzen wir hinzu, auch eines Erſten offenbar in ſich ſchließen.

---

[1] V. 4. 1. *εἰ δὲ τέλειόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελειότατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι. — — — πῶς ἂν τὸ τελειότατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη, ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτὸ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἡ πάντων δύναμις; πῶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη;*

Aber was ſollen wir zuletzt noch ſagen, wenn Plotinos uns ſogar anmuthet, daß wir den Begriff, durch deſſen Nothwendigkeit er uns zu dem Gedanken des oberſten Principes zu führen gedachte, ſobald wir zu ihm gelangt ſind, wieder fahren laſſen ſollen? So wie Philon, welcher Gott einfacher fand als das Eine, äußert auch Plotinos, daß ihm, welchem kein Name paſſe, auch der Name des Einen nur paſſender ſei, als andere Namen, wenn er einmal genannt werden ſollte[3]). Dahin mußte ja wohl dieſe

---

[1]) VI, 8, 8. πάντα γὰρ ἐκεῖνα καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ σεμνὰ ὕστερα· τούτων γὰρ αὐτὸς ἀρχή, καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή.

[2]) VI, 9, 3. ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστι συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ, ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ. Im Folgenden hat wohl weder der Text, noch der Rand das Richtige; ich leſe: δεῖ δὲ μηδὲ τὸ ἐκεῖνο, μηδὲ τὸ ὄντος λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα.

[3]) V, 4, 1. ἕν, καθ' ὃ ψεῦδος καὶ τὸ ἓν εἶναι, ὃ μὴ λόγος, μηδὲ ἐπιστήμη. VI, 9, 5. τὸ ἕν, ὃ μὴ ὂν ἔχει, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλο τὸ ἕν, ᾧ (od. ὧν) ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν

Lehre führen, welche behauptet, daß von dem Erſten weder Rede, noch Wiſſenſchaft ſei. Der kleine Widerſpruch wird dabei freilich nicht bemerkt, daß man immer wieder von ihm redet, daß Gedanken zu ihm geführet haben, wie der Gedanke des Erſten und des Einen, von welchen man nicht laſſen kann und deren Nothwendigkeit allein uns als wiſſenſchaftliche Bürgſchaft ſeiner Wahrheit gelten kann. Man beruhigt ſich damit, daß man nur denke und ſpreche, was um Gott herum und an ihm angeknüpft iſt, ohne ihn ſelbſt aufzuweiſen[1]), obgleich man gar nicht wiſſen kann, was um ihn herum oder an ihm angeknüpft iſt, wenn man nicht irgend etwas von ihm ſelbſt weiß, ja obgleich Plotinos ſelbſt behauptet hatte, daß man auch nicht einmal um ihn herum etwas ausſagen könnte[2]). Dies aber iſt eben die Natur des Myſticismus, daß er ſich darin gefällt, alles das wieder aufzuheben, wodurch er ſich ſelbſt aufgebaut hatte, weil ſein Geheimniß ihm zu theuer iſt, als daß er es irgendwie in Worten verrathen haben möchte. Noch eins müſſen wir hinzufügen, um auch die umgekehrte Seite der Verneinung des Einen vom Einen zu zeigen, daß Plotinos, welcher ſonſt ſo entſchieden darauf dringt, daß jede Vielheit dem Einen fremd ſei, doch

---

προσῆπτεν. εἴπερ δὲ δεῖ ἐνθυμεῖσθαι, νοητῶς (ed. νοητοῖς) ἂν λεχθὲν, προσρηθέντως (ed. προσρηθέντος) ἕν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἕν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο.

1) VI, 7, 42. ἀνάγκη ταῦτα, ἃ νομίζεις τίμια εἶναι ἐν τοῖς δευτέροις, καὶ μήτε τὰ δεύτερα προστιθέναι τῷ πρώτῳ, μήτε τὰ τρίτα τοῖς δευτέροις, ἀλλὰ τὰ δεύτερα περὶ τὸ πρῶτον τιθέναι καὶ τὰ τρίτα περὶ τὸ δεύτερον. οὕτω γὰρ αὐτὰ ἕκαστα ἐάσεις, ὡς ἔχει, καὶ τὰ ὕστερα ἐξαρτήσεις ἐκείνων, ὡς ἐκεῖνα περιθέοντα, ἐφ' ἑαυτῶν ὄντα.

2) VI, 8, 8.

nicht immer uns verbietet Gott als Vielheit zu denken, denn ein jedes dort in dem Ueberſinnlichen ſei Vieles, weil es ein unendliches Vermögen habe [1]). Dies iſt überhaupt einer der bedeutenden Züge, durch welchen Plotinos nicht allein vom Platon, ſondern faſt vom ganzen griechiſchen Alterthum, ſeitdem daſſelbe zu einem klarern Bewußtſein ſeiner Beſtrebungen gekommen war, ſich abſondert, daß er von dem Begriffe des Unendlichen, vor dem ſogar Philon ſich ſcheute, vielmehr das Beſte ausſagt und nicht zugeben will, daß Gott in ſich ſelbſt ſeine Grenze, ſein Maaß und ſeine Beſtimmung habe, denn dadurch würde er nur der Zweiheit anheimfallen [2]). Man könnte dies als eine Bereicherung der philoſophiſchen Denkweiſe anſehn; aber es tritt freilich beim Plotinos ohne irgend eine feſte Beſtimmung hervor, ungefähr ſo, wie er auch folgerte, daß weil Gott überall ſei, überall auch daſſelbe ſei [3]).

Man kann ſagen, daß alle dieſe myſtiſchen Züge in der Lehre des Plotinos daraus hervorgingen, daß er das erſte Princip nicht als erſtes Princip d. h. in Verhältniß zu dem, was es begründet, ſondern nur an ſich zu denken ſtrebte. Dies war den alten Philoſophen nie eingefallen, man müßte denn die ausnehmen wollen, welche das Erſte auch als das Letzte und als das Einzige, aber nicht als Princip gedacht wiſſen wollten, und es konnte erſt da ein

---

1) III, 7, 4. εἰ δ' ἐκ πολλῶν λέγομεν αὐτόν, οὐ δεῖ θαυμάζειν· πολλὰ γὰρ ἕκαστον τῶν ἐκεῖ διὰ δύναμιν ἄπειρον.

2) V, 5, 11. καὶ τὸ ἄπειρον τούτῳ μὴ πλέον ἑνὸς εἶναι, μηδὲ ἔχειν πρὸς ὃ ὁριεῖ τι τῶν ἑαυτοῦ. τῷ γὰρ ἓν εἶναι οὐ μεμέτρηται, οὐδ' εἰς ἀριθμὸν ἥκει. οὔτ' οὖν πρὸς ἄλλο, οὔτε πρὸς αὑτὸ πεπέραται, ἐπεὶ οὕτως ἂν εἴη καὶ δύο. VI, 5, 11; 6, 18; 9, 6

3) VI, 5, 4.

ſolches Streben ſich erzeugen, wo man den Begriff des Erſten nicht mehr als Begriff, d. h. als Erzeugniß des Denkens auffaßte, ſondern ihn anderswoher entnahm und erſt nachher mit dem wiſſenſchaftlichen Streben die letzten Gründe des Seins und des Denkens zu finden in Verbindung zu ſetzen ſuchte. Mit einer ſolchen Zeit haben wir es zu thun, ſeitdem wir in die Vermiſchung religiöſen Glaubens mit philoſophiſcher Wiſſenſchaft eingetreten ſind. Wir verkennen die Bedeutung dieſer Zeiten nicht. Sie ſollten die Philoſophie mit dem religiöſen Leben verſöhnen, nicht wie es frühere Platoniker und Stoiker verſucht hatten, indem ſie die Geſtalten religiöſer Verehrung in philoſophiſche Begriffe umdeuteten, ſondern indem ſie die Regungen religiöſer Sehnſucht nach Vereinigung mit Gott wirklich in ſich aufnahmen. Von dieſer Sehnſucht iſt auch Plotinos erfüllt. Daß er mit derſelben ſeine Philoſophie zu verbinden ſtrebte, können wir nur billigen, aber gewiß war es hierzu nicht der geeignetſte Weg, welchen er einſchlug, wenn er das Ziel religiöſer Sehnſucht als ein jedem Begriffe Unzugängliches ſchilderte, ja wenn er ſich anſtellte, als wollte er es gedacht wiſſen als ein gänzlich Beziehungsloſes zu uns und zu allen übrigen Dingen.

Daß er dieſe reine Abſtraction nicht durchführen kann und nicht durchführen will, zeigt ſich am deutlichſten, wenn er ſich nun anſchickt zu zeigen, wie aus dem Erſten alles Andere geworden. Er iſt genöthigt das Erſte in ſeiner Beziehung zum Zweiten als ein Erzeugendes zu denken[1]). Seine Beſchreibungen dieſes Proceſſes, in welchem das Zweite aus dem Erſten und dann das Dritte aus dem

---

1) VI, 9, 3.

Zweiten wird, ſchließen ſich an die Bilder der Emanationslehre an, welche wir ſchon früher kennen gelernt haben. Er iſt reich an Bildern um dieſes Unbegreifliche begreiflich zu machen, daß aus dem Erſten ein Zweites erzeugt werde, ohne daß dieſer Proceß irgendwie das Erſte berührte oder irgend eine Bedeutung für daſſelbe hätte. Alles, was iſt, erzeugt ſein Niederes, ſo wie das Feuer die Wärme, ſo wie der Schnee die Kälte. Sollte nicht auch das Gute daſſelbe thun, als wenn es neidiſch wäre oder nicht ſo viel Vermögen beſäße, als die übrigen Dinge? Das Uebervolle deſſelben iſt übergefloſſen und hat ein anderes gemacht, ſo bleibt es denn immer noch voll, wie zuvor ¹). Das Erſte warf das Weſen aus ſich heraus ²). Wie eine Quelle iſt das Eins, welche Ströme von ſich ausgießt, ohne ſich zu verändern, ohne ſich zu ſchwächen; es iſt ein Saame, eine Wurzel, welche aus ſich alles werden läßt, bleibend was ſie ſchon immer geweſen; es iſt wie eine Ausſtrahlung des Lichts, was aus ihm hervorgeht ³). In ſolchen Vergleichungen des Erſten mit dem Niedern, welche Plotinos

---

1) V, 2, 1. οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπέρπληρες. Dies Bild wird von den Spätern oft gebraucht.

2) VI, 8, 19.

3) Einige Stellen werden genügen. I, 1, 8; 6, 7; 8; III, 3, 7; 8, 9; IV, 8, 3—6; V, 1, 6; 4, 1; 2; VI, 9, 5. Beſonders das Bild vom Lichte wird häufig gebraucht, wie es überhaupt der Emanationslehre geläufig iſt; daher ἔκλαμψις und ἔλλαμψις. Es vertritt dies Bild gewiſſermaßen die Stelle der Vernunft und ſtellt ſich ganz ernſthaft dar um das Ueberſinnliche zu vertreten. So heißt es z. B. von der Sonne, ſie würde gar nicht wahrgenommen werden, wenn ſie reines Licht und nicht etwas ſtarr Körperliches in ihr wäre. Man ſieht die Bilder vermiſchen ſich mit der Sache. Vergl. IV, 3, 17; V, 5, 7; VI, 7, 41; 8, 18.

ſonſt weit von ſich zurückwirft, glaubt er die unveränderliche Ruhe des Guten mit der Nothwendigkeit es zum Princip eines Andern werden zu laſſen vereinigen zu können. Die Nothwendigkeit, welche wir finden einen ſolchen Proceß des Erſten anzunehmen, trägt Plotinos auf das Erſte ſelbſt über, obwohl dieſe Nothwendigkeit ſelbſt Freiheit ſein ſoll. Die erſte Energie, ſagt er, zeigte ſich ſelbſt, wie ſie ſollte¹). Nicht allein Eins ſollte ſein, denn ſonſt wäre alles verborgen geblieben²).

Steigen wir nun in der Lehre des Plotinos von den myſtiſchen Höhen des Erſten zu dem Zweiten, zu der Vernunft herab, ſo finden wir auch in der Schilderung dieſer noch Myſtiſches genug. Dieſes mußte natürlich vom Erſten übergehn auf das Zweite, weil dieſes von jenem abhängig iſt. Sein Begriff wird theils in Beziehung auf das Erſte und Höhere, theils in Beziehung auf das Niedere zu beſtimmen verſucht, von welchen Beziehungen wir zuerſt die erſte aufzufaſſen ſuchen. Gegen das Erſte muß ſich die Vernunft natürlich als etwas Unvollkommenes zeigen. Denn dieſen allgemeinen Grundſatz der Emanationslehre finden wir auch beim Plotinos wieder, daß in dem Zweiten nicht das Erſte geſucht werden müſſe³), d. h. daß der Ausfluß des Höhern immer weniger vollkommen ſein müſſe, als das Höhere ſelbſt. Wenn nun in der Einfachheit und Einheit das Höchſte geſucht wurde, ſo wird natürlich das Erzeugte auch weniger einfach als das Er-

---

1) VI, 8, 18. *ἐνέργεια πρώτη, τοῦτο ἑαυτὴν ἐκφήνασα, ὅπερ ἔδει.*

2) IV, 8, 6. ἰα. *εἴπερ ἂν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι, ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα κτλ.*

3) III, 2, 7. *μηδ᾽ ἐν τοῖς δευτέροις ζητεῖν τὰ πρῶτα.*

zeugende gefunden werden müſſen[1]), und die Vernunft als ein Erzeugniß des Einen wird demnach nicht ſo völlig eins ſein können als dieſes, ſondern ſie muß an Zweiheit und Vielheit Theil haben, obwohl von ihr geſagt werden darf, daß ſie die Zweiheit mehr fliehe als die Seele, welche unter ihr ſteht und daher von der Einheit noch weiter entfernt iſt[2]). Dieſe Vorſtellungsweiſe führt zunächſt auf einen Gradunterſchied zwiſchen dem Einen und der Vernunft, auf welchen auch mehrere andere Ausdrücke hinweiſen. Die Vernunft iſt ein Bild, eine Aehnlichkeit des Erſten, vieles von dieſem in ſich darſtellend, nur nicht ganz vollkommen ihm gleich, nicht ganz ſeine Vollkommenheit in ſich enthaltend. Wenn das Erſte das Gute iſt, ſo iſt die Vernunft nach einem Platoniſchen Ausdrucke nur gutartig[3]). Aber hierbei mußte ſich dem Plotinos eine Schwierigkeit ergeben. Denn das Erſte iſt ja nicht Vernunft; wie kann alſo dieſe eine Aehnlichkeit haben mit jenem? Er löſt dieſe Schwierigkeit nicht, ſondern er umgeht ſie nur, indem er zu zeigen ſucht, wie das Zweite Vernunft werden mußte, obgleich das Erſte nicht von ſolcher Art geweſen. Das Zweite nemlich habe durch ſeine Umkehr zum Erſten dieſes geſehen und dieſes Sehen ſei die Vernunft[4]). In der That eine ſeltſame Lehre; Alles, worin das Weſen der Vernunft beſteht, ſoll dem Erſten fremd ſein und doch eine Aehnlichkeit der Vernunft mit dem Erſten ſtattfinden, ja die Vernunft, wenn ſie nur völlig rein ſich erhält, ſoll das Erſte ganz in ſich darſtellen, ganz in ſich enthalten können. Hier ſtoßen die beiden Hauptpunkte des Plotiniſchen Myſticismus zuſammen, die Vernunftloſigkeit des Erſten und das überſinnliche Schauen der Vernunft. Um ſo dunkler wird dieſe Lehre, je mehr andere Begriffe ſich noch herbeidrängen, welche das Gegenſtändliche der Vernunft bezeichnen ſollen und welche alle ebenfalls dem Einen abgeſprochen werden, ſo daß auch von dieſer Seite keine Aehnlichkeit zwiſchen dem Einen und der Vernunft aufkommen will. Zu dieſen Begriffen gehört, wie wir ſahen, der Begriff des Seienden, nemlich des Ueberſinnlichen, welcher das Allgemeine des Gegenſtändlichen bezeichnet; es ſchließt ſich ihm aber der Begriff des Lebens an, denn Leben ſei dem Seienden nothwendig beizulegen, weil es ſonſt etwas Todtes ſein würde 1), und dieſem folgen die Begriffe der Energie und des Weſens. Ueber die Verhältniſſe dieſer Begriffe zu einander hat Plotinos ſich nicht beſtimmt ausgeſprochen. Er ſcheint den Begriff des Lebens mit dem Begriffe der Energie als eins zu ſetzen und nach dem Ariſtoteliſchen Grundſatze, daß die Energie früher ſein müſſe als das Vermögen 2), der Vernunft Leben beizulegen. Weſen und Leben aber pflegt er ſo zuſammenzuſtellen, daß man in ihnen die doppelte Seite des Daſeins, das bleibende Sein und das Werden nicht verkennen kann. Hiernach betrachtet er auch die Be-

---

[1] III, 8, 8. *τοῦ γὰρ γεννηθέντος πανταχοῦ τὸ γεννῶν ἁπλούστερον.*

[2] V, 6, 1.

[3] VI, 7, 20; 21.

[4] V, 1, 7. *εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν. δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν. πρῶτον μέν, ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γεννώμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. ἀλλ' οὐ νοῦς ἐκεῖνο, πῶς ἂν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα; ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς.* VI, 9, 2.

---

1) VI, 9, 2. *ἔχει δὲ καὶ ζωὴν καὶ νοῦν τὸ ὄν, οὐ γὰρ δὴ νεκρόν.*
2) V, 9, 4.

wegung als etwas dem Leben Nothwendiges, in einer bedeutenden Abweichung von der Ariſtoteliſchen Lehre, und ſieht Weſen und Bewegung als unzertrennlich in der Vernunft verbunden an [1]). Allein hierbei treffen wir auch wieder auf die myſtiſche Vereinigung der Gegenſätze, welche im Begriffe der Vernunft eben ſo wenig fehlt, als in dem Begriffe des Einen. Die Energie ſoll in der Vernunft mit dem Vermögen eins ſein. Die Vernunft darf nicht in Unthätigkeit gedacht werden, aber auch nicht in Bewegung; ſie iſt in einer ſtehenden Energie, ſie ſteht und bewegt ſich, denn ſie iſt immer um Gott und hat immer den Gedanken bei ſich; ſie ſtrebt immer und erlangt immer; ſie hat alles in ſich, eine ununterſchiedene und doch unterſchiedene Menge [2]). Wenn wir nun finden, daß Plotinos der Vernunft auch ein Vermögen zuſchreibt, und uns daran erinnern, daß dem Ariſtoteles das Vermögen die Materie iſt, ſo werden wir uns auch nicht wundern dürfen, daß die Vernunft auch eine Materie in ſich enthalten ſoll. Dies verbindet ſich jedoch noch näher mit der Anſicht des Plotinos, daß die Vernunft als weniger einfach als das Eine eine Vielheit der Arten oder der Ideen in ſich enthalte, welche nach der Weiſe unſerer Begriffe betrachtet werden. Hiermit wendet ſich der Begriff des Plotinos von der Vernunft dem Anſchaulichen zu. So wie nun jeder Begriff ein Allgemeines mit einem Eigenthümlichen verknüpft, ſo kommt ihm in ſeinem Unterſchiede von allen übrigen eine Form zu, in ſeiner Allgemeinheit aber eine Materie, worin Plotinos der Ariſtoteliſchen Lehre ſich anſchließt, von welcher er denn auch den Ausdruck überſinnliche Materie entnimmt, aber freilich in einem ganz andern Sinn, als in welchem Ariſtoteles ihn gebraucht hatte. Indem er eine ſolche Materie ſetzt, beruft er ſich auch darauf, daß die überſinnliche Welt ein Vorbild der Sinnlichen ſei und daher in jener auch Materie ſein müſſe, wie in dieſer [1]). Es wird wohl kaum der Bemerkung bedürfen, wie wie wenig dieſe von anderswoher entnommene Lehre dem Gedankengange des Plotinos entſprechen will. Denn wie konnte er wohl die Materie für das Allgemeine erklären, da ſeine Lehre überall nach dem Allgemeinſten hinſtrebt? Wie konnte er wohl jene Allgemeinheit der Vernunft als ein Vorbild der ſinnlichen Materie betrachten? Wie wenig dieſe Vergleichung paſſend war, werden wir erſt ſpäter genauer einſehn, wenn wir ſeine Lehre von der Materie kennen gelernt haben. Dem ſei wie ihm wolle, aus der Vielheit der Ideen in der Vernunft leitet Plotinos die Vielheit der Vernunft ſelbſt, aus ihrer Verbindung mit

---

[1] VI, 2, 7. Es bezieht ſich dies auf die ſogenannten Platoniſchen Kategorien, welche Plotinos in ſeltſamer und ganz unbefugter Weiſe auf die intelligible Welt anwendet.

[2] II, 2, 3 fin.; II, 9, 1; III, 2, 2; 8, 10. *ἐν μὲν τῷ νῷ ἡ ἔφεσις, καὶ ἐφιέμενος ἀεὶ καὶ ἀεὶ τυγχάνων.* V, 3, 6; VI, 9, 5. *νοῦν ἥσυχον καὶ ἀτρεμῆ κίνησιν φατέον, πάντα ἔχοντα ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ὄντα πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον.*

---

1) II, 4, 4. εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἴδη, κοινὸν μέν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι καὶ δὴ καὶ ἴδιον, ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. τοῦτο δὴ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἡ χωρίζουσα ἡ οἰκεία ἐστὶ μορφή. εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά, ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη, ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη· καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον· ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι. Ib. 5; 6; III, 8, 8; 10.

dem Einen dagegen ihre Einheit ab. Sie blickt auf das Gute und Erſte und iſt ihm gegenwärtig; ſie blickt aber auch auf ſich und iſt vieles und alles[1]). Nach dieſer Beſchreibung der Vernunft, müſſen wir bemerken, daß eine wahre und völlige Vereinigung derſelben mit dem Einen nicht möglich iſt, wie ſie Plotinos doch im Schauen vorausſetzte. Denn eben nur dadurch iſt ſie Vernunft, daß ſie für ſich ſeiend nach dem Einen nur hinblickt, ſie um das Eine nur herum, wie Plotinos ſich ausdrückt, wie ein ſtehender Kreis um das Gute[2]); nahe zwar iſt ſie dem Einen, gewiſſermaßen wagt ſie aber dennoch von dem Einen abzuſtehn[3]).

Die Vernunft als das Zweite wendet ſich nun aber auch dem Dritten zu und dies iſt die Seele. Es verſteht ſich, daß dieſe als ein Ausfluß der Vernunft gedacht wird, geſchehend nach der Nothwendigkeit der zweiten Natur, ohne daß dieſe dabei irgend thätig wäre. Aus der Vernunft fließt der Gedanke (λόγος) aus, ohne daß ſie ſich verändert, denn urſprünglich liegt er in ihr[4]). Ein ſolcher Gedanke ſoll auch die Seele ſein, ohne daß näher beſtimmt würde, welcher oder ob verſchieden von andern Gedanken

---

1) VI, 9, 2. καὶ χρὴ τὸν νοῦν τοιοῦτον τίθεσθαι οἷον παρεῖναι μὲν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ πρώτῳ καὶ βλέπειν εἰς ἐκεῖνον, συνεῖναι καὶ ἑαυτῷ, νοεῖν τε καὶ ἑαυτὸν καὶ νοεῖν ἑαυτὸν ὄντα τὰ πάντα.

2) II, 2, 3 fin. ὁ δὲ νοῦς οὕτω κινεῖται, ἕστηκε γὰρ καὶ κινεῖται, περὶ αὐτὸν γάρ. IV, 4, 16.

3) VI, 9, 5. ἓν μὲν εἶναι βουλομένη, οὐκ ὄντος δὲ ἕν, ἑνοειδοῦς δέ, ὅτι αὐτῷ μηδὲ ἐσκέδασται ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως, οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλησίον μετὰ τὸ ἓν εἶναι, ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας.

4) III, 2, 2

und Ausflüſſen der Vernunft oder ob alle Gedanken der Vernunft umfaſſend. Das Letztere anzunehmen würde die Folgerichtigkeit der Lehre erheiſchen, obgleich die Ausdrücke dahin nicht deuten. Das Ausfließen dieſes Gedankens aus der Vernunft wird verglichen mit dem Ausfließen des Wortes aus dem Gedanken der Seele [1]). Doch ſoll dieſer Gedanke oder Begriff, welcher die Seele iſt, alle Arten des Seins in ſich enthalten, um ſie auch der ſinnlichen Welt einbilden zu können [2]). Es muß bemerkt werden, daß der Vernunft und der Seele Beſtimmtheit zugeſchrieben wird und ſichere Abgrenzung durch die Form in allen einzelnen Begriffen, welche ſie umfaſſen, denn das unendliche Vermögen des Einen begrenzt ſie [3]). Daſſelbe gilt natürlich auch von dem wahrhaft Seienden, dem Gegenſtändlichen der Vernunft. Aber indem dies als das Vorbild aller Dinge in der ſinnlichen Welt betrachtet wird, von welchem alle Dinge abhängig ſind und ausfließen, kommt ihm auch ein unendliches, alles beſtimmendes Vermögen zu [4]). Auch in dieſer Beziehung wird der Vernunft und dem Seienden

---

[1]) V, 1, 3; 6. ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ. Man darf nicht überſehn, daß auch beim Plotinos wieder die Zweideutigkeit des Wortes λόγος ihre Rolle ſpielt. S. beſonders III, 8, 1. λόγος wird gleichbedeutend mit νοῦς oder doch mit einer beſondern Idee des νοῦς gebraucht. II, 4, 3; V, 7 u. ſonſt. Dann aber wird der λόγος auch ein Ausfluß des νοῦς genannt, und es heißt der νοῦς nicht λόγος, ſondern ποιητὴς τοῦ πρώτου λόγου. V, 8, 2.

[2]) V, 9, 9; VI, 7, 12; III, 6, 18. ἡ μέν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα, εἶδος οὖσα καὶ αὐτή, ὁμοῦ πάντα ἔχει. Daſſelbe vom νοῦς. I, 1, 8.

[3]) V, 1, 7. καὶ ὁρίζει τὸ εἶναι αὐτῷ τῇ παρ' ἐκείνου δυνάμει. — — — ὥρισται γὰρ ἤδη καὶ μορφὴν ἕκαστον ἔχει.

[4]) III, 8, 9 in. τί δὴ ὄν; δύναμις τῶν πάντων. VI, 4. 4.

Bewegung oder wenigſtens gleichſam Bewegung um ſich zum Vielen zu machen zugeſchrieben und das Unternehmen gleichſam als Vieles ſich zu ſchauen[1]). Man ſieht wohl, daß dieſe Gedanken dahin ſtreben, einen Uebergang aus der Vernunft in die Seele und in die Mannigfaltigkeit der Dinge zu finden, und manches andere ähnlicher Art könnte noch angeführt werden, welches wir lieber übergehn, weil es ſich doch alles nur in ähnlichen Bildern bewegt, wie wir ſie ſchon kennen gelernt haben, als von dem Ausfluſſe des Einen in die Vernunft die Rede war.

Wichtiger iſt es den Beweggrund einzuſehn, welcher den Plotinos antreibt die Seele von der Vernunft zu unterſcheiden, nemlich die reine Seele, die Weltſeele, welche mit keinem Körper verbunden iſt. Sehen wir auch von allen den Ueberlieferungen ab, welche ihn zu einer ſolchen Unterſcheidung anregen konnten, ſo mußte ihm doch ſein Beſtreben den Begriff der Vernunft und der überſinnlichen Welt rein ſich darzuſtellen zu einer ſolchen Unterſcheidung führen, ſo wie ihn ſein Beſtreben den Begriff Gottes rein für ſich aufzufaſſen zu der Unterſcheidung zwiſchen Gott und der Vernunft geführt hatte. Denn ein ſolches Beſtreben ließ nicht zu die Vernunft ſelbſt als Urſache der ſinnlichen Welt zu ſetzen und es führte daher nothwendig dazu ein anderes Princip der ſinnlichen Welt anzunehmen. Zwar indem er dem Platon ſich anſchließt, gewinnt er es wohl über ſich die Vernunft den Weltformer zu nennen[2]);

---

1) VI, 2, 6. *καὶ ἓν μὲν ὄν, ποιῶν δὲ ἑαυτὸ ἐν τῇ οἷον κινήσει πολλὰ καὶ ὅλον ἕν, οἷον δὲ θεωρεῖν ἐπιχειρῶν ἑαυτὸ πολλά. ὥσπερ γὰρ οὐκ ἀνέχεται ἑαυτῷ τὸ ὂν ἓν εἶναι, πάντα δυνάμενον, ὅσα ἐστιν.*

2) V, 1, 8.

aber er ſchließt ſich dieſer Anſicht doch nur in dem Sinne an, daß die Seele der Welt von der Vernunft erfüllt worden, dadurch aber die Mutter der Natur geworden ſei, welche ſie von dem Begriffe der überſinnlichen Welt geſchwängert gleichſam in Geburtswehen als ein Theorem hervorgebracht habe[1]. Daher wird denn auch geſagt, daß die Ewigkeit um die Vernunft, die Zeit aber um die Seele ſei[2], daß die Bewegung im eigentlichen Sinne nur der Seele zukomme und daß die Seele der bewegte, die Vernunft aber der ſtehende Kreis um das Eine ſei[3], und ſelbſt die Tugend, welche es mit dem ſinnlichen Leben zu thun hat, erhält ihre Stelle nicht in der Vernunft, ſondern nur in der Seele[4]. Dieſem Kreiſe der Gedanken gehört es auch an, daß Plotinos den Begriff der Vorſehung nur ſo gefaßt haben will, daß in ihm ausgedrückt ſei, alles in der Welt ſtamme von der Vernunft ab[5]. Denn die Vernunft iſt nicht nach außen thätig. Es gehört ihrem Weſen an nur ſich ſelbſt, nemlich die überſinnliche Welt zu denken, außer ſich wendet ſie ihr Schauen nicht, ſie iſt daher auch von allem Praktiſchen fern[6].

---

1) III, 8. 4. *ἀλλὰ περὶ μὲν φύσεως εἰπόντες ὃν τρόπον θεωρία ἡ γένεσις, ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν πρὸ ταύτης ἐλθόντες λέγομεν, ὡς ἡ ταύτης θεωρία καὶ τὸ φιλομαθὲς καὶ τὸ ζητητικὸν καὶ ἡ ἐξ ὧν ἐγνώκει ὠδὶς καὶ τὸ πλῆρες πεποίηκεν αὐτὴν θεώρημα πᾶν γενομένην ἄλλο θεώρημα ποιῆσαι.*

2) IV, 4, 15.

3) II, 9, 1. *κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν (sc. τὸν νοῦν) καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον.* IV, 4, 6.

4) I, 2, 3; 6.

5) III, 2, 1; VI, 7, 39. *ἡ δὲ πρόνοια ἀρκεῖ ἐν τῷ αὐτὸν (sc. τὸν νοῦν) εἶναι, παρ᾽ ὃ τὰ πάντα.* VI, 8, 17.

6) V, 3, 6. *ὁ γὰρ δὴ πρακτικός τε ἔτος (sc. ὁ νοῦς), ὡς πρὸς τὸ*

Gehen wir von dieſer Wendung der Plotiniſchen Anſicht aus, ſo würden wir nun dem Begriffe der Seele als eigenthümlich es beilegen müſſen, daß ſie die Welt bildet, dem Aeußern ſich zuwendet und dadurch praktiſch wird. Daher wird ihr denn auch die Herrſchaft über die Welt zugeſprochen, ſo wie die Bewegung in einem eigentlichern Sinne, als der Vernunft; ihr äußerſtes Vermögen ſendet ſie in die ſinnliche Welt; ſie ſchmückt und verwaltet dieſes All mit unthätigem Vermögen [1]). Daher wird ſie denn auch geſchildert als an der äußerſten Grenze der überſinnlichen Welt ſtehend, der ſie noch angehört als ein Gedanke der Vernunft, aber ſchon ein Nachbar der ſinnlichen Welt und an dieſe angrenzend. Sie iſt genöthigt an dem Sinnlichen Theil zu nehmen und darf nicht unwillig werden, daß ſie nicht völlig der beſſern Natur angehört, weil ſie eben nur die mittlere Stellung unter den Dingen empfangen hat [2]). Doch dieſer Antheil, welchen ſie am Sinnlichen und Körperlichen nimmt, iſt nicht mit dem Looſe der einzelnen Seele in ihrem Körper zu vergleichen; denn da ſie alles Körperliche beherrſcht, ſo kann ſie keine Be-

---

ἔξω βλέποντι τῷ πρακτικῷ καὶ μὴ ἐν αὐτῷ μένοντι εἴη ἂν τῶν μὲν ἔξω τις γνῶσις.

1) IV, 8, 2. *δύναμιν δὲ τὴν ἐσχάτην εἰς τὸ εἴσω* (sc. *τοῦ οὐρανοῦ*) *πεμπούσης. — — — ἀπράγμονι δυνάμει τόδε τὸ πᾶν κοσμοῦσα.*

2) IV, 9, 7. *διττῆς δὲ φύσεως ταύτης οὔσης, τῆς μὲν νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχει καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούσῃ· καὶ οὐκ ἀγανακτητέον αὐτὴν ἑαυτῇ, εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὅμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει.*

dürfniſſe empfinden; ſie hat daher weder an Luſt noch an Unluſt Antheil, keine ſinnliche Empfindung iſt ihr zuzuſchreiben, ſo wie ja auch Platon ſogar den ſeligen Geſtirnen eine völlige Befreiung von jedem ſinnlichen Leiden beigelegt hatte. So kann man alſo Gott nicht beſchuldigen, daß er ihr das Schlechtere beigeſellt hätte, vielmehr genießt ſie eines vollkommen glückſeligen Lebens[1]). Wir müſſen bekennen, daß uns die Beſchreibungen, welche Plotinos von der Natur der Seele giebt eben ſo wenig befriedigen wollen, als ſeine Beſchreibungen der Vernunft. Sie weiſen zwei Seiten der Seele nach, welche mit einander in Widerſpruch zu ſtehen ſcheinen, indem ſie auf der einen Seite der überſinnlichen Welt angehören ſoll ohne irgend etwas mit dem Sinnlichen zu thun zu haben, auf der andern Seite aber ihr eine Beſchäftigung mit dem Sinnlichen zugeſchrieben wird. Dies wäre ja wohl zu dulden, wenn nur nicht beide Seiten der Seele ſchlechthin beigelegt würden. Einmal heißt es, die Seele ſei frei von jedem Uebel, in ſich ſelbſt unerſchüttert, durchaus leidenlos[2]). Dann aber wird der Seele nicht die Sicherheit der Vernunft, die volle Gewißheit (πίϛις), ſondern nur die Ueberredung beigelegt[3]); die Vernunft iſt ihr nur von außen angekommen[4]). Hiermit ſcheint ſie ganz aus der Vernunft herausgetreten zu ſein und es wird deswegen auch von uns geſagt, wenn wir im Ueberſinnlichen leben, daß alsdann die Seele Ruhe halte und nur die Thätigkeit der Vernunft

---

1) IV, 8, 2.

2) II, 9, 7.

3) V, 3, 6. καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ.

4) V, 6, 4 ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει

zulaſſe, nicht aber im Erkennen ſelbſt thätig ſei[1]). Wir können in ſolchen Beſchreibungen nur wieder das Beſtreben des Plotinos erblicken auch die Seele als der überſinnlichen Welt angehörig ganz rein für ſich zu denken, während dagegen von der einen Seite die Nothwendigkeit ſich zeigte ſie mit der Vernunft als ihrem Höhern und mit der ſinnlichen Welt als ihrem Werke und Ausfluſſe in Verbindung zu ſetzen. Dem Gange ſeines Syſtems müſſen wir es aber gemäßer finden, wenn er die Seele als einen Ausfluß der Vernunft betrachtet, welcher an den Vorzügen der Vernunft und an dem Denken zwar Theil hat, aber doch weniger vollkommen iſt als ihr Princip und deswegen Beſchränkungen erleidet oder mit dem Materiellen in Berührung kommt. Denn daß dies beides auf daſſelbe hinausläuft, werden wir bald zu bemerken Gelegenheit haben.

Damit ſtimmen denn auch andere Aeußerungen des Plotinos ſehr gut zuſammen. Die Seele hat zu ihrem Werke das Denken, doch nicht allein das Denken, denn darin unterſcheidet ſie ſich nicht von der Vernunft, ſondern ein eigenthümliches Werk kommt ihr auch zu, indem ſie wie alle überſinnliche Weſen etwas Niederes, was der ſinnlichen Welt angehört, von ſich ausfließen läßt[2]). Ihr kommt daher ein doppeltes zu; ſie wendet ſich theils der Praxis zu, theils der Theorie, das letztere, indem ſie zu der Ruhe und Gewißheit des Gedankens zu kommen ſtrebt, weniger ruhig zwar als die Vernunft, doch an deren Ruhe Theil habend; ihre Praxis aber wendet ſie dem Aeußern zu, indem ſie die Welt bildet; doch iſt dieſe Thätigkeit der Theorie untergeordnet, denn ſie will durch ihr Handeln nur das Gute gewinnen und ſie betrachtet daher ihr Werk, ſobald ſie es erreicht hat und findet das Gute alsdann in ſich ſelbſt[1]). So hat ſie ein doppeltes Verhältniß zu ihrem Höhern, der Vernunft, und zu ihrem Niedern, dem Körper[2]). Die Seelen und nicht minder die Weltſeele ſind Amphibien, welche bald dem Sinnlichen ſich zuwenden und mit ihm verflochten an ſeinen Schickſalen Theil nehmen, bald ihrem Urſprunge, der Vernunft, anhängen und mit ihr vereinigt werden[3]). In einer etwas gröbern Weiſe drückt dieſe doppelte Seite der Seele Plotinos aus, wenn er verſchiedene Theile derſelben unterſcheidet und von dem beſſern Theile ſagt, er rage über dem Himmel hervor, ihre äußerſte Kraft aber ſchicke ſie in den Himmel hinein[4]), oder in etwas anderer Form, wenn er unter der Vorausſetzung, daß die Seele in viele Seelen ſich ſpalte, die Behauptung aufſtellt, daß einige und zwar die ſchlechtern Seelen in das Körperliche eingehn, andere aber in dem Ueberſinnlichen bleiben ſollen[5]). Nur eine geringfügige

---

[1]) V, 3, 6. καὶ γὰρ καὶ ἕως ἦμεν ἄνω, ἐν νοῦ φύσει ἠρκούμεθα καὶ ἐνοοῦμεν καὶ εἰς ἓν πάντα συναγαγόντες ἑωρῶμεν. νοῦς γὰρ ἦν ὁ νοῶν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγων, ἡ δὲ ψυχὴ ἡσυχίαν ἦγε, συγχωροῦσα τῷ ἐνεργήματι τοῦ νοῦ κτλ.

[2]) IV, 8, 3. ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μέν, οὐ νοεῖν δὲ μόνον. τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέροι; προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερὰ εἶναι καὶ ἄλλο, καθὸ τὴν οἰκείαν ἔσχεν ὑπόστασιν, νοῦς οὐκ ἔμεινεν. ἔχει δὲ ἔργον καὶ αὐτή, εἴπερ καὶ πᾶν, ὃ ἂν (ed. ἐὰν) ᾖ τῶν νοητῶν.

---

1) III, 8, 5. *ἵνα ἔχωσι τὸ ἐκ τῆς πράξεως ἀγαθόν. τοῦτο δὲ ποῦ; ἐν ψυχῇ.*

2) IV, 8, 8. *πᾶσα γὰρ ἡ ψυχὴ καί τι τοῦ κάτω πρὸς τὸ σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν.*

3) IV, 9, 4.

4) IV, 8, 2; 8; V, 1, 10.

5) IV, 8, 3.

Abweichung ſcheint es zu ſein, daß Plotinos der Seele auch eine dreifache Richtung zuſchreibt, die Richtung auf das vor ihr, in welcher ſie denkt und erkennt, die Richtung, in welcher ſie ſich ſelbſt erhält, und die Richtung auf das nach ihr, welches von ihr gebildet und beherrſcht wird[1]). Durch dieſen Zuſatz der dritten Richtung wird nur noch das eigene Sein der Seele von ihren entgegengeſetzten Verhältniſſen gegen das Höhere und Niedere unterſchieden, denn Plotinos will nicht zugeben, daß in ihrer Wirkſamkeit auf das Sinnliche das Eigenthümliche der Seele beſtehe[2]).

Mit der Seele ſchließt ſich die überſinnliche Dreiheit der oberſten Principien; ſie iſt das Ende der überſinnlichen Emanationen. Dies ſtimmt inſofern mit der Anſicht des Plotinos überein, als die Seele die ſinnliche Welt bildet, dieſe zu ihrem Abbilde hat und indem ſo die ſinnliche Welt von ihr ausfließt, damit die Reihe der Emanationen überhaupt ſich ſchließt[3]). Denn der Zweck der Emanationslehre war doch weſentlich nur der, von dem Höchſten, von Gott, zu dem Niedrigſten, zu dem bloßen Abbilde des wahren Seins oder zu der ſinnlichen Welt zu gelangen. In richtiger Folge dieſer Anſicht würden wir nun die ſinnliche Welt mit allem, was in ihr iſt, alſo auch mit der ſinnlichen Materie, als das Abbild und den Ausfluß der von der Idee der überſinnlichen Welt erfüllten Seele betrachten müſſen und damit zu dem Letzten gekommen ſein. Es könnte hiernach das Abſchließen der überſinnlichen Emanationen mit der Seele nicht als willkürlich erſcheinen, vielmehr würde dieſe, indem ſie in das Aeußere herausſchreitet, nothwendig das Letzte ſetzen müſſen, da überhaupt nach der Anſicht des Plotinos nur das innere Sein Wahrheit hat, alles Aeußere aber dem leeren Schein anheim fällt. Demnach würde die ſinnliche Materie als unmittelbare Emanation der Seele ihm erſcheinen müſſen. Denn dieſe Materie iſt ihm das Letzte, welches nothwendig ſein mußte, ſo wie das Erſte und etwas nach dem Erſten ſein ſollte. So wie ein Maaß, ſo mußte auch ein Unmaaß an ſich, ſo wie ein Gutes, ſo mußte auch ein Böſes geſetzt werden, welches im äußerſten Gegenſatze gegen das Gute ſteht¹). Als Grenze des Seins iſt dieſe Materie gar nicht mehr ſeiend, ſondern wahrhaft das Nicht-Seiende; dem Erſten völlig entgegengeſetzt iſt ſie das Böſe und die Häßlichkeit ſelbſt, der Grund oder vielmehr die Bezeichnung einer jeden Beraubung und alles Böſen in der ſinnlichen Welt²). So gefaßt giebt in der That die Lehre des Plo-

---

[1]) IV, 8, 3. βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτήν, σώζει ἑαυτήν, εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτήν, ὃ κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ.

[2]) I, 1, 9. ὅσα δὲ ἃ δεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι.

[3]) III, 7, 10. οὕτω δὴ καὶ αὐτὴ κόσμον ποιοῦσα αἰσθητόν, μιμήσει ἐκείνου κινούμενον, κίνησιν οὐ τὴν ἐκεῖ, ὁμοίαν δὲ τῇ ἐκεῖ καὶ ἐθέλουσαν εἰκόνα ἐκείνης εἶναι, πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν (— ισεν?), ἀντὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτον ποιήσασα.

---

1) I, 8, 1; 3; 7. *ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον. τοῦτο δὲ ἡ ὕλη, μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ· καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.*

2) Vergl. beſonders I, 8, 5; III, 6, 7, wo ihr nicht einmal die *δύναμις*, die freilich beim Plotinos eine andere Bedeutung hat, als beim Ariſtoteles, übrig gelaſſen wird. Mit Beziehung auf den Sophiſten des Platon heißt es von der ſinnlichen Materie: *μὴ ὂν δ' ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὄν, ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλ' ἀληθινῶς μὴ ὄν.* Cf. I, 8, 3. Sie iſt nur ein *παίγνιον* und alles, was in ihr wird, ſind *παίγνια*. Sie

tinos einen reinen Ausdruck des Idealismus, welcher jedes Aeußere, nicht Geiſtige oder Vernünftige nur als Beſchränkung, nur als Schein an dem Wahren aufzufaſſen ſtrebt und die materielle Welt nur als ein Erzeugniß der Täuſchungen betrachtet, welchen die Seele wegen ihrer natürlichen Beſchränkung unterworfen iſt.

Allein wir finden nicht, daß Plotinos dieſe Anſicht folgerichtig durchzuführen gewußt hätte. Es lag ein Hinderniß in ſeiner Anſicht, welche er mit ſeinen Zeitgenoſſen von den Emanationen aus Gott gefaßt hatte. Nach dem Grundſatze, daß eine jede Emanation geringer ſein müſſe als ihr Princip und je weiter daher die Emanation fortſchreite, um ſo mehr auch Unvollkommenes aus ihr ſich erzeuge[1]), mußte eigentlich ſchon in der Vernunft und noch mehr in der Seele eine Beſchränkung und mithin ein Materielles angenommen werden, welches nicht damit übereinſtimmt, daß dieſe beiden Principien nur der überſinnlichen Welt angehören ſollen. Aber der Gradunterſchied des Vollkommnern und des Geringern, welcher nach jenem Grundſatze zwiſchen den Principien und ihren Ausflüſſen geſetzt wurde, erlaubte auch nicht eine beſtimmt abgeſchloſſene Reihe der Ausflüſſe zu ſetzen, am wenigſten eine ſo ſchnell abbrechende als die von der Seele zur Materie, denn die Gradunterſchiede verringern ſich in das Unendliche.

---

iſt gänzliche Leerheit, aber natürlich kann dies nicht feſtgehalten werden und daher wird ſie doch als Urſache des Scheinens angeſehn (ib. 15) oder nur als μὴ ὂν κατὰ συμβεβηκός, wenn ſie als das μόνον ἄλλο oder μόνον ἄλλα geſetzt wird. II, 4, 13. So heißt ſie auch wohl das letzte εἶδος (V, 8, 7), welches zu erklären ſein möchte aus οἷον εἶδος τι μὴ ὄντος ὄν. I, 8, 3

[1]) IV, 7, 9.

Hieraus erklärt es ſich, warum Plotinos ſich nirgends beſtimmt und in feſtſtehender Weiſe über die Ausflüſſe der Seele erklärt. Wir ſehen nur, daß er noch Mittelglieder zwiſchen der Seele und der Materie anzunehmen geneigt iſt. Zuweilen ſpricht er, als wenn die einzelnen Seelen die Ausflüſſe der Weltſeele wären[1]), ſo wie er die einzelnen Gedanken als die Ausflüſſe der Vernunft betrachtete. Zuweilen nähert er ſich der ſtoiſchen Lehre, wenn er aus der Seele die Empfindung in den Thieren und die Natur in den Pflanzen ausfließen läßt[2]), oder er betrachtet auch die Natur überhaupt als den Ausfluß der Seele, welche ſelbſt eine Seele ſei, ein Gedanke (*λόγος*), welcher ſelbſt einen Gedanken erzeuge, doch mit der Beſchränkung, daß die Natur als Abbild der praktiſchen Vernunft (*φρόνησις*) das Körperliche zwar bilde, aber ohne Bewußtſein, ohne davon zu wiſſen[3]), eine Anſicht, welche der Ariſtoteliſchen Lehre nachgebildet iſt. Es iſt ihm hierin nichts eigenthümlich, noch ſicher. Nur im Allgemeinen hält er den Grundſatz feſt, daß in der allgemeinen Seele die mannigfaltigſten beſondern Arten und Grade des Lebens ſein müßten, welche alsdann, ſo wie ſie in der überſinnlichen Welt vereinigt und im Ganzen vorhanden ſind, ſo in der ſinnlichen Welt vereinzelt hervorträten[4]). Einer der höhern Grade des Lebens iſt ihm in der Kreisbewegung des Himmels ausge-

---

1) IV, 8, 3. *πολλὰς ἔδει καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς τὰς πολλὰς διαφόρους.* Cf. VI, 7, 6. Daher wird die einzelne Seele auch als ein *εἴδωλον* der Weltſeele betrachtet. IV, 9, 4.

2) VI, 2, 1; 3, 22.

3) VI, 8, 1; IV, 4, 13.

4) IV, 8, 3; V, 9, 13; VI, 7, 9.

drückt, welche der Bewegung der Seele um die Vernunft herum nachahmt; aber die Seelen ſteigen nach und nach in verſchiedenen Graden vom Himmel herab und vermiſchen ſich mit dem Irdiſchen um ſo mehr, je weniger ſie Kraft beſitzen zu dem Höhern ſich zu erheben. So ergiebt ſich denn auch als eine der niedrigſten Stufen der Wirkſamkeit der Seele in der Welt das unvernünftige Leben des Thieres[1]).

Einigermaßen ließ ſich auch mit dieſer Anſicht von mehrern Stufen der ſeelenartigen Ausflüſſe die idealiſtiſche Richtung des Plotinos vereinen. Alles in dieſer Welt iſt ihm Leben und Seele, ja Gedanke und Vernunft, denn ſie iſt ja ein Theorem der Seele, welches ſie in Geburtswehen vom Geiſte erfüllt hervorgebracht hat. Er beruft ſich zum Beweiſe auf die Ordnung in der Geſtaltung der Dinge, welche nur durch die Seele hervorgebracht werden konnte[2]). Die Seele geſtaltete ſich ihren Körper, indem ſie gleichſam vieles Licht aus ſich ausgoß und nun an den äußerſten Grenzen des Feuers die Finſterniß entſtand, welche von der Seele gebildet wurde, ſobald dieſe jene erblickte[3]). Alle Materie wird hiernach von der Seele innerlich geſtaltet; alle Elemente ſind von ihrem Leben erfüllt. Dieſe Erde gleicht dem Holze eines Baumes, welcher eine belebende Natur in ſich trägt; die Steine ſind wie abgeſchnittene Zweige; wenn auch das Leben in den Elementen nicht zur Erſcheinung kommt, ſo iſt es doch innerlich in ihnen vorhanden [1]). Plotinos ſchließt ſich der Platoniſchen Anſicht an, welche in den Geſtirnen und in der Erde ein göttliches Leben und Vernunft findet [2]). Und ſo erſcheint ihm denn die ſinnliche Welt ſowohl im Einzelnen, als im Ganzen belebt und beſeelt; ja das Weſentliche in ihr iſt eben nur die Seele. Er rühmt daher die Schönheit in dieſem Bilde, in dieſer Bildung der Weltſeele. Wie könnte ein ſchöneres Feuer gedacht werden, als das hieſige? wie eine ſchönere Erde, eine genauere Kugel des Himmels? Zwar iſt auch Uebel in dieſer Welt, Streit und Feindſchaft unter den Dingen; aber nothwendig und unentbehrlich war ihr dies, weil ſie einmal nur ein Abbild der überſinnlichen Welt ſein konnte, geringer als dieſe, daher weniger eine Einheit. Denn ſo mußten ſich die Dinge einander entgegenſetzen, indem ſie unvollkommen, doch von dem vollkommenen ſtammend nach demſelben ſtreben mußten, und da- mehr haben wollten, als ſie beſaßen. Aber alle dieſe racht wird zur ſchönſten Harmonie verbunden, die diges und Gutes vereint; nur wenn man das eine für ſich betrachtet, kann es mangelhaft ſcheinen, inem Zuſammenhange mit dem Ganzen iſt alles gut [3]). bſt das Böſe in der Welt dient zum Guten; es dient zum Beiſpiel; es erregt auch in uns eine klarere Erkenntniß des Guten durch die Erfahrung des Böſen, weil unſere Natur zu ſchwach iſt das Böſe vor der Erfahrung zu erkennen. Dies iſt die höchſte Macht auch das Böſe zum Schönen benutzen zu können, da es nicht möglich war, es ganz auszuſcheiden, denn es beſteht nur in dem Mangel des Guten, welcher in der ſinnlichen Welt nicht zu vermeiden war[1]). In ſolchen allgemeinen Sätzen ergeht ſich Plotinos um zu zeigen, daß die Welt gut und vernünftig und ein würdiges Werk der Seele, daher auch ganz von Seele durchdrungen ſei. Zuweilen geht er auch wohl in genauere phyſiſche Unterſuchungen ein, aber ohne Frucht, ohne ſie zu allgemeinen Ergebniſſen zu ſteigern, mehr um Prunk damit zu treiben, als durch den nothwendigen Gang ſeiner Forſchungen dazu geführt. Wir können ihn von dem Fehler nicht frei ſprechen, welcher mit der idealen Richtung der Philoſophie nur zu häufig verbunden iſt, von der hochmüthigen Verachtung des Einzelnen. Das Körperliche, die körperbildende Seele, die Empfindung, die Begierde und den Muth nennt er geradezu Poſſen[2]).

---

[1]) II. 2. 1; 2; IV. 3. 15; VI. 9. 1.

[2]) IV. 7. 2. *εἰ μὴ λόγος προσελθὼν τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ, ἀδύνατον δ' ἂν προσελθεῖν λόγον ἢ παρὰ ψυχῆς.* VI. 7. 11. Im Einzelnen V. 7; V. 9. 6; 12; 14.

[3]) IV, 3. 9.

---

[1] VI, 7, 11.

[2] IV, 4, 22; 26.

[3] II, 9, 4; III, 2, 3, 4.

Wir müſſen eine doppelte Richtung entgegengeſetzter Art in dieſen Aeußerungen des Plotinos über die ſinnliche Welt und ihre Beſtandtheile erkennen. Von der einen Seite erſchien ſie ihm als ein Erzeugniß der Seele, und indem er dieſer auch in ihren Thätigkeiten und Hervorbringungen eine überſinnliche Wahrheit zueignen wollte, ergaben ſich ihm die prachtvollſten Anpreiſungen ihrer Schönheit und ihrer Bedeutſamkeit in der Zuſammenſetzung ihrer Theile. Von der andern Seite aber, indem er entſchieden der Meinung folgt, daß nur in dem Ueberſinnlichen die Wahrheit, alles Sinnliche dagegen, ſofern es nicht irgend wie am Ueberſinnlichen Theil hat, nur ein Trugbild des Wahren, Spielwerk und Poſſen iſt, würdigt er die ſinnliche Welt im Ganzen und Einzelnen auf das Aeußerſte herab. Die erſte Richtung ſeiner Lehre tritt darin hervor, daß er nach Ariſtoteliſcher Lehre die ſinnliche Welt als ewig ſich denke. Es konnte nicht alles in der überſinnlichen Welt bleiben, da eine jede Kraft ihr Niederes aus ſich hervorbringen mußte; Gottes Wille, welcher ewig iſt, hat gewollt, daß die Welt von Ewigkeit her und in Ewigkeit fortan einen Körper habe[1]. Hiernach iſt denn auch das Zeitliche der Ewigkeit theilhaftig und in dem ewigen Willen Gottes hat es ſeinen Grund. In dieſem Sinne will er denn auch die ſchaffende Thätigkeit der Weltſeele nicht als ein Leiden derſelben, nicht als eine Neigung zum Sinnlichen betrachtet wiſſen. Denn ſie bilde die Welt nur in der Erinnerung an die überſinnlichen Ideen, alſo indem ſie dort weile und die dortige Schönheit vor Augen habend, bilde ſie die ſinnliche Welt auch in allem ſchön, ſo daß ihr darüber keine Reue entſtehen könnte[2]. Das Herabſteigen, das, was die Einkörperung der Seele genannt wird, iſt nichts anderes, als daß die Seele dem Körper etwas abgiebt, ohne deswegen ihm anzugehören[3]. Wie mögen uns nur beruhigen, wenn uns der Satz auffallen ſollte, daß die Seele nicht ganz, ſondern nur theilweiſe herunterſteige und theilweiſe mit dem Körper vermiſcht an ſeinem Leiden Theil nehme[1]; denn auch dieſe Behauptung ſetzt ja nichts anderes, als nur daß die Seele gewiſſermaßen, indem ſie im Körper thätig iſt, getheilt wird, obgleich ſie immer noch ganz iſt, weil ja ihrer Natur nicht zukommt vollkommen ganz und Einheit zu ſein[2]. Indem Plotinos nicht zugeben will, daß die Seele der Welt mit dem Körperlichen vermiſcht leide und empfinde, ſpricht er ſich zuweilen auf eine recht unwiſſenſchaftliche Weiſe aus. Er behauptet, die Weltſeele, welche einen ſo großen Körper habe, brauche nicht zu empfinden, was in den einzelnen Theilen der Welt vergehe, ſo wie von großen Thunfiſchen erzählt werde, daß ſie geringfügige Bewegungen in ihrem Körper gar nicht gewahr würden[3]. Allein in dieſen Anſichten erhebt ſich dann auch ſchon die andere Seite weltlicher Betrachtung, nach welcher die ſinnliche Erſcheinung, welche ein Leiden der Seele ausdrückt, für dieſelbe gar nicht wahrhaft vorhanden iſt. Nicht allein von der allgemeinen Seele gilt dies, ſondern auch von einer jeden einzelnen. Nicht anders, als die indiſchen Philoſophen äußert ſich hierüber Plotinos. Dies ſinnliche Leben iſt nur ein Schauſpiel; alles Elend in ihm iſt nur eingebildet, alles Klagen nur eine Täuſchung der Schauſpieler; es iſt nur ein Spielwerk, welches wir als ein ſolches erkennen ſollen, denn nicht die Seele drinnen iſt es, welche dies erlebt, ſondern nur der äußere Schatten des Menſchen klagt und jammert[1]). Alles dies aber ſtammt nur daraus, daß in der That die Dinge dieſer ſinnlichen Welt von der Wahrheit des Einen abſtehn und von ihm ſich entfernen, indem ſie mit eigener Freiheit etwas für ſich ſein wollen und dadurch dem Schein anheim fallen. So haben wir ſchon erwähnt, daß ſelbſt der Vernunft es beigelegt wird, ſie wage von dem Einen abzuſtehen und ſo wird denn auch darüber geklagt, daß den Seelen der Anfang des Böſen ſei ihr Wagniß und daß ſie mit ihrem eigenen freien Willen etwas für ſich ſein wollten[2]), und in derſelben Richtung wird in den Pflanzen, d. h. in der niedrigſten Stufe des Lebens der tollkühnſte und unverſtändigſte Theil der Seele gefunden[3]). Wir ſehen alſo, daß die Tollkühnheit der Dinge um ſo mehr wächſt, je tiefer ſie herabſteigen und in den Schein der Materie ſich verlieren.

---

[1]) I, 8, 1; III, 2, 5. ὅλως δὲ τὸ κακὸν ἔλλειψιν ἀγαθοῦ θετέον. — — — τὸ δὲ δυνάμενον μεγάλως καλῶς καὶ τοῖς κακοῖς χρῆσθαι δύναται. IV, 9, 7. γνῶσις γὰρ ἐναργεστέρα τἀγαθοῦ ἡ τοῦ κακοῦ πεῖρα, οἷς ἡ δύναμις ἀσθενεστέρα, ἢ ὥστε ἐπιστήμῃ τὸ κακὸν πρὸ πείρας γνῶναι.

[2]) V, 3, 9.

---

[1] II, 1, 1; III, 2, 1; IV, 8, 3. fin.; 6.

[2] II, 9, 4. *ὅλως δὲ οὐ ποιεῖν φαμεν τὴν νεῦσιν, ἀλλὰ μᾶλλον μὴ νεῦσαι. εἰ δὲ ἔνευσε, τῷ ἐπιλελῆσθαι δηλονότι τῶν ἐκεῖ. εἰ δὲ ἐπιλέλησται, πῶς δημιουργεῖ; πόθεν γὰρ ποιεῖ, ἢ ἐξ ὧν εἶδεν ἐκεῖ; εἰ δὲ ἐκείνων μεμνημένη ποιεῖ, οὐδὲ ὅλως ἔνευσεν.*

[3] VI, 4, 16. *ὥστε τὸ μὲν κατελθεῖν, τὸ ἐν σώματι γενέσθαι, ὡς φαμεν ψυχὴν ἐν σώματι γενέσθαι, τὸ τούτῳ δοῦναί τι παρ' αὑτῆς, οὐκ ἐκείνου γενέσθαι.*

---

[1] II, 9, 2.

[2] VI, 4, 16.

[3] IV, 9, 2. ὥσπερ ἐπὶ κητῶν λέγεται μεγάλων, ἐφ' ὧν παθήματός τινος περὶ τὸ μέρος ὄντος τῷ ὅλῳ αἴσθησις διὰ σμικρότητα τοῦ κινήματος οὐδὲ μία προσέρχεται.

Wir haben hiermit die Lehre des Plotinos von der Freiheit der Dinge berührt. Auch in dieſer finden wir

---

1) III, 2, 15. *ὥσπερ δὲ ἐπὶ τῶν θεάτρων ταῖς σκηναῖς, οὕτω χρὴ καὶ τοὺς φόνους θεᾶσθαι καὶ πάντας θανάτους καὶ πόλεων ἁλώσεις καὶ ἁρπαγάς, μεταθέσεις πάντα καὶ μετασχηματίσεις καὶ θρήνων καὶ οἰμωγῶν ὑποκρίσεις. καὶ γὰρ ἐνταῦθα ἐπὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ ἑκάστων οὐχ ἡ ἔνδον ψυχή, ἀλλ' ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιὰ καὶ οἰμώζει καὶ ὀδύρεται κτλ.*

2) V, 1, 1. *τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πρὸς* (?) *θεοῦ ἐπιλαθέσθαι καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὔσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον; ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι τῷδε αὐτεξουσίῳ.* Vergl. IV, 1; IV, 4. 3

3) V. 2. 2

entgegengeſetzte Richtungen in ſeiner Lehre angelegt, welche er zu keiner ſichern Vereinigung zu bringen gewußt hat, dieſelben Richtungen, welche wir ſchon beim Philon fanden, auf der einen Seite die Neigung nur das Gute für frei zu halten, auf der andern Seite in der Richtung auf das Böſe die Freiheit zu finden. In dieſer Richtung haben wir ſie ſo eben gefunden. Sie beſteht in dem Vermögen, welches die Dinge haben, ſich von ihrem Urſprunge abzuwenden. Ein ſolches Vermögen den Dingen beizulegen lag in der Natur ſeiner Emanationslehre, nach welcher ein jedes Weſen etwas aus ſich hervorbringt und etwas für ſich iſt[1]); es iſt aber dieſe Freiheit in Wahrheit nicht verſchieden von der allgemeinen Nothwendigkeit, in welcher alle Dinge ſind, ihre Emanationen aus ſich zu entlaſſen und als Urweſen gegen dieſelben ſich zu verhalten. Die Kraft, welche bleiben, aber auch hervorgehen kann, vermag niemand zu halten. Beim Ueberſinnlichen konnte es nicht bleiben, nothwendig erfolgte das Sinnliche aus ihm[2]). Dieſe Nothwendigkeit des Ausfließens doch als eine freie Wirkſamkeit zu betrachten wurde Plotinos von den Bedenklichkeiten veranlaßt, welche ihm entſtehen mußten, indem er die niedern Ausflüſſe zuletzt von dem höchſten Gott abhängig machte, in dem Herabſteigen aber von dem Höchſten den Grund des Mangelhaften und Böſen erblickte. Er, welcher nicht einmal von den untergeordneten Göttern, von den Geſtirnen, nach aſtrologiſcher Weiſe geſagt wiſſen wollte, daß von ihnen die Schlechtigkeit der Sitten ſtamme [1]), er konnte nicht zugeben, daß von Gott das Böſe in der Welt ſei. Daher ſchildert er denn das Herabſteigen der Vernunft zur Seele und der Seele in die ſinnliche Welt nach ihren verſchiedenen Graden als eine That des freien Willens oder der Tollkühnheit. Der Menſch iſt ein freies Weſen, Urſprung ſeines Thuns, die Sünde iſt ſeine Schuld [2]). Aber freilich kann er dies im Allgemeinen nicht feſthalten, denn jede Seele hat ihre Rolle in dieſer Welt erhalten, ſie hat einen beſtimmten Begriff (λόγος) in der allgemeinen Zuſammenſtimmung der Dinge zu erfüllen, dieſer dient im Ganzen zum Guten und ſchreibt dem Einzelnen ſeine beſtimmten Thaten vor [3]). Auch würde ja nach dieſer Anſicht die Freiheit nur eine ſchlechte Gabe ſein. Beſſer wären wir daran, wenn wir dieſe Freiheit zum Böſen nicht beſäßen. Selbſt die Freiheit, wenn ſie die Wahl zwiſchen Gutem und Böſem in ſich enthalten ſollte, erſcheint ihm nicht wünſchenswerth; dieſe Freiheit iſt nur eine Machtloſigkeit [4]). Zuweilen möchte er wohl eine ſolche Wahl der Seele beilegen [5]). Aber er bedenkt den Plato-

---

[1]) III, 1, 4. ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἕκαϛον εἶναι καὶ πράξεις ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἑκάϛου καλάς τε καὶ αἰσχρὰς πράξεις παρ' ἑαυτοῦ ἑκάϛου. Ib. 2, 9. οὐ γὰρ δὴ οὕτω τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥϛε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι. IV, 3, 13 ὅτι τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλ' ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν κτλ.

[2]) IV, 8, 5 in. οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις — — ἥ τε ἀνάγκη τό τε ἑκούσιον, ἐπείπερ ἔχει τὸ ἑκούσιον ἡ ἀνάγκη. VI, 7, 8. ἀλλὰ ἦν μὲν ἐκεῖνα, ταῦτα δὲ ἐπηκολούθησεν (ed. — λόγῳ) ἐξ ἀνάγκης ἐκείνοις· οὐ γὰρ ἦν ϛῆναι μέχρι τῶν ἐκεῖ. τίς γὰρ ἂν ἴσχοι δύναμιν μένειν τε καὶ προϊέναι δυναμένην

---

1) III, 1, 4; 6. *πονηρία δὲ ἤθους παρὰ θεῶν ὄντων πῶς ἂν δοθείη;* IV, 4, 39.

2) III, 2, 10 f.

3) Ib. 11; 17; 18.

4) VI, 8, 21. *καὶ γὰρ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι ἀδυναμίας ἐστί.* Cf. III, 1, 1.

5) III, 6, 2.

niſchen Satz, daß jedes Weſen nur wider Willen das Böſe ergreife, getrieben vielleicht durch eine ihm inwohnende Bewegung[1]). Daher will er es nicht für Freiheit gelten laſſen, wenn man ſeiner Natur folge, wenn man den ſinnlichen Vorſtellungen im Begehren gehorche. Nicht das, was aus Meinung geſchieht, ſondern nur, was die richtige Vernunft mit Wiſſenſchaft vollbringt, iſt für frei zu achten; frei iſt die Vernunft nur, indem ſie das Gute begehrt, welches ihrer wahren Natur gemäß iſt; frei iſt das Materienloſe, dies iſt aber nur die theoretiſche Vernunft, ſo daß denn freilich die praktiſche Vernunft, welche mit dem Materiellen nothwendig zu thun hat und von dieſem heruntergezogen wird, an Freiheit keinen Anſpruch zu machen hat[2]). Eine ſolche Freiheit ſchreibt er denn auch dem Menſchen zu; durch ſeine eigene Natur mit Freiheit wird er zum Guten geführt, denn die Tugend iſt herrenlos[3]).

Auf das dringendſte treten dieſe Bemerkungen über ſolche entgegengeſetzte Richtungen in der Lehre des Plotinos uns entgegen, wenn wir in das Gebiet des Anſchaulichen eingehn und das betrachten, was aus ſeinen allgemeinen Lehren für uns, für die einzelnen Seelen in dieſer ſinnlichen Welt ſich ergiebt. Wir müſſen uns hierbei erinnern, daß ja die einzelnen Seelen nur Theile der allgemeinen Seele ſein ſollen und daß deswegen auch alles von jenen gilt, was von dieſer gelehrt wurde. Wie, ſollen auch wir keine Neigung zum Sinnlichen haben und von jedem Leiden frei ſein, welches aus dem Körperlichen uns ſtammen könnte? Es kann keine Frage ſein, daß dem alſo iſt. Nur müſſen wir uns nicht täuſchen über das, was wir in Wahrheit ſind. In zweierlei Weiſe wird das Wir genommen; entweder zählt man das Thier dazu, oder man verſteht darunter das, was über dem Thiere iſt. Thier aber iſt der belebte Körper; der wahre Menſch dagegen iſt etwas Anderes; er iſt rein vom Körperlichen, die reine abgetrennte Seele[1]). Daß der Menſch und beſonders der gute Menſch nicht aus Körper und Seele beſtehe, dafür gelten als hinlängliche Beweiſe die Trennung der Seele vom Körper im Tode und die Verachtung der körperlichen Güter[2]). Die Seele alſo iſt der Menſch ſelbſt, die echte Seele nemlich, die Seele ſelbſt, denn ſo zu unterſcheiden zwiſchen der echten oder wahren und zwiſchen der ſcheinbaren Seele wird uns wohl nichts hindern, da gar vieles hier der Seele anzugehören ſcheint, was in Wahrheit ihr nicht zukommt[3]). Pflegen wir nicht ihr Luſt beizulegen, da doch nicht ſie, ſondern das Thier, der belebte Leib Luſt empfindet[4])?

---

[1] IV, 8, 5. *πᾶν μὲν γὰρ ἰὸν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ ἰόν, πάσχον τὰ χείρω.*

[2] III, 1, 7; 9; VI, 8, 2—7.

[3] III, 2, 10. *ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι· κινοῦνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ οἰκείᾳ φύσει καὶ ἀρχὴ αὕτη αὐτεξούσιος.* IV, 4, 39.

---

1) I, 1, 10. *διττὸν ὂν τὸ ἡμεῖς ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη. θηρίον δὲ ζωωθὲν τὸ σῶμα* [illegible] *δὲ ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος, ὁ καθαρὸς τούτων, τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει, αἳ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἵδρυνται κτλ.*

2) I, 4, 14. *τὸ δὲ μὴ συναμφότερον εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ μάλιστα τὸν σπουδαῖον μαρτυρεῖ καὶ ὁ χωρισμὸς ὁ ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ἡ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησις.* IV, 7, 1.

3) V, 9, 13.

4) I, 1, 4; 4, 4; IV, 4, 18. *καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἥδεσθαι περὶ τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστιν· ἡμῖν δὲ ἡ τούτου ἀλγηδὼν καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται.* Für *θηρίον* wird auch *ζῶον* geſetzt. I, 1, 4; 7. Darunter iſt denn das ſinnlich Lebende zu verſtehn. I, 4, 4. In dieſer Beſchränkung des Be-

Wir ſollen die Seele reinigen oder loslöſen und trennen von der ſinnlichen Begierde und dem Muth, welches vorausſetzt, daß die wahre Seele nicht in Begierde und Muth beſteht, daß ihr dieſe Dinge nur als etwas Fremdes angekommen ſind [1]). Plotinos äußert ſich in dieſen Anforderungen ganz wie ein Stoiker der neuern Art; Alles ſoll von der Seele entfernt werden, was ihrem Weſen nicht angehört, nur daß er der Seele auch nicht einmal den Gebrauch der Vorſtellungen als ihr wahres Eigenthum zuſchreiben kann. Doch dieſe Abweichung iſt unbedeutend und gehört nur der Verſchiedenheit der Sprachweiſe an; denn wenn wir nun fragen, was noch übrig bleibe, nachdem Plotinos alle dieſe Hüllen dem Weſen dee Seele abgeſtreift hat, ſo erhalten wir zur Antwort, es ſei dies die überdenkende, verſtändig forſchende Seele; wir ſind nichts anderes, als ſie [2]). Und dennoch kann auch dies bedenklich ſcheinen, das Weſen der Seele in einem ſolchen Forſchen und Ueberdenken zu finden, da hiervon eine zeitliche Veränderung ſich nicht wohl trennen läßt und wir nun erfahren, daß die Seele nicht in der Zeit, ſondern die Zeit nur um ſie herum iſt, oder nur einige ihrer Werke und ihrer Zuſtände in der Zeit ſind [3]). Daher findet ſich denn auch der Gedanke ein, daß der wahre Menſch noch etwas anderes ſei als die Seele, nemlich die Vernunft oder der

---

griffs wird auch geſagt, wir lebten nicht, weil wir nicht empfindungsweiſe oder ſinnlich von dem Ganzen bewegt werden, ſondern die Seele dem Körper nur das Leben gewährt. IV, 4, 36.

1) I, 2, 5; 4, 4; 5; 8.

2) I, 1, 7; 8; V, 1, 1.

3) III, 7, 6; IV, 4, 15. *ἐπεὶ οὐδ᾽ αἱ ψυχαὶ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὰ πάθη αὐτῶν ἄττα ἐστὶ καὶ τὰ ποιήματα.*

wahre Gedanke (λόγος), welcher in der überſinnlichen Welt immer derſelbe iſt[1]). Wohin nun alle dieſe Gedanken ſtreben, das kann niemanden verborgen ſein, welcher die ähnlichen Beſtrebungen, in der orientaliſchen Philoſophie beſonders, ſich überlegt hat; es ſoll dadurch das wahre Weſen der Seelen und der Menſchen ganz von ihrer Erſcheinung abgelöſt werden. Wenn die Seele ſolchergeſtalt rein dargeſtellt worden, ſo wird ſich niemand wundern, daß ihr völlige Freiheit von allem Leiden, von jeder Bewegung, welche nur von ihr ausgeht, aber nicht ſie ſelbſt betrifft, zugeſchrieben wird. In allen ihren ſogenannten leidenden Zuſtänden und Bewegungen ſoll die Seele dieſelbe bleiben dem ihr zum Grunde Liegenden und ihrem Weſen nach[2]). Die Seele iſt frei vom Böſen, welches der ſinnliche Menſch thut und leidet, in ſich ſelbſt unerſchüttert[3]). So wie die Seele überhaupt nicht nach dem Sinnlichen hinblickt, ſo blickt auch der überſinnliche Menſch nicht nach dem Sinnlichen hin; ſo wie die allgemeine Seele nicht ganz in die Sinnenwelt eingeht, ſo geht auch unſere Seele nicht ganz in dieſelbe ein[4]); wenn die Seele dem Körper das Leben

---

1) V, 1, 11; VI, 7, 5. *λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον, ἄλλον παρὰ τὴν ψυχήν, εἶναι.*

2) III, 6, 3. *πανταχȣ̃ ἐν πᾶσι τοῖς λεγομένοις πάθεσι καὶ κινήσεσι τὴν ψυχὴν ὡσαύτως ἔχειν τῷ ὑποκειμένῳ καὶ τῇ ȣ̓σίᾳ.* I, 1, 9. *ἀτρεμήσει ἂν ȣ̓δὲ ἧττον ἡ ψυχὴ πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ· αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρτημάτων καὶ τῶν τȣ̃ κοινȣ̃, ὅ τι δή ποτέ ἐϛι τȣ̃το, ὡς εἴρηται, παθημάτων.* Das *κοινὸν* iſt hier das Gemeinſchaftliche, was aus Leib und Seele beſteht. Seltſamer Weiſe wird ſelbſt das *ἐπιθυμητικὸν* der Seele als ein Unveränderliches gedacht. IV, 4, 21.

3) I, 1, 9.

4) IV, 8, 8; VI, 7, 7.

giebt, ſo nimmt ſie doch keinesweges von ihm etwas an[1]. Es herrſcht in der Ausführung dieſer Sätze beim Plotinos im Allgemeinen die Vorſtellung, daß nur das Körperliche ſinnlich, alles Unkörperliche aber überſinnlich und daher leidenlos ſei, daraus wird denn natürlich auch die Freiheit der Seele von allem Leiden gefolgert, ſo wie ſogar der Materie, weil ſie nicht körperlich iſt, eine gänzliche Freiheit von allem Leiden erſchloſſen wird[2].

Man kann nicht ſagen, daß Plotinos die äußerſten Folgen dieſer Lehren nicht eingeſehn hätte. Er geſteht ein, daß die böſen Regungen in der Seele und mithin auch die Strafen ihr Weſen gar nicht treffen, ſondern nur das zuſammengeſetzte Weſen, das belebte Thier oder das Scheinbild der Seele berühren[3]. Wir haben ſchon früher erwähnt, daß alles Leiden und jedes Elend nur den äußern Schatten des Menſchen betreffen ſoll. Dies drückt nun freilich die entſchiedenſte Verachtung unſeres ganzen weltlichen Lebens aus. Plotinos muß alles kleinlich und nichtswürdig finden, was dieſem angehört. Seine Verachtung trifft ebenſo die Tugend, wie das Laſter. Dieſe vier Tugenden des Platon ſind nicht die wahren und höhern Tugenden der Seele. Ihre wahre Tugend iſt nur die Weisheit und das Schauen deſſen, was die Vernunft hat [1]). Die Glückſeligkeit der Seele beſteht nicht im äußern Handeln, ſondern in ihrer innern Energie; ſelbſt im Schlafe können wir glückſelig ſein, denn die Seele ſchläft nicht [2]). Wie konnte das Handeln, die politiſche Tugend einem Manne von Werth ſein, welcher das Höchſte, das einzige Ziel unſeres Strebens in dem Schauen des Einen ſuchte und welcher dieſes Schauen nur dadurch zu gewinnen hoffte, daß die Seele von allem Aeußern ſich abſondere? Wenn wir dort im Ueberſinnlichen ſind, vergeſſen wir die guten Thaten unſeres Lebens und achten ſie gering; mit dem Einen vereinigt ſchätzen wir das Politiſche für unſer unwürdig; den Chor der Tugenden laſſen wir hinter uns, ſo wie der, welcher in das Heiligthum eingeht, die Bilder der Götter im Vortempel hinter ſich zurückläßt [3]).

---

[1] II, 9, 7.

[2] III, 6, 6. τὴν μὲν δὲ (δὴ?) οὐσίαν τὴν νοητὴν — — ὡς ἀπαθῆ δεῖ εἶναι δοκεῖν, εἴρηται· ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ ὕλη ἕν τι τῶν ἀσωμάτων κτλ. Ib. 9 und an vielen andern Stellen. Nur der Körper oder die entgegengeſetzten Qualitäten ſollen leiden, III, 6, 9; 19. Dies ſtützt ſich auf Ariſtoteliſchen Sätzen; es ſtimmt aber freilich damit nicht, daß die Materie auch von der Seele bewegt und gebildet werden ſoll. III, 8, 1.

[3] I, 1, 12. ἀλλ' εἰ ἀναμάρτητος ἡ ψυχή, πῶς αἱ δίκαι; — — ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδοὺς τῇ ψυχῇ λόγος, ἓν ἁπλοῦν πάντῃ ἐτίθετο, τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχὴν εἶναι λέγων· ὁ δ' ἁμαρτεῖν διδοὺς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος, τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη κτλ. VI, 4, 16.

Wie hätte eine ſolche Lehre von der gänzlichen Losgebundenheit der Seele von allen Bewegungen und Verhältniſſen zu dem Aeußern ohne Irrungen ſich entwickeln können? Dieſe Irrungen treten hervor, wenn Plotinos es für nöthig findet durch mancherlei Ermahnungen uns zur Tugend und zur Philoſophie anzutreiben, wenn er durch alle Grade der Liebe, welche Platon angegeben hatte, uns zum Höhern emporleiten will[1]). Warum ſollen wir noch Sehnſucht und Liebe in uns pflegen, welche alles mit dem Höchſten verbinden[2]), wir, welche wir niemals unſerm Weſen nach von dem Höchſten getrennt geweſen? Er berührt ſelbſt dieſe Zweifel, indem er die Fragen aufwirft, weswegen wir ſuchen ſollten, die Seele durch Philoſophie unempfindlich gegen das Leiden zu machen, wenn ſie von Anfang an kein Leiden hat, weswegen eine Reinigung der Seele nöthig ſei, wenn ſie niemals befleckt geweſen[3]). Er iſt aber weit davon entfernt, dieſe Fragen genügend zu beantworten. Er meint nur die Seele müſſe abgezogen werden von dem Bilden der niedern Bilder, obgleich dies ihr gar keine Störung ihres Schauens zufügen ſoll; ſie ſoll aus dem Körper herausgeführt werden, obgleich dies nichts anderes ſein kann, als daß der Körper niemals Theil an ihr hat[4]); er verlangt ſie ſolle aus der Zerſtreutheit des theilartigen Daſeins, in welchem ſie ſich jetzt befinde, wieder geſammelt werden zu dem Bewußtſein des Ganzen, obgleich ſie dieſes Ganze niemals verlaſſen haben ſoll[5]). Es kann uns bei

---

[1]) I, 2, 1; 6. *τίς ἂν ἑκάστη ἀρετὴ τῷ τοιούτῳ; ἡ σοφία μὲν ἐν θεωρίᾳ, ὧν νοῦς ἔχει.* Ib. 7. *καὶ ὅλως ζῶν οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀξιοῖ ἡ πολιτικὴ ἀρετή, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπών, ἄλλον δὲ ἑλόμενος, τὸν τῶν θεῶν.*

[2]) I, 4, 9; 5, 10.

[3]) IV, 3, 32; VI, 9, 7; 11. *ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδύς, εἰς τοὐπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ ναῷ ἀγάλματα.*

---

1) I, 6, 9 und ſonſt oft. Es ſind dabei drei Stufen der Schönheit zu bemerken, erſt die Schönheit des Körpers, dann die Schönheit der Seele, zuletzt die Schönheit der Vernunft, welche nicht λόγος iſt, ſondern den λόγος macht. V, 8, 3.

2) V, 9, 1; VI, 5, 10.

3) III, 6, 5. τί ἂν χρὴ τὴν ψυχὴν ζητεῖν ἀπαθῆ ἐκ φιλοσοφίας ποιεῖν μηδὲ τὴν ἀρχὴν πάσχουσαν; — — — ἀλλὰ τίς ἡ κάθαρσις ἂν τῆς ψυχῆς εἴη μηδαμῇ μεμολυσμένης;

4) VI, 4, 16. τὸ δ᾽ ἀπελθεῖν τὸ μηδαμῇ τὸ σῶμα ἐπικοινωνεῖν αὐτῆς.

5) L. 1.

dieſen Aeußerungen nicht verborgen bleiben, daß er der Seele auf der einen Seite giebt, was er von der andern Seite ihr wieder zu entziehen genöthigt iſt. Dieſe unſere Seele war eben nicht ſo ohne alles Leiden zu denken, als er ſie denken möchte und denken zu müſſen glaubt. Wir ſind zwar gewiſſermaßen in der Ewigkeit, gewiſſermaßen aber auch in der Zeit, heruntergeſchritten ſind wir zwar nicht ganz, aber doch zum Theil; wie geringfügig er auch, wie völlig nichtig er dieſe Welt der Erſcheinungen ſich denken mag, nicht ſo ganz geringfügig und nichtig iſt ſie dennoch, daß ſie nicht einigen Einfluß auf uns gewinnen, einige Störung unſerer Glückſeligkeit uns bereiten ſollte. Plotinos geſteht ein, daß ein Theil, welcher uns angehört, hier unten zurückgehalten wird durch den Körper; die einzelne Seele verliert von ihrer Macht, indem ſie in den Körper eingeht; dieſer Theil der Seele, welcher den Körper bewegt, leidet in dieſer ſeiner Thätigkeit; wenn auch die Materie ebenſowenig als die Seele leiden ſoll, ſo iſt doch das Uebel ein Leiden der Materie und nicht weniger der Seele, welcher der Materie ähnlich geworden [1]). Gilt alles dieſes von der Seele, inwiefern ſie in die ſinnliche Welt eingegangen iſt, ſo werden wir doch vielleicht ihr überſinnliches Weſen von ſolchen Unvollkommenheiten unberührt finden. Aber nein, ſchon in der Natur der Seele liegt ein Abſtand vom Guten; ſie muß ſich daher dem Guten erſt zuwenden und dadurch beſtimmt werden und erſcheint deswegen gemiſcht aus Unbeſtimmtheit und Begriff. In dieſem Zuſtande, das Gute nur ahnend in

---

1) II, 9, 7; III, 1, 8; III, 7, 6; VI, 9, 8; V, 9, 10. *τὸ γὰρ κακὸν ἐνταῦθα ἐξ ἐνδείας καὶ στερήσεως καὶ ἐλλείψεως καὶ ὕλης ἀτυχούσης πάθος καὶ τῷ ὕλῃ ὁμοιωμένῳ.*

einem unbeſtimmten und unendlichen Bilde der Vorſtellung, gebiert ſie als ein eigenes Weſen die Liebe[1]), und ſo ergiebt ſich denn überhaupt, daß der Begriff der Seele es nicht verſtatten will, ihr ein unveränderliches und von allen leidenden Zuſtänden unberührtes Weſen beizulegen.

Daß dem ſo iſt, konnte Plotinos um ſo weniger ſich verleugnen, je mehr ſeine Darſtellungen eine entſchiedene Neigung zu der ermahnenden Gattung ethiſcher Lehren haben. Er will uns ermuntern nach dem Höhern zu ſtreben und das Niedere von uns abzuſtreifen. Er betrachtet es daher als jedermanns Schuld, wenn er vom Sinnlichen ſich nicht losmachen kann[2]). Die Seele wird von ihm geſchildert als in der Verähnlichung mit der Vernunft begriffen, ſowohl in der Praxis als im Denken[3]). Wie faſt unaufhörlich fordert er uns auf uns abzuſondern. Er will die Seelen, welche in ſolchem Elend und in ſolcher Unwiſſenheit befangen ſind, durch ſeine Philoſophie heilen, indem er ihnen eine doppelte Ueberlegung vorhält, theils ihnen das Nichtige der ſinnlichen Güter nachweiſt, theils ihnen ihres höhern Urſprungs Erinnerung zurückruft[4]). Zu Gott will er ſie zurückführen durch die Tugend, welche in der Seele ſich bildend Gott offenbare; denn Gott ohne wahre Tugend genannt iſt nur ein leerer Name 1). Wenn nun Plotinos ſolche Ermahnungen an uns richtet, ſo kann er unmöglich alle dieſe Zuſtände für gänzlich nichtig anſehen, aus welchen wir uns herausarbeiten ſollen. Er muß die Größe des Uebels, in welchem wir ſind, eben ſo hoch anſchlagen, als die Bemühungen, durch welche wir uns von demſelben befreien ſollen.

---

[1]) III, 9, 3; V, 3, 7. *διὸ ἐν τῇ γεννήσει τοῦ ἔρωτος ὁ Πλάτων φησὶ τὸν πόρον τὴν μέθην ἔχειν τοῦ νέκταρος, οἴνου οὔπω ὄντος, ὡς τοῦ αἰσθητοῦ τοῦ ἔρωτος γενομένου καὶ τῆς πενίας μετεχούσης φύσεως νοητοῦ, ἀλλ' οὐκ εἰδώλου νοητοῦ, οὐδ' ἐκεῖθεν ἐμφαντασθέντος, ἀλλ' ἐκεῖ γενομένης καὶ συμμιχθείσης ὡς ἐξ εἴδους καὶ ἀοριστίας, ἣν ἔχουσα ἡ ψυχὴ πρὶν τυχεῖν τοῦ ἀγαθοῦ, μαντευομένη δέ τι εἶναι κατὰ ἀόριστον καὶ ἄπειρον φάντασμα τὴν ὑπόστασιν τοῦ ἔρωτος τεκούσης.*

[2]) VI, 9, 4.

[3]) V, 3, 7.

[4]) V, 1, 1.

Dies ſind die allgemeinen Grundſätze, in deren Lichte Plotinos alles erblickt, dies aber auch die Widerſprüche, in welche er ſich verwickelt, obgleich er ſelbſt fortwährend den Widerſpruch als einen Beweis des Irrthums anſieht 2). Es laſſen ſich überhaupt zwei Richtungen in ſeiner Denkart erkennen, welche in beſtändigem Kampfe mit einander ſtehen; die eine geht auf eine gänzliche Verachtung alles Weltlichen aus; ſie ſtrebt es als etwas völlig Nichtiges darzuſtellen; die andere dagegen ſucht das Weltliche als etwas für ſich beſtehendes anzuerkennen, indem es zu dem Werthe des Ueberſinnlichen erhoben wird, ſo wie der Menſch und die Seele. Schroff treten ſich dieſe Richtungen einander entgegen; bald ruft Plotinos aus: alle dieſe Dinge ſind Scheinbilder und nichts Wahres 3); bald ſagt er: alles iſt hier, was dort 4). Dieſer Widerſpruch treibt ſeine Wurzeln bis in die allgemeinſten Begriffe hinein und ſpricht ſich in dieſen als der Grund der Emanationslehre aus,

---

1) II, 9, 15. *ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προϊοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν. ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐϛιν.* VI, 9, 3.

2) Z. B. IV, 5, 8.

3) II, 6, 1. *εἴδωλα γὰρ καὶ οὐκ ἀληθῆ.*

4) V, 9, 13.

welche es darauf anlegt, einem jeden Ausfluſſe ein Beſtehn für ſich zuzueignen, ihn aber zugleich als ein Nichtiges für das Höhere, für das Ausfließende zu begreifen. Nach dem einen Ende ergiebt ſich daraus, daß die Materie ein völliges Nichts iſt, nicht für ein anderes Niederes, weil ſie das Letzte, nicht für ein anderes Höheres, weil für dies ſein Niederes überhaupt nicht, zuletzt auch nicht für ſich, weil ſie nur Grenze. Man kann dieſe Anſicht von der Nichtigkeit der Materie als einen bedeutenden Fortſchritt anſehn, welchen Plotinos in der Richtung der griechiſch-orientaliſchen Philoſophie machte, indem dieſe wohl damit enden mußte einzuſehen, daß der alleinigen Wahrheit des Ueberſinnlichen keine Wahrheit des Sinnlichen gegenüberſtehen könne. Damit waren viele Schwankungen gehoben, welche dieſe Art der Philoſophie bisher bewegt hatten. Aber es erhoben ſich nun auch andere Schwierigkeiten für dieſelbe, indem ihre aſcetiſche Scheu vor der Materie damit gänzlich hätte verſchwinden ſollen. Daß dies beim Plotinos nicht ganz der Fall iſt, giebt nur den Beweis dafür ab, daß auch die andere Richtung in einem dunkeln Bewußtſein ſelbſt in der entgegengeſetzten Richtung ſich bemerklich macht. Das Ende der andern Richtung ſpricht ſich in der Lehre von der überſinnlichen Anſchauung des Einen aus. Nach den Anſichten des Plotinos iſt überall in der Welt die überſinnliche Idee, welche nichts anderes als ein Gedanke der Vernunft iſt, ein Gedanke aber, welcher in ſich das Ganze ausdrückt und welcher daher auch, ſo wie die Vernunft ſelbſt das vollkommene Bewußtſein des oberſten Princips in ſich trägt. Denken wir uns alſo alle dieſe Weſen der Welt unangefochten von irgend einer materiellen Beſchränkung, welche ja doch nur nichtig iſt, ſo ſind alle Weſen in dieſer Welt auch des vollkommenen Bewußtſeins theilhaftig. Die Vernunft weiß, daß etwas vor ihr iſt, aus welchem ſie iſt und daß etwas nach dem Erſten iſt, welches ſie ſelbſt iſt 1)). Aber freilich auch dieſes Sein der Vernunft und der vernünftigen Weſen wird angefochten von der entgegengeſetzten Richtung der Lehre. In der Emanation der Dinge iſt das Ausgefloſſene nicht für das Höhere, ſo alſo auch die Vernunft nicht für das Eine, das Niedere aber iſt wieder nicht für die Vernunft, daher möchte ihr ſelbſt nur übrig bleiben, etwas für ſich zu ſein. Aber es kann gar nicht angegeben werden, was ſie für ſich iſt, indem ſie ihre Wirklichkeit nur darin hat, daß ſie ausfließt aus dem Andern und wieder andere Ausflüſſe, ihre reinen Gedanken, aus ſich erzeugt. Daher wird denn auch ihr Begehren für ſich zu ſein als thöriges Wagniß beſchrieben, durch welches ſie in das Nichtige eingeht und ihr wahres Sein verliert. Ihre Wahrheit dagegen wird darin geſucht, daß ſie dem Einen ſich zuwendet und mit ihm ſich vereint, ſo daß ihr Für-ſich-ſein damit aufhören würde.

Wir dürfen wohl anerkennen, daß in beiden Richtungen dieſer Lehre etwas Wahres liegt und ſo treten denn auch viele wahre Gedanken in den Reden des Plotinos hervor, welche dieſen die Liebe ſpäterer Zeiten zugewendet haben, welche den Scharfblick und den tiefen Geiſt dieſes Mannes verrathen. Es iſt ein ſchönes Streben in ihm nach dem Höchſten, was nur immer die Vernunft begehren mag. Er will uns die Wahrheit zueignen; ſie iſt unſer Weſen; wir haben ſie und dürfen ſie in unſerm Be-

---

1) V, 5, 2. καὶ εἴ τι πρὸ αὐτοῦ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ εἴ τι μετ᾽ ἐκεῖνο, ὅτι αὐτός.

wußtſein ergreifen. Es ſind hier in dieſer Welt nicht blos Abbilder, ſondern auch wahre Tugend und wahre Wiſſenſchaft. In der Seele ſind ſie und alles, was in ihr auf reine Weiſe ſich ausbildet, das iſt auch dort; alles aber, was dort iſt, kann die Seele ſich aneignen, ſo daß im Ueberſinnlichen nichts iſt, was nicht auch in dieſer Welt, ſobald wir die Seele zu ihr zählen, gefunden würde [1]). So ruft er denn unſer Streben auf unſere Seele auszubilden und ſie auf das Höhere zu richten, ſie über das Sinnliche und über die Selbſtſucht zu erheben. Die Vernunft ſoll in uns thätig werden, um die niedern Begierden zu beherrſchen, wie der Rath der Alten das unruhige Volk; wenn ſie unthätig bleibt, ſo bemeiſtert ſich das Schlechte der Herrſchaft; bleiben wir dagegen unthätig gegen uns, ſo erzeugt ſich die Thätigkeit gegen das Höhere [2]). Vor allen Dingen aber ſucht Plotinos die Seele zur wiſſenſchaftlichen Thätigkeit aufzurufen. Gegen dieſe erſcheint ihm jede andere Thätigkeit gering. Er will alles in der Welt auf Theorie zurückführen; denn alles geſchieht ja nur durch das Schauen der Seele auf das Urbild, von welchem ſie abſtammt. Und ſo verfolgt er denn die Idee der Wiſſenſchaft in ihrer höchſten Bedeutung. Sie iſt nicht eine

---

1) V, 9, 13. *εἶναι δὲ ψυχῆς ὄντως οὔσης ἑκάστης καὶ δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην καὶ ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ψυχαῖς, ἐπιστήμην ἀληθινήν, οὐκ εἴδωλα, οὐδὲ εἰκόνας ἐκείνων, ὡς ἐν αἰσθητῷ. — — — ὅσα μὲν ἂν ψυχὴ ἡ τοιαύτη ἐνταῦθα, ταῦτα ἐκεῖ. ὥστε εἰ τὰ ἐν τῷ αἰσθητῷ τὰ ἐν τοῖς ὁρωμένοις λαμβάνοιτο, οὐ μόνον τὰ ὄντα ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐκεῖ, ἀλλὰ καὶ πλείω. εἰ δὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ λέγοιτο, συμπεριλαμβανομένων καὶ ψυχῆς καὶ τῶν ἐν ψυχῇ, πάντα ἐνταῦθα, ὅσα κἀκεῖ.*

2) I, 1, 11. *ὅταν δὲ ἀργῇ εἰς ἡμᾶς, ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ἄνω.* VI, 4, 15.

Abbildung des Wahren, welche von dem Wahren ſelbſt verſchieden und außer dem Wahren wäre, denn ſonſt würde ſie eben nicht das Wahre enthalten und wenn ſie in einer ſolchen Abbildung das Wahre erreicht zu haben meinte, ſo würde ſie nur in einer doppelten Täuſchung ſein. Daher muß die wahre Wiſſenſchaft der Vernunft das Ueberſinnliche und Wahre in ſich ſelbſt enthalten und mit ihm eins ſein[1]). Dieſe wahre Erkenntniß der Vernunft bedarf denn auch keiner äußern Beglaubigung, ſelbſt nicht des Beweiſes, welcher doch immer wieder auf ein unmittelbar Gewiſſes zurückgehn muß; ſondern die Vernunft iſt ſich ſelbſt gegenwärtig und einleuchtend und nichts iſt ihr gewiſſer, als ſie ſelbſt[2]). Es verſteht ſich, daß hier von der einen Wiſſenſchaft und von der vollen Vernunft, welche alles umfaßt, die Rede iſt. Und wir mögen auch hierin einen Gedanken finden, welchen Plotinos mit Liebe verfolgt, daß die Seele in der wahren Wiſſenſchaft in der That das Ganze zu umfaſſen vermag, einen Gedanken, deſſen Wahrheit er in mehrern Beziehungen einleuchtend darzuſtellen weiß. Er bemerkt hierbei nach dem Vorgange des Numenios einen wichtigen Unterſchied zwiſchen dem Körperlichen oder Sinnlichen und zwiſchen dem Vernünftigen. Das Körperliche nemlich kann nicht wahrhaft in Eins gehn, im Raume iſt es getrennt und ſeine Theile fallen auseinander, den Raum, welchen das Eine einnimmt, kann nicht zugleich das Andere erfüllen. Aber anders iſt es mit den Gedanken der Seele; ſie gehen in die eine Wiſſenſchaft zuſammen und indem wir den einen beſitzen, können wir zugleich im Beſitze des andern ſein. Nach einer ſolchen Wiſſenſchaft ſtrebt nun eben Plotinos, welche alle wahre Gedanken umfaßt und zu einem Gedanken vereinigt. Und eben daſſelbe, was von dem einzelnen Gedanken gilt in der einzelnen Seele, das gilt nicht weniger von dem Verhältniſſe der einzelnen Seelen zu einander. Sie bilden nicht eine jede für ſich ein abgeſchloſſenes Ganzes, ſondern in ihrem vernünftigen Zuſammenleben erzeugen ſie in geiſtiger Gemeinſchaft Einſicht und Wiſſenſchaft, und wenn ſie darin das Gute beſitzen, ſo beſitzen ſie es nicht eine jede einzelne mit Ausſchluß der übrigen und nicht die eine hat einen Theil deſſelben, welcher den übrigen nicht zukommt, ſondern alle berühren es auf gleiche Weiſe, ſo daß kein Hinderniß vorhanden iſt, daß ſie nicht alle daſſelbe haben und in ihm Eins ſein könnten. So iſt die Natur der Seele in der That unendlich, weil die eine Seele von der andern in ihrem vernünftigen Beſitze nicht beſchränkt wird[1]).

---

[1]) V, 5, 1. *εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα δοίη τις ταῦτα ἔξω εἶναι καὶ τὸ νοῦν αὐτὰ οὕτως ἔχοντα θεωρεῖν, ἀναγκαῖον αὐτῷ μήτε τὸ ἀληθὲς αὐτῶν ἔχειν διεψεῦσθαί τε ἐν ἅπασιν οἷς θεωρεῖ. τὰ μὲν γὰρ ἀληθινὰ ἂν εἴη ἐκεῖνα, θεωρήσει τοίνυν αὐτά, οὐκ ἔχων αὐτά, εἴδωλα δὲ αὐτῶν ἐν τῇ γνώσει τῇ τοιαύτῃ λαβών. τὸ τοίνυν ἀληθινὸν οὐκ ἔχων, εἴδωλα δὲ τοῦ ἀληθοῦς παρ' αὐτῷ λαβὼν τὰ ψευδῆ ἕξει καὶ οὐδὲν ἀληθές. εἰ μὲν οὖν εἰδήσει, ὅτι τὰ ψευδῆ ἔχει, ὁμολογήσει ἄμοιρος ἀληθείας εἶναι, εἰ δὲ καὶ τοῦτο ἀγνοήσει καὶ οἰήσεται τὸ ἀληθὲς ἔχειν οὐκ ἔχων, διπλάσιον ἐν αὐτῷ τὸ ψεῦδος γενόμενον πολὺ τῆς ἀληθείας αὐτὸν ἀποστήσει.* Ib. 2; 9, 5; VI, 6, 6.

[2]) V, 5, 1; 2.

---

[1]) VI, 4, 4. διέστησαν γὰρ (sc. αἱ ψυχαί) οὐ διεζῶσαι καὶ πάρεισιν ἀλλήλαις οὐκ ἀλλοτριωθεῖσαι. οὐ γὰρ πέρασιν εἰσι διωρισμέναι, ὥσπερ δὲ ἐπιστῆμαι αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μιᾷ. καὶ ἔστιν ἡ μία τοιαύτη, ὥστε ἔχειν ἐν ἑαυτῇ πάσας. οὕτως ἐστὶν ἄπειρος ἡ τοιαύτη φύσις. Ib. 5, 10. οὐ γὰρ ὅλον ἐγώ, ὅλον

Wenn dieſe Gedanken auch nicht völlig neu ſind, ſo dürfen wir dem Plotinos doch die Ehre nicht abſprechen, ſie entſchiedener verfolgt zu haben, als ſeine Vorgänger, und wir würden ſie ihm hoch genug anzuſchlagen haben, wenn er ſie in Verbindung zu bringen gewußt hätte mit der Entwicklung, mit dem vernünftigen Leben der Seele. An dieſer Aufgabe aber ſcheitert ſeine ganze Lehre. Sie zu löſen verhindert ihn die Scheu, welche er überall blikken läßt, die Vernunft in uns als eine werdende und im ſinnlichen Leben ſich entwickelnde anzuerkennen. Die Vernunft, im wahren Sinne des Wortes genommen, ſollen wir nicht als ein Vermögen betrachten, ſonſt würde ſie von der Vernunftloſigkeit zur Vernunft kommen, ſonſt würde ihr die Vernunft nur etwas Fremdes, Angenommenes ſein. Auch das wahrhaft Seiende, der Gegenſtand der vernünftigen Erkenntniß ſoll nicht ein Gewordenes ſein, weil ihm ſonſt das Seiende nur als ein Fremdes angekommen ſein würde [1]). So ſtören ihn die entgegengeſetzten

---

δὲ καὶ σύ, ἀποσπασθὲν ἑκάτερον ἑκατέρω. μιμοῦνται δὲ καὶ ἐκκλησίαι καὶ πᾶσα σύνοδος, ὡς εἰς ἓν τὸ φρονεῖν ἰόντων. καὶ χωρὶς ἕκαστος εἰς τὸ φρονεῖν ἀσθενής, συμβάλλων δὲ εἰς ἓν πᾶς ἐν τῇ συνόδῳ καὶ τῇ ὡς ἀληθῶς συνέσει τὸ φρονεῖν ἐγέννησε καὶ εὗρε. — — — καίτοι καὶ ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐφαπτόμεθα τοῦ ἀγαθοῦ, ἐχρῆν ἐνθυμεῖσθαι. οὐ γὰρ ἄλλο μὲν ἐγώ, ἄλλο δὲ σὺ ἐφάπτῃ, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ. — — — τί δὲ καὶ ἐμπόδιον τοῦ εἰς ἕν; οὐ γὰρ δὴ τὸ ἕτερον ἀπωθεῖ θάτερον, τόπον οὐ παρέχον, ὥσπερ οὐχ ὁρῶντες πᾶν μάθημα καὶ θεώρημα καὶ ὅλως ἐπιστήμας πάσας ἐπὶ ψυχῆς οὐ στενοχωρουμένας. ἀλλ' ἐπὶ οὐσιῶν, φήσει τις, οὐ δυνατόν; ἀλλ' οὐ δυνατὸν ἦν ἄν, εἴπερ ὄγκοι ἦσαν αἱ ἀληθιναὶ οὐσίαι.

[1]) V, 9, 5. δεῖ δὲ τὸν νοῦν λαμβάνειν, εἴπερ ἐπαληθεύσομεν τῷ ὀνόματι μὴ τὸν δυνάμει, μηδὲ τὸν ἐξ ἀφροσύνης εἰς νοῦν ἐλθόντα. — εἰ δὲ μή, ἐπακτὸν τὸ φρονεῖν ἔχει. — — — διὸ

Richtungen ſeiner Lehre, die fruchtbaren Gedanken, welche er blicken läßt, zu einem richtigen Verſtändniß, zu einem vollſtändigen Leben zu entwickeln. Er hat jene Richtungen nicht zu vereinen gewußt, weil er überhaupt nur in den Gedankenkreiſen ſtehen bleibt, welche ſchon vor ihm ſich ausgebildet hatten. Daß er dieſe Gedankenkreiſe, welche in ſeiner Zeit in eine lebhaftere Berührung gekommen waren, als jemals früher, in Widerſpruch gegen einander begriffen fand, regte ihn zwar zu einer lebhaften Thätigkeit auf, aber nur um dieſen Widerſpruch ſich zu verbergen. Erfinderiſch iſt ſeine Seele nicht; man wird keinen neuen Begriff bei ihm nachweiſen können.

Am ſchwächſten zeigt ſich die Philoſophie des Plotinos in den einzelnen Unterſuchungen. Er lebt ganz im Allgemeinen, in den dialektiſchen Fragen über die höchſten Principien, welche wir dargelegt haben. Unaufhörlich wälzt er dieſe hin und her; in unzähligen Wiederholungen, mit wenig Abwechslung ſtellt er ſie dar. Daran knüpft er auch wohl Begriffe einer mehr beſondern Bedeutung an; man merkt es ihnen aber bald an, daß ſie frühern Unterſuchungen entnommen ſind; für den Charakter ſeiner Philoſophie ſind ſie von keiner Bedeutung. Außer der Dialektik kennt er zwar zwei andere Theile der Philoſophie, die Phyſik und die Ethik, über deren Verhältniß jedoch zur Dialektik er gar nicht im Reinen geweſen zu ſein ſcheint. Nur ſo viel iſt ihm gewiß, daß ſie geringern Werthes als die Dialektik ſind; dieſer Theil allein iſt das Ehrenwerthe[1]). Höchſt unbedeutend ſind auch ſeine Un-

---

καὶ ὄντως ὄντα· ἢ γιγνόμενα καὶ ἀπολλύμενα ἑκαστῷ χρήσεται τῷ ὄντι.

[1]) I, 3, 6. μέρος ὂν τὸ τίμιον· ἔχει δὲ καὶ ἄλλα φιλοσοφία κτλ.

terſuchungen, welche wir den übrigen Theilen der Philoſophie zurechnen könnten. Indem ihm das Körperliche und das natürliche Werden nur wie ein leeres Schattenbild der Seele erſchien, konnte der natürliche Zuſammenhang der Welt und des bedingten Daſeins in ihr nur als eine Sympathie der Seelen ſich ihm darſtellen[1], welche wie von einer magiſchen Anziehung zu ihren Körpern geführt werden und wie in magiſcher Kunſt mit dem Ganzen in Verbindung ſtehn, durch Liebe und Haß wechſelsweiſe zauberhaft auf einander einwirken[2]. So löſt ſich ihm alle Phyſik in magiſche Beziehungen, in eine Sympathie der Seelen auf. Alle ethiſche Lehren von der andern Seite haben ihm nur dieſe Bedeutung, daß wir aus den natürlichen Banden des bedingten und nothwendigen Daſeins, aus der Zauberei des praktiſchen Lebens uns loslöſen ſollen; jede Tugend iſt nur eine Reinigung vom Körperlichen oder Sinnlichen[3], und ſo verliert ſich ihm denn die ganze Sittenlehre in Aſcetik.

Hiermit ſehen wir denn, daß die Sokratiſche Philoſophie, welche darin beſonders ihre Kraft bewieſen hatte, daß ſie das ungeordnete Zuſammenſein des Philoſophiſchen zu einem organiſchen, in drei Theile geſpaltenen Ganzen auszuarbeiten wußte, ſich wieder in eine große Maſſe verlor, welche das philoſophiſche Intereſſe nur noch bei den allgemeinſten Forſchungen über die erſten Gründe aller Dinge feſtzuhalten verſtand. Die Philoſophie beginnt mit der Forſchung nach den erſten und allgemeinſten Gründen, je mehr ſie ſich ausbildet, um ſo mehr bemerkt ſie auch, daß ihre Forſchung, um jene an den Tag zu bringen, in das Beſonderſte eingehn muß; wenn ſie alsdann in Verfall geräth, ſo kann ſie das Beſondere nicht mehr ſchätzen und findet nur noch das Allgemeine beachtungswerth. Wie ſehr uns auch das Hervorblitzen einzelner wahrer und kräftiger Gedanken in den Schriften des Plotinos erfreuen möge, ſo können doch nur Blinde oder Verblendete die Zeichen des Alters überſehen, welches die griechiſche Philoſophie in dieſen Hervorbringungen bekundet. Die gänzliche Formloſigkeit ihrer Unterſuchungen, der geringe Antheil, welchen ſie an den einzelnen wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſen nehmen, der Mangel an Erfindung neuer Begriffe, das Unvermögen auseinanderſtrebende Richtungen, welche ſich unverkennbar gezeigt hatten, durch einen kräftigen Gedanken zu bewältigen, beweiſen uns deutlich, daß wir in dem Plotinos zwar einen ausgezeichneten Mann ſeiner Zeit und ſeines Volkes, aber einer alternden Zeit, eines ſeiner Auflöſung unhaltbar entgegeneilenden Volkes zu erblicken haben.

---

[1] IV, 3, 8. 9, 2.

[2] IV, 3, 13; 4, 26; 40.

[3] I, 6, 6. ἔστι γὰρ δή, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις· καὶ ἡ φρόνησις αὐτὴ κτλ.

Zweites Kapitel.

Fortgang der Neu-Platoniſchen Lehre.

Nach der Lebensbeſchreibung des Plotinos, welche uns ſein Schüler Porphyrios gegeben hat, zeichnete ſich unter deſſen zahlreichen Schülern niemand mehr aus als Amelios und Porphyrios ſelbſt. Von dem erſtern iſt uns zu wenig bekannt, als daß wir ſeine philoſophiſche Wirkſamkeit würdigen könnten, dagegen haben wir dem letztern einige Aufmerkſamkeit zu ſchenken, einem Manne, der zur Ausbreitung der Plotiniſchen Lehre unſtreitig das Meiſte beigetragen hat.

Porphyrios, ein Syrer, mit vaterländiſchem Namen Malchos genannt, welchen er ſelbſt in das Griechiſche überſetzte, war zu Batanea im Jahre 233 n. Chr. geboren. Er hatte zum Lehrer in der Grammatik und Rhetorik beſonders, aber auch in der Neu-Platoniſchen Philoſophie den Longinos. Als er in ſeinem dreißigſten Jahre zum Plotinos nach Rom kam, ſetzte er anfangs der Lehre deſſelben früher aufgefaßte Meinungen über den Sinn der Platoniſchen Ideenlehre entgegen, von dem Amelios aber, ſeinem Mitſchüler, nach Aufforderung des Plotinos widerlegt, ſchloß er ſich immer enger an die Lehren ſeines Meiſters an, bei welchem er ſechs Jahre lang zu Rom verweilte. Ein Anfall von Melancholie, welcher ihn in die Gefahr brachte ſich das Leben zu nehmen, wurde durch eine Reiſe nach Sicilien geheilt, wo er bis nach dem Tode des Plotinos verweilte. Darauf kehrete er nach Rom zurück, wo er durch ſeine Beredtſamkeit ſich auszeichnete und bis zu ſeinem Tode in hohem Alter geblieben zu ſein ſcheint[1].

Porphyrios ordnet ſich ſelbſt dem Plotinos unter, wenn er erzählt, daß er ſelbſt achtundſechszig Jahre alt nur einmal die Vereinigung mit Gott erfahren habe, welche jenem während ihres ſechsjährigen Zuſammenlebens viermal widerfahren ſei [1]). Welchen Glauben mußte er ſeinem Lehrer ſchenken, wenn er ſo lange ihm vertrauen konnte, ohne die Beſtätigung deſſen erfahren zu haben, auf welchem ſeine ganze Lehre beruhte. Er ſcheint dieſer ganz ergeben geweſen zu ſein. So lange er lebte, hatte ſie an ihm die kräftigſte Stütze. Er wirkte für ſie durch die Anordnung und Herausgabe der Plotiniſchen Enneaden, durch ſein lobpreiſendes Leben des Plotinos, durch Erklärungen, durch einen kurzen Auszug ihrer Hauptſätze, wie er der Schule ſehr erwünſcht ſein mußte [2]). Er ſuchte ſie überdies in vielen beſondern Unterſuchungen theils zu befeſtigen, theils auf bisher weniger beachtete Gegenſtände auszubreiten. In der erſten Art war wahrſcheinlich ſein Werk gegen die Chriſten angelegt, in welchem dieſe beſchuldigt wurden die Lehre Chriſti verfälſcht zu haben, während Chriſtus ſelbſt vom Porphyrios als ein ausgezeichneter Weiſer betrachtet wurde [3]). Zu dem andern Zweck dienten Erklärungen Platoniſcher und Ariſtoteliſcher Schriften, Werke über die Uebereinſtimmung der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie, über die Philoſophie, welche aus Orakeln, aus dem Homeros gezogen werden kann, eine Geſchichte der Philoſophie, welche recht eigentlich dazu beſtimmt ſein mochte, alle frühere philoſophiſche Unterſuchungen in dem Lichte ſeiner Schule erſcheinen zu laſſen [4]), und mehrere andere Abhandlungen, von welchen uns genug erhalten iſt, um daraus den Charakter ſeiner Philoſophie kennen zu lernen. Nicht wenig mochte die rhetoriſche Bildung des Porphyrios, welcher für ſeine Zeit gut genug, einfach und faßlich ſchrieb, dazu beitragen, der Philoſophie ſeines Lehrers Freunde und Anhänger zu verſchaffen.

---

[1] Eunap. v. Porph.; Porph. v. Plot. 1; 2; 3; 7; 11; 12.

---

[1] V. Plot. 18.

[2] *Πορφυρίου αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί.* Wir werden ſie nach der Ausgabe von Fogerolles citiren.

[3] Man weiß dies aus ſeiner Schrift *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας.* Euseb. dem. ev. III, 6 p. 134 ed. Colon. 1688.

[4] Das Leben des Pythagoras wird wohl nicht mit Unrecht als ein Theil dieſer Geſchichte betrachtet.

Aber wie vieles und wichtiges er auch für ſeine Partei gethan haben mag, doch konnte ihm dies ihren dauernden Beifall nicht erwerben. Das Füllhorn ſeiner Gelehrſamkeit, die Süßigkeit ſeiner Rede werden gebührend erhoben; aber man vergißt auch nicht hinzuzuſetzen, daß er in ſeinen Lehren ſich nicht gleich geblieben ſei [1]). Wir können dies nicht einigen Verſchiedenheiten der Lehrart zuſchreiben, welche bei ſeiner redneriſchen Art leicht unterlaufen konnten, welche aber den Anhängern ſeiner Schule bei der Flüchtigkeit und Ungenauigkeit ihres wiſſenſchaftlichen Treibens keinen großen Anſtoß gegeben haben würden; es mußte wohl ein wichtigeres und allgemeineres Aergerniß ſein, welches er ihnen gab, um ſie zu dieſer Anklage gegen einen geehrten Lehrer zu bewegen. Auf ein ſolches werden wir hingewieſen, wenn uns bemerkt wird, daß er zwiſchen der Theurgie und Philoſophie geſchwankt habe, indem er die erſtere zwar nicht gänzlich verwarf, ihr aber den höchſten Werth beizulegen zögerte [2]). Etwas Aehnliches mochte ja auch wohl Plotinos gemeint haben; er hatte aber in ſeinen philoſophiſchen Abhandlungen, die weniger mit dem Leben ſeiner Zeit zu thun haben, als mit den allgemeinen Unterſuchungen der Wiſſenſchaft, keine Veranlaſſung gefunden hierüber ſich entſchieden auszuſprechen. Daher konnte man ihn gelten laſſen; Porphyrios dagegen trat in einen ſchweren Kampf gegen die Meinungen ſeiner Zeit und ſeiner Schule, indem er ohne Hehl die Philoſophie höher zu ſtellen wagte, als den Aberglauben des volksthümlichen Polytheismus. Hierüber einiges zu bemerken iſt für die Geſchichte der Neu-Platoniſchen Philoſophie unumgänglich nöthig.

---

[1] Eunap. v. Porph. gegen das Ende. πολλὰς γοῦν τοῖς ἤδη προπεπραγματευμένοις βιβλίοις θεωρίας ἐναντίας κατέλιπε, περὶ ὧν οὐκ ἔστι ἕτερόν τι δοξάζειν, ἢ ὅτι προϊὼν ἕτερα ἐδόξασεν. So urtheilen auch Euseb. pr. ev. IV, 10; Jambl. ap. Stob. ecl. I, p. 866 über Einzelnes.

[2] August. de civ. D. X, 9. Ut videas eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fluctuare.

In den Sätzen, in welchen Porphyrios die Lehre ſeiner Schule kurz zuſammenſtellt, hebt er ganz beſonders den Unterſchied zwiſchen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen hervor. Das Unkörperliche beherrſcht das Körperliche und iſt daher, obgleich nicht im Raum, doch überall ſeiner Kraft nach gegenwärtig; das körperliche Sein kann es nicht verhindern den Körpern gegenwärtig zu ſein, welchen es will [1]). Daher hat auch die Seele das Vermögen überallhin ihre Kraft auszuſtrecken; ſie iſt von unendlicher Kraft und ein jeder Theil derſelben, wenn er von Vermiſchung mit der Materie rein iſt, vermag alles und iſt überall gegenwärtig [2]). Es iſt klar, wie dieſe Sätze nach der magiſchen Wirkſamkeit hinſtreben, welche auch

---

[1]) De occasionibus (αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί) 2; 3; 25. οὐδὲν πρὸς τὸ ἀσώματον τὸ καθ' ἑαυτὸ ἢ τὸ σώματος ἐμποδίζει πρὸς τὸ μὴ εἶναι, ὅπη βούλεται καὶ ὡς θέλει. Ib. 26. ὑπόστασις πρὸς τὸ μὴ εἶναι,

[2]) Ap. Stob. ecl. I, p. 822. f. ἀπειροδύναμος γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις. — — — τοῦ τυχόντος μέρους πάντα δυναμένου. ὅταν σωμάτων καθαρεύῃ.

Plotinos der Geiſterwelt auf die Körperwelt zugeſchrieben hatte. Die natürliche Wirkſamkeit körperlicher Kräfte erſcheint dagegen als etwas ganz Untergeordnetes. Die Wirkung in die Ferne wird ausdrücklich die allein weſentliche Wirkung genannt. Nicht alles, was auf ein anderes wirkt, wirkt durch Annäherung und Berührung, ſondern auch das, was durch Annäherung und Berührung wirkt, bedient ſich hierzu nur nebenbei der Annäherung [1]). Bei einer ſolchen Anſicht konnte es dem Porphyrios nicht ſchwer werden mit vielen abergläubiſchen Meinungen ſich zu befreunden; man ſollte glauben, ſie lege es eben auf Begünſtigung ſolcher Meinungen an. Auch finden wir allerdings mancherlei, was uns in dieſer Anſicht beſtärken könnte. Es iſt beſonders die Lehre von den Dämonen, welche in dies Gebiet einſchlägt. Sie werden als Luftweſen geſchildert, welche keine beſtimmte Geſtalt haben und daher unſichtbar ſind; die guten Dämonen beherrſchen die Luft, die böſen aber werden von ihr beherrſcht; ſie bedürfen der Nahrung; ſie ſind auch nicht ewig. Da wir nicht von allem Leiden frei ſind, müſſen wir ſelbſt die böſen Dämonen zu gewinnen ſuchen durch Opfer. Durch Zauberei kann man Gewalt über ſie gewinnen. Auch auf die Seelen der Verſtorbenen, welche noch um ihren verlaſſenen Körper herumſchweben, ſoll eine nekromantiſche Einwirkung ſtattfinden [2]). Allein unterſuchen wir dieſe Lehren des Porphyrios genauer, ſo finden wir ſie in keiner engen Verbindung mit ſeiner Philoſophie. Er nimmt ſie nur als Meinungen des Volkes auf, welchen er nicht wagt ſeinen Glauben zu verſagen. Selbſt der Verehrung der Volksgötter iſt ſeine Philoſophie nicht ſehr geneigt; die Thieropfer verwirft er; er verehrt einen oberſten und reinen Gott; er will einen Gottesdienſt, der nur in reinen Worten und reinen Gedanken beſtehe. Erſt nachdem ihm die ſittliche Vorſchrift ſich ergeben hat, daß wir das Göttliche nach vaterländiſcher Weiſe verehren ſollen 1), kommt er auf die Lehre von andern Göttern, als dem Höchſten, nicht nur überſinnlichen, ſondern auch ſichtbaren Göttern, an welche ſich alsdann auch Dämonen und andere Unterabtheilungen höherer Weſen anſchließen. An die Verehrung der Götter in der ſichtbaren Welt knüpft ſich zuerſt die Meinung an von der Nothwendigkeit eines Gottesdienſtes, welcher das Feuer der Altäre anzündet, obgleich auch dieſen Göttern keine Thiere geſchlachtet werden ſollen 2).

---

[1]) De occas. 6. οὐ πᾶν τὸ ποιοῦν εἰς ἄλλο πελάσει καὶ ἁφῇ ποιεῖ· ἀλλὰ καὶ τὰ πελάσει καὶ ἁφῇ τι ποιοῦντα κατὰ συμβεβηκὸς τῇ πελάσει χρῆται.

[2]) De abst. II, 38; 39; 41; 43; 47. Porphyrios ſieht mit dem Plotinos unſer ganzes Leben im Körper als eine Bezauberung an. Ib. I, 28.

Wir finden den Grund, weswegen Porphyrios dem Aberglauben ſeiner Zeit wenig geneigt iſt, in der ſittlichen Richtung ſeiner Philoſophie. Dieſe verknüpft ſich ihm, wie ſeinem Lehrer, mit der Achtung vor der Kraft der Vernunft, welche ſich über die Naturgewalt und über die magiſchen Wirkungen der Dämonen erhebt. Zwar hat das Fleiſch über uns Gewalt, aber wenn das Böſe in uns iſt, ſo ſollen wir nicht das Fleiſch beſchuldigen, ſondern unſere Seele. Zwar wird den Dämonen nicht ſelten das Böſe

---

1) Ad Marcellam. 18. De occas. 27 wird der Unglaube mit der Sünde zuſammengeſtellt.

2) De abstin. II, 34; 36; 38.

in uns zugeſchrieben; das größeſte Uebel beſonders, welches ſie uns zufügen können, iſt, daß ſie uns irrige Gedanken über die Götter einflößen [1]); aber der Geiſt des Philoſophen weiß doch über alle ſolche leidende Zuſtände ſich zu erheben. Er bedarf der Wahrſagung nicht, weil er von allen ſolchen Dingen entfernt iſt, in welchen Wahrſagungen Nutzen bringen können. Die Weisheit iſt dem Glücke nicht unterworfen; die Philoſophie taugt nichts, welche uns von den leidenden Eindrücken nicht befreit, ſo wie die Arzneikunſt nichts taugt, welche die Krankheiten nicht heilt [2]). Nicht nur die äußern Handlungen, welche körperliche Güter uns zueignen, gleichſam ein äußeres Kleid, ſollen wir ablegen, ſondern auch dies innere Kleid der Begehrungen, welche auf ſolche Dinge ſich beziehn, um dadurch der Seele wahre Ruhe und Frieden zu gewinnen [3]). So wendet ſich ihm denn ſein ganzes Beſtreben der ſittlichen Uebung zu, welche uns von den leidenden Stimmungen unſerer Seele befreien ſoll; dieſe betrachtet er als die ſchrecklichſten und gottloſeſten Tyrannen, von welchen er uns gern erlöſen möchte, ſelbſt mit Verluſt unſeres ganzen Körpers [4]). Da wir uns von dieſem nicht ganz befreien können, ſo ſollen wir doch unſere ſinnlichen Begierden ſo viel als möglich beſchränken; dadurch würden wir Gott am ähnlichſten werden. Daher verwirft er auch das Tödten der Thiere und den Genuß der Fleiſchſpeiſen, zwar auch aus Gründen der Gerechtigkeit und des Mitleidens [5]), beſonders

---

1) Ib. 40; ad Marc. 12; 21; 24; 29.

2) Ad Marc. 31; de abst. II, 52.

3) De abst. I, 31.

4) Ad Marc. 34.

5) De abst. III, 1; 2; 19; 26. Die Thiere nemlich ſind uns ver-

aber um uns zur Enthaltſamkeit aufzufordern. Noch ähnlicher würden wir Gott werden, wenn wir auch der Pflanzen ſchonen könnten und ihrer Nahrung nicht bedürften [1]). Das Beiſpiel der Juden führt er ſeinen Landsleuten zu Gemüthe, welche wenigſtens des Eſſens vom Opferthiere ſich enthalten; noch mehr aber ſind die Aegypter, die weiſeſten der Menſchen zu loben, welche von ihrer Verwandtſchaft mit den übrigen Thieren überzeugt keine Thiere tödten, ſondern vielmehr die Bilder der Thiere als Nachahmung des Göttlichen zur Verehrung aufſtellen. Es iſt nicht zu verkennen, wie er durch dieſe aſcetiſche Richtung in einen Streit gegen die Gebräuche der öffentlichen vaterländiſchen Religion gerieth. Er ſucht denſelben nur abzulehnen, indem er die gegenwärtige Gottesverehrung als eine Ausartung darſtellt. Sehr entſchieden iſt er der Anſicht, daß wir in der gegenwärtigen Zeit weit abgewichen ſind von der alten Unſchuld und Reinheit des Lebens, welche im goldenen Zeitalter war. Jenes goldene Geſchlecht aß keine Fleiſchſpeiſen und tödtete keine Thiere; ihm ſollen wir nachahmen, wie es Pythagoras that [2]).

Wird nun Porphyrios von dieſer ſittlichen Anſicht den Gebräuchen ſeiner vaterländiſchen Religion entfremdet, ſo zieht ihn nicht weniger ſein Streben nach einer Gemeinſchaft mit dem höchſten Gott von ihnen ab. Die Philoſophie, welche uns zu dem Höchſten erheben ſoll, kann dies allein durch die Vernunft und über die Vernunft hinaus-

---

wandt und fühlen den Schmerz. Die falſche Meinung, daß die Thiere keine Vernunft hätten, wird auf unſere Selbſtliebe zurückgeführt.

[1] Ib. 27.

[2] Ib. II, 26; 27; III, 27; IV, 2.

gehend; kaum gelangt man zur Wahrnehmung Gottes durch ein heiliges Leben[1]). Ihm dürfen wir nichts Materielles opfern; denn alles Materielle iſt etwas Unreines; kein Wort iſt ihm gemäß, kein Gedanke, welcher irgend etwas von leidenden Gemüthszuſtänden an ſich trägt. Daher ſollen wir auch nicht vor Ungeweihten, nicht in öffentlicher Verſammlung von ihm reden, vielmehr nur durch reines Schweigen und durch reine Gedanken ſollen wir ihn verehren und ihn ſchauen in dem Leidenloſen unſerer Seele. Nur an die überſinnlichen Götter mögen wir unſer Gebet, unſern Hymnos richten[2]). Bei einer ſolchen Anſicht konnte auf jeden Fall der öffentliche Gottesdienſt dem Porphyrios nur als etwas ſehr Untergeordnetes erſcheinen.

Indem er nun aber bei der Denkart ſeiner Schule nicht umhin konnte auf die verſchiedenartigſten Formen der Gottesverehrung verwieſen zu werden, welchen in Verbindung mit Wahrſagekunſt, mit Zauberei und anderen trügeriſchen Künſten der größeſte Werth beigelegt wurde, mußte er auch auf viele Widerſprüche ſtoßen, welche zum Theil in dieſem Aberglauben ſelbſt, noch mehr aber zwiſchen ihm und der philoſophiſchen Gottesverehrung ſeiner Schule lagen. Noch war das philoſophiſche Intereſſe, vom Plotinos angefacht, in ihm zu lebendig, als daß er anders als zu deſſen Vortheil gegen den Aberglauben ſeiner Zeit ſich hätte entſcheiden können. Er ſuchte zwar ſich dieſem anzuſchmiegen; er wagte nicht ihn geradezu zu verwerfen, aber er konnte den Zweifel gegen die Richtigkeit ſeiner Vorausſetzungen nicht unterdrücken. Dieſer machte ſich Luft in ſeinem Briefe an den ägyptiſchen Propheten Anebos in einer Reihe von Fragen, über welche er ſichere Auskunft zu erhalten wünſcht. Es iſt dem Porphyrios ſchon anſtößig, daß Götter angenommen werden ſollen, wie die Geſtirne, welche einen begrenzten Körper haben, während doch ihre Kraft untheilbar und unbegrenzt ſein ſoll; noch mehr aber, daß ſie als dem Leiden unterworfen gedacht werden, wenn man ihren Zorn beſänftigen, ihre Erſcheinung herbeirufen, ſie durch Drohungen zwingen will. Wie mag man einige der ſichtbaren Götter wohlthätig, andere böswillig nennen? Woran ſoll man die Gegenwart eines Gottes, eines Engels oder Erzengels, eines Dämon, eines Archon oder einer Seele unterſcheiden? Denn von allen dieſen Erſcheinungen wird gleiches erzählt. Die verſchiedenen Arten der Wahrſagung bieten ihm eben ſo viele Räthſel dar, da es ihm nicht glaublich iſt, daß die Götter in ſo nichtige Dinge, wie zur Wahrſagung gebraucht werden, zum Dienſte der Menſchen ſich herablaſſen ſollten. Unglaublich erſcheint es ihm, daß die Götter von Thieropfern herbeigelockt werden ſollten, während die Prieſter ſich ſelbſt der Fleiſchſpeiſen enthalten, daß ſie durch unſinnige Drohungen, den Himmel zu verwirren, die Geheimniſſe der Iſis zu verrathen und dergleichen mehr, geſchreckt werden ſollten zu theurgiſchen Künſten ſich herzugeben und ſogar Ungerechtes im Dienſte der Beſchwörer zu vollbringen. Was haben die ſinnloſen und barbariſchen Worte für eine Macht, welche in den Beſchwörungsformeln gebraucht werden? Warum werden alle dieſe Künſte zu ſo nichtswürdigen Dingen angewendet, wie zu Kauf und Verkauf, zur Schließung einer Heirath, zur Auffindung eines entlaufenen Sklaven? Dies ſcheint nicht der richtige Weg zur Glückſeligkeit zu ſein. Am Schluſſe dieſer Zweifel verbirgt daher Porphyrios ſeine Vermuthung nicht, daß die Aegypter überhaupt im Irrthum über das göttliche Weſen ſein möchten und über die wahren Mittel zur Vereinigung mit ihm zu gelangen. Er giebt zu verſtehn, es möchten wohl nur leere Vorſtellungen der Menſchen ſein, Täuſchungen von Gauklern oder auch böſen Dämonen erregt, aber nicht wahre Erſcheinungen der Götter oder der guten Dämonen, welche uns zu ſolchen Künſten der Theurgie verleiteten[1]).

---

[1]) Ib. I, 39; 57.

[2]) De abst. II, 34; ad. Marc. 15.

Es waren in der That kühne Zweifel, welche Porphyrios in einer ſolchen Zeit, einer ſolchen Schule angehörig zu äußern gewagt hatte. Er gefährdete dadurch ſeinen ganzen Ruhm, ſein ganzes Anſehn bei ſeiner Schule; ſie konnten ihm nicht ungeahndet hingehn. Wir halten ſie für den Erguß ſeines ſpätern Alters, als er ſchon zu bemerken anfangen mochte, daß der Aberglaube, welchem er früher nachgegeben, welchen er ſelbſt begünſtigt hatte, alle Grenzen zu überſchreiten im Begriff ſei. Wenn er dadurch deſſen Ausſchweifungen einzuhalten gedachte, ſo hat er den Eindruck, welchen ſolche Zweifel machen konnten, bei weitem überſchätzt. Es iſt eine Gegenſchrift vorhanden, welche bei den ſpätern Neu-Platonikern in großem Anſehn ſtand, welche ſogar dem berühmteſten Schüler des Porphyrios, dem Jamblichos, zugeſchrieben wurde, nicht ungeſchickt angelegt, nicht nur geeignet die Zweifel des Porphyrios zu widerlegen, ſondern auch durch den Schein eines wiſſen-

---

1) Epist. ad Aneb. Die Gründe, welche Tiedemann (Geiſt der ſpec. Phil. S. 434) gegen die Echtheit dieſes Briefes vorgebracht hat, ſind höchſt unbedeutend.

ſchaftlichen Zuſammenhangs und beſonders einer völligen Uebereinſtimmung mit den Grundſätzen der Neu-Platoniſchen Schule dem heidniſchen Aberglauben in ſeiner ganzen Ausdehnung eine ſtarke Stütze zu geben. Es iſt dies die Antwort des Lehrers Abammon auf den Brief des Porphyrios an den Anebos 1). Sie vertheidigt faſt alle Gebräuche der Theurgen, der Wahrſager und Zauberer und ſucht ſie mit den Grundſätzen der Neu-Platoniſchen Schule über die Verehrung eines höchſten Gottes und reiner, von allem Böſen entfernter Götter zu vereinigen. Einer der gewöhnlichen Kunſtgriffe, welchen ſie hierzu gebraucht und welcher ja freilich von der weiteſten Anwendung iſt, beſteht in der Hinweiſung darauf, daß alle Einwürfe, welche gegen die wunderbaren Kräfte der Theurgie und gegen die Begriffe von göttlichen Dingen, welche die Theurgie vorauszuſetzen ſcheint, gerichtet würden, nur auf Begriffen und Schlüſſen des Verſtandes beruhten, welche gar keine Gültigkeit für die Anſchauung des Göttlichen hätten. Von wie gefährlicher Anwendung dieſer Grundſatz iſt, wenn er ohne weitere Beſchränkung, ohne gehörige Unterſcheidung geltend gemacht wird, das tritt ſehr deutlich in den Folgerungen dieſes Neu-Platonikers hervor. Er will nicht zugeben, daß man unterſcheidende Merkmale zwiſchen Göttern und Dämonen und andern Weſen höhe-

---

1) Die Annahme Thom. Gale's, welcher dieſe Schrift unter dem Titel de mysteriis Aegyptiorum herausgegeben hat, und nach ihm Mehrerer, daß Jamblichos ihr Verfaſſer ſei, beruht auf ſchwachen Gründen. Proklos hielt ſie für ein Werk des Jamblichos, was in der That wenig beweiſt. Meiners hat dagegen (comment. soc. reg. Gotting. vol. IV, p. 50 ff.) nicht unbedeutenden Einſpruch gethan. Wir halten uns aber davon überzeugt, daß ſie von einem Zeitgenoſſen des Jamblichos herrührt.

rer Art aufſtellen dürfe, obgleich er ſelbſt natürlich von ſolchen ſich nicht frei erhalten kann. Wenn Prophorios den Einwurf gemacht hatte, daß die Theurgie vorausſetze, daß die Götter durch den Gehorſam gegen die Einwirkungen des Theurgen in einen leidenden Zuſtand verſetzt würden, ſo macht ſein Gegner ihm den Vorwurf, daß er hierbei eine Unterſcheidung zwiſchen dem Leidenden und dem Leidenloſen in Anwendung bringe, welche auf die höhern Weſen nicht paſſe, obgleich er ſelbſt dieſelbe Unterſcheidung nicht ſelten von göttlichen Dingen gebraucht. Die Lehre dagegen von der myſtiſchen Vereinigung unſerer Seele mit dem Guten dehnt er auf ſolche Weiſe aus, daß daraus auch unſere myſtiſche Vereinigung mit allen höhern Weſen folgt, für deren Daſein alſo auch kein Beweis gefordert werden dürfe, weil wir unmittelbar ihr Daſein erführen[1]). Die Götter ſind nicht nur im Himmel, ſondern überall und ſo theilen ſie ſich auch dem Theurgen mit und belehren ihn über ihr Weſen und ihre Verehrung. Auf dieſe höhere Mittheilung, welche vom Hermes den Prieſtern geworden, von dieſen auf die griechiſchen Weiſen übergegangen, werden die Geheimniſſe des Gottesdienſtes und ſeine verborgene Bedeutung zurückgeführt[2]). Darauf beruht auch der heilige Enthuſiasmus, in welchem der Menſch nicht mehr das thieriſche, nicht mehr das menſchliche Leben lebt, wie dies deutlich bewieſen wird durch unzählige Beiſpiele ſolcher, welche im Enthuſiasmus weder das Brennen des Feuers fühlen, noch die Wunde, welche Schwert oder Beil oder Lanze ihnen geſchlagen; das Unwegſame bietet ihnen ſichern Weg, durch Feuer und Waſſer wandeln ſie hindurch[1]). Die Vereinigung mit dem Göttlichen beruht weſentlich darauf, daß die abgetrennte Seele leidenlos iſt. Sogar wenn ſie in den Körper herabſteigt, leidet ſie nicht, noch auch ihre Gedanken (λόγοι), welche Ideen ſind. In ihnen ſind wir mit den Göttern vereinigt. Da iſt kein menſchlicher Gedanke, welcher dieſe innige Gemeinſchaft zwiſchen dem Gott und der Seele, welche ihn verehrt, ausdrücken könnte. Der, welcher das göttliche Werk vollzieht, iſt nicht verſchieden von dem, auf welchen es ſich richtet, von dem Gott; kein Unterſchied iſt vorhanden zwiſchen dem Rufenden und dem Gerufenen, dem Befehlenden und dem, welchem befohlen wird, zwiſchen dem Höhern und dem Geringern[2]). In ſolcher Weiſe ſpricht ſich dieſer Neu-Platoniker ganz übereinſtimmend mit den indiſchen Philoſophen aus. Daraus heben ſich denn natürlich alle die Zweifel, welche Porphyrios vorgelegt hatte, hergenommen davon, daß dem Menſchen als dem Geringern keine

---

[1]) De myster. Aegypt. I, 3. μονοειδῶς δὲ αὐτῶν (sc. τῶν δαιμόνων καὶ ἡρώων καὶ ψυχῶν ἀχράντων) ἀντιλαμβάνεσθαι δεῖ. Ib. 4; 21. ἣν δὲ συναινεῖς διαίρεσιν τὴν τοῦ ἐμπαθοῦς ἀπὸ τοῦ ἀπαθοῦς, ἴσως μὲν ἄν τις παραιτήσαιτο ὡς οὐδετέρῳ τῶν κρειττόνων γένων ἐφαρμόζουσαν, δι' ἃς ἔμπροσθεν εἰρήκαμεν αἰτίας. Die tägliche Erfahrung zeigt deutlicher als jeder Grund die Wahrheit der Weiſſagung. Ib. III, 3.

[2]) Ib. I, 1; II; 21.

---

1) Ib. III, 3; 4.

2) Ib. I, 10; III, 3; IV, 3. πολὺ δὴ ἂν κρεῖττον ἔτι τὸ νυνὶ λεγόμενον, τὸ μὴ δι' ἐναντιώσεως ἢ διαφορότητος ἀποτελεῖσθαι τὰ τῶν θεῶν ἔργα, ὥσπερ δὴ τὰ γιγνόμενα εἴωθεν ἐνεργεῖσθαι, ταυτότητι δὲ καὶ ἑνώσει καὶ ὁμολογίᾳ τὸ πᾶν ἔργον ἐν αὐτοῖς κατορθοῦσθαι. ἐὰν μὲν οὖν καλοῦν ἢ καλούμενον ἢ ἐπιτάττον ἢ ἐπιταττόμενον ἢ κρεῖττον ἢ χεῖρον διαιρῶμεν, τὴν τῶν γενέσεων ἐπὶ τὰ τῶν θεῶν ἀγέννητα ἀγαθὰ μεταφέρομέν πως ἐναντιότητα.

Gewalt über die höhern Götter zugeſchrieben werden könne. Nicht die Götter werden zu uns herabgerufen, ſondern in den Anrufungen der Götter heben wir uns zu ihnen empor. Die Liebe, welche alles zuſammenhält, verbindet uns mit ihnen; da iſt kein Leiden weder in ihnen, noch in uns. Die heiligen Namen der Götter und die übrigen Symbole, welche dabei gebraucht werden, haben nur eine Kraft uns emporzuführen. In dieſen Werken iſt eine göttliche Nothwendigkeit, nicht verſchieden von der göttlichen Liebe, welche bewirkt, daß mit Nothwendigkeit das Gute einem jeden Gutes erweiſt. Sie wirken wie das Gebet, das uns zu den Göttern emporführt. Wenn dabei auch körperliche Dinge nach heiligen Gebräuchen angewendet werden, ſo geſchieht es nur, weil in dieſen Dingen nicht blos Körperliches iſt, ſondern auch die Ideen und das verſtändige Maaß und eine Verwandtſchaft mit dem Göttlichen. Man muß deſſen eingedenk ſein, daß von dem Letzten das Erſte nicht getrennt, daß daher auch dem Materiellen das Immaterielle auf immaterielle Weiſe gegenwärtig iſt, woraus denn fließen wird, daß es eine reine und göttliche Materie giebt, welche die Götter ſich bereitet haben zu einer anſtändigen Wohnung. Man muß den geheimen Lehren vertrauen, daß von den Göttern uns eine Materie überliefert iſt, welche die Theurgie zum Bau der Tempel, zur Bereitung der Bildſäulen, zum Opfer und zu andern heiligen Werken auswählt, um die Götter anzuregen uns ihre Gegenwart und ihre Erſcheinung zu ſchenken¹).

---

1) Ib. I, 12; 14; 15; V, 23. *ἐλλάμπει τοίνυν κατὰ τȣ̃τον τὸν λόγον καὶ τοῖς ἐσχάτοις τὰ πρώτιστα καὶ πάρεστιν ἀΰλως τοῖς ἐνύλοις τὰ ἄϋλα. μὴ δή τις θαυμαζέτω, ἐὰν καὶ ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θείαν εἶναι λέγωμεν. — — — πείθεσθαι δὲ*

Man bemerkt ſchon in dieſen Sätzen, daß der Verfaſſer dieſer Myſterien zwar bemüht iſt ſich in der reinen Höhe einer vernünftigen Gottesverehrung zu erhalten, daß er doch aber immer wieder, um den Gebräuchen der Theurgie und den Meinungen des Volkes nichts von ihrem Werthe zu entziehen, zu einer weniger reinen Vorſtellungsweiſe, ja zum gröbſten Aberglauben zurückgezogen wird. Eben in dieſer Vermiſchung des Wahren mit dem Falſchen liegt das Verwirrende dieſer Schrift, wie ſich daſſelbe in noch viel entſcheidendern Aeußerungen darthun läßt. Ihr Beſtreben alles Religiöſe zu einer reinen Verehrung des Göttlichen, ohne daß irgend eine unwürdige Vorſtellung von demſelben damit verbunden würde, emporzuheben, äußert ſich im Allgemeinen darin, daß die Werke der Religion als etwas rein Menſchliches dargeſtellt werden, durch welches die Menſchen ſich nur zum Göttlichen zu erheben ſtrebten, ohne daß dabei ein Leiden oder ſelbſt ein Thun der Götter anzunehmen wäre, denn ſie ſollen in unveränderlicher Vollkommenheit von Ewigkeit her beharren. Dieſe Anſicht hält der Verfaſſer ſo feſt, daß er ſogar die Lehre des Plotinos in einem Punkte verbeſſert, indem er annimmt, nicht das Eine habe aus ſich die weltbildende Vernunft ausfließen laſſen, ſondern der erſte Gott und König habe ſich ſelbſt aus dem Einen ausgeſtrahlt [1]). Wenn daher von

---

χρῇ τοῖς ἀπορρήτοις λόγοις, ὡς καὶ διὰ τῶν μακαρίων θεαμάτων ὕλη τις ἐκ θεῶν παραδίδοται. αὕτη δήπου συμφυής ἐστιν αὐτοῖς ἐκείνοις τοῖς δίδουσιν. οὐκοῦν καὶ ἡ τῆς τοιαύτης ὕλης θυσία ἀνεγείρει τοὺς θεοὺς ἐπὶ τὴν ἔμφασιν καὶ προκαλεῖται εὐθέως πρὸς κατάληψιν, χωρεῖ τε αὐτοὺς παραγινομένους καὶ τελείως ἐπιδείκνυσι; Ib. 26.

1) Ib. VIII, 2. ἀπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τούτου ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψεν.

dem Zorne der Götter gegen uns und von ſeiner Beſänftigung die Rede iſt, ſo ſoll auch hierin nichts anders ausgedrückt ſein, als unſere Blindheit, in welcher wir uns von ihnen abgewendet haben und unſer Vermögen uns ihnen wieder zuzuwenden, um die Gabe ihrer ewigen Güte wieder in Empfang zu nehmen[1]). Ganz anders lautet es ſchon, wenn zugegeben wird, daß die Götter aus Mitleiden mit den Mühen ihrer Verehrer und aus Liebe zu ihren Geſchöpfen den Würdigen das ihnen Zukommende gewähren[2]). Er will nicht zugeſtehn, daß die Dämonen körperlich ſind; er windet ſich auf eine merkwürdige Art, wenn er zeigen will, daß die ſichtbaren Götter, die Geſtirne, nicht als körperliche Weſen gedacht werden ſollen; ſie werden nicht von den Körpern umfaßt, ſondern umfaſſen die Körper; der himmliſche, ätheriſche Körper iſt ſehr nahe verwandt dem unkörperlichen Weſen der Götter; ſie ſind gewiſſermaaßen unkörperlich, indem in ihnen die göttliche Form das Vorherrſchende iſt; denn freilich darf er nicht gänzlich leugnen, daß es körperliche Götter gebe, da die Hermetiſchen Bücher auch von ätheriſchen und empyriſchen Göttern handeln, und ſo geſteht er denn doch zuletzt ungeſcheut, daß es materielle und immaterielle Götter gebe, von welchen jenen auch materielle Opfer dargebracht werden müßten[3]). Iſt er erſt einmal ſo weit gelangt, ſo wird er dem Andrange des Aberglaubens nicht mehr widerſtehen können. Er erzählt uns Wunderbares genug von den ungeheuern Erſcheinungen der Götter, der Dämonen, Heroen

---

1) Ib. I, 13.
2) Ib. IV, 1.
3) Ib. I, 16; 17. *τρόπον τινὰ ἀσώματοι.* V, 14; VIII, 2.

und Seelen, der Engel, Erzengel und Archonten, von dem verſchiedenen Gefolge, welches alle dieſe höhern Kräfte eine jede nach ihrem Range mit ſich führen, von den körperlichen und geiſtigen Gaben, welche für die Rufenden aus ſolchen Erſcheinungen folgen, auch von den böſen, ſtrafenden Dämonen, welche man verſöhnen müſſe. Alle dieſe Erſcheinungen ſind wahr und wahres verkündend; wenn aber Fehler in der Theurgie gemacht worden ſind, ſo treten auch falſche und trügeriſche Erſcheinungen ein[1]). Natürlich, ſeine Theurgie iſt eine Kunſt; ſie kann daher auch nicht vor kleinlichen und falſchen Künſten zu warnen unterlaſſen. Daher billigt er nicht jede Art der Zauberei und der Weisſagung; auf die alte urſprüngliche Ueberlieferung des Göttlichen muß man zurückgehn, daher auch die alten Formeln beibehalten, wenn ſie auch unverſtändlich ſein ſollten. Vor der griechiſchen Neuerungsſucht muß man ſich hüten; die Barbaren ſind beſtändiger und deswegen von den Göttern geliebt; aber ſelbſt die heiligen Aegypter haben nicht in allen Stücken die alten Ueberlieferungen rein erhalten und in einigen Stücken iſt ihren Gebräuchen die Sitte der Chaldäer vorzuziehen[2]).

Sollte jemand dieſem Verfaſſer vorwerfen wollen, daß er in ſolchen Werken der Theurgie, welche er empfiehlt, von dem reinen Gottesdienſte abfalle, welchen er ſonſt erhoben hatte, ſo würde er auch hierauf nicht verſtummen. Denn er erinnert uns an die Bedürftigkeit unſerer Natur, an die Beſchaffenheit unſerer Lage. Der reine Dienſt der reinen Götter möchte wohl dem gemäß ſein, welcher in überweltlichem Vermögen mit den Göttern ſich vereinigt habe, welcher außer dem Körper und ganz Seele wäre; aber was ſolchen Menſchen gebühre, das gezieme ſich nicht allen Menſchen zur Vorſchrift zu machen. Eine ſolche Höhe zu erreichen gelinge nur ſelten Einem oder Wenigen und nicht immer könne man ſo erhaben mit den immateriellen Göttern einherwandeln. Ueberdies gelange man zu dieſer Reinheit des Gottesdienſtes nur durch die niedern Grade der Theurgie; nach der Kunſt der Prieſter müſſe man anfangen mit der Verehrung der materiellen Götter, denn anders könne man zu den immateriellen Göttern nicht gelangen. Wir in dieſem unreinen Körper bedürfen der körperlichen Güter, welche die immateriellen Götter, von jedem Körperlichen zurückgezogen, nicht gewähren können; um ſolcher Güter theilhaftig zu werden, müßten wir uns an die körperlichen Götter wenden, welche auch mit körperlichen Opfern und Gebräuchen verehrt ſein wollten[1]). So hat denn dieſer Philoſoph einen ganz andern Weg gefunden um zur Vereinigung mit dem höchſten Weſen zu gelangen, als Plotinos. Die Theurgie iſt ihm der einzige wahre Weg zur Glückſeligkeit[2]). Wir dürfen keinen der niedern Götter,

---

[1]) Von dieſen Dingen iſt faſt die ganze sect. II. erfüllt.

[2]) Ib. III, 13; 26; VI, 4—7; VII, 5. φύσει γὰρ Ἕλληνές εἰσι νεωτεροποιοί κτλ.

---

1) Ib. V, 14 ff. *κατὰ δὲ τὴν τῶν ἱερέων τέχνην ἄρχεσθαι χρὴ τῶν ἱερουργιῶν ἀπὸ τῶν ὑλαίων, ὃ γὰρ ἂν ἄλλως ἐπὶ τοὺς ἀΰλους γένοιτο ἡ ἀνάβασις.* Ib. 20. *ὃ δεῖ δὴ τὸ ἐνιότε μόλις καὶ ὀψὲ παραγινόμενον ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς τοῦτο κοινὸν ἀποφαίνειν πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους, ἀλλ᾽ οὐδὲ πρὸς τοὺς ἀρχομένους τῆς θεουργίας ποιεῖσθαι αὐτόχρημα κοινόν, οὐδὲ πρὸς τοὺς μεσοῦντας ἐν αὐτῇ. καὶ γὰρ οὗτοι ἀμωσγέπως σωματοειδῆ ποιοῦνται τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ὁσιότητος.*

2) Ib. X, 1.

auch keine der Mächte, welche in deren Gefolge gehn, ungeehrt laſſen. Die Dämonen bewachen ſorgſam die heiligen Myſterien, weil in ihnen urſprünglich das Band der ganzen Weltordnung enthalten iſt[1]). Allein durch dieſe Myſterien aber gelangen wir zur wahren Vereinigung mit Gott. Ausdrücklich wird geſagt, daß die Philoſophie nicht vermögend ſei dieſes Gut uns zu gewähren; ja es bedarf dazu nicht einmal des Gedankens, denn auch ohne unſere Gedanken vollbringen die heiligen Zeichen ihr Werk. Unſere Gedanken können die Götter nicht bewegen ſich uns zu zeigen, denn das Niedere vermag nichts über das Höhere; nur die göttlichen Symbole haben dieſe Kraft, weil ſie göttlicher Art ſind[2]).

Wir haben auf die Gedanken, welche dieſer Schrift zum Grunde liegen, eingehn müſſen, weil ſie am beſten die Richtung bezeichnen, welche die Neu-Platoniſche Schule von den Zeiten des Porphyrios an zu verfolgen anfing. War Porphyrios durch ſie in den Schatten geſtellt worden, ſo fiel dagegen von ihr aus ein deſto glänzenderes Licht auf ſeinen Schüler Jamblichos. Aus der ziemlich weitläuftigen Lebensbeſchreibung dieſes Mannes, welche uns Eunapios gegeben hat, lernen wir von den äußern Verhältniſſen deſſelben ſehr wenig kennen. Nur ſo viel ergiebt ſich, daß er aus Chalkis in Cöleſyrien ſtammte, meiſtens, wie es ſcheint, im Orient lebte, wo er viele Schüler um ſich verſammelte, und unter der Regierung des Kaiſers Conſtantinus des Großen ſtarb [1]). Die Werke, welche wir von ihm noch beſitzen, zur Verherrlichung der Pythagoriſchen Philoſophie geſchrieben, ſind nicht geeignet ſeinen Ruhm zu verbreiten. Wir erkennen in ihnen nur den zunehmenden Verfall der Schriftſtellerei, eine große Leichtgläubigkeit und eine große Geſchwätzigkeit. Vielleicht zum größeſten Theil ſind ſie aus ältern Werken abgeſchrieben. Selbſt ſeine Zeitgenoſſen tadeln die Nachläſſigkeit ſeiner Schreibart und das, was er an eigenen Gedanken vorbringt, können wir in keiner Rückſicht beſſer finden. Sie ſind ohne alle Eigenthümlichkeit, matte Ueberlieferungen. Demungeachtet wird Jamblichos von ſeiner Schule mit den prächtigſten Beinamen beehrt, welches er unſtreitig ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Wunderglauben ſeiner Zeit verdankt. Die größeſten Wunderdinge wurden von ihm erzählt. Er ſollte im Gebet mehr als zehn Ellen über die Erde ſich erheben, von goldfarbiger Schönheit umſtrahlt, und obgleich er dieſe Erzählungen für falſch erklärte, ſo bezeugte doch ſeine Aeußerung darüber ſein Wohlgefallen an ſolchen Fabeln [2]). Seine Schüler erzählten, wie er vor ihren Augen im Bade die Dämonen zweier Quellen habe erſcheinen laſſen [3]).

---

[1]) Ib. V, 21; VI, 7.

[2]) Ib. II, 11. οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργούς· ἐπεὶ τί ἐκώλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν πρὸς τοὺς θεούς; νῦν δὲ οὐκ ἔχει τό γε ἀληθὲς οὕτως· ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἥ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνοις συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν. — — — καὶ γὰρ μὴ νοούντων αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾷ τὸ οἰκεῖον ἔργον.

Mit dieſen Ueberlieferungen über ſein Leben ſtimmen auch die Nachrichten überein, welche wir von den Abweichungen ſeiner Lehre von der Philoſophie der frühern Neu-Platoniker erhalten haben. In einer ähnlichen Art, wie der Verfaſſer der ägyptiſchen Myſterien wollte er dem Plotinos nicht zugeſtehn, daß die Vernunft in unſerer Seele ohne Leiden ſei; denn ſonſt würden wir nicht ſündigen können, indem wir mit freiem Willen den ſinnlichen Vorſtellungen nachgäben; ſonſt würde uns auch nichts verhindern vollkommener Glückſeligkeit zu genießen[1]). Er machte alſo auf unſere Schwäche in dieſem ſinnlichen Leben aufmerkſam und mochte deswegen auch nach einer kräftigen Hülfe höherer Mächte ſich für uns umſehn. Eine ſolche fand er in ſolchen Seelen, welche in dieſe ſinnliche Welt ungetrübt herabgeſtiegen, um den Dingen dieſer Welt Heil und Reinigung und Vollkommenheit zu gewähren[2]). Aber darauf beſchränkte er gewiß die Hülfe nicht, welche wir zu unſerm Heil zu erwarten hätten, ſondern in ſeiner Schrift über die Bildſäulen der Götter vertheidigte er deren Kraft, welche erfüllt ſei von göttlicher Gegenwart, möchten ſie nun vom Himmel gefallen oder auch durch menſchliche Hand gebildet worden ſein[3]). Es iſt beim beſten Willen nicht leicht möglich, dieſen Mann, welcher von ſeiner Schule nicht geringer geachtet wurde als Platon[4]), von unredlichen Künſten frei zu ſprechen, zu welchen Parteihaß, Ueberſpannung und das ehrgeizige Beſtreben an der

---

[1] Eunap. v. Jambl.; v. Aedes. p. 37; Suid. s. v. Ἰάμβλιχος.

[2] Eunap. v. Jambl. ὡς ὁ μὲν ἀπατήσας ὑμᾶς οὐκ ἦν ἄχαρις.

[3] l. l.

---

1) Procl. in Tim. V, p. 311; Stob. ecl. I, p. 884.

2) Stob. ecl. I, p. 906—910. ἡ μὲν γὰρ (sc. ψυχὴ) ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῇδε κατιοῦσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον.

3) Phot. bibl. cod. 215.

4) Außer dem Eunapios erheben ihn beſonders mit den größeſten Lobſprüchen der Kaiſer Julianus und Proklos.

Spitze einer Partei zu glänzen zu verführen pflegen. Er ſcheint, wie der Verfaſſer der ägyptiſchen Myſterien, die theurgiſchen Künſte aus dem Geſichtspunkte vertheidigt zu haben, daß die göttliche Kraft überallhin ſich erſtrecke. Die Götter, lehrte er, wären immer bei uns, wir aber nicht immer bei ihnen und wo von der Geburt der Götter die Rede ſei, da werde nur angedeutet, daß ſie für uns geboren werden[1]). Es verdient bemerkt zu werden, daß die Philoſophie des Platon, obwohl er zu deſſen Geſprächen Erklärungen ſchrieb[2]), ihm doch weniger werth geweſen zu ſein ſcheint, als die Lehre des Pythagoras, welche er in allen ihren Theilen zu verherrlichen ſuchte. Daher findet man auch das Beſtreben bei ihm alles nach heiligen Zahlen zu ordnen und er giebt beſonders in genauer Aufzählung ein ganzes Heer von Göttern an, welche in verſchiedene Klaſſen abgetheilt werden, genug er zeigt ſich bemüht ein Syſtem der polytheiſtiſchen Theologie aufzuſtellen[3]). So ging allmälig die Philoſophie der Griechen wieder in die Götterlehre zurück, von welcher ſie ihre erſte Anregung erhalten haben mochte.

Nach dem Tode des Jamblichos ſcheint der Eifer der Neu-Platoniſchen Schule ein Syſtem der heidniſchen The-

---

1) Procl. in Tim. I, p. 44; 45.

2) Zu den Zeichen der Zeit, welche nicht mehr Kraft genug beſaß die alte Litteratur zu bewältigen, gehört es, daß Jamblichos zehn Geſpräche des Platon bezeichnete, in welchen die ganze Philoſophie deſſelben enthalten ſei, ja daß er daſſelbe auch von dem Parmenides und Timäos des Platon behauptete, worin Proklos ihm beiſtimmte. Procl. in Tim. I, p. 5; in Alcib. pr. p. 11 Creuz.

3) Procl. in Tim. II, p. 94; V, p. 290.

urgie zu entwerfen etwas nachgelaſſen zu haben. Man konnte glauben hierin das Höchſte erreicht zu haben. Jetzt waren auch die Zeiten eingetreten, in welchen das ärmliche Leben des alten Staats der chriſtlichen Religion ſich zugewendet hatte. Conſtantinus der Große und und ſeine nächſten Nachfolger begünſtigten das Chriſtenthum, welches ſie angenommen hatten und ſuchten durch Geſetze die heidniſchen Gebräuche und die Magie zu unterdrücken oder zu beſchränken. Daher bemerkt Eunapius, ein Neu-Platoniker, welcher das Leben der ausgezeichnetſten Männer ſeiner Schule bis in die Zeiten des Kaiſers Theodoſius herab beſchrieben hat, daß Aedeſios, einer der vornehmſten Schüler des Jamblichos, welcher deſſen Schule übernahm, ſeinem Lehrer zwar ſonſt nicht eben nachgeſtanden habe, daß aber doch von ihm keine göttlichen Werke vollbracht worden ſeien, weil er ſie vielleicht verborgen habe, ſo wie man denn überhaupt auch die tiefere Weisheit nur nach langer Vorbereitung mitzutheilen für gut gefunden[1]). Nachdem Julianus, der eifrige Freund der Neu-Platoniker, und der vaterländiſchen Religionen, den kaiſerlichen Thron beſtiegen hatte, fiel zwar dieſer Zwang weg und auch unter den folgenden chriſtlichen Kaiſern bis auf den Theodoſius verſtattete die Duldung Andersgläubiger freie Aeußerung, aber wir finden demungeachtet geraume Zeit hindurch keinen ausgezeichneten Philoſophen, welcher für die immer noch herrſchende Lehre neuen Eifer hätte erwecken können. Es ſcheint bei Anſicht der Reihe von Lebensbeſchreibungen, welche Eunapios freilich ohne Einſicht in das Weſen dieſer Zeiten, ohne auch nur ein anſchauliches Bild ſeiner Zeitge-

---

1) V. Aedes. p. 37 Comm.

meßen entwerfen zu können, geliefert hat, als wenn das wiedererwachende Streben nach redneriſcher Kunſt, welches jetzt einige Spätlinge zu treiben wußte, die Philoſophie in den Hintergrund zurücktreten ließ. Dieſes Streben deutet aber noch auf etwas Allgemeineres, nemlich auf die praktiſchere Richtung, welche allmählig in der Neu-Platoniſchen Schule ſich geltend gemacht hatte. Die Lehren eines Plotinos, eines Porphyrios, ſie beſchränkten zu ſehr auf die Schule, auf das beſchauliche Leben, auf die Askeſe, als daß ſie einer Zeit hätten genügen können, in welcher die Bildung, die Wißenſchaft und die ganze Lebensweiſe der alten Völker mit dem Chriſtenthume in Kampf treten ſollten. Man mußte gewahr werden, daß dieſer Kampf mit andern Waffen als nur mit den Hülfsmitteln der Philoſophie und Gelehrſamkeit geführt werden mußte. Die theurgiſchen Künſte, welche alsdann in die Höhe kamen, ſie konnten nur eine Zeit lang täuſchen; ſie mußten auch nicht bei der Lehre und bei kleinlichen, im Verborgenen getriebenen Taſchenſpielereien ſtehen bleiben, ſondern in das größere, in das politiſche Leben mußten ſie eingreifen, wenn man von ihnen kräftigen Erfolg hoffen ſollte. Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung der Einfluß, welchen Wahrſagungen und vorbedeutende Träume auf das Leben des Julianus hatten. Aber in dieſer Rückſicht waren Männer, wie Chryſanthios, der Nachfolger des Aedeſios, welcher in gutem Glauben an die Geſetze der Wahrſagekunſt forſchte, weniger brauchbar, als Maximos, aus derſelben Schule hervorgegangen, ein Mann von gewaltſamem Charakter, welcher, wie geſagt wird, wegen der Größe ſeiner Natur die Beweiſe in Worten verſchmähte, ſie aber in Wunderthaten gab und günſtige Zeichen der Zukunft zu erzwingen wußte[1]). Daher fand auch Julianus größere Befriedigung bei dieſem, als bei jenem ſeiner Lehrer. Sollte aber in ſolcher Weiſe die Lehre der Schule in das politiſche Leben eingreifen, ſo waren Wunderzeichen und Wahrſagungen nur eins der Mittel die Menſchen zum Glauben und zum Handeln zu erregen; von einem viel allgemeinern Gebrauche zu dieſem Zwecke, war die politiſche Beredſamkeit. Sie fand ihre Anwendung ebenſowohl in Vertheidigung der heidniſchen Gebräuche[2]), als zu Angriffen gegen die chriſtliche Lehre[3]). An dieſem neuen Eifer für die Beredſamkeit ſchloſſen ſich auch die Bemühungen der Heiden für die Erhaltung der alten Litteratur überhaupt an, welche den Philoſophen als das Mittel erſchien, die göttlichen Offenbarungen rein zu erhalten und würdig darzuſtellen. Durch alle dieſe Beſtrebungen hindurch zog ſich die Liebe der Griechen und Römer zu ihren vaterländiſchen Sitten und zu dem Ruhme ihres Staats und ihres Volkes, welche durch die neue Religion gefährdet erſchienen[4]). Es iſt klar, wie in allen dieſen Punkten der Neu-Platoniſchen Schule auf eine kurze Zeit eine andere Richtung gegeben werden mußte, eine praktiſchere Richtung, welche ſich beim Julianus in der Bekämpfung des einſiedleriſchen Lebens, in dem Lobe der kyniſchen, ja der ſtoiſchen Philoſophie äußert. Er ſucht alle Fäden der alten philoſophiſchen Bildung zuſammenzufaſſen, um ſie in ihrer völligen Uebereinſtimmung der neuen, fremden und unverträglichen Religion entgegenzuſetzen.

---

[1]) Eunap. v. Maximi p. 89; v. Chrysanth. p. 191.

[2]) Davon iſt ein Beweis die Rede des Libanios ὑπὲρ τῶν ἱερῶν.

[3]) Daher auch das Beſtreben der jetzigen Chriſten in der Redekunſt ſich hervorzuthun.

[4]) Dafür finden ſich viele Beweiſe in den Schriften und im Leben des Kaiſers Julianus, worüber ich auf Neanders Schrift über den Kaiſer Julianus und ſein Zeitalter verweiſe.

Drittes Kapitel.

Ausgang der Neu-Platoniſchen Philoſophie.

Nicht lange konnte dieſe Richtung der Neu-Platoniſchen Philoſophie auf das politiſche Leben dauern. Sie lag nicht in ihrem Weſen; nur durch die Umſtände war ſie herbeigeführt worden. Dieſe Umſtände aber änderten ſich bald. Im thätigen Leben war dieſe Philoſophie dem Chriſtenthume nicht gewachſen; nur in der Erhaltung der alten Gelehrſamkeit, Kunſt und wiſſenſchaftlichen Bildung konnte ſie ihre wahre Aufgabe finden. Nachdem daher das Chriſtenthum des politiſchen Lebens ſich ganz bemeiſtert hatte, von den Zeiten des Kaiſers Theodoſius des Großen an, wurde die Neu-Platoniſche Philoſophie wieder ganz eine Sache der Schule, ihre praktiſche Wirſamkeit dagegen verſchwand oder zog ſich in das Privatleben zurück. Den theurgiſchen Charakter, welchen die Neu-Platoniſche Schule beſonders ſeit den Zeiten des Jamblichos angenommen hatte, behielt ſie zwar bis zu ihrem Untergange bei, es geſellte ſich aber dazu ein ſchulmäßigeres Verfahren in der Entwicklung wiſſenſchaftlicher Sätze, wodurch der Werth der wiſſenſchaftlichen Bildung neben der Theurgie behauptet wurde. Seitdem das Chriſtenthum über die heidniſchen Gebräuche den

Sieg im Allgemeinen davon getragen hatte, erhielten die letztern noch theilweiſe bei zwei Klaſſen der Geſellſchaft ſich in Ehren, bei denen, welche am niedrigſten (pagani), und bei denen, welche am höchſten in geiſtiger Bildung geſtellt waren. Bei jenen, zu welchen der Fortſchritt der Entwicklung im Allgemeinen immer zuletzt vordringt, wirkte die Liebe zum Alten, die Gewohnheit, das Unbegreifliche, welches für ſie alles Neue hat, und das Mißtrauen, welches ſie allen Neuerungen von oben herab entgegenſetzen, daß ſie den Aberglauben des heidniſchen Gottesdienſtes hartnäckig feſthielten. Bei dieſen wirkte das Bewußtſein von dem Werthe wiſſenſchaftlicher und künſtleriſcher Bildung, welche ſie von ihren Vorfahren empfangen hatten, welche nun aber gegen das Chriſtenthum ganz zurücktreten ſollte. Sie konnten dieſe Güter nicht aufgeben gegen eine Religion, welche wenn auch nicht in ihrem Grunde, doch in ihrer gegenwärtigen Erſcheinung als eine Feindin derſelben ſich erwies. Dieſe beiden Klaſſen derer, welche dem Heidenthume noch anhingen, ſie waren in ihrem geiſtigen Leben ſehr weit von einander entfernt. Nur ein Band verknüpfte ſie mit einander, die Gebräuche der Theurgie und der Aberglaube, welcher mit ihnen verwachſen war.

Die Umbildung der Neu-Platoniſchen Lehre zu einer eigentlich ſchulmäßigen Form können wir nicht bis auf ihre erſten Anfänge mit geſchichtlicher Sicherheit verfolgen. Es iſt aber nicht unwahrſcheinlich, daß ſie beſonders zu Athen vorging, wo das Schulweſen der alten griechiſchen Art am längſten ſich erhielt und am tiefſten Wurzel getrieben hatte. Unbekannt iſt es, wie die athenienſiſche Schule der Neu-Platoniker mit jener früher erwähnten Schule des Jamblichos, die hauptſächlich in Aſien ihren Sitz gehabt hatte, in Zuſammenhang ſtand. Nur ſoviel wiſſen wir, daß zu Anfange des fünften Jahrhunderts ein Athenienſer Plutarchos, der Sohn des Neſtorios, zu Athen eine zahlreich beſuchte Schule hatte, von welchem alsdann ſein Schüler Syrianos das Lehramt erhielt [1]). Dieſen Syrianos von Alexandria kennen wir nun genauer aus einer Erklärung, welche er zur Metaphyſik des Ariſtoteles verfaßte [2]). Aus ihr erſehen wir, daß ſeine Lehrart den Charakter einer geregelten Schulform an ſich trug. Indem er die Sätze des Ariſtoteles erklärt, verfehlt er nicht einem jeden das anzuhängen, was ſeine Schule dagegen als Lehrſatz feſthält, die nach ſeiner Anſicht falſchen Schlüſſe des Ariſtoteles aufzulöſen und dagegen ſeine Lehre durch Gründe zu unterſtützen. Er geht hierin von der Anſicht aus, daß der Satz des Widerſpruchs in dem Sinne, daß von demſelben daſſelbe nicht zugleich bejaht und verneint werden könne, im Allgemeinen als Grundſatz gelte; daß er aber in dem andern Sinne, in welchem er entweder die Bejahung oder die Verneinung eines Satzes als wahr ſetzen würde, nur von den ſeienden Dingen, welche gewußt werden können, ſeine Gültigkeit habe, nicht aber von dem, was über Rede und Wiſſenſchaft hinausgeht; denn dieſes nehme weder Bejahung noch Verneinung an, weil jede Rede von ihm falſch ſein müſſe [3]). Man ſieht, daß dieſe Erklärung dem vermittelnden Denken, welches der Schule

---

1) Marini v. Procli 12.

2) Wir haben nur die lateiniſche Ueberſetzung des Hieronymus Bagolinus vom 2, 12 und 13 Buche vor uns, welche bis jetzt allein gedruckt iſt. Handſchriftlich iſt der griechiſche Text noch vorhanden.

3) In metaph. II fol. 13 b.

unentbehrlich iſt, wieder einen größern Werth beilegt, als Plotinos ihm hatte zugeſtehn wollen. Damit hängt denn auch der große Werth zuſammen, welchen Syrianos den Schriften und der Philoſophie des Ariſtoteles beilegt, indem er nur bemüht iſt darzuthun, daß uns das Anſehn dieſes Philoſophen nicht verführen dürfe die Lehren der Pythagoreer und des Platon über die oberſten Principien, welche Ariſtoteles mit Eifer bekämpft hatte, in Zweifel zu ziehen. Für die ſchwächern ſeiner Schüler will er deswegen die Ariſtoteliſchen Gründe widerlegen[1]. Sonſt finden wir in dieſer Schrift des Syrianos nicht viel Bemerkenswerthes; es ſind im Allgemeinen die Sätze ſeiner Schule, welche er vorträgt und durch die gewöhnlichen Unterſcheidungen gegen die Angriffe des Ariſtoteles in Schutz nimmt.

Merkwürdiger iſt uns der Schüler und Nachfolger dieſes Mannes, **Proklos**, über deſſen Leben und Lehre wir genauere Nachrichten haben. Sein Leben hat ſein gläubiger Schüler **Marinos** beſchrieben, welcher ihn als ein vollkommenes Muſter aller, nicht nur der politiſchen ſondern auch der höhern philoſophiſchen und theurgiſchen Tugenden darſtellt. Je mehr dieſe Schilderung die Farbe einer ſchulmäßigen Lobrede an ſich trägt und häufig mit Worten, die vom Plotinos entlehnt ſind, ſeine Tugenden preiſt[2], um ſo weniger iſt ſie brauchbar uns ein anſchauliches Bild von der Perſönlichkeit des Proklos zu geben. Doch läßt ſie manche Züge durchſchimmern, welche die Verhältniſſe ſeines Lebens und ſeiner Denkweiſe bezeichnen. Proklos, gewöhnlich der Lykier genannt, weil er von Lykiſchen Eltern ſtammte und zu Xanthos in Lykien ſeine erſte Erziehung erhalten hatte, war zu Conſtantinopel im Jahre 412 geboren und erhielt von ſeinem begüterten Vater eine ſorgfältige Erziehung, welche ihn zur gerichtlichen Beredſamkeit anleiten ſollte. Aber ſchon als er zu Alexandria unterrichtet wurde, wendete er ſich zu wiſſenſchaftlichern Beſchäftigungen, in welchen er von ſeinen Alexandriniſchen Lehrern ſich nicht völlig befriedigt fand. Er ging nun nach Athen, wo er der Schüler anfangs des alten Plutarchos, nachher des Syrianos wurde [1]). Von nun an war ſein Leben der Neu-Platoniſchen Schule und der heidniſchen Theologie gewidmet. Nach dem Tode des Syrianos wurde er deſſen Nachfolger im Lehramte und die Hauptſtütze ſeiner Schule. Durch eine große ſchriftſtelleriſche Thätigkeit nicht allein in Ausarbeitung philoſophiſcher Schriften, ſondern auch in Verfaſſung von Hymnen, durch nicht geringere Uebung in allen frommen Gebräuchen, durch ſtrenges Faſten nicht allein zu gebräuchlichen Zeiten, ſondern auch nach eigener Vorſchrift, durch Erneuung der ſchon an vielen Orten in Vergeſſenheit gerathenen Gottesverehrung, endlich durch Beſtreitung der chriſtlichen Lehre zeichnete er ſich aus und wurde dadurch geraume Zeit bis an ſeinen Tod in hohem Alter ein Pfeiler der im Untergang begriffenen alten Religionen [2]). Wir bemerken in ſeinem Leben die Gefahr, welche es hatte, in dieſen Zeiten chriſtlicher Verfolgung gegen den heidniſchen Götzendienſt zur heidniſchen Religion ſich zu bekennen. Nur im Geheimen durfte man heidniſche Gebräuche begehn; ſelbſt vor ihren Schülern ſuchten die Neu-Platoniſchen Philoſophen ihre Religionsübungen zu verbergen; Proklos ſelbſt kam in den Verdacht hierin gegen die Geſetze der chriſtlichen Kaiſer gehandelt zu haben und mußte ſich deswegen eine Zeit lang aus Athen flüchten; nach ſeiner Rückkehr ſcheint er vorſichtiger verfahren zu ſein durch die Lage ſeines Hauſes begünſtigt; er empfahl in dieſer Beziehung den Spruch: lebe verborgen, und auch die tiefern Geheimniſſe ſeiner Lehre trug er nur ſeinen vertrautern Schülern vor in abendlichen Verſammlungen, deren Zweck geheim gehalten werden ſollte (ἄγραφοι συνουσίαι)[1]). So war dieſer öffentliche Gottesdienſt die Sache einer geheimen Secte geworden. Für den Eifer, welchen Proklos in Ausbreitung und Erhaltung derſelben bewies, wurden ihm denn auch nicht wenige Auszeichnungen zu Theil, nicht nur von Seiten der Menſchen, ſondern auch durch die Gunſt der Götter. Beſonders die Gunſt der Athene, des Apollon und des Aſklepios hatte er durch ſein ganzes Leben zu erfahren. Er gelangte zum Schauen, wenn auch nicht des Einen, ſo doch der überſinnlichen Vorbilder und blieb auch nicht beim theoretiſchen Leben ſtehn, ſondern gelangte zu dem höhern praktiſchen Leben vermittelſt der Theurgie. Sein Gebet heilte; durch magiſche Formeln und Gebräuche wußte er wohlthätigen Regen herbeizuführen und Erdbeben zu ſtillen. So wie ihm überhaupt vorbedeutende Träume öfters begegneten, ſo offenbarte ihm beſonders ein Traum, daß er zur Hermetiſchen Kette gehöre und die Seele des Pythagoreers Nikomachos in ihm ihre Wohnung habe[2]). Als die Chriſten

---

[1] ib. XII prooem. p. 41 a f.

[2] S. die Anmerkungen Boiſſonade's zu dieſer Schrift.

---

[1]) Marini v. Procl. 6; 8; 11

[2]) Ib. 13; 15; 18; 19; 22; 28

---

1) Ib. 11; 15; 22; 29.
2) Ib. 22; 28.

die Bildſäule der Athene, welche bis dahin im Parthenon geſtanden hatte, von da wegzuführen im Begriff waren, erſchien ihm im Traume ein ſchönes Weib, welches ihm befahl, ſein Haus zur Aufnahme der Göttinn zu rüſten[1]). Seine Frömmigkeit erſtreckte ſich nicht allein auf die Verehrung der griechiſchen Gottheiten; er pflegte zu ſagen, der Philoſoph ſolle nicht allein ein Verehrer der Götter einer Stadt oder einiger Völker ſein, ſondern ein Prieſter der ganzen Welt[2]). Es iſt merkwürdig, daß ein Mann, welcher ſo viel Arbeit an die Abfaſſung eigener und an die Erklärung fremder Werke gewendet hatte, doch ſo geringen Werth auf die Erhaltung ſchriftlicher Denkmale legen konnte, daß er wiederholt ſagen konnte, wenn er die Gewalt beſäße, ſo würde er von allen alten Schriften nur die Orakel und den Timäos im Umlauf erhalten, alles Uebrige aber aus den Händen ſeiner Zeitgenoſſen verſchwinden laſſen, weil ſolche, die zufällig und ohne Vorbereitung auf andere Schriften ſtießen, nur Schaden davon hätten[3]). Auch hierin können wir nur das Zeichen einer altersmüden Zeit erblicken, welche die Laſt der langen Erinnerungen nicht mehr zu tragen vermag. Wir ſehen, es ſind nicht allein die Chriſten, welche dieſen Zeiten die alten Schriften aus der Hand nahmen, ſondern auch die Heiden dieſer Zei-

---

1) Ib. 30.

2) Ib. 19. *τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μιᾶς τινὸς πόλεως, οὐδὲ τῶν παρ᾽ ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτήν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην.*

3) Ib. 38 fin. *εἰώθει δὲ πολλάκις καὶ τοῦτο λέγειν, ὅτι κύριος εἰ ἦν, μόνα ἂν τῶν ἀρχαίων ἁπάντων βιβλίων ἐποίουν φέρεσθαι τὰ λόγια καὶ τὸν Τίμαιον, τὰ δὲ ἄλλα ἠφάνιζον ἐκ τῶν νῦν ἀνθρώπων διὰ τὸ καὶ βλάπτεσθαι ἐνίους τῶν εἰκῇ καὶ ἀβασανίστως ἐντυγχανόντων αὐτοῖς.*

ten wollten ſie nicht mehr. Sie wählten ſich einiges aus dem Reichthum des Alterthums, welches ſie mit Liebe feſthielten; aber es iſt nicht gerade das Beſte, ſondern nur das, an welches ſie am leichteſten ihre Träumereien anſchließen konnten. Dieſes und anderes, was man nach der Gewohnheit der Schule beibehielt, verſah man mit weitläuftigen Erklärungen; aber man leſe die Erklärungen des Proklos, von welchen uns noch genug übrig ſind, man wird nicht finden, daß er den Sinn der Alten getroffen, daß er auch nur den guten Willen gezeigt hätte in ſorgfältiger Forſchung ſich deſſen zu bemächtigen. Die Alten bieten ihm meiſtens nur eine Gelegenheit dar ſeine Meinungen zu ergießen und mit ihrem Anſehn zu bekräftigen.

Wenn man die größern ſelbſtändigen Werke des Proklos, beſonders ſeine theologiſche Unterweiſung lieſt, ſo bemerkt man ſogleich ſein Beſtreben durch eine genaue und ſtreng logiſche Folge der Beweiſe der ganzen Lehre einen ſichern Zuſammenhang zu geben. Auch in ſeinen Erklärungen der Platoniſchen Schriften ſtrebt Proklos unter andern darnach den Zuſammenhang der Platoniſchen Beweiſe nach der Vorſchrift der logiſchen Geſetze darzulegen und er verfehlt nicht die logiſchen Regeln ſelbſt hie und da einzuſchärfen. Im Allgemeinen iſt ſeine Anſicht, daß der Schüler der Theologie jede Art der Bildung als Mittel zu höherer Einſicht gebrauchen müſſe, beſonders aber ſeine philoſophiſche Bildung, indem er durch die Tugend ſich reinige, der Phyſik ſich bemächtige und in der logiſchen Uebung zur Erkenntniß des Göttlichen ſich vorbereite[1]).

---

[1]) Theol. Plat. I, 2 p. 4. πρὸ γὰρ τῆς τοιαύτης ἐν τοῖς λόγοις πλάνης (πάλης?) χαλεπὴ καὶ ἄπορός ἐστιν ἡ τῶν θείων γενῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς καθιδρυμένης ἀληθείας κατανόησις.

Wenn nun dies auch eine allgemeine Lehre ſeiner Schule iſt, ſo geht doch ſeine Uebung in logiſchen Schlüſſen viel tiefer, als bei den frühern Neu-Platonikern. Er ſucht ein vollſtändiges Syſtem der Theologie in zuſammenhängenden Schlüſſen zu gewinnen. An ſich zwar findet er die richtige Methode nicht der Mühe werth, er betrachtet ſie aber als etwas Nothwendiges für die Wiſſenſchaft[1]. Damit hängt ſeine Verehrung für den Platon zuſammen, welche ſo weit geht, daß im Gegenſatz gegen den Plotinos er ſich rühmt, er wolle nur Erklärer des Platon ſein und nicht eigene Meinungen einführen[2]. Den Vorzug des Platon findet er aber in ſeiner wiſſenſchaftlichen Darſtellungsweiſe, worin er ſich von der Orphiſch-ſymboliſchen und der Pythagoriſch-bildlichen Lehrart unterſcheidet[3]. Er ſchätzt zwar dieſe wiſſenſchaftliche Form nicht ausſchließlich, er findet aber doch einen Vorzug derſelben vor der ſymboliſchen und bildlichen Darſtellungsweiſe darin, daß ſie unverhüllt ihre Gedanken ausdrückt, worin ihr nur die Rede aus göttlicher Begeiſterung gleich ſteht[4].

Neben dieſem logiſchen Beſtreben ſtehn nun aber in einem grellen Abſtiche ſeine Anpreiſungen der Myſtik, welche bei ihm noch häufiger vorkommen, als beim Plotinos. Wer kann die Wahrheit des Göttlichen ausſprechen? um die Götter herum können wir wohl ſprechen, was ſie aber ſind, können wir nicht ſagen. Wiſſenſchaftlich können wir wohl ſprechen, aber nicht vernünftig[1]). Hiermit tritt nun das Wiſſenſchaftliche gegen das Vernünftige zurück. Wenn Plotinos im Gegenſatz gegen die Ueberredung die feſte Gewißheit (πίστις) geprieſen hatte, ſo preiſt auch Proklos dieſe Gewißheit nicht weniger, ſetzt ſie aber der Erkenntniß entgegen und betrachtet ſie als ein myſtiſches Hingeben an das göttliche Licht. Dadurch ſollen wir der unerkennbaren und verborgenen Einheit inwohnen, in welcher eine jede Bewegung und Energie unſerer Seele zur Ruhe komme[2]). Ausdrücklich wird dieſer Glaube von dem Feſthalten an den allgemeinen Begriffen unterſchieden, welches nur Einzelnes uns zur Erkenntniß bringe und nicht mit dem Ganzen uns vereine. Nicht nur die Menſchen ſoll er mit den Göttern, ſondern auch die Götter unter ſich und mit dem Einen verbinden. Das Gute iſt es, mit welchem uns der Glaube vereint; es iſt das Gewiſſeſte; ihm vertrauen wir, ſo wie wir wahrhaften Menſchen vertrauen. Dieſer Glaube führt uns zu den Werken der Theurgie, welche beſſer iſt

---

[1] In Parm. I, p. 29.

[2] In Alcib. pr. 76 p. 226 Creuz. *ἵνα δὴ τοῦ Πλάτωνος ὦμεν ἐξηγηταὶ καὶ μὴ πρὸς ἰδίας ἐπευθύνωμεν τὰς τοῦ φιλοσόφου ῥήσεις.* Den Plotinos nennt er nicht, ſeine Lehre wird aber beſtritten.

[3] Theol. Plat. I, 4 p. 9.

[4] L. l.

---

1) In Tim. II p. 92 fin. ἀλλὰ καὶ πολλὰ καὶ περὶ τοῦ δημιουργοῦ καὶ περὶ τῶν ἄλλων θεῶν καὶ ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ λέγομεν; καὶ περὶ αὐτῶν μὲν λέγομεν, αὐτὸ δὲ ἕκαστον ὃ λέγομεν καὶ ἐπιστημονικῶς μὲν δυνάμεθα λέγειν, νοερῶς δὲ οὔ.

2) l. l.; in Alcib. pr. 18; theol. Plat. I, 25. τί ἂν ἡμᾶς ἑνώσειε πρὸς αὐτό; τί τῆς ἐνεργείας παύσει καὶ κινήσεως; — — — ὡς μὲν τὸ ὅλον εἰπεῖν τῶν θεῶν πίστις ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀρρήτως ἑνίζουσα τὰ θεῶν γένη σύμπαντα καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν τὰς εὐδαίμονας. δεῖ γὰρ οὐ γνωστικῶς οὐδὲ ἀτελῶς τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐπιδόντας ἑαυτὰς τῷ θείῳ φωτὶ καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἑνάδι.

als jede menſchliche Beſonnenheit und die Güter der Mantik, Reinigungen, Weihungen und alle Thätigkeiten göttlicher Begeiſterung umfaßt[1]. Dieſer Glaube könnte nun doch noch als ein vernünftiger angeſehn werden. Es iſt daher zu bemerken, daß Proklos zu beweiſen ſucht, daß die Vereinigung mit ihrem Urſprunge, welche alle Dinge anſtreben, nicht durch vernünftiges Denken, noch durch eine Energie des Weſens geſchehen könne, weil eben alle Dinge dieſer Vereinigung theilhaftig ſein müßten, alſo auch die Dinge, welche der Erkenntniß und einer jeden Energie beraubt wären[2]. Man bemerkt wohl, daß er eine andere Vereinigung im Sinn hat, als die, welche Plotinos nur der reinen Vernunft verſprechen zu dürfen glaubte. Nicht durch ihre Erkenntniß, ſondern durch ihr Daſein (ὕπαρξις) hängen alle Dinge mit dem erſten Gott zuſammen[3]. Dieſer unbeſtimmte Begriff des Daſeins iſt ihm höher als die Vernunft und damit taucht er ſich in die myſtiſche Theurgie ein, welche die ſpätern Neu-Platoniker erhoben hatten.

---

[1] Theol. Plat. I. 1. καὶ τούτων (l. τοῦτο sc. τὸ ἀγαθὸν) μάλιστα τοῖς οὖσιν ἅπασι πιστόν. — — — ἀναγκαῖον ἄρα καὶ τὸν μὲν φιλαλήθη πιστὸν εἶναι, τὸν δὲ πιστὸν εἰς φιλίαν εὐάρμοστον. — — τὰ δὲ διὰ τῆς θεουργικῆς δυνάμεως, ἡ κρείττων ἐστὶν ἁπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπισυλλαβοῦσα τά τε τῆς μαντικῆς ἀγαθὰ καὶ τὰ τῆς τελεσιουργικῆς καθαρτικὰς δυνάμεις καὶ πάντα ἁπλῶς τὰ τῆς ἐνθέου κατακωχῆς ἐνεργήματα.

[2] Ib. I. 3 p. 5 f.; II, 1 p. 85 fin.; 4 p. 96. ἐπεὶ καὶ τὰ γνώσεως ἄμοιρα τῷ πρώτῳ συνήρτηται καὶ τὰ πάσης ἐνεργείας ἐστερημένα μετέχει κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν τῆς πρὸς αὐτὸ συναφῆς.

[3] Ib. I, 25. καὶ τὸ μὲν νοεῖν ἀφίησιν (sc. ἡ ψυχή) εἰς τὴν ἑαυτῆς ὕπαρξιν ἀναδραμοῦσα. Ib. III, 7 p. 133; in Alcib. pr. 82 p. 247.

Er iſt voller Glaubens an die wundervolle Kraft der Namen und der Zeichen der Götter [1]).

Allein dieſe myſtiſchen Aeußerungen haben wenig Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Darſtellungsweiſe des Proklos. Er verfährt in derſelben ganz unbeſchränkt nach ſyllogiſtiſcher Weiſe und redet von dem Einen ebenſogut wie von den Göttern und allen höhern Ordnungen der Weſen, als wären ſie Gegenſtände der Wiſſenſchaft, deren Begriffe und Verhältniſſe wir in beſtimmten Sätzen auszuſprechen vermöchten. Daher wendet er auch ohne Scheu die Verhältniſſe der Begriffe unter einander auf die Betrachtung aller Weſen an. Er erklärt, daß einer jeden Ordnung Erſtes nach eigenthümlicher Weiſe die Form der höhern Ordnung habe [2]), ſo wie jeder Begriff durch ſeinen nächſt höhern Begriff beſtimmt wird. Es ergiebt ſich ihm, daß je näher eine Einheit dem erſten Einen iſt, je höher ſie alſo in der Ordnung der Einheiten ſteht, um ſo größer auch der Umfang des in ihr Enthaltenen und von ihr Erzeugten, um ſo größer daher auch ihr Vermögen iſt. Dagegen je näher ſie dem erſten Einen iſt, um ſo weniger hat ſie auch Antheil an der Mannigfaltigkeit der Arten, um ſo einfacher iſt ſie. Und es ſtehen daher die Größe des Vermögens und der Eigenſchaften im umgekehrten, die Größe der Einfachheit aber und des Vermögens in gleichem Verhältniſſe zu einander [3]), was mit den Verhältniſſen des Umfangs und des Inhalts der Begriffe völlig übereinſtimmt.

Man kann nicht leugnen, daß durch dieſe begriffsmäßige, in zuſammenhängenden Schlüſſen einherlaufende Darſtellung die Lehre des Proklos eine größere Nettigkeit erhielt, als die Lehre der frühern Neu-Platoniker hatte. Es fehlt aber viel daran, daß ſie dadurch auch einen größern innern Zuſammenhang erhalten haben ſollte. Die willkürlichen Sätze, von welchen die Beweisführung in verſchiedenen Abſätzen ausgeht, die Begriffe, welche Proklos aus der Ueberlieferung früherer Philoſophie und aus ſeinen theologiſchen Anſichten herübernimmt, laſſen eine ſtetige Folgerung nicht zu. Anfangs ſcheint Proklos in ſeiner theologiſchen Unterweiſung ganz nach Art der Eleaten verfahren zu wollen. Seine Beweiſe ſchließen ſich in der Weiſe dieſer älteſten Dialektiker an völlig abſtrakte Begriffe an, wie an den Begriff des Einen, des Vollkommenen u. dergl. Plötzlich aber ändert ſich ſein Verfahren, indem zu den Begriffen des Einen und des Vollkommenen der Begriff des Erzeugenden oder zum Daſein Hervorführenden (παράγον) hinzugefügt wird und wir zu erfahren bekommen, daß in dem Einen wegen ſeiner Vollkommenheit ein gewiſſer Ueberfluß des Vermögens geſetzt iſt, durch welchen er das Zweite aus ſich hervorgehen läßt, welcher Proceß ſich alsdann nach den gewöhnlichen Annahmen der Emanationslehre bis zu einem Letzten fortſetzt[1]). Es iſt in der Ausführung dieſer Sätze nichts ſonderlich Neues, was wir zu bemerken fänden. Nur auf Eins wollen wir aufmerkſam machen. Proklos bedient ſich, um das Erſte zu bezeichnen, ebenſo wie Plotinos, der Begriffe des Guten und des Einen. Seine Schlüſſe ſchließen ſich aber noch mehr an den letztern, als an den erſtern an. Indem er aber darauf aufmerkſam macht, daß dieſe Begriffe nicht eigentlich das Erſte ausdrückten, ſondern nur von unſerer Beziehung zu ihm, von unſerem Aufſtreben nach ihm entnommen wären, giebt er zu erkennen, daß der Begriff des Guten eine bejahende und analoge Bedeutung habe, der Begriff des Einen dagegen nur eine verneinende [1]), womit er wahrſcheinlich meint, daß wir durch Vereinfachung und Ablegung der Vielheit zu Gott gelangen möchten. So ergiebt es ſich denn, daß ſeine Schlüſſe aus dem Begriffe des Einen eigentlich nur negative Ergebniſſe liefern können.

---

[1] Vergl. theol. Plat. I, 29; in Cratyl. 69 p. 33 f.

[2] Inst. theol. 112.

[3] Ib. 25; 57; 62; theol. Plat. III, 1 p. 125.

---

[1] Inst. theol. 27 in. πᾶν τὸ παράγον διὰ τελειότητα καὶ δυνάμεως περιουσίαν παρακτικόν ἐστι τῶν δευτέρων. Theol. Plat. III, 1 p. 119.

Merkwürdiger ſind uns einige Abweichungen des Proklos von der Lehre des Plotinos. Proklos nimmt mit ſeiner Schule an, daß ein jeder Ausfluß geringer ſei als das Ausfließende [2]); dadurch wird denn, wie wir ſchon bemerkten, eine gradartige Eintheilung der Kräfte eingeleitet, welche in der That in das Unendliche ſich abſtufen ließ. In dieſer Rückſicht finden wir es folgerichtiger, daß Proklos nicht allein die Vernunft und die Seele in mehrere untergeordnete vernünftige Weſen und Seelen, ſondern auch ebenſo die Ordnung des Göttlichen in mehrere Götter oder göttliche Einheiten zerfällt [3]). Dies konnte dem Plotinos allerdings bedenklich erſcheinen, weil er die reine und von jeder Vielheit gänzlich abgeſonderte Einheit des Erſten im Gegenſatz gegen die Vielheit der Vernunft und der Ideen feſtzuhalten ſuchte. Allein bei dieſer Anſicht konnte ihm die Vielheit der Götter nur unter den Begriff einer Vielheit der Geiſter oder gar der Seelen ſich darſtellen und es war unvermeidlich, daß dadurch die Würde der Götter heruntergeſetzt wurde. Daher war es den Neigungen der Neu-Platoniſchen Schule gemäß, daß Proklos über jede Bedenklichkeit des Plotinos ſich wegſetzte und ohne weiteres erklärte, daß weil Gott der Urſprung ſei, er auch nothwendig eine Vielheit hervorbringen müſſe, welche ihm verwandt und ſeiner Eigenthümlichkeit gemäß göttlich und einheitlich ſei[1]). Dies verbindet ſich auf eine ganz paſſende Weiſe mit der Art des Proklos in begriffsmäßiger Folge das Niedere aus dem Höhern abzuleiten. Denn alle Arten, die unter dem Göttlichen ſtehen, ſind natürlich göttlicher Art. Aber es ſchließt ſich hieran auch ſogleich wieder die gradmäßige Ableitung der Emanationen an, indem die Arten der Götter ſelbſt in einer Unterordnung unter einander ſtehn ſollen, worin Proklos dem Jamblichos ſich zuwendet, überweltliche und weltliche, denkbare und denkende Götter unterſcheidend[2]). Auf ſolche Weiſe wird nun das Niedere mit dem Höhern durch eine Vervielfachung der Grade in das Unendliche vermittelt. Denn auch in den Unterordnungen der Götter werden wieder höhere und niedere Grade angenommen, ſo daß die Reihe derſelben faſt unüberſehlich erſcheint und an die Reihe der Götter ſchließt ſich alsdann die Reihe der Dämonen an,

---

[1]) Theol. Plat. II, 4 p. 96. δύο δὲ τῆς ἀνόδου τρόπους ἀφορίζομεν τῇ μὲν τἀγαθοῦ προσηγορίᾳ τὴν (ed. τὸν) διὰ τῆς ἀναλογίας συνάπτοντες, τῇ δὲ τοῦ ἑνὸς τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων.

[2]) Inst. theol. 7.

[3]) Ib. 62, 113.

---

1) Ib. 113. *εἰ ἄρα ἔστι πλῆθος θεῶν, ἑνιαῖόν ἐστι τὸ πλῆθος. ἀλλὰ μὴν ὅτι ἔστι, δῆλον· εἴπερ πᾶν αἴτιον ἀρχικὸν οἰκείου πλήθους ἡγεῖται καὶ ὁμοίου πρὸς αὐτὸ καὶ συγγενοῦς.* Theol. Plat. III, 1 p. 121.

2) In Tim. V. p. 299; in Parm. I. in.

welche die mittlere Stelle in der Welt erhalten hat und dadurch ohne Veränderung das Ganze zuſammenhält, eine Reihe, welche durch mancherlei Grade hindurchgeführt wird[1]. Nun dringt allerdings Proklos darauf, daß die Grade der Dinge doch begriffsmäßig feſtgeſtellt werden ſollten, und tadelt deswegen die, welche die Seelen für ausgewanderte Dämonen hielten, weil durch die Veränderung der Beſchaffenheit das Weſen nicht verändert werde[2]. Allein dies Beſtreben zu einer begriffsmäßigen Eintheilung zu gelangen führt er doch keinesweges folgerecht durch. Denn die oberſten Dämonen, meint er, würden wegen ihrer überwiegenden Aehnlichkeit mit Recht Götter genannt und überhaupt bewahre das Erſte in einer jeden Ordnung die Form der frühern Ordnung[3]. Nur auf ſolche Weiſe glaubt er die kettenartige Verbindung des Höhern mit dem Niedern in der ganzen Welt bewahren zu können[4]. Die Verwirrung der Begriffe ſteigert ſich in dieſer Lehre noch mehr dadurch, daß ebenſo wie der höchſte Dämon, ſo auch die erſte Vernunft dem Proklos ein Gott iſt[5], wonach wir die Anſicht faſſen möchten, daß dem Proklos die Vernunft und das Dämoniſche daſſelbe iſt, wenn nicht die Eintheilung der Dämonen, welche er uns giebt, dieſe Meinung widerlegte[6]. In der That iſt ſeine Lehre von den

---

[1] In Alcib. pr. 21; 22 p. 67 ff.

[2] Ib. 21 p. 70.

[3] Ib. 22 p. 71. ὡς γὰρ καθ' ὅλου φάναι πάσης τάξεως τὸ πρώτιστον σώζει τὴν πρὸ ἑαυτοῦ μορφήν. Ib. 56 p. 158.

[4] Inst. theol. 21; 111; 112.

[5] Ib. 112; in Alcib. pr. 22 p. 71. καὶ γὰρ νοῦς ὁ πρώτιστος αὐτόθεν θεός.

[6] In Alcib. pr. 22

Dämonen nur ein Einſchiebſel in die wiſſenſchaftlichere Eintheilung der göttlichen Ausflüſſe, welche er vom Plotinos überliefert empfangen hatte, der Glaube ſeiner Schule drang es ihm auf, übereinſtimmend mit den Mythen des Platon. Daß er nicht ſorgfältiger dahin geſtrebt hat es mit ſeinen übrigen Lehren zu verbinden, beweiſt freilich, daß alle ſeine logiſche Kunſt nur ein Mantel ſeiner Willkür iſt. Sie hindert ihn nicht die wichtigſten Begriffe ſeiner Lehre unter einander zu mengen. Nach der begriffsmäßigen Anordnung ſeines Syſtems ſollten die Götter weder Vernunft, noch Seele ſein; jeder Gott iſt überweſentlich, übervernünftig und über dem Leben[1]); dann aber wird auch wieder von einer Vernunft geſprochen, die noch nicht einmal die höchſte untheilbare Vernunft ſein ſoll, an welcher aber doch die Seelen der Götter Theil hätten[2]).

Bei ſolchen unbeſtimmten Aeußerungen, welche bald hierhin bald dorthin ſchwanken, iſt es allerdings ſchwer die eigentliche Abſicht dieſer Lehren zu errathen; aber ein Punkt drängt ſich doch unſerer Ueberzeugung auf, nemlich daß Proklos bei weitem mehr als Plotinos darauf ausging, das Loos des Menſchen und der Vernunft in ihm als hülfsbedürftig und elend zu ſchildern. Wir haben geſehn, daß nicht die Vernunft, weder im Denken, noch in einer andern Energie uns mit Gott zu vereinen vermag; ſie ſteht auch nicht ganz nahe dem Einen, ſondern viele Götter verſchiedener Ordnungen ſind zwiſchen ihm und ihr. Wenn daher Plotinos in ſeiner hohen und kühnen Geſinnung die Vernunft in ihrer höchſten Würde geſchildert hatte, wie

---

1) Inst. theol. 115.

2) In Alcib. pr. 19 p. 65.

ſie von allem Leiden frei das Eine vollkommen zu ſchauen vermöge, wenn er dem Menſchen und der Seele dieſe Vernunft zugeeignet hatte, freilich nicht ohne mancherlei Irrungen, in welche er hierüber mit der Richtung der Emanationslehre gerieth, ſo ſind es eben dieſe Irrungen, welche Proklos geltend macht, um einen entſchiedenen Widerſpruch gegen die Lehre des Plotinos einzulegen. Plotinos hatte ſeine Lehre auf den ſtrengen Unterſchied zwiſchen Körperlichem und Unkörperlichem zurückgeführt; er glaubte deswegen die Vernunft und die Seele als gänzlich unberührt von dem Leiden des Körperlichen ſetzen zu dürfen. Auch Proklos hält dieſen ſtrengen Gegenſatz feſt; er ſucht ihn ſogar auf eine nicht verwerfliche Weiſe zu beſtimmen, indem er die Eigenthümlichkeit des Unkörperlichen darin findet, daß es das Vermögen hat ſich auf ſich zurückzuwenden, zu reflectiren, welches dem Körperlichen nicht zukomme, weil es von einander geſonderte Theile habe[1]). Er gründet hierauf ſeinen Beweis für die Unſterblichkeit der Seele, indem er zeigt, daß jedes Weſen, welches das Vermögen hat ſich auf ſich zurückzuwenden, wenn es auch mit etwas Anderem, mit einem Körper verbunden ſein ſollte, doch nur auf trennbare Weiſe mit ihm verbunden ſein könne, denn die ſich zurückwendende Thätigkeit werde ihm bleiben als eine Thätigkeit, die unabhängig iſt von dem, mit welchem es verbunden, weil ſie nemlich nicht auf das Verbundene ſich beziehet[2]). Allein er erkennt hierbei doch an, daß ein

---

1) Inst. theol. 15. πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν· οὐδὲν γὰρ τῶν σωμάτων πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἐπιστρέφειν κτλ. Ib. 83.

2) Ib. 82. πᾶν ἀσώματον πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ὄν, ὑπ' ἄλλων μετεχόμενον χωριστῶς μετέχεται· εἰ γὰρ ἀχωρίστως, ἢ

Theilhaben ſtattfinde des Körperlichen an der Seele, welches natürlich auf die Seele ſeine Rückwürkung haben muß. Daher iſt zwar die Seele ihrem Weſen nach von ſich ſelbſt bewegt, Theil habend aber am Körper hat ſie auch gewiſſermaßen Theil an der Bewegung durch ein Anderes [1]). Es iſt natürlich, daß ihm hiernach auch die Schickſale der Seele nicht ganz unabhängig von dem Aeußern erſcheinen. Zwar ſetzt ſich Proklos den Lehren entgegen, welche unſere Glückſeligkeit von den äußern Gütern abhängig machen, denn dies wäre gleichſam, als wenn jemand behaupten wollte, die Zuſtände des Schattens hätten Einfluß auf das Wohlſein des Körpers [2]); zwar behauptet auch er, das Materielle habe keine Kraft [3]); aber er will damit nicht geleugnet haben, daß wir, daß unſere Seele ohne Leiden ſei. Er widerſpricht ausdrücklich der Lehre des Plotinos und ſeiner Schüler in dieſem Punkte; er beſchuldigt ſie, daß ſie nicht genaue Auslegung der Platoniſchen Sätze ſei. Wie würde die Seele fehlen und ſündigen und ſich wieder zum Göttlichen erheben können, wenn nicht ſie und ihre Vernunft und die Freiheit ihres Willens an der Vermiſchung mit dem Leiden Theil hätte, wenn ſie nicht im Zeitlichen wäre und die materiellen Kleider umnähme und wieder ablegte nach gewiſſen Perioden der Zeit? [4]) Daher

---

ἐνέργεια αὐτῆ ὐκ ἔςαι χωριςὴ τῦ μετέχοντος, ὥσπερ ὐδὲ ἡ ὐσία· εἰ δὲ τῦτο, ὐκ ἐπιςρέψει πρὸς ἑαυτό. Ib. 171; 186; 187; 189.

1) In Alcib. pr. 76 p. 225. *καὶ ὐσίαν μὲν γὰρ ἐςὶν αὐτοκίνητος ἡ ψυχή, κοινωνήσασα δὲ τῷ σώματι μετέσχε πως τῆς ἑτεροκινήσεως.*

2) Ib. 35 p. 107.

3) Ib. 58 p. 164.

4) Ib. 48; 76 p. 227. *ὅτι αὖ ἐκείνυς* (sc. *ἀποδεξόμεθα τὺς λό-*

kann er auch der Lehre des Plotinos nicht beiſtimmen, daß die Seele, welche in das Weltliche herabſteigt, nicht ganz herabſteige 1), als wenn nemlich ihre Vernunft alsdann immer noch bei den Göttern bleiben könnte. Dieſe Lehre iſt mit ſeiner Theologie auf das engſte verflochten. Er denkt ſich die Seelen in ihrem weltlichen Leben ſo eng mit einander verbunden, daß die Sünde der einen auf die andern übergeht und die Söhne an der Sünde der Väter, die Unterthanen an der Sünde der Obrigkeit Theil nehmen, weil nemlich die ganze Welt eine lebendige Einheit bildet, in welcher wieder kleinere lebendige Einheiten der Familien, der Völker ſich abſondern und in ſich zuſammenhangen, ſo daß es auch gerecht iſt, daß die einzelnen Glieder ſolcher Einheiten mit einander Strafe dulden 2). Er denkt ſich, gleich der Wedanta-Philoſophie, die Seele mit vielen Hüllen umkleidet, feinern und gröbern, welche ſie nur allmählig und der Reihe nach ablegen kann, und in beſtimmten Perioden entwickelt ſich ihm dieſer Prozeß des Seelenlebens, in welchem die Seele um ſo höher aufſteigt, je mehr ſie von ihren äußern Hüllen ſich befreit hat 3). Nicht allein durch eigene Thätigkeit ſoll die Seele ihre Befreiung gewinnen, ſondern auch durch dämoniſche Hülfe 4).

χῆς), ὅσοι μέρος μὲν εἶναι τῆς θείας ὅλης λέγουσι τὴν ψυχήν, ὅμοιον δὲ τῷ ὅλῳ τὸ μέρος καὶ ἀεὶ τέλειον, τὸν δὲ θύραζον εἶναι καὶ τὰ πάθη περὶ τὸ ζῷον. In Tim. V, p. 341; inst. theol. 190; 198—200.

1) Inst. theol. 211. Dies war ein Punkt des Streits für die letzten Zeiten der Neu-Platoniſchen Philoſophie. S. Creuzer ad l. l.

2) Dubit. circa provid. 9 p. 168 f. ed. Cous.

3) In Alcib. pr. 48; inst. theol. 209.

4) In Alcib. pr. 89 p. 280 f.

So erhält denn die Seele in der Lehre des Proklos in der That eine ganz andere Stelle, als ihr Plotinos angewieſen hatte; ſie erſcheint unvollkommener und der Hülfe bedürftiger.

Es iſt nicht zu verkennen, daß hierin eine Annäherung an das Erfahrungsmäßige ſtattfindet. Es hängt aber auch mit allgemeinen Sätzen der Emanationslehre und mit den theologiſchen Anſichten des Proklos zuſammen. Wir bemerken überhaupt, daß die Lehre des Proklos eine Neigung verräth den Begriff der Seele vor dem Begriff der Vernunft hervorzuheben, während die Lehre des Plotinos umgekehrt darauf ausgegangen war den Begriff der Seele in den Begriff der Vernunft hineinzuziehen. Jene Neigung verräth ſich in der Erklärung des Unkörperlichen durch die reflexive Thätigkeit, woran ſich der Satz anſchließt, daß alle Dinge, welche in reflexiver Thätigkeit ſind, als um ſo unvollkommner gedacht werden mußten, je mehr ſie im Beginn wären, als um ſo vollkommner dagegen, je mehr ſie zum Ende ſich neigten[1]). Dies iſt eine natürliche Folge der Lehre von dem Ausgange und der Rückkehr der Dinge. Es ergiebt ſich daraus aber die Annahme, daß alle unkörperliche Dinge ſich fortſchreitend entwickeln, welches doch in Wahrheit nicht der reinen Vernunft, ſondern nur der Seele beigelegt werden konnte nach allen Anſichten der Neu-Platoniker. Wir würden dieſen Gedanken des Proklos ſehr beachtungswerth finden, wenn er einigermaßen von ihm durchgeführt worden wäre und nicht mit andern Neigungen der Emanationslehre in Widerſpruch ſtände.

---

[1]) Inst. theol. 37. πάντων τῶν κατ' ἐπιστροφὴν ὑφισταμένων τὰ πρῶτα ἀτελέστερα τῶν δευτέρων καὶ τὰ δεύτερα τῶν ἑξῆς, τὰ δὲ ἔσχατα τελειότατα.

Am entſchiedenſten ſteht ihm die weſentliche Richtung der Emanationslehre entgegen einem jeden Ausfluß ſeinen beſtimmten Begriff oder Grad des Seins anzuweiſen. Es iſt ein Grundſatz des Proklos, daß ein jedes Hervorgebrachte eine beſtimmte Aehnlichkeit mit dem Hervorbringenden haben müſſe, aber ihm nicht gleich ſein könne; inwiefern es Aehnlichkeit mit dem Hervorbringenden habe, bleibe es in dem Hervorbringenden, ſofern es aber ihm ungleich ſei, gehe es von demſelben aus1). Es kann kein Grund aufgefunden werden, warum oder wie das Hervorgebrachte jene natürliche und weſentliche Aehnlichkeit und Ungleichheit irgend verändern ſollte. Daher können wir das Reden von dem Ausgehn der Dinge von ihrem Princip und von ihrer Rückkehr in daſſelbe, wovon die Schriften des Proklos voll ſind, nur als etwas Ungehöriges anſehen und wenn er behauptet, daß ein jedes Weſen nach ſeinem Princip ſtrebe, ſo finden wir dies zwar mit den ſonſtigen Anſichten ſeiner Schule zuſammentreffend, wiſſen es aber auf keine Weiſe mit ſeiner Behauptung zu vereinen, daß ein jedes, ſoweit es vermag, mit ſeinem Principe eins ſei und in ihm bleibe2). Auch dieſer Philoſophie, ſo viele willkührliche Annahmen über die Ideenwelt ſie ſich erlaubt, will es nicht gelingen einen Uebergang aus derſelben in das Werden der ſinnlichen Welt zu gewinnen.

Es ſteht aber hiermit die wichtigſte Abweichung des Proklos vom Plotinos in Verbindung. Eine wahre und

---

1) Inst. theol. 29; 30.

2) Ib. 31.

vollſtändige Rückkehr des Hervorgegangenen in ſeine Principien kann er nicht annehmen; die Anſchauung des Einen, nach welcher die ganze Lehre des Plotinos hinſtrebte, kennt er nicht. Dagegen hält er den Grundſatz der Emanationslehre feſt, daß ein jedes Niedere mit dem Höchſten nur durch die mittlern Weſen zuſammenhange, durch welche hindurch es zu ſeinem Daſein gelangt iſt. Daher wenn auch von einer Rückkehr der Dinge die Rede iſt, ſo erklärt er doch, daß ein jedes, was durch ein Mittleres von dem Höhern ausgeht, auch nur durch dies Mittlere wieder in das Höhere zurückkehren könne, denn ſeine Aehnlichkeit ſei nur eine mittelbare[1]). Daher hängen auch die Menſchen nur durch die Dämonen mit dem Höhern zuſammen[2]).

So weit finden wir ſeine Lehre durchaus in Einklang mit ſeinen allgemeinen Grundſätzen. Allein noch ein anderer Beweggrund regt ſich in ihr, welchen wir mit dem Bau ſeiner Lehre nicht in Uebereinſtimmung finden können. Er erklärt nemlich, ein jeder andere Gott ſei von ſolcher Art, daß an ihm Theil genommen werden könne, nur nicht das Eine[3]). Daraus folgt denn natürlich, daß dieſes völlig unerkennbar iſt. Zwar ſind die übrigen Götter an ſich auch unerkennbar und unausſprechlich wegen ihrer überweſentlichen Vereinigung, denn alles, was wir erkennen, iſt ein Seiendes, das Göttliche aber iſt über dem

---

1) Ib. 38. *καὶ πᾶσα ἐπιστροφὴ διὰ τῶν αὐτῶν, δι' ὧν καὶ ἡ πρόοδος. ἐπεὶ γὰρ δι' ὁμοιότητος ἐπιστροφὴ γίνεται, τὸ μὲν ἀμέσως ἀπό τινος προελθὸν καὶ ἐπιστρέφεται ἀμέσως πρὸς αὐτό· ἡ γὰρ ὁμοιότης ἄμεσος ἦν.* Ib. 132.

2) In Alcib. pr. 19 p. 63.

3) Inst. theol. 116. *πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι πλὴν τοῦ ἑνός.* In Plat. theol. III, 7 p. 133

Seienden; allein die übrigen Götter können wir doch aus dem erkennen, was an ihnen Theil hat; da aber an dem Erſten nichts Theil hat, ſo können wir es auch nicht einmal auf ſolche mittelbare Weiſe erkennen[1]. So unterſcheidet er denn als drei untergeordnete Grade das, an welchem nichts Theil haben kann, das, an welchem Theil genommen wird, und das, welches Theil nimmt[2], und er kennt nicht allein das Eine, welches nicht mittheilbar iſt, ſondern auch eine Vernunft und ein Weſen, an welchen niemand Theil haben kann, beide als das Höchſte in ihrer Art[3]. Offenbar iſt hierin das Beſtreben das Höchſte über ein jedes Verhältniß zu erheben[4]. Wir würden auch gegen dieſe Eintheilung des Proklos im Sinne ſeiner Emanationslehre nichts einzuwenden haben, wenn ſie nur unterſcheidbare Seiten an einer und derſelben Einheit hervorheben ſollte; denn nach ſeiner Anſicht von der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Ausflüſſe und der Ausgefloſſenen muß allerdings die Seite des Höhern, welche in dem Niedern nicht ausgedrückt wird, als ein Nicht-Mittheilbares angeſehen werden und ſo würde ein jedes Höhere für ſein Niederes in gewiſſer Beziehung nicht mittheilbar ſein. Aber in dieſem Lichte betrachtet er den Begriff des Nicht-Mittheilbaren nicht; ihm ſind vielmehr das Eine und die höchſte Vernunft und das höchſte Weſen ganz und gar nicht mittheilbar; in dem Höchſten einer jeden der höhern Ordnungen will er eine gänzliche Bezugloſigkeit anerkannt wiſſen. Dieſe iſt nun aber in der That nicht zu vereinigen mit ſeiner Anſicht, daß ein jedes Hervorgehende mit dem, aus welchem es hervorgehe, Aehnlichkeit haben müſſe. Proklos ſelbſt ſpricht ſonſt den Grundſatz aus, daß nothwendig das Bewirkte an ſeiner Urſache Theil haben müſſe, weil es von ihr ſein Weſen habe[1]). Nach dem Grundſatze, daß alles durch das Gleiche erkannt werde, giebt er zuweilen auch zu, daß wir Theil haben an der Vernunft durch die Vernunft und an dem Erſten durch das Eine, welches uns beiwohnt, gleichſam durch die Blüthe unſers Weſens, durch welches wir hauptſächlich mit dem Göttlichen zuſammenhingen[2]).

---

[1] Inst. theol. 123. πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις· ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτόν ἐστι καὶ γνωστόν. διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἅτε ἀμέθεκτον ὄν. πᾶσα γὰρ ἡ διὰ λόγου γνῶσις τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ ἐν τοῖς οὖσιν ἔχει τὸ τῆς ἀληθείας καταληπτικόν κτλ.

[2] Ib. 23.

[3] Ib. 166; in Alcib. pr. 19 p. 65.

[4] Inst. theol. 23. τὸ μὲν γὰρ ἀμέθεκτον μονάδος ἔχον λόγον ὡς ἑαυτοῦ ὂν καὶ οὐκ ἄλλου καὶ ἐξῃρημένον τῶν μετεχόντων ἀπογεννᾷ τὰ μετέχεσθαι δυνάμενα. — — — τὸ δὲ μετεχόμενον πᾶν τινὸς γενόμενον, ὑφ' οὗ μετέχεται, τινὸς γενόμενον δεύτερόν ἐστι τοῦ πᾶσι ὁμοίως παρόντος καὶ πάντα ἀφ' ἑαυτοῦ πληρώσαντος· τὸ μὲν γὰρ ἐν ἑνὶ ὂν ἐν τοῖς ἄλλοις οὐκ ἔστιν. Ib. 23; 116.

Auch dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem, an welchem nichts, und zwiſchen dem, an welchem Anderes Theil hat, dient offenbar zur Nahrung der myſtiſchen Denkart, welche Proklos pflegte. Ihm war es nicht genug, die myſtiſche

---

1) Inst. theol. 28. *ἀλλὰ μὴν ἀνάγκη τὸ αἰτιατὸν τοῦ αἰτίου μετέχειν, ὡς ἐκεῖθεν ἔχον τὴν οὐσίαν.*

2) In Alcib. pr. 82 p. 217. *ὡς γὰρ νοῦ μετέχομεν κατὰ τὸν εἰρημένον νοῦν, οὕτω καὶ τοῦ πρώτου, παρ' ὃ πᾶσιν ἡ γνῶσις, κατὰ τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα· τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν.*

Anſicht des Plotinos von der überſinnlichen Anſchauung des Einen feſtzuhalten; eine ſolche Anſchauung mochte ihm noch zu viel Aehnlichkeit mit dem vernünftigen Denken zu haben ſcheinen. Er will dagegen das Höchſte in einer jeden Ordnung des Daſeins unſern Augen ganz entziehen, es in ein Gebiet ſtellen, welchem wir uns nicht nahen können, ohne daß er uns dennoch die Hoffnung zu nehmen wagte mit ihm in eine myſtiſche Beziehung zu kommen durch Vermittelung der Zwiſchenweſen, deren Verehrung ſeine heidniſche Theologie anempfiehlt. So giebt er denn eine myſtiſche Offenbarung des erſten Gottes zu, welche uns durch die niedern Götter verkündet werden ſoll[1]). Hiermit hängen ſeine Anpreiſungen des Glaubens, der Wahrheit und der Liebe zuſammen, welche ſich auf die Eigenſchaften des Göttlichen, auf Güte, Weisheit und Schönheit beziehn[2]). Durch die Liebe, welche er beſonders hervorhebt, ſoll ein jedes Niedere mit dem Höhern verbunden werden. Zwar meint Proklos das Ueberſinnliche, nur durch die Vernunft Erkennbare bedürfe der Vermittlung durch die Liebe nicht wegen ſeiner unausſprechbaren Vereinigung[3]); aber dieſer Gedanke ſcheint ihm doch nur flüchtig vorüberzuſchweben, da er an anderer Stelle

---

1) Theol. Plat. III, 14. *καὶ γὰρ αἱ τρεῖς αὗται τριάδες μυστικῶς ἐπαγγέλλουσι τὴν τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ ἀμεθέκτου παντελῶς ἄγνωστον αἰτίαν.* Wir glauben nicht nöthig zu haben die Lehre des Proklos von den drei Dreiheiten auseinander zu ſetzen, welche an Platoniſche Begriffe ſich anſchließend weitläuftig ausgeſponnen worden iſt. Sie gehört zu dem gelehrten Apparat unſeres Philoſophen, berührt aber das Weſentliche ſeiner Lehre nicht.

2) Ib. I, 21; 25; in Alcib. pr. 16 p. 51; etwas anders theol. Plat III, 11 p. 139.

3) In Alcib. pr. 16 p. 53.

ihm die allgemeinere Verſicherung entgegenſetzt, daß auch die Götter durch die Liebe mit der überſinnlichen Schönheit verbunden würden, daß ebenſo die Dämonen mit den Göttern und die Seelen mit den Dämonen durch Liebe zuſammenhingen[1]).

In dieſen Abweichungen des Proklos von der ältern Lehrart der Neu-Platoniſchen Schule können wir nur eine Fortſetzung der Bewegungen erkennen, welche von der Zeit des Jamblichos ab allmählig ſich verbreitet hatten. Sie haben alle ihre Richtung nach der myſtiſchen Seite der Lehre zu und ſchließen ſich dem theurgiſchen Aberglauben des Heidenthums an, welcher nur jetzt in weniger kühnen Unternehmungen ſich ausſprach und mehr von dem öffentlichen in das Privatleben ſich zurückgezogen hatte. Damit hängt es denn natürlich zuſammen, daß die myſtiſchen Regungen mehr in das Gemüthsleben ſich verſchließen und ſo als Glaube und Liebe ſich zu erkennen geben. Das wiſſenſchaftliche Element der Neu-Platoniſchen Lehre tritt dagegen immer mehr zurück. Zwar haben wir bemerken müſſen, daß die atheniensiſche Schule der Neu-Platoniker durch das Streben ihrer Lehre durch Beobachtung der Formen des Beweiſes einen feſten Zuſammenhang zu geben ſich auszeichnete, allein wir haben uns auch nicht verhehlen können, daß dieſe äußere Zierlichkeit dem innern Gehalte der Gedanken nur wenig entſpricht, daß Gehalt und Form der Darſtellung faſt beſtändig auseinander zu fallen drohen. Es iſt dies die Auflöſung der Zeiten; es iſt das Zeichen, daß die Formen der Schule nur erlernt, nicht aus der Entwicklung ihres innern Lebens hervorgegangen ſind.

---

[1]) Ib. 19 p. 65.

Wenn vom Plotinos behauptet werden kann, daß er einen bedeutenden Einfluß auf die Philoſophie ſpäterer Zeit gehabt hat, nicht nur auf die heidniſche, ſondern auch auf die chriſtliche Philoſophie, ſo wird man einen ähnlichen Einfluß des Proklos nicht nachweiſen können. Die chriſtliche Philoſophie hatte zu ſeiner Zeit ſchon die erſte Friſche ihrer aufſtrebenden Kraft verloren; nur auf einige myſtiſche Auswüchſe derſelben könnte ſeine Lehre Eindruck gemacht haben. Sein Einfluß auf die heidniſche Philoſophie konnte ebenfalls nicht groß ſein, obgleich die Verehrung, welche er in ſeiner Schule genoß, ſehr ſtark war. Denn eben dieſe Schule war, wie ſchon bemerkt, jetzt auf einen kleinen Kreis der Wirkſamkeit beſchränkt und zu der Sache einer abſterbenden Partei herabgeſunken. Als ſolche ſtellt ſie ſich in allen Nachrichten dar, welche wir von ihr überkommen haben. Sie ſind voll von Zügen des übertriebenen Lobes und des geheimen Neides, welche unter den Anhängern abgeſonderter Sekten ihr Weſen zu treiben pflegen [1]). Wir ſehen daraus, daß die Schule nur einen ſchwachen Fortgang hatte unter Männern, welche das Vertrauen ihrer Partei nicht vollkommen erwerben konnten. Die Ueberlieferungen über dieſe Männer ſind übrigens nicht ohne Lükken. Unter ihnen werden uns **Marinos**, **Iſidoros** und Zenodotos genannt, drei Schüler des Proklos, welche eine Zeit lang ein jeder der Schule vorgeſtanden zu haben ſcheinen, mehr gezwungen als freiwillig, damit nur die Platoniſche Schule nicht ohne Lehrer ſei. Sie mochten ſelbſt ein Bewußtſein von der Schwäche ihrer Philoſophie haben, welche ſie überdies nicht als das Höchſte achteten, denn ihnen galt fortwährend der Aberglaube wunderbarer Künſte und heidniſcher Religion mehr als die Philoſophie, deren abſterbendes Alter ſie nur beklagten, weil ſie eine menſchliche Vorbereitung auf das Höhere ſei 1). Wenn ſie nur ungern dem Lehramte ſich unterzogen, ſo darf man einen Grund hiervon auch in der Gefahr ſuchen, welche bei der Verfolgung der Chriſten mit ihm verbunden war, wie aus dem Leben des Proklos ſich uns ergeben hat und wie manche andere Andeutungen verrathen.

---

[1]) Man vergl. Phot. bibl. cod. 181; 242 und die Artikel d. Suidas, welche auf dieſe Zeiten der Neu-Platoniſchen Schule ſich beziehn. Alles dies iſt freilich aus dem Leben des Iſidoros, welches Damaskios ſchrieb, entnommen; man kann aber wohl darin den Charakter der Schule erkennen. Photios urtheilt mit Recht cod. 181 p. 212 Hoesch. *πάντων δ' ὅσας ἐξεῖπε τοῖς λόγοις καὶ κρείττους ἢ κατ' ἀνθρώπων φύσιν δεινὰς γεγονέναι — — οὐκ ἔστιν ὅτι μὴ καθήψατο ἐφ' ἑκάστῳ τῶν θαυμαζομένων μὴ ἐνδεέστερον ἔχειν κτλ.*

Von den philoſophiſchen Schriften dieſer Männer, wenn ſie deren hinterlaſſen haben ſollten, iſt nichts erhalten worden. Wir wiſſen von ihnen faſt nur durch einen ihrer Schüler, den Damaskios von Damaskos, welcher in ſeiner Lebensbeſchreibung des Iſidoros von den Verhältniſſen der ſpäteſten Neu-Platoniſchen Schule uns Nachricht ertheilt hat und ſelbſt eine Zeit lang der Neu-Platoniſchen Schule vorſtand 2). Aus den Auszügen jener Lebensbeſchreibung ſehen wir, wie die lächerlichſte Wunderſucht in dieſer Schule herrſchte und immer mehr der Geiſt des Aberglaubens ihrer ſich bemächtigte. Von dem Damaskios beſitzen wir auch noch eine Schrift, welche Zwei-

---

1) Vergl. die Aeußerungen des Iſidoros b. Phot. bibl. cod. 242 p. 568.

2) Dies wird aus ſeinem Beinamen διάδοχος gefolgert.

fel und Löſungen über die erſten Gründe enthält[1]) und uns beweiſt, wie mit dem Aberglauben philoſophiſche Grübelei ſich vereinigte, um den ärgſten Myſticismus zu begünſtigen. Wir finden auch in dieſer Schrift den Charakter der Athenienſiſchen Schule wieder, das Beſtreben in unaufhörlichen Schlüſſen ſich herumzudrehen, nur um zu zeigen, daß alle dieſe Schlüſſe nicht vermögend ſind uns irgend eine ſichere Beſtimmung über die erſten Gründe der Dinge zu verſchaffen. Der erſte Grund aller Dinge iſt dem Damaskios das Unausſprechbare, welches in keinem beſtimmten Gedanken ausgedrückt werden kann. Wir ſollen es nicht die Urſache, das Erſte, das Gute, den Anfang oder den Zweck oder ſonſt wie nennen; wir ſollen die drei Gründe, welche unterſchieden werden, nicht als unterſchieden ſetzen; nur menſchlicher Weiſe nennen wir ſie drei[2]). Seine ganze Rede geht daher darauf aus alles, was er von den Gründen der Dinge bejahend ſagt, durch Verneinung wieder zurückzunehmen. Der Vorgang der Dinge aus ihnen iſt nicht eigentlich ein Vorgang; die Seele durch ihre Rückkehr in dieſelben löſt ihren Vorgang wieder auf[3]). Alles unſer Sprechen iſt nur unſer Geſtändniß, daß wir nichts wiſſen, ſondern über das, was wir kennen, hinausgehn müſſen. Wir nennen das Unausſprechbare unerkennbar, weil wir immer alles, was über die Erkenntniß hin-

---

1) Herausgegeben von J. Kopp. Frankf. a. M. 1826. Die Fortſetzung des Commentars des Proklos über den Parmenides, welche dem Damaskios zugeſchrieben wird, iſt wenigſtens in ihrer gegenwärtigen Geſtalt, ihm wohl nicht beizulegen. Ueber noch Ungedrucktes ſ. Kopp in der Vorrede.

2) De princ. 2; 6; 7; 22; 41; 118.

3) Ib. 75; 107.

ausgeht, ehrenwerther finden als das Erkennbare, ſo daß auch das über alle Erkenntniß Hinausgehende, wenn es gefunden werden könnte, als das Ehrenwertheſte gefunden werden würde. Wenn das Eine das letzte Erkennbare iſt, ſo iſt das über das Eine Hinausgehende das gänzlich Unerkennbare, welches auch ſo unerkennbar iſt, daß wir nicht einmal wiſſen können, ob es erkennbar. Es iſt ſo von allem abgeſondert, daß es auch nicht einmal abgeſondert in Wahrheit genannt werden kann, denn das Ende aller dieſer Reden iſt ein rathloſes Schweigen und das Geſtändniß, daß wir nichts von dem Unerkennbaren wiſſen[1]). So endet dieſe Art der Philoſophie mit einem völligen Skepticismus. Was ſie erkennen möchte findet ſie unerkennbar, ja ſie wagt nicht einmal es offen unerkennbar zu nennen. Indem ſie in eine unerreichbare Höhe ſich hineinſchwindelt, verliert ſie den Boden unſeres Standpunktes ganz außer Geſicht und alle unſere Gedanken erſcheinen ihr als völlig ungenügend die Wahrheit darzuſtellen. Die Erde verſchmäht ſie und eben deswegen weiß ſie den Himmel nicht zu gewinnen.

---

1) Ib. 6. οἶδε γάρ, ὅτι οὐκ οἶδεν αὐτό· καὶ γάρ ἐςιν ἁπλῶς ἡ τοιαύτη γνῶσις οὐκ ἐκείνου, ἀλλὰ τῆς οἰκείας ἀγνοίας. Ib. 7. πῶς γὰρ ἐκεῖνο ἄγνωςον λέγομεν; ἑνὶ μὲν λόγῳ τῷ ῥηθέντι, ὅτι ἀεὶ τὸ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν τιμιώτερον εὑρίσκομεν· ὥςε τὸ ὑπὲρ ἅπασαν γνῶσιν, εἴπερ ἦν εὑρετόν, εὑρεθείη ἂν καὶ αὐτὸ τιμιώτατον. — — — εἰ τοίνυν τὸ ἓν ἔσχατόν ἐςι γνωςὸν τῶν ὅπως ποτὲ γνωριζομένων ἢ ὑπονοουμένων καὶ τὸ τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα τὸ πρώτως ἐςὶ καὶ πάντῃ ἄγνωςον, ὅπερ οὕτως ἐςὶν ἄγνωςον, ὡς μηδὲ τὸ ἄγνωςον ἔχειν φύσιν, μηδὲ ὡς ἀγνώςῳ προσβάλλειν ἡμᾶς, ἀγνοεῖν δὲ καί, εἰ ἄγνωςον. — — — καὶ τί πέρας ἔςαι τοῦ λόγου πλὴν σιγῆς ἀμηχάνου καὶ ὁμολογίας τοῦ μηδὲν γινώσκειν, ὧν μηδὲ θέμις ἀδυνάτων ὄντων εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν;

Dies war der Ausgang der Neu-Platoniſchen und mit ihr der alten Philoſophie. Im Jahre 529 gebot der Kaiſer Juſtinianus, daß niemand zu Athen Philoſophie lehren ſolle [1]). Dies ſcheint Veranlaſſung geweſen zu ſein, daß die vorzüglichſten der damaligen Philoſophen, unter ihnen Iſidoros, Damaskios und Simplikios, der Ausleger des Ariſtoteles, von Athen nach Perſien auswanderten. In ihrem Vaterlande ſahen ſie die Philoſophie verachtet, die alten Religionen, zu welchen ſie ſich bekannten, wurden verfolgt, eine fremde, ihnen verhaßte Religion herrſchte. Sie mußten an ihr Vaterland verzweifeln. Die Meinungen aber, welche in ihrer Schule verbreitet waren, hatten ſie vorlängſt gelehrt im Morgenlande die Quelle der Weisheit, den Sitz des heiligen Lebens zu ſuchen. In Perſien, ſo ſchwärmten ſie, da ſei eine beſſere Staatsverwaltung, da herrſche Chosroes, ein König, welcher nach Platoniſcher Vorſchrift Philoſoph ſei; und ſo wie die Obrigkeit gerecht, ſo ſei dort der Unterthan mäßig und das unbewachte Eigenthum ſelbſt in der Einöde ſicher. Schnell machten ſie ſich auf nach dieſem erwünſchten Lande. Aber die Armen! wie fanden ſie ſich getäuſcht. Nichts von allem dem, was ſie gehofft hatten, ging ihnen in Erfüllung. Kaum hatten ſie die fremden, grauſamen, ungerechten und ſchwelgeriſchen Sitten geſehn, kaum hatten ſie den König geſehn, einen Philoſophen, aber nicht ihrer Schule, mehr zur Vergnügung, als zum Ernſt, ſo ergriff ſie Reue und Sehnſucht nach ihrem Vaterlande. Sie wollten lieber ſterben in ihm, als bei den Fremden in Ehren leben. Sie kehrten heim. Im Frieden zwiſchen den Perſern und Römern wurde ihrer gedacht; ſie ſollten unangefochten ihrer Philoſophie, ihrer Religion leben können[1]). Aber wie mögen ſie geknickter Hoffnungen gelebt haben. Alles Vertrauen auf dieſe irdiſchen Dinge war nun vollends dahin. Mit ihnen iſt die heidniſche Philoſophie wenn nicht völlig zu Grabe gegangen, doch für die Geſchichte ſpurlos verſchwunden.

---

[1]) Joh. Malal. XVIII. p. 187 ed. Oxon.

Von dieſem tragiſchen Schluß der alten Philoſophie kann man ſich nicht abwenden ohne zu mancherlei Gedanken ſich aufgeregt zu fühlen. Welches Schickſal dieſer Lehren, welche einſt ſo rüſtig, ſo vertrauensvoll, mit ſo vielen Anſprüchen aufgetreten waren. Was hatten ſie nicht Alles den Menſchen verſprochen. Wiſſenſchaft, Weisheit, Glückſeligkeit, eine vernünftige Anordnung des Lebens ſollten in ihrem Gefolge ſein; die Anſchauung Gottes ſollte aus ihnen hervorgehn. Jetzt iſt die Hoffnung dahin. Sie finden ſich eingeengt; ſie müſſen ihrem Untergange entgegenſehn. Iſt es, daß dieſe Lehren unter den Menſchen verloren gegangen? Nein, noch wurden die Schriften des Platon, des Ariſtoteles mit Fleiß geleſen; was die Stoiker an Vorſchriften für das wiſſenſchaftliche Denken, was ſie zur Stärkung des Willens gelehrt hatten, alles das kannte man wohl. Aber wenn man die Gedanken der Alten nachdachte, ſo fühlte man bald hier, bald da ihre überzeugende Stärke, ohne doch mit völligem Vertrauen ſich ihnen hingeben zu können. Denn alsbald kamen andere Gedanken herbei, mächtig genug die Ueberzeugung jener, wenn auch nicht zu erſchüttern, doch zu verdecken. So finden wir Widerſprüche auf Widerſprüche bei den Philoſophen dieſer Zeit ſich häufen. Es wurde offenbar, daß nicht die Fülle der Gedanken, daß nicht die formale Bildung des Geiſtes, die Fertigkeit mit Schlüſſen zu verkehren der Vernunft ihre Sicherheit gewähren. Alles dies konnte die jetzige Philoſophie nicht vor dem kraſſeſten Aberglauben ſchützen. Wo iſt nun die Bildung hin, welche die alte Philoſophie dem Menſchen zu geben verſprochen hatte? Man könnte wohl muthmaßen, daß der Stolz der Philoſophen, welcher ſo Hohes ſich angemaßt hatte, durch den Erfolg gedemüthigt werden ſollte. Indeſſen iſt zu bemerken, daß auch die beſcheidnere Philoſophie eines Sokrates, eines Ariſtoteles in das Schickſal ihrer Genoſſen verflochten wurde.

---

[1]) Agath. II, 30 f. p. 67 f. ed. Par.; daraus Suid. s. v. πρέσβεις.

Sehen wir hierbei zunächſt auf die einzelnen Philoſophen der letzten Zeit, ſo können wir zwar bei ihnen eine gewiſſe Armuth, eine Beſchränktheit ihrer Gedanken gewahr werden, aber es iſt nicht ſowohl dieſe, welche ſie drückt, als vielmehr der Reichthum an Gedanken wird ihnen läſtig. In der Neu-Platoniſchen Schule hatte ſich die philoſophiſche Forſchung, wie wir ſahen, faſt ganz auf die Theologie oder, um einen neuern Ausdruck zu gebrauchen, auf die höchſten Begriffe der Metaphyſik geworfen; neben dieſen Begriffen wurden faſt nur die allgemeineren Begriffe und Formen logiſcher Unterſuchung feſtgehalten, welche als Mittel dienen ſollten. Die Phyſik dagegen und die Ethik ſchwinden meiſtens zu ganz unbedeutenden Nebenſachen zuſammen. Der Grund hiervon iſt nicht ſchwer einzuſehn. Haben wir doch anerkennen müſſen, daß dieſe Zweige der Philoſophie viel weniger vollkommen von der alten Philoſophie ausgebildet worden waren, als die Logik. Um ſo weniger ließen ſie gegen den Andrang einer neuen Denkart ſich feſthalten.

Die Phyſik im Beſondern war auf eine Reihe von unvollkommenen Analogien, die mit einer ſehr unvollſtändigen Erfahrung in Verbindung ſtanden, geſtützt worden; was in ihr wiſſenſchaftliches Werthes ſein mochte, hatte ſich in die Erfahrungswiſſenſchaften abgeſondert, die man jetzt neben der Philoſophie, wenn auch nur ſpärlich betrieb. Die Ethik dagegen, in der beſten Zeit der Philoſophie auf Politik hinauslaufend, ſie konnte ihre Bedeutung nicht behaupten in Zeiten, in welchen die politiſche Geſinnung der alten Völker erſtorben war, die Bedeutung der Staatsformen, der alten Erziehung ſich verloren hatte; nur noch zu Ermahnungen für das einzelne Leben war ſie zu gebrauchen. Als man aber ein gemeinſames Leben in gottesdienſtlicher Geſellſchaft ſuchte, da mußte ſich auch ein Streben nach andern Formen der ſittlichen Auffaſſungsweiſe bilden, welches jedoch in wiſſenſchaftlich beſtimmten Begriffen auszuſprechen der jetzigen Zeit noch nicht gelingen wollte. Von dieſer Seite könnte alſo freilich der Gedankenkreis der letzten Philoſophen des Alterthums als beſchränkt erſcheinen, zum Theil jedoch nur, weil er nach einer andern Seite hin ſich auszudehnen ſtrebte. Mag es nun auch geſagt werden, daß eine ſolche Beſchränkung auch dem noch übrigen Theile der Philoſophie nicht anders als ſchädlich ſein konnte, ſo glauben wir doch keinesweges behaupten zu können, daß hierin die Unſicherheit der Philoſophie gegründet war, welche in den letzten Zeiten der alten Philoſophie herrſchte. Bei weitem mehr entſprang ſie aus der Kenntniß einer Mannigfaltigkeit von Anſichten, deren flüchtiges Bild man in ſich aufgenommen hatte, ohne ihrem Gegenſatz und ihrer Uebereinſtimmung, ohne ihrer wahren Bedeutung auf den Grund zu kommen. Man kann es der Schwäche ihres

Nachdenkens Schuld geben, daß die Neu-Platoniker nicht tiefer eindrangen; daß ſie aber dieſe Mannigfaltigkeit der Anſichten feſtzuhalten ſuchten, daß ſie nicht einſeitig einer Lehrweiſe ſich hingaben, das wird ihnen niemand verargen. Es liegt auch ein Fortſchritt der Wiſſenſchaft darin, daß man eine Mannigfaltigkeit verſchiedener Gedanken, verſchiedener Seiten der Auffaſſung, einen Ueberblick über verſchiedene Richtungen des philoſophiſchen Denkens gewinnt. Nur ſchmeichle ſich niemand, daß es damit allein gethan ſei. Seine Beruhigung wird er dadurch nicht finden. Dieſe iſt nur dadurch zu gewinnen, daß man die verſchiedenen Richtungen nach ihrem Werthe zu ſchätzen verſteht, einſieht, wovon ſie ausgehn, wohin ſie ſtreben und dadurch ihrer Bedeutung für die Vernunft ſich zu bemächtigen weiß. Dies haben die Philoſophen, von welchen wir zuletzt ſprachen, nicht gethan.

Aber es iſt eine andere Frage, ob ſie es thun konnten, eine Frage, welche allerdings ſchwer zu beantworten ſein möchte. Wir ſprechen in ihr nicht den Zweifel aus, ob nicht die Gedanken, welche die Neu-Platoniker vom Platon, vom Ariſtoteles, von den Stoikern und der orientaliſchen Denkweiſe überkommen hatten, von ſo widerſprechender Art geweſen ſein möchten, daß es unmöglich geweſen, ſelbſt indem man auf ihre Bedeutung vordrang, ſie zu einer innerlich zuſammenhangenden Lehre zu verbinden. Denn wir ſind der Ueberzeugung, daß die Gedanken der Wiſſenſchaft eine innerliche Uebereinſtimmung haben und ihre wahre Bedeutung nicht in Widerſpruch endet. Die Unmöglichkeit alſo für die Neu-Platoniker die verſchiedenen Richtungen, welche in dem Vorrathe ihrer Gedanken lagen, unter einander zu vereinen, könnte nur in dem Standpunkte der

Zeit oder der Partei, welcher ſie angehörten, gegründet geweſen ſein. Um dies zu beurtheilen müſſen wir ihren Standpunkt unterſuchen, welcher nur als ein Ergebniß geſchichtlicher Bedingungen erkannt werden kann.

Die Bildung der Zeiten, welchen die Neu-Platoniker angehörten, war aus dem Zuſammenhang griechiſcher und orientaliſcher Denkart hervorgegangen. Faſſen wir zuerſt das Griechiſche in das Auge. Alle Völker, deren Geſchichte wir überſehen können, haben einen Höhepunkt ihrer Entwicklung gehabt. Da vollbrachten ſie das Höchſte, was ſie zu leiſten vermochten; höher ging ihr Vermögen nicht, da vornehmlich haben ſie der Menſchheit etwas geſchaffen, was auf ſpätere Geſchlechter übergehn und in deren geiſtigem Leben fortwirken konnte. Vollkommneres zu leiſten wollte ihnen nicht gelingen. Jede Zeit findet nun zwar eine ihr eigene Aufgabe vor und ſo bildet ſie denn auch immer Neues. Aber die Vergleichung mit dem Alten kann nicht ausbleiben. Man fängt bald an zu gewahren, daß die Friſche der hervorbringenden Kraft uns verlaſſen hat; man findet ſeine Aufgabe mehr darin das Alte zu bewahren, als Neues zu erzeugen. Auf dieſen Standpunkt waren die Griechen ſchon ſeit langer Zeit geführt worden. Der Höhepunkt ihrer Entwicklung war lange vorüber. In der Wiſſenſchaft hatten ſie ihn erreicht, als Platon und Ariſtoteles lehrten. Gegen die gewaltigen Fortſchritte, welche der kräftige Geiſt ihres Volkes, ihrer Zeit dieſen Männern geboten hatte, waren ſelbſt die Bemühungen der Stoiker, hie und da weiter auszubilden, zu erweitern und doch alles auf einen einfachern Mittelpunkt zurückzuführen von geringerer Bedeutung. Nach dieſer Zeit hat das griechiſche Volk oder vielmehr die Menge Griechiſch-Gebildeter in philoſophiſcher Rückſicht meiſtens nur in der Erinnerung der frühern Leiſtungen gelebt, bis die orientaliſchen Ueberlieferungen ihr näher gebracht wurden und ſie gewahr zu werden anfing, daß ſie von ihnen manches ſich aneignen, manches zur Belebung und Erfriſchung, vielleicht ſogar zur Ergänzung der alten volksthümlichen Ausbildungen gebrauchen könnte. Es zeigt ſich alsdann ein Beſtreben orientaliſche und griechiſche Denkweiſen mit einander zu verbinden. Ihr verſchiedener Urſprung wird nicht genau unterſucht, vielmehr durch eine ſehr laxe Erklärung die griechiſchen Begriffe in die orientaliſchen Ueberlieferungen und die orientaliſchen Begriffe in die griechiſchen Schriften hineingetragen. Dies iſt ein geſchichtlicher Irrthum, welcher nicht verhindern konnte, daß eine richtige Ausbildung der Gedanken zu einer wahrhaften Einigung und Ergänzung der einſeitigen Anſichten in beiden Richtungen des volksthümlichen Lebens hätte führen können. Wenn dies nicht geſchah, ſo muß der Grund hiervon in der Stellung geſucht werden, welche die Philoſophen mitten unter dieſen verſchiedenen Seiten der Betrachtung einnahmen.

Es iſt hierbei zunächſt der verſchiedene Charakter griechiſcher und orientaliſcher Anſicht zu berückſichtigen. So ſchwierig es iſt, Denkweiſen, welche durch eine Reihe weitläuftiger Unterſuchungen, durch verſchiedene vermittelnde Zuſtände hindurch ſich entwickelt haben, auf ein Ergebniß zurückzuführen, ſo müſſen wir doch dies mißliche Geſchäft unternehmen. Die griechiſche Philoſophie hat alle Grade vom ſtärkſten Skepticismus bis zum ſtarrſten Dogmatismus durchlaufen; bald verwarf ſie die ſinnlichen Vorſtellungen ganz und wollte nur der Vernunft trauen, bald ergab ſie ſich völlig der Sinnlichkeit und auch zwiſchen dieſen äußerſten Punkten fehlen ihr die mannigfaltigſten Grade der Abſtufung nicht. Andere Verſchiedenheiten nicht zu erwähnen. Was ſollen wir nun unter ſolchen Schwankungen für den wahren Charakter der griechiſchen wiſſenſchaftlichen Anſicht halten? Der Natur der Sache nach haben wir ihn als eine Reihe von Entwicklungen zu betrachten, als ein Leben, welches ſich allmählig zu begreifen ſucht und in dieſem Verlauf auch der Abirrungen, ſogar der Verzweiflung an ſich ſelbſt in Leichtſinn oder in Trübſinn fähig iſt.

Bemerken wir nun den Gang, die Verwicklungen dieſes Lebens. In der ioniſchen Schule finden wir die Lehre durchaus herrſchend, daß alles Wahre in einer beſtändigen Entwicklung iſt, ſei es einer Kraft, ſei es einer Mannigfaltigkeit von Bewegungen in dem Gegenſatze einer bewegenden Kraft und einer bewegten Maſſe. Je mehr aber dieſe Lehre ſich ausbildet, um ſo ſtärker tritt auch der Gedanke in ihr hervor, daß in dem Fluſſe der Erſcheinungen die Vernunft das Herrſchende oder Ordnende ſei. Auch die Pythagoreer denken ſich die Welt als eine lebendige Entwicklung, in welcher Harmoniſches ſich ausbilden ſoll in dem Gegenſatze des Unbeſtimmten und des Beſtimmenden, des Böſen und des Guten. Wenn ſie auch eine höhere Einheit, um die beiden Glieder dieſes Gegenſatzes zu verbinden, annehmen mochten, ſo zweifeln ſie doch nicht das Fortbeſtehen des Gegenſatzes als nothwendig zu ſetzen: ſie hoffen das Leben nur in dem Kampfe dieſer entgegengeſetzten Momente durchzuführen. Von Anfang an war dieſe Schule dem Sinnlichen weniger zugewendet, als dem Vernünftigen, welches ſie in dem Verhältnißmäßigen, Harmoniſchen zu erblicken glaubte. Nun erhob ſich neben dieſen die dritte und jüngſte der Vor-Sokratiſchen Schulen, die eleatiſche, entſchiedener als alle die frühern, ja als alle die ſpätern der Vernunft zugewendet. Sie will nichts als wahr anerkennen, was nicht die Vernunft erkennt; ſie erklärt die Vernunft für das Weſen, wiewohl ſie dieſelbe nicht eben genau von dem Natürlichen, Körperlichen unterſcheidet; aber um ſo ſchärfer ſondert ſie dieſelbe von dem Sinnlichen ab; denn die Sinne täuſchen. Und hierin beſteht in der That der bedeutendſte Theil ihrer Lehre, hierin auch die Wirkung, welche ſie auf die folgenden Zeiten ausgeübt hat, in dieſem Streite gegen das Sinnliche, in dieſer polemiſchen Bewegung. Daraus entſpringt ihr, daß ſie alle Vielheit, alles Werden und Leben leugnet. Wenn ſie dennoch in dem Werden der Natur nach dem Wahren forſcht, ſo kann ſie dieſe Forſchung nur als Meinung aufſtellen, weil ſie von einer täuſchenden Wahrnehmung ausgeht. So können wir ihre Neigung zum Skepticismus nicht verkennen, in wie beſtimmten Sätzen ſie auch ihre Lehren ausdrücken mag. Daher ſchließen ſich ihr denn auch ſogleich die ſophiſtiſchen Bewegungen an, der entſchiedenſte Skepticismus, ſei es daß man allein dem Körperlichen eine durchaus unerforſchliche Wahrheit zugeſteht, alles Seelenartige dagegen und Vernünftige als Schein verwirft oder das Wahre gänzlich in die Empfindung und in den ununterbrochenen Fluß des Werdens untergehn läßt, ſei es daß man dem Nicht-Seienden dieſelbe Wahrheit wie dem Seienden beilegt und damit alles wahre Denken und Reden aufhebt.

Als nun Sokrates gegen dieſen Tumult der Sophiſtik den Begriff des Wiſſens emporhob, als ein Banner, um welches ſich wißbegierige Männer und Jünglinge ſammalten, als ein hohes, ſchwer zu erreichendes oder unerreichbares Ideal, nach welchem man doch ſtreben müſſe, da war es, wenn unbedeutende Ueberbleibſel veralteter Lehren nicht in Betracht kommen, auf immer vorbei mit jener unveränderlichen, alle Vielheit ausſchließenden Einheit der Eleaten, ſo wie mit der ruheloſen Bewegung des Herakleitos. Es waren die Begriffe, die Weſen der Dinge, welche man ſuchte, welche man aber nicht als ein obenauf in der Erſcheinung Liegendes gewahr zu werden dachte, ſondern durch eine gründliche Bildung des Verſtandes oder der Vernunft wenigſtens annäherungsweiſe erreichen zu können glaubte. Es waren dies Begriffe, deren Form einen Zuſammenhang unter ihnen andeutete, welche demnach in einer Wiſſenſchaft dargeſtellt ſein wollten, in einer Wiſſenſchaft, die auf eine allgemeine Verbindung alles Denkens und alles Gegenſtändlichen, auf einen gemeinſamen Urſprung des vernünftigen Denkens, des Wiſſens und des Wahren hinwies. So ergab ſich die Nothwendigkeit die Einheit in der Vielheit zu erkennen. Es ſollte aber auch das Wiſſen nicht als ein todtes Bild in unſerer Seele ſich darſtellen, ſondern zu kräftigem Wirken, zum vernünftigen Handeln ſollte es uns auffordern, mitten in einer Natur, welche einem nothwendigen Werden unterworfen iſt, ſollten wir unſern Standpunkt und die Gegenſtände unſerer Thätigkeit finden. So ergab ſich die Nothwendigkeit außer den feſten Formen des Denkens und des Seins, welche in der Reihe der Begriffe ſich uns darſtellen, noch ein Werden anzuerkennen, eine werdende Natur und eine werdende Vernunft, welche der Gegenſtand der Phyſik und der Ethik, zweier der Logik untergeordneten Wiſſenſchaften, ſein müßten. Es könnte zweifelhaft ſcheinen, ob dieſes Werden in ſo feſter Geſtalt ſich darſtellen laſſe, als man das ewige Werden der Dinge und der Begriffe darzuſtellen hoffte. Wie man alsdann beide, das Beharrliche und das Werden, mit einander verbinden möchte, darüber gab es denn allerdings verſchiedene Meinungen, welche in verſchiedener Weiſe zur Wiſſenſchaft ſich auszubilden ſtrebten.

Platon zunächſt faßte die Aufgabe der Wiſſenſchaft ganz vorherrſchend aus dem Geſichtspunkte auf, daß in ihr ein Syſtem der Begriffe dargeſtellt und darin die Erkenntniß des Vollkommenen, des Guten, gewonnen werden ſolle; in dieſem dachte er die Einheit der Wiſſenſchaft und des Weſens, der Vernunft und der Wahrheit zu finden. Wenn er nun aber das Werden der ſinnlichen Welt in das Auge faßte, ſo konnte er darin nichts anders erblicken, als eine nicht ſyſtematiſch geordnete Vermiſchung der Begriffe und des Wahren, eine verworrene Verwicklung derſelben, welche das Wahre zwar enthalte, aber in einer unbeſtimmten oder verkümmerten, dem Guten nicht vollkommen entſprechenden Geſtalt. Sollte ihn jemand nach dem Grunde dieſer ſinnlichen Verwirrung fragen, ſo weiß er darauf nichts zu antworten, außer nur daß den Ideen einer jeden abgeſondert das Vollkommene nicht zukommen könne, daß ihnen Mangel und Ueberfluß anklebe, daß neben dem Guten auch das Böſe in dieſer Welt ewig ſein müſſe, daß nur ein Streben nach dem Guten hier ſein könne, aber nicht die Erreichung des Ziels in ſeiner Vollkommenheit. So taucht er die Seelen in den Fluß des Werdens und des Sinnlichen ein, von welchem ſie nach dem Sinn ſeiner Lehre nie völlig ſich zu befreien vermögen.

In einem etwas andern Lichte erſcheint dieſe ſinnliche Welt dem Ariſtoteles. Er erblickt in ihrem Werden eine

Verbindung des wirklichen Weſens mit dem Vermögen und ein beſtändiges Beſtreben das im Vermögen Angelegte zur Wirklichkeit zu bringen, ein Beſtreben, welches nicht mit völliger Einſicht in ſeine Gründe und Zwecke ſich entwickeln könne, weil nur die reine Wirklichkeit auch die reine Erkenntniß ihrer ſelbſt in ſich zu beſitzen vermöge, das unbeſtimmte Vermögen aber, welches im Werden iſt, auch eine unbeſtimmte Erkenntniß in ſich ſchließen müſſe. Da iſt er nun bemüht in der Entwicklung der Dinge, ſo wie ſie zur Wirklichkeit kommt, auch das Wirkliche und Wahre aufzufaſſen; er vertraut der Erfahrung und dem Blicke des geübten Verſtandes, welcher aus dem Zufälligen das Weſentliche, aus dem Vergänglichen das ewig wahre Geſetz, aus der Erſcheinung ihre Gründe zu erkennen wiſſen werde. Aber er iſt auch gründlich genug nicht allein in der unendlichen Reihe der bewegten und bewegenden Urſachen die Gründe der Erſcheinungen zu ſuchen. Denn die Vernunft flieht das Unendliche. Sie will eine Einheit der Wiſſenſchaft und einen letzten Grund der Bewegung erkennen, welcher nicht wieder in der Bewegung iſt, ſondern ewig und unveränderlich, weil die Wiſſenſchaft das ewig und unveränderlich Wahre zu erkennen ſtrebt. So wird er auf ſeinen Begriff von Gott geführt, welcher der erſte Beweger, der Grund alles Werdens in der Welt iſt, ohne ſelbſt bewegt zu ſein; in ſeinem vollendeten Weſen iſt er das Gute, der letzte Zweck aller Dinge, welcher alles bewegt ohne ſelbſt bewegt zu ſein, weil alles ihn begehrt. Er hat die volle Einſicht, das vollkommene Denken des Vollkommenen, ſeiner ſelbſt. Er iſt die reine Energie, wirkſam in allen Dingen, die Quelle aller Energie, alles Wahren, nicht bloß der Erſcheinung und Beraubung Angehörigen, indem er ihnen das Begehren einpflanzt, welches alles natürliche und vernünftige Leben durchdringt. So bringt Ariſtoteles das Werden und das Leben der Welt in eine genauere Verbindung mit Gott, als dies Platon vermocht hatte. Aber freilich auch bei ihm vermiſſen wir, was wir beim Platon nicht gefunden haben; auch er zeigt uns keinen Weg den Zweck zu erreichen, welchen wir doch haben, vielmehr er giebt uns noch weniger Hoffnung als Platon, daß wir uns ihm einigermaßen nähern könnten und betrachtet uns ſelbſt als vorübergehende Weſen, welche nur durch mancherlei Zwiſchenweſen mit dem Göttlichen zuſammenhängen. Ebenſowenig kann er auch erklären, warum neben jener vollkommenen Wirklichkeit Gottes ein unvollkommenes Geſchlecht der Dinge ſei; er hält es für nothwendig, daß es ſo ſei, immer ſei es ſo geweſen und in das Unendliche fort werde es ferner ſo ſein.

Ein Ergebniß ſchien ſich nun im Allgemeinen aus dieſen verſchiedenen Anſichten herausgeſtellt zu haben, daß wir nemlich, um zur Erkenntniß der überſinnlichen Gründe zu gelangen, das Gute zu erforſchen hätten. Aber freilich, worin das Gute zu ſuchen ſei, darüber war man nicht ganz einig. Platon wollte es in dem Syſteme unwandelbarer Begriffe, Ariſtoteles in der Energie des Lebens erkennen. Jener dachte es ſich offenbar ferner von der Bewegung der ſinnlichen Welt, als dieſer; er hatte eine ideale Welt im Sinn, welche es rein enthalten ſollte, während Ariſtoteles dieſe ideale Welt verwarf und es in der ſinnlichen Welt, wenn auch nur unter beſchränkenden Bedingungen, zu finden hoffte. Es koſtete einen Schritt, ſo war man wieder ganz in die ſinnliche Welt verſetzt. Die Skeptiker thaten dieſen Schritt zwar nicht, aber ſie ſchwankten zwiſchen der ſinnlichen Welt und der überſinnlichen: jene erkannten ſie zwar als die wahre Welt an; aber für uns iſt ſie nicht; unſere Natur iſt völlig vom Sinnlichen umgarnt, ſo daß wir keinen Ausweg wiſſen. Was wir vermögen, iſt nur die Mäßigung unſerer ſinnlichen Bewegungen, welche jedoch nicht das wahrhaft Gute iſt, ſondern nur Beſchränkung des Böſen. Weniger bedenklich ſchwankte Epikuros; er glaubte wirklich das Gute in der ſinnlichen Welt zu finden, in dem klug vertheilten ſinnlichen Genuß.

Doch dies ſind Schwankungen, welche uns täglich in der Entwicklung der Wiſſenſchaft vorkommen und welche nur in kränkelnden Zeiten den Schein einer allgemeinern Bedeutung annehmen. Von anderer Art iſt die Lehre der Stoiker. Sie hat eine zu allgemeine Bedeutung für die Geſchichte der griechiſchen Wiſſenſchaft gewonnen, als daß ſie nicht Anſpruch darauf haben ſollte als eine natürliche Stufe ihrer Entwicklung angeſehn zu werden. Die Gründe, welche zu dieſer Entwicklung trieben, liegen in dem Mangel der Ariſtoteliſchen und Platoniſchen Philoſophie, inwiefern ſie den Grund der Verbindung zwiſchen Gott und der ſinnlichen Welt nicht zu finden gewußt hatten. Woraus fließt dieſe Unvollkommenheit der Dinge, in welcher wir ſind? Es ſchien ein Dualismus herauszukommen, wenn wir neben dem unveränderlich Vollkommenen dieſe unvollkommene Welt des Werdens ſetzen ſollten. Zu wenig lebendig ſchien dieſer Gott, welcher nicht als thätige und wirkſame Kraft alles in dieſer Welt ſelbſt hervorbrächte. Soll Gott ſich uns offenbaren, uns zur Erkenntniß kommen in dieſer Welt, ſo muß er wirklich in ihr ſein. Daher ſetzten die Stoiker Gott als die lebendige Kraft, welche in periodiſchem Leben die Welt erzeugt und wieder in ſich auflöſt, welcher ſeine eigene Materie in ſich geſtaltet; aus ihrer Allgemeinheit bildet er ihre beſondern Eigenſchaften und löſt ſie auch wieder in ſeine Allgemeinheit auf. Die Dinge dieſer Welt mögen in dem allgemeinen Kreislaufe des Lebens länger oder kürzer dauern, die Nothwendigkeit des Lebens verſchlingt ſie wieder. So denken ſie ſich einen körperlichen Gott, aber voll des regeſten Lebens, mit voller Wiſſenſchaft und voller Vernunft. Alle Begriffe vereint er in ſich, der einzige Gegenſtand der Wiſſenſchaft, aber dieſe Begriffe ſind nicht abſtracte und todte Abbildungen des unveränderlichen Weſens, ſondern ein jeder eine lebendige Kraft, den Saamen der Entwicklung in ſich tragend. Körperlich und ſinnlich iſt ihnen alles und ſo wollen ſie denn auch nur ſinnlichen Vorſtellungen trauen. Aber ſie unterſcheiden in der Entwicklung, in dem Fortſchritte des Lebens und in den Verhältniſſen der Gegenſätze, welche ſich daraus geſtalten, verſchiedene Grade des Daſeins und der höchſte Grad wird denn ohne Zweifel in der zuſammenhaltenden und vereinigenden, das Ganze beherrſchenden Kraft im Einzelnen, wie im Ganzen geſucht werden müſſen. Dieſe Kraft iſt ihnen die Vernunft. So wird der Gegenſatz zwiſchen dem Sinnlichen und dem Ueberſinnlichen aufgelöſt in einen Gradunterſchied und die Würde der Vernunft doch anerkannt. Auch einen letzten Zweck hat nun das Leben in dieſer Welt; die lebendigen Dinge ſollen wieder in ihre Allgemeinheit zurückkehren. Wir ſollen den höchſten Geſetzen uns unterordnen lernen mit eigener Einſicht; wir ſollen erkennen, daß wir keine andere höhere Beſtimmung haben, als mit voller Wiſſenſchaft uns ſelbſt zu opfern. Iſt dieſe Auflöſung aller Dinge vollbracht, dann beginnt freilich eine neue Entwicklung, aber eben in dieſem beſtändigen Kreislaufe des Lebens und der Thätigkeit, darin liegt das wahre Weſen Gottes.

Dies iſt die Lehre, auf welche zuletzt die Entwicklung der griechiſchen Philoſophie geführt hatte. Nur nicht ganz feſt wußte man ſich auf dieſem Standpunkte zu erhalten. Die wenn auch nur ſchwache Erinnerung an die ältern Lehren ſprach ſich in dem Zweifel der neuern Akademie gegen die ſtoiſche Philoſophie aus. Man traute nicht ganz der ſinnlichen Vorſtellung; man hatte einſt eine andere Vernunft gekannt, als die ſtoiſche, welche nur in der Steigerung der ſinnlichen Wahrnehmung beſtehen ſollte; man hatte es noch nicht ganz vergeſſen, daß doch wohl ein anderer Gott als dieſer lebendige, aber im Leben ſich ſelbſt verwandelnde Gott der Stoiker, ein Gott über der Welt von der Vernunft geſucht werden dürfe.

So kam die griechiſche Philoſophie zu den Römern und zu den Orientalen. Bei jenen führte ſie vorherrſchend zu einer gelehrten, eklektiſchen, zum Skepticismus geneigten Behandlung der überlieferten Lehren, verbunden mit einer praktiſchen Anwendung auf das Privatleben, meiſtens zur Abhärtung, zur Verachtung der Schläge des Schickſals, welche in jenen zerrütteten Zeiten ſo häufig trafen, und ſo bildete ſich jene Geſinnung der neuern Stoiker aus, welche das Vertrauen auf unſere ſittliche Stärke nährte, das Aeußere entbehren, verachten lehrte, uns ganz auf unſere Vorſtellungen zurückführen wollte und Ergebung in die Schickungen Gottes empfahl. Bei dieſen, bei den Orientalen, erzeugte ſie eine Gährung der Meinungen, welche auf die Veränderung der Anſichten bei den Griechen zurückwirkte.

Die philoſophiſchen Lehren, welche bei den Orientalen ſich ausgebildet haben, ſtellen ſich uns in viel einfacherer Weiſe dar, als die griechiſche Philoſophie. Sie alle verehren als das Höchſte die tiefe ungeſtörte Ruhe, welche in keiner Bewegung iſt, aus keiner Bewegung entſpringt. Sie iſt bei Gott; dem Weſen der Seele fehlet ſie nicht. Sie ſich anzueignen gilt für das höchſte Ziel. Bewegung und Thätigkeit dagegen ſind das Elend der Welt. Ihre Philoſophie geht darauf aus es wenigſtens für uns, für die Seele verſchwinden zu laſſen. Nimmt man daher einen höchſten Gott an, ſo darf er gegen die Bewegung nur ganz gleichgültig ſich verhalten, ſonſt wäre er ſelbſt dem Unheil unterworfen. Die Principien der Bewegung mögen ihm entfließen, aber ohne daß dadurch ſein Weſen irgend wo berührt würde. Nicht von Gott muß den Seelen die Bewegung ſtammen, ſonſt würden ſie ihr ewig unterliegen. Sie muß alſo den Seelen ebenſo unweſentlich und zufällig ſich ergeben, wie der Gottheit ſelbſt. Wer nun dieſe Anſicht bis auf das Aeußerſte ſteigert, der nimmt zuletzt an, das Werden ſei ganz weſenlos und nichtig, Täuſchung und Schein, das Wahre in ihm ſei allein der ewige Gott, oder er räumt wenigſtens dem Werden nur irgend eine anderweitige Bedeutung ein, aber keine Bedeutung für die Seele und ſtrebt nur darnach der Seele begreiflich zu machen, daß ſie mit dem Werden weſentlich nichts zu thun habe. Dabei ſtellt ſich denn wohl die Meinung ein, es ſei dies eine Schickung Gottes, welche uns in das Werden gebracht habe, ohne daß es uns doch wahrhaft berühre; dieſer Schickung aber müßten wir uns unterwerfen und das Werden ruhig durch uns hindurch gehen laſſen, ſicher, daß wir davon nicht befleckt, in unſerm ewigen Weſen nicht geſtört würden; dieſe Unterwürfigkeit unter die Schickungen Gottes ſei unſere wahre Befreiung. Dieſe ganze orientaliſche Denkart geht entſchieden von dem Grundſatze aus, daß der Dinge Weſen unveränderlich und vom Leben gänzlich getrennt ſei; ſie betrachtet das Leben nicht als eine Entwicklung des Weſens, ſondern als etwas für die Dinge durchaus Unbedeutendes. Ihre Tiefe beruht darin, daß ſie die höchſte Vollendung des Weſens will und von den Störungen unſers Lebens ſich nicht abhalten läßt es als erreichbar anzuſehn. Aber ſie weiß dieſes Höchſte, dieſe Vollendung unſeres Seins uns auf keine andere Weiſe zu verſprechen, als indem ſie die Nichtigkeit aller Störungen dieſes Lebens behauptet, ja die Nichtigkeit des Lebens ſelbſt, weil dem Leben die Störungen nothwendig ſein ſollen. Was ſie uns verſpricht, iſt nicht ſowohl die Erreichung unſeres Zweckes, unſeres vollendeten Lebens, als vielmehr nur die Befreiung von dem, was unſer Weſen verdunkelt und uns verhindert zu ſehn, daß unſer Weſen von Ewigkeit her vollendet iſt; ihre Wiſſenſchaft iſt die Einſicht in die Nichtigkeit unſeres Lebens.

In der That dieſe Anſichten, die griechiſche und die orientaliſche, ſind ſehr weit auseinander. Der Grieche hofft durch edle und rege Thätigkeit, durch die Energie ſeiner Vernunft ſo im thätigen politiſchen Leben, wie in der Wiſſenſchaft alles zu erreichen, was der beſchränkten Kraft des Menſchen erreichbar iſt. In dieſer Thätigkeit ſelbſt findet er ſeinen Genuß und das Gute, welches er gewinnen kann. Aber ein letztes Ziel ſeiner Arbeit, welches in der That das Begehren der Vernunft völlig befriedigte, vermag er ſich nicht zu verſprechen. Eine Thätigkeit führt ihn nur immer wieder zu einer andern; in dieſer Welt, welcher wir nun ein für allemal angehören, iſt mit der Freiheit der Vernunft auch immer die Nothwendigkeit der Beſchränkung und des Werdens gemiſcht. Was der Grieche zu gewinnen hofft, iſt nur eine ſchöne Harmonie entgegengeſetzter Elemente ſeines Lebens, unter welchen auch nothwendig die Veränderlichkeit, das Materielle und die Beraubung iſt. Wenn er ſich am entſchiedenſten ausſpricht, ſo glaubt er unſern Zweck, welchen er doch nun einmal ſetzen muß, nur in der größeſten Steigerung des Lebens zu finden, welche aber freilich wieder, weil Veränderung ihr nothwendig iſt, in die niedern Grade des Lebens herunterſteigen muß. Der Orientale ſucht einen andern Zweck, welchen er für erreichbar anſieht; es iſt aber ein Zweck, welcher eigentlich ſchon erreicht iſt; denn das Weſen der Dinge iſt ewig; unbeſchränkt, ungeſtört, wie es iſt, ſollen wir uns nur nicht ſtören laſſen von den bedeutungsloſen Erſcheinungen des Lebens. Wir ſollen die Ruhe wiedergewinnen, welche, ich weiß nicht auf welche Weiſe, durch unſere Schuld, durch den Schein unſerer Umgebungen oder der unweſentlichen, gradweiſe herabſteigenden Ausflüſſe Gottes uns geraubt worden iſt. Dieſer Ruhe hingegeben ſollen wir das Weſen Gottes ſchauen und in myſtiſcher Vereinigung mit ihm ſeiner Seligkeit genießen.

Wie verſchieden auch dieſe Lehren ſind, ſo kommen ſie doch in einem Punkte mit einander überein. Sie ſehen das Leben als etwas an, was nothwendig unvollkommen ſein müſſe, was daher auch nicht vollkommenes Mittel ſein könne zur Erreichung des Vollkommenen.

Wir bemerkten ſchon, daß es ihnen nicht unmöglich geweſen ſein würde dieſe entgegengeſetzten Anſichten mit einander zu vereinen, wenn man das Wahre aus ihnen herauszufinden, das Falſche dagegen als etwas ihnen Unweſentliches auszuſcheiden gewußt hätte. Aber was wäre hierzu nöthig geweſen? Man hätte hierzu aufgeben müſſen das Vorurtheil der Griechen, daß die nothwendige Form dieſes unſeres weltlichen Lebens uns nicht geſtatte, jemals zu dem letzten Ziele der Vollendung, zu dem wahrhaft ſeligen Leben zu gelangen. Sie lebten ein Leben des Kampfes, je mehr ſie nach Genuß des Gegenwärtigen ſtrebten, um ſo ſchwerer empfanden ſie ſeine Noth, ſeine Bedürftigkeit. Der ſchöne Friede mit den Menſchen, mit Gott wollte ſich ihnen nicht ergeben; ſie vermochten nicht ihn zu hoffen. In den Fremden ſahen ſie Barbaren, Feinde oder Sklaven; wenn ſie auch allmählig von dieſem Vorurtheile abließen, ſo geſchah es doch nur zugleich mit dem Verluſte ihres volksthümlichen Lebens und ihrer eigenen Freiheit. In den Göttern ſahen ſie neidiſche oder beſchränkende Mächte und wenn auch ihre Philoſophen auf wiſſenſchaftlichem Wege dieſe trübe Anſicht überwanden, wenn ſie auch einen höchſten Gott anerkannten, welcher gut iſt und Urheber nur des Guten ſein kann, ſo drängte ſie doch das Gefühl des Uebels, in welches ſie ihr Leben verwickelt ſahen, der Hoffnung des Beſten zu entſagen; die Verwirrung der Erſcheinungen, in welchen wir uns finden, ſchien ihnen zu groß, als daß eine genügende Löſung derſelben möglich ſein ſollte, und ſie glaubten höhern Mächten untergeordnet zu ſein, welche des Guten nicht rein theilhaftig ſind. Von dieſen Ueberzeugungen, von dieſer Hoffnungsloſigkeit, welche höchſtens eine Annäherung an das Gute uns geſtattet, ſind ihre wiſſenſchaftlichen Lehren erfüllt. Wer ſie gebrauchen will, wie ſie ſind, wird keinen ausreichenden Troſt für das Leben aus ihnen ſchöpfen können. Sie ſuchen das Leben in ſeiner Wahrheit zu erfaſſen, aber ſie thun ſeiner Wahrheit Eintrag, indem ſie es nicht als Mittel zum Höchſten, als Weg zu Gott zu würdigen verſtehn. Eben dies jedoch müſſen wir ihnen als Verdienſt anrechnen, daß ſie uns die Wahrheit des Lebens näher zu bringen ſtreben, daß ſie die Thätigkeit unſerer Vernunft nicht wie die Orientalen nur als Schein oder als etwas Weſenloſes uns darſtellen. Haben dieſe es auch vor den Griechen voraus, daß ſie eine vollendete Befreiung vom Uebel uns verſprechen, ſo ſoll ſie doch nur unter der Bedingung erreicht werden, daß wir dem Leben ganz entſagen, ſeine völlige Nichtigkeit wenigſtens für uns anerkennen und damit uns in die ewige Ruhe unſeres Weſens oder unſeres Grundes verſenken. Hierin liegt das Vorurtheil der Orientalen, welches ihnen nicht geſtatten will, das Leben in ſeiner Wahrheit als die Entwicklung unſeres Weſens, als die Ruhe und Seligkeit in ſich tragend oder in ſich erzeugend zu erkennen; ſie haben immer nur die eine Seite des Lebens, ſeine ſinnliche Vergänglichkeit, vor Augen.

Forſcht man der Urſache nach, aus welcher eine ſolche Anſicht des Lebens bei den Griechen und bei den Orientalen ſich ergab, ſo wird man bemerken können, daß es eine Sache iſt, welche uns nicht ſo ſehr in Verwunderung zu ſetzen pflegt, wenn Menſchen eine tröſtlichere Anſicht des Lebens nicht faſſen können. Wir pflegen uns zufrieden zu geben, wenn jemand nur bemüht iſt, dem Leben Einiges abzugewinnen, wenn er hofft allmählig weiter fortzuſchreiten, ſollte er auch ein Ende ſeiner Arbeit nicht abſehen, noch zu hoffen wagen. So gern lebt die Jugend in den Tag hinein; den Erſcheinungen, welche ihr neu ſind, welche ſie locken, hingegeben möchte ſie mit ihnen ſich befreunden. Kommt ſie allmählig mehr zum Bewußtſein ihrer ſelbſt, ſo finden wir es ſchon lobenswerth, daß ſie die Erſcheinungen nicht bloß in ſinnlichem Genuß zu ergreifen ſucht, ſondern darauf ausgeht, ſie zu einer dauernden, geiſtigen Luſt ſich zu geſtalten, ſie harmoniſch zu ordnen und das Gepräge des Geiſtes hineinlegend oder darin erkennend ſie als etwas Schönes aufzufaſſen. Mit dieſem jugendlichen Muthe möchten wir die griechiſche Lebens- und Weltanſicht vergleichen. Noch iſt die Phantaſie lebendiger in ihr als der Verſtand. Wir verweilen nicht ungern bei dieſem lebensfriſchen, wenn auch etwas leichtſinnigen Treiben, welches ſich begnügt das Gute im Schönen zu finden und zu erjagen. Aber ſo ſehr tadelnswerth finden wir es auch nicht, ſollte jemand nun einmal mehr im Allgemeinen alle dieſe Bilder des Lebens, dieſe vergänglichen Schatten des Wahren durchmuſtern und ſollte er dabei zu entdecken glauben, daß doch alles, was Dauer verſprach, wieder in den Schooß der Vergeſſenheit hinſchwindet, ſollte er alsdann in dem Ausrufe ſich Luft machen: Alles iſt eitel! Dies iſt nur ſelten und nur in vorübergehenden Augenblicken der Sinn einer Jugend, welche nicht kränkelt; aber es iſt eine gewöhnliche Geſinnung des grämelnden Alters. Es wendet ſich in ſich; vom Aeußern zieht es ſich zurück; im Innern hofft es Ruhe von den Arbeiten einer fruchtloſen Mühe zu finden. Mit ſolchen Gedanken des alternden Lebens dürfte die orientaliſche Philoſophie verglichen werden. Beide Arten der Anſicht halten wir nicht für das Rechte; aber wir finden beide zu entſchuldigen: wir möchten ſie als Sinnes- und Denkweiſen betrachten, durch welche wir hindurchgehen müſſen, ehe wir zu der wahren Anſicht des Lebens und der Welt gelangen können.

Warum entſchuldigen wir ſie wohl? Wir entſchuldigen die Jugend, wenn ſie raſch dahin lebt, weil es ihr eben zukommt in dem Drange einer kräftigen Natur des Gegenwärtige zu ergreifen und was ſich eben darbietet, ſo gut es gehen will, ſich anzueignen, weil ſie die Vernunft mehr durch Bewegung und Uebung im Wachsthum zu erhalten, als ſie auf einen weit hinausreichenden Plan zu richten beſtimmt iſt. Genau beſehen kann dieſe Entſchuldigung doch nicht aus dem vermeinten Glücke der Jugend entnommen werden, ſondern nur aus ihrer mislichen Lage. Der Drang jugendlich friſcher Natur, die Beweglichkeit des Aneignens und der Uebung, ſie ſetzten insgeſammt voraus, daß die Hemmungen der Vernunft in dieſem Alter noch mannigfaltig und groß ſind. Die Jugend muß ſich erſt einwohnen in die Kreiſe ihres künftigen Lebens; ſie muß erſt ihre Werkzeuge gebrauchen und bemeiſtern lernen. Nur dieſe Größe und Mannigfaltigkeit der Hemmungen kann ſie entſchuldigen, wenn ſie nicht ſogleich darauf bedacht iſt ſie ſämtlich zu überwinden oder wenigſtens ihre ſichere Stellung unter ihnen allen zu begreifen. Dann entſchuldigen wir aber auch das Alter, wenn es ſein bisheriges Werk überſchauend nicht viel geleiſtet findet, wenn es die Größe der überall von Neuem einbrechenden Hemmungen überrechnend zu fürchten beginnt, daß doch alle dieſe Mühe ſich des Aeußern zu bemeiſtern oder mit ihm wenigſtens in Frieden ſich zu ſetzen umſonſt ſein möchte. Es iſt in beiden Fällen die Größe der Hemmungen, welche die Hoffnung auf das Leben im Ganzen und Großen nicht aufkommen läßt. Dies iſt im Allgemeinen der Standpunkt des Alterthums, des jugendlichen Alters der Menſchheit, in welchem einer raſch verlebten Jugend ein Alter der äußern Entſagung und der innern Zurückgezogenheit folgt, daß es im ſtarken Gefühl der Hemmungen, des Uebels für dieſes Leben die Zuverſicht nicht gewinnen kann, welche uns die Ueberwindung alles Uebels durch die Arbeit, durch die Entwicklung unſerer Vernunft mit Gottes Hülfe verſpricht.

Auf dieſem Standpunkte ſtanden auch die Neu-Platoniker. Um über ihn hinauszugehen, hätte man den Geiſt eines neuen Lebens in ſich fühlen, ſein Auge, ſeine Hoffnung auf die Zukunft richten müſſen. Die Vergangenheit war nicht ganz zu verwerfen, aber man mußte in ihr einen großen Irrthum erblicken; ihn mußte man überwinden in der Demuth und in den Hoffnungen des Chriſtenthums. In dieſem Geiſte forſchten die Neu-Platoniker nicht. Sie huldigen vielmehr dem Alterthum. Ihr Geſicht iſt rückwärts gekehrt; in den früheſten Zeiten ſuchen ſie die Weisheit, welche ihren Geiſt befruchten ſoll. Indem ſie nun die Summe deſſen zuſammenzuziehen ſtreben, was die Weisheit früherer Zeiten gefunden hatte, werden ſie bald zu der lebensluſtigen Anſicht der Griechen hingezogen, bald ergreift ſie die lebensmüde Entſagung der Orientalen, in welcher ſie ganz ſich in ſich zurückzuziehen ſtreben, keine von beiden Anſichten aber vermögen ſie in einem ſtetigen Denken feſtzuhalten. Man wird es natürlich finden, daß anfangs die Hoffnung in ihnen noch ſtärker iſt, in einem zurückgezogenen Leben ganz der Innerlichkeit der Vernunft hingegeben völlige Ruhe zu gewinnen und im Schauen des Guten ſich zu befriedigen, wie dies beim Plotinos der Fall iſt, daß aber ſpäter auch dieſe Hoffnung ſinkt und man zu bemerken anfängt, daß eine völlige Ablöſung der Vernunft vom Aeußern uns nicht gelingen wolle und nun die Schranken des endlichen Daſeins ſich ihnen als unüberwindlich darſtellen. Da entſagen ſie denn dem höchſten Zwecke; da finden ſie nur noch ihren Troſt darin, daß ſie als untergeordnete Glieder einer Reihe ſich betrachten, welche zuletzt doch mit dem Höchſten in einem unausſprechlichen Zuſammenhange ſtehe.

Wir haben bei dieſen Betrachtungen unſere Aufmerkſamkeit auf die Geſinnung richten müſſen, welche in der alten Philoſophie ſich äußert, und hervorzuheben geſucht, wie durch dieſe Geſinnung die Gedanken der Philoſophen in mancherlei Art bedingt wurden. Wir verkennen es dabei aber nicht, daß noch ein anderes Element die Entwikkelung der Philoſophie durchdringt, oder, wenn man lieber will, das eigentliche Weſen der philoſophiſchen Entwickelung ausmacht. Denn hier iſt nicht der richtige Ort die abweichenden Meinungen über dieſen Punkt zur Entſcheidung zu führen. Wir meinen aber die Form des wiſſenſchaftlichen Gedankens ſelbſt. Dieſe hat eine zwingende Gewalt, eine überzeugende Kraft; ſie arbeitet ſich unter mancherlei Hemmungen doch allmählig zum Bewußtſein hervor. Wenn auch nicht immer ſiegreich, gewinnt ſie doch im Laufe der Zeit mehr und mehr Boden und feſteren Fuß. Darin liegt der geſetzmäßige Fortſchritt der Philoſophie. Aber es iſt ein Fortſchritt, der ſeinen Inhalt empfängt von der Geſinnung, von der Geiſtesrichtung, von dem ganzen Leben des Philoſophen, welcher auch ebenſo geſtört werden kann, wenn die Form des philoſophiſchen Gedankens, indem ſie ſich hervorarbeiten will, in der Geſinnung des Philoſophen keinen paſſenden Inhalt finden kann. Dieſe beiden Elemente der philoſophiſchen Entwicklung ſtreben nur im Kampfe mit einander nach ihrem Frieden. Ein ſolcher Kampf bewegt die ganze Geſchichte der Philoſophie. Dies muß man nun anerkennen, daß die Form des philoſophiſchen Gedankens nur mit der richtigen Geſinnung in Gemeinſchaft eine vollendete Bildung gewinnen kann. Wo die Geſinnung nicht Umfang oder nicht Tiefe genug hat, da kann der philoſophiſche Gedanke ſelbſt nicht folgerichtig, nicht in völliger Uebereinſtimmung ſich entfalten. Nur die Geſinnung des Menſchen giebt ſeiner Lehre ſichern Halt und geſchloſſenen Zuſammenhang. Die rechte Tiefe und der rechte Umfang der Geſinnung hat nun durchweg dem Alterthume gefehlt. Erſt das Chriſtenthum hat dieſe Güter den Menſchen gebracht. Erſt mit ſeiner Verbreitung konnte daher eine folgerichtige Entwicklung der Philoſophie ſich einleiten, welche freilich lange Zeit andern Hemmungen unterworfen war und nach der Weiſe alles Menſchlichen nur allmählig zur Reife gelangen kann. Allein wir wollen auch hiermit nur andeuten, daß es in der alten Philoſophie ein Element gab, deſſen die chriſtliche Philoſophie ſich bemeiſtern konnte, weil es von der Geſinnung des Alterthums, die das Chriſtenthum verwerfen mußte, unberührt geblieben. Demnach ſind die Bemühungen des Alterthums um die Philoſophie nicht umſonſt geweſen, wie ſchwankend auch ihre Entwicklung war und ſein mußte. Wir können noch jetzt ihre Früchte erndten, und wie ſich wahre Ergebniſſe der Wiſſenſchaft in ihr ausgebildet haben, das müſſen wir hoffen durch die Darſtellung ihrer Lehren einigermaßen zur Anſchauung gebracht zu haben.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Im Ver-

Im Verlag
von
Friedrich Perthes
iſt
im Jahre 1834 erſchienen:

Beiträge zu den theologiſchen Wiſſenſchaften von den Profeſſoren der Theologie in Dorpat. 2r Theil.

Bengel, Ernesti Theophil., Opuscula academica ed. indicesque adj. J. G. Pressel.

Erwin von Steinbach, Ein Roman in 3 Theilen. (Darſtellung des tiefen chriſtlichen Sinnes in der altdeutſchen Baukunſt.)

Fabeln, funfzig, für Kinder. In Bildern gezeichnet von Otto Speckter. Zweite Auflage.

Friedrich II. Anti Machiavel nach einer Originalhandſchrift. Herausg. u. m. hiſtor. Einleitung von Dr. Friedländer.

Gegenwart, die, des Leibes und Blutes Chriſti im Sakrament des heiligen Abendmahls.

Geijers E G. Geſchichte Schwedens. 1r u. 2r Theil. (Abtheil. d. Staatengeſchichte.)

Heſſe, Ludw. Friedr. Beiträge zur Geſch. des deutſchen Mittelalters. 1ſtes Heft.

Hurter, Friedr. Geſchichte des Papſtes Innocenz III. u. ſeiner Zeitgenoſſen. 2 Theile

Lappenberg, J. M. Geſchichte v. England. 1r Theil. (Abtheil. der Staatengeſchichte.)

Mailath, Joh. Graf, Geſchichte v. Oeſtreich. 1r Theil. (Abtheil. d. Staatengeſchichte.)

Neander, Aug., Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. 3te Abtheil. (7r Bd des Ganzen.)

Pfiſter, J. C. Geſchichte der Teutſchen. 5r u. letzter Theil. (Abtheil. d. Staatengeſch.)

Rehhof, J. A. Homilet. Magazin über die epiſtoliſchen Texte des ganzen Jahres. 2r Theil.

Ritter, Heinr. Geſchichte der Philoſophie. 4r Bd. (Schluß der vorchriſtlichen.)

Rüdhard, Georg Th., über die Behandlungsweiſe d. Baierſchen Geſchichte.

Sartorius, E. Die Lehre von Chriſti Perſon und Werk in Vorleſungen.

Schwarz, Theodor, über religiöſe Erziehung.

Studien und Kritiken, theologiſche, herausgeg. von Ullmann und Umbreit. Jahrgang 1834.

Tholuck, Aug. Sammlung von Predigten, in dem akademiſchen Gottesdienſt der Univerſität Halle gehalten.

Twesten, A. D. C. Vorleſungen über die Dogmatik der Evangeliſch-Lutheriſchen Kirche. 1r Band. 3te Auflage.

Ullmann, C. Johann Weſſel ein Vorgänger Luthers. Zur Charakteriſtik der chriſtlichen Theologie und Kirche in ihrem Uebergange aus dem Mittelalter in die Reformationszeit.

Zeitſchrift für Archivkunde, Diplomatik und Geſchichte. Herausgeg. v. **Höfer**, **Erhardt** und v. **Medem**. 1r Band in 3 Heften.

In den nächſten Monaten wird erſcheinen:

Umbreit, Fr. Wilh. Carl, Chriſtliche Erbauung aus dem Pſalter durch Ueberſetzung und Auslegung ſeiner vorzüglichſten Lieder.

Mynſter, J. P. (Biſchof von Seeland). Betrachtungen über die chriſtlichen Glaubenslehren.

Mayerhoff, E. H. Einleitung in die petriniſchen Schriften.

Ackermann, Das Chriſtliche im Plato und in ſeiner Philoſophie.

Rommel, Chr. von, Neuere Geſchichte von Heſſen. 1r Theil.

Zuſätze und Verbeſſerungen

zu

den vier erſten Theilen

der

Geſchichte der Philoſophie

erſter Ausgabe

von

Dr. Heinrich Ritter.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes
1838.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Den Beſitzern der erſten Ausgabe des auf dem Titel benannten Werkes wird es lieb ſein das Wichtigſte, wodurch die neue Ausgabe gewonnen hat, in vorliegender Sammlung zuſammengeſtellt zu finden. Natürlich kann nicht alles von gleicher Bedeutung ſein. Für die Auswahl des Bedeutendern war es ſchwer ein Princip zu finden und feſtzuhalten; aber eben ſo unſtatthaft würde es auch geweſen ſein, jede unbedeutende Veränderung aufzuführen.

Zum erſten Bande.

Perſer und Chineſen.

S. 49 ff. Anm. Hier ſind mehrmals die heiligen Schriften der Perſer, welche Anquetil du Perron in der Ueberſetzung bekannt gemacht hat, mit dem Namen Zend-Aveſta bezeichnet worden, welches nicht genau iſt, da der Bun-Deheſch, obgleich er für eine Ueberſetzung alter Zend-Schriften gehalten wird, doch nicht zum Zend-Aveſta gehört.

S. 52. Anm. 1. Die Annahme Rask's iſt nicht ſo unwahrſcheinlich, als ich früher meinte.

S. 56. Anm. 1. Setze zu: Dies kann natürlich nur in ſtreng wiſſenſchaftlichem Sinn gelten. Meinungen, welche nach einem wiſſenſchaftlichen Charakter ſtreben, ſcheinen am meiſten in der Schule des Lao-tſeu bei den Tao-ſſe vorzukommen; aber dieſe Schule wird auch für ſehr ausſchweifend in ihren Meinungen gehalten. Bis jetzt iſt wenig Sicheres über ſie in Europa bekannt. S. Abel-Remusat mélanges asiatiques I, p. 88 sqq.

S. 57. Anm. 1. Ueber das angeführte Werk Windiſchmann's vergl. Neumann im Hermes 32 Bd. 2 Heft. Neumann behauptet die Geſchichte der chineſiſchen Philoſophie beginne erſt unter den Song zwiſchen 954 und 1279 nach Chr. Die kanoniſchen Bücher (die King) enthielten ſo wenig ein philoſophiſches Syſtem, als die

5 Bücher Moſis, welches letztere wir unterſchreiben müſſen. S. S. 345. Wie ſchwierig übrigens Unterſuchungen dieſer Art ſind, ſelbſt für Kenner der chineſiſchen Sprache, darüber ſ. Klaproth's Recenſion von Pauthier mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao etc. in nouv. journ. asiat. tom. 7. p. 465 sqq.

Inder.

S. 58. Anm. 1. Setze hinzu: Indiſche Werke, welche Anſprüche auf einen hiſtoriſchen Charakter machen, wie die Chronik von Kaſchmir und die Geſchichtswerke von Ceylan, beſtätigen das Geſagte.

S 59. Z. 14. — S. 68. Z. 7. iſt in der neuen Ausgabe geſtrichen, dafür aber Folgendes eingerückt worden: Geſchichtliche Unterſuchungen über Zeitverhältniſſe können einen doppelten Zweck haben, theils einen völker-, theils einen weltgeſchichtlichen. Sehen wir uns nach dem letztern, wie billig, zuerſt um, ſo helfen die gewöhnlichen Berufungen auf die Alterthümlichkeit des indiſchen Weſens uns nicht weiter. Denn wenn auch der Charakter der indiſchen Sprache, welcher den ſtärkſten Beweis abgiebt, entſchiedene Zeichen enthalten ſollte, daß in ihr der gemeinſchaftliche Grund der ſogenannten indogermaniſchen Sprachen klarer hervortritt, als in der griechiſchen und in andern Sprachen desſelben Stammes, ſo geht doch daraus noch keinesweges hervor, daß ihre ſchriftlichen Denkmale ein höheres Alter hätten, als die älteſte Litteratur bei andern Völkern, denn auf jeden Fall haben doch alle dieſe Litteraturen ſpäter ſich ausgebildet, als die Trennung der Sprachen erfolgt iſt. Die meiſten Werke der Inder, welche uns erhalten worden, ſind ohne Zweifel jünger als ſelbſt die Blüthe der griechiſchen Litteratur, und den Zeitraum zu beſtimmen, welcher zwiſchen den ſpätern indiſchen Werken und den älteſten Schriften dieſer Sprache liegen möchte, ſcheint bei den bisherigen Hülfsmitteln unmöglich zu ſein, da nur zwiſchen den allerälteſten Schriften und der neuern Litteratur eine bemerkliche Verſchiedenheit der Sprache ſich findet und alles wohl erwogen überhaupt kein Maaß ſich angeben läßt, in wie kurzer oder wie langer Zeit eine Veränderung der Sprache vorgehen könne, wenn man die Geſchichte eines Volkes nicht aus andern Angaben kennt. Etwas anderes würde es ſein, wenn aus den aſtronomiſchen Angaben, welche in indiſchen Schriften ſich finden, über das Zeitalter ihrer Abfaſſung etwas mit Sicherheit erſchloſſen werden könnte; aber wenn wir auch das hohe Alterthum der indiſchen Aſtronomie zugeben, ſo waren doch dieſe Anfänge der Wiſſenſchaft gewiß nicht genau genug, um eine Grundlage ſicherer Schlüſſe abzugeben 1). Wenn wir daher auch geneigt ſind einen welthiſtoriſchen Einfluß der älteſten indiſchen Entwicklung anzunehmen, ſo liegt dieſer doch außer dem Bereiche der Geſchichte, welche wir zu erforſchen vermögen und geht vielleicht in die Zeiten zurück, in welchen die Scheidung der Völker und der Sprachen eben nur im Beginnen war. In die uns einigermaßen zugängliche Geſchichte anderer Völker ſcheinen die Inder erſt eingegriffen zu haben durch die buddhiſtiſche Religion, wärend die ältere brahmaniſche Religion die Abſonderung des indiſchen Volkes und ſeiner Kaſten zu ihrer Grundlage hatte und daher nicht geeignet ſein mochte einen weiten Einfluß zu gewinnen. Daher läßt ſich auch eine Sicherſtellung der indiſchen Zeitrechnung durch Vergleichung mit den Zeitrechnungen anderer Völker nicht vor der Entſtehung der buddhiſtiſchen Lehre erwarwarten, wenn man aber den Zeitpunkt dieſer feſtſtellen könnte, ſo würde dies für die weltgeſchichtliche Würdigung der indiſchen Zuſtände von der größeſten Wichtigkeit ſein. Nicht gern möchten wir nun die Hoffnung aufgeben, daß hierüber noch einmal etwas Sicheres ſich finden ließe; was aber bisher gefunden worden, bietet freilich kein brauchbares Ergebniß, wenn es nicht etwa dies ſein ſollte, daß wir nicht hoffen dürfen mit einiger geſchichtlichen Sicherheit in ein hohes Alterthum der indiſchen Dinge vordringen zu können. Denn wenn man einigen vereinzelten und abentheuerlichen Angaben den Glauben verſagt gegen zuſammenhängende Ueberlieferungen, ſo hat man nur zu wählen zwiſchen der Annahme, daß der Buddha Gautama oder Sakyamuni, welcher als Urheber der buddhiſtiſchen Sekte angeſehn werden muß, im 11 oder im 6 Jahrh. v. Chr. gelebt habe 2). Es muß hieraus erhellen, daß die welthiſtoriſche Bedeutung des indiſchen Volks, ſo weit ſie geſchichtlich nachgewieſen werden kann, wohl nicht über die Zeiten hinaufreicht, in welchen man mit wenigſtens eben ſo großer Wahrſcheinlichkeit die Anfänge einer eigenthümlich Europäiſchen Bildung annehmen darf.

Sehen wir dagegen auf das Völkergeſchichtliche, ſo möchten wir allerdings höhere Zeiten erreichen. Denn der Buddhaismus iſt mit der größeſten Wahrſcheinlichkeit eine ſpätere Entwicklung des indiſchen Geiſtes. Wir müſſen uns hierbei in eine Unterſuchung der indiſchen Litteratur einlaſſen, geſtehen aber gern, daß die allgemeinen Ergebniſſe, welche wir hier mittheilen werden, fern von der Genauigkeit ſind, welche wir zu erreichen wünſchten. Noch kennen wir die wichtigſten Schriften der Inder nur in

Bruchſtücke oder Auszügen. Beſonnene Kenner dieſer Litteratur räumen gern ein, daß es voreilig ſein würde allgemeine Ergebniſſe über dieſelben mit Zuverſicht abſchließen zu wollen 5).

Anm. 1. Noch neuerdings hat v. Bohlen in ſeiner Schrift über das alte Indien auf dieſe Angaben großes Gewicht gelegt. Dies ſcheint daran zu liegen, daß er ſie aus der zweiten Hand hat; denn Colebrooke, der von denſelben Angaben ausgeht, nennt ſelbſt ſeine Vermuthung eine vage. As. res. VII. p. 484.

Anm. 2. Vergl. P. a Bohlen de Buddhaismi origine et aetate definiendis. Regiom. 1827 p. 27 sq.; vollſtändiger Derſ. über das alte Indien p. 315 sqq.; Colebrooke Transact. of the R. As. soc. I. p. 521; Klaproth mém. relatifs à l'Asie II. p. 56; Burnouf et Lassen essai sur le Pali p. 48 sqq. Die frühern Buddha's ſind natürlich gar nicht zu rechnen, wie Burnouf gegen Hodgſon richtig bemerkt. Journ. des savants. 1834. p. 22. Die Zeitrechnung, welche den Buddha in das 10 oder 11 Jahrh. v. Chr. ſetzt, herrſcht bei Chineſen, Japaneſen, Mongolen, auch Tibetanern, auch ungefär in der Chronik von Kaſchemir, welche aber für die ältern Zeiten gar keine Glaubwürdigkeit hat. Dieſe Zeitbeſtimmung hat Vertrauen erweckt wegen der chronologiſchen Genauigkeit der aſiatiſchen Völker, von welchem aber viel abgezogen werden muß, weil dieſe Völker erſt im 5 Jahrh. nach Chr. den Buddhaismus und ſeine Zeitrechnung empfingen. Daher erfüllen auch in dieſen Angaben 28 Nachfolger des Buddha 1445 Jahre, eine Schwierigkeit, welche Abel-Remuſat aus dem Wege zu räumen vergeblich verſucht hat. S. deſſen mélanges asiatique. I. p. 126. In der Annahme, daß der Buddha im 6 Jahrh. v. Chr. gelebt hat, ſtimmen die Chroniken von Ceylon, die Birmanen und Siameſen überein; auch die Zeitrechnung der Dſchainas trifft damit nahe zu. Dieſe Uebereinſtimmung würde ein großes Gewicht haben, wenn es nicht wahrſcheinlich wäre, daß die zuerſt angeführten Völker den Buddhaismus und ſeine Zeitrechnung aus denſelben Quellen empfangen hätten. S. Burnouf et Lassen a. a. O. S. 52.

Anm. 3. So urtheilt Burnouf a. a. O. im journ. des sav. und beruft ſich dabei auf Colebrooke, Wilſon, Bopp, A. W. Schlegel. Vergl. dagegen Stuhr die chineſiſche Reichsreligion und die Syſteme der indiſchen Philoſophie u. ſ. w. (Berlin 1835.) S. 44; 46; 104. Hier wird mir der Vorwurf gemacht, daß es mir an einer klaren und lebendigen Anſchauung der Geſchichte der Inder fehle. Nie habe ich eine ſolche zu beſitzen behauptet; gern hätte ich ſie von Stuhr angenommen, wenn eine Anſchauung ſich mittheilen ließe. Es ſollen auch Widerſprüche in meinen Meinungen mir nachgewieſen werden; als wenn Meinungen, die nach entgegengeſetzten Seiten hinſchwanken, ohne Widerſprüche ſein könnten. Wenn ich die Widerſprüche verdeckt hätte, würde ich Tadel verdient haben.

S. 75, Anm. 2. Hymnen des Rig-Veda hat Roſen (London 1830. 4.) herausgegeben und man kann nun in einem größeren Umfange die Beſchaffenheit dieſer Art heiliger Poeſie überſehn. Es kann kein Zweifel ſein, daß ſie einer andern Zeit angehören, als die lehrenden Theile der Veda's.

Zu S. 79. Anm. 3. Vergl. Stuhr a. a. O., welcher natürlich über ſolche Zweifel hinweg iſt. Er findet es unbedenklich, daß die Inder früher Mathematik, Grammatik und Metrik kannten, als Geſetze. Er führt auch einen Grund gegen meine Gründe an, nemlich daß Grammatik, Metrik und Mathematik auch in dem Ramajana und Maha-Bharata erwähnt würden. Dagegen habe ich zu erinnern: 1. iſt der Beweis ſo, als wenn jemand ſagen wollte, anaxagoriſche Philoſophie könnte auch im Heſiodos vorkommen, weil ſie im Euripides vorkäme; 2. hätte Stuhr ſich erinnern ſollen, daß ich geneigt bin auch viele Stücke jener Heldengedichte für ſpäter eingeſchoben zu halten, wenn nemlich dieſe Heldengedichte ſo alt ſein ſollten, als gewöhnlich angenommen wird, wovon ich denn wohl eben die Stücke nicht ausnehmen werde, welche Mathematik u. ſ. w. kennen. Meine übrigen Zweifel ſind von Stuhr ganz übergangen worden. Warum hat er uns nicht geſagt, wie es komme, daß die Purana's, die Narukta, die Javana's und der Streit verſchiedener Religionsmeinungen in den Geſetzen Manu's erwähnt werden? Stuhr verdreht übrigens meine

Stuhr, wenn er anführet, daß ich die Alterthümlichkeit der Geſetze des Manu in Abrede ſtellte, indem er alles, was in dieſer Sammlung enthalten iſt, in ein Ganzes zuſammenfaßt; ich habe nur behauptet, daß nicht alles in ihr von dem hohen Alter iſt, welches man der ganzen Sammlung beigelegt hat.

S. 80. Anm. 1. Genaueres über die Purana's giebt Wollheim de nonnullis Padma-Purani capitibus (Berol. 1831. 4.) p. 1 sqq.

Zu S. 81 f. iſt zu bemerken, daß es durch die neuern Unterſuchungen über die Purana's entſchieden iſt, daß ſie ſämtlich der neuern Zeit angehören. Vergl. Bopp die Sündflut nebſt drei andern der wichtigſten Epiſoden des Maha-Bharata S. IX; XXIII; Wollheim l. l.; v. Bohlen das alte Indien II. S. 189 ff.

Zu S. 86. Z. 3. Anm. Hierbei muß erwähnt werden, daß Wilſon aus der häufigen Erwähnung der Javana's im Maha-Bharata vermuthet, daß dieſes Gedicht von Zeiten nach den Feldzügen Alexander's des Großen handele. S. Klaproth Mém. rel. à l'Asie II. p. 231 sq. Dieſe Vermuthung iſt beſonders wichtig, weil ſie den Kern des Maha-Bharata betrifft, von welchem uns bisher faſt nur Epiſoden bekannt geworden ſind.

Anm. zu S. 100. Z. 15. Daß Stuhr a. a. O. S. 73 dieſe religiöſe Anſicht mit dem Samanäismus verwechſelt, wird durch das, was ſogleich auf der folgenden Seite ſteht, wohl hinlänglich widerlegt.

S. 109. Anm. 1. Füge hinzu: Ib. II. p. 550, beſonders aber weitläuftig in Einzelheiten p. 549-579.

S. 110. Anm. 2. Füge hinzu: das Vorkommen des Sanſkrit als heiliger Schriftſprache in Tibet, China und der Mongolei ſcheint keinem Zweifel zu unterliegen. Burnouf et Lassen sur le Pali p. 143; Abel Remusat mél. as. I. p. 153.

S. 111. Anm. 1. Noch ein Paar ſolcher Zeichen füge ich hinzu, indem ich jedoch bemerke, daß ſie mit allen zuvorangeführten für den, welcher die Sprache nicht vollkommen kennt, immer nur eine problematiſche Bedeutſamkeit haben können. In dem chineſiſchen Pentaglotten heißt der Buddha auch Dſchina; ebenſo wird er regelmäßig im Pali genannt. Abel-Remusat mél. As. I. p. 176; Burnouf journ. des sav. 1834 p. 20. Eine chineſiſche Ueberlieferung ſcheint, aber freilich mit bedeutender Umänderung des Namens, anzugeben, daß der Buddha in Kapila geboren; Kapila aber heißt der Stifter der Sankhya-Philoſophie. Abel-Remusat journ. as. VII. p. 255.

Zu S. 112 f. iſt zu vergleichen, was oben zu S. 30, beſonders Anm. 2 angeführt worden. Von den dort angeführten zwei Zeitrechnungen über den Buddha iſt es einſtweilen rathſam der zu folgen, welche ihn in ein weniger entferntes Zeitalter hinaufrückt, damit man nicht ein gar zu großes Feld für Vermuthungen ſich eröffne. Der Buddhaismus griff nur ſehr allmälig um ſich; nach Ceylon drang er wahrſcheinlich erſt im 4ten Jahrh. v. Chr., nach dem Oſten Aſiens gar erſt im 5. Jahrh. n. Chr., zu welcher Zeit er gänzlich aus Indien vertrieben wurde. In Indien konnte ſich die buddhiſtiſche Lehre wohl nur langſam und ſchwer ausbreiten, da ihr das Kaſtenweſen und der Gebrauch blutiger Opfer entgegenſtanden. Wenn angenommen wird, daß erſt ſpät eine entſchiedene Feindſchaft zwiſchen Buddhaismus und Brahmaismus ſich erklärt habe, ſo könnte dem entgegenzuſtehen ſcheinen, daß in einem Verſe des Ramajana Buddha als Urheber des Atheismus bezeichnet wird. Aber ſchon Schlegel hat dieſen Vers für eingeſchoben erklärt.

Griechen.

Zu S. 145. Anm. 1. Setze hinzu: Ueber den ἱερὸς λόγος ſ. Lobeck. Aglaoph. p. 180 sqq. Vergl. aber auch Plat. Phaed. p. 62; Aglaoph. p. 795 sq.

S. 151. Anm. 1. Das orphiſche Ei erwähnt zwar ſchon Ariſtoph.

av. 695 (vergl. Lobeck. Aglaoph. p. 474 sqq.), aber darum bleibt es doch zweifelhaft, ob hiermit auf die Lehre, daß das Ei Princip aller Dinge ſei, gedeutet werde.

S. 167. Anm. 1. Etwas Näheres über die mythiſche Lehre des Mochos giebt Damasc. de prim. princ. c. 125 p. 385, was aber von atomiſtiſcher Lehre nicht das geringſte verräth.

S. 199. Z. 15. Anm. Brandis Geſch. der Griech.-Röm. Philoſophie S. 105 f. giebt zwar die Richtigkeit des oben Geſagten zu, macht aber doch eine Ausnahme zu Gunſten der Verbindung zwiſchen Anaximandros und Anaximenes, welche er als auf einem hiſtoriſchen Zeugniſſe beruhend feſthalten möchte. S. Rhein. Muſ. III. p. 116. Er meint, das Zeugniß des Simplikios phys. ſol. 6 möchte auf den Theophraſt zurückgehn, welches jedoch eine bloße Annahme iſt. Die Angabe über die Verbindung zwiſchen Anaximandros und Anaximenes ſindet ſich nur bei den Schriftſtellern, welche der allgemeinen Ueberlieferung über die Reihenfolge der ioniſchen Philoſophen folgen (ſ. Brandis Geſch. S. 141 a); der älteſte Zeuge iſt Cicero, ſo daß von einem hiſtoriſchem Zeugniſſe für niemanden die Rede ſein kann, welcher jene Ueberlieferung verwirſt.

S. 202. Anm. 2. Tilge XII, 2 und ſetze zu: doch beweiſt dieſe Stelle nur, daß Ariſtoteles in ähnlicher Weiſe Zuſammenhang der Lehre unter den angegebenen Philoſophen fand; von hiſtoriſchem Zuſammenhang ſpricht ſie nicht, wie Brandis Geſch. S. 106 ſie zu deuten ſcheint, indem er auf ſie geſtützt auch dem Empedokles und dem Demokritos eine Stelle unter den ioniſchen Philoſophen angewieſen wiſſen will. Warum nicht auch dem Hippaſos, dem Pythagoreer, und dem mythiſchen Hermotimos, welche doch auch hier vom Ariſtoteles erwähnt werden?

Thales.

S. 205. Anm. 5. An mathematiſche und aſtronomiſche Erſindungen ſchließen ſich wahrſcheinlich die älteſten Erwähnungen von Xenophanes und Herakleitos an (Diog. L. I, 23); ſolche Erſindungen ſchrieb ihm auch Eudemos zu. L. l.; Procl. in Eucl. p. 19; 44; 79; 92 wenigſtens zum Theil nach dem Eudemos.

S. 207. Anm. 1. Lies de coelo II, 13. Brandis nimmt an, daß der Bericht des Simpl. phys. fol. 6 a über den Thales aus dem Theophraſt geſchöpft ſei, welches nicht ſicher iſt. Er zieht aus dieſem Berichte einen Grund, welchen ich übergangen habe, weil ich ihn für ſpätern Zuſatz halte, nemlich daß das Waſſer συνεκτικὸν πάντων ſei. Die alten Philoſophen ſcheinen wohl auf den Begriff des περιέχον Gewicht gelegt zu haben, das συνεκτικὸν und κολλητικὸν aber iſt neu-platoniſch. Späterer Zuſatz iſt es auch, wenn die Bildſamkeit (εὐτύπωτον) des Waſſers als Grund dafür, daß es Urweſen ſei, angeführt wird, welches den Unterſchied zwiſchen einer bildenden Kraft und der Materie beim Thales vorausſetzen würde. Simpl. phys. fol. 8; Heracl. ap. Gale p. 438.

S. 208. Z. 2. Auch wenn Thales ſagt, daß aus dem Feuchten das Warme entſtehe und durch daſſelbe lebe, ſo bezieht ſich dies ohne Zweifel auf die alte Lehre, daß Sonne und Geſtirne aus dem Meere Entſtehung und Nahrung zögen und lebendige Weſen wären.

Hippon.

S. 210. Anm. 2. Hippon wird bald Rheginer, bald Metapontiner, bald Samier, bald Melier genannt; doch ſcheint dadurch keine Verſchiedenheit der Perſonen bezeichnet zu werden. Bei dem Cenſorinus c. 5, wo die meiſten Beſonderheiten ſeiner phyſiologiſchen Lehre angegeben werden, heißt er gewiß mit Unrecht ein Pythagoreer.

Ebend. Anm. 3. Alex. Aphr. l. l. ſagt er habe das ὑγρόν, unterſchieden vom ὕδωρ, als Urweſen geſetzt; die angeführte Stelle des Ariſtoteles kennt aber einen ſolchen Unterſchied nicht. Orig. phil. 6 giebt an, er habe aus dem Waſſer das Feuer ſich erzeugen laſſen, welches alsdann die Welt gebildet habe. Dies würde man nach dem phyſiologiſchen Charakter der Lehre auf die fortſchreitende Entwicklung der Lebenswärme zu beziehen haben. Cf. Herm. irris. phil. 1; Sext. Emp. hypot. Pyrrh. III, 30.

Anaximenes.

S. 215. Anm. 4. Aus der angeführten Stelle des Simplikios iſt beſonders zu bemerken: ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου (sc. τοῦ Ἀναξιμ.) ὁ Θεόφραστος ἐν τῇ ἱστορίᾳ τὴν μάνωσιν εἴρηκε καὶ τὴν πύκνωσιν.

S. 217. Anm. 1. Ueber den Urſprung der Annahme von vier Elementen hat man geſtritten. Nach Arist. met. I, 4 hat man ſie dem Empedokles zuerſt beilegen wollen. Ariſtoteles ſagt aber nur, Empedokles habe zuerſt die vier Elemente als Grundverſchiedenheiten der Materie geſetzt, ſo wie er auch Liebe und Haß zuerſt als bewegende Kräfte unterſchieden habe.

Ebend. zu Ende des Kapitels ſetze zu: Sonſt finden ſich faſt nur Erklärungen meteorologiſcher Erſcheinungen von ihm angegeben. Arist. meteor. II, 7; Senec. qu. nat. VI, 10; Plut. de pl. phil. III, 4; 15; Orig. l. l.

Diogenes von Apollonia.

S. 218. Anm. 1. Er wird der jüngſte der Phyſiker genannt. Simpl. phys. fol. 6 a. Dies beſtätigt ſich auch dadurch, daß er auf den Meteorſtein Rückſicht nahm, welchen auch Anaxagoras als eine merkwürdige Erſcheinung ſeiner Zeit erwähnte. Stob. ecl. phys. p. 508.

Ebend. Anm. 2. Panzerbieter de Diogenis Apolloniatae vita, scriptis et doctrina. Lips. 1830. 8. Anaxagorae Claz. et Diogenis Apoll. fragmenta disp. Schorn. Bonn 1829. 8. Das zweite Buch der Schrift des Diogenes wird angeführt v. Galen. comm. sec. in Hipp. epid. VI, 49 p. 1006 ed. Kühn.

Ebend. Anm. 5. Z. 4. ſtreiche des Theophraſtos.

S. 221. Z. 6. „Ja Diogenes — der Luft bilde.“ Dieſe Angabe des Plutarch a. a. O. iſt irrig und vielleicht aus einer Verwechslung unſeres Diogenes mit dem Diogenes von Babylon hervorgegangen, welche Verwechslung zuweilen ſtattgefunden hat. Vergl. Panzerbieter a. a. O. S. 87 f. Dagegen beſtreitet Theophr. de sens. 47 ausdrücklich die Annahme des Diogenes, daß in allen Theilen des Leibes die Vernunſt ſei.

S. 224. Anm. 1. Setze zu: Vergl. Panzerbieter p. 63 sq.; Philipson ὕλη ἀνθρωπίνη p. 205. Theophraſt de sens. 43 ſchreibt dem Diogenes den Gegenſatz zwiſchen ἡδονή und λύπη im gewöhnlichen Sinne zu, läßt ihn aber doch die ἡδονή beſonders auf den Geſchmack zurückführen.

S. 227. Anm. 2. Setze zu: Doch kann man zweifeln, ob nicht beim Plutarch eine Verwechslung mit dem Stoiker Diogenes ſtattfinde. Aus einer ſolchen könnte auch die Angabe beim Diog. L. IX, 57 ſtammen: καὶ κενὸν ἄπειρον.

Ebend. Anm. 3. Der Athmungsproceß iſt ihm ſehr allgemein verbreitet; er findet ihn, wie es ſcheint, auch in der Anziehung der Feuchtigkeit [1]), welche die Sonne, ſo wie die Erde in einem lebendigen Wechſelproceß an ſich ziehen [2]), welche auch Erz und Eiſen und Magnet wechſelnd anziehen und ausſtoßen. Alex. Aphrod. qu. nat. II, 23. S. Panzerbieter p. 98 sqq.

S. 232. Z. 5. „weswegen auch — des Denkens ſei" iſt zu ſtreichen, wie auch die dazu gehörige Stelle Plut. de pl. ph. IV, 5 in der Note, welcher dagegen zuzuſetzen iſt: Zu vergleichen iſt überall Theophr. de sensu §. 39-48, beſonders §. 44; 45. S. das zu S. 221. Z. 6 oben bemerkte. Dagegen ſchalte Z. 12. nach hören ein: ſo erzeuge ſich der Geruch durch die Luft um das Gehirn herum; ſo, wenn die äußern Eindrücke durch das Auge in das Innere dringen und die innere Luft bewegen, entſtehe das Sehen, ſonſt nicht; in ähnlicher Weiſe auch der

---

[1] ἰκμάς ſcheint ſein eigenthümlicher Ausdruk zu ſein.

[2] Senec. quaest. nat. IV, 2.

Geſchmack [1]). Daher leitet Diogenes auch die Fähigkeit zu erkennen von der Beſchaffenheit des Körpers ab, ob er die äußere Luft in ſich aufnehme nach Ebenmaaß und durch die ganze Zuſammenſetzung des Körpers hindurchgehen laſſe oder nicht, und findet auch den Urſprung der Luſt und der Unluſt in dieſer Verſchiedenheit [2]), und beſonders die größere Einſicht der Menſchen leitet er daraus ab, daß ſie weniger unreine Luft als die andern zur Erde gebückten Thiere einathmen und weniger feuchte Nahrung genießen [3]), findet aber den Beweis für ſeine Annahme, daß Feuchtigkeit die Empfindung und das Denken hemme, darin, daß Trunkenheit und Ueberfüllung uns weniger fähig zum Denken machen [4]). Beſonders die Häufung der Feuchtigkeit um die Bruſt herum, ſo daß die Luft zum Gehirne nicht dringen kann, verhindert das richtige Denken; daher fühlt, wer ſich nicht erinnern kann, eine beklemmende Unluſt um die Bruſt, welche verſchwindet, ſo wie er des Geſuchten ſich erinnert [5]); dabei vergißt Diogenes aber auch nicht eine Thätigkeit der innern Luft im Erkennen nachzuweiſen; daß dieſe innere Luft, ein kleiner Theil des Gottes, das iſt, was wahrnimmt, dafür giebt den Beweis ab, daß wir oftmals, indem wir auf andere Gegenſtände unſere Vernunft richten, weder ſehen, noch hören [1]).

---

[1] Theophr. de sensu 39; 40; Plut. de pl. ph. IV, 16; 18.

[2] Theoph. ib. 42-43.

[3] Ib. 44. Die Ausnahme, welche die Vögel machen, weiß er auf andere Weiſe zu erklären.

[4] L. l. Φρονεῖν δὲ, ὥσπερ ἐλέχθη, τῷ ἀέρι καθαρῷ καὶ ξηρῷ· κωλύειν γὰρ τὴν ἰκμάδα τὸν νοῦν· διὸ καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ ἐν ταῖς μέθαις καὶ ἐν ταῖς πλησμοναῖς ἧττον φρονεῖν. Plut. de pl. ph. V, 24.

[5] Theophr. ib. καὶ γὰρ τοῖς ἀναμιμνησκομένοις τὴν ἀπορίαν εἶναι περὶ τὸ στῆθος· ὅταν δὲ εὕρωσι, διασκίδνασθαι καὶ ἀνακουφίζεσθαι τῆς λύπης.

Herakleitos.

S. 249. Anm. 1. Nach der aus Clem. Al. angeführten Stelle lies: Von drei Elementen ſpricht auch Diog. L. IX, 9; Stob. ecl. phys. p. 304 giebt zwar auch nur drei Elemente an, doch hat Plut. de pl. ph. I, 3 vier Elemente und jene Ueberlieferung ſcheint nur abgebrochen. Die meiſten ſprechen natürlich von 4 Elementen des Heraklit.

S. 251. Anm 5. Zur Erklärung des οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα dient Sext. Emp. adv. math. IX, 337.

S. 253. Anm. 4. Lies: Phil. alleg. leg. III, 2. p. 88; cf. Plut. de El ap. Delph. 9.

S. 266. Z. 15. Zu: die weiſeſte und beſte ſei ſetze zu: welche den Leib durchzucke, wie ein Blitz die Wolke, und in der Anm. dazu: Plut. Rom. 28; Clem. Alex. paed. II, 2. p. 156.

Anaximandros.

S. 274. Anm. 2. Daß die Angabe des Simplikios phys. fol. 6 a, Anax. ſei Schüler und Nachfolger des Thales geweſen, aus dem Theophraſt gefloſſen ſei, wie Brandis annimmt, kann ich wieder nur als unſichere Muthmaßung gelten laſſen.

S. 276. Anm. 2. Die Stelle des Ariſt. phys. I, 4 lautet: οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας. Zu der Stelle des Simplikios vergleiche auch denſ. in phys. fol. 33 a. Zu Ende ſetze hinzu: dieſe Stellen, von welchen man ausgehn muß, weiſen die Lehre des Anax. unzweideutig der mechaniſchen Naturerklärung zu. Schleiermacher und nach ihm Andere haben dagegen die Lehre des Anax. ſo deuten wollen, als wären die ἐναντιότητες nicht der Wirklichkeit, ſondern nur dem Vermögen nach in dem Unendlichen. Brandis [1]) hat dies durch Deutung der angeführten Stellen des Ariſt. und Theophr. rechtfertigen wollen. Aber das μίγμα des Ariſt. und das οὐ γιγνομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον des Theophr. kann durch dieſe Deutungen nicht weggeſchafft werden. Für Brandis's Anſicht ſpricht keine Angabe der Alten, als nur die des Irenaeus II, 19 [2]), welche nicht einmal unzweideutig iſt, wie die gleich darauf folgenden semina des Anaxagoras zeigen, und deren Glaubwürdigkeit ich dahingeſtellt ſein laſſe. Brandis findet die mechaniſche Anſicht mit der Annahme eines an ſich kraftthätigen Urweſens, welche er dem Anaximandros zuſchreibt, unvereinbar; allein es kommt nur darauf an, in welchem Sinn Anax. die Kraft ſeines Urweſens ſich dachte; in der Nothwendigkeit oder der allgemeinen Gravitationskraft der Atomiſten iſt auch eine gewiſſe Einheit der Kraft aller Dinge geſetzt. Die Angabe des Theophraſt: τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, und was wir aus den eigenen Worten des Anax. wiſſen, daß er das Hervortreten der Gegenſätze aus dem Unendlichen einer Ungerechtigkeit der einzelen Dinge zuſchrieb, alles dies ſpricht ſehr dafür, daß Anax. die bewegende Kraft mehr in die einzelnen Dinge, als in das Unendliche verlegte. Man könnte ja freilich fragen, ob Ariſtoteles und Theophraſtos den Anaximandros richtig verſtanden hätten, wie auch Schleiermacher frägt, aber ich finde keinen hinlänglichen Grund hier ein Misverſtändniß der älteſten Berichterſtatter anzunehmen.

---

[1]) Ib. ὅτι δὲ ὁ ἐντὸς ἀὴρ αἰσθάνεται, μικρὸν ὢν μόριον τοῦ θεοῦ, σημεῖον εἶναι, ὅτι πολλάκις πρὸς ἄλλα τὸν νοῦν ἔχοντες οὔθ' ὁρῶμεν, οὔτ' ἀκούομεν.

S. 277 f. Was hier über die lebendige Kraft und das Erzeugen des Unendlichen, ſo wie über die Aehnlichkeit der Lehre des Anaximandros mit der des Thales und Anaximenes geſagt iſt, könnte leicht gemisdeutet werden. Leben und Erzeugung dürfen beim Anaximandros im Sinn ſeiner Lehre nur als Bezeichnungen für die Bewegung genommen werden, in welchen die urſprünglichen Beſtandtheile des Unendlichen aus ihrer Miſchung ſich von einander ſcheiden.

---

[1]) Handb. der Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 132 f.; Rhein. Muſ. f. Phil. III. S. 118.

[2]) Anaximander — immensum seminaliter habens in semet ipso omnium genesin.

S. 280. Anm. 1. Setze zu: Plin. nat. hist. II, 79, womit vielleicht die Angabe des Eudemos nach Theo Smyrn. b. Menag. ad Diog. L. l. l. zuſammenhängt, daß die Erde in der Mitte der Welt ſich bewege.

S. 283. Anm. 2. Nach Euripides l.: welchen er als einen Schüler des Anaxagoras betrachtet. Zu Ende ſetze zu: An den Anaximandros fügt in dieſer Beziehung Censorin. de die nat. 4 den Parmenides und den Empedokles

S. 284. Anm. 1. Offenbar um den Anaximandros an den Thales heranzuziehen, läßt ſich Brandis Geſch. S. 134 verleiten in Beziehung auf jene Miſchung zu ſagen, als Subſtrat des Werdens ſcheine Anax. eine urſprüngliche Flüſſigkeit angenommen zu haben.

Anaxagoras.

S. 289. Anm. 1. Nach überein lies: So wie mit der Angabe des Demokritos, daß er 40 Jahre jünger ſei als Anaxagoras. Ib. IX, 41.

Ebend. Z. 3. v. u. Die Zeit ſeiner Auswanderung iſt ungewiß, entweder unter dem Archon Kallias 1) oder Kalliades 2). S. Clinton fast. Hell. unter Ol. 75, 1; Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 233 ff.

---

1) Ol. 80, 1.
2) Ol. 75, 1.

S. 293. Anm. 2. Wie wenig den Angaben der Spätern über ſolche Dinge zu trauen iſt, ſieht man daraus, daß dem Anaxagoras auch zugeſchrieben wird, er habe den Fall eines Meteorſteins vorhergeſagt. Plin. nat. hist. II, 58; Diog. L. II, 10 u. A. ſ. Schaubach l. l. p. 41 sqq. Die mathematiſchen Kenntniſſe des Anax. erhellen beſonders daraus, daß er eine Schrift über die Perſpective des Theaters ſchrieb. Vitruv. VII. praef.

Ebend. Anm. 3. Die Fragmente hat Schaubach a. a. O. geſammelt, auch Schorn mit den Fragm. des Diogenes v. Apollonia ſ. oben. Nach Diog. L. I, 16. war dies die einzige Schrift des Anax., womit aber Vitruv a. a. O. nicht ſtimmt, wenn Diogenes nicht allein von philoſophiſchen Schriften ſprechen ſoll.

S. 294. Z. 2 v. u. Für Saamen der Dinge l. Saamen und Dingen.

Ebend. Anm. 3. Lies: Daß der Ausdruck Homöomerie, welcher gewöhnlich auch bei den Alten (Simpl. phys. fol. 258 a; Stob. ecl. p. 296; Plut. de pl. ph. I, 3; Lucret. I, 830 sqq.) dem Anaxagoras beigelegt wird, nicht anaxagoriſch ſei, bin ich noch immer überzeugt, was auch dagegen Schaubach S. 89 u. Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 244 f. geſagt haben. Die Uebereinſtimmung der alten Berichterſtatter, auf welche Schaubach ſich beruft, iſt nicht vorhanden. Dies beweiſt Simpl. de coelo fol. 148 b, beſonders aber Galen. de dogm. Hipp. et Plat. VIII, 4. p. 673. Kühn., welcher weitläuftig auseinanderſetzt, daß erſt Ariſtoteles nach Anregung des Platon den Ausdruck ὁμοιομερὲς gefunden habe. Vergl. Philipson ὕλη ἀνθρωπίνη p. 188 sqq. Die Sache betrifft zwar nur einen Namen, iſt aber dennoch wichtig genug; denn der Begriff des ὁμοιομερὲς, wenn er zu Bildung eines neuen Namens geführt haben ſollte, mußte auch im Gegenſatz gegen den Begriff des ἀνομοιομερὲς entſchieden herausgetreten ſein; davon findet ſich aber in der Lehre des Anaxagoras keine Spur. In der Lehre des Ariſtoteles dagegen tritt der Gegenſatz hervor zwiſchen den gleichartig und den ungleichartig zuſammengeſetzten Gliedern des thieriſchen Körpers, denn darauf gehen die Wörter ὁμοιομερὲς und ἀνοιμοομερὲς, und daher kann ich auch nicht anders meinen, als daß Ariſtoteles zuerſt ſie gebildet habe, womit ſeine eigenen Aeußerungen vollkommen übereinſtimmen. Vergl. z. B. de part. an. II, 1. ὁμοιομέρεια iſt ein Wort noch ſpäterer Bildung. Ariſtoteles und Theophraſtos legen es dem Anaxagoras nicht bei.

S. 297. Z. 1. Anm. Daß Anaxagoras im Gegenſatz gegen atomiſtiſche oder auch Pythagoriſche Lehre das Vorhandenſein des Leeren beſtritt, leugnet Brandis, und meint dagegen, er ſei von der eleatiſchen Beweisführung überzeugt worden, daß kein Leeres ſei. Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 255. Allein 1) warum iſt alsdann ſeine Beweisführung ſo mangelhaft, wie Ariſtoteles ſagt? 2) Die eleatiſche Beweisführung ſetzt ſchon eine Lehre voraus, welche das Leere annimmt, wie denn auch offenbar die Eleaten gegen die Pythagoriſche Lehre polemiſirten; 3) die Beweiſe der Eleaten gegen das Leere kommen erſt beim Parmenides vor, deſſen Lehre in Athen wenigſtens nicht früher bekannt war, als die Anaxagoriſche; 4) wenn Anax. die Lehre des Parmenides berückſichtigt haben ſollte, warum findet ſich bei ihm keine Spur der Polemik gegen den Begriff des πέρας, da das ἄπειρον Vorausſetzung ſeiner Lehre iſt?

S. 298. Z. 8. Anm. Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 272 will dies nicht zugeben und beſtimmte Zeugniſſe laſſen ſich darüber freilich nicht beibringen, weil dieſer Zuſammenhang ſeiner Sätze dem Anax. unſtreitig noch nicht zur dialektiſchen Deutlichkeit gekommen war. Aber in phyſiſchen Lehren bildete ſich die dialektiſche Einſicht vor, wovon wir die Spuren auch in der Lehre des Diogenes von Apollonia, daß alle Dinge von einander verſchieden ſeien, gefunden haben. Auch die Beſtreitung des Zufalls, von welcher gleich mehr, hängt damit zuſammen.

Ebend. Z. 12. Im Zuſammenhange mit ſeiner Annahme, daß der νοῦς Urſache der Bewegung, ſcheint ſeine Beſtreitung von der einen Seite des Zufalls, von der andern Seite der Nothwendigkeit zu ſtehn. Anaxagoras wird zu denen gezählt, welche behaupteten, Zufall werde nur da angenommen, wo dem menſchlichen Nachdenken die

Urſache verborgen geblieben [1]), welches ja nur der allgemeine Ausdruck für den Grundſatz ſeiner Naturforſchung ſein würde; aber durch dieſen Satz wurde er nun nicht verführt Nothwendigkeit oder Verhängniß als den Grund des Werdens zu ſetzen, ſondern in ähnlicher Weiſe, wird ihm zugeſchrieben, habe er dieſen Grund verworfen, denn Verhängniß ſei nur ein leerer Name [2]). Nach Aufhebung dieſer beiden Arten der Urſache blieb ihm aber nun wohl kein anderer Ausweg übrig, als nur als Urſache alles Geſchehens die Vernunft zu ſetzen.

S. 302. Z. 11 ff. Der Gegenſatz iſt ſo zu faſſen: die übrigen Dinge ſind ein jedes von allen übrigen verſchieden und zuſammengeſetzt, der Geiſt dagegen iſt durchaus gleichartig und ſowohl im Kleinen als im Großen derſelbe.

S. 303. Anm. 1. Z. 1 v. u. Die hier erwähnten Ausleger ſagen, Anax. habe die Seele für luftartig und für einen Körper gehalten, indem ſie dadurch ſeine Lehre an die des Anaximenes und des Apolloniaten anſchließen. Wenn Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 249 dieſe Angaben auf die Seele im organiſchen Körper deutet, ſo ſcheint er auch hierin zu ſehr ſeiner Neigung nachzugeben zwiſchen dem Anaxagoras und jenen Philoſophen eine Verbindung zu finden. Wenigſtens der conſequenten Ausbildung der anaxag. Lehre würde dieſe Deutung zuwider ſein.

S. 311. Anm. 1. Setze zu: Es herſcht hierin der Gegenſatz zwiſchen dünn und dicht, zwiſchen warm und kalt. Theophr. de sens. 59. ὅτι τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμόν, τὸ δὲ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν, ὥσπερ Ἀν. διαιρεῖ τὸν ἀέρα καὶ τὸν αἰθέρα.

---

[1] Plut. de pl. ph. 1, 29. Ἀναξαγόρας καὶ οἱ Στωικοὶ (τὴν τύχην) ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ.

[2] Alex. Aphrod. de fato 2. Ἀναξ. ὁ Κλαζ. — — ἀντιμαρτυρῶν τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων πίστει περὶ εἱμαρμένης, λέγει γὰρ οὗτός γε μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, ἀλλὰ εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα.

S. 319. Z. 8. Einzuſchalten: Daſſelbe tritt auch faſt noch auffallender in ſeiner Lehre von der ſinnlichen Wahrnehmung hervor. Denn wenn er anders die Empfindung, wie es doch ſeiner Anſicht gemäß iſt, als einen Vorgang des geiſtigen Lebens betrachtete, ſo ergab ſich ihm daraus auch natürlicher Weiſe, daß der Geiſt durch äußere Eindrücke bewegt werde und keinesweges ohne alles Leiden ſei, wie Anaxagoras im Allgemeinen behauptet hatte. Dies folgt ſchon aus ſeinem allgemeinen Grundſatze, daß die Empfindung durch das Entgegengeſetzte geſchehe, wenn er zum Beweis hinzufügte, das Gleiche verhalte ſich leidenlos gegen das Gleiche [1]). Denn wenn gleich jener Grundſatz nur auf das Verhältniß der Sinnenorgane zu den Einflüſſen, welche durch die Poren dringen, ſich beziehen ſollte, wie wir aus der Ausführung im Einzelnen ſehen [2]), ſo hat er doch offenbar auch ſeine nothwendige Rückwirkung auf den empfindenden Geiſt, wie Anaxagoras ſich nicht wohl verhehlen konnte. Wenn er daher die Urſache der Empfindung darauf zurückführte, daß wir alle entgegengeſetzte Beſchaffenheiten der Dinge enthielten und wenn Mangel an der einen eingetreten geweſen, nachher das Erfülltwerden durch dieſelbe die entgegengeſetzte bemerkte [3]), ſo ſetzt dieſer Vorgang, indem er zur Erkenntniß des Geiſtes kommt, offenbar ein Leiden des Geiſtes voraus, welches jenem Leiden des Körpers entſpricht. Daher erklärte er auch, eine jede Empfindung ſei verbunden mit einer Unluſt [1]. Dies ſind Widerſprüche, welche der Dualismus des Anaxagoras nicht wohl vermeiden konnte, wenn er bei Betrachtung der lebendigen Dinge in eine genauere Unterſuchung über das Verhältniß zwiſchen Körper und Geiſt einging.

---

[1]) Theophr. de sensu 1; 27. Ἀναξαγόρας δὲ γίνεσθαι μὲν (sc. τὴν αἴσθησιν) τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.

[2]) Ib. 27—30.

[3]) Ib. 28. ἀλλὰ τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρόν, τῷ δ' ἁλμυρῷ τὸ πότιμον, τῷ δ' ὀξεῖ τὸ γλυκὺ (sc. γνωρίζειν) κατὰ τὴν ἔλλειψιν τὴν ἑκάστου· πάντα γὰρ ἐνυπάρχειν ἐν ἡμῖν.

S. 320. Anm. 1. Setze zu: Iren. II, 19. Facta animalia decidentibus e coelo in terram seminibus.

S. 324. Anm. 2. Ueber die Art, wie Anaxagoras die ſinnliche Empfindung erklärte, iſt Theophr. de sensu 27-37. nachzuſehn. Das Wichtigſte haben wir ſchon oben berührt zu S. 319. Nur als Notiz dürfte noch nachzuholen ſein, daß in ſeiner Lehre auch das Gehirn eine Rolle ſpielte. Sonſt ſind ſeine Annahmen nicht ſehr bemerkenswerth und nach der Ueberlieferung bei Theophraſt wenigſtens nicht ſo ausgebildet, als die Lehre des Diogenes von Apollonia über denſelben Gegenſtand.

S. 328. Als Zeichen der dialektiſchen Gewandtheit des Anaxagoras kann auch angeführt werden, daß er auch die Zufälligkeit und die Nothwendigkeit der Urſachen zu beſeitigen ſuchte [2], um für die Thätigkeit des Geiſtes Raum zu gewinnen.

Pythagoras und die Pythagoreer.

S. 340. Anm. 1. Die Annahme iſt freilich nicht ſicher, ſo wie die Zeitrechnung über den Pythagoras und über die Geſchichte, welche mit ihm zuſammenhängt, überhaupt ſehr ſchwankend iſt. Dieſe Geſchichte iſt zuerſt durch die Sage hindurchgegangen, nachher als hiſtoriſcher Roman behandelt worden. Daß dies ſchon von den Schülern des Platon und des Ariſtoteles geſchehen ſei, noch mehr aber vom Apollonios und den Neu-Pythagoreern und Neu-Platonikern, iſt mir außer Zweifel. Kriſche (de societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico. Gott. 1830. 4.) baut zu viel auf die Glaubhaftigkeit des Ariſtoxenos, Dikäarchos und Apollonios. Es iſt ſeltſam, daß der Jonier Pythagoras ein Ideal doriſcher Weisheit ſein ſoll.

---

[1] Ib. 17; 28. ἅπασαν δ᾽αἴσθησιν μετὰ λύπης.

[2] ſ. d. Zuſatz zu S. 298. Z. 12.

Ebend. Anm. 2. Setze zu: Porphyr. v. Pyth. 2; cf. Kieſsling ad h. l. Auch Phliaſier wird Pythagoras genannt, welches auf Abkunft ſeiner Familie aus Phlius zu deuten ſcheint. Lycus ap. Porphyr. v. Pyth. 5; Pausan. II, 13; cf. Krische p. 3. Daß er vom Lykos auch Metapontiner genannt wurde, geht ſehr wahrſcheinlich nur auf ſeinen Aufenthalt in Metapont.

S. 341. Anm. 4. Die hier angeführten und ähnliche Stellen beweiſen, daß die Spätern die Verdienſte des Pythagoras um die Mathematik nicht mehr zu beſtimmen wußten.

S. 342. Anm. 5. Es iſt zu erwähnen, daß dem Pythagoras auch der Gebrauch von Formeln und andern Mitteln der Zauberei zugeſchrieben wird.

S. 343. Anm. 1. Auch Apoll. Dysc. hist. mir. 6. iſt in derſelben Rückſicht anzuführen.

S. 345. Anm. 4. Cf. Jambl. v. Pyth. 11; Diog. L. l. l. c. not. Menag. Kreophylos und Hermodamas ſollen auch nur eine Perſon geweſen ſein.

S. 350. Z. 7 v. u. Bekanntlich hat Lobeck im Aglaophamus die orphiſch-bakchiſchen Myſterien auf die Pythagoreer und den Pythagoras zurückzuführen geſucht. Darin iſt vielleicht zu viel geſagt oder geläugnet. Wenn man aber dagegen hauptſächlich den Zuſammenhang des Pythagoras mit der Verehrung des Apollon, welche in mehrern Punkten der Sage heraustritt, geltend gemacht hat und, wie Kriſche p. 22 sq.; 33 sq.; behauptet, daß Pythagoras gar nichts, ſondern erſt ſeine ſogleich nach ſeinem Tode ausgearteten Schüler mit den bakchiſchen Myſterien zu thun gehabt hätten, ſo müſſen wir billig Bedenken tragen ein anderes Urtheil über den Pythagoras zu fällen, als das, was durch den Mund dieſer Schüler zu uns gekommen iſt. Die Sache abzuthun iſt unſers Orts nicht; aber aufmerkſam möchten wir darauf machen, daß nicht allein der Apollodienſt, ſondern auch der Dienſt des Hermes in vielen bedeutenden Sagen über den Pythagoras heraustritt, was eine Verbindung mit den ſamothrakiſchen Myſterien errathen läßt, und daß wir beim Philolaos, dem echteſten Schüler pythagoriſcher Philoſophie, auch eine Beziehung auf die bakchiſchen Culte finden [1]), wie ja auch ſein Buch die Bakchen genannt wurde. Böckh a. a. O. S. 34 ff. Alles dies läßt uns vermuthen, was ja auch von dieſen neugebildeten Myſterien an ſich wahrſcheinlich iſt, daß ſie eine eklektiſche Vermiſchung und allgemeinere Deutung früherer Culte enthielten.

S. 351. Anm. 1. Nach Cic. de rep. II, 15. in der 62 Olymp.

S. 353. Anm. 4. Ueber das Verbot des Fleiſcheſſens vergl. noch Eudox. ap. Porphyr. v. P. 7; auch Porphyr. de abstin. I, 26. Die Angabe des Ariſtoxenos, die Pythagoreer hätten nur des Ackerſtiers und des Widders ſich enthalten, natürlich ihrer Nützlichkeit wegen, ſcheint eine ſpätere Deutung zu ſein. Diog. L. VIII, 20; cf. Athen. X, 13. p. 418.

S. 355. Anm. 1. Die Angabe des Ariſtoxenos iſt aus einer

---

[1]) Böckh's Philol. S. 153.

Schrift über die Geſetze für die Erziehung, wo ſo etwas leicht eine beſondere Beziehung haben konnte.

S. 364. Anm. 3. Neuerdings hat Hartenſtein die beſte und brauchbarſte Monographie über den Archytas geliefert, welche aber, ſo viel ich weiß, nicht in den Buchhandel gekommen. Er erkennt an, daß die angeblichen Fragmente des Archytas b. Stob. ecl. phys. p. 710 sq.; 720 sq. in der vorliegenden Form nicht von ihm herſtammen können. So wie ſie aber immer wegen der ſcheinbaren Tiefe ihres Inhalts die Aufmerkſamkeit gereizt und den Wunſch erzeugt haben, ſie als Quelle der Geſchichte benutzen zu können, ſo hat auch Hartenſtein dieſer Verſuchung nicht widerſtehen können. Er hält ſich für berechtigt die Fragmente zu theilen und einen Theil für Original, einen andern Theil für Bearbeitung archyteiſcher Lehre anzuſehen. Dies Verfahren iſt mir zu künſtlich. Ein Freund meinte, dieſe Fragmente könnten Rückuͤberſetzungen aus den Auszügen des Ariſtoteles aus den archyteiſchen Schriften (τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων. Diog. L. V, 25.) in den doriſchen Dialekt ſein; daher die vielen peripatetiſchen Ausdrücke. Dagegen muß ich bemerken, daß der Gebrauch des Ausdrucks οὐσία für ὕλη ohne alle nähere Beſtimmung entſchieden auf ſtoiſchen Sprachgebrauch hindeutet und eine Zeit vorausſetzt, in welcher peripatetiſche und ſtoiſche Terminologie in eklektiſcher Weiſe gebraucht wurde. συστοιχία hat Hartenſt. nach dem Ariſt. met. I, 5 für ein pythagoriſches Wort in Anſpruch genommen; aber ſelbſt στοιχεῖον iſt im philoſophiſchen Sinne erſt von Platon gebraucht worden.

S. 368. Anm. 2. Genauer beſtimmt hat Brandis ſeine Anſichten hierüber in ſeiner Geſch. der Gr.-Röm. Philoſophie S. 445: „daß aber die Pythagoreer dieſer Verſchiedenheiten ungeachtet in Bezug auf den Grund der Lehre übereinſtimmten, giebt Ariſtoteles gleichfalls zu erkennen, indem er — — immer nur von den Pythagoreern im Allgemeinen oder einigen Pythagoreern redet, ohne in genauere Unterſcheidungen einzugehn.“ Dies möchte nun von meiner Anſicht um nichts oder um wenig entfernt ſein.

S. 369. Z. 10. Anm. Dies ſchließt jedoch keineswegs aus, daß in den Berichten des Ariſtoteles über pythagoriſche Lehre nicht manches von uns gefunden werden könnte, was einer Berichtigung bedarf. Vielmehr ſind wir der Ueberzeugung, daß Ariſtoteles ſchon durch ſeine Neigung pythagoriſche mit platoniſcher Lehre zu paralleliſiren zu manchen ſchiefen Urtheilen über die erſtere geführt wurde. Wenn man ſeine einzelnen Ausſagen mit einander vergleicht, ſo kann man eine gewiſſe Unſicherheit über den Sinn der pythagoriſchen Lehre bei ihm nicht leicht verkennen. So wie er die platoniſche Lehre oft gemisdeutet hat, ſo auch die pythagoriſche und überhaupt alle die Lehren, welche in mythiſcher Darſtellung ſich bewegten und daher zu ihrem Verſtändniß eine größere Beweglichkeit der Phantaſie verlangten, als dem Ariſtoteles zu Gebote ſtand.

Die Lehren der Pythagoreer.

S. 373. Anm. 2 zu Ende. Setze zu: denn die Zahl d. h. Gerades und Ungerades ſoll ja erſt aus dem Einen werden. Arist. ap. Theon. Smyrn. I, 5. p. 30. *διὸ καὶ ἀρτιοπέριττον καλεῖσθαι τὸ ἕν· συμφέρεται δὲ τούτοις καὶ Ἀρχύτας.* Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 445; 465 f. zieht eine andere bei Weitem weniger beglaubigte Deutung des *ἀρτιοπέριττον* vor, welche jedoch neben der angegebenen ſtattgefunden haben kann.

S. 374. Anm. 1 zu Ende. Setze zu: nach Ariſt. met. XIII, 6. Ariſtoteles nemlich in dieſer Stelle ausgehend von den Annahmen der Pythagoreer, daß die ſinnlichen Dinge aus Zahlen beſtänden, folgert daraus, daß ſie die Einheiten als ausgedehnte Größen, nicht als mathematiſche Größen geſetzt hätten. Daß die Pythagoreer ſelbſt das Eins eine ausgedehnte Größe genannt haben ſollten, muß ich aus ſpäter auszuführenden Gründen bezweifeln.

S. 383. Anm. 2. Wenn Gott der Welt verwandt genannt wird, ſo ſchließt dieſer unbeſtimmte Ausdruck doch keineswegs das Sein Gottes in der Welt aus; ebenſowenig andere Ausdrücke, welche Gott von der Welt unterſcheiden, denn natürlich wird das Princip von dem Begründeten, in welchem es iſt, dennoch unterſchieden.

S. 384. Anm. 1. zu Ende. Anders verfährt Brandis (Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 485.) mit dieſer Stelle. Er glaubt ſich berechtigt die in ihr ausgedrückte und allen Pythagoreern beigelegte Lehre nur einigen Pythagoreern zuzuſchreiben, weil Syrianos und Pſeudo-Alexandros die Stelle des Ariſt. met. XIV, 4. τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι κτλ. nicht allein auf den Platon und ſeine Schüler ſondern auch auf dem Brontinos beziehen. Dagegen muß ich bekennen, daß dieſe Ausleger mir kein großes Vertrauen zu verdienen ſcheinen, wo ſie ſich gegen die Autorität des Ariſtoteles auflehnen, welches beim Syrianos beſonders in dieſem Punkte gewöhnlich iſt.

S. 390. Anm. 2. Streiche: Reinh. ſtützt ſich bis zu Ende. Dafür ſetze: Schon oben habe ich bemerkt, daß Ariſt. zu ſchließen ſcheint, die Einheiten der Pythagoreer wären ausgedehnt. Darüber vergl. noch Arist. met. XIII, 6; 8. p. 279. 11 sqq. Brand. In der erſten Stelle iſt die Schlußweiſe des Ariſt. am klarſten. Er ſagt: καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἕνα τὸν μαθηματικόν (sc. ἀριθμόν, d. h. ſie nehmen nicht zwei Arten der Zahlen an, wie Platon), πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν· τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος· ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν. Dieſe Sätze enthalten eine Reihe von Schlüſſen des Ariſt., welche er im Sinne der Pythagoreer macht; ſie gehen aber von dem Satze der Pythagoreer aus, daß der Himmel (die Welt) aus Zahlen zuſammengeſetzt ſei, und dies iſt der einzige Satz, welcher in der ganzen Reihe der angeführten Sätze den Pythagoreern ſelbſt angehört; denn es wird daraus geſchloſſen: 1) daß die Zahl der Pythagoreer nicht abſtract ſei, welches die Pyth. gewiß nicht geſagt haben, weil der Gegenſatz zwiſchen nicht-abſtracter oder mathematiſcher und zwiſchen abſtracter oder idealer Zahl zu ihrer Zeit noch nicht erfunden war; 2) daß ſie ſagten, die ſinnlichen Weſen beſtänden aus Zahlen, welches ſie auch nicht ſagen konnten, weil zu ihrer Zeit der Unterſchied zwiſchen αἰσθητὸν und νοητὸν noch keine Bezeichnung gefunden hatte; 3) daß die Zahlen der Pythagoreer nicht einheitlich wären, welches die Pythagoreer gewiß nicht zugeſtanden haben würden; dieſen Schlüſſen zähle ich nun 4) und 5) auch noch bei, daß die Zahlen Größe haben (eins und dasſelbe mit dem Satze, daß ſie nicht einheitlich, ſ. Met. III, 6.) und daß ebenſo das erſte Eins Größe habe, natürlich weil aus ihm alle Größen hervorgehen ſollen. Doch nicht immer ſchließt Ariſt. ſo, legt auch hierauf keinen beſondern Werth; denn de anima I, 4 ſagt er: δόξειε δ' ἂν οὐδὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν ἢ σωμάτια μικρά (cf. de coelo III, 4, wo es von den Atomiſten heißt: τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν) und giebt überhaupt zu erkennen, daß er dieſen Punkt nicht für weſentlich halte, indem er die Pythagoreer nur ſelten mit den Atomiſten zuſammenſtellt, zu welchen ſie darnach gehören würden. Seine Auslegung ſcheint hierüber zu ſchwanken; denn an andern Stellen ſagt er ausdrücklich, daß die Einheiten der Pythagoreer keine Körper ſeien, ſondern aus ihnen als den Gründen des Seins das Körperliche erſt entſtehe. De coelo III, 1. ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές· τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ σώματα φαίνεται βάρος ἔχοντα καὶ κουφότητα, τὰς δὲ μονάδας οὔτε σῶμα ποιεῖν οἷόν τε συντιθεμένας, οὔτε βάρος ἔχειν. met. XIV, 5. wird dieſe Lehre beſonders dem Eurytos zugeſchrieben: ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν οὐσιῶν καὶ τοῦ εἶναι — ὡς ὅροι οἷον αἱ στιγμαὶ τῶν μεγεθῶν καὶ ὡς Εὔρυτος κτλ. Hier ſind alſo die Einheiten nicht allein nicht Körper, ſondern auch nicht Größen, ſondern nur Grenzen der Größen als Punkte. Eben daſſelbe wird vorausgeſetzt, nur daß hier die Grenze mit dem Unbegrenzten zuſammen Grund der Größe ſein ſoll, met. I, 8: ἔτι δὲ εἴτε δῴη τις αὐτοῖς ἐκ τούτων (sc. τοῦ πέρατος καὶ τοῦ ἀπείρου) εἶναι τὸ μέγεθος, welche Stelle in ihrem weitern Verlaufe der früher angeführten de coelo III, 1. genau entſpricht. Nach allen dieſen Stellen entſteht die Größe erſt aus den Zahlen, welche Punkte bedeuten. Das Schwanken des Ariſtoteles über dieſe Anſicht hat nach met. I, 8. einen guten Grund in der Lehrweiſe der Pythagoreer, welche zwar ſprachen, als hätten ſie es nur mit der ſinnlichen Welt zu thun — daher jene Schlüſſe des Ariſtoteles, — aber doch Principien annahmen, welche geeignet ſind, höher hinaufzuſteigen. Auch Plat. de legg. p. 668 d ſind die *ἀριθμοὶ τοῦ σώματος*, welchen *θέσεις* zugeſchrieben werden, auf dieſe pythagoriſche Lehre zu beziehen, welche daher wohl ſo ſicher als alt erwieſen iſt, als nur irgend eine andere philoſophiſche Lehre der Pythagoreer.

S. 392. Z. 5. Anm. Daher die Polemik des Ariſtoteles gegen dieſe Lehre met. I, 9; XIII. 8; de coelo III, 1. und ſonſt.

Ebend. Anm. 1. Die platoniſche Zahlenlehre, von welcher Arist. de anima I, 2. §. 7. handelt, knüpft an dieſe Ableitung des Körpers nur noch die Ableitung der Erkenntnißweiſen an.

S. 393. Anm. 1. Vergl. Arist. met. VII, 11. *καὶ ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν.* Ohne den Namen der Pythagoreer, aber aus der Stellung erſichtlich, daß es auf ſie zu beziehen. Philo de mundi opif. 16. p. 11 Mang.

S. 394. Z. 7. Anm. Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 487 giebt zwar zu, daß die von mir ausgeführte Erklärung des Räumlichen durch die Zahl alt-pythagoriſch ſein möchte, nimmt aber an, auf Arist. met. XIV, 3. (*τοῦ ἑνὸς συσταθέντος εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων, εἴτ' ἐκ χροιᾶς, εἴτ' ἐκ σπέρματος, εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν*) geſtützt, daß noch andere Verſuche der Pythagoreer ſtattgefunden haben möchten das Ausgedehnte abzuleiten. Die Stelle des Ariſtoteles aber findet ſonſt gar keinen Haltpunkt in andern Ueberlieferungen, ſcheint dagegen durch eine andere Stelle des Ariſt. (met. XIII, 6. *ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν*) wenigſtens beſchränkt zu werden. Daher glaube ich, daß ſie einer Correctur bedarf in dem Sinne: die Pythagoreer wiſſen nicht zu ſagen, ob das Eins entſtanden ſei aus Flächen oder aus Farbe u. ſ. w. Die Worte *ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν* geben in der That entweder gar keinen paſſenden Sinn oder würden nur als ein Ausdruck des Unwillens in der Polemik des Ariſtoteles erklärt werden können. In dieſem Falle käme man ohne Correctur ab, in jenem Falle würde ich vorſchlagen *δή* hinter *ὧν* einzuſchieben.

S. 395. Z. 5 v. u. Anm. Daher wird auch dem Ekphantos nur deswegen eine von der pythagoriſchen abweichende Lehre beigelegt, weil er die Einheiten als untheilbare Körper anſah, nicht aber weil er neben dieſen das Leere als Princip ſetzte. Stob. ecl. I. p. 308. Ἔκφαντος Συρακούσιος, εἷς τῶν Πυθαγορείων, πάντων (sc. ἀρχὰς) τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν· τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς. Ueber die Zeit und Lehre dieſes Mannes iſt ſonſt nichts zureichendes auszumitteln. Angaben über ſeine Lehre finden ſich Stob. ecl. I. p. 448; 496; Orig. phil. 15.

Ebend. Anm. 1. Hierher kann auch gezogen werden Arist. phys. IV, 7. διὸ φασί τινες εἶναι τὸ κενὸν τὴν τῶν σωμάτων ὕλην, οἵ περ καὶ τόπον τὸ αὐτὸ τοῦτο λέγοντες. Gleich darauf erinnert an die Pythagoreer der Satz: τὸ γὰρ κενὸν οὐ σῶμα, ἀλλὰ σώματος διάστημα βούλεται εἶναι. Ich meine nicht, daß dies geradezu auf die Pythagoreer bezogen werden ſollte; aber wenn auch auf den Platon und die Platoniker zu beziehn, giebt es doch die Verwandtſchaft dieſer platoniſchen Darſtellungsweiſe (im Timäos) mit der pythagoriſchen Lehre zu erkennen.

S. 396. Anm. 1. Ueber die Erklärung des hier erwähnten Zwiſchenſatzes ſ. oben das zu S. 394 Bemerkte.

Ebendaſ. Anm. 2. Z. 4 v. unten. Hierauf bezieht ſich auch Arist. de coelo I, 9. ἅμα δὲ δῆλον, ὅτι οὐδὲ τόπος, οὐδὲ κενόν, οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

S. 397. Nach Z. 7 ſchiebe ein: Auf den erſten Anblick mag es etwas Seltſames haben, daß nach dieſer Lehre die Pythagoreer das körperliche Daſein der Welt aus Punkten und aus dem Leeren zuſammengeſetzt ſich dachten; wenn man aber den Sinn dieſer Lehre genauer ſich überlegt, wird man begreiflich finden, wie ſie auf dieſelbe gekommen. Eine idealiſtiſche Richtung iſt darin nicht zu verkennen. Weſentlich geht ſie darauf aus den Stoff des Körperlichen verſchwinden zu laſſen, um dagegen die Form als das allein Wahre feſtzuhalten. Daher werden die begrenzenden Punkte, welche zuletzt die Form beſtimmen, als das geprieſen, was im Räumlichen allein Bedeutung hat, wärend dagegen das Unendliche des unbeſtimmten Stoffes, welcher erſt durch das Begrenzende eine Form gewinnen ſoll, als das Nichtige im Raume, d. h. als das Leere erſcheint. Indem nun aber dieſe Ableitung des Körperlichen darauf ausging den Stoff deſſelben verſchwinden zu laſſen und an ſeine Stelle ein rein Negatives zu ſetzen, konnte ſie nicht leicht folgerichtig durchgeführt werden, vielmehr ſchob ſich der pythagoriſchen Lehre, wie es allen Lehren zu geſchehen pflegt, welche ein rein negatives Princip ſetzen, im Verfolg ihrer Sätze an ſeine Stelle etwas Poſitives unter. Dies ſehen wir, wenn wir finden, daß ſie das Unendliche nicht allein das Leere, ſondern auch das Böſe, die Menge, die ungerade Zahl, das Weibliche u. ſ. w. nennen. Ja wenn wir bemerken, daß der Begriff des Leeren nicht einmal ſo entſchieden von ihnen hervorgezogen wurde, als mehrere der Begriffe, welche ihm zur Seite ſtehen, ſo dürfen wir wohl muthmaßen, daß die Pythagoreer ein heimliches Gefühl von dieſem wunden Fleck ihrer Lehre hatten, welches ſie ſich ſelbſt zu verbergen ſuchten, indem ſie hinter mancherlei gezwungenen Wendungen ihren unbeſtimmten Begriff vom Unendlichen verſteckten.

Anm. Meiner Anſicht, daß der poſitive Grund der Welt nach den Pythagoreern nur das Eine ſei, hat Brandis Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 486 unter anderm auch entgegengeſetzt, daß Ariſt. met. XIII, 6. ſagt: καὶ ἐκ τούτου (sc. τοῦ ἑνός) καὶ ἄλλου τινὸς εἶναι τὸν οὐρανόν. Aber das ἄλλο in dieſer Stelle drückt eben nur den negativen Grund aus, welchen Ariſt. nicht genauer bezeichnet, weil die Pythagoreer ſelbſt ihn auf ſehr verſchiedene Weiſe bezeichneten. Es iſt mir wahrſcheinlich, daß die Pythagoreer wegen der oben angedeuteten Schwierigkeiten ihrer Lehre das Unendliche das Leere zu nennen vermieden, ſondern nur etwa nach dem Ariſt. b. Stob. a. a. O. ihre Anſicht in der Form ausdrückten, daß aus dem Unendlichen das Leere und die Zeit und der Lebensathem in die Welt kämen, indem ſie alles dies aus der Negation ableiteten, die Trennung (die Differenz) der Zahlen und der Dinge, die Zeit und das unvollkommene, des Einathmens bedürftige Leben.

S. 398. Anm. 3. Für die nach einem lateiniſchen Commentar hier abgedruckte Angabe des Eudemos ſetze das Original b. Simpl. phys. fol. 108 a. Ἀρχύτας δέ, ὥς φησιν Εὔδημος, οὕτως ἠρώτα τὸν λόγον· ἐν τῷ ἐσχάτῳ, οἷον τῷ ἀπλανεῖ οὐρανῷ γενόμενος πότερον ἐκτείναιμ' ἂν τὴν χεῖρα ἢ τὴν ῥάβδον εἰς τὸ ἔξω, ἢ οὐκ ἄν; τὸ μὲν οὖν μὴ ἐκτείνειν ἄτοπον· εἰ δὲ ἐκτείνω, ἤτοι σῶμα ἢ τόπος τὸ ἐκτὸς ἔσται· διοίσει δὲ οὐδέν, ὡς μαθησόμεθα. ἀεὶ οὖν βαδιεῖται τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπὶ τὸ ἀεὶ λαμβανόμενον πέρας καὶ ταὐτὸ ἐρωτήσει, καὶ εἰ ἀεὶ ἕτερον, ἐφ' ὃ ἡ ῥάβδος, δῆλον ὅτι καὶ ἄπειρον. καὶ εἰ μὲν σῶμα, δέδεικται τὸ προκείμενον· εἰ δὲ τόπος, ἔστι δὲ τόπος, ἐν ᾧ σῶμά ἐστιν ἢ δύναιτ' ἂν εἶναι, τὸ δὲ δυνάμει ὡς ὂν χρὴ τιθέναι ἐπὶ τῶν ἀιδίων, καὶ οὕτως ἂν εἴη σῶμα ἄπειρον καὶ τόπος. S. Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 477. Offenbar ſind ariſtoteliſche Begriffe in dieſer Angabe eingemiſcht; nicht allein das δυνάμει ὂν führt darauf, ſondern beſonders der Schluß vom δυνάμει ὂν auf das ἐνεργείᾳ ὄν, woraus ſich erſt die Körperlichkeit des Unendlichen ergiebt. Wie weit Eudemos den Schluß des Archytas erweitert habe, läßt ſich nicht wohl ausmachen.

S. 399. Anm. 2. Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 491 erklärt die angef. ariſtoteliſche Stelle, als wenn unter dem unendlichen πνεῦμα das Unendliche außer der Welt zu verſtehen wäre. Ob er nun gleich die peripatetiſchen Ausleger für ſich hat, halte ich doch eine andere Erklärung für zuläſſig, daß nemlich das unendliche πνεῦμα nur den unendlichen Athem der Welt bezeichne, durch welchen das Leere eingeathmet wird. Dafür ſtimmt die angeführte Stelle des Plutarch.

S. 400. Anm. 1. Brandis Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 475

ſagt, das Umſchließende ſei unſtreitig das Unbegrenzte, und meint S. 495, das Unendliche ſei nach den Pythagoreern luftartig und körperlich; alles dies läuft wohl nur auf eine Verwechslung des περιέχον mit dem ἔξω τοῦ οὐρανοῦ hinaus.

S. 410. Anm. 4. Setze zu: Freilich iſt das hier angeführte Fragment nicht ohne allen Verdacht, ſo wie ähnliche Fragmente der Pythagoreer, welche das platoniſche: καὶ αὗται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς (de rep. VII. p. 530. von der Aſtronomie und Muſik geſagt) zu commentiren oder zu erweitern ſcheinen.

S. 415. Anm. 2. Dahin gehört auch wohl, daß Philolaos die Zweiheit Κρόνου σύνευνον nannte. Joann. Lyd. de mens. April. I. p. 66. Schow.

S. 423. Anm. 2. Setze zu: Freilich eine unſichere Autorität. Was Servius in Aen. III, 68 über den Unterſchied zwiſchen der platoniſchen Metempſychoſe und der pythagoriſchen Palingeneſie ſagt, iſt ſpätere Erfindung und wahrſcheinlich nur aus den Erzählungen über die Wiedergeburten des Pythagoras entnommen.

S. 424. Anm. 2. Setze zu: Man hat Plat. Phaed. p. 62 b zum Beweis gebraucht, vielleicht mit Unrecht. S. Lobeck Aglaoph. p. 795 sq. Doch können die Angaben des Philolaos und des Euxitheos auch nicht als Beweis gelten, daß dieſe Lehre von den früheren Pythagoreern nicht als ein Geheimniß behandelt wurde.

S. 431. Z. 4 ff. Die Gründe, welche Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 496 gegen Böckh Philol. S. 185 anführt, haben mich überzeugt, daß der hier angegebene Satz des Philolaos ſich nicht auf unſere Abhängigkeit von ſinnlichen Begierden beziehe, ſondern von unſerer Abhängigkeit vom Göttlichen handele. Daher muß das hier über jenen Satz Geſagte geſtrichen werden. Dagegen

S. 432. Z. 6 v. u. iſt eingeſchoben: So bemerkte Philolaos, wir ſtänden unter Gründen, welche gewaltiger wären als wir, womit er auf göttliche Eingebung gedeutet haben ſoll. Mit Bezugnahme auf Arist. eth. Eud. II, 8.

S. 435 Z. 8. Streiche: die oberſte Einheit bis zu Ende des Kapitels und ſetze dafür: Dabei können wir uns nun nicht verläugnen, daß die Pythagoreer zu ſehr phantaſtiſchen Vorſtellungsweiſen hingeriſſen wurden. Die ganze Geſellſchaft, welcher ſie angehörten, hatte offenbar hierzu eine ſtarke Neigung, welche in ihrem religiöſen Aberglauben und in der damit verbundenen Zahlenſymbolik am ſtärkſten ſich zu erkennen gab. Dieſelbe Neigung verkündet ſich auch in ihren Philoſophemen. Die philoſophirenden Pythagoreer verſuchten, wie Ariſtoteles ſagt, ſelbſt in ihren Vorſtellungen die Weltbildung zu betreiben 1). Aber in einer wiſſenſchaftlich ernſten Zeit gehen ſolche Spiele der Phantaſie nur aus einem ernſtlich gefühlten Bedürfniſſe der Wiſſenſchaft hervor. Auch dies deutet Ariſtoteles an, wenn er ſagt, die Principien der Pythagoreer wären geeignet über das Sinnliche und Phyſiſche emporzuſteigen in höhere Gebiete der Wiſſenſchaft 2). Zwar wenn ſie die ſinnlichen Beſchaffenheiten der Dinge aus der Figur und die Figur aus der Zahl zu erklären ſuchten, ſo gingen ſie damit nur auf die Form des Sinnlichen zurück; aber die Richtung dieſer Beſtrebungen, in welcher das Materielle faſt zum völlig Nichtigen herabgeſetzt wurde, konnte doch hierbei nicht ſtehn bleiben, ſondern mußte zu Meinungen führen, welche ein höheres Ziel, wenn auch nicht ausdrücken, ſo

---

1) De coelo II, 13. οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὑτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν.

2) S. S. 435. Anm. 1, wo Arist. met. I, 8 zu leſen iſt.

doch andeuten. Faſſen wir nun zuerſt auf, was ſie offenbar geleiſtet haben, ſo müſſen wir zwei Verdienſte ihnen anrechnen. Das eine iſt, daß ſie mehr als andere griechiſche Philoſophen ihrer Zeit auf die mathematiſche Seite der Erſcheinung aufmerkſam machten, das andere, daß ſie auf die Erkenntniß des Einfachen drangen, ohne doch dadurch zu dem Irthum derer verleitet zu werden, welche das Einfache in der körperlichen Erſcheinung ſuchten oder über das Für-ſich-ſein der einfachen Elemente ihren Zuſammenhang zum Ganzen vergaßen. Sie hingegen gingen darauf aus, es in der zuſammenhaltenden Kraft zu finden, wie ſie theils als Einheit die ganze Welt umfaßt und beſtimmt, theils den beſondern Dingen ihre begrenzende Form gewährt.

Schon hierin verkündet ſich uns ein noch tieferes Streben dieſer Männer, welches aber freilich weniger zu wiſſenſchaftlicher Deutlichkeit ſich durchgearbeitet hat. Wie konnte es anders ſein, als daß dieſe erſten Regungen, welche von der Erſcheinung auf das Weſen vorzudringen ſtrebten, nur unbeholfen ſich zu äußern wußten? Indem ſie das Gebiet des Anſchaulichen verließen, wußten ſie nur ſymboliſch ſich auszudrücken, und indem ſie das Symbol nicht mit Sicherheit von dem Bezeichneten zu unterſcheiden vermochten, mußte ihre Darſtellungsweiſe in Verwirrung gerathen. Daher finden wir auch bei ihnen eine größere dialektiſche Unbeholfenheit, als bei den ioniſchen Philoſophen, welche derſelben Zeit angehören. Ariſtoteles nennt ſie die Erſten; welche das Weſen der Dinge zu beſtimmen und Begriffserklärungen zu geben verſucht hätten, bemerkt aber dabei, daß ſie hierin ſehr kunſtlos verfahren wären 1), welches mit ihrer ſymboliſchen Darſtellungsweiſe natürlich zuſammenhängt. Mittel für die Definition war ihnen nur die Zahl, d. h. ein Verhältniß von Einheiten, in welchem das Weſen der Dinge liege, welches aber auch zurückgeführt werden ſollte auf die erſte Einheit, den lebendigen Grund der Zahl. Dieſe betrachteten ſie als die Seele der Welt, welche die Vielheit aus ſich entwickle und dadurch Grund eines jeden harmoniſchen Verhältniſſes werde, nach einer Anſicht, welche der griechiſchen Denkweiſe ſehr entſprechend auch an die ethiſchen Lehren der Pythagoreer ſich anſchloß und ihnen das ganze Leben der Welt aus einem ſittlichen Standpunkte zeigte. Alles dieſes kann jedoch nur als eine erſte, noch ſehr rohe Andeutung deſſen angeſehn werden, was in der ſokratiſchen Philoſophie als Dialektik und Ethik ſich entwickeln ſollte.

Xenophanes.

S. 443. Anm. 1. Zu den Angaben über die Zeit des Xenophanes ſetze zu Sext. Emp. adv. math. I, 258. Als Haltpunkt für die Chronologie dient auch, daß Xenophanes vom Herakleitos und Epicharmos erwähnt wurde. Diog. L. IX, 1; Arist. met. IV, 5. Mit Couſin (Xenophane fondateur de l'école d'Elée in Nouveaux fragmens philosophiques p. 12 sq.) nehme ich an, daß die Verſe des Xenophanes, von welchen geſprochen worden, nicht auf den perſiſchen Krieg gegen das eigentliche Griechenland, ſondern auf den per-

---

1) S. S. 435. Anm. 2. Das Verfahren des Eurytos hierbei wird beſonders erwähnt Arist. met. XIV, 5; Theophr. met. 3. Es geht darauf hinaus, daß die Form der Dinge durch Zahlen beſtimmt werden ſoll, wobei aber auch die Lage der Punkte, der Ort der Einheiten, berückſichtigt wurde. S. Arist. met. I, 8 fin.; cf. ib. I, 5 fin.

ſiſchen Angriff der griechiſchen Colonien in Aſien ſich beziehen. Vergl. S. Karsten Xenophanis Colophonii carminum reliquiae §. 2-4.

S. 444. Anm. 4. Jambiſche Verſe des Xenophanes, welche Karſten fragm. XXV. gefunden zu haben glaubt, beruhen nur auf Conjectur. Auch Parodien und dann wieder Tragödien werden dem Xenophanes zugeſchrieben. Alles dies beruht wahrſcheinlich nur theils auf einem Sprachgebrauch, welcher dieſe Worte in einem weitern Sinn nahm, theils auf Misverſtändniſſen. Schol. ad Aristoph. equ. 406; Strab. XIV, 1. p. 179; Eustath. ad Il. *B* p. 204; Athen. II, 44. p. 54; Euseb. chron. Ol. 60, 2. Vergl. Karsten p. 20 sqq. Nach Welckers Conjectur Rhein. Muſ. f. Philol. I. S. 33, 92 würde auch Schol. ad Arist. pac. 696 hierher gehören.

S. 445. Z. 8. Zu Thales ſetze: und Pythagoras.

S. 445. Anm 4. Setze zu: dagegen Athen. XIV, 32. p. 632.

S. 446. Zu Z. 7. Platon kann auch wohl meinen, die Lehre der Eleaten hätte ſich ſchon vor dem Xenophanes, obgleich nicht wiſſenſchaftlich entwickelt, in Ausſprüchen der Dichter oder in myſtiſchen Lehren kund gegeben. S. darüber Karsten p. 92 sq.

Ebend. Z. 15 ff. Die hier erwähnte Stelle des Ariſtoteles wird nur gezwungen auf Frömmigkeit gedeutet. Aber in ſeiner Beſtreitung des Polytheismus und der anthropopathiſchen Vorſtellungen von den Göttern ſcheint der Beweis zu liegen, daß er beſonders in Widerſpruch gegen die Volksreligion ſeine Lehre ausbildete.

S. 448. Anm. 1. In der ausgeſchriebenen Stelle ſcheint τὸ οὐκ ὂν ἐξ ὄντος in τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντος verbeſſert werden zu müſſen.

S. 449. Anm. 1. Dagegen haben Couſin p. 75 sqq. und Karsten p. 95 sq.; 135 sqq. ſich erklärt. Der letztere geſteht zu, daß Ariſtoteles darüber in Irthum geweſen ſei, welchen allem Anſcheine nach auch Platon getheilt haben würde. Ihre Zweifel über dieſen Punkt ſchließen ſich an die Schwierigkeiten an, ihn mit der Lehre des Xenophanes von der ſinnlichen Welt in Uebereinſtimmung zu bringen. Darüber ſpäter.

S. 453. Anm. 2. Setze zu: Sollte hierin ſchon eine Spur der Polemik gegen die pythagoriſche Lehre liegen?

Ebend. Anm. 4. Setze zu: wärend andere behaupteten, er habe Gott unendlich genannt. Orig. philos. 14.

S. 454. Anm. 1. Ich ſchlage vor γε hinter ταὐτῷ einzuſchieben und für μὴν zu leſen χρή. Karſten verändert μένει in μένειν, ſetzt τε hinter ταὐτῷ, μιν für μὴν und ἐπιπρέπει für ἐπεὶ πρέπει, welches einen andern Sinn geben würde.

S. 456. Anm. 4. Anders erklären Karſten p. 156 und Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 372, der erſtere etwas gewaltſamer als ich; der letztere glaubt annehmen zu müſſen, in der angeführten Stelle des Plut. und in der entſprechenden Stelle des Pſeudo-Galen müſſe Xenokrates für Xenophanes geleſen werden.

Ebendaſ. zu Ende. Anm. Beim Schwanken der alten Ueberlieferungen iſt natürlich hierüber nur Wahrſcheinliches zu ſagen, und es liegt auch für unſere Anſicht nicht viel daran, ob man annimmt, Xenophanes habe vier oder zwei Elemente angenommen, welches letztere Brandis Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 370 f. billigt. Doch halte ich Arist. met. I, 4. über die vier Elemente des Empedokles nicht für entſcheidend gegen meine Meinung.

S. 457. Anm. 1. Setze zu: Alſo das Seiende überhaupt i nicht im Werden, welches die Grundlehre der Eleaten iſt. Von dieſen mit Einſchluß des Xenophanes, welcher gleich nachher beſonders genannt wird, ſagt Ariſt. met. I, 5. *οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἓν ὑποθέμενοι τὸ ὂν ὅμως γεννῶσιν ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν.*

S. 460. Z. 6. Setze zu: Daher ſagt auch Ariſtoteles von den Eleaten überhaupt, ſie hätten, weil ſie kein anderes Weſen außer den ſinnlichen Gegenſtänden angenommen, auf dieſe die Begriffe übertragen, welche der Erkenntniß der ewigen Wahrheit angehören [1]).

Ebend. Anm. 1. Zu den Stellen, welche dem Xenophanes Skepticismus beilegen, ſetze zu Plut. ap. Euseb. pr. ev. I, 8; cf. Brand. ad fragm. XIV. In der von uns angegebenen Beziehung ſcheint auch Ariſtoteles die ſkeptiſchen Aeußerungen des Xenophanes aufzufaſſen. Met. IV, 5.

Parmenides.

S. 470. Anm. 1. Für θέμενον l. τε μένον u. für μὴ ὂν l. ἐόν. Darnach iſt auch die Ueberſetzung im Texte zu ändern: wäre es bedürftig, ſo würde es alles bedürfen.

S. 471. Anm. 1. ἐν ᾧ muß doch wohl auf ἐόντος bezogen werden: das Seiende, in welchem der Gedanke ausgeſprochen iſt. Darnach iſt auch S. 474. Z. 2. zu ändern.

Ebend. Anm. 2. Hegel Geſch. der Phil. S. 300 überſetzt τὸ πλέον das Meiſte, Brandis Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 392 das Mächtigere; es iſt aber das Volle; vergl. v. 85; 125. Daher Theophr. de sens. 4. καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.

S. 476. Z. 16. Streiche von dagegen bis S. 477. Z. 2, und ſetze dafür: Aber es erklärt ſich daraus auch, wie er dennoch das Unternehmen nicht aufgab in den ſinnlichen Erſcheinungen nach der Wahrheit des einen und unveränderlichen Weſens zu forſchen [2]).

S. 478. Anm. 1. Den letzten Vers lieſt man wahrſcheinlich beſſer: ἀντὶ δὲ νύκτ' ἀδαῆ πυκινὸν κτλ.

S. 479. Anm. 2. Brandis Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 384;

---

[1] De coelo III. 1. ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δὲ τινας νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους.

[2] Den angeführten Verſen iſt der Sinn nicht beizulegen, welcher im Text ausgedrückt war.

396 iſt geneigt aus der Uebereinſtimmung des Parm. mit dem Herakleitos darin, daß beide das Feuer als das Weſen ſetzten, einen hiſtoriſchen Zuſammenhang derſelben anzunehmen. Solche Aehnlichkeiten ſind aber trügeriſch. Beide Philoſophen ſcheinen ſehr verſchiedene Gründe gehabt zu haben, weswegen ſie dem Feuer den Vorzug vor den übrigen Elementen gaben, Herakleitos, weil es das beweglichſte Element, Parmenides, weil es das Lichte und das Warme iſt. Der Begriff der Nothwendigkeit, welchen beide Philoſophen mit einander gemein haben, iſt auch nur ein ſchwacher Beweis ihres Zuſammenhangs, und der Begriff des Gegenſatzes, welchen Brandis ebenfalls anführt, iſt bei beiden Philoſophen von ſehr verſchiedener Bedeutung.

S. 481. Anm. 1. Ueber das Mythologiſche in der Lehre des Parmenides vergl. Menand. de encom. I, 2. p. 30. Heer. Die Stelle des Arist. met. I, 5. heißt vollſtändiger: δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι. Auch dies ſcheint auf die Unterſcheidung der bewegenden von den materiellen Urſachen ſich zu beziehn.

S. 482. Z. 7. Anm. Himmel und Elemente und bewegende Kräfte werden als Götter bezeichnet. Cic. de nat. D. I, 11; Clem. Alex. adm. ad gent. p. 42.

S. 485. Anm. 1. Theophr. de sens. 4. τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει. Daſſelbe ſagt Ariſt. met. IV, 5, und ſogar de coelo III, 1. ἐκεῖνοι δὲ (sc. Μέλισσος καὶ Παρμ.) διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι κτλ., wogegen es met. I, 5. ganz anders lautet. Bei allen jenen Ueberlieferungen wird auf die Lehre des Parm. von der einen Wahrheit gar keine Rückſicht genommen, wie etwas Aehnliches Ariſt. und Theophr. auch bei andern Philoſophen im Gebrauch haben. Dies ſcheint die Vermuthung zu rechtfertigen, daß die Unterſcheidung zwiſchen ſinnlicher und verſtändiger Erkenntniß von Parmenides noch nicht weiter ausgeführt, ſondern nur in der Anlage ſeines Gedichts angedeutet wurde.

Ebend. Anm. 3. Setze zu: Ebenſo der Schlaf. Tertull. de anima 43. Seml.

Zenon der Eleat.

Vergl. Cousin nouveaux fragmens philosophiques p. 96-150.

S. 487. Anm. 3. Strabo VI, 1. in. muthmaßt, daß er thätig an der Geſetzgebung des Parmenides Theil genommen.

S. 488. Anm. 1. Aus Diod. Sic. exc. p. 557 ed. Wessel. will Couſin entnehmen, daß Zenon in jener Verſchwörung nicht umgekommen, welches ich aber nicht darin finden kann.

S. 489. Z. 10. Dazu daß Zenon für einen Sophiſten gehalten wurde, trug vielleicht auch die Sage bei, welche auf Plat. Alcib. I. p. 119 zurückzugehen ſcheint, daß Zenon für Geld Unterricht ertheilt habe, welches aber mit den übrigen Nachrichten über ſein Leben wenig zuſammenſtimmen will. Cf. Plut. v. Pericl. 4.

S. 496. Anm. 3. Z. 2. Für λέξειν τὰ ὄντα l. ἕξειν τὰ ὄντα λέγειν.

Meliſſos.

S. 498. Anm. 3. Setze zu: Plut. v. Pericl. 26. (auch Suid. s. v. Μίλητος) wo Ariſtoteles als Zeuge angeführt wird. Es ſind zwei ſamiſche Kriege zu unterſcheiden. S. Krüger ad Clinton. fast. Hell. Ol. 84. 1.

S. 499. Anm. 1. Wenn Diog. L. IX, 24. auch den Herakleitos als ſeinen Lehrer nennt, ſo iſt darauf nichts zu geben.

Ebend. Anm. 2. Suid. l. l. hat nur περὶ τοῦ ὄντος als Titel.

S. 503. Anm. 3. Z. 5. Siehe was dagegen Simpl. phys. fol. 24 b bemerkt.

Empedokles.

S. 506. Z. 5 v. u. Anm. Nur muß ich freilich auch hoffen, daß man von den Annahmen, welchen Ariſtoteles gewöhnlich über die Lehre des Empedokles folgt, ſich nicht täuſchen laſſe. Schon früher iſt erwähnt worden, daß Ariſtoteles in Deutung mythiſcher

Darſtellungsweiſen nicht glücklich iſt; dies trifft wie den Platon und die Pythagoreer, ſo auch den Empedokles. Eine ſolche Lehrweiſe war nicht nach dem Geſchmack des Ariſtoteles und daher äußert er auch eine gewiſſe Abneigung nicht allein gegen ſie, ſondern auch überhaupt gegen den Empedokles (phys. VIII, 1. Tadel, daß er keine Gründe angebe; met. I, 4. ψελλίζεται; ib. 3. τοῖς ἔργοις ὕστερος (τοῦ Ἀναξαγόρου); poët. 1 ungünſtige Zuſammenſtellung mit dem Homer; rhet. III, 5; ſ. überdies de gen. et corr. I, 1; II, 6.). Zuweilen aber giebt auch Ariſt. ſelbſt ſeine Unſicherheit über die Lehre des Empedokles zu erkennen und zwar über ſehr bedeutende Punkte, z. B. de anima I, 4, wo er zweifelt, ob der λόγος die φιλία ſein ſolle, und noch bedeutender de gen. et corr. I, 1. (ἄδηλον δὲ καὶ πότερον ἀρχὴν αὐτῶν θετέον τὸ ἓν ἢ τὰ πολλά, λέγω δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτων). Am meiſten jedoch ſprechen die Zuſammenhangloſigkeit und die Widerſprüche in den einzelnen Angaben des Ariſt. dagegen, daß er als ein ſicherer Führer in der Beurtheilung der Lehre des Emp. angeſehen werden könne. Wir bemerken über dieſen Punkt im voraus das Wichtigſte. Ariſt. legt 1) gewöhnlich dem Emp. die Lehre von den 4 Elementen als 4 Principien bei, zu welchen ſich alsdann noch 2 bewegende Principien, die Liebe und der Haß, geſellen, alſo 6 Principien; 2) hierzu aber kommen nun noch a) der Zufall, wie bekannt, und b) die Nothwendigkeit, phys. VIII, 1, und endlich c) erfahren wir auch, daß Emp. einen Gott im eigentlichen Sinne (ὁ εὐδαιμονέστατος θεός) angenommen habe, welcher aber freilich unwiſſender ſein ſoll, als alle übrige Dinge, met. III, 4; de anima I, 5. Wenn wir nun richtig zählen, ſo haben wir jetzt 9 Principien des Emp. nach den Angaben des Ariſt. Da dieſe jedoch eine ſtarke Neigung verrathen ſich gegenſeitig in einander aufzulöſen, ſo läßt ſich wohl erwarten, daß ſie nicht alle neben einander und in gleicher Geltung werden beſtehen können. Wir finden dann auch, daß Ariſt. 1) eingeſteht, Emp. hätte die 4 Elemente nur wie zwei gebraucht, met. I, 4; de gen. et corr. II, 3, ja 2) zu erkennen giebt, daß alle 4 Elemente geworden ſind aus einer allen Verſchiedenheiten zum Grunde liegenden Natur, de gen. I, 1, alſo nur als untergeordnete Principien betrachtet werden können; 3) aber nennt Ariſt. jene Natur die *φιλία*, met. III, 1; 4, ſo daß alſo hierdurch auch die bewegende Kraft mit der bewegten Materie zuſammenfällt; 4) endlich ergiebt ſich, daß Gott im eigentlichen Sinne nach dem Empedokles eben dieſe eine Natur iſt, met. III, 4. Aus allen dieſen Angaben des Ariſt. ſelbſt folgt unzweideutig, daß er uns nicht hinlänglich belehrt über den Unterſchied, welcher zwiſchen den höchſten und den untergeordneten Principien des Empedokles zu machen iſt, ſondern gewöhnlich bei den letzteren ſtehen bleibt. Wir fügen noch hinzu, daß aus andern wahrſcheinlichen Angaben fließt, daß auch die entgegengeſetzten bewegenden Kräfte unter den Begriff der Nothwendigkeit zuſammenfallen. Daß aber der Zufall als Princip vom Empedokles angegeben werde, folgert Ariſt. ſelbſt aus Stellen des Empedokleiſchen Gedichts, welche nur in gar zu wörtlicher Auslegung zu einem ſolchen Misverſtändniſſe führen konnten.

S. 507. Anm. 2. Nur die Angabe b. Simpl. phys. fol. 6 b würde alt ſein, wenn ſie nach dem Theophraſt wäre, wie Brandis Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 189 annimmt, was ich aber bezweifle.

Ebend. Anm. 3. Zu den angeführten Stellen füge hinzu: Olympiod. ad Plat. Gorg. b. Sturz p. 64; Simpl. in phys. l. l. Ἐμπ. — *Παρμενίδου πλησιαστὴς καὶ ζηλώτης.* — Meine Annahme über die Perſon des Alkidamas iſt die gewöhnliche, wird aber von Brandis Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 190 bezweifelt. Vgl. dagegen Foſs de Gorg. Leont. p. 17. Das, was für ſeinen Bericht ausgegeben wird, iſt freilich mit offenbaren Unrichtigkeiten in Verbindung gebracht worden.

S. 509. Anm. 2. Angeblich nach dem Ariſtoteles.

Ebendaſ. Anm. 4. Die von uns angenommene Erzählung iſt vom Timäos, welcher den Emp. in ſeiner Geſchichte öfters erwähnte. Die bekannte Erzählung von ſeinem Tode im Aetna läßt ſich auf den Herakleides von Pontos, einen wenig zuverläſſigen Zeugen, zurückführen, welcher jedoch an das Wunder glaubte.

S. 510. Z. 3. Anm. Das dritte Buch wird angeführt Tzetz. chil. VII, 522.

Ebend. Anm. 6. Zu Ende ſetze zu: Dagegen hat von Leutſch allgem. Litt. Zeit. 1834. Nr. 198. den Einfluß der rhetoriſchen Haltung des Empedokleiſchen Gedichts auf die Beredtſamkeit des Gorgias nachzuweiſen geſucht, welchen wir nicht leugnen wollen.

S. 512. Anm. 1. Die Auslegung, welcher ich in der Erklärung des hier angeführten Verſes in der erſten Aufl. gefolgt bin, betrachte ich jetzt als unrichtig. *Γυίων* muß mit dem Vorhergehenden verbunden werden. Der Sinn wird dadurch ein anderer, wornach auch die Ueberſetzung im Texte zu ändern iſt. Für (Z. 3) verwirft bis (Z. 7) erkennbar l. und ſetzt darauf hinzu, daß wir vermittelſt der Sinne durch den Verſtand zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen ſollten.

S. 512. Weder die Lesart, noch die Ueberſetzung der drei erſten der hier angeführten Verſe mag ich jetzt noch vertreten. Sie gehören zu den ſchwierigſten der dunkeln Fragmente des Empedokles, können aber auch hier füglich ausfallen.

S. 515. Der Anm. 1. angeführte Vers iſt von Sturz geſchmiedet; die Sentenz gehört nicht einmal dem Empedokles, ſondern dem Herakleitos an. Das auf ihn im Text ſich Beziehende muß alſo geſtrichen werden.

Ebend. Anm. 2. Für met. II, 5. l. met. III, 4. *τίθησι μὲν γὰρ (ὁ Ἐμπ.) ἀρχήν τινα τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος· δόξειε δ' ἂν οὐθὲν ἧττον τοῦτο γεννᾶν ἔξω τοῦ ἑνός· ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλα ἐστὶ πλὴν ὁ θεός. — — εἰ γὰρ μὴ ἦν (τὸ νεῖκος) ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν.* De gen. et corr. II, 6. *ὁ δὲ (Ἐμπ.) τὴν μῖξιν μόνον ἐπαινεῖ. καίτοι τά γε στοιχεῖα διακρίνει οὐ τὸ νεῖκος, ἀλλ' ἡ φιλία τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ· θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα.* Daß die Elemente *φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ* ſeien, iſt Folgerung des Ariſtoteles, welche er ſelbſt ſonſt dem Emp. nicht zuzuſchreiben wagt. S. de gen. et corr. I, 1. Daß der Sphäros der Gott des Empedokles ſei, ſagt ausdrücklich Procl. in Alcib. I. p. 113. Creuz. S. Sturz p. 277-292.

Ebend. Anm. 4. Setze zu: dies bezweifelt Brandis Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 208; Rhein. Muſ. III. S. 127. Das Fragment iſt ja allerdings räthſelhaft, wenn es aber nach der philoſophiſchen Lehre des Emp. gedeutet werden ſoll, ſo ſprechen für meine Auslegung die Ausdrücke Zeus und Poſeidon, von welchen der erſte entſchieden das Feuer, der andere wahrſcheinlich das Waſſer bedeutet, und mithin ſcheint die Abweſenheit des Dienſtes dieſer Götter auf einen Zuſtand zu deuten, in welchem die Elemente noch nicht auseinander getreten ſind.

Ebend. Z. 2. Für: Sie iſt — abhängt, lies: Sie iſt ihm das Eins, als die Urſache, welche alles einigt [1], ja er ſcheint ſie als alleinigen Grund aller Dinge und als das einzig Seiende bezeichnet zu haben [2], ſo wie er auch in anderer Beziehung die vier Elemente als die materiellen Grundlagen alles Daſeins als Eins geſetzt haben ſoll [3]. In einer andern Richtung ſeiner Darſtellung nannte er auch die eine bewegende Kraft, die Einheit der Liebe und des Haſſes, die Nothwendigkeit, von welcher alles abhange [4].

---

[1] Arist. met. III, 4. Ἐμπ. — — λέγει, ὅ τί ποτε τὸ ἕν ἐστι· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι· αἰτία γοῦν ἐστιν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν.

[2] Ib. 1. ἔτι δὲ τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστην ἀπορίαν ἔχον, πότερον τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἔλεγεν, οὐχ ἕτερόν τί ἐστιν, ἀλλ' οὐσία τῶν ὄντων ἢ οὔ, ἀλλ' ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐμπ. φησὶ φιλίαν, ἄλλος δέ τις πῦρ, ὁ δὲ ὕδωρ, ὁ δὲ ἀέρα.

[3] Arist. de Xen., Zen. et Gorg. 2. καὶ εἶναι τῇ μὲν μίξει πολλά τε καὶ τῇ διακρίσει, τῇ δὲ φύσει τέτταρ' ἄνευ τῶν αἰτίων ἢ ἕν.

[4] Von der Nothwendigkeit im Allgemeinen Arist. phys. VIII, 1; Cic. de fato 17; von ihr neben den beiden andern bewegenden Urſachen Simpl. phys. fol. 107 a; von der Nothwendigkeit als allgemeiner bewegenden Kraft Simpl. phys. fol. 43 a; Plut. de pl. ph. I, 26; de anim. procr. 27.

S. 517. Z. 10. Nach: in Liebe beſchloſſen ſetze zu: ohne alle Verſchiedenheit [1]).

S. 521. Anm. 5. Zu der Stelle aus dem Orig. vergl. Sturz l. l. p. 274 sq. Zu Ende ſetze zu: Brandis Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 204 macht dagegen auf eine Stelle des Plutarch de primo frig. 16 aufmerkſam, nach welcher Emp. das Feuer als Subſtrat des Haſſes, weil es zerſtreuend wirke, angeſehn haben ſoll, das Waſſer dagegen als Subſtrat der Liebe. Wenn die Angabe richtig iſt, ſo kann ſie dennoch nur ſehr particuläre Punkte der Phyſik des Emped. berückſichtigen.

S. 523. Nach Z. 15. Es ſei erlaubt hier eine allgemeine Bemerkung einzuſchalten. In der pantheiſtiſchen Richtung, in welcher die Eleaten offenbar ſich befanden, indem ſie das Werden und die Vielheit der Dinge aufzuheben und alles auf das einige und bleibende Weſen des Seienden zurückzuführen ſtrebten, kann man doch nie dahin gelangen das Werden und die Vielheit zu einem völlig Nichtigen zu machen, ſondern man muß beide in der Vorſtellung des Menſchen zugeben und die Wahrheit beider nur dadurch ſich verbergen, daß man davon abſieht, wie die

---

[1]) Arist. de gen. et corr. I, 1. Ἐμπ. — — ὅταν εἰς ἓν συναγάγῃ τὴν ἅπασαν φύσιν πλὴν τοῦ νείκους, ἐκ τοῦ ἑνὸς γίγνεσθαι πάλιν ἕκαστον· ὥστ' ἐξ ἑνός τινος δῆλον ὅτι διαφοραῖς τισὶ χωριζομένων καὶ πάθεσιν ἐγένετο τὸ μὲν ὕδωρ, τὸ δὲ πῦρ κτλ. — — ἀφαιρουμένων οὖν τούτων διαφορῶν (εἰσὶ γὰρ ἀφαιρεταί, γενόμεναί γε) κτλ. — — διόπερ καὶ τότε ἐξ ἑνὸς ἐγενήθησαν, οὐ γὰρ δὴ πῦρ γε καὶ ὕδωρ ἔτι ὄντα ἓν ἦν τὸ πᾶν. Dieſe Stelle muß ich der Anſicht entgegenſetzen, welche Brandis im Rhein. Muſ. a. a. O. S. 131 äußert, daß der Haß auch für den Sphäros noch ſeine Bedeutung habe, indem er verhindere, daß die verſchiedenen Elemente nicht durch das Band der Liebe zuſammenwüchſen. Es giebt in der That keine verſchiedenen Elemente im Sphäros, ſondern die verſchiedenen Elemente ſind nur untergeordnete Principien.

Vorſtellung und das Subjective doch auch objective Wahrheit hat. Daher ſind dieſe Vorſtellungsweiſen eigentlich in einem dualiſtiſchen Gegenſatz befangen, welchen ſie nicht aufzulöſen wiſſen, zwiſchen dem überſinnlichen Weſen und dem ſinnlichen Schein, ſo jedoch daß ſie den letztern dem erſtern gänzlich unterordnen. Beim Empedokles nun ſcheint dieſer dualiſtiſche Keim ſtärker ſich entwickelt zu haben, als bei den Eleaten ſelbſt, und die, welche ſeine Lehre ſo deuten, als hätte er alles aus dem Streite zwiſchen der Liebe und dem Haſſe, als zwei gleich ſtarken und gleich urſprünglichen Kräften, hervorgehen laſſen, betrachten ſie wirklich als einen reinen Dualismus. Es iſt wohl möglich, daß ihm klar geworden war, daß dem ſubjectiven Werden und der ſubjectiven Vielheit ein objectives Werden und eine objective Vielheit zur Seite geſetzt werden müſſe, und wäre dies, ſo würde hierin ſein weſentlicher Unterſchied von den Eleaten liegen; aber man wird doch gewiß zugeben müſſen, daß er dennoch nicht zu einem reinen Dualismus kam, ſondern die Welt des Haſſes der Welt der Liebe, wenn dieſer Ausdruck geſtattet iſt, durchaus unterordnete und nur in dieſer das Göttliche erblickte und das Subſtrat aller Dinge, in jener dagegen den Schein des Werdens und den menſchlichen Irthum und die Flucht und Qual aller Dinge; denn dafür ſprechen zu entſchieden alle Ueberlieferungen, welche wir von dem Zuſammenhange ſeiner Principien haben, wärend für jene dualiſtiſche Auslegung nur ſolche Angaben angeführt werden können, welche lediglich von Einzelheiten ſeiner Lehre ausgehn [1]).

---

[1]) Hierzu rechne ich ſeine eigenen Ausdrücke v. 51, wo das νεῖκος ἀτάλαντον ἁπάντη genannt wird, wärend die φιλότης ἴση μῆ-

Ebend. Anm. 2. Es iſt merkwürdig, daß hier die φιλία geradezu στοιχεῖον genannt wird.

Ebend. Anm. 5. Magn. mor. II, 11; eth. Eud. VII, 1. Die Luſt entſteht durch eine Miſchung mit dem Gleichen, die Unluſt durch die Miſchung mit dem Ungleichen.

S. 525. Z. 5. Setze zu: Dies liegt offenbar in den Begriffen des Empedokles von den entgegengeſetzten bewegenden Kräften, wiewohl es ſcheint, daß er darüber keine deutliche Erklärung abgegeben hat.

S. 528. Z. 4. Setze zu: Wenn er dennoch dem Haſſe ein wahrhaftes Sein objectiver Art beigelegt haben ſollte, ſo würde dies nur aus einer nicht recht folgerichtigen Zuſammenſetzung ſeiner Gedanken erklärt werden können.

S. 535. Anm. 1. Nach Arist. rhet. I, 13 ſah er es als ein allgemeines und natürliches Geſetz an, daß wir nichts Beſeeltes tödten ſollten.

S. 536. Anm. 2 zu Anfang ſchiebe ein: Daher ſagen Ariſt. und Theophraſt, Empedokles habe das Wahrnehmen und Denken für gleich oder ähnlich gehalten. Theophr. de sens. 10. τὸ γὰρ φρονεῖν εἶναι τοῖς ὁμοίοις, τὸδ᾽ ἀγνοεῖν τοῖς ἀνομοίοις, ὡς ἂν ἢ ταὐτὸν ἢ παραπλήσιον ὂν τῇ αἰσθήσει τὴν φρόνησιν· διαριθμησάμενος γάρ, ὡς ἕκαστον ἑκάστῳ γνωρίζομεν, ἐπὶ τέλει προσέθηκεν, ὡς ἐκ τούτων πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδονται καὶ ἀνιῶνται. διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν· ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαι τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν.

κός τε πλάτος τε heißt; aber es iſt, wie der Zuſammenhang des wenn auch ſehr zerriſſenen Bruchſtückes zeigt, an dieſer Stelle nicht davon die Rede die beiden Kräfte überhaupt gegen einander zu meſſen, ſondern nur ihr Verhältniß zu einander zu ſchildern, wie es in der Welt erſcheint, ſobald dieſe in Vielheit zerfallen iſt, wie denn auch beim Parmenides v. 126 dieſelbe Vergleichung in ähnlichen Ausdrücken vorkommt.

Ebend. Anm. 2. Zu den zuerſt angeführten Stellen ſetze Theophr. de sensu 7 sqq. hinzu.

S. 537. Z. 2. Setze zu: Auf die Art daher, wie das Blut des Menſchen gemiſcht iſt, führte er alle geiſtige Vorzüge oder Fehler deſſelben zurück, ja nahm ſogar an, daß die mittlere und verhältnißmäßige Miſchung des Blutes in einzelnen Gliedern beſondere Geſchicklichkeiten begründe [1]. Wir müſſen dies als eine natürliche Folge der Einerleiheit des Körperlichen und des Geiſtigen anſehn, welche Empedokles mit den Eleaten annahm, ſo wie denn auch die Annahme, daß die verhältnißmäßige Miſchung der Elemente das Beſſere hervorbringe, an die Lehre des Parmenides erinnert.

Ebend. Z. 5. Streiche von: Daher fordert bis Z. 10 des Wiſſens und ſetze dafür: Wir haben ſchon früher bemerkt, daß Empedokles menſchliche und göttliche Erkenntniß unterſchied. Wenn er nun aber in allen Dingen die Gegenwart des Göttlichen, die Glieder des Gottes, ahnete, ſelbſt wenn der Streit in ihnen mächtig iſt [2], ſo mußte er gewiß auch dem Menſchen einen Antheil an dieſer göttlichen Erkenntniß gewähren. Dieſe ſetzte er auch entſchieden der ſinnlichen Kenntniß entgegen; denn dem

---

[1] Theophr. de sens. 11. ὅσοις μὲν οὖν ἴσα καὶ παραπλήσια μέμικται (sc. τὰ στοιχεῖα ἐν τῷ αἵματι) καὶ μὴ διὰ πολλοῦ, μηδ' αὖ μικρά, μηδ' ὑπερβάλλοντα τῷ μεγέθει, τούτους φρονιμωτάτους εἶναι καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους κτλ. — — οἷς δὲ καθ' ἕν τι μόριον ἡ μέση κρᾶσίς ἐστι, ταύτῃ σοφοὺς ἑκάστους εἶναι· διὸ τοὺς μὲν ῥήτορας ἀγαθούς, τοὺς δὲ τεχνίτας, ὡς τοῖς μὲν ἐν ταῖς χερσί, τοῖς δ' ἐν τῇ γλώττῃ τὴν κρᾶσιν οὖσαν. Cf. ib. 24.

[2] Peyron p. 52. πάντα γὰρ ἑξείης πολεμίζετο γυῖα θεοῖο.

Göttlichen könne man ſich nicht nähern, weder mit dem Auge, noch mit den Händen es faſſen, welchen Sinnen die Menſchen am meiſten zu vertrauen pflegten [1]). Daher verlangte er auch, man ſollte den Gott, die Liebe, im Geiſte ſchauen, denn mit Augen könne ſie nicht erblickt werden [2]), wodurch er wohl nichts anderes andeuten wollte, als daß ſie durch unmittelbare Gegenwart aufgefaßt werden müſſe. Hiernach liegt in der That ein ſtrenger Gegenſatz zwiſchen der ſinnlichen und der göttlichen Erkenntniß in dem Syſtem des Empedokles; denn jene entſteht nur durch Abſtrömen und Zuſtrömen von einander geſonderter Weſen, dieſe dagegen beruht in der Gegenwart des Wahren, ohne daß ein Fremdes uns ankommen müßte. Daher folgerte auch Theophraſtos, unter der Herſchaft der Liebe finde keine oder nur geringere Empfindung ſtatt, weil dann nichts abſtröme, ſondern alles gemiſcht werde [3]). Aber freilich ſcheint Empedokles dieſen Gegenſatz nicht weiter entwickelt, ſondern die göttliche Erkenntniß nur vorausgeſetzt zu haben, ohne ihr Verhältniß zur ſinnlichen Erkenntniß nachzuweiſen, worin er auf gleicher Stufe mit den Eleaten ſteht [4]). Deswegen wird auch ſeine Anſicht

---

1) Clem. Alex. strom. V. p. 587. *τὸ γάρ τοι θεῖον, ὁ Ἀκραγαντῖνός φησι ποιητής*, (v. 302 sqq.)

οὐκ ἔστιν πελασάσθ', οὐδ' ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτὸν
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ᾗ πέρ γε (vulg. *τε*) *μεγίστη*
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει.

2) V. 53. *τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς.*

3) Theophr. de sens. 20. *συμβαίνει δὲ καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας ὅλως μὴ εἶναι αἴσθησιν ἢ ἧττον διὰ τὸ συγκρίνεσθαι τότε καὶ μὴ ἀποῤῥεῖν.*

4) Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 223 ſagt, Ariſt. leugne entſchieden, daß Emp. zwei ganz verſchiedene Gebiete des Erken-

von der Erkenntniß, welche über das Sinnliche ſich erhebt, nur ſelten von den Alten erwähnt, und dieſe wußten ſich den Zuſammenhang der entgegengeſetzten Erkenntnißweiſen, welche er annahm, nicht recht zu deuten [1].

Sophiſten.

S. 549. Anm. 1. Setze zu: Arist. de soph. el. 12. ἦν δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν αὐτοῖς τὸ ἀληθές, τὸ δὲ κατὰ νόμον τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν.

Ebend. Anm. 2. Der Kunſt den ſchwächern Grund zum ſtärkern zu machen ſcheint zuerſt Protagoras ſich gerühmt zu haben. Arist. rhet. II, 24 fin.; cf. Tzetz. chil. XI, 711.

S. 551. Anm. 1. Dieſer Spruch des unſchuldigſten der Sophiſten, wie man den Prodikos genannt hat, kann freilich auch anders gedeutet werden, wenn man dieſem Manne die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele beilegt, wie Welcker gethan hat. S. rhein. Muſ. f. Philol. I. S. 608 ff. Entſcheidend ſind ſeine Gründe nicht, aber auch wir wollen über die Perſönlichkeit des Prodikos nicht entſcheiden, weil die Ueberlieferungen über ihn ſehr ungenügend ſind.

S. 552. Anm. 1. Wenn nämlich ein philoſophiſcher Sinn in der Atomiſtik ſein ſoll, ſo wird er allein in dem Suchen nach dem Einfachen gefunden werden können. Daran aber ſchließt ſich die Ver-

---

nens angenommen hätte; es iſt aber nur der Fall, daß Ariſt. die Unterſcheidung des Emp. zwiſchen beiden nicht angiebt, wie er dies ebenfalls bei den Eleaten nicht thut. Ebenſo macht es auch Theophraſt de sensu; beide behandeln die Erkenntnißlehre des Empedokles immer in Verbindung mit der Erkenntnißlehre des Parmenides und nach beiden ſollte man glauben auch Parm., ſo wie Emp., hätte nur die ſinnliche Erkenntniß gekannt. Jene Unterſcheidung zwiſchen der Erkenntniß des Sinnlichen und des Ueberſinnlichen blieb bei Anfängen ſtehn, welche die Peripatetiker entweder nicht beachteten oder für der Beachtung nicht werth hielten.

[1] Sext. Emp. adv. math. VIII, 122.

kehrtheit an, daß die einfachen Elemente etwas Sinnliches und gänzlich für ſich Beſtehendes ſein ſollen. Das Wahre, das in jenem Suchen liegt, iſt durch die Pythagoreer in die philoſophiſche Unterſuchung gekommen, das Verkehrte haben die Atomiſten hinzugefügt. Wenn dieſe nichts anderes kennen, als das Körperliche, ohne innere Kraft, einem reinen Materialismus zugewendet, wenn ſie keine andere wahre Einheiten kennen, als die Atome, und daher die Einheit der Welt ebenſo gut, als die Einheit des Grundes der Welt oder Gott leugnen, daher aber auch die Wahrheit, welche die Wiſſenſchaft ſucht, aufzugeben genöthigt ſind, ſo kann man ihnen nur eine antiphiloſophiſche Tendenz beimeſſen. Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 301 f. ſcheint den wiſſenſchaftlichen Werth des Atomismus in der Zurückführung des Qualitativen auf das Quantitative zu ſuchen; aber auch hierin waren ihm die Pythagoreer vorangegangen, mit welchen daher auch Ariſtoteles ihn zuweilen zuſammenſtellt.

S. 555. Anm. 1. Die Exiſtenz einer Schrift des Protagoras über den Staat iſt mir zweifelhaft geworden. Vergl. Diog. L. III, 37; 57; Porphyr. ap. Euseb. pr. ev. X, 3.

Ebend. Anm. 2. Vergl. Foss de Gorg. p. 49.

Atomiſten.

S. 559. Ueber das Vaterland des Leukippos vergl. Simpl. phys. fol. 7. a; Diog. L. IX, 30, wo für *Μήλιος* wahrſcheinlich *Μιλήσιος* zu ſetzen iſt; Clem. Alex. protr. p. 43.

Ebend. Z. 2. v. u. Für Protagoras l. Pythagoras. Ueber die Lehren des Leukippos vergl. Simpl. l. l.; Diog. L. l. l.; Tzetz. chil. II, 980; Jambl. v. Pyth. 104.

S. 560. Anm. 2. Die hier aufgeſtellte Behauptung muß beſchränkt werden. Der Streit kann wohl auch gegen die Pythagoreer gerichtet ſein, doch ſchwerlich allein gegen ſie.

S. 561. Anm. 2. Nach Thraſyllos Ol. 77, 3.

Ebend. Anm. 3. Setze zu: ib. 34. Die Angabe nach der Eroberung Troja's iſt gewöhnlich, dagegen bezweckt offenbar die Angabe nach der Geburt des Anaxagoras eine Vergleichung mit dieſem berühmten Philoſophen.

S. 562. Anm. 1. Die Annahme von 5 Jahren iſt wahrſcheinlich; aus π. abgekürzt für πέντε iſt wahrſcheinlich π' (80) geworden. S. Papencordt de atomicorum doctrina commentationis specimen primum (Berol. 1832) p. 10. Ueber die Arpedonapten ſ. Vermuthungen b. Sturz de dial. maced. p. 90; Reinesii ep. ad Nesteros p. 25.

Ebend. Anm. 3. Setze zu: Sext. Emp. VII, 389. — Ueber die Lehren des Demokritos vergl. Diog. L. IX, 34; 39.

S. 563. Anm. 2. In Schleiermacher's literariſchem Nachlaß Bd. 1. findet ſich eine Abhandlung über das Verzeichniß der demokritiſchen Schriften, welche Thraſyllos in Tetralogien gebracht hatte. Das Princip der Eintheilung, welches Schl. annimmt, ſcheint mir ſehr geeignet die Sache weiter zu bringen, doch iſt die Ausführung im Einzelnen wohl noch in mehreren Punkten mangelhaft. Schl. verwirft die ἀσύντακτα gänzlich, weil ſie nicht in die Eintheilung paſſen; mir aber ſcheint es, daß ihr Inhalt (αἰτίαι, wahrſcheinlich den Problemen des Ariſtoteles ähnlich) Veranlaſſung gab für ſie eine beſondere, nicht tetralogiſch geordnete Abtheilung, anzunehmen.

S. 564. Anm. 2. Dion. Hal. de eloc. 24, wo die gute Miſchung ſeiner Worte gelobt wird, welches Lob er aber freilich mit dem Ariſtoteles theilt. Andere Stellen und einige Beiſpiele ſ. bei Papencordt p. 19 sq.

S. 565. Anm. 1. Wie dennoch Demokritos nach Arist. phys. III, 4. lehren konnte: τῇ ἁφῇ συνεχὲς τὸ ἄπειρον, weiß ich mir freilich mit ſeinem Syſteme nicht zu reimen, ſondern nur, wie ſo manches andere, aus ſeiner Abhängigkeit von Anaxagoras zu erklären.

S. 566. Z. 6 v. u. Anm. So iſt auch der allerdings ungeometriſche und ſophiſtiſche Zweifel zu verſtehn, ob, wenn der Kegel geſchnitten würde, die Flächen der Abſchnitte gleich oder ungleich ſein würden. Zu dem erſtern führen die geometriſchen Sätze, zu dem andern die atomiſtiſche Anſicht. Plut. adv. Stoic. 39.

S. 567. Anm. 1. Setze zu: Theophr. de sensu 49, ſehr verdorben. Vergl. Burchard comment. critica de Democriti Abderitae de sensibus philosophia (Mindae 1830) p. 5 sq.

Ebend. Anm. 1. Theophr. de sensu 63. ὅ τι γὰρ ἂν ἄθρουν ᾖ, τοῦτ' ἐνισχύειν ἑκάστῳ· τὸ δ' εἰς μακρὰ διατεταμένον ἀναίσθητον εἶναι. — Zu Ende ſetze zu: Vielleicht aber hat doch Demokritos ſchwankend hierüber ſich ausgedrückt. Man könnte Polemik des Epikur gegen ihn finden b. Diog. L. X. 44; 56. Auch ließe ſich Stob. ecl. I. p. 348. (δυνατὸν δ' εἶναι κοσμιαίαν ὑπάρχειν ἄτομον) hierherziehen.

S. 568. Z. 7. Für abſolut ſchwer l. je größer um ſo ſchwerer.

Ebend. Anm. 2. Streiche Andere bis auf Eins hinaus und ſetze dafür: Theophr. de sensu 61. βαρὺ μὲν οὖν καὶ κοῦφον τῷ μεγέθει διαιρεῖ Δημόκριτος. Im Folgenden iſt für φύσιν wohl κρίσιν zu leſen. Zu Ende ſetze hinzu: von welchen die beiden erſtern vielleicht auch nur bemerken wollen, daß Demokr. nicht ausdrücklich den Atomen die Schwere als Eigenſchaft beigelegt habe.

Ebend. Z. 4. v. u. Dafür wurde auch Raum gewonnen durch den Satz, daß ein jeder Theil Leeres und Volles in ſich enthalte [1]). Doch konnte dieſer Satz auch damit in Verbindung ſtehn, daß Demokritos die Theilbarkeit aller wahrnehmbaren Dinge zu erklären ſuchte.

S. 569. Für die Anm. 1. ſetze beſſer: Dies drückt Ariſtoteles met. XII, 2. in dem Satze aus: ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ, freilich ſehr gezwungen. Ich kann dieſen Satz trotz des vorhergehenden φησί nicht für ein Fragment des Demokritos halten.

S. 573. Anm. 1. Vor [illegible] ſchiebe ein: ἐπάλλαξις für

Ebend. Anm. 2. Setze zu: Arist. de gen. et corr. I, 2. ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγῳδία καὶ κωμῳδία γίνεται γραμμάτων.

S. 573. Nach Z. 13 ſchiebe ein: Gehen wir nur in das Einzelne ſeiner Naturlehre ein, ſo weit es nicht rein empiriſch iſt, ſo ſcheint es, als wäre Demokritos nicht vorſichtig genug zu Werke gegangen in der Unterſcheidung deſſen, was ſeinen Grundannahmen gemäß als gegenſtändliche Wahrheit feſtgehalten werden konnte, und deſſen, was er als ein nur ſcheinbares anſehn mußte. Denn wenn er ſeiner Anſicht folgte, daß die Atome Schwere hätten nach ihrer Größe, ſo ergeben ſich die Eigenſchaften des Schweren und des Leichten von ſelbſt als gegenſtändlich begründete und daran ließ ſich auch leicht der Gegenſatz zwiſchen dicht und dünn, wie auch, etwas ſchwerer zwar, aber doch ungezwungen, der Gegenſatz zwiſchen hart und weich anſchließen, indem jenes auf ungleichartige, dieſes auf gleichartige Dichtigkeit und Dünnheit zurückgebracht werden konnte [1]. Damit waren nun aber die übrigen ſinnlichen Eigenſchaften zuſammengeſetzter Körper nicht zu vermiſchen, weil dieſe an ſich nur etwas in der Vorſtellung vorhandenes, obwohl in der wahren Zuſammenſetzung der Dinge Gegründetes ſind. Schwer jedoch war es gewiß beide Arten der ſinnlichen Eigenſchaften von einander zu ſondern, weil wenigſtens der Gegenſatz zwiſchen Hartem und Weichem ebenſo verſchieden von Verſchiedenen geſchätzt wird, wie der Gegenſatz zwiſchen Süßem und Bitterm. Daher miſchte auch Demokritos, wenn wir dem Berichte des Theophraſtos trauen dürfen, beide Arten ſinnlicher Eigenſchaften unter einander [2]. Hierzu konnte er um ſo

---

[1]) Arist. met. IV, 5.

---

1) Theophr. de sensu 61; 62; 66. Den Unterſchied zwiſchen dünn und dicht ſcheint Dem. ohne Weiteres als nach ſeinen Grundſätzen klar vorausgeſetzt zu haben. Er gebraucht ihn, ohne daß wir eine Erklärung deſſelben finden.

2) Man muß den ganzen Bericht des Theophr. de sensu 60-82.

leichter verleitet werden, je folgerichtiger es für ihn geweſen ſein würde auch die Schwere als Eigenſchaft der Atome zu verwerfen, weil er den Atomen wegen ihrer Kleinheit alle Wahrnehmbarkeit abſprach. Aber noch ſchwankender wurden ſeine Lehren dadurch, daß er bemerkte, wie die Dinge Verſchiedenen verſchieden und von entgegengeſetzten Eigenſchaften erſcheinen, weil dies aus der ſich gleich bleibenden Geſtalt der Zuſammenſetzungen ſich nicht ableiten läßt [1]). Wenn nun Ariſtoteles bemerkt, daß die Lehre des Demokrites alles Wahrnehmbare zu einem Fühlbaren mache [2]), ſo liegt darin der größeſte Vorwurf für die Gründlichkeit ſeines Verfahrens, daß ſeine Unterſuchungen faſt allein auf die ſinnlichen Beſchaffenheiten ſich wandten, welche durch das Geſicht und durch den Geſchmack erkannt werden [3]), mit Ausnahme des Harten und des Weichen, von welchen ſchon geredet worden. Daher ſind auch ſeine Annahmen über die Oberfläche der Körper, welche die Verſchiedenheiten der Wahrnehmung begründen ſoll, in hohem Grade willkürlich. Denn warum das Sauere eine eckige, gewundene, kleine und dünne Geſtalt haben ſoll, das Rothe

---

vor Augen haben. Vergl. Theophr. de caus. plant. VI. 2. Beſonders bemerke ich §. 68, wo aber in dem äußerſt verdorbenen Text viel zu ändern iſt; f. [illegible] l. [illegible], f. [illegible] vielleicht [illegible] oder [illegible].

1) Theophr. de sensu 67. ἔτι δὲ [illegible] (sc. τὰ σχήματα) [illegible] καὶ διὰ τοῦτο τὰ αὐτὰ τἀναντία καὶ τἀναντία τὰ αὐτὰ πάθος ποιεῖν ἐνίοτε.

2) Arist. de sensu 4. Δημ. δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων — — πάντα τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν.

3) Arist. l. l.; Theophr. de sensu 64. Doch auch über den Geruch einiges. Ib. 82.

eine runde Geſtalt aus größern Kugeln beſtehend 1)), dafür würde wohl ſchwerlich etwas anderes, als eine gewiſſe Analogie der übrigen Sinne mit dem Gefühle vorgebracht werden können 2)). Die Dunkelheit dieſer Analogie mochte ihn alsdann zu der Aeußerung veranlaſſen, daß die Geſchmacksverſchiedenheiten nur für den Menſchen als ſolche vorhanden wären 3)), weil nämlich auf den Geſchmack die ſubjective Stimmung am meiſten Einfluß ausübt. Wenn er nun dennoch es unternahm aus den Wahrnehmungen heraus auf die Geſtalten der zuſammengeſetzten Körper zu ſchließen, ſo kam ihm zur Erklärung der Verſchiedenheiten der Wahrnehmung über Farbe und Geſchmack der Gegenſtände der Satz des Anaxagoras zu Hülfe, daß in allen Dingen alles vorhanden ſei; auch er meinte, nichts ſei rein aus einer Art der Figuren zuſammengeſetzt und nur nach dem Uebergewichte der einen oder der andern Art würden die Gegenſtände auf die Empfindung wirken 4)), womit er offenbar darauf zielte, daß es auch wohl geſchehen könnte, daß dem Einen die eine, dem Andern die andere Seite des Gegenſtandes ſich herauskehrte. So wie nun Demokritos hierin an den Anaxagoras ſich an-

---

1) Th. 65-67; 73-78.

2) Daher ſpielt das τραχύ und das λεῖον, das ὀξύ, das ἀμβλύ und στρογγύλον eine Hauptrolle in den Erklärungen.

3) Th. 64.

4) Th. 67. ἁπάντων δὲ τῶν σχημάτων (χυμάτων?) οὐδὲν ἀκέραιον εἶναι καὶ ἀμιγὲς τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῳ πολλὰ (vulg. πολλοὺς) εἶναι· τὸ αὐτὸ (vulg. τὸν αὐτὸν) ἔχειν λείου καὶ τραχέος καὶ περιφεροῦς καὶ ὀξέος καὶ τῶν λοιπῶν· οὗ δ' ἂν ἐνῇ πλεῖστον, τοῦτο μάλιστα ἐνισχύειν πρός τε τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν δύναμιν.

ſchloß, ſo nahm er von andern Phyſikern auch die Verſchiedenheit der vier Elemente in ſeine Lehre auf [1]), obwohl dieſe Annahme den Hypotheſen ſeines Syſtems ſehr fern ſteht. Dies ſieht man daran, daß er nur eins dieſer Elemente, das Feuer, näher zu beſtimmen wußte, indem er es für eine Zuſammenſetzung aus kleinen Kugeln erklärte, von den übrigen Elementen aber nur annahm, daß ſie eine Sammlung aller Arten von Figuren wären und nur nach Größe und Kleinheit derſelben ſich von einander unterſchieden [2]). Was ihn zu jener Vermuthung über das Feuer führte, erräth man wohl, wenn man an die Beweglichkeit des Feuers und der Kugel ſich erinnert [3]); wenn man aber findet, daß er das Feuer vermittelſt der Wärme auch mit der rothen Farbe in Verbindung bringt und Feuer und Farbe nach ihrer Geſtalt zu beſtimmen weiß, dagegen vom Warmen behauptet, daß es keine Natur habe, ſondern nur der Wahrnehmung nach beſtehe [4]), ſo bemerkt man wohl, daß er bei dieſen Unterſuchungen zwiſchen dem Wunſche etwas über die Natur der Dinge zu beſtimmen und dem Unvermögen ſeines Syſtems darüber ſichere Beſtimmungen zu finden in das Schwanken gerathen iſt.

---

[1] Diog. L. X, 44; Simpl. phys. fol. 8. a.

[2] Arist. de coelo III, 4. *ποῖον δὲ καὶ τί ἑκάστου τὸ σχῆμα τῶν στοιχείων, οὐθὲν ἐπιδιώρισαν, ἀλλὰ μόνον τῷ πυρὶ τὴν σφαῖραν ἀπέδωκαν· ἀέρα δὲ καὶ ὕδωρ καὶ τἆλλα μεγέθει καὶ μικρότητι διεῖλον, ὡς οὖσαν αὐτῶν τὴν φύσιν οἷον πανσπερμίαν πάντων τῶν στοιχείων.* De anima I, 2; de gen. et corr. I, 8; Theophr. de sensu 75. *ἐρυθρὸν δ' ἐξ οἵων περ τὸ θερμὸν πλὴν ἐκ μειζόνων.*

[3] Arist. de anima l. l.

[4] Hierauf beziehen ſich die ſtärkſten Vorwürfe des Theophraſt. De sensu 63; 68; 71. *νῦν δὲ σκληροῦ μὲν καὶ μαλακοῦ καὶ βαρέος καὶ κούφου ποιεῖ τὴν οὐσίαν, ἅπερ οὐχ ἧττον ἔδοξε λέγεσθαι πρὸς ἡμᾶς, θερμοῦ δὲ καὶ ψυχροῦ καὶ τῶν ἄλλων οὐθενός.* Nach Simpl. phys. fol. 8. a ſoll Dem. auch das Helle

S. 575. Anm. 2. Setze zu: Doch iſt das letztere ſtreitig nach Cic. Tusc. I, 34. und aus Theophr. de sensu 71. nicht wahrſcheinlich zu machen.

S. 576. Anm. 1. Setze zu: Doch müſſen wir jeden Schluß auf eine fromme Geſinnung aus einigen fromm klingenden Phraſen bei einem Manne ablehnen, in deſſen Munde ſolche Sätze nur zweideutig ſein können.

S. 577. Z. 11. Die losgeriſſenen Bilder ſollen auch die umgebende Luft ſich ähnlich bilden.

Ebend. Anm. 5. Zwiſchen *ἀποῤῥοή* und *εἴδωλον* könnte man ſo unterſcheiden, daß das letztere als eine Folge der erſtern angeſehn würde, welche ſich in der Luft bilde nicht ohne Mitwirkung weder der Luft noch des Empfindenden. Demokr. ſelbſt ſcheint nach Theophr. de sensu 51. darüber ſich nicht genau erklärt zu haben. Für *ἀποῤῥοή* gebrauchte er auch das Wort *δείκελον*. Etymol. magn. s. v. *δεικ.* Theophr. de sensu 50. *τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν μεταξὺ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρωμένου τυποῦσθαι συστελλόμενον ὑπὸ τοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὁρῶντος.* Ib. 51. *τοιαύτην εἶναι τὴν ἐντύπωσιν, οἷον εἰ ἐκμάξειας εἰς κηρόν* (mit Burchard l. l. p. 11. für *εἰ σκληρόν*). Freigebig mit dem Leben theilte Demokr. auch dieſen Bildern Leben mit, ja, wie es ſcheint, ein faſt unzerſtörbares Leben; denn auf ſolche Bilder ſind doch wohl die Idole der Götter zu beziehn.

S. 578. Zu Ende ſetze zu: Andere Gründe, durch welche er die Wahrheit der ſinnlichen Vorſtellungen angriff, ſind ebenfalls den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Lehre

---

und Dunkle auf das Feuer und das Waſſer zurückgeführt haben; Theophr. aber erwähnt davon nichts.

fremd und können nur als Hülfsſätze angeſehn werden. So berief er ſich auf die Verſchiedenheit der Thiere, welche wegen der Verſchiedenheit ihrer Miſchung oder Zuſammenſetzung auch verſchiedene Empfindungen haben müßten [1]. Wenn nun auch die Menſchen in ihrer Miſchung einander ähnlicher wären und daher auch ähnliche Wahrnehmungen hätten [2], ſo begegnete es doch auch ihnen, daß ſie in Geſundheit und Krankheit oder in den verſchiedenen Abſtufungen ihres Alters ihre Zuſtände und ihre Miſchung veränderten, und daraus ginge denn auch eine Veränderung in ihrer Art wahrzunehmen nothwendig hervor. Daraus ſei offenbar, daß die Stimmung des Vorſtellenden die Urſache der Vorſtellung ſei [3]. Durch dieſe Gründe bahnte Demokritos den Skeptikern den Weg, denen er auch ſchon in der Formel voranging, daß wenn etwas dem Einen ſo, dem Andern anders erſcheine, keiner von beiden mehr als der Andere die Wahrheit träfe [4].

S. 579. Anm. 2. Die Worte *περὶ παντὸς — — ἡ ζήτησις* hätten nicht für ein Fragment des Demokritos gehalten werden ſollen. Sie gehören mit einiger Abänderung dem Platon an. S. Phaedr. p. 237.

S. 580. Anm. 2. Bei der Haltungsloſigkeit der demokritiſchen Erkenntnißlehre iſt es unmöglich aus den allgemeinen Principien etwas über die *γνώμη γνησίη* zu erſchließen. Es bleibt mir daher zweifelhaft, ob ſie dasſelbe iſt, was Dem. nach Theophr. de senſu

---

[1] Theophr. de sensu 63.

[2] Ib. 64.

[3] L. l.; ib. 64. *ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας.*

[4] Ib. 69. *μηθὲν μᾶλλον ἑκάτερον* (l. *ἕτερον*) *τυγχάνειν τῆς ἀληθείας.* Arist. met. IV, 5. *οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως.*

58. φρονεῖν nennt. Wenn dies der Fall wäre, ſo würde die helle Erkenntniß in der ſymmetriſchen, d. h. weder zu kalten, noch zu warmen Haltung der Seele beſtehn, welche entweder aus ihrer Miſchung oder aus ihrer Bewegung hervorginge; denn es iſt zweifelhaft, ob man a. a. O. für *μετὰ τὴν κίνησιν* nicht *κατὰ τὴν κρᾶσιν* leſen muß, da gleich darauf folgt: *τῇ κράσει τοῦ σώματος ποιεῖ τὸ φρονεῖν, ὅπερ ἴσως αὐτῷ, καὶ κατὰ λόγον ἐστὶ σῶμα ποιοῦντι τὴν ψυχήν.* Brandis Rhein. Muſ. III. S. 139; Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 334 vermuthet, es ſei unter der *γνησίη γνώμη* ein unmittelbares Innewerden der Atome und des Leeren zu verſtehn. Aber doch auch wohl der Zuſammenſetzung derſelben und wie?

S. 580. Anm. 3. Setze zu: Nur eins will ich beſonders bemerken. Wenn Arist. met. IV, 5. dem Demokr. vorwirft, daß er den Satz des Widerſpruchs verwerfe, ſo wird dies allerdings auf ſeine Beſtreitung der ſinnlichen Wahrnehmung zurückgeführt. Aber der Satz, welcher ihm beigelegt wird, *ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθές, ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον*, iſt offenbar allgemeinerer Bedeutung. Es wird dadurch ſogar das Vorhandenſein der Wahrheit, d. h. alles deſſen, was die Atomenlehre behauptet, in Zweifel geſtellt. Demokr. ſelbſt läßt uns wählen, ob wir annehmen ſollen, daß er das Hypothetiſche ſeiner ganzen Lehre wohl eingeſehn habe, oder daß er ſich nur ſo ſtelle, um uns begreiflich zu machen, daß nur unter der Vorausſetzung ſeiner Atome u. ſ. w. etwas Wahres übrig bleibe. In dem erſten Falle würde er die Wiſſenſchaftlichkeit ſeiner Lehre aufgehoben haben, in dem andern Fall aber bekennen, daß ſeine Lehre die Erkennbarkeit der vorausgeſetzten Wahrheit verwerfe. Alle Vorausſetzungen der Atomenlehre führen in der That auf dieſes Ergebniß. Denn es wird ſich wohl niemand einbilden, daß er die Figur und Größe eines Atoms oder des leeren Raumes in einer Zuſammenſetzung mit wiſſenſchaftlicher Sicherheit beſtimmen könne. Die Atomenlehre kennt dazu gar keinen Weg. Aber noch ſeltſamer geſtaltet ſich die Lehre des Demokr., wenn man den Aeußerungen des Ariſt. folgt über das, was er für wahr gehalten habe. De anima I, 2. *τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον* und ähnlich de gen. et corr. I, 2; met.

IV, 5. Demnach alſo wären die Erſcheinungen das Wahre, was er doch gegen den Protagoras beſtritt, was auch ſein Satz: μηθὲν μᾶλλον ἑκάτερον τυγχάνειν τῆς ἀληθείας, und viele andere Sätze leugnen. Soll man nun annehmen, er habe das Wort Wahrheit in einem doppelten Sinne gebraucht? So würde ſeine Lehre nur um ſo ſophiſtiſcher werden. Mir ſcheinen jene Sätze des Ariſtoteles nur Folgerungen aus der Lehre des Demokr. zu ſein, welche dieſer in ſolcher Weiſe gar nicht ausſprach. Dafür ſpricht beſonders die Haltung der Polemik in der Stelle met. IV, 6.

S. 581. Anm. zu Z. 13. Wenn Spätere, wie Sextos der Empiriker z. B. adv. math. VIII, 6, die Atome νοητά nennen, ſo iſt dies nur eine ungehörige Erweiterung des Begriffs.

Ebend. Z. 5. v. u. Für: in ſeiner ganzen Anſicht vom Leben iſt beſſer zu ſetzen: in der Neigung, in deren Befriedigung er ſeinen Genuß fand.

S. 582. Anm. 1. Die Echtheit der Sentenzen, welche dem Demokritos beigelegt werden, iſt freilich wohl nicht allem Zweifel enthoben, beſonders wegen der leicht möglichen Verwechslung mit dem Demophilos und Demokrates. Doch giebt ihnen außer dem Dialekt, der nicht ganz ſicher iſt, die eigenthümliche Farbe, auf welche es hier allein ankommt, einige Gewähr. Nur ſolches, was mir dieſe an ſich zu tragen ſcheint, habe ich angeführt. Nur die Schaam vor ſich ſelbſt iſt mir nicht ganz unverdächtig.

S. 585. Anm. 1. Noch ſchlimmer klingt Stob. serm. XII, 13. ἀληθομυθέειν χρεών, ὅπου λώϊον.

Protagoras.

S. 586. letzte Z. Für: wogegen aber die Zeitrechnung ſtreitet l. was aber wenig Wahrſcheinlichkeit hat und nur aus einer ſpäter ausgebildeten Anekdote hervorgegangen zu ſein ſcheint [1]).

---

[1] Epicur. ap. Athen. VIII, 50. p. 354. Schon Ariſtoteles b. Diog. L. IX, 53. erwähnte etwas auf jene Anekdote Bezügliches. Da

S. 587. Anm. 4. Setze zu: Diog. L. l. l.; Quint. inst. III, 4. Vergl. Clasen de grammaticae graecae primordiis p. 28 sqq. Die Eintheilung der Sätze in εὐχωλή, ἐρώτησις, ἀπόκρισις, ἐντολή iſt auf der Grenze zwiſchen Grammatik und Rhetorik. Entſchieden grammatiſch aber iſt die Eintheilung der genera des nomen (Arist. rhet. III, 5.), wahrſcheinlich nach den Endungen weiter ausgeführt, worüber vergl. Arist. poët. 21; soph. el. 14. Der Tadel des Homer Arist. soph. el. l. l. und poët. 19 iſt von Neuern mit der Neuheit grammatiſcher Kunſt entſchuldigt worden, ich kann aber darin bei kindiſcher Kunſt nur ſophiſtiſche Unverſchämtheit finden, ungefähr wie Aristoph. nub. v. 659 sqq. Ueber die rhetoriſchen Künſte des Prot. vergl. auch Spengel artium scriptores p. 40 sqq.

S. 588. Anm. 3. Setze zu: Brandis Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 526 vermuthet dagegen, daß in der Angabe des Porphyrios Prot. f. Gorgias verſchrieben ſein könnte. Eine dritte Muthmaßung würde ſein, daß die Schrift περὶ τοῦ ὄντος nur einen Theil der zwei Bücher ἀντιλογιῶν oder ἀντιλογικῶν geweſen wäre. Vergl. Porphyr. l. l.; Diog. L. III, 37; 57.

S. 590. Anm. 2. Ob ich dem Damaskios trauen ſoll, welcher de prim. princ. 126. p. 382. dem Protagoras den Satz beilegt, daß von jedem Gegenſtande nur ausgeſagt werden könne, was er iſt, finde ich ſehr zweifelhaft.

Ebend. Anm. 3. Daß er damit die Geſammtheit der Erſcheinungen auf den Stoff zurückgeführt habe, möchte ich nicht mit Brandis Geſch. der Gr.-Röm. Phil. S. 528. behaupten. Der Ausdruck ὕλη iſt bekanntlich ſpäter und vom Sextos auf den Protagoras nur übertragen. Auch in dem Sinn, daß alles körperlich ſei, kann man dieſen Satz dem Protagoras nicht zuſchreiben.

S. 592. Zu Z. 9. Anm. Man kann dafür mit Brandis Geſch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 531. die Stelle Plat. Prot. p. 334 sqq. als

---

Protagoras wahrſcheinlich älter iſt als Demokritos und lange, alſo auch früh lehrte, ſo macht auch die Zeitrechnung Schwierigkeiten.

beſtimmtern Beweis anführen. Doch iſt die geſchichtliche Treue dieſes Geſprächs in einzelnen Behauptungen, welche dem Prot. in den Mund gelegt werden, immer zu bezweifeln. Daher möchte ich auch die Behauptung, die Tugend ſei das Schönſte, ib. p. 349, nicht mit Brandis für ein Zeichen der Denkart des Prot. gelten laſſen, ſondern höchſtens nur für eine ſeiner Aeußerungen, durch welche er ſeinen Unterricht empfahl.

Gorgias.

S. 593. Z. 3. Anm. Die Angabe, daß Gorgias Schüler des Empedokles war, könnte vielleicht nur aus Plat. Meno p. 76. gefloſſen ſein. Diog. L. VIII, 58; 59; Suid. s. v. *Γοργίας*; Schol. ad Plat. Gorg. p. 345. Bekk. Zweifel dagegen erregt die freilich ſehr ungewiſſe Zeitrechnung über Gorgias, über welche auch Krüger ad Clint. fast. Hell. p. 388. zu vergleichen iſt.

Ebend. Anm. 2. Hier war Iſokrates ſein Schüler. Cic. orat. 52; cf. Quint. III, 1. nach dem Ariſtoteles.

Ebend. Zu Anm. 5. Vergl. Spengel artium script. p. 71 sqq.

S. 594. Anm. 4. Foſs p. 39. iſt daher auch der Meinung, Gorgias habe ſich nicht Sophiſt genannt.

S. 595. Z. 9. Nicht ein Werk ſeiner Jugend, aber doch vor ſeiner Geſandtſchaft nach Athen geſchrieben.

S. 599. Anm. 1. Auch dieſe Gründe ſollen von frühern Philoſophen vorgebracht worden ſein, wie Ariſt. ſagt.

Ebend. Anm. 2. Arist. de sensu 6. *ἀδύνατον γάρ φασί τινες ἄλλον ἄλλῳ τὸ αὐτὸ ἀκούειν ἢ ὁρᾶν ἢ ὀσφραίνεσθαι· οὐ γὰρ οἷόν τ' εἶναι πολλοὺς καὶ χωρὶς ὄντας ἀκούειν ἢ ὀσφραίνεσθαι· τὸ γὰρ ἓν χωρὶς ἂν αὐτὸ αὑτοῦ εἶναι.*

Ebend. Anm. 3. Vergl. noch Arist. de Gorg. l. l. Die angeführte Stelle aus Sext. Emp. ſcheint noch ein anderes Argument des Gorgias zu enthalten. Wenn ich recht verſtehe, ſo ſoll die Rede als ein Effect der äußern Eindrücke betrachtet werden, ſo daß nicht wir, ſondern die Dinge ſich darin zu erkennen geben würden.

Euthydemos.

S. 602. Z. 1. Anm. Doch muß man nicht glauben, daß Platon ſich hierin gar zu weit von der Wahrheit entfernt habe. Auch Aristoteles soph. el. 20. legt dem Euthydemos einen ganz armſeligen Trugſchluß bei.

Zum zweiten Bande.

Sokrates.

S. 18. Anm. 2. Auch die Angabe, daß Sokrates Schüler des Archelaos geweſen, hängt mit den Verleumdungen des Ariſtoxenos gegen den Sokr. zuſammen. Diog. L. II, 19.

S. 20. Anm. 3. Vergl. auch Diog. L. II, 23., welcher noch andere Reiſen dem Sokrates zuſchreibt.

S. 21. Z. 5. Zu des Volkes, ſetze hinzu: und der ariſtokratiſchen Machthaber.

S. 39. Anm. 4. Nach Antipatros ſetze hinzu: wahrſcheinlich des Stoikers aus Tarſos.

S. 57. Anm. 3. Setze zu: Freilich noch beſchränkter ſcheint K. F. Hermann den Geſichtskreis des Sokrates ſich zu denken, wenn er (Neue Jahrb. für Philol. und Pädag. 1833 S. 401) meint, die ſokratiſche Dialektik ſuche das Allgemeine nur um des Einzelnen willen und für das praktiſche Bedürfniß und die Lehre von der Subordination der Begriffe ſei erſt eine Erfindung des Platon. Aber ſelbſt die Definitionen, welche Xenophon dem Sokrates beilegt, zeigen, daß dem Sokrates dieſe Subordination nicht unbekannt war, ohne welche er auch gar keine Induction hätte unternehmen können.

S. 58. Anm. 3. Es iſt zu bemerken, daß in den angeführten Stellen des Xenophon ἐπανάγειν gebraucht wird zur Bezeichnung der Induction, wofür ἐπάγειν als Kunſtwort gebräuchlich wurde.

S. 68. Z. 4. Anm. Da wir hier unſere Unterſuchungen über die allgemeinen wiſſenſchaftlichen Begriffe des Sokrates ſchließen, ſo müſſen wir uns noch darüber rechtfertigen, daß trotz K. Fr. Hermann's Erinnerung in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1061 f. von der Kategorie des πρός τι, wie H. ſich ausdrückt, nicht die Rede geweſen iſt. Allerdings wird das πρός τι vom Sokrates gebraucht. Xenoph. mem. III, 8. nr. 4-7; IV, 6. nr. 9. In nicht unbedeutenden Unterſuchungen, doch nicht abſtract, ſondern πρὸς πάλην, πρὸς ἄλλο τι u. ſ. w. Allein wer hätte wohl in wiſſenſchaftlichen oder praktiſchen Unterſuchungen dieſen Begriff entbehren können? Er läßt ſich ſchon in den Fragmenten des Herakleitos nachweiſen. Daß aber ein Begriff, ſogar in bedeutenden Unterſuchungen, von einem Philoſophen gebraucht wird, iſt kein Beweis dafür, daß der Begriff dieſes Begriffs ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung nach bei dieſem Philoſophen zum Bewußtſein gekommen war. Das πρός τι kann nur im Gegenſatz gegen das καθ' αὑτὸ wiſſenſchaftlich gedacht werden, in welcher Form dasſelbe auch aufgefaßt werde. K. Fr. Hermann hätte alſo zeigen ſollen, daß dieſer Gegenſatz vom Sokrates begriffsmäßig aufgefaßt worden wäre, um den Begriff des πρός τι dem Sokrates zu vindiciren. Wir müſſen dagegen in Voraus bemerken, daß bei den Begriffsbeſtimmungen des Sokrates, wohin das καθ' αὑτὸ gehören würde, nur vom τί ἕκαστον ohne weitern Zuſatz die Rede iſt. Xen. mem. IV, 6.

S. 69. Anm. 1. Vergl. Plat. Euthyd. p. 278. E sqq.

S. 78. Anm. 2. Setze zu: So wie er denn überhaupt viel älter zu ſein ſcheint. Ueber ſeine Bedeutung ſ. Diog. L. III, 86. angeblich nach dem Ariſtoteles.

Kyrenaiker.

S. 87. Anm. 3. Setze zu: wo Ariſtippos zu den Sophiſten gezählt wird.

S. 97. Anm. 2. Gegen den Epikur ließen die Kyrenaiker nur die Luſt in der Bewegung zu. Diog. L. X, 136.

S. 100. Anm. 2. Wendt (Gött. gel. Anz. 1835. S. 789 f.) ſcheint hierin ein Misverſtändniß zu finden, indem nemlich der Satz der Kyrenaiker, daß kein Gegenſtand ſeiner Natur nach angenehmer ſei als der andere (*μήτε ἥδιόν τι εἶναι*), fälſchlich ſo gedeutet worden wäre, als ſollte dadurch der Gradunterſchied der Lüſte aufgehoben werden. Wenn aber die Kyrenaiker das Begehren noch mehr abſchneiden wollten, ſo mußten ſie auch den Gradunterſchied der Lüſte leugnen. Daher ſetzten ſie auch die Luſt ohne Unterſchied der Größe, nicht die größeſte Luſt als das höchſte Gut.

Ebend. Anm. 3. Zu den angeführten Stellen ſetze noch: Diog. L. X, 137. *οἱ μὲν γὰρ* (sc. *Κυρηναϊκοὶ*) *χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας τῶν ψυχικῶν· κολάζεσθαι γὰρ τοὺς ἁμαρτάνοντας σώματι· ὁ δὲ* (sc. *Ἐπίκουρος*) *τὰς ψυχικάς· τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον.* Zu Ende ſetze zu: Sehr wahrſcheinlich iſt es dagegen, daß erſt die Epikureer in ihrem Streit gegen die Kyrenaiker dieſe Verſchiedenheit der Lüſte in Frage brachten.

S. 101. Anm. 3. Setze zu: Cic. ac. II, 7. — de tactu et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis (in quo Cyrenaici solo putant veri esse judicium, quia sentiatur.)

S. 102. Anm. 1. Wie K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1067 behaupten kann, die Kyrenaiker hätten nur die Allgemeingültigkeit der Urtheile, aber nicht der Begriffe aufgehoben, muß ich unbegreiflich finden. Er legt damit den Kyrenaikern einen Unterſchied zwiſchen Urtheilen und Begriffen bei, welchen ſie wahrſcheinlich nicht gemacht haben. Wenn ſie ſagten, die Menſchen hätten gemeinſchaftliche Namen ein jeder aber bezeichne damit etwas anderes, nemlich nur ſein eigenes und ſeiner Eigenthümlichkeit entſprechendes *πάθος* (vergl. Sext. Emp. l. l. 196), ſo hebt dies eben die Allgemeingültigkeit der Begriffe auf, welche mit ſolchen Namen bezeichnet werden ſollten. Dagegen könnte man wohl ſagen, ſie hätten allgemeingültige Urtheile zugelaſſen, indem ſie lehrten, es ſei ſchlechthin wahr, daß wir die Empfindung des Weißen u. dergl. in uns hätten (*λευ-*

κινούμεθα). Doch natürlich ſollen dieſe Urtheile nur die Erſcheinung ausdrücken.

Ebend. Anm. 2. Das Sophiſtiſche tritt noch mehr in dem Zuſatze hervor: ὅθεν καὶ τὴν φωνὴν μὴ εἶναι πάθος, ἀλλὰ πάθους ποιητικὴν μὴ γίνεσθαι τῶν ὑπαρκτῶν. Dadurch würde alſo auch das Vorhandenſein der Worte aufgehoben werden, deren Allgemeinheit zugegeben worden war.

S. 102. Z. 14. Setze zu: nur daß ſie von den Kyrenaikern in eine andere Form gefaßt wird, indem ſie nicht die Wahrnehmungen, ſondern die Bewegungen der Seele in Luſt und Leid als das Wahre ſetzten [1]).

S. 103. Anm. 1. Setze zu: Diog. L. II, 116. Das letztere Beiwort ſoll ihm zur Verſpottung beigelegt worden ſein.

Ebend. Z. 21. Anm. Euemeros iſt von mir nach dem Vorgange von Tennemann (Geſch. der Phil. II. S. 126) fälſchlich zu den Theodoreern gezählt worden. Auch Brucker ſpricht von ihm unter den Kyrenaikern und offenbar zählen ihn zu denſelben Tiedemann und Buhle. Nach genauerer Unterſuchung hat ſich mir ergeben, daß dazu kein Grund vorhanden iſt. Wahrſcheinlich iſt Euemeros ſogar älter als Theodoros.

Antiſthenes.

S. 111. Anm. 1. Einige ſeiner Dialogen waren gegen den Gorgias gerichtet. Athen. V, 33. p. 220.

S. 113. Anm. 3. Ueber die Schriften des Antiſthenes vergl. Lobeck Aglaoph. p. 159; Welcker rhein. Muſ. für Phil. I. S. 592 f. Foſs de Gorg. p. 94. ſpricht die Reden dem Antiſthenes ab.

S. 115. Z. 6. Anm. Von einer ſolchen Grämlichkeit zeugt ſein Ausſpruch bei Philo quod omn. prob. lib. 5. p. 449. δυςβάστακτον εἶναι τὸν ἀστεῖον.

---

[1]) S. Wendt in den Gött. gel. Anz. 1835 S. 790 f. Cic. ac. II. 46; Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 19.

S. 117. Anm. 3. Auch die Befriedigung des ſinnlichen Geſchlechtstriebes ohne Berückſichtigung der Ehe verwarf er nicht. Ib. 38.

S. 119. Anm. 4. Sonſt wird dieſe Sentenz dem Diogenes zugeſchrieben. Diog. L. VI, 24.

Ebend. Anm. 5. Der von Rixner angeführte Satz findet ſich b. Philo qu. omn. prob. lib. 20. p. 468., aber ohne den Namen des Antiſthenes.

S. 123. Anm. 4. Cf. Lobeck Aglaoph. p. 159.

S. 125. Anm. 2. Denſelben Ausſpruch des Antiſthenes hat auch Simpl. in Ar. cat. 3. fol. 54. B; Ammon. Herm. in Porphyr. inst. p. 19. interpr. lat. Venet. 1559.; cf. Diog. L. VI, 53.

Ebend. Z. 11. Setze zu: Wenn er daher auch wie Sokrates empfahl, bei jeder Unterſuchung von der Frage nach dem vorliegenden Namen auszugehn [1]), ſo konnte ihm doch dieſe Vorſchrift nicht dieſelbe Bedeutung haben, wie ſeinem Lehrer. Denn jene Frage war ihm nicht die Frage nach dem, was etwas iſt, ſondern nur die Frage nach dem, wie der Gegenſtand der Unterſuchung genannt wird.

S. 126. Zu Z. 5 v. u. Anm. K. Fr. Hermann in d. Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1070 f. findet in den logiſchen Lehren des Antiſthenes einen Fortſchritt gegen die ſokratiſche Lehre, darin beſtehend, daß Antiſthenes alle „analytiſchen Urtheile a priori“ als ſolche für wahr anerkannt habe, „indem er das, was Sokrates nur aus dem Unvermögen der Menſchen, die abſolute Wahrheit zu finden, abgeleitet hatte, die Unempfänglichkeit der abſtracten Begriffe als ſolcher für jede nähere Beſtimmung ihres concreten Inhalts und die daraus entſpringende Relativität und Ungewißheit derſelben in jeder andern Beziehung als auf ſich ſelbſt, als die abſolute Wahrheit aufſtellte.“ Es leuchtet ein, welche Maſſe erſt ſpäter entwickelter Begriffe dadurch dem Antiſthenes aufgebürdet wird. Es läßt ſich aber ſogar zeigen,

---

1) Arrian. Epict. diss. I, 17. *ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.*

daß dieſe Begriffe nicht einmal unentwickelt in der Denkart des Antiſthenes lagen. Zuerſt hätte Hermann anſtatt analytiſcher Urtheile beſtimmter identiſche Urtheile ſetzen ſollen, welchen Unterſchied er zu ignoriren ſcheint, damit die Weisheit des Antiſth. nicht gar zu kahl erſcheine, ſo wie er auch verſäumt hat zu zeigen, daß es analytiſche Urtheile a posteriori giebt, welches bekanntlich von vielen bezweifelt wird, und daß namentlich alle Definitionen ſolche Urtheile ſind. Alsdann wird vom Antiſthenes nicht allein die Unbeſtimmbarkeit der abſtracten, ſondern auch der concreten Begriffe behauptet, z. B. Sokrates iſt muſikaliſch, iſt gut. Endlich iſt es eine gänzlich unerwieſene Behauptung, Antiſth. habe die Unempfänglichkeit der abſtracten Begriffe für jede Beſtimmung ihres concreten Inhalts u. ſ. w. als die abſolute Wahrheit aufgeſtellt. Vielmehr verwarf er alle abſtracte Begriffe, wie aus ſeinem Streit gegen die Ideenlehre des Platon erhellt, und wollte nur das Sichtbare oder Wahrnehmbare gelten laſſen. Er betrachtete die allgemeinen Begriffe oder die Eigenſchaften der einzelnen Dinge als Aehnlichkeiten, welche nur in unſerer Vergleichung der Dinge unter einander heraustreten, wie Ariſtoteles bemerkt, und dies iſt das wahre Weſen des Nominalismus, dem es bei allgemeinen Unterſuchungen ſich nur um Namen, aber nicht um die Sache handelt. Conſequent mochte hierin Antiſth. wohl nicht ſein. Uebrigens müſſen wir noch bemerken, daß die Anſicht, welche Hermann a. a. O. dem Sokrates beilegt, mit dem Bewußtſein der wiſſenſchaftlichen Methode, welches Ariſtoteles ihm zuſchreibt, in keiner Weiſe ſich vereinigen läßt.

Megariker.

S. 130. Anm. 3. Setze zu: **Diog. L. VII, 161.** *μίαν* (sc. *ἀρετήν*) *πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην.* K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 173 meint, bei genauerer Betrachtung laufe die megariſche mit der ſokratiſchen Lehre in ethiſcher Hinſicht nur darauf hinaus, daß Eukleides überhaupt eine ſittliche Wahrheit angenommen habe. Dies aber wird hinlänglich dadurch zurückgewieſen, daß Eukleides die ſittliche Wahrheit auch als Tugend ſetzte und nur eine

Tugend, die ſokratiſche φρόνησις, anerkannte, ganz wie Sokrates. Uebrigens will Herm. ebend. S. 1074 ff. die im Text angeführte Lehre nur in logiſchem Sinne deuten, als hätte Eukleides dadurch einen Fortſchritt in die ſokratiſche Unterſuchung gebracht, daß er die ſynthetiſchen oder wenigſtens die analytiſchen Urtheile, denn darüber erklärt ſich Herm. nicht deutlich, gerechtfertigt habe. Er meint nämlich, die Sätze der Megariker hätten gelautet: das Gute iſt eins, Gott iſt eins u. ſ. w., d. h. für jedes Subject ſei als Prädicat das Eins geſetzt und dieſes Eins wäre nach den Megarikern der wahre Inhalt aller Begriffe, welche nur dem Namen nach verſchieden wären. Anders ſagen Diogenes und Cicero, welche das Gute als Subject und alle übrige Begriffe, auch das Eins, als Namen des Guten bezeichnen. Sie oder ihre Gewährsmänner des Misverſtändniſſes zu beſchuldigen, ſinde ich keinen hinlänglichen Grund. Herm. ſchließt ſich auch der Meinung Schleiermacher's an, daß die εἰδῶν φίλοι d. Plat. Soph. p. 248. a. die Megariker wären, behauptet aber dennoch, daß ſie die εἴδη nur als Namen angeſehen hätten. Wer dies mit dem Sinn der platoniſchen Stelle zu vereinigen weiß, möge ſich deſſen erfreuen.

S. 143. Anm. 1. Etwas Aehnliches erzählt Diog. L. II, 114.

S. 145. Z. 5. Setze zu: Die Art wie die megariſche Schule den Sokrates mit den Eleaten zu vereinigen ſuchte, iſt nicht ſchwer zu ergründen. Wenn Sokrates ſeinem Grundſatze getreu, daß Niemand freiwillig böſe ſei, alles, was wir wollen, als gut anſah, wenn er auch jede wahre Kraft auf die Herſchaft der Vernunft, ſo wie in uns, alſo auch im Ganzen zurückführen wollte; ſo ſchien er damit in der That einen ganz ähnlichen Weg wie die Eleaten eingeſchlagen zu haben, welche auch in der alles beherſchenden Vernunft das Wahre zu finden meinten. Daher konnte auch wohl ein Eukleides glauben in der Bahn der Eleaten bleiben zu können, indem er ſich dem Sokrates anſchloß, ja er konnte in den ſokratiſchen Unterſuchungen eine Bereicherung der eleatiſchen Lehre ſehen. Denn wenn dieſe darauf ausging das Ueberſinnliche, nur von der Vernunft Erkennbare als das Wahre zu erforſchen, hierbei aber beſonders der Betrachtung der Natur ſich zuwandte, in dem Feuer, in der Gewalt der Nothwendigkeit oder in einer andern phyſiſchen Geſtalt das Seiende erblickend, ſo daß nur bei dem Empedokles auch eine Berückſichtigung des Ethiſchen, jedoch in untergeordneter Weiſe, durchblickte; ſo konnten die ethiſchen Forſchungen des Sokrates eine andere Seite des Ueberſinnlichen, von welcher dasſelbe noch viel offenbarer ſich darſtelle, zu enthüllen ſcheinen. Und gewiß dies war kein trügeriſcher Schein. Da ergab ſich nun den Megarikern, das Wahre ſei das Gute, und ſo wie die Eleaten früher das Seiende in mancherlei Beſtimmungen näher zu bezeichnen geſucht hatten, ſo verfuhren jetzt die Megariker mit dem Guten und nannten es Gott, Vernunft, Tugend und Einſicht, in allen dieſen verſchiedenen Benennungen aber eins und dasſelbe. Dieſes Gute war ihnen denn nun auch der Inbegriff aller Wirklichkeit, denn das Böſe ſei nur ſcheinbar, und nichts ſei möglich, was nicht wirklich, ja nothwendig ſei. Aber ſie ſcheinen nicht bemerkt zu haben, wie weit ſie dadurch, daß ſie alle Begriffe auf das unveränderliche und beſtändig gleiche Gute zurückführten, von der ſokratiſchen Weiſe der Forſchung ſich entfernten, welche die Erkenntniß des Wahren und des Guten in der lebendigen Entwicklung der Vernunft und in dem praktiſchen Verhalten der Menſchen ſuchte, wärend das ſich immer gleiche Gute des Eukleides und der Weiſe des Stilpon, welcher keinen Schmerz fühlt, zur Handlung weder Veranlaſſung, noch irgend ein unmittelbares Verhältniß haben kann.

Platon.

S. 154. Z. 2 v. u. Anm. K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1080 nennt die Annahme, daß Platon vor ſeiner Reiſe mit der pythagoriſchen Philoſophie bekannt geweſen ſei, eine unhaltbare Vorausſetzung, und meint ebend. S. 1086, Platon ſei „allerdings eine geraume Zeit hindurch ſtrenger Sokratiker geweſen, ehe ſich ihm durch die wiſſenſchaftliche Kenntniß anderer Syſteme ein höheres ſpeculatives Bedürfniß aufgedrungen habe.“ Wir ſtreiten mit Hypotheſen gegen Hypotheſen, wenn wir annehmen, Platon, in Athen ſeit dreißig Jahren lebend, ſei nicht unbekannt geweſen mit der anaxagoriſchen Schrift, von welcher er urtheilt, daß ſie in Athen nur unwiſſenden Menſchen unbekannt ſein könnte (apol. p. 26), auch habe es eine ähnliche Bewandtniß mit ſeiner Kenntniß der eleatiſchen Philoſophie und der Schrift des Philolaos, welchen Simmias und Kebes, ſeine Mitſchüler, zu Theben gehört hatten. S. Böckh’s Philolaos S. 104 f. Denn weder die Beſchaffenheit der Schriften, welche K. Fr. Hermann für die älteſten Werke des Platon hält, beſonders des Lyſis und des Charmides, ſpricht für eine ſolche Unwiſſenheit, welche er dem dreißigjährigen Platon zur Schuld geben möchte, noch werden die Erzählungen über die Art, wie Platon zur Kenntniß der pythagoriſchen und eleatiſchen Philoſophie gekommen ſei, hinreichen, um Hermann’s Hypotheſe zu einer hiſtoriſch beglaubigten Geſchichte zu machen. Alſo hierin ſtehen wir mit ihm auf gleichem Boden, nur daß uns unſere Hypotheſe wahrſcheinlicher iſt, als die ſeinige. Etwas anders iſt es aber mit der Kenntniß, welche Platon von der herakleitiſchen Philoſophie hatte. Daß dieſe von ihm vor ſeiner Reiſe erworben worden, iſt eine hiſtoriſch beglaubigte Thatſache. Ariſtoteles met. I, 6 leitet daraus die Art ab, wie Platon die Lehre des Sokrates auffaßte.

S. 156. Anm. 3. Als Zeuge gilt Nearchos, welcher vielleicht wieder dem Ariſtoxenos, einer in dieſem Punkte beſonders verdächtigen

Quelle folgte. S. Athen. XII, 64. p. 545. Das Werk des Nearchos hält Niebuhr für einen Dialog. Röm. Geſch. III. S. 250.

Ebend. Anm. 4. Böckh hat auch den 3. und 8. Brief für echt gehalten. Graec. tragoediae princ. p. 163. S. dagegen Salomon de Platonis quae vulgo feruntur epistolis (Programm des Friedrichs-Gymnaſiums zu Berlin) 1835.

S. 161. Anm. 1. Neben dem Ariſtippos iſt hier auch Aeſchines zu erwähnen.

S. 163. Anm. 1. Setze zu: Es mag allerdings ſein, daß in Platon's Befeindung des Lyſias politiſche Gründe ſich einmiſchten, aber die Herſchaft der Dreißiger hat Platon als oligarchiſch und verbrecheriſch ebenſo verworfen, wie die Demokratie. S. apol. p. 32. Nach Megara gieng nicht allein Platon, ſondern auch andere Sokratiker, nicht wegen ihrer Verbindung mit den Dreißigern, ſondern aus Furcht vor dem Volke, welches gegen die Philoſophen aufgeregt worden war. Dagegen berückſichtigt Niebuhr nicht genug die philoſophiſche Anſicht des Platon. Seine Beſchäftigung mit der Philoſophie führte ihn nicht allein dadurch vom politiſchen Leben ab, daß ſie ihm die Zeit dazu raubte, ſondern dadurch hauptſächlich, daß ſie ihm eine Anſicht von der Gerechtigkeit einflößte, welche für die Praxis des athenienſiſchen Staatslebens durchaus unbrauchbar war und überdies die empiriſchen Kenntniſſe ihm in einem verächtlichen Lichte erſcheinen ließ, welche der Politiker nicht entbehren kann. Dieſe weſentlichen Züge ſeiner Denkart kann man nicht aus ſeiner politiſchen Partei ableiten.

S. 165. Anm. 1. Neben dem Alexamenos iſt Sophron zu nennen. Zenon von Elea ſcheint das Geſpräch zuerſt zur Behandlung philoſophiſcher Gegenſtände gebraucht zu haben.

S. 166. Z. 3 v. u. Anm. Platon hat das Beiſpiel des Sokrates vor Augen und will die Philoſophie nicht allein zum Unterricht, ſondern auch zur Erziehung gebrauchen. Davon iſt im Phädros ganz offenbar die Rede. S. beſonders p. 277 b. Daß dieſer pädagogiſche Gebrauch der Philoſophie in der Schrift kein paſſendes Mittel habe, iſt nun wohl offenbar genug. In der Praxis ſeiner Schriftſtellerei hat Platon glücklicher Weiſe von ſeiner falſchen Theorie ſich nicht leiten laſſen.

S. 170. Anm. 1. Z. 10. Schiebe ein: Es gab Schriften des Ariſtoteles, des Speuſippos, des Xenokrates, des Heſtiäos, des Herakleides, über die Lehren, welche Platon in jenen Vorträgen dieſen ſeinen Schülern mitgetheilt hatte. Wenn ſie nun hätten geheim gehalten werden ſollen, ſo würden ſie doch ſeine Schüler verrathen haben. Niemand aber, ſelbſt die Neu-Platoniker nicht, weiß etwas Bedeutendes aus dieſen Vorträgen beizubringen.

S. 173. Anm. 1 u. 2. Vergl. Letronne im journ. des savants 1820. p. 675 sq.

S. 177. Z. 6 v. u. Das hier über die Reihenfolge der platoniſchen Geſpräche geſagte iſt in der zweiten Ausgabe weitläuftiger ausgeführt worden, wie folgt:

Doch dürfen wir das Unternehmen wegen ſeiner Schwierigkeit nicht gänzlich aufgeben, da es uns von großer Wichtigkeit ſein muß durch die verſchiedenen Stufen ſeiner Bildung die Geſchichte eines Mannes zu verfolgen, welcher von ſo bedeutendem Einfluß auf die Geſchichte der Philoſophie geweſen iſt. Wir dürfen es um ſo weniger, je entſchiedener die Meinung ſich geäußert hat, daß Platon zu verſchiedenen Zeiten eine verſchiedene Anſicht von der Philoſophie gehegt habe, welches auch noch in ſeinen verſchiedenen Werken wieder erkannt werden könne [1]).

In der neuern Zeit, nachdem man zu einer richtigern Einſicht in die ſokratiſche Philoſophie gekommen, iſt es beſonders geltend gemacht worden, daß unter den Geſprächen des Platon ſich ſolche unterſcheiden ließen, in welchen er ſich als einen reinen Sokratiker zeige, wärend andere von herakleitiſcher, anaxagoriſcher, eleatiſcher und pythagoriſcher Philoſophie ſo erfüllt wären, daß man eine ſo genaue Kenntniß dieſer Syſteme einem getreuen Schüler des Sokrates nicht zutrauen könne. Wer nun geneigt iſt den jungen Platon in der erſten Zeit ſeiner philoſophiſchen Bildung als ein genaues Abbild der ſokratiſchen Denkart ſich vorzuſtellen, der wird auch meinen, daß ſeine rein ſokratiſchen Geſpräche die früheſten Erzeugniſſe ſeiner Kunſt geweſen, daß dagegen alle Geſpräche, die eine gelehrtere Erforſchung anderer Syſteme und eigene Lehren des Platon verrathen, in eine ſpätere Periode ſeines Lebens zu verlegen ſeien. Als ſolche rein ſokratiſche Geſpräche ſind von den übrigen abgeſondert worden außer einigen weniger bedeutenden, deren Echtheit zum Theil bezweifelt werden kann, der Lyſis, der Laches, der Charmides, der Protagoras, der Euthyphron und der Kriton [1]). Es kommt hinzu, daß die meiſten dieſer Werke von kleinerm Umfange ſind und eine geringere Kunſt in der Behandlung des Dialogs und in der dialektiſchen Ausführung der Gedanken nicht verkennen laſſen, ſo daß man ſogar geſagt hat, es laſſe ſich gar nicht denken, daß Platon noch nach dem Phädros einen Lyſis, Laches oder Charmides u. ſ. w. geſchrieben haben ſollte [1]). In der That ſcheint mir dieſe Rückſicht auf die künſtleriſche Ausführung noch einen größeren Einfluß auf die Feſtſtellung des Urtheils hierüber gehabt zu haben, als der zuvor betrachtete Punkt, welcher die Lehre betrifft.

---

[1] Nachdem K. F. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832 S. 1079 mir die Vernachläſſigung der genetiſchen Entwicklung des platoniſchen Syſtems vorgeworfen hat, muß ich mich hierüber weitläuftiger erklären, obwohl die Unterſuchung natürlich hier nicht erſchöpft werden kann.

---

[1]) S. Nitzsch de Platonis Phaedro commentatio varia (Kiliae 1833) beſonders p. 19; 30; Stallbaum Platonis opp. beſonders I, 1. p. XXXIII; K. F. Hermann a. a. O. S. 1086. „Platon war geraume Zeit ſtrenger Sokratiker ehe ſich ihm durch die wiſſenſchaftliche Kenntniß anderer Syſteme ein höheres ſpeculatives Bedürfniß aufdrang.“ Vergl. deſſ. Bemerkungen gegen Schleiermacher, welchem ſubjectiv ſchematiſirende Spitzfindigkeit und Ungeſchick vorgeworfen werden, in den neuen Jahrb. für Philol. und Pädag. 1833. S. 396 ff. Die genannten Männer weichen jedoch in einzelnen Punkten bedeutend von einander ab, und ich bin weit davon entfernt ihre Anſichten nach demſelben Maaße meſſen zu wollen. Für beſonders fruchtbar hält Stallbaum dieſe Periode

Wir wollen daher auch zuerſt die Art des Schluſſes von der geringern Kunſt auf die frühere Abfaſſung beleuchten. Es würde eben ſo unüberlegt ſein dieſem Beweisgrunde alles Gewicht abzuſprechen, als ihn ohne weitere Berückſichtigung und Einſchränkung zur Norm

---

der platoniſchen Schriftſtellerei, indem er ihr auch noch den Menon, Kratylos, Euthydemos, Gorgias zuſchreibt. Ich bemerke dagegen hier nur, daß im Kratylos die Bekanntſchaft des Platon mit der Schrift des Philolaos offenbar iſt. Man vergl. Crat. p. 440 b. καὶ ἐν τούτῳ τοῦ λόγου οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη und die Fragm. des Philolaos bei Böckh S. 49. Ich benutze dieſe Gelegenheit um einen Fehler zu verbeſſern, welchen ich im erſten Thl. S. 387 begangen habe. Man hat wohl nicht γνωσόμενον mit Böckh in paſſiver Bedeutung, ſondern activ zu nehmen. Es finden ſich übrigens im Kratylos auch noch andere Anſpielungen auf die pythagoriſche Lehre, wie p. 401 in der Erklärung der ἐσία, wo der Dialekt nicht auf die Eleaten, welche Stallbaum herbeizieht, ſondern auf die Pythagoreer deutet; ebenſo p. 405. d. Die Ideenlehre und die platoniſche Eintheilung der Seele ſind bekanntlich im Kratylos offenbar.

1) Stallbaum l. l. passim; Hermann in d. neuen Jahrb. a. a. O. beſonders S. 406.

unſeres Urtheils zu machen. Mich dünkt, zweierlei iſt bei der Anwendung deſſelben weſentlich zu unterſcheiden, auf der einen Seite die techniſche Behandlung des Stoffs, auf der andern Seite die künſtleriſche Begeiſterung, welche von dem Grundgedanken des Kunſtwerkes ausgeht. Daß die techniſche Kunſtfertigkeit in der Uebung des Künſtlers bis zur Reife ſeiner Jahre wächſt, iſt nicht zu bezweifeln, und daher würde unter ſonſt gleichen Bedingungen da, wo ſie in größerem Grade ſich zeigt, auch auf eine ſpätere Abfaſſung des Werkes unſtreitig zu ſchließen ſein. Dagegen die künſtleriſche Begeiſterung iſt bekanntlich nicht in einem ſolchen ſtetigen Wachsthume, ſondern hängt von manchen wechſelnden Erregungen ab, welche zu Planen bald höherer bald niederer Stimmung treiben. Daher läßt ſich im Allgemeinen gar nicht ſagen, daß jedesmal das größeſte Kunſtwerk das ſpäteſte Erzeugniß des reifenden und reifen Alters ſein müßte. Beiſpiele aus der neueſten und älteſten Zeit anzuführen würde überflüſſig ſein, da ſie überall ſich darbieten. Selbſt die Anſichten über die Zeitfolge der platoniſchen Schriften, welche wir hier beſtreiten, werden uns hierin beiſtimmen müſſen; denn auch ſie können aus äußern Gründen nicht abſtreiten, was ſie vielleicht ihrem Kunſturtheil allein vertrauend zu leugnen geneigt ſein möchten, daß der Euthyphron, der Kriton, der Menexenos, Werke, welche weder durch dialogiſche, noch durch dialektiſche Kunſt ſich auszeichnen, alle und zum Theil lange nach dem Tode des Sokrates geſchrieben ſind, wärend dagegen der Protagoras, in der künſtleriſchen Darſtellung eines der vollendetſten Werke des Platon, wegen ſeines philoſophiſchen Inhalts mit Recht zu den früheſten

Werken des Platon gezählt wird [1]. Es iſt aber auch noch ein anderer Punkt bei den platoniſchen Schriften zu berückſichtigen. In ſeiner künſtleriſchen Fertigkeit ſind nämlich zwei Beſtandtheile zu unterſcheiden, der eine beruht auf der mimiſch-dialogiſchen Kunſt, der andere auf der dialektiſchen Behandlung philoſophiſcher Gegenſtände. Man wird nicht leugnen können, daß beide Beſtandtheile nur äußerlich zuſammenhängen und daher nicht mit einander in gleichem Grade fortſchreiten mußten. Offenbar aber iſt dem Philoſophen die dialektiſche Kunſt die Hauptſache, die mimiſch-dialogiſche Fertigkeit dagegen nur etwas untergeordnetes. Daher iſt auch der Grad dieſer letztern in den verſchiedenen Werken des Platon kein ſicheres Kennzeichen für die Zeitbeſtimmung der platoniſchen Werke, wärend auf jene dialektiſche Kunſt in der That das größeſte Gewicht bei dieſen Unterſuchungen gelegt werden muß. Dies hat man im Ganzen nicht verkannt, obwohl es im Einzelnen nicht immer ſeine gehörige Anwendung gefunden hat. In Rückſicht auf die dialogiſch-mimiſche Kunſt des

---

[1] Wie ſehr Kunſturtheile der angegebenen Art trügen, davon zeugt Stallbaums Meinung, daß der Euthyphron und Menon wärend des Proceſſes des Sokrates geſchrieben ſeien (Plat. opp. IV, 2. p. 209), welche wahrſcheinlich nur daher rührt, daß er dieſen Dialogen nur geringen Kunſtwerth beilegen konnte. Wir können uns dagegen nicht denken, daß Platon, wärend der Proceß des Sokrates ſchwebte, ruhige Zeit genug hatte zwei ſolcher Geſpräche zu verfaſſen. Auch ſtimmt Stallbaum mit ſich ſelbſt nicht überein, indem er wahrſcheinlich vergeſſen hatte, daß nach ſeinem Urtheile (ib. II, 2. p. 16) der Menon älter ſein müſſe als der Protagoras, weil er weniger Kunſt verrathe. Ueber die Zeit des Menon werden wir weiter unten unſere Meinung abgeben.

Platon rechnen wir zu ſeinen vollendetſten Werken den Protagoras, den Gorgias und das Gaſtmal, welchen ſich wiewohl in einiger Entfernung der Phädros und der Phädon anſchließen, Werke, welche unſtreitig aus verſchiedenen Zeiten der philoſophiſchen Bildung des Platon ſind. In andern Werken, welche zwiſchen dieſe Zeiten fallen, ſindet man nicht dieſelbe Sorgfalt auf dieſe Seite der künſtleriſchen Behandlung gewendet, welches wir ganz natürlich ſinden, weil nemlich in dieſen die dialektiſche Form und der philoſophiſche Inhalt vorherſchend Berückſichtigung verlangten. Es muß unter allen anerkannt werden, daß die ſpäteſten Werke des Platon, welche am unumwundenſten ſeine philoſophiſche Lehre darlegen, der Staat, der Timäos und die Geſetze, eben zu denen gehören, in welchen Platon am wenigſten dahin ſtrebt als mimiſch-dialogiſcher Künſtler ſich zu bewähren. So wie er von der Dichtkunſt zur Wiſſenſchaft kam, weil er in dieſer die unvergänglichen Früchte ſeiner Wirkſamkeit zu erndten beſtimmt war, ſo möchte man annehmen, ſei ihm auch immer mehr zum Bewußtſein gekommen, daß in Verhältniß zu ſeiner Kunſt Begriffe zur Belehrung und zur wiſſenſchaftlichen Erregung zu entwickeln ſein der Poeſie verwandtes Talent für dramatiſche Darſtellung zurücktreten müſſe.

Dieſe Bemerkungen geben die Hauptgründe an, weswegen ich glaube, daß der Grad rein künſtleriſcher Vortrefflichkeit in den platoniſchen Werken keinen geeigneten Maaßſtab für die Beſtimmung ihrer Zeitfolge abgeben kann; denn ſo wird es erlaubt ſein zu unterſcheiden, indem man in der mimiſch-dialogiſchen Form das rein künſtleriſche erblickt, dagegen in der wiſſenſchaftlichen Kunſt der

Erregung und Entwicklung der Gedanken zwar auch eine Kunſt ſieht, aber eine dem wiſſenſchaftlichen Zwecke untergeordnete. Es ſei vergönnt nur noch eins hinzuzufügen, was weniger zum Beweiſe dienen ſoll, als zur Erläuterung einiger Punkte, welche hierbei noch in Frage kommen können. Bei der erſten Ueberſicht über die echten Schriften des Platon iſt dem Kenner derſelben ſogleich bemerklich, wie verſchieden ihrem künſtleriſchen Werthe nach ſie ſind. Einige ſtehen auf der höchſten, andere faſt auf der niedrigſten Staffel dieſer Art der eigenthümlichen platoniſchen Kunſt, welche zwiſchen wiſſenſchaftlicher und dramatiſcher Kunſt ſich bewegt. Und wenn wir die Uebergänge aus der einen in die andere Staffel ſuchen, ſo finden wir nur weniges, was dahin zu gehören ſcheinen könnte. Nur etwa den Euthydemos und den Menon möchte man als ſolche Geſpräche bezeichnen, welche der Zeit und der Kunſtfertigkeit nach noch zwiſchen dem Beſten und Schlechteſten der platoniſchen Werke mitten inne ſtänden. Dieſer große, nicht genug vermittelte Abſtand unter den platoniſchen Geſprächen iſt unſtreitig für ſolche, welche Geſchmack für das Schöne haben, eine große Verſuchung geweſen die dürftiger ausgeſtatteten Dialogen dem Platon gänzlich abzuſprechen. Allein dieſe Erſcheinung läßt ſich wohl ohne ſo gewaltſame Mittel aus dem Kampfe erklären, in welchem Platon zwiſchen künſtleriſcher und wiſſenſchaftlicher Hervorbringung zu keiner Zeit ſeines Lebens nicht aufgehört zu haben ſcheint. Wenigſtens die Ueberlieferung von dem oftmals geänderten Anfang der Republik zeigt zur Genüge, daß er auch noch in ſeinem Alter der redneriſchen Darſtellung großen Fleiß widmete. Theils aber mußte es dieſer Kampf hervorbringen, daß Platon mancherlei kleine Sachen unternahm, welche mehr zur Uebung der künſtleriſchen Fertigkeit dienen konnten, als durch die wiſſenſchaftliche Begeiſterung für eine neu erwachte Idee auch ein höheres künſtleriſches Beſtreben anzuregen vermochten, theils iſt es hierbei nicht unwahrſcheinlich, daß alsdann auch im Fortgange ſeines Lebens verſchiedenen Werken eine verſchiedene Ausbildung von ihm widerfuhr. Aus dem erſten Umſtande erklärt es ſich, warum wir neben den größeſten Werken des Platon von tiefer wiſſenſchaftlicher Bedeutung doch auch ſo manche Kleinigkeit von ſeiner Hand beſitzen, welche eben nur als das Spiel einer leichten Kunſtfertigkeit ſich darſtellt und zwar ſelbſt noch aus den männlichſten Jahren des Philoſophen, wie dies mit dem Menexenos der Fall iſt 1). Aus dem andern aber würde es ſich ableiten laſſen, warum auch die künſtleriſche Form in manchen unbedeutendern Werken des Platon viel weniger ausgebildet iſt, als in andern, welche einen bedeutendern Inhalt haben. Es iſt in neuern Zeiten mehrmals die Vermuthung geäußert worden, daß Platon ſeine Schriften einer ſpätern Ueberarbeitung unterworfen habe 2), welches wenigſtens in Beziehung auf Ein-

---

1) Man iſt geneigt geweſen ſolche kleinere Werke des Platon als Gelegenheitsſchriften zu betrachten, den Menexenos z. B. als eine Schrift, welche durch den Tadel veranlaßt worden, daß die Weiſe der politiſchen Redner ſich leichter misbilligen, als übertreffen laſſe. Allein, wenn dieſe Erklärungsweiſe auch richtig ſein ſollte, ſo beweiſt doch, daß Platon ſolchen Veranlaſſungen nachgab, ſeine Empfindlichkeit für Lob und Tadel auch in rein künſtleriſcher Beziehung.

2) Wolf proleg. ad Hom. p. CLIII, mit welchem wir jedoch nicht übereinſtimmen können, wenn er meint, daß deswegen die Zeit

zelnes durch das Zeugniß des Dionyſios von Halikarnaß feſtſteht [1]), aber um ſo wahrſcheinlicher auch auf bedeutendere Veränderungen in Form und Inhalt der Werke bezogen wird, je mehr uns im Platon das Bild eines Mannes eingeprägt iſt, welcher doch auf Kleinigkeiten der Wortſtellung und des einzelnen Ausdrucks wenn auch Gewicht, doch nicht größeres Gewicht, als auf Richtigkeit der Gedanken und Angemeſſenheit der ganzen Zuſammenfügung der Theile legte. Es iſt aber auch ſehr wahrſcheinlich, daß der Fleiß, welchen Platon in ſpätern Jahren ſeinen frühern Schriften noch widmete, denſelben nicht in gleicher Weiſe zu Theil wurde, ſondern die Werke, wenn nicht ausſchließlich, doch vorzüglich traf, die von bedeutenderem Gehalte waren, ſo daß auch hieraus eine wahrſcheinliche Erklärung für die große Verſchiedenheit in dem Werthe der platoniſchen Werke entnommen werden könnte.

Wenn nun aber aus dieſen Bemerkungen ſich ergeben haben ſollte, wie wenig Gewicht bei der Unterſuchung über die Zeitfolge der platoniſchen Werke auf die rein künſtleriſche Form der Dialogen zu legen ſei, ſo dürfte man

---

der Abfaſſung der Dialogen ſich gar nicht ermitteln laſſe; Schleiermacher Einleitung S. 28.

[1] Ich führe die Worte dieſes Schriftſtellers ſelbſt an, weil Stallbaum (Plat. opp. III, 1. p. LXVI sqq.) ihnen eine zu beſchränkte Bedeutung beizulegen ſcheint. De comp. verb. 25. *ὁ δὲ Πλάτων τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων οὐ διέλιπεν ὀγδοήκοντα γεγονὼς ἔτη. πᾶσι γὰρ δήπου τοῖς φιλολόγοις γνώριμα τὰ περὶ τῆς φιλοπονίας τἀνδρὸς ἱστορούμενα, τά τε ἄλλα καὶ δὴ τὰ περὶ τὴν δέλτον, ἥν τελευτήσαντος αὐτοῦ λέγουσιν εὑρεθῆναι ποικίλως μετακειμένην τὴν ἀρχὴν τῆς πολιτείας ἔχουσαν τήνδε· κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος.*

um ſo geneigter ſein der Verſchiedenheit der Lehre die Entſcheidung hauptſächlich zuzuweiſen. Und auch für den beſondern Zweck unſeres Werkes iſt dieſe Verſchiedenheit vom größeſten Belang, da wir es eben mit der Lehre des Platon zu thun haben. Wenn nur, um es gerade heraus zu ſagen, eine ſolche Verſchiedenheit der Lehre in den platoniſchen Schriften nachzuweiſen wäre, wie man ſie vorausſetzen zu können meint, daß nemlich Platon in ſeiner frühern Zeit ein reiner Sokratiker geweſen, ſpäter erſt durch ſeine wiſſenſchaftliche Kenntniß anderer, beſonders der pythagoriſchen Lehren eine andere Lehrweiſe angenommen hätte. Schon oben wurde berührt, wie unwahrſcheinlich es ſei, daß Platon in den zehn Jahren, welche ihm im Umgange mit dem Sokrates verfloſſen, keine Kenntniß von den Meinungen der frühern Philoſophen genommen haben ſollte; wir müſſen hier zur Verſtärkung hinzuſetzen, daß es ebenſo unwahrſcheinlich ſei, daß er in ſeinem dreißigſten Jahre, in einem Alter, welchem nur bei ungünſtigen Umſtänden die Reife des wiſſenſchaftlichen Urtheils zu fehlen pflegt [1], nicht ſchon auf den wiſſenſchaftlichen Grund jener Verſchiedenheiten der Meinung, welche er vorfand, zurückgegangen ſein ſollte; wir müſſen auch noch daran erinnern, daß es ein ausdrückliches Zeugniß eines unverwerflichen Zeugen, des Ariſtoteles, iſt, auf welches wir uns ſtützen, wenn wir behaupten, daß Platon zu keiner Zeit ſeines Lebens ein reiner Sokratiker war, ſondern noch ehe er zu dem Sokrates kam, mit den Herakleitiſchen Lehren vertraut geworden war und die aus dieſen geſchöpfte Anſicht der Dinge alsdann durch die Lehren des Sokrates erregt zu ſeiner Ideenlehre ausbildete [1]). Wie ſchülerhaft mögen ſich die den dreißigjährigen Platon denken, welche meinen, er habe bis zu dieſem Alter, in Athen, dem Mittelpunkte aller damaligen Wiſſenſchaft, lebend nichts weiter vermocht, als die Lehren des Sokrates nachzubeten. Aber, wird man ſagen, die Geſpräche des Platon ſind doch vorhanden, in welchen er nichts weiter thut, als die ſokratiſchen Lehren von der Tugend und der Wiſſenſchaft und ihrer Lehrbarkeit in der gewohnten Weiſe hin und herwenden, der kleinere Hippias, der Laches, der Charmides, der Protagoras. Wohin ſollten wir dieſe Werke ſtellen? Vorausgeſetzt ſie enthielten in der That nichts anderes als ſokratiſche Lehre [2]), ſo würde doch wohl die Schlußart aus

---

[1] Platon pflegt ſehr häufig Jünglingen die ſchwierigſten Unterſuchungen in den Mund zu legen.

---

1) Auch hier wollen wir die Stelle des Ariſtoteles ausſchreiben, weil ihr Gewicht in neuern Zeiten verkannt worden iſt. Met. I, 6. μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινός· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεί γε μεταβαλλόντων. οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε.

2) Dies iſt meinem Urtheile nach nicht der Fall außer nur mit dem kleinern Hippias und dem Laches. Im Charmides iſt p. 166 c die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften etwas ganz anderes als die

dem Schweigen auf das Nicht-Wiſſen in etwas gar zu weitem Umfange in Anwendung geſetzt werden müſſen, wenn man daraus folgern wollte, Platon habe damals, als er dieſe Geſpräche verfaßte nichts weiter gewußt als Sokratiſches. Konnte er nicht bei Abfaſſung ſolcher Werke eben nur die Abſicht haben ſeinen Lehrer zu ſchildern, wie er ihm erſchien, und ſeine Geſtalt von den Verunſtaltungen zu reinigen, welche ſie durch Verläumdung, Anklage und Verdammung erfahren hatte, wie er offenbar noch nach dem Tode des Sokrates in der Apologie, im Kriton und im Euthyphron einen ähnlichen Zweck verfolgt hat? Etwas anderes würde es ſein, wenn Platon in jenen Geſprächen Lehren des Sokrates vorgetragen hätte, welche er ſpäter für falſch hielt. In dieſem Falle würde allerdings geſagt werden können, daß ein ſolcher Vortrag ſokratiſcher Lehren ein ſicherer Beweis ſei, daß die Werke, welche ihn enthielten, einer frühern Periode ſeines Lebens angehörten, denn auch zu apologetiſchen Zwecken konnte Platon den Sokrates nichts Falſches lehren laſſen. Aber weit gefehlt, daß dem ſo wäre, vielmehr hat Platon überhaupt niemals gegen ſokratiſche Lehren geſtritten und beſonders auch alle die Lehren, welche in jenen Geſprächen vorgetragen werden, noch immer in der reifſten Entwicklung ſeines wiſſenſchaftlichen Lebens für wahr anerkannt. Man hat behauptet, Platon, als er jene und einige andere Geſpräche ſchrieb, habe noch nichts von der ihm eigenen Eintheilung der

---

Kenntniß ſeiner ſelbſt und das Rechenſchaft Geben über ſeine Wiſſenſchaft, welches Sokrates verlangte, im Protagoras p. 352 b iſt die platoniſche Eintheilung der Seele ſo deutlich bezeichnet, als es im Vorbeigehen geſchehn konnte.

Seele in drei Kräfte und von der darauf gegründeten Eintheilung der Tugenden gewußt, ſondern, wie Sokrates, die Tugenden überhaupt für Wiſſenſchaften gehalten; wenn aber der Beweis daraus geführt werden ſoll, daß er im Protagoras den vier Tugenden eine fünfte beizählt [1]), ſonſt auch die Theile der Tugend gar nicht beſtimmt angiebt, ſondern nur für eine jede Tugend Wiſſenſchaft verlangt, ſo können wir hierin keinen Beweis für jene Behauptung finden, weil es ihm in dieſen Geſprächen eben nicht darauf ankommt die Theile der Tugend genau zu beſtimmen, ſondern entweder gar nicht auf dieſelben Rückſicht genommen oder doch nur die Vorausſetzung gebraucht wird, daß es Theile der Tugend gebe. Nie aber hat Platon bei ſeiner Eintheilung der Tugenden die ſokratiſche Lehre verlaſſen, daß die Tugend Wiſſenſchaft ſei, ſondern jene Eintheilung fügt dieſer Lehre nur noch etwas anderes zu, nemlich die Beziehung, welche in der Wiſſenſchaft zu den verſchiedenen Theilen der Seele liegt, und daß die Wiſſenſchaft des Guten gar nicht zur Entwicklung kommen könne, wenn nicht die natürlichen Bedingungen ihres Werdens es verſtatten [2]), eine Vorausſetzung, welche ſchon in der Lehre des Sokrates lag und vom Platon nur weiter entwickelt wurde.

---

[1] Nemlich die ὁσιότης p. 329 c sqq. S. Stallbaum Plat. opp. II, 2. p. 15.

[2] K. Fr. Hermann vor dem Marburg. Lectionsverz. Winterſ. 1832-33 meint Platon ſei früher der Meinung geweſen, daß alles Gute auf φρόνησις beruhe und beruft ſich deswegen auf Euthyd. p. 281 b und Meno p. 88 c, als wenn er ſpäter anders gelehrt hätte. Dies iſt noch ein ärgeres Misverſtändniß der platoniſchen Lehre; denn dieſelbe Lehre findet ſich auch Phaed. p. 69; de leg. IV. p. 710 und ſonſt in andern Schriften, welche anerkannt dem ſpätern Alter des Platon angehören, ja ſelbſt Ariſtoteles leugnete nicht, daß die Tugend φρόνησις, ſondern nur, daß ſie ἐπιστήμη ſei, d. h. bloß in der Ausbildung der theoretiſchen Vernunft beſtehe. Eth. Eud. VII, 13; eth. Nic. VI, 13.

Durch dieſe Bemerkungen ſoll nun aber keinesweges geleugnet werden, daß die Lehre des Platon nur allmälig in ihm ſich zeitigte und daß auch ihr fortſchreitendes Reifen in ſeinen Schriften erkannt werden kann, nur gegen die falſche Vorſtellung von der allmäligen Ausbildung der platoniſchen Lehre müſſen wir uns erklären, welche in dem jungen Platon nichts als eine Copie des Sokrates erkennen will, in dem alten Platon dagegen etwas erblickt, was die ſokratiſchen Grundſätze verlaſſen hat, um durch Benutzung der frühern philoſophiſchen Lehren eine andere Anſicht der Dinge zu gewinnen. Das letztere iſt durchaus ungegründet, indem die richtige Einſicht in die geſchichtliche Bedeutung der platoniſchen Lehre in ihr nichts anderes erkennen wird, als eine weitere Ausbildung der ſokratiſchen Grundſätze. Dieſe wurde von Platon gewonnen theils dadurch, daß er das Verſtändniß der ältern Philoſophie ſich vollſtändiger eröffnete, als es dem Sokrates möglich war, welcher gegen jene Philoſophie ſich meiſtens nur verneinend verhielt, theils dadurch, daß er das philoſophiſche Nachdenken über Gebiete der Unterſuchung ausdehnte, welche dem allgemeinen Begriffe der Wiſſenſchaft und mithin dem ſokratiſchen Geſichtskreiſe ferner ſtanden. Die Fortſchritte daher, welche wir in der Philoſophie des Platon verfolgen können, werden im Allgemeinen die Geſtalt haben, daß wir anfangs ihn beginnen ſehen mit der Betrachtung des Begriffs der Philoſophie überhaupt und ihrer Methode, beide in den allgemeinſten Zügen und in ihrer Zuſammengehörigkeit aufgefaßt, alsdann aber finden, wie ihn die

Schwierigkeit die verſchiedenen Seiten der Wiſſenſchaft in ihrer methodiſchen Entwicklung mit einander zu vereinen und die Polemik gegen die einſeitigen Anſichten der frühern Philoſophen zu genauerer Feſtſtellung des dialektiſchen Verfahrens antreibt, bis er zuletzt, nachdem er immer feſtern Fuß in den Grundſätzen gewonnen, ſo weit dies ihm vergönnt war, zu einer weitern Anwendung derſelben in der Betrachtung der Mannigfaltigkeit, welche unſerer Erkenntniß vorliegt, ſich wenden konnte. Dies iſt dem Gange philoſophiſcher Entwicklung gemäß. Sie beginnt erſt da, wo man die Wiſſenſchaft und die Wahrheit unter einem allgemeinen Schema überſchaut 1); nachdem ein ſolches ſich uns gebildet, haben wir aber unſern allgemeinen Geſichtspunkt gegen entgegengeſetzte wiſſenſchaftliche Richtungen zu vertheidigen, denen wir nicht alle Wahrheit abſprechen können, die aber doch einſeitig aufgefaßt uns in unſerm Geſichtspunkte ſchwankend machen müſſen. Daher ſchließt ſich an jede philoſophiſche Thätigkeit eine kritiſche an, anfangs uns hemmend, aber doch nur dazu beſtimmt uns zur genauern Ausbildung des philoſophiſchen Gedankens zu führen. Erſt wenn dieſe kritiſche Periode überwunden iſt, können wir der Entwicklung des Gedankens in allen Richtungen freien Lauf laſſen. Wenn dagegen jemand mit einzelnen Unterſuchungen beginnen ſollte, ſo würden wir dem zwar nicht abſprechen, daß er noch einſtmals zur

---

1) Hierin ſtimme ich mit Schleiermacher völlig überein, welcher in der Einleitung zum Phädros S. 75 ſagt: „Gewiß wird jeder Sachkundige und Selbſterfahrene geſtehn, daß das wahre Philoſophiren nicht mit irgend etwas Einzelnem anhebe, ſondern mit einer Ahndung wenigſtens des Ganzen.“

Philoſophie gelangen könne, aber als Philoſophen beweiſt er ſich in ſolchen Unterſuchungen nicht, ſondern nur etwa als Kritiker, der ſich durch ſeine Kritik Bahn zu brechen ſucht zur philoſophiſchen Entwicklung [1]). Es ließe ſich wohl annehmen, daß Platon auch früher ein ſolcher Kritiker geweſen, ehe er Philoſoph geworden, aber außerdem, daß dies für die Würdigung ſeiner Philoſophie nur von mittelbarem Einfluſſe ſein würde, müſſen wir es auch für unwahrſcheinlich halten, daß Platon wenigſtens lange und durch eine ganze Reihe von Schriften hindurch in dieſem kritiſchen Gebiete ſich bewegt haben ſollte [2]), da Sokrates daſſelbe ſchon durchmeſſen hatte und Platon durch die Arbeit dieſes trefflichen Vorgängers den unſchätzbaren Vortheil genoß ein im Allgemeinen ſchon begonnenes Werk im Einzelnen weiter ausbilden zu können, freilich nicht durchaus ungeſtört durch Befeindungen der ſokratiſchen Grundſätze, welche ſelbſt in die ſokratiſche Schule durch mancherlei Misdeutungen der richtigen Methode ſich Eingang verſchafft hatten [3]).

---

1) Dieſe nothwendige Unterſcheidung ſcheint K. F. Hermann in den neuen Jahrb. a. a. O. S. 399 zu überſehn, welcher auf jeden Fall im Unrecht iſt, wenn er jenem Satze Schleiermacher's entgegenſtellt, daß jeder echt philoſophiſche Schriftſteller mit Einzelverſuchen beginne, die zunächſt nur auf den Schultern ſeiner Vorgänger ſtehn. Es ließe ſich leicht an Beiſpielen zeigen, daß dieſer Satz viel zu allgemein ausgedrückt iſt.

2) Nur etwa der Lyſis könnte aus dieſer Zeit zu ſtammen ſcheinen.

3) Auf ſolche Misdeutungen läuft alles hinaus, was K. F. Hermann als Fortſchritte in der ſokratiſchen Lehrweiſe gedeutet hat. Darüber haben wir ſchon bei der Betrachtung der kyrenaiſchen kyniſchen und megariſchen Dialektik das Nöthige geſagt.

Dies ſind die allgemeinen Grundſätze, nach welchen wir den philoſophiſchen Bildungsgang des Platon uns denken müſſen. Wir können dabei unſichern und zum Theil unwahrſcheinlichen Ueberlieferungen, von welcher Art iſt, daß Platon erſt ſpät mit der pythagóriſchen Philoſophie bekannt geworden oder daß der Phädros ſein frühestes Werk ſei, daß er den Lyſis noch beim Leben des Sokrates, den Gorgias beim Leben des Gorgias geſchrieben habe, die Geſetze dagegen erſt nach Platon's Tode herausgegeben worden [1]), keinen großen Einfluß auf unſer Urtheil zugeſtehn, forſchen dagegen um ſo begieriger nach den einzelnen Andeutungen, welche in den Schriften des Platon ſelbſt ihre Zeit und ihr Verhältniß zu einander verrathen, und wo ſolche Winke uns verlaſſen, folgen wir der Meinung, welche wir zuvor von dem Bildungsgange des Platon im Allgemeinen dargelegt haben, obwohl wir uns nicht verhehlen können, daß dieſe zu keiner ſichern Entſcheidung über die Zeitfolge der platoniſchen Werke uns führen kann. Denn das wollen wir nicht behaupten, daß in demſelben Gange, in welchem Platon ſeine philoſophiſche Bildung gewonnen, er auch ſeine Schriften verfaßt haben müſſe. Die Schrift geht nicht immer dieſelben Wege, welche der Gedanke zuvor gegangen.

Am ſchwankendſten möchte wohl das Urtheil ſein über einige kleine Geſpräche, welche eine ſtillſchweigende Uebereinkunft neben einander zu ſtellen pflegt, nemlich den Lyſis, den Laches und den Charmides, welchen auch noch der kleinere Hippias zugezählt werden könnte. Die letztern drei tragen den ſokratiſchen Charakter an ſich, der Charmides verräth jedoch mehr Eigenthümliches als die beiden andern. Für uns bei Erforſchung der platoniſchen Philoſophie ſind alle dieſe Geſpräche von geringerer Bedeutung, weil ſie nur wenig zur Kenntniß ihres eigenthümlichen Sinnes beitragen. Die in neuern Zeiten vielfach angeregte Frage daher, ob ſie vor oder nach dem Phädros und Protagoras verfaßt worden, ſcheint uns nicht allein ſchwer zu entſcheiden, ſondern auch für unſern Zweck von nicht großem Belang. Von größerer Wichtigkeit iſt dagegen die Frage über das Verhältniß des Protagoras und des Phädros theils zu einander, theils zu den übrigen Geſprächen des Platon. Vom Protagoras wird gewöhnlich anerkannt, daß er zu den Geſprächen gehört, welche vor dem Tode des Sokrates geſchrieben ſind und vorherſchend eine Lehre vortragen, welche an die Grundſätze des Sokrates ſich anſchließt, wiewohl nach unſerm ſchon gelegentlich abgegebenen Urtheil doch ſchon Spuren der eigenthümlichen Denkweiſe des Platon darin vorkommen. Daß die ausgezeichnete Kunſt dramatiſcher Darſtellung, welche in ihm herſcht, keinen Beweis gegen die frühe Abfaſſung deſſelben abgeben könne, haben wir ſchon früher erklärt. Was nun aber das Verhältniß des Phädros zum Protagoras betrifft, ſo ſcheint es uns unzweifelhaft zu ſein, daß der erſtere früher geſchrieben ſei als der zweite. Denn das, was in dem Phädros weitläuftig auseinandergeſetzt wird, die Unzulänglichkeit langer geſchriebener Reden zur wahren Belehrung, wird im Protagoras nur kurz berührt und als ausgemacht vorausgeſetzt, alsdann aber auch auf die langen mündlichen Reden ausgedehnt [1], ſo daß ein Ergebniß des Phädros zur Erläuterung der Unterſuchung im Protagoras dient. Dazu kommt noch, daß die Weiſe, in welcher Platon im Phädros den Sokrates gute Hoffnungen über den philoſophiſchen Geiſt des jungen Iſokrates ausſprechen läßt, wenn ſie nicht ſehr unſchicklich ſein ſollte, nur in einer Zeit zuläſſig war, als Iſokrates noch jung größere Hoffnungen zu rechtfertigen ſchien, als er ſpäter erfüllt hat [2], ſo daß auch hiernach der Phädros als eine der frühern Schriften des Platon angeſehen werden muß. Wir wollen nicht weiter ausführen, was ſchon das Kunſturtheil der Alten ausgeſprochen hat und was von neuern Kennern beſtätigt worden iſt, daß in der redneriſchen und dialektiſchen Behandlung der Gegenſtände im Phädros Spuren der Jugendlichkeit ſich finden [3]. Aber darauf müſſen wir aufmerkſam machen, daß der Phädros und der Protagoras ihrer ganzen philoſophiſchen Bedeutung nach dem entſprechen, was wir früher als den Ausgangspunkt der philoſophiſchen Entwicklung bezeichnet haben. Beide haben den Zweck den Begriff der Philoſophie, von welchem Platon die Liebe des Göttlichen und das Streben nach Tugend nicht trennen konnte, und ihrer Methode im Gegenſatz gegen redneriſche und ſophiſtiſche Lehrweiſe nur im Allgemeinen zu ſchildern, woran ſich aber natürlich auch die Schilderung der überſinnlichen Welt, in welcher der Philoſoph lebt, und der philoſophiſchen Seele anſchließen mußte. Alles dies jedoch iſt in beiden Geſprächen nur in ſehr unbeſtimmten Umriſſen gezeichnet, ja wo die Beſchreibung in das Einzelne eingeht, wie im Phädros, da bemerkt man auch die Unreife der zum Grunde liegenden Vorſtellungsweiſe 1); dagegen findet ſich auch keine Spur von der dialektiſchen Unterſuchung, durch welche Platon noch hindurchgehn mußte, um ſeine Ideenlehre gegen herakleitiſche und eleatiſche Philoſophie ſich zu rechtfertigen, und wenn auch eine Kenntniß der pythagoriſchen Philoſophie in dem Mythos des Phädros durchblickt, ſo verräth dieſelbe nicht einmal ein tieferes Eindringen in das Einzelne, vielweniger hat ſie ſchon zu der eigenthümlichen Lehre des Platon von dem Eins, dem Großen und dem Kleinen und den Zahlen geführt, durch welche er in ſeinen ſpätern Jahren den Uebergang aus der Ideenwelt in die Sinnenwelt ſich vermitteln wollte. Durch das was im Phädros und Protagoras fehlt, ſollte nun Platon eben die weitere

---

[1] Ueber die beiden letzten Punkte ſ. Diog. L. III, 37; Athen. XI, 113. p. 505. Die andern Ueberlieferungen ſind ſchon früher erwähnt worden. Stallbaum traut ſolchen Ueberlieferungen, deutet ſie aber freilich nach ſeinen Hypotheſen auf eine völlig willkürliche Weiſe. Plat. opp. IV, 1. p. XX sq.

---

[1] Prot. p. 329 a; cf. Phaedr. p. 275 sq. Man vergleiche damit wie ganz anders Platon im Protagoras p. 319 sqq. den Satz behandelt, daß die Tugend nicht lehrbar ſei, weil es keine Lehrer derſelben gebe, ein Satz, welcher bekanntlich auch im Menon auseinandergeſetzt wird. Dieſer Satz wird an jener Stelle ſo ausgeführt, daß er durchaus nicht an den Menon erinnert.

[2] Phaedr. p. 278 e sq. Auch Schleiermacher Einleit. zum Phädr. S. 73 legt hierauf großes Gewicht. Was Hermann neue Jahrb. S. 412 dagegen erinnert hat, iſt von keinem Gewicht.

[3] Dahin rechne ich auch nach meinem Geſchmack den Spott über die Politiker, daß ſie λογόγραφοι wären, weil ſie Geſetze ſchrieben, und das Lob der Beredtſamkeit des Perikles, weil ſie vom Anaxagoras dem Philoſophen herſtamme (p. 269 e sq.), obwohl dies K. F. Hermann in den neuen Jahrb. S. 409 anders gedeutet hat.

---

1) Dies gilt von der vierfachen Eintheilung der Manie p. 244 sqq. und von der Eintheilung der menſchlichen Looſe p. 248.

Entwicklung ſeiner Philoſophie gewinnen, und wir ſehen daher eine Reihe von Geſprächen, welche der zweiten Periode ſeiner ſchriftſtelleriſchen Laufbahn zugewieſen werden müſſen, damit beſchäftigt den Gegenſatz zwiſchen ſinnlicher Vorſtellungsweiſe und zwiſchen den überſchwenglichen Forderungen des Verſtandes zur Ausgleichung zu bringen, wo denn Protagoras und die Eleaten einander entgegengeſtellt werden, Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras und die Pythagoreer ihre Würdigung empfangen. Ehe jedoch Platon in dieſe Periode ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit eintrat, ſcheint er eine Zeit lang der Sache ſeines Meiſters ſich gewidmet zu haben, wie dies aus der Apologie, dem Kriton und dem Euthyphron erſehen wird, deren Zeit niemand ſpäter als kurz nach dem Tode des Sokrates geſetzt hat, wenn er ſie überhaupt als Werke des Platon anerkannte. Er widmete ſich dieſer Sache jedoch nicht als ein reiner Sokratiker, denn im Euthyphron wird die Ideenlehre ſchon in allen ihren weſentlichen Punkten vorausgeſetzt [1]). Der Zeit nach möchten wir an dieſe Reihe von Geſprächen den Gorgias anſchließen, welcher auf der einen Seite auf den Protagoras und Phädros zurückweiſt, indem er den Sieg über die Sophiſten und Redner in ſokratiſcher Weiſe dadurch vervollſtändigt, daß den ſittenloſen Grundſätzen jener die philoſophiſche Geſinnung entgegengeſtellt wird, welcher auf der andern Seite auch die Unterſuchungen einleitet, welche zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft die Entſcheidung herbeiführen ſollten. Dies offenbart ſich in den Unterſuchungen über die Luſt, welche

---

1) P. 6 d sq.

jedoch hier noch nicht ſo weit durchgeführt werden, als Platon in ſpäteren Zeiten hierüber vorzudringen vermochte. Die Hauptwerke der zweiten Periode, in welcher die Dialektik des Platon in ihren polemiſchen Beziehungen zur Sicherheit und Entwicklung kommt, ſind der Theätetos, der Sophiſt und der Politikos, welche auch äußerlich in ihrer Anlage zuſammenhängen. Doch ſcheint der Parmenides, welchen wir nur als einen erſten Anſatz in der Polemik anſehn können, ihnen vorausgegangen zu ſein und dem Inhalte nach ſind ihnen auch der Euthydemos, der Menon [1]) und der Kratylos zuzuzählen, deren Stelle genauer auszumitteln ſehr ſchwierig ſein möchte. In der Reihe dieſer Geſpräche brachte Platon die wichtigſten Punkte ſeiner Dialektik zur Sprache und überwand die Schwierigkeiten, welche ſich ihm bei Durchführung ſeiner Anſicht darboten, ſoweit als ihm dies überhaupt vergönnt war. Wo es ihm nicht vergönnt war, da ſuchte er die Lücken durch Formeln auszugleichen, welche an pythagoriſche Lehre erinnern und deren Gebrauch unſtreitig einer ſpätern Entwicklung ſeiner Lehre angehört. Wenn nun in jenen Geſprächen die pythagoriſchen Formeln zuweilen anklingen, ſo treten ſie dagegen im Phädon und im Philebos beſtimmter hervor, welche Geſpräche wir daher an das Ende der zweiten Periode im ſchriftſtelleriſchen Leben des Platon ſetzen müſſen. Sie machen hierauf auch dadurch Anſpruch, daß Platon in ihnen das dialektiſche nur als allgemeine Grundlage für eine weitere Ausbreitung ſeiner Philoſophie

---

1) Die Erwähnung des Reichthums des Ismenias ſetzt den Menon nach Ol. 96, 2. S. Schleiermacher Anm. zum Menon S. 537; Letronne journ. des sav. 1820. p. 679. Socher hat dies beſtritten S. 180 ff. ohne die Sache aufzuklären.

über Phyſik und Ethik noch einmal gleichſam im Ueberſchlage giebt. Auch dem Gaſtmal ſcheinen chronologiſche Gründe ſeine Stelle in dieſer Zeit anzuweiſen 1), womit auch der Inhalt desſelben gut übereinſtimmt, obwohl die damalige philoſophiſche Bildungsſtufe des Platon darin nicht an entſcheidenden Zeichen ſich kenntlich macht. Die Ausbildung der Ethik und Phyſik, welche der Phädon und der Philebos vorbereitet haben, finden wir ſodann in der Republik, dem Timäos und den Geſetzen, welche Werke faſt allgemein den letzten Zeiten des Platon zugeſchrieben werden. Sie ſcheinen auch in der angeführten Ordnung vom Platon verfaßt worden zu ſein 2) und bezeichnen uns die dritte Periode ſeines ſchriftſtelleriſchen Lebens.

Dieſe Unterſuchungen, müſſen wir geſtehn, führen zu keinem Ergebniſſe, welches in allen ſeinen Punkten auf völlige Sicherheit Anſpruch machen könnte. Aber um ſo mehr haben wir uns davor zu hüten ihnen einen entſcheidenden Einfluß auf die Forſchung über die platoniſche Philoſophie zu geſtatten. Anders würde es ſein, wenn wir der Meinung hätten beiſtimmen müſſen, daß ein Theil der platoniſchen Schriften in rein ſokratiſcher Denkweiſe

---

1) Die Erwähnung der Zerſtreuung der Arkader durch die Lakedämonier p. 193 a beweiſt, daß es nach Ol. 98, 4 verfaßt iſt.

2) Es ſcheint uns etwas ganz ſeltſames, daß K. F. Hermann in der Vorr. zum Marb. Lect. Verz. Michaelis 1832. p. 4. wegen eines bildlichen Ausdrucks des Platon, in welchem er die Ideen als von Gott gemacht darſtellt (de rep. X. p. 597), annehmen zu müſſen glaubt, daß erſt nach einem ſehr langen Zwiſchenraum das 10te Buch der Republik den übrigen 9 Büchern angefügt worden ſei. Beim Platon ſollte man doch gewohnt ſein die verſchiedenartigſten Wendungen in der Darſtellungsweiſe auf ihre richtige Geltung zurückführen zu können.

verfaßt ſei, von welcher ſpäter Platon ſich entfernt habe; dann würden wir dieſe Schriften aus unſerer Rechnung weglaſſen müſſen, indem wir zuſammenzuziehn ſtreben, was Platon für die Entwicklung philoſophiſcher Erkenntniß geleiſtet hat. Eine ſolche Schmälerung des Gebietes unſerer Forſchung würden wir ſehr bedenklich finden. Auch trauen wir unſerer Anſicht über die allmälige Entwicklung der platoniſchen Philoſophie nicht genugſam, um ſie zur Grundlage einer Erzählung zu machen, wie Platon Schritt vor Schritt in ſeinen Einſichten weitergekommen. Eine ſolche genaue Geſchichte der philoſophiſchen Entwicklung können wir weder über den Platon, noch über irgend einen andern Philoſophen liefern. Es muß uns genügen Standpunkte in dem Fortſchreiten der Philoſophie nachweiſen zu können; die Uebergänge aus dem einen in den andern laſſen ſich vielleicht errathen, aber nicht geſchichtlich darthun.

S. 214. Anm. 2. Sehr wahrſcheinlich hat auch dieſe Eintheilung nur die richtige Eintheilung in Logik, Phyſik und Ethik im Auge, legt dieſen Theilen aber eine falſche Bedeutung unter, welche theils aus Vorſtellungen der Stoiker über die Phyſik, theils aus der Anſicht neuerer Platoniker von der Logik hervorgegangen iſt.

S. 217. Z. 12. Anm. Daß Platon nicht ſo entſchieden die ethiſchen Unterſuchungen als die phyſiſchen der weniger vollkommenen Wiſſenſchaft zurechnet, erkläre ich mir daraus, daß er die Unterſuchung über das Gute an ſich der Dialektik zueignet.

S. 263. Anm. 2. Cf. de leg. X. p. 895 d, wo λόγος die Begriffserklärung bezeichnet.

S. 267. Anm. 4. Setze zu: Auch ohne dieſe Beziehung auf Gott Euthyphr. p. 6 e.

S. 268. Z. 6. Anm. Der Sprachgebrauch des Platon iſt in dieſen, wie in andern Punkten ſehr ſchwankend. S. Ast lex. Plat. s. v. εἶδος und ἰδέα. Richter de ideis Platonis p. 28 sqq. macht einen Unterſchied zwiſchen ἰδέα und εἶδος, welcher aber weder vom Platon ausgeſprochen iſt, noch als ſicher durchgeführt ſich nachweiſen läßt. Nicht einmal den Unterſchied zwiſchen πρᾶγμα und Begriff, welcher doch Phaed. p. 102 b entſchieden ausgeſprochen iſt, hält Platon in ſeinem wechſelnden Sprachgebrauch unabänderlich feſt. S. Cratyl. p. 386 d; Phaed. p. 99 e. Für ἰδέα wird auch wohl der Ariſtoteliſche Ausdruck μορφὴ gebraucht, aber ohne beſondern Nachdruck. Phaed. p. 103 e; 104 d; de rep. II. p. 380 b sqq.

Ebend. Anm. 3. In der Stelle Arist. met. XII, 3. διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει iſt φύσει im Sinn des Platon nur in weiteſter Bedeutung zu nehmen. S. conv. p. 210 e, vergl. mit p. 211 e.

Ebend. Anm. 4. Die Bedeutung, welche ich dieſer Stelle beilege, iſt neuerlich von Ed. Müller in ſeiner Geſch. der Theorie der Kunſt bei den Alten S. 249 ff. beſtritten worden. Bei der andeutenden Manier des Platon wird freilich kaum irgend eine einzelne Stelle über die Ideenlehre aufgetrieben werden können, welche für ſich genommen unzweideutig wäre. Daß jedoch Platon die einzelne Seele als Idee betrachtet, fließt ſchon daraus, daß er ſie als nicht wahrnehmbar, alſo als etwas Unſinnliches, als ein νοητὸν anſieht. De leg. X. p. 898 d. ἥλιον μὲν πᾶς ἄνθρωπος σῶμα μὲν ὁρᾷ, ψυχὴν δὲ οὐδείς· οὐδὲ γὰρ ἄλλου σώματος οὐδενὸς οὔτε ζῶντος οὔτε ἀποθνήσκοντος τῶν ζῴων, ἀλλὰ ἐλπὶς πολλὴ τὸ παράπαν τὸ γένος ἡμῖν τοῦτο ἀναίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσι περιπεφυκέναι, νοητὸν δ' εἶναι. Dasſelbe fließt daraus, daß eine jede einzelne Seele unſterblich iſt, eine unvergängliche Einheit, welche nur im ſinnlichen Leben mit mancherlei Unreinem vermiſcht erſcheint, in Wahrheit aber ein von ſolchem ſinnlichen Schein reines Weſen iſt. De rep. X. p. 611 a sqq. Man vergl. auch Phaed. p. 76 d — 79 e, wo der Begriff der einzelnen Seele mit den Begriffen des Guten und Schönen zuſammengeſtellt und von ihr geſagt wird, daß ſie an und für ſich denkend im Ort der Ideen iſt und nur mit dem Körper vermiſcht am Werden Theil hat.

Ebend. Anm. 5. Gegen meine Erklärung auch dieſer Stelle hat ſich Ed. Müller a. a. O. geäußert, aber ohne das Weſen der Unterſuchung zu treffen. Wenn die einzelne Seele Idee iſt, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß dasſelbe vom einzelnen Menſchen und vom einzelnen Thiere gilt. Doch beziehe ich mich beſonders noch auf Soph. p. 263 a, wo Theätetos als Beiſpiel eines ὄνομα gebraucht wird, da doch ein jedes ὄνομα nach einer Stelle, welche ſogleich angeführt werden ſoll, eine Idee bezeichnet. Müller ſelbſt glaubt dieſe Stelle gegen mich gebrauchen zu können und gewiß iſt ſie eine der bedeutendſten Stellen für das richtige Verſtändniß der Ideenlehre. Selbſt Ariſtoteles erkennt nach platoniſcher Lehre eine Idee des Sokrates an. Met. I, 9; XIII, 5.

S. 269. Anm. 3. Crat. p. 386 d. *δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς ὄντα οὐδὲ ὑφ᾽ ἡμῶν ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καὶ καθ᾽ αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗπερ πέφυκε. Δοκεῖ μοι, ὦ Σώκρ., οὕτως ἔχειν. Πότερον οὖν αὐτὰ μὲν ἂν εἴη οὕτω πεφυκότα, αἱ δὲ πράξεις αὐτῶν οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον; ἢ καὶ αὗται ἕν τι εἶδος τῶν ὄντων εἰσίν, αἱ πράξεις; Πάνυ γε καὶ αὗται.* Nur das noch im Fluß begriffene Werden, welches noch keinen beſtimmten Abſchnitt erreicht, noch nicht begreiflich ſich geſtaltet hat, enthält keine Ideen. Daher wärend den übrigen ſinnlichen Wahrnehmungen und den entſprechenden Elementen Ideen beigelegt werden, doch nicht dem Geruch. Tim. p. 66 d. *περὶ δὲ δὴ τὴν τῶν μυκτήρων δύναμιν εἴδη μὲν οὐκ ἔνι. τὸ γὰρ τῶν ὀσμῶν πᾶν ἡμιγενές, εἴδει δὲ οὐδενὶ ξυμβέβηκε ξυμμετρία πρὸς τό τινα σχεῖν ὀσμήν.* Dies bereitet den ariſtoteliſchen Unterſchied zwiſchen *ἐνέργεια* und *κίνησις* vor.

S. 270. Anm. 4. In der angeführten Stelle des Theätetos wird die Lehre des Protagoras im Gegenſatz gegen die Ideenlehre geſchildert. *τὸ δ᾽ οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι ξυγχωρεῖν, οὔτε του, οὔτ᾽ ἐμοῦ, οὔτε τόδε, οὔτ᾽ ἐκεῖνο, οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅ τι ἂν ἱστῇ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ἀπολλύμενα* καὶ ἀλλοιούμενα· ὡς ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν. δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος. Damit vergl. den Ausdruck Tim. p. 49 d; e und die Stelle Theaet. p. 166 c, in welcher Protagoras ſeine Lehre vertheidigt, weil der Einzelne nicht Einer, ſondern Mehrere wäre.

S. 271. Z. 4. Anm. Auf Einwürfe gegen dieſe Erklärung über das, was Platon Ideen nannte, mußte ich gefaßt ſein, da ſie von der gewöhnlichen Meinung über die Ideenlehre, welche man zu der Leſung der platoniſchen Schriften hinzuzubringen pflegt, bedeutend abweicht. Die Einwürfe jedoch, welche zu meinen Ohren gekommen ſind, ſind von keinem großen Belang. Die eine Schwierigkeit, welche man zu finden pflegt, beruht darauf, daß man die Ideen nur als etwas Allgemeines anzuſehen gewohnt iſt. Die Ausſprüche des Platon hierüber ſind klar. S. Theaet. p. 185 sq. Aber nicht ſo klar iſt es, welchen Begriff Platon vom Allgemeinen hat. Die gewöhnliche Meinung hält die Individuen nicht für etwas Allgemeines; dieſe Anſicht legt man auch dem Platon unter, darin aber irrt man ſich. Nach den S. 268 Anm. 4 und 5; S. 269 Anm. 3; S. 270 Anm. 4 angeführten Stellen giebt es auch Ideen der einzelnen Dinge, ja ſogar ihrer Thätigkeiten und Theile, natürlich wenn ſie begriffsmäßig unterſchieden werden ohne die richtigen Glieder zu zerbrechen (Polit. p. 263 b; Phaedr. p. 263 e), wobei vorausgeſetzt wird, daß ſowohl die einzelnen Dinge, als auch die Theile ihres Lebens Gründe verſchiedener Erſcheinungen und daher ein Allgemeines in Verhältniß zu dieſen Erſcheinungen ſind. Die Formel, in welcher Platon gewöhnlich das Allgemeine ausdrückt, iſt ἓν καὶ πολλά. Soph. p. 251; Parm. p. 129; Phil. p. 16 c; 17 d; Phaedr. p. 266 b. Als ſolenne Formel gebraucht Ariſtoteles Met. I, 9; XIII, 4 nach platoniſcher Lehre dafür ἓν ἐπὶ πολλῶν. Cf. anal. post. I, 11. Als ein ἓν καὶ πολλὰ ſetzt aber Sokrates in der angeführten Stelle des Parmenides auch ſein Ich, und es gilt dies überhaupt von allen Begriffen, denn das ἓν καὶ πολλὰ iſt eben nichts anderes als das Subject, welchem viele Prädicate beigelegt werden können oder welches als Vieles erſcheint. De rep. V. p. 476 a. Eine andere Schwierigkeit für das richtige Verſtändniß der Ideenlehre pflegt es zu machen, daß Platon die Ideen als παραδείγματα betrachtet, nach welchen Gott die Welt gebildet habe. Dahin könnten nun, wie man meint, die Begriffe der Untugenden und andere Begriffe, z. B. des Tiſches, des Kothes nicht gezählt werden, und doch nennt dieſe Platon ausdrücklich unter den Ideen. Um dieſen Anſtoß zu heben, müſſen wir etwas vorausnehmen, was erſt ſpäter an geeigneter Stelle genauer auseinander geſetzt werden kann. Platon ſcheint dieſe Schwierigkeit wohl bemerkt zu haben; er ſucht ſie aber dadurch zu überwinden, daß er zwei Arten der παραδείγματα unterſcheidet, das κατὰ ταὐτὰ ἔχον und das γεγονὸς oder γεννητὸν παράδειγμα (Tim. p. 28), womit das θεῖον und ἄθεον παράδειγμα (Theaet. p. 176 e; cf. Euthyphr. p. 6 e, wo ein ähnlicher Sprachgebrauch herſcht) zu vergleichen iſt. Nur nach dem ewigen Urbilde ſoll Gott die Welt bilden, dem γεννητὸν παράδειγμα aber entſpricht das ζῷον θνητὸν und das εἶδος ψυχῆς θνητόν (Tim. p. 69 c), welches von den gewordenen Göttern gebildet wird. Dies iſt jedoch nur ein Hülfsmittel, deſſen Platon ſich bedient, um das Unvollkommene und Böſe nicht als eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Wirkſamkeit erſcheinen zu laſſen, obgleich er in letzter Inſtanz ſich nicht verleugnen kann, daß alles in der Welt von Gott ausgeht. Denn zuletzt ſind doch die gewordenen Götter in ihrer Wirkſamkeit von dem allgemeinen Vorbilde abhängig, welches auch die θνητὰ ζῷα mit in ſich enthält und das, was ſie bilden, haben ſie nach der Einſicht zu bilden, welche Gott ihnen mittheilte, indem er ihnen gewiß die Erkenntniß nicht vorenthalten haben wird, welche er den Seelen verlieh, denen er die Natur des All zeigte und die Geſetze des Geſchicks verkündete. Tim. p. 41 e.

S. 272. Z. 16. Setze zu: eine Einheit für ſich bildend, aber in ſeiner Beziehung zu Anderm als ein Vieles erſcheinend (De rep. V. p. 475 e.)

S. 276. Z. 6. Anm. Die allgemeine Annahme, daß dem Platon

Gott das αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ſei, und meine Behauptung, daß er die oberſte Idee, welche alle Ideen in ſich befaſſe, bezeichne, hat K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1081 ff. und in der Vorrede zum Marburger Lect. Cat. Michael. 1832 beſtritten. Seine Gründe, ſo viel ich ſehe, denn ſie ſind nicht ſehr deutlich vorgetragen, laufen auf zwei Punkte hinaus. 1) Gott ſei nicht die höchſte Idee oder das Gute ſchlechthin, weil er nach dem Vorbilde der Ideen die Welt gebildet habe und die Ideen überhaupt als Vorbilder des Handelns oder als Objecte der Erkenntniß angeſehn würden. Dieſer Grund iſt ſehr ſchwach, denn das Vorbild des Handelns kann der Handelnde ſelbſt, das Object des Erkennens der Erkennende ſelbſt ſein. Eben hierin liegt einer der ſtärkſten Beweiſe, daß Gott der Inbegriff der Ideen iſt; denn Platon nennt nicht allein die Ideen Vorbilder der göttlichen Wirkſamkeit, ſondern auch Gott ſelbſt, den δημιουργός, als das Weſen, welchem er ſoviel als möglich die Welt gleich machen wollte. S. S. 275. Anm. 4. Daß Gott ſich ſelbſt erkenne nach platoniſcher Lehre, bedarf wohl keines weiteren Beweiſes. 2) Gott ſei Geiſt nach Platon und die Natur des Geiſtes unterſcheide ſich von der Natur der Ideen weſentlich dadurch, deß jene beſtändig bewegt, dieſe beſtändig in Ruhe ſei. Um nicht bei unweſentlichen Punkten mich aufzuhalten, will ich nur bemerken, daß hierin allerdings etwas liegt, was Zweifel erregen kann, wenn wir nicht die Unzulänglichkeit der platoniſchen Ideenlehre zur Löſung aller Räthſel und mithin zu einer gleichmäßigen Durchführung ihrer Sätze anerkannt haben, dieſelben Zweifel, welche die Neu-Platoniker zur Unterſcheidung zwiſchen dem δημιουργός und dem höchſten Gott geführt haben. K. Fr. Hermann wirft mir in ſeiner Kritik mehrmals Tadel des Platon vor; er ſelbſt aber ſieht ſich gezwungen dem Platon Inconſequenz vorzuwerfen. Heidelb. Jahrb. S. 1085. Er iſt weit davon entfernt jene Zweifel gehörig gelöſt zu haben. Denn zuerſt die Stellen Phil. p. 64 c. und de rep. VII. p. 517 b., in welcher die Idee des Guten geſchildert wird als Urſache alles Guten und Schönen, in der ſichtbaren Welt des Lichtes und der Sonne, alſo als Demiurgos, in der überſinnlichen Welt der Wahrheit und des Geiſtes, hat er nicht befriedigend mit ſeiner Anſicht in

Uebereinſtimmung geſetzt; ſ. d. Marb. Ind. p. 5; er hätte hierbei auch de. rep. II. p. 379 b. vergleichen ſollen, ſo wie andere Stellen, in welchen ausdrücklich τὸ ἀγαθὸν als αἴτιον geſetzt wird und als Gott. Dann hat er auch nicht geſagt, wie mit ſeiner Anſicht die Stelle de rep. X. p. 597, wo es von Gott heißt, daß er die Ideen mache und hervorbringe, ſich vereinigen laſſe; denn daß er willkührlich genug annimmt, das 10. Buch der Republik ſei viel ſpäter verfaßt, als die übrigen Bücher deſſelben Werkes (ib. p. 4), wird er doch nicht für eine Löſung dieſer Schwierigkeit ausgeben wollen. Endlich hat er die Stelle gar nicht erwähnt, in welcher ausdrücklich gelehrt wird, daß Gott niemals ſeine Idee, die Idee des Guten, verwandele, ſondern unveränderlich ſei. De rep. II. p. 380 d sq. Platon bewegt ſich eben in den Widerſprüchen, in welchen nicht er allein gefunden wird, daß auf der einen Seite Gott und die reine Vernunft als unveränderlich gedacht werden müſſe und in ſeliger Ruhe, auf der andern Seite aber auch als Grund aller Veränderung, wovon nicht leicht der Gedanke ſich wird trennen laſſen, daß er auch jetzt das eine und dann wieder ein anderes begründend als ein veränderlicher Grund ſich darſtelle.

S. 297. Anm. 2. K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1091 will dieſe Stelle nur auf die ewige und unzertrennliche Verbindung der Ideen beziehn, aber dem widerſpricht der Ausdruck φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι und der Zuſammenhang der Stelle. Vergl. Soph. p. 359. συμμίγνυταί τε ἀλλήλοις τὰ γένη καὶ τό τε ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων κτλ. — — διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. Wobei man an die Verbindung des ὄνομα mit dem ῥῆμα oder der οὐσία mit der πρᾶξις denken muß. Die Art, wie die Ideen an einander Theil haben durch das πρός τι und dadurch in die Erſcheinung treten, wird am genaueſten auseinandergeſetzt in Phaed. p. 102 b. οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν τούτῳ τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει, ὃ τυγχάνει ἔχων· οὐδ' αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν, ὅτι Σωκράτης ὁ Σωκράτης ἐστίν, ἀλλ' ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος; Ἀληθῆ. Οὐδέ γε αὖ ὑπὸ Φαίδωνος ὑπερέχεσθαι τῷ ὅτι Φαίδων ὁ Φαίδων ἐστίν, ἀλλ' ὅτι μέγεθος ἔχει ὁ Φαίδων πρὸς τὴν Σιμμίου σμικρότητα; Ἔστι ταῦτα. Οὕτως ἄρα ὁ Σιμμίας ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι ἐν μέσῳ ὢν ἀμφοτέρων κτλ. Groß und klein ſein heißt hier ſinnlich ſein, wie ſpäter auseinander geſetzt werden ſoll; dies geht aus dem verhältnißmäßigen Aufheben eines Begriffes zu andern Begriffen hervor.

S. 304. Anm. 2. K. Fr. Hermann hat in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1766 hierher auch die Stelle de rep. II. p. 379 b sq. gezogen, welche lautet: οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον. Παντελῶς γ', ἔφη. Οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλ' ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τἀγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν. Es iſt jedoch in dieſer Stelle keine beſtimmte Beziehung auf das Sinnliche und die Materie genommen, vielmehr liegt es bei Weitem näher mit Stallbaum ad h. l. an die Stelle de rep. X. p. 617 e. αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος zu denken, wo denn als die zweite Urſache nicht die Materie ſondern die Freiheit des Willens geſetzt werden würde. Uebrigens hätte die ſtarke Beſchränkung, welche hier die Wirkſamkeit Gottes erfährt zur Ueberlegung auffordern ſollen, wie ſie mit der Vorſehung Gottes, welche für Großes und Kleines in gleicher Weiſe ſorgt, in Uebereinſtimmung gebracht werden könne.

S. 305. Anm. 1. Es wird auch de leg. X. p. 906 eine ἀθάνατος μάχη zwiſchen Gutem und Böſem geſetzt.

S. 308. Anm. 3. Dieſe Beſchuldigungen des Platon oder vielmehr ſeiner Darſtellungsweiſe haben den Unwillen K. Fr. Hermann's erregt. S. Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1090. Es iſt jedoch darauf nichts weiter zu erwiedern, als daß er ſelbſt anerkennen muß, daß die Sinnlichkeit „im Dienſte der Vernunft das wieder gut machen helfe, was ſie durch ihre ſelbſtändigen Einflüſſe verderben habe,“ und daß eben erſt nachgewieſen werden müſſe, daß Platon der Sinnlichkeit Selbſtändigkeit beigelegt habe.

S. 310. Anm. 3. Setze zu: der in der Stelle aus dem Philebos angeregte Unterſchied zwiſchen μνήμη und ἀνάμνησις tritt freilich nicht recht heraus.

S. 316. Anm. 2. Phaedr. p. 249 e. πᾶσα ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα. Es liegt in ihrem Weſen, daß ſie die Ideen in der Ideenwelt geſchaut hat, weil ſie ſelbſt dieſer Welt angehört, denn das Gleiche wird durch das Gleiche erkannt.

S. 320. Anm. 2. K. Fr. Hermann überſetzt λογισμῷ τινὶ νόθῳ durch approximatives Raiſonnement (Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1092) welches wohl ſchwerlich das Richtige iſt. Eher möchte Richter de ideis Plat. p. 45 Recht haben, wenn er dabei an Analogie denkt. Der Ausdruck iſt unſtreitig abſichtlich ſo gewählt, daß damit kein beſtimmter Begriff verbunden werden kann. Man muß ſich hüten dieſe Darſtellungsweiſe des Platon mit der zuvorerwähnten zu vermiſchen, wie dies Richter a. a. O. gethan hat.

S. 323. Z. 16. Anm. Auf eine nicht leicht begreifliche Weiſe geſteht K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1092 zu, daß dem Platon die Materie des „Nicht-Sein“ ſei und behauptet dennoch den Dualismus desſelben a. a. O.; vergl. S. 1086.

S. 331. Anm. 3. Die gewöhnlichen Zahlen ſind aber von den wahren, den idealen Zahlen zu unterſcheiden. De rep. VII. p. 529 d. Auf die letztern bezieht ſich die vollkommene Zahl. Ib. VIII. p. 546 b.

S. 334. letzte Zeile. Setze zu: Man darf bei der angeregten Frage nicht vergeſſen, daß Platon, indem er bei dem Sinnlichen an das Körperliche, bei dem Ueberſinnlichen an das Geiſtige dachte, nicht umhin konnte der beſchränkten und untergeordneten Idee ein geiſtiges Streben nach der höchſten Idee, nach dem Guten beizulegen, worin er denn freilich ein Mittel ſehen konnte das Werden mit dem Sein zu verbinden, ein Mittel jedoch, welches bei genauerer Vergleichung des Ueberſinnlichen mit dem Geiſtigen als trügeriſch ſich erweiſen mußte [1]).

S. 337. Anm. 2. Unverbindbare Zahlen oder Einheiten ſind natürlich die Begriffe, weil ſie qualitativ verſchieden ſind. Dieß iſt ausgedrückt im Soph. p. 261 sq., wo von den Nennwörtern geſagt wird, daß ſie nicht zuſammenpaſſen, wenn ſie nicht durch Zeitwörter, alſo durch das Werden mit einander verbunden werden. Vergl. Trendelenburg ad Arist. de anima p. 222 sq.

Ebend. Anm. 3. Die Lehre, daß die mathematiſchen Gegenſtände zwiſchen dem Sinnlichen und den Ideen in der Mitte ſtehen, ſteht unſtreitig in Zuſammenhang mit der Art, wie Platon durch die Mathematik von der ſinnlichen Erkenntniß aus die Philoſophie vermitteln will, wovon ſchon oben die Rede war.

S. 338. Anm. 4. Die hier angegebene Eintheilung in νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα und αἴσθησις, welche in den unechten Fragmenten der Pythagoreer öfters vorkommt, darf nicht mit der Eintheilung zu Ende des 6. Buchs der Republik in νόησις, διάνοια, πίστις und εἰκασία verwechſelt werden. Cf. Trendelenburg ad Arist. de anima p. 231 sqq.

S. 343. Z. 2 v. u. Setze zu: Dahin aber haben wir in dieſer Welt unſere Wiſſenſchaft ausbildend zu ſtreben, daß wir in der Mannigfaltigkeit der Ideen, ſo viel als möglich dieſelben rein uns zur Erkenntniß bringend, die Einheit der Wahrheit und der Wiſſenſchaft im Guten erblicken.

---

1) Man vergl. hiermit beſonders die Polemik des Platon im Soph. p. 243 sq. gegen die, welche die Ideen als ſchlechthin für ſich ſeiend ſetzen, ohne ihnen gemeinſchaftliches Thun und Leiden beizulegen. Ihre Annahme wird nur daraus zurückgewieſen, daß dem παντελῶς ὄντι, alſo doch den Ideen, der νοῦς, alſo auch ζωὴ und κίνησις nicht fehlen könne. Daher tritt auch hier der Begriff der δύναμις ſehr bedeutend hervor, welche erſt beim Ariſtoteles zu weiterer Entwicklung kam.

S. 366. Z. 1. Für um die Welt l. um die Axe der Welt.

S. 370. Z. 10. Für alles auf das Allgemeine l. alles auf das Allgemeine und Eine, die Vielheit der Erſcheinungen aber auf das Große und Kleine zurückzuführen.

S. 377. Z. 3 v. u. Für kürzer l. länger.

S. 378. Anm. 3. Anders wäre es freilich, wenn das ἀόρατον auch das νοητὸν wäre, wie es de leg. l. l. angeſehn wird.

S. 420. Anm. 3. Setze zu: So wird ſie auch auf die Harmonie der Seele zurückgeführt. De rep. VIII. p. 554 e; de leg. II. p. 653 b; Phaed. p. 93 e.

S. 422. Z. 8. Setze zu: Alle dieſe ſind nemlich nur dadurch Tugenden, daß ſie in Harmonie mit der übrigen Entwicklung der Seele ſtehen und das Maaß in ſich tragen, welches die vernünftige Einſicht gewährt.

S. 430. Z. 12. Setze zu: Daher gehört zur vollendeten Ausbildung des Menſchen eine glückliche Natur und eine gute Erziehung. (De leg. VI. p. 765 e; Phaedr. p. 269 d.)

Ebend. Z. 1 v. u. Setze zu: Ja ſogar von einer eingebornen Tugend der Mäßigkeit ſpricht Platon, welche jedoch an ſich von den übrigen Tugenden entblößt keinen Werth habe [1]).

S. 431. Z. 6 Anm. Auf dieſe Bedingung läuft es hinaus, wenn Platon auch von einer philoſophiſchen Naturanlage ſpricht. De rep. VI. p. 491 d; p. 503 b sqq.; cf. Theaet. p. 144 a. Doch wird man allerdings zugeben müſſen, daß es in dieſen Unterſuchungen ſchwer hält den Begriff des νοῦς genau vom Begriffe des θυμός zu unterſcheiden.

---

[1]) De leg. IV. p. 710 a. τὴν δημώδη γε (sc. σωφροσύνην) — καὶ οὐχ ἥν τις σεμνύνων ἂν λέγοι, φρόνησιν προσαναγκάζων εἶναι τὸ σωφρονεῖν, ἀλλ' ὅπερ εὐθὺς παισὶ καὶ θηρίοις τοῖς μὲν ἀκρατῶς ἔχειν πρὸς τὰς ἡδονὰς ξύμφυτον ἐπανθεῖ, τοῖς δὲ ἐγκρατῶς· ὃ καὶ μονούμενον ἔφαμεν τῶν πολλῶν ἀγαθῶν λεγομένων οὐκ ἄξιον εἶναι λόγου.

S. 433. Z. 20. Schiebe ein: Indem in dem einzelnen Menſchen jeder Theil der Seele ſein Werk verrichten, nicht aber ungebührlich und mit Verletzung des richtigen Maaßes in die Entwicklung der übrigen Theile eingreifen ſoll, wird die Einſeitigkeit vermieden, welche entweder dem Genuß oder der Erkenntniß oder auch der Befriedigung der politiſchen Ehrbegier [1]) die Leitung des Lebens verſtattet; aber auch indem die verſchiedenen Theile, aus deren Zuſammenwirken unſer Leben ſich geſtaltet, ein jeder ſeine geziemende Entwicklung erhalten ſollen, wird doch den niedern Theilen der Seele nicht dieſelbe Ehre angethan, wie den höhern. Vielmehr dies iſt dem Begriffe der Gerechtigkeit gemäß, daß ſo wie ein jeder Theil der Seele ſein gebührendes Geſchäft verrichten, ſo auch ſeine gebührende Ehre empfangen ſoll [2]). Daher ſollen der Muth und das ſinnliche Begehren unter dem Gebote der Vernunft ſtehen und die Tugenden dieſer Theile beſtehen deswegen nur darin, daß Muth und Begierde von der Vernunft ihre Weiſung empfangen und von ihr ſich führen laſſen, ſo daß in allen Erklärungen dieſer Tugenden auch die Berückſichtigung der Vernunft und der Erkenntniß nicht fehlen darf, wärend dagegen auch von der andern Seite die Vernunft angewieſen wird die übrigen Theile zu berückſichtigen und das

---

1) Dahin ſtrebt der Muth. De rep. VIII. p. 548 c sqq.; IX. p. 581 a.

2) De leg. VI. p. 756 e sqq.; Gorg. p. 508 a.

zu betreiben, was ihrer Gemeinſchaft zuträglich iſt [1]. Dadurch wird denn allerdings eine völlige Harmonie des menſchlichen Lebens angeſtrebt, in welcher jedoch die Vernunft und die Wiſſenſchaft nach ſokratiſchen Grundſätzen die alleinige Herſcherin und der alleinige Zweck bleibt, weil ſie, indem ihr aufgetragen wird die übrigen Theile des Lebens nicht zu vernachläſſigen, doch damit nur ihr eigenes Werk betreiben ſoll, denn dieſe Theile ſind ja eben nur dazu vorhanden ihr als Mittel ihres Werdens und Beſtehens zu dienen.

S. 440. Anm. 1. Die bekannten Abweichungen in den Büchern von den Geſetzen werden nur als Nachgiebigkeit des Geſetzgebers gegen die Schwächen der Menſchen ausgeführt.

S. 441. Anm. 5. Doch iſt der Grund, welcher gegen die Herſchaft des allgemeinen Geſetzes angeführt wird, von allgemeinerer Bedeutung. S. Polit. p. 294 a sqq. *ἀδύνατον εὖ ἔχειν πρὸς τὰ μηδέποτε ἁπλᾶ τὸ διὰ παντὸς γιγνόμενον ἁπλοῦν.* Daher wird auch in den Geſetzen das ſtrenge Feſthalten am Geſetzlichen nur deswegen empfolen, weil der wahrhaft einſichtige Mann fehlt. De leg. IX. p. 875.

S. 445. Z. 3 v. u. Schiebe ein: Bei dieſer (der Zuſammenſetzung des Staats) iſt auf die Gerechtigkeit zu ſehen, welche aber nicht darin beſteht, daß alle gleiche Würde und Macht empfangen, ſondern ein jeder nach ſeinem Werthe, die Beſſern mehr, die Schlechtern weniger, indem ein jeder Theil des Staates nur das zu verwalten hat, was ſeinem Begriffe entſpricht [1]).

---

[1] De rep. IV. p. 442 b. *καὶ ἀνδρεῖον δή, οἶμαι, τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασῴζῃ διά τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μή. Ὀρθῶς γ', ἔφη. Σοφὸν δέ γε ἐκείνῳ τῷ σμικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἦρχέ τ' ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελεν, ἔχον αὖ κἀκεῖνο ἐπιστήμην ἐν αὑτῷ τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων. Πάνυ μὲν οὖν. Τί δέ; σώφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ ξυμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ; Σωφροσύνη γοῦν, ἦ δ' ὅς, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ τοῦτο, πόλεώς τε καὶ ἰδιώτου.*

S. 447. Zu Ende ſchiebe ein: Deswegen legt auch Platon auf die erſten Bedingungen, von welchen die Gründung eines Staates abhängt, auf Lage, Boden und natürliche Beſchaffenheit des Landes, nur eine geringere Bedeutung, wie ſehr ihm auch das helleniſche Land den Vorzug vor allen übrigen zu verdienen ſcheint. Er beſchreibt jene Bedingungen entweder nur in ſehr allgemeinen Ausdrücken, berückſichtigend, wie ſie auf die Erzeugung und die Sitten der Menſchen einen bedeutenden Einfluß haben [2]), oder was er davon anführt beſteht faſt nur in verneinenden Vorſchriften, welche mit offenbarer Berückſichtigung der Verhältniſſe ſeiner Vaterſtadt gegeben die Vorſicht einſchärfen, daß man nicht durch vortheilhafte Lage an der See und durch andere Begünſtigungen für Handel, Seefahrt und Seekrieg die Bürger zwar reich, aber auch unmäßig und unzuverläſſig in ihren friedlichen und kriegeriſchen Sitten mache [3]).

S. 450. Anm. 2. Doch ſollen die Hellenen nicht Hellenen zu Sklaven haben. De rep. V. p. 469 c. Nach der Art, wie die Geſetze das Staatsweſen einer Colonie beſchreiben, fällt in dieſen der Stand der Handwerker ganz weg als ein Stand der Bürger. Nur zum Landbau und zum Kriege ſollen dieſe gebraucht werden und der Kunſt der Gerechtigkeit alle übrige Zeit zuwenden, auch keine handwerksmäßige Kunſt von ihren Sklaven treiben laſſen. Nur Fremden fallen dieſe Künſte zu. De leg. VIII. p. 846 d sqq.

---

[1]) De leg. VI. p. 756 e sqq. Das Loos entſcheidet nur nach der Zahl. Es wird nur zugelaſſen wegen der Unvollkommenheit der Menſchen.

[2]) De leg. V. fin.

[3]) Ib. IV. p. 704 sqq.

S. 456. Anm. 5. Setze zu: ſo ſollen Komödie und Tragödie nur unter der Aufſicht der Obrigkeit ſelbſt in dem unvollkommenen Staate zugelaſſen werden. Die Dichtung und Darſtellung wird aber nicht den Bürgern erlaubt, ſondern Sklaven und gemietheten Fremdlingen. De leg. VII. p. 816 c sqq. Andere Gedichte zu verfaſſen wird Bürgern aufgetragen, wobei übrigens auf dichteriſches Talent keine Rückſicht genommen wird, unter Aufſicht. De leg. VIII. p. 829 c sqq.

S. 460. Anm. 4. So wie in den Geſetzen überhaupt die Zahlen der Jahre anders feſtgeſtellt ſind, als in dem Staat, ſo auch in Beziehung auf die obrigkeitlichen Würden. De leg. V. fin.

S. 461. Z. 1. Anm. Menex. p. 238 c. *πολιτεία γὰρ τροφὴ ἀνθρώπων ἐστί, καλὴ μὲν ἀγαθῶν, ἡ δὲ ἐναντία κακῶν.* De leg. IX. p. 857 e. Daher ſind die Geſetze gering gegen das Eine und Große, die Erziehung. De rep. IV. p. 423 d. *τὸ λεγόμενον ἓν μέγα, — μᾶλλον δὲ ἀντὶ μεγάλου ἱκανόν — τὴν παιδείαν καὶ τροφήν.*

Ebend. Anm. 3. Deswegen wird auch die Entſtehung des Staats nur als eine Erweiterung des Hausweſens geſchildert. De leg. III. p. 681 a. Die Erziehung ſoll aber nicht für die Familie, ſondern für den Staat erziehen, dem die Kinder mehr angehören als den Eltern. De leg. VII. p. 804 d.

Aeltere Akademie.

S. 475. Anm. 2. Setze zu: Wenn jedoch Tennemann annimmt die *ὅμοια* des Speuſippos hätten die Vergleichung der Wiſſenſchaften unter einander enthalten, ſo wird dies durch die Anführungen dieſer Schrift beim Athenäos nicht beſtätigt.

S. 476. Anm. 2. Ein anderes Werk des Speuſippos führte den Titel *διαιρέσεις καὶ πρὸς τὰ ὅμοια ὑποθέσεις.* Wahrſcheinlich ſind jedoch die Anführungen beim Athenäos nicht aus dieſem Werke, weil von ihm nicht mehrere Bücher angeführt werden. Doch war auch wohl jenes Werk nicht in dialogiſcher Form abgefaßt.

S. 481. Anm. 2. In einem ungedruckten Commentar zum Phädon des Platon (ſ. Cous. im Journ. des savants 1835. p. 145) findet ſich die Angabe, Speuſippos und Xenokrates hätten angenommen, die Seele ſei unſterblich μέχρι τῆς ἀλογίας, neben andern Angaben, welche eben ſo undeutlich ſind, wie dieſe.

S. 484. Anm. 2. Setze zu: Vielleicht ſteht mit dieſer Eintheilung auch die Beſtreitung der ariſtoteliſchen Kategorien in Verbindung, in welcher Xenokrates darauf ſich ſtützte, daß alles entweder καθ' αὑτὸ oder πρός τι, wobei er aber auch wohl eine Verbindung dieſer beiden annehmen konnte. S. Simpl. in cat. fol. 15 e Bas.

S. 487. Anm. 3. Setze zu: Den Pythagoreern wenigſtens ſoll der tiefſte Zeus der Gott der Unterwelt geweſen ſein. S. Lobeck Aglaoph. p. 1098. Daß Xenokrates in ſeiner Mythologie auf die Götter der Unterwelt Rückſicht nahm, geht auch aus Sext. Emp. adv. math. VII, 149 hervor.

S. 488. Anm. 1. Setze zu: Auch die Vorſtellung, welche Xenokrates vom Himmel hatte, bietet Schwierigkeiten dar, da er im περιέχον auch böſe Dämonen ſetzte. Plut. de Is. et Os. 26.

S. 489. Z. 5. Anm. Noch in andern mythiſchen Bildern ſcheint Xenokrates dies ausgeführt zu haben. S. Cousin im Journ. des savants 1835. p. 145 nach dem ungedruckten Commentar zum Phädon. Ueber die philoſophiſche Auslegung des Mythos vergl. Lobeck Aglaoph. p. 710 sqq.

S. 494. Anm. 2. Vergl. auch Cic. ac. II, 42. Honeste vivere fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet. Alſo noch nicht die Strenge der Stoiker, ſondern der peripatetiſchen Lehre ſich nähernd. Der weitere Verlauf der angeführten Stelle zeigt, daß Cicero ſeine Anſicht von der Uebereinſtimmung der ältern Akademie mit den Peripatetikern in der Güterlehre beſonders aus den Schriften des Polemon ſchöpfte.

Ebend. Anm. 4. In dem früher ſchon erwähnten ungedruckten Commentar zum Phädon des Platon werden οἱ Ἀττικοὶ ἐξηγηταί erwähnt und Auslegungen einzelner Stellen dem Speuſippos und Xenokrates zugeſchrieben. Doch iſt es nicht wahrſcheinlich, daß dieſe Akademiker eigene Commentare über Schriften des Platon verfaßt haben. S. Cousin im Journ. des savants 1835. p. 143 sqq. Die Hauptzüge der Sittenlehre des Krantor giebt ein Bruchſtück b. Sext. Emp. adv. math. XI, 51 sqq., welches redneriſch ausgeführt iſt.

Zum dritten Bande.

Ariſtoteles.

S. 4. Anm. 2. Setze zu: Vielleicht bezeichnet aber auch das Ende des 17. oder der Anfang des 18. Jahres nur als runde Zahl das Alter des Ephebos.

S. 8. Anm. 3. Nur Eubulides, welcher zu den Verleumdern des Ariſtoteles gezählt wird, leugnete dieſe Thatſache. Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XV, 2.

Ebend. Anm. 4. Setze zu: Dagegen Stahr (Aristotelia II. p. 285 sqq.). welcher beweiſt, daß zwiſchen den Schulen des Ariſtoteles und des Iſokrates Streit ſtatt gefunden habe. Dies iſt von mir nicht bezweifelt worden, nur glaube ich, daß man in der ſpätern Ueberlieferung den Streit der Schulen auf die Lehrer übertragen habe. Die Stelle des Cicero, wenn ſie nicht einen Irthum enthalten ſoll, iſt ſelbſt auf eine Zeit zu beziehen, zu welcher Iſokrates nicht mehr lebte, denn ſie ſpricht von einer ſchon früher gegründeten Schule des Ariſtoteles (mutavit repente totam formam fere disciplinae suae). Nicht weniger verbreitet iſt die Sage vom Streit des Ariſtoteles mit dem Xenokrates, welchen Stahr leugnen möchte, und ſie wird überdies wahrſcheinlicher durch mancherlei Anzeichen in den Schriften des Ariſtoteles.

S. 12. Z. 4. Für dreijährigen ließ dreizehnjährigen.

Ebend. Anm. 1. Stahr (Aristotelia II. p. 289), ſucht die Verwirrung zu löſen, indem er meint, die Herpyllis ſei Sklavin der Pythias geweſen; dann müßte es aber an beiden a. O. *μετὰ τῆς Πυθιάδος* ſ. *μετὰ τὴν Πυθιάδα* heiſſen und die Annahme, daß Ar. die Herpyllis geheirathet, fiele weg.

Ebend. Anm. 4. Daß er nicht die ganze Zeit von 8 Jahren den Alexandros unterrichtete, bemerkt mit Recht Stahr a. a. O. S. 101 f.

S. 21. Anm. 1. Stahr (Ariſtoteles bei den Römern S. 134) hält die *ἐγκύκλια* für die Probleme, weil *ἐγκύκλια προβλήματα* von Gellius XX, 4 angeführt werden, welche eine Stelle enthielten, die noch in den Problemen ſteht. Vergl. Bojesen de problematis Aristotelis (Hafn. 1836) p. 23. Die *ἐγκύκλια φιλοσοφήματα* de coelo I, 9 ſind der Annahme Stahr's nicht günſtig.

S. 23. Anm. 3. Auch der *ἐρωτικὸς* und das *συμπόσιον* waren Geſpräche. Vergl. Athen. XV, 16. p. 674.

S. 28. Anm. 1. Auch was Sext. Emp. adv. math. IX, 20 sqq. angeführt wird, dürfte aus einer exoteriſchen Schrift ſein.

S. 33. Anm. 1. Für ein Ptolemäos l. Ptolemäos Philadelphos. David ad cat. in schol. in Arist. p. 22 a.

S. 34. Anm. 1. Auch vom 7ten Buche der Phyſik waren zwei Ausgaben vorhanden. Simpl. phys. fol. 242 a.

S. 35. Anm. 2. Zu 1) ſetze zu: Trendelenburg de cat. p. 5 bezieht dies Citat auf met. V, 7, wo jedoch ſelbſt wieder die Kategorien vorausgeſetzt werden. In Rückſicht hierauf habe ich dasſelbe ſtehen laſſen. Sonſt aber hat mich Brandis (Abhandl. der Berl. Akad. d. W. v. J. 1834. S. 82) durch Beziehung auf met. X, 1 in belehrt, daß ich im Irthum war. — De anima wird auch citirt de gen. anim. V, 1; de sensu 3; 4; de mem. 1; de somno 2; de insomn. 1; de respir. 8. De sensu wird auch citirt De part. an. II, 7; de gen. an. V, 1; verſprochen meteor. I, 3. De somno wird auch angekündigt de anima III, 9; citirt de part. an. II, 7. De inceſsu an. citirt de anim. motu IV, 11 in. De respir. wird auch angekündigt de anima III, 9. Probl. werde auch citirt meteor. II, 6; de somno 2; de vita et morte 5. Die Metaphyſik wird nicht phys. I, 4, ſondern phys. II, 2 verſprochen.

S. 39. Z. 6. Anm. Vergl. Asclep. in Schol. in Arist. p. 519 b; Brandis über die Ariſtoteliſche Metaphyſik in d. Abh. d. Berl. Akad. der W. 1834 S. 63 ff. Wie ſehr weicht dieſe gründliche Unterſuchung von der Vertheidigung des vollſtändigen Zuſammenhangs der Ariſt. Metaphyſik ab, welche Michelet (examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé metaphysique etc. Par. 1836) verſucht hat.

S. 40. Z. 4 v. u. Anm. Vergl. Bojesen de problematis Aristotelis diss. Hafn. 1836. 8.

S. 50. Z. 1 v. u. Bieſe (die Philoſophie des Ariſtoteles in ihrem innern Zuſammenhange 1. Bd. S. 371) hat ſich auf dieſe Stelle berufen, indem er äußert: „Es beſtehen daher auch die einzelnen Theile der Philoſophie des Ariſtoteles ſelbſtändig neben einander." So etwas zu behaupten, iſt nicht meine Meinung geweſen. Meine Meinung geht mehr auf die Darſtellung als auf den Gedanken. Vergl. S. 57. Und jene Schrift ſoll nun doch den innern Zuſammenhang der ariſtoteliſchen Philoſophie entwickeln, obgleich ſie faſt nichts anderes iſt, als eine Paraphraſe der Schriften des Ariſtoteles in der verwirrenden Folge, in welcher ſie uns überliefert worden ſind.

S. 65. Z. 3 v. u. Für indem er unter — S. 66. Z. 4. aller Erkenntniß handeln l. und zwar ſo, daß jene das Allgemeinere, dieſe die beſondern Unterſuchungen über die Beſtandtheile des Beweiſes im Auge haben.

S. 70. Z. 8-10. Für Bei der Feſtſtellung — berühren ſetze: Doch wollen wir nicht behaupten, daß Ariſtoteles dieſe Eintheilung der Philoſophie, wie ſie von der platoniſchen Schule ihm überliefert worden war, ungeſtört und ohne Bedenklichkeiten feſtgehalten hätte. Er mochte ſie gelten laſſen, aber die einzelnen Abtheilungen, welche er machte, galten ihm mehr. Die Art, wie er in ſeinen Schriften, und wahrſcheinlich war es mit ſeinen mündlichen Vorträgen nicht anders, die Haupttheile der Philoſophie wieder in einzelne Unterſuchungen zerfallen ließ, wie er die Unterabtheilungen alsdann auch wohl den Haupttheilen entgegenſetzte — ſo haben wir es bei der Logik und Analytik geſehn, — verräth offenbar entweder eine Neigung den organiſchen Bau der Philoſophie in eine Mannigfaltigkeit von beſondern Materien aufzulöſen oder ein Unvermögen die große Mannigfaltigkeit der Forſchungen, welche ſich ihm darbot, in ein ſicher gegliedertes Ganzes zu bringen. Die letztere Annahme möchte wohl dem Charakter der ariſtoteliſchen Wiſſenſchaft am meiſten entſprechen. Sein Beſtreben iſt mehr auf eine Ueberſicht des ſich Vorfindenden, als auf eine Geſtaltung der Lehre aus einer Idee heraus gerichtet. Daher läßt er die Wiſſenſchaften nach ihren verſchiedenen Principien von einander ſich ablöſen und wo er nur irgend eine aus gewiſſen Principien ſich herausbildende Wiſſenſchaft findet, da bedenkt er ſich nicht ſie ſeiner Philoſophie einzuverleiben. Das entſcheidendſte Beiſpiel hiervon iſt die Art, wie er über das Verhältniß der Mathematik zur Philoſophie ſich ausſpricht.

S. 73. Z. 5 v. u. Setze zu: Ja ſeine Praxis ſcheint auch ſeiner Theorie nicht zu entſprechen. Denn offenbar geht er doch darauf aus das Ganze der Philoſophie in ſeinem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange zu umfaſſen; dennoch aber hat er die mathematiſchen Wiſſenſchaften, wenn man ſeine Mechanik ausnimmt, kaum berührt, vielmehr den Theil derſelben, welcher ihm am wertheſten iſt, die Aſtronomie, überläßt er Stärkern wiſſenſchaftlich zu begründen [1]). Es läßt ſich wohl kaum verkennen, daß hierin die Gewalt der Unterſuchungen über ſeine falſche Anſicht von der Mathematik den Sieg davonträgt [2]).

Ebend. Anm. 1 Dadurch wird auch das beſchränkt, was met. II, 3 ſteht, daß die mathematiſchen Wiſſenſchaften es mit keiner ὕλη zu thun haben.

S. 77. Anm. 1. Füge zu: Phys. III, 1. κοινὸν δὲ ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὥς φαμεν, ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν.

S. 78. Anm. 1. Vergl. Trendelenburg de Aristotelis categoriis. Berol. 1833. In dieſer Diſſertation wird zu zeigen geſucht, daß die vier erſten Kategorien auf das nomen (substantiv., adjectiv., numerale), die vier letzten auf das verbum, die beiden mittleren auf das adverbium zurückgingen. Man kann dieſe Erklärung als einen Verſuch betrachten die ſeltſame Zuſammenſetzung der Kategorientafel ſich einigermaßen verſtändlich zu machen, im Sinn des Ariſtoteles iſt ſie aber nicht. Denn dagegen iſt 1) die Geſchichte der Grammatik, welche zeigt, daß die angegebene Eintheilungen der Wörter erſt nach dem Ariſtoteles ſich ausgebildet haben. S. Claſsen de grammaticae graecae primordiis p. 54 sqq., 2) das gänzliche Schweigen des Ariſtoteles über eine ſolche Beziehung der Kategorien zu den Redetheilen, 3) die vorher

---

1) Met. XII, 8. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν.

2) Brandis in den Heidelb. Jahrb. 1824. S. 476 ſagt, Ariſtoteles ſei gewiß weit entfernt geweſen der platoniſchen Eintheilung der Philoſophie in Dialektik, Phyſik und Ethik ſich anſchließen zu wollen. Dennoch gebraucht er ſie, ohne irgend eine Spur ſie beſtreiten zu wollen. Es iſt aber wahr, daß er auf ſie keinen großen Werth legt und daß die Art, wie er ſeine einzelnen Theile ſtellt und wie er die Mathematik mit einmiſchen möchte, von der Platoniſchen Eintheilung bedeutend abweicht.

angeführte Stelle phys. III, 1, nach welcher Ariſtoteles ausdrücklich behauptet, daß die Kategorien auf keine allgemeinere Gattung zurückgehn, welches nicht der Fall ſein würde, wenn die vier erſten auf das nomen zurückgingen u. ſ. w. Nach Trendelenburg's Anſicht würde Ariſtoteles eigentlich nur drei oder vielmehr nur zwei Kategorien annehmen, denn das adverbium gehört doch wohl zum verbum, wie das adject. zum subst., die zehn Kategorien wären aber nur als Unterarten der zwei Kategorien zu betrachten. Doch ſcheinen uns die Spuren, welche Trendel. verfolgt, nicht völlig trügeriſch. Die Unterſuchung, von welcher aus Ariſtoteles auf die Kategorien gekommen ſein möchte, geht wohl unſtreitig auf die Lehre des Platon vom Unterſchiede zwiſchen ὄνομα und ῥῆμα zurück, welchen auch Ariſtoteles anerkennt, und eine Vergleichung zwiſchen den Redetheilen und Kategorien mußte ihm daher ſehr nahe liegen; dieſe ſcheint er aber nicht ſo weit verfolgt zu haben, um zu einem endlichen Ergebniſſe zu kommen. So wie vieles in der Lehre des Ariſtoteles die Geſtalt eines nur halb Vollendeten hat, ſo auch dieſe Lehre von den Kategorien, welche wenigſtens in ſein ganzes Syſtem keineswegs verarbeitet iſt.

S. 92. Z. 8. Anm. Daß er dieſe Lehre zuerſt vorgetragen hat, ſcheint aus soph. el. 33 zu folgen.

S. 93. Anm. 1. Sehe zu: Top. I, 18. Vergl. F. I. Chr. Francke de sensu proprio, quo Aristoteles usus est in iis argumentandi modis, qui recedunt ab ejus perfecta syllogismi forma. Rost. 1824. p. 4 sq. Es wird angeführt, daß zuerſt Theophraſtos kurz, nachher Eudemos weitläuftiger, aber nicht genügend über die hypothetiſchen Schlüſſe gehandelt haben. Boeth. de syll. hypoth. in p. 606. ed. Bas. 1570.

S. 104. Anm. 3. In der Stelle magn. mor. I, 34 (bei Bekker 35) ſchwankt die Lesart zwiſchen λόγος τῶν αἰσθητῶν, welches Bekker aufgenommen hat, und zwiſchen λόγος αἰσθητός, welches nach der Manier des Ariſtoteles nichts Anſtößiges haben würde.

S. 107. Anm. 1. In der angeführten Stelle anal. post. II, 18 (19 Bekk.) iſt das ἓν παρὰ τὰ πολλά auffallend, weil Ariſtoteles durch dieſen Ausdruck ſonſt die platoniſche Ideenlehre bezeichnet. Anal. post. I, 11.

S. 138. Anm. 2. Cf. met. IX, 9. εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν. Die Energie verhält ſich zum δυνατόν, wie τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην. S. Trendelenb. in Arist. de an. p. 302.

S. 140. Anm. 1. Noch mehr Grade in dieſem Verhältniſſe werden angegeben de gen. an. II, 1. ἐγγυτέρω δὲ καὶ πορρωτέρω αὐτὸ αὑτοῦ ἐνδέχεται εἶναι δυνάμει, ὥσπερ ὁ καθεύδων γεωμέτρης τοῦ ἐγρηγορότος πορρωτέρω καὶ οὗτος τοῦ θεωροῦντος.

S. 158. Anm. 2. Die Energie findet für die Bewegung ſtatt, aber auch für die Unbewegtheit. Eth. Nic. VII, 15. οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας. Dies gilt für die Energie Gottes; für die beweglichen Dinge iſt die Unbewegtheit Ruhe. Phys. III. 2.

S. 166. Anm. 1. Zu Ende ſetze zu: In den Werken der Kunſt ſcheint dies anders zu ſein. Met. VII, 7. ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ τὴν ὑγίειαν ἐξ ὑγιείας γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην. Doch iſt auch in dieſen Fällen die bewegende Urſache in einer Materie zu denken, nur in einer der bewegten Materie nicht gleichartigen. Cf. de gen. et corr. I, 7. ὅσα γὰρ μὴ ἔχει τὴν αὐτὴν ὕλην, ποιεῖ ἀπαθῆ ὄντα, οἷον ἡ ἰατρική. Nur wo der reine νοῦς wirkſam iſt, fällt die Materie gänzlich weg, wovon ſpäter die Rede ſein wird.

S. 179. Z. 3 v. u. Für und wenn — ſich ſelbſt bewegen ſetze: entweder durch ein Anderes oder durch ſich ſelbſt, zuletzt jedoch, wenn wir nicht in das Unendliche zurückgeführt werden ſollen, müſſen wir ein Bewegendes annehmen, welches durch ſich ſelbſt bewegt und welches auch ſelbſt bewegt iſt, alſo ein ſich ſelbſt Bewegendes.

S. 180. Z. 5. Nach bewegt ſein ſchiebe ein: jedoch nicht durch ein Anderes, ſondern durch ſich ſelbſt.

S. 205. Anm. 1. Setze zu: Vergl. Trendelenb. ad Arist. de anima p. 296 sqq., welcher einen urſprünglichen Unterſchied beider Worte nachzuweiſen ſucht, aber auch anerkennt, daß der Sprachgebrauch des Ariſtoteles ihn nicht feſthalte.

S. 265. Anm. 3. De an. II, 4 kommt ἔμψυχος θερμότης vor, de gen. an. III, 11 ſogar θερμότης ψυχική. Man darf ſich aber von ſolchen Ausdrücken nicht verleiten laſſen dem Ariſt. eine Neigung beizulegen in der ätheriſchen Wärme die Seele zu ſuchen. Denn die Wärme iſt ihm nur Werkzeug der Seele. De gen. an. II, 4; de part. an. II, 3; 7. τούτου δ' αἴτιον ὅτι τοῖς τῆς ψυχῆς ἔργοις ὑπηρετικώτατον τῶν σωμάτων τὸ θερμόν ἐστιν.

S. 270. Z. 1 v. u. Anm. Wir haben uns an die Stelle gehalten, welche an deutlichſten ſich ausſpricht, wollen jedoch nicht verſchweigen, daß Ariſt. an andern Stellen in einer abweichenden Weiſe, aber auch viel dunkeler ſich äußert. De an. III, 1; 13. Vergl. Trendelenb. ad Arist. de an. p. 161; 419.

S. 272. Anm. 4. Setze zu: de an. II, 5. ἡ δὲ σὰρξ καὶ τὸ ἀνάλογον αἰσθητικόν. Anders dagegen de an. II, 11. ἐπιτιθεμένων ἐπὶ τὸ αἰσθητήριον οὐκ αἰσθάνεται· ἐπὶ δὲ τὴν σάρκα ἐπιτιθεμένων αἰσθάνεται· ὥστε τὸ μεταξὺ τοῦ ἁπτικοῦ ἡ σάρξ.

S. 290. Z. 4 v. u. Anm. Sehr anlockend iſt die Anſicht Trendelenburg's über den nur dunkel angedeuteten Begriff des leidenden Verſtandes, welche er zum Arist. de an. p. 493 in den Worten ausdrückt: Quae a sensu inde ad imaginationem mentem anteceperunt, ad res percipiendas menti necessaria, sed ad intelligendas non sufficiunt. Omnes illas, quae praecedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur, νοῦν παθητικὸν dictas esse judicamus. Dafür könnte man anführen eth. Nic. VI, 12. ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν. αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. Doch müßte man hinzuſetzen, daß der νοῦς παθητικὸς jene ſinnlichen Vorbildungen nur inſofern bezeichnen ſolle, als ſie ganz abſtract gedacht werden, als für den Verſtand noch nichts Wirkliches enthaltend, ſondern nur das Vermögen abgebend für die Aufnahme des vernünftigen Gedankens. Dazu zwingen wiederholte Ausdrücke, beſonders de an. III, 4. ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. — — οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. Der Unterſcheidung zwiſchen dem thätigen und dem leidenden Verſtande liegt im Allgemeinen der Gedanke zum Grunde, daß vor einem jeden Werden ein Vermögen vorausgeht, welches leidet, indem es zur Wirklichkeit beſtimmt wird; daran aber knüpft ſich nun von der einen Seite der Gedanke an, daß die göttliche Wirkſamkeit in der Welt, wie ſie im νοῦς offenbar wird, an keine ſtörende Bedingungen, an keine Materie gebunden ſein könne, von der andern Seite dagegen, daß ſie doch nur eingehen könne in eine ſchon wohl vorbereitete Seele. Von dieſer Seite iſt der παθητικὸς νοῦς ſo, wie Trendelenburg angiebt, zu denken, von der andern Seite iſt er ſchlechthin nichts der Wirklichkeit nach. Wir finden noch immer die Schwankungen nach dieſen beiden Seiten, wenn von den Wirkungen der göttlichen Gnade und von der Fähigkeit des Menſchen ſie zu empfangen die Rede iſt.

Ebend. Anm. 3. Z. 6 v. u. Schiebe ein: Aus demſelben Grunde beweiſt auch das Fragment b. Sext. Emp. adv. math. IX, 20 sqq. nichts, wenn gleich in ihm nach der gewöhnlichen Vorſtellung von einer Trennung der Seele vom Körper die Rede iſt.

S. 291. Z. 10. Schiebe ein: Wir haben ſchon oben, bemerkt, wie das Begehren die letzte Urſache der Bewegung und des Handelns iſt, wie aber auch das Begehren auf die Empfindung oder die Vorſtellung oder den vernünftigen Gedanken zurückgeht ¹). Wenn das letztere ſtattfindet, ſo iſt in der Seele der Gedanke eines Ausführbaren ²).

S. 292. Anm. 2. Zuweilen bezeichnen ἐπιθυμία und θυμὸς nur πάθη der Seele (eth. Eud. II, 2; eth. Nic. II, 4), zuweilen wird

---

1) De an. motu 7. οὕτως μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ πράττειν τὰ ζῷα ὁρμῶσι τῆς μὲν ἐσχάτης αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι ὀρέξεως οὔσης, ταύτης δὲ γινομένης ἢ δι' αἰσθήσεως ἢ διὰ φαντασίας καὶ νοήσεως.

2) L. l.

der θυμὸς auch der Theil der Seele genannt, mit welchem wir lieben. Pol. VII, 7. Auch der Begriff der βούλησις wird vom Ariſt. nicht feſtgehalten. Pol. VII, 15 fin.

S. 341. Z. 6 v. u. Anm. Das Wort συνάλλαγμα, welches ich durch Verkehr überſetzt habe, iſt beim Ariſt. von einem weitern Gebrauche und bezeichnet auch den durch den Richter erzwungenen Vertrag.

S. 357. Anm. 1. Das Citat muß man mit Pol. III, 1 vergleichen, um es richtig zu finden.

S. 366. Anm. 2. Setze zu: Dies muß aus Pol. IV, 3 u. 12 erklärt werden.

S. 367. Z. 12. Schiebe ein: Ariſtokratie nemlich in einem untergeordneten Sinne des Worts, wenn man alle drei Punkte berückſichtigt, Volksherſchaft, wenn nur Reichthum und Menge den Ausſchlag geben.

S. 370. Z. 1. Nach deswegen ſchiebe ein: und damit die königliche Herſchaft durch Mäßigung dauerhafter werde (Pol. V, 11.)

S. 371. Z. 11. Setze zu: Es herſcht hierbei die Anſicht, welche durch die ariſtoteliſche Ethik hindurchgeht, daß wir bei der Unvollkommenheit menſchlicher Dinge zufrieden ſein müßten, nicht das Beſte, aber das Ausführbare zu erreichen. Damit verbindet ſich auch der andere Gedanke ſeiner Ethik, daß wir nach dem Mittlern ſtreben ſollen, doch nicht ohne einige Abänderung, und zwar eine ſehr bedeutende, zu erfahren. Durch die tugendhafte Mitte ſoll das glückſelige Leben erreicht werden; da nun die politiſche Verfaſſung auch eine Art des Lebens, das Leben des Staats iſt, ſo muß auch ihre Einrichtung nach dem Mittlern ſtreben [1]. Aber natürlich treten nun auch hier dieſelben

---

[1] Pol. IV, 11. ἡ δὲ δὴ κρίσις περὶ ἁπάντων τούτων ἐκ τῶν αὐ-

Schwierigkeiten über die Beſtimmung der richtigen Mitte hervor, welche wir ſchon bei der Ethik gefunden haben. Man kann nicht ſagen, daß Ariſtoteles aus ihnen ſehr geſchickt ſich herausgezogen hätte. Kurzweg faßt er den Begriff der Mitte in dieſer politiſchen Bedeutung mit Uebergehung der Freiheit und der Tugend in Beziehung allein auf den Reichthum, welches, was die Tugend betrifft, nur dadurch entſchuldigt wird, daß Ariſtoteles bemerkt, der mittlere Stand der Glücksgüter ſei auch geeigneter uns der Tugend gehorſam zu bilden, als das Uebermaaß in Ueberfluß oder Mangel. Aber auch den mittlern Stand des Reichthums weiß er nicht anders zu beſtimmen, als nur im Gegenſatze gegen die Armen und übermäßig Reichen im Staate [1]), wobei man wohl nicht umhin kann das natürliche Maaß der Wohlhabenheit in Beziehung auf die Bedürfniſſe zu vermiſſen [2]). Seine Meinung iſt nun aber die, daß die beſte Staatsverfaſſung, zwar nicht überhaupt, aber doch von den am leichteſten ausführbaren, ſich ergeben würde, wenn der Geſetzgeber ein Uebergewicht der

---

τῶν στοιχείων ἐστίν. εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετήν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον βίον εἶναι βέλτιστον τῆς ἑκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος. τοὺς δὲ αὐτοὺς τούτους ὅρους ἀναγκαῖον εἶναι καὶ πόλεως ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ πολιτείας. ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως.

1) L. l. ἐν ἁπάσαις δὴ ταῖς πόλεσιν ἔστι τρία μέρη τῆς πόλεως, οἱ μὲν εὔποροι σφόδρα, οἱ δὲ ἄποροι σφόδρα, οἱ δὲ τρίτοι οἱ μέσοι τούτων. ἐπεὶ τοίνυν ὁμολογεῖται τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον, φανερὸν ὅτι καὶ τῶν εὐτυχημάτων ἡ κτῆσις ἡ μέση βελτίστη πάντων· ῥᾴστη γὰρ τῷ λόγῳ πειθαρχεῖν κτλ.

2) Nur ſchwach wird dies angedeutet. L. l. οὐσίαν — μέσην καὶ ἱκανήν.

Wohlhabenden über die Armen und Reichen anträfe, entweder ſchlechthin, oder doch ſo, daß er zu dieſen ſich ſchlagend ihnen die Herſchaft ſichern könnte [1]). Wo auch dies nicht ſtattfände, da werde ſich entweder, wenn die Reichen das Uebergewicht hätten, Oligarchie, wenn die Armen, Demokratie ergeben, und der Geſetzgeber könnte nur dahin ſtreben, in beiden Fällen auch die Mittlern zur Staatsgewalt zuzuziehen [2]), in der Hoffnung vielleicht, daß ſie auf ſolche Weiſe im Stande ſein würden allmälig mehr und mehr zur Herſchaft zu gelangen und dadurch ein jedes Uebermaß abzuſchneiden.

S. 379. Z. 2 v. u. Schiebe ein: Selbſt wenn Ariſtoteles es für genügend für die Zwecke des Staats halten ſollte, nur für die Erziehung ſolcher Bürger zu ſorgen, welche in mittelmäßiger Tugend geübt ſind, würden wir ſeine Pädagogik für lückenhaft halten müſſen.

Aeltere Peripatetiker.

S. 397. Anm. 3. Setze zu: Wahrſcheinlich iſt ein Irthu[illegible] in der Zahl; denn nach den einzelnen Angaben ſcheint Theophr[illegible] nigſtens 45 Jahre der Schule vorgeſtanden zu haben. S. C[illegible] ann. s. a. 287.

S. 407. Z. 7. Ehe Straton Ol. 123 zu Athen das Lehramt übernahm, ſoll er eine Zeitlang zu Alexandria gelebt und den Ptolemäos Philadelphos unterrichtet haben [3]). Sein Ruhm gründete ſich mehr auf den Scharfſinn, mit

---

1) L. l.

2) Ib. 12. δεῖ δ' ἀεὶ τὸν νομοθέτην ἐν τῇ πολιτείᾳ προςλαμβάνειν τοὺς μέσους.

3) Diog. L. V, 58. Vergl. C. Nauwerck de Stratone Lampsaceno. Berol. 1836.

welchem er Andere widerlegte, als auf ſeine eigenen Erfindungen [1]).

Ebend. Anm. 1. Doch findet ſich im Katalog ſeiner Schriften Diog. L. V, 58–60 eine ziemliche Anzahl von Titeln, welche ethiſche Unterſuchungen bezeichnen.

S. 410. Anm. 1. Auf Polemik gegen die Atomenlehre führt auch Sext. Emp. adv. math. X, 155.

S. 413. Anm. 1. Vergl. noch einige andere Stellen, in welchen von der Ethik der ſpätern Peripatetiker die Rede iſt. Clem. Alex. strom. II. p. 415; Stob. ecl. II. p. 56 und am weitläuftigſten ib. p. 242 sqq. Ich folge hierin Peterſen (S. Berlin. Jahrb. für wiſſenſch. Kritik. 1836. p. 561), welcher mit Recht bemerkt hat, daß in dieſer Stelle nicht die reine Lehre des Ariſt. enthalten ſei, vielmehr eine Lehre, welche durch die ſtoiſche Ethik viele Veränderungen erfahren hat. Kritolaos wird mit Wahrſcheinlichkeit für den Urheber derſelben gehalten. Peterſen giebt hier auch Vermuthungen über die Art, wie der lückenhafte Katalog der Peripatetiker auszufüllen ſein möchte.

Skeptiker.

S. 429. Anm. 7. Doch findet ſich nur ein Fragment in proſaiſcher Form. Diog. L. IX, 105. Die Schriften περὶ ζητήσεως und κατὰ σοφίας, welche man ihm beigelegt hat, gehören dem Aeneſidemos an. Ib. 106.

---

1) Polyb. exc. Vat. XII, 12. παραπλήσιον γὰρ Στράτωνι τῷ φυσικῷ συμβέβηκε· καὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὅτ' ἂν ἐγχειρήσῃ τὰς τῶν ἄλλων δόξας διαστέλλεσθαι καὶ ψευδοποιεῖν, θαυμάσιός ἐστιν· ὅτ' ἂν δ' ἐξ αὑτοῦ τι προφέρηται καὶ τῶν ἰδίων ἐπινοημάτων ἐξηγῆται, παρὰ πολὺ φαίνεται τοῖς ἐπιστήμοσιν εὐηθέστερος καὶ νωθρότερος. So etwas laſſen manche Punkte ſeiner Lehre vermuthen, z. B. Sext. Emp. adv. math. X, 155. Aus Sext. Emp. adv. math. VIII, 3 ſcheint Polemik gegen die Stoiker hervorzugehn.

S. 430. Anm. 1. Cicero de orat. III, 17; de fin. II, 11; 13 ſagt, die Schule des Pyrrhon ſei ſeit langer Zeit ausgeſtorben.

S. 434. Anm. 1. Daß Ariſtokles a. a. O. nur 9 Sätze anführt, iſt wahrſcheinlich ein Irrthum in der Zahl. Für den Aeneſidemos ſcheint Sext. Emp. adv. math. VII, 345 *οἱ παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόποι* zu ſprechen.

S. 440. Anm. 3. In der aus Diog. L. angeführten Stelle iſt für *περὶ ἡμᾶς* wahrſcheinlich *παρ' ἡμᾶς* mit Mer. Casaub. zu leſen.

Epikuros.

S. 446. Anm. 4. Die Lehre des Demokritos ſoll er von Nauſiphanes empfangen haben. Cic. de nat. D. I, 26. Doch wird Nauſiphanes, den er ſelbſt nicht für ſeinen Lehrer wollte gelten laſſen, auch für einen Schüler des Pyrrhon gehalten. Sext. Emp. adv. math. I, 2 sq.; cf. Diog. L. I, 15; X, 13; 14; Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 20 fin.

S. 448. Z. 4. Anm. Die Stoiker werfen dem Epikur gewiſſe Krankheiten vor, die aus Unmäßigkeiten und ſchimpflichen Lüſten entſtanden ſein ſollten. Cic. ad fam. VII, 26. Uebungen in der Mäßigkeit werden dem Epik. zugeſchrieben Sen. ep. 18.

Ebend. Z. 13. Schiebe ein: Unter den Schülern des Epikuros zeichnete ſich daher auch keiner aus, es müßte denn Metrodoros ſein, welcher bei den Alten in dem Rufe ſteht, daß er ſchamloſer als ſein Lehrer für die ſinnliche Luſt ſich erklärt habe [1].

S. 451. Anm. 2. Setze zu: Sext. Emp. adv. math. I, 49. Auch war ſeine Philoſophie den Genüſſen der ſchönen Kunſt nicht abhold. Plut. n. posse suav. v. sec. Epic. 13.

S. 454. Anm. 3. In der ausgeſchriebenen Stelle aus Diog. L. habe ich *τὸ* mit Meibom. aufgenommen. Vielleicht iſt für *διδάσκον-*

---

[1] Cic. de nat. D. I, 40.

σιν auch διδασκαλίας zu ſchreiben, wie Roſsi comm. Laert. p. 310 bemerkt.

S. 467. Anm 2. Der Beweis iſt nicht neu. S. Axioch. p. 369.

S. 472. Anm. 3. Nach προλήψεις ſetze zu: oder die unmittelbare, nur weniger grobe Bewegung der Seele durch den äußern Eindruck, wie er im Schlafe oder bei Vorſtellungen der Einbildungskraft vorkommt. Cic. ad fam. XV, 16; Lucret. IV, 758 sqq.; Epic. ap. Diog. L. X, 38; 50; 51; 147.

S. 474. Anm. 3. Ich ziehe διάλειψιν in der Stelle des Diog. L. dem διάληψιν vor, obwohl das letztere ib. 58 an ſeiner Stelle ſein mag.

S. 491. Z. 4. Nach Geſtalten ſchiebe ein: dieſe Körper, welche nicht Körper ſind [1]).

Stoiker.

S. 508. Anm. 3. Vergl. über ὑποτελίς und ὑποτελής Stob. ecl. II. p. 60.

S. 510. Z. 7 v. u. Für Erſcheint — den Ausdruck betreffen ſetze: Die Richtung des Zenon in der Philoſophie ſcheint er im Ganzen feſtgehalten zu haben. Die Abweichungen in der Lehrweiſe, welche ihm zugeſchrieben werden, betreffen meiſtens nur den Ausdruck oder die Darſtellung und nur in einigen Punkten nehmen ſie theils den Charakter einer zu handgreiflichen Deutung an, wie ſie bei Schülern ausgezeichneter Philoſophen vorzukommen pflegt, theils neigen ſie ſich einer allzuſtrengen Faſſung der ſittlichen Grundſätze zu [2]).

---

[1] Cic. de nat. D. I, 25. Dum individuorum corporum concretionem fugit (sc. Epicurus), ne interitus et dissipatio consequatur, negat corpus esse deorum, sed tanquam corpus, nec sanguinem, sed tamquam sanguinem.

[2] Daß Kleanthes beſonders ſtreng in der Sittenlehre geweſen ſei,

S. 511. Anm. 1. Setze zu: Eine kleine Nachleſe hat Oſann geliefert in ſeinen Beiträgen zur griech. und röm. Litteraturgeſch. 1. Bd. S. 250 f.

S. 513. Anm. 3. Die hier erwähnte Schrift des Antipatros περὶ τῆς *Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς* konnte ſich wohl auf den früher erwähnten Abfall des Chryſippos von Kleanthes beziehen, mußte aber auch wohl die Verſchiedenheit ihrer Lehre erwähnen.

S. 514. Anm. 3. Die Hypotheſe Oſann's in ſ. vorher angef. Schr., daß die unter den ariſtoteliſchen Werken ſtehende Schrift περὶ κόσμου eine exoteriſche Schrift des Chryſippos ſei, kann ich nicht wahrſcheinlich finden. Der Verf. gebraucht ſtoiſche Formeln und Vorſtellungsweiſen; aber welcher Schriftſteller der ſpätern Zeit thut dies nicht? Mir ſcheint dieſe Schrift ein Machwerk der pythagoriſirenden Zeit zu ſein.

S. 519. Anm. 3. Setze zu: Sextos Emp. folgt auch in der Anordnung der Theile einem ſpätern Stoiker. Ib. 23 c. not. Fabr.

S. 522. Anm. 3. Es iſt ein Nachhall der alten ſtoiſchen Lehre und gewiß nicht aus ſeinem Sinne genommen, wenn Seneca die Phyſik preiſt. Natur. quaest. praef. Quantum inter philosophiam interest — et caeteras artes, tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem, quae ad homines, et hanc, quae ad deos spectat. — — Tantum inter duas interest, quantum inter deum et hominem.

S. 524. Anm. 1. Vergl. auch Herm. Schmidt doctrinae temporum verbi graeci et latini expositio historica. Viteberg. 1836. p. 11 sqq.

S. 538. Z. 11. Streiche: und wenigſtens bis anerkannten. Die in der Note hierzu angeführte Stelle auf die Stoiker vor dem Chryſippos zu beziehn, ſcheint mir bedenklich, beſonders wenn man Cic. ac. I, 11 vergleicht. Eine Verſchiedenheit der Lehrart in den hier an-

---

ſcheint hervorzugehn aus Diog. L. VII, 40; 127; Sext. Emp. adv. math. XI, 73.

geregten Punkten zwiſchen Chryſippos und den frühern Stoikern möchte ſchwerlich nachzuweiſen ſein. Daher fallen auch einige andere Stellen weg, nemlich S. 540. Z. 14 von dies ſcheint bis mehr entſprach; S. 541. Z. 14 von Dieſe Frage bis welche ihr eigen; S. 542. Z. 8 von und es muß daher bis angeſehn werden; ebend. Z. 5 v. u. von die ältern Stoiker bis zu Ende des Abſatzes.

S. 546. Anm. 2. In der hier angeführten Stelle iſt für πρώτην wohl ohne Zweifel δευτέραν zu leſen.

S. 570. Z. 6. Streiche von Daher konnten bis Vorſtellung beſteht. Die aus Stobäos zum Beweis angeführte Stelle iſt ſtark und unzuverläſſig corrigirt worden, ſo daß ich darauf nichts bauen mag.

S. 586. Anm. 4. Setze zu: Wahrſcheinlich beſchrieben die ältern Stoiker die Weltverbrennung als eine Verdünnung der Materie. Philo de incorr. mundi 19. p. 507 Mang.

S. 604. Anm. 2. Philo leg. alleg. II, 7. p. 71 gebraucht dieſe Lehre ohne die Stoiker zu nennen; wenn er aber ſagt: ἔστι δὲ ἡ φύσις ἕξις ἤδη κινουμένη, ſo ſcheint dies unvollſtändig zu ſein, denn die Bewegung des Pflanzenartigen wird doch wohl als eine innere vorausgeſetzt.

S. 609. Anm. 2. Setze zu: Dies that wenigſtens Chryſippos, wenn er die πάθη auf κρίσεις zurückführte.

S. 612. Anm. In der aus dem Plutarchos angeführten Stelle wird die Lehre, welche Chryſippos beſtritt, ganz ſo auseinander geſetzt, wie in neuern Zeiten die Lehre von der Indifferenz des Willens vorgetragen worden iſt.

S. 623. Z. 1. Anm. Cic. ac. I, 10. Zeno igitur nullo modo is erat, qui, ut Theophrastus, nervos virtutis inciderit, sed contra qui omnia, quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret, nec quidquam aliud numeraret in bonis. Dagegen Stob. ecl.

II. p. 92. τῶν δ' ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι ἀρετάς, τὰ δ' οὔ. φρόνησιν μὲν οὖν καὶ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν ἀρετάς, χαρὰν δὲ καὶ εὐφροσύνην καὶ θάρσος καὶ βούλησιν καὶ τὰ παραπλήσια οὐκ εἶναι ἀρετάς. Dieſer ſcheinbare Widerſpruch läuft auf eine Verſchiedenheit des Sprachgebrauchs in der ſtoiſchen Schule hinaus, indem nach Cic. de fin. III, 10. in ihr das Gute auf verſchiedene Weiſe deſinirt wurde. Er führt die Definition des Diogenes von Babylon an: Ego assentior Diogeni, qui bonum definierit id, quod esset natura absolutum. Id autem sequens illud etiam, quod prodesset (ὠφέλημα enim sic appellemus) motum et statum esse e natura absoluto. Man ſieht, daß die Güter, welche keine Tugenden ſind, unter dieſen letztern Begriff eines motus et status e natura absoluto fallen und alſo nur Güter in einem untergeordneten Sinne des Wortes ſind. Cf. Stob. ecl. II., p. 136. Ueber ὠφέλημα vergl. ib. p. 140. Es hängen hiermit mehrere ſehr ſubtile Unterſchiede zuſammen, welche die Stoiker machten, wie der a. a. O. angegebene zwiſchen αἱρετὸν und αἱρετέον, von welchem weiter unten die Rede ſein wird. Man kann jedoch auch in der zweiten Weiſe den Begriff des Guten zu beſtimmen eine mildere Faſſung der ſtoiſchen Grundſätze finden.

S. 626. Anm. 3. Setze zu: und auch Zenon ſetzte es nicht unter die ἀδιάφορα.

S. 630. Anm. 1. Setze zu: Diog. L. VII, 101 sqq. Doch giebt es auch eine mildere Faſſung dieſer Lehre. Stob. ecl. II. p. 92; 98 sqq.; 124 sqq.

S. 635. Z. 3. Anm. Cic. de leg. III, 6. ſagt, nur Diogenes (nach einer wahrſcheinlichen Vermuthung für Dion) und Panätios hätten unter den Stoikern genauer die Politik und die Lehre von den Geſetzen behandelt.

S. 639. Anm. 4. Setze zu: Nach dem Chryſippos ap. Stob. serm. CIII, 22. beſteht der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem προκόπτων und dem Weiſen darin, daß dieſer mit voller Sicherheit handelt und daher glückſelig iſt, jener nicht.

S. 642. Anm. 2. Eine Aufklärung hierüber gewährt Philo de agric. 37, p. 325, welcher (vergl. mit Stob. ecl. II, p. 234 sq.) offenbar von ſtoiſchen Grundſätzen ausgeht. Die Anſicht ſcheint die zu ſein, daß der weiſe gewordene erſt eine Erfahrung von der Anwendung ſeiner Weisheit im Leben machen müſſe, um ſich derſelben bewußt zu werden.

S. 648. Anm. 3. Hier ſcheint der Satz übertrieben zu ſein; *οὐδὲ λανθάνειν αὐτόν τι* (sc. *τὸν σοφόν*), wie aus der ſogleich anzuführenden Stelle erhellt; es iſt aber auch hier der Text ſehr verdorben.

Ebend. Z. 10. Nach verfehlen kann ſetze zu: oder welcher wenigſtens durchaus ſicher iſt über ſeine ſittlichen Obliegenheiten[1]).

Neuere Akademie

S. 668. Anm. 2. Auf das Eingehen des Karneades in die einzelnen Lehren der Philoſophie bezieht ſich vielleicht der Unterſchied, welchen Sext. Emp. adv. math. IX, 1 zwiſchen der Lehre der Skeptiker und dem Verfahren des Kleitomachos macht, daß jene nemlich gegen die allgemeinen Grundſätze, dieſer gegen die einzelnen Lehren ſtreite.

S. 669. Anm. 1. Zu ſeinen Gründen gegen die Gerechtigkeit gehört der kühne Satz, welcher recht *κατ' ἄνθρωπον* vorgebracht wurde, daß wenn die Römer gerecht ſein wollten, ſie allen Völkern das Ihrige wiedergeben und zu ihren Hütten zurückkehren müßten. Lactant. l. l. c. 16.

S. 670. Anm. 1. Setze zu: Dagegen ſcheint er zur Vertheidigung des Atheismus die Lehre von der Entſtehung der Welt aus Zufall angenommen zu haben. Cic. de div. I, 13; Theoph. ad Autol. III, 5.

S. 674. Z. 7. Anm. Zur Beſtreitung der Verſtandeserkenntniß im Einzelnen konnten auch ſolche Angriffe gebraucht werden, wie der

---

1) Stob. ecl. II. p. 120. *μόνον δέ φασι τὸν σοφὸν καὶ μάντιν ἀγαθὸν εἶναι καὶ ποιητὴν καὶ ῥήτορα καὶ διαλεκτικὸν καὶ κριτικόν, οὐ πάντα δὲ διὰ τὸ προσδεῖσθαι ἔτι τινα τούτων καὶ θεωρημάτων τινῶν ἀναλήψεως.*

gegen den Satz, daß wenn zwei Größen einer dritten gleich ſind, ſie auch unter ſich gleich ſind. Galen. de opt. disc. 2. p. 17. Die Neigung des Karneades in der ſinnlichen Wahrnehmung den Grund aller Erkenntniß zu ſuchen ſcheint ſich in der Aeußerung zu verrathen, man ſollte Gott, anſtatt ihm die Sinne abzuſprechen, vielmehr noch mehr als die fünf Sinne beilegen, damit er um ſo mehr erkennen könne. Sext. Emp. adv. math. IX, 140.

S. 679. Anm. 2. Nach Sext. Emp. adv. math. II, 20 sqq. beſtritten Kleitomachos und Charmidas die Rhetorik, aber natürlich nur die, welche nicht auf Philoſophie beruhte.

Ebend. Z. 8. Schiebe ein: Der Glanz der Akademie ſcheint ſich unter dieſen Lehrern nicht gehoben zu haben. Vielmehr ſoll dieſelbe mehr und mehr in Verachtung gefallen ſein [1].

S. 694. Anm. 2. Antiochos ſoll den Stoiker Mneſarchos gehört haben. Numen. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 9; cf. Cic. ac. II, 22.

Zum vierten Bande.

S. 69. Anm. 3. Dio Caſſ. LXVII, 13. Eine andere Verbannung der Philoſophen aus der Stadt unter Veſpaſian war nicht allgemein. Dio Caſſ. LXVI, 13.

S. 73. Z. 16. Doch fehlte es auch im fünften und bis in das ſechſte Jahrhundert nicht an Lehrern der Philoſophie zu Alexandria.

S. 165. Anm. 1. In der Stelle des Cicero de leg. III, 5; 6, auf welche hätte verwieſen werden ſollen, iſt wahrſcheinlich für Dione zu leſen Diogene.

---

[1] Siehe den charakteriſtiſchen Tadel der neuern Akademiker beim Polybios Exc. Vat. XII, 26.

S. 174. Anm. 3. Für Stoiker l. Kyniker.

S. 198. Anm. 1. Eine andere Quelle für die Philoſophie des Muſonius ſcheinen die Sermonen und Eklogen des Stobäos anzugeben, welche mehrmals die Ueberſchrift haben Ῥούφου ἐκ τῶν Ἐπικτήτου περὶ φιλίας. Wahrſcheinlich Ausſprüche des Muſonius Rufus, die aus dem Munde des Epiktetos in die Werke des Arrianos übergingen. S. Schweighaeuser Epict. phil. monum. III, p. 195.

S. 248. Z. 15. Anm. Die Blüthe des Attikos wird von Euſeb. in das 16. Jahr des Marc. Aurel. geſetzt. Vergl. Syncell. p. 281 Venet.

S. 276. Anm. 2. Eine andere Zeitrechnung würde ſich ergeben, wenn man den Skeptiker Zeuxis, den zweiten Nachfolger des Aeneſidemos, für eine Perſon mit dem herophiliſchen Arzte dieſes Namens, welchen Strab. XII, 8 fin. als ſeinen Zeitgenoſſen erwähnt, zu halten hätte, wie dies Menag. ad Diog. L. IX, 106 thut. Ich halte aber dieſe Annahme für ſehr unſicher.

S. 288. Anm. 1. Schon Diog. L. IX, 116 betrachtet die beiden Schriften des Sext. Emp. als ein Ganzes.

S. 291. Anm. 1. Das Gleichniß von den reinigenden Arzneien wird den Skeptikern überhaupt zugeſchrieben. Diog. L. IX, 76; Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 18.

S. 294. Anm. 1. Setze zu: wenn man nicht die Angabe des Ariſtokles geradezu verwerfen will. S. oben 283 2).

S. 302. Mit der Unterſcheidung zwiſchen dem offenbarenden und erinnernden Zeichen vergl. die Unterſcheidung zwiſchen den dogmatiſchen und den praktiſchen (βιωτικαί) Unterſuchungen, welche zugleich τηρητικαί heißen. Diog. L. IX, 108.

Indiſche Philoſophie.

S. 351. Z. 13. Oder müſſen wir vielmehr unſer Bedauern darüber ausſprechen, daß die Art der Mittheilung in welcher die indiſche Philoſophie ſich fortgepflanzt hat und zuletzt in die Schrift übergegangen iſt, zu wenig genügt, als daß die innere Bewegung des Gedankens, durch welche ſie geworden, darin ſich erkennen ließe? Denn je mehr von den indiſchen philoſophiſchen Schriften uns bekannt geworden iſt, um ſo mehr ſehen wir, daß ſie nur aus einer Zuſammenreihung von Aphorismen und Commentaren zu dieſen beſtehn, von welchen jene Ergebniſſe, aber nicht Forſchungen mittheilen, dieſe aber ſehr jung, lange nach Chriſti Geburt verfaßt ſind, ſo daß auch bei dieſen bezweifelt werden muß, ob ſie die Urſprünge der alten Lehren und die Gründe ihrer Entwicklung getreu darſtellen. Ueber jene Aphorismen aber bieten zwei Vermuthungen ſich dar. Entweder ſind ſie auch nur aus einer ſpätern Zeit, welche die alte Weisheit ins Kurze faſſen wollte, zu vergleichen etwa mit dem, was ein Alkinoos uns für platoniſche Philoſophie bietet, oder ſie wurden eben nur als Lehrbücher für den mündlichen Unterricht von den Stiftern der philoſophiſchen Schulen verfaßt, wobei denn dieſem überlaſſen blieb die Gründe mitzutheilen. Bei unſerer mangelhaften Kenntniß der Quellen wollen wir unter dieſen Meinungen nicht entſcheiden, müſſen aber doch hinzufügen, daß der große Werth, welchen die Inder auf mündliche Ueberlieferung legen, der zweiten Meinung eine Stütze bietet [1]).

S. 352. Anm. 1. Nach Wilſon ſind ſogar die Sivaiten vorzugsweiſe orthodox und Anhänger der Vedanta. Asiat. res. XVII. p. 171; 174.

---

[1]) Vergl. was über die Quellen der indiſchen Philoſophie S. 353 f. geſagt iſt.

Ebend. Z. 16. Anm. Ueber die Lehren der Dſchiniſten haben wir jetzt vollſtändigere Nachrichten erhalten. Asiat. res. XVII. p. 262 sqq. Doch laſſen wir uns darauf nicht weiter ein, weil es entſchieden zu ſein ſcheint, daß ihre Lehre einer ſpätern Zeit angehört. Wilſon ſetzt ihr Aufkommen in das 6. u. 7. Jahrh. n. Chr., ihr einflußreiches Hervortreten aber erſt in das 8. od. 9. Jahrh. L. l. p. 284 sqq.

S. 357. Anm. 2. Hier ſagt Colebrooke vom Stifter der Mimanſa: Jaimini's arrangement, however, is not philosophical; and I am not acquainted with any elementary work of this school in which a better distribution has been achieved. Ebenſo Windiſchmann die Philoſophie im Fortgang der Weltgeſch. S. 1766.

S. 375. Anm. 2. Setze zu: Jedoch nur ſpätere, wie es ſcheint; denn Colebrooke beruft ſich auf Purana's.

S. 377. Z. 3. Anm. Dies nimmt Windiſchmann an a. a. O. S. 1887, welcher in ſeinen Unterſuchungen über die indiſche Philoſophie ſich auch auf ungedruckte Quellen beruft. Nach ihm iſt Gott die Einheit aller Seelen. Sonſt anders. S. weiter unten.

Ebend. Z. 8. Anm. Die angeregten Fragen ſind beſonders ſchwierig zu beantworten, weil es dabei nicht leicht iſt den Unterſchied zwiſchen der Yoga des Patandſchali und der Yoga der Vedanta feſtzuhalten.

Ebend. Z. 17. Bei allen dieſen Zweifeln ſehen wir nur ſo viel, daß die Yoga die Beruhigung, den Zweck ihrer Lehre, gewinnen will, indem die einzelne Seele in Gott ſich verſenkt. Es iſt ein ekſtatiſcher Zuſtand, welchen ſie ſucht, durch Einhaltung der Thätigkeit des Denkens 1)), indem der Schauende in ſeiner eigenen Geſtalt ſich befindet, wärend in unſerm gewöhnlichen Denken die Thätigkeit in

---

1) Yoga-Sutra nach der Ueberſetzung von Roſen bei Windiſchm. a. a. O. S. 1880.

Beweiſen, Zweifeln u. dergl. ſich bewegt 1). Von allen dieſen Thätigkeiten ſoll uns eine völlige Ruhe befreien, welche in der Betrachtung der Einheit eintritt. Da werden die Unterſchiede zwiſchen Wort und Sache, zwiſchen Natur und Geiſt aufgelöſt, das beſondere Daſein verſchwindet und geht in Gott über 2). Die Mittel, durch welche die Yoga einen ſolchen ekſtatiſchen Zuſtand erreichen will, verfolgen im Allgemeinen die Anſicht der Sankhya von der völligen Nichtigkeit der natürlichen Erſcheinungen für die Seele; alle Hoffnung auf weltliche Glückſeligkeit ſollen wir aufgeben. Aber es ſcheint dabei auch die Meinung einzutreten, der Schein liege doch nur in der Beſonderung der einzelnen Dinge oder der einzelnen Seelen. Sonſt ſind dieſe Mittel außer der Abſtraction, welcher der Geiſt ſich ergeben ſoll, ſehr ſinnlicher Art und von demſelben Charakter, welchen wir auch in andern Schulen indiſcher Weisheit finden. Sie ſchließen ſich zum Theil an religiöſe Gebräuche, Opfer u. dergl. an, indem jedoch anempfohlen wird, alle dieſe Gebräuche mit dem zu verſchmelzen, was der Gegenſtand der Verehrung iſt, mit Gott. Zum Theil werden auch äußere Uebungen einer beſondern Art vorgeſchrieben, ruhige, ungezwungene Stellung oder Lage des Körpers, ein beſtimmter, regelmäßiger Wechſel des Aus- und Einathmens, das Richten der Aufmerkſamkeit auf die Wurzeln oder Anfänge der Empfindung oder des Denkens, auf die Spitze der Naſe, der Zunge, auf die

---

1) Ebend. a. a. O.

2) Windiſchm. a. a. O. S. 1881 zum Theil nach indiſchen Commentaren.

Mitte des Schädels u. ſ. w., welches freilich in ſehr ſinnlicher Weiſe darauf hindeutet, daß zur Beruhigung unſerer Seele das Princip der ſinnlichen Erſcheinung und des Denkens erkannt werden müſſe. In dieſer Betrachtung der weltlichen Dinge ſollen wir aber auch nur die Gegenwart Gottes in Bildern erblicken und dadurch zu der Anſchauung uns vorbereiten, welche nicht Bilder, nicht vernünftige Thätigkeit, nicht Ichheit, ſondern Gottes Glanz erblickt. Da ſollen wir alles durchſchauen, Vergangenes und Zukünftiges, den Lauf aller Zeiten, die Natur in ihrer ganzen Ausbreitung; da ſollen wir auch zu der Macht gelangen, welche über die Körperwelt herſcht und die Wunder des Yogi vollbringt. Auch der Glanz Gottes, der Lichtwelt, ſcheint in dieſer Philoſophie ſehr ſinnlich gefaßt zu werden und ſein Schauen noch nicht die höchſte Stufe der Befreiung zu bezeichnen. Denn zuletzt ſollen wir auch noch die Lichtwelt von dem Geiſte unterſcheiden lernen und ſo die Wurzel der Täuſchung, die Urſache der Geburt in uns vertilgen. Zu dieſer Vollendung jedoch gelangen wir nur ſtufenweiſe, nur durch Geburten und Tode hindurch und wie ein Saamenkorn entwickelt ſich unſer Leben nur allmälig bis zu dieſer Frucht. Hierbei ſcheinen nun die verſchiedenen Stufen, welche die Sankhya angiebt, zur Beſchreibung der Leiter gedient zu haben, auf welcher wir zur Vollendung hinanklimmen ſollen 1).

S. 382. Anm. 3. Windiſchmann a. a. O. S. 1904 ff. theilt eine Ueberſetzung des erſten Buchs der Nyaya-Sutra's mit und einen Auszug aus den folgenden, geſteht aber, daß manches nur vermu-

---

1) Windiſchm. a. a. O. S. 1881 ff.

thungsweiſe wiedergegeben werden konnte, weil unſere Bekanntſchaft mit der Terminologie der indiſchen Schulen noch zu unvollkommen ſei.

S. 383. Z. 10. Setze zu: Nicht weniger dient die ganze Form der Zuſammenſtellung, in welcher die Lehre der Nyaya mitgetheilt wird, zum Beweiſe, daß es ihr nicht gelungen iſt mit der Kenntniß der äußern Formen der Darſtellung auch in das Innere der Gedankenentwicklung einzubringen [1].

S. 386. Anm. 3. Windiſchmann a. a. O. S. 1924 überſetzt: enge Relation.

S. 387. Z. 9. Setze zu: Alle aus Theilen beſtehende Dinge ſind aus ihnen entſprechenden, durch die Verbindung verknüpften Dingen, wie das Gewebe aus den Fäden; wo aber die Trennung des Theils und des Getheilten aufhört, da iſt ein zur größeſten Kleinheit gelangtes Atom [2]. Daraus wird geſchloſſen, daß die Welt nicht entſtanden ſein könne aus dem lebendigen Brahm, denn ſonſt müßte in ihr überall Lebendigkeit ſein [3].

---

[1] Nach Windiſchmann a. a. O. iſt die Eintheilung der Nyaya-Sutra's folgende: im 1. Buch eine kurze Ueberſicht über den Inhalt der ganzen Lehre; dann im 2. Buche vom Zweifel und von den Beweiſen, im 3. Buche von dem zu beweiſenden, dem Gegenſtande der Erkenntniß, im 4. Buche Fortſetzung des Vorigen in dem Sinne, daß hier nur die Gegenſtände, von welchen wir uns befreien ſollen und die Befreiung ſelbſt abgehandelt werden; zuletzt wird im 5. Buche dann noch die fehlerhafte Antwort und das Unterliegen im Streite abgehandelt. Dieſer Abſchluß des Werkes iſt beſonders merkwürdig. Auch Windiſchm. a. a. O. S. 1910 findet, daß bei den Indern nur Grundzüge einer ſolchen Syllogiſtik ſich finden, wie die Griechen ſie hatten.

[2] Windiſchmann a. a. O. S. 1924 nach Sankara.

[3] Ebend. S. 1921.

Ebend. Anm. 1. Zu dieſer Atomenlehre erklärt ſich, wie es ſcheint, die Nyaya-Philoſophie nicht ausdrücklich. Windiſchm. a. a. O. S. 1912.

S. 392. Z. 11. Streiche von Doch ſcheint bis zu Ende der Seite und ſetze dafür: Zwar wird angegeben, der Geiſt werde befreit von allen Uebeln, indem er erkenne, wie den Objecten das Uebel anklebe, und dadurch ſich der Leidenſchaft entkleide, über ſich ſelbſt nachdenke und mit der Reife der Selbſterkenntniß ſeine eigene Weſenheit ſich vergegenwärtige, dadurch gewarnt den Gegenſtänden ſich wieder zuzuwenden und aus der Verbindung mit ihnen Verdienſt und Schuld, Freuden und Leiden zu ſchöpfen [1]; aber wie die Seele im Stande ſei durch die Erkenntniß von der gefürchteten Verbindung mit den Gegenſtänden ſich zu befreien, darüber erhalten wir keine hinlängliche Auskunft. Es ſcheint als hätte auch die Nyaya hierbei ihre Zuflucht zu den Anſichten der Sankya oder der Yoga nehmen müſſen, daß eben das äußere Geſchehn unſerer Seele fremd ſei und daher uns nicht kümmern dürfe. So würde ſie die Ruhe des Gemüths uns haben verſprechen können, ſobald wir nur zur rechten Einſicht unſeres Weſens gelangt wären. Doch wiſſen wir dies nicht mit der Anſicht zu vereinen, welche oben erwähnt wurde, daß unſere Seele ein Atom ſei; denn nach den Grundſätzen dieſer Atomenlehre würde daraus folgen, daß die Seele auch durch äußere Urſachen mit den Objecten oder andern Atomen in eine innige Verbindung gebracht werden könne, und wie dieſe durch Wiſſenſchaft aufgelöſt werde, darüber findet ſich keine Andeutung in unſern Ueberlieferungen. Ob die Nyaya- oder Waiſeſchika-Philoſophie auch ein Schauen und eine Vereinigung mit Gott verſprach, auch darüber iſt uns nichts berichtet worden.

---

[1] Windiſchmann a. a. O. S. 1913. Anm.

S. 393. Anm. 2. Dem letztern Punkte hat Kennedy widerſprochen, wie es ſcheint, mit Recht. Ib. III. p. 416 sq. Der von Kennedy hierüber angeregte Streit, der aber noch andere Punkte betrifft, iſt in den engliſchen Zeitſchriften noch weiter geführt worden. Den ſpätern Lehren der Vedanta ſchließt ſich Sadananda an, deſſen Vedanta-Sara Othm. Frank herausgegeben, überſetzt und kommentirt hat (München 1835); von ihm wird der Glaube an den Lehrer als Mittel der Befreiung empfohlen. S. 4 f.

S. 394. Anm. 1. Den ganzen Inhalt der vier Theile der Veda's haben die Anhänger der Vedanta in vier Sentenzen gebracht, welche Kennedy a. a. O. p. 418 mittheilt. S. auch Fr. Windischmann Sancara sive de theologumenis Vedanticorum (Bonnae 1833) p. 90.

S. 395. Z. 6. Schiebe ein: Fromme Werke ſind nur zeitlich und bringen daher auch nur zeitliche Frucht; ſie erheben zum Himmel des Indra aber nicht zur ewigen Glückſeligkeit [1]).

Ebend. Anm. 2. Es iſt natürlich, daß über dieſen Punkt keine Einigkeit in der Lehre herſcht. Nach Wilſon (Asiat. res. XVII. p. 185.) iſt es alte Lehre, daß die Yoga nicht erreicht werden könne in dem gegenwärtigen Alter der Welt; aber dieſe Lehre werde nicht beachtet.

Ebend. Z. 14 ff. Das hier ausgeſprochene hat ſich auch durch die neuern Mittheilungen über die Vedanta-Philoſophie beſtätigt. Vergl. beſonders Sankara's Commentar über die Brahma-Sutra's bei Windiſchm. die Phil. im Fortgange der Weltgeſch. S. 1847.

---

1) Windischm. Sanc. p. 98 sq.

S. 398. Anm. 1. Hierauf weiſt auch die Eintheilung hin, von welcher Sankara ausgeht, nach der Ueberſetzung von Windiſchmann, sloka 1. Forma visibilis est, oculus videns et visibilis; mens vero videns, visibiles ejus affectiones, testis (d. h. Gott) videns est, at non conspicitur. Die Form iſt nemlich das Körperliche, wogegen Gott alle Form abgeſprochen wird. Ib. sl. 20; cf. sl. 14, wo das Seiende Brahma's von Brahma ſelbſt unterſchieden wird. Doch ſcheint eine intelligible Form Gottes zugelaſſen zu werden. Windischm. Sanc. p. 124 sq.; Frank Sadananda p. 5; Colebr. l. l. II. p. 26. Es iſt in der Eintheilung ausgelaſſen, daß die ſichtbare Form zugleich nicht ſehend ſei, zum Unterſchiede von dem zweiten Gliede. Dieſe viergliedrige Grundeintheilung erinnert an die früher von uns angeführte Grundeintheilung der Sankhya; ſie iſt aber bei weitem ungenauer in der Form; denn das dritte Glied unterſcheidet ſich vom vierten nicht weſentlich und es fehlt dagegen ein anderes Glied, das, was weder ſieht, noch geſehen wird.

S. 401. Z. 19. Anm. In der ſchon angeführten Abhandl. von Kennedy in der transact. of the R. Asiat. soc. III. p. 412 sqq. wird hauptſächlich gegen die Behauptung Colebrooke's geſtritten, daß nach der Vedanta Gott nicht allein wirkende, ſondern auch materielle Urſache der Welt ſei, ja der Verf. geht ſo weit zu behaupten, daß die indiſche Philoſophie überhaupt den Begriff der Materie nicht kenne und ihre Exiſtenz leugne. S. p. 420 sq. Man ſieht aber ſchon hieraus, daß der Streit um Worte ſich dreht. Daß Gott auch materielle Urſache ſei, iſt freilich nicht ſo zu verſtehn, als wenn er ein Körper wäre; er wird nur als das geiſtige Weſen gedacht, welches durch ſeine eigene Kraft und aus ſeiner eigenen Natur oder Subſtanz die Welt hervorgehn läßt.

Ebend. Z. 3 v. u. Für ihre Annahme eines ſolchen Gottes führen die Anhänger der Vedanta weiter keine Beweiſe an. Daß Gott ſei, kann nicht bewieſen werden; es bedarf aber auch keines Beweiſes; wer nur ſeinen Namen hört, weiß daß er iſt 1); Niemanden iſt er verborgen, weil

---

1) Windischm. Sanc. p. 127.

ein jeder ſein Selbſt, ſeinen Geiſt bei ſich trägt, von dieſem weiß, daß er iſt, damit aber auch weiß, daß Gott iſt; dieſer Geiſt nämlich iſt Gott [1]). Aber freilich erkennen viele nicht dieſe Einheit des Geiſtes mit Gott und die Erkenntniß ſeines Seins iſt noch nicht die Erkenntniß ſeines Weſens; daher nimmt die Vedanta auch an, daß nur von den Auserwählten Gott erkannt werde, welchen er ſich ſelbſt offenbare [2]), was uns in dieſer Lehre nicht wundern kann, weil ja natürlich nur die den Geiſt zu erkennen vermögen, welchen er ſich offenbart in ihnen, ſo wie in ſich ſelbſt.

S. 404. Z. 3. Schalte ein: Denn dieſe Welt iſt nur ein Spiel Gottes (Windischm. Sanc. p. 142.)

Ebend. Z. 5. Anm. Noch abſtracter drückt ſich hierüber die Vedanta aus, wenn ſie nicht einmal ein Sein Gott vor der Schöpfung zuſchreibt. Windischm. Sanc. p. 130. Quare quia vox esse plerumque res nomine et forma mutatas significat, respectu absentiae ejus mutationis ante originem mundi ens Brahma quasi non ens fuit. Ib. p. 137. Ens quidem, o bone, hoc in initio fuit, unum sine secundo; nonnulli vero ajunt: non ens quidem hoc initio fuit, unum sine secundo; ex eo non ente ens nascitur.

S. 405. Z. 8. Schalte ein: Das Eine, welches ohne Zweites iſt, begehrte, daß es vielfach werde und erzeuge. Da brachte es das Licht hervor, welches wieder begehrte vielfach zu werden, und ſo entſtand das Waſſer, daraus aber in derſelben Weiſe die übrigen Elemente und die ganze Welt [3]).

---

[1]) Ib. p. 94.

[2]) Ib. p. 114 sq.

[3]) Windischm. Sanc. p. 138. Die Reihe der Ausflüſſe ſcheint in dieſer Stelle nicht genau angegeben zu ſein.

S. 409. Z. 17. Schalte ein: Ebenſo andere Mittel, welche wir ſchon von der Yoga empfohlen ſahen (Frank Sadananda p. 39 sq.)

S. 410. Z. 3 v. u. Schalte ein: Die Wanderungen des Geiſtes erſcheinen wenigſtens der jüngern Vedanta als Folgen des Irthums. Deſſen Kraft aber iſt eine doppelte, theils zu täuſchen, theils zu verbergen. Er täuſcht, indem er uns die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen für Wahrheit anſehen läßt; er verbirgt, indem er von Gott uns ablenkt und in ihm die alleinige Wahrheit zu erkennen uns verhindert [1]. Dieſen Irthum nun zu überwinden, dazu gehört die Unterſcheidung, die Unterſcheidung nemlich Gottes und der geſchaffenen Welt, des beſtändigen und des nicht beſtändigen Weſens. Durch ſie erkennen wir, daß Wandel und Wechſel allein in der Welt iſt, aber nicht in Gott [2]. Deſſen Theil iſt unſere Seele, ſo daß alſo auch wir über dem Wechſel uns erhaben finden. Dadurch erheben wir uns denn auch über die Begierde des Genuſſes der Thatenfrüchte hier und dort, welche nur vergänglich ſind, gewinnen Selbſtbeherſchung und Ruhe des Geiſtes, das Verlangen nach Freiheit tritt herzu und nun erhebt ſich der Geiſt zur Einheit mit Gott, zum Wiſſen, daß wir mit Brahma eins ſind [3]. Dieß iſt die wahre Wiſſenſchaft.

---

[1] Windischm. Sanc. sl. 13; Frank Sadan. p. 10.

[2] Windischm. Sanc. sl. 19; Frank Sadan. p. 3 sq. Sonſt kennt die Vedanta noch eine andere Unterſcheidung der weltlichen Dinge von einander, welche nur als ein untergeordnetes Mittel angeſehn wird und verſchwinden muß, ſobald die wahre Erkenntniß eingetreten iſt. Frank l. l. p. 43; Windischm. l. l. p. 154.

[3] Frank l. l. p. 4 sq.

S. 413. Z. 3. Setze zu: Doch, wie ſchon bemerkt, es ſcheint, als hätte die Schule der Vedanta dieſen Punkt nicht einſtimmig angenommen. Sie behauptet wenigſtens zum Theil auch einen Zuſtand des Wachenden, in welchem er frei iſt von jedem Irthum, das Blendwerk der Erſcheinungen nur ſieht, als ſähe er es nicht, Gott aber in ſeiner unvergänglichen Einheit ſchaut [1]. Nur eine Zeit lang nach dem Eingange in Brahm ſoll die Wirkung der Täuſchung noch fortdauern, zuletzt aber gänzlich verſchwinden [2].

Ebend. Z. 3 v. u. Setze zu: Aber endlich wird doch behauptet, daß der, welcher in Brahm verſenkt der Welt abgeſtorben iſt, weder durch Tugend, noch durch Laſter wieder in ſie zurückkehre, weder beſſer werde durch jene, noch ſchlechter werde durch dieſes, denn in der Erkenntniß Gottes ſind alle Werke vernichtet [3]. (Es geht hieraus hervor, daß auch die hierauf erwähnte Lehre nicht allen Anhängern der Vedanta zugeſchrieben werden kann.).

S. 414. Anm. 2. Tholuck (commentatio de vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit. P. II. De ortu Cabbalae. 1837) ſtimmt darin überein, daß die unter uns bekannten kabbaliſtiſchen Schriften verhältnißmäßig ſehr jung ſeien; in Europa würden die erſten Spuren der Kabbala erſt im 12ten Jahrh. gefunden, in Aſien gingen ſie bis in das 8te Jahrh. hinauf.

---

[1] Frank. Sadan. p. 42; 43; Windischm. Sanc. p. 125 sq.; 173 sq.

[2] Ib. p. 158.

[3] S. Colebr. l. l. p. 116 sqq.

S. 421. Anm. 1. Die Moſaiſche Geſetzgebung iſt zu allen Völkern gedrungen. De vita Mos. II, 4. p. 137 sq.

S. 493. Z. 5. Anm. Auf eine Spur führt David's des Armeniers Angabe in den Berliner Scholien zum Ariſt. p. 28 a, daß Jobates, König von Libyen, die Schriften des Pythagoras aufſuchte und dadurch Veranlaſſung gab, daß viele unter dieſem Namen untergeſchoben wurden. Da von einem Könige Jobates, welcher hierher paßte, nirgends die Rede iſt, finde ich es ſehr wahrſcheinlich, daß Juba der zweite gemeint ſei, König von Mauritanien, der aber auch König von Lybien genannt wird und wegen ſeiner gelehrten Beſchäftigungen bekannt iſt. So würde ungefär ein Menſchenalter vor dem Philon die pythagoriſche Lehre ſich wieder verbreitet haben. Spuren, welche auf eine frühere Zeit führen, ſind zweifelhaft. Vergl. m. Geſch. der pythag. Phil. S. 75.

S. 524. Anm. 1. Mit der hier ausgeſchriebenen Stelle vergl. die entſprechende Stelle in der pſeudo-ariſtoteliſchen Schrift von der Welt c. 6.

S. 525. Anm. 3. Nach Procl. in Tim. II. p. 93 kann Numenios nicht wohl jünger als Attikos geweſen ſein.

S. 532. Anm. 1. Nach Procl. in Tim. IV. p. 249 ſcheint ſich übrigens Numenios ſo ausgedrückt zu haben als wäre der erſte und der zweite Gott *δημιουργός*, der dritte aber ihr Werk, das *δημιουργούμενον*. Da er jedoch auch alle drei als dasſelbe ſetzte, kann man wohl nicht erwarten, daß er die Unterſchiede unter ihnen ſehr genau nahm.

S. 534. Anm. 1. Wir müſſen bekennen nicht zu wiſſen, wie hiermit eine andere Angabe in Uebereinſtimmung gebracht werden kann, welche Couſin im journ. des sav. 1835. p. 148 aus einem ungedruckten Commentar zum Phädon des Platon mitgetheilt hat: *ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀποθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος.*

S. 540. Anm. 3. An zwei Stellen des Nemeſios, de nat. hom. 2. p. 29, 3. p. 56 sqq., wird ziemlich weitläuftig die Lehre des Ammonios über die Seele und ihre Verbindung mit dem Körper auseinandergeſetzt. Aber außerdem daß einem ſo ſpäten Berichterſtatter, der keine Quelle nachweiſt, nicht zu trauen iſt, ſcheint auch an beiden Stellen Ammonios nur als Haupt der neu-platoniſchen Schule angeſehn zu werden, auf welchen die Lehren ſeiner Nachfolger übertragen werden könnten.

S. 541. Anm. 2. Auch wird vom Origines, dem Mitſchüler des Plotinos, bezweifelt, ob er bis zum Einen, welches über der Vernunft iſt, hinaufgeſtiegen ſei. Procl. theol. Plat. II, 4. p. 90.

S. 548. Anm. 1. Creuzer meint ſogar, daß unſere jetzige Recenſion des Plotinos eine Miſchung der porphyriſchen und der euſtochiſchen ſei. Vergl. annot. in Plot. p. 79 sq.; p. 202. Was er dafür beibringt, ſcheint mir doch ſeine Vermuthung nicht hinlänglich ſicher zu ſtellen. Die neue Ausgabe Creuzer's (Oxon. 1835) leiſtet zwar vortreffliche Hülfe für eine große Zahl von Stellen, welche in der baſeler Ausgabe kläglich beſtellt waren, doch geſteht auch Creuzer ein, daß in unſerem Text viele unheilbare Fehler ſtecken.

S. 606. Anm. 2. Die *τόλμα* wird auch II, 9, 11 erwähnt. Sie findet ſich ſchon in der Vernunft. VI, 9, 5. *νοῦς ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας.*

S. 631. Z. 6. Anm. Doch wird auch Plotinos mit ſeinem Schüler Amelios, in ähnlicher Weiſe wie Porphyrios, vom Jamblichos a. a. O. getadelt.

S. 636. Z. 13. Schalte ein: Porphyrios unterſcheidet vier Tugenden oder vier Grade der Tugend, von welcher der niedrigſte die politiſche Tugend iſt, die Tugend eines guten Menſchen, in welcher er ſeine Leidenſchaften mäßigt (*μετριοπάθεια*); höher iſt die reinigende Tugend, welche die Seele des einzelnen Menſchen von Leidenſchaften völlig befreit und zur Apathie führt; ihr Ziel iſt Verähnlichung mit Gott, durch ſie werden wir dämoniſche Menſchen oder gute Dämonen. Größeres aber ſoll der Menſch erreichen, indem er ganz der Seele in Erkenntniß ſich weiht und dadurch zum Gott wird, ja zuletzt nur der Vernunft lebt, die Tugend der Vernunft gewinnt und ſo der Götter Vater, mit dem Einen eins wird [1]).

S. 639. Anm. 1. Setze zu: dies beweiſt beſonders die Art, wie ihr Verf. die Lehre des Plotinos vertheidigt, daß die Seele leidenlos ſei, wärend die meiſten ſpätern Neu-Platoniker vom Jamblichos an dieſe Lehre beſtritten.

S. 649. Z. 3. Schiebe ein: doch entſchiedener in ſeiner Polemik.

Ebend. Z. 5. v. u. Schiebe ein: So wußte er auch von prieſterlichen Tugenden zu reden, welche höher wären als die ſo genannten weſentlichen Tugenden des Menſchen, auf das Göttliche in der Seele ſich bezögen und mit dem Einen uns verbänden [2]).

S. 663. Anm. 2. Die Gliederung der Begriffe, welche er hier und in Alcib. 16. p. 51 sq. aufſtellt, iſt folgende: die Güte, die Weisheit und die Schönheit, und dieſer in der Folge entſprechend: der Glaube, die Wahrheit (Philoſophie) und die Liebe.

S. 672. Z. 14. Für geleugnet l. behauptet.

S. 683. Anm. 3. Was Creuzer ad Procl. instit. theol. 211.

---

[1] Sent. 34. Holst.

[2] Cousin journ. des sav. 1835. p. 149 aus einem ungedruckten Comm. zum Phädon. προστίθησιν ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς περὶ τῶν ἀρετῶν, ὅτι εἰσὶ καὶ ἱερατικαὶ ἀρεταὶ κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, ἀντιπαρελθοῦσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιωδίαιν οὔσαις, ἑνιαῖαι δὲ ὑπάρχουσαι. Das ἀντιπαρελθοῦσαι iſt räthſelhaft; ebenſo das οὐσιωδίαιν. Das letztere bezieht ſich wahrſcheinlich auf die Tugenden des νοῦς, dem die οὐσία zur Seite ſteht. Es möchte in dieſer Eintheilung wohl eine Polemik gegen die zu S. 636 gegebene Eintheilung des Porphyrios liegen, indem Jamblichos nicht zugab, daß wir durch die Tugenden des νοῦς mit dem Einen vereinigt würden, ſondern hierzu die Hülfe der Theurgie verlangte.

aus dem Commentar des Damaſkios zum Parmenides anführt: *ὥστε ἀληθινὸς ὁ Πλωτίνου λόγος, ὡς οὐ πᾶσα κάτεισιν ἡ ψυχή*, müſſen wir als Lehre des Damaſkios anerkennen. Daher verwirft er auch den Unterſchied zwiſchen dem *μεθεκτὸν* und dem *ἀμέθεκτον*, welchen Proklos gemacht hatte. De princ. l. l.

Ebend. Z. 4. v. u. Schiebe ein: Alles will er in die unerkennbare Einheit zurückgenommen wiſſen.

S. 685. Z. 6. Anm. Es kann bezweifelt werden, ob dies der oben angeführte Iſidoros war, welcher bei Suid. s. v. *Συριανὸς* ein Alexandriner genannt wird, wärend der hier gemeinte ein Gazäer heißt. Vergl. Brucker hist. phil. II. p. 341.

S. 708. Z. 14. Schalte ein: Dies war etwas Nothwendiges, wenn ſie nicht den Standpunkt der alten Völker aufgeben ſollten; ſie mußten von dieſem aus an dem Glanze alter Erinnerungen ſich weiden.

Bayerische
Staats-
Bibliothek
München

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichſchen Univerſitäts-Buchdruckerei.

über
die Erkenntniß Gottes
in der Welt.

Von

Dr. Heinrich Ritter,
Profeſſor an der Univerſität zu Kiel.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1836.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Univ. Bibl.
München

Vorrede.

Nur mit einiger Beſorgniß kann ich die vorliegenden Unterſuchungen mittheilen. Sie werden Vielen Anſtoß erregen; ſie werden Vielen als außer der Zeit erſcheinen. Dem Gange der Philoſophie, in welchem wir ſo eben begriffen ſind, werden ſie ſich wenig empfehlen.

Wenn hierin eine Beſchuldigung liegen ſollte, ſo würde ich ſie auf den Entwicklungsgang meines wiſſenſchaftlichen Lebens zu werfen haben. Was davon dem Publicum vorliegt, giebt zu erkennen, daß ich nicht den ganz gewöhnlichen Gang in meiner philoſophiſchen Bildung eingeſchlagen habe. Einem beſtimmten Lehrer, einer beſtimmten Schule habe ich mich nicht anſchließen können; ein Autodidakt habe ich auch nicht ſein mögen; daher blieb mir nichts anderes übrig, als bei der ganzen Geſchichte der Philoſophie meinen Unterricht zu ſuchen. Der Gedanke lag nahe meine hiſtoriſchen Forſchungen auch Andern mitzutheilen, und ſo hat meine litterariſche Thätigkeit bisher vorherrſchend mit der Geſchichte der Philoſophie ſich beſchäftigt.

Dieſer Weg, welchen ich zu meiner eigenen philoſophiſchen Bildung genommen, empfiehlt ſich weder durch ſeine Kürze, noch durch ſeine geebnete Bahn. Daher ſieht man auch darauf kein ausgefahrenes Geleiſe. Die Meiſten begnügen ſich mit der Kenntniß der vorzeitlichen Philoſophie, ſo weit ſie in die gegenwärtige allgemeine Meinung herübergenommen worden und den neuen Syſtemen oft mehr zur Ausſchmückung oder zur Folie, als zur Belehrung gedient hat. Bei ſolchen iſt die Meinung nicht befremdlich, daß die neueſte Zeit das ungeſchmälerte Erbe der Vergangenheit in Saft und Blut verwandelt habe. Dennoch möchte ich meinen Weg, auf welchem ich doch auch nicht ganz einſam wandle, nicht mit dem kürzern und auszüglicheren vertauſchen.

Nur kann ich nicht leugnen, daß er außer der Beſchwerlichkeit noch einige andere Nachtheile hat. Mir hat er zunächſt zuwege gebracht, daß ich in dieſer

Art der Schriftſtellerei, welcher das vorliegende Werk angehört, faſt als ein Neuling erſcheine. Zwar die rein philoſophiſche Darſtellung iſt von mir ſchon mehrmals verſucht worden; aber theils zu vereinzelt waren meine Verſuche in dieſer Weiſe, theils zu ſehr für den Unterricht der Jugend beſtimmt, als daß ſie eine allgemeine Aufmerkſamkeit hätten in Anſpruch nehmen können. Doch darf ich vielleicht hoffen, daß meine Arbeiten in der Geſchichte der Philoſophie einiges Zutrauen mir erweckt haben werden, welches auch dieſer Arbeit zur Entſchädigung gereichen könnte.

Überdies aber muß ich befürchten, daß die Sitte, welche ich auf meinem Wege angenommen habe, nicht ganz in der Ordnung erſcheinen dürfte. Die, welche ganz in der Gegenwart leben, finden es leicht mit der Gegenwart ſich zu verſtändigen. Was eben die Aufmerkſamkeit reizt, was die gebräuchliche Formel für die gewöhnliche Meinung iſt, haben ſie vollkommen inne, und ohne Zögern, ohne Bedenklichkeit bedienen ſie ſich ihres Vortheils Neigungen und Meinungen der Zeit durch die bekannten Stichworte für ſich zu gewinnen. Wer dagegen dem gewöhnlichen Verkehr des täglichen Lebens ſich entzogen hat, um dem Unterrichte vergangener Zeiten zu lauſchen, wird in der Gegenwart kaum ſo feſtes Fußes einherſchreiten können. Er kennt zu viele Sprachen, als daß er auf das neueſte Wort einen unbedingten Werth legen, er hat zu viele Richtungen der Denkweiſe durchgemacht, als daß er allein in der neueſten Wahrheit finden ſollte. Oft wird es ihm vorkommen, als wenn mit dem neuen oder auch nur erneutem Worte, mit der neuen oder auch nur erneuten Richtung nur wenig gewonnen wäre. Was man allgemein feſthält, wird ihm nicht ſicher dünken; worüber man ſtreitet, das wird ihm vielleicht von geringer Bedeutung ſcheinen. Genug er wird gegen Sitten und Gebrauch der Wortführer und der Geſellſchaft, in welcher jene den Ton angeben, manchen Verſtoß ſich zu Schulden kommen laſſen.

Offenherzig will ich geſtehen, daß ich ſehr fürchte mit vorliegender Schrift in dieſem Fall zu ſein. Wie ein ziemlich ungeleckter Bär tritt ſie in die geſittete Geſellſchaft. Er muß ſehen, ob er ſich wird durchbeißen können.

Noch ein paar Worte habe ich über die Einleitung zu ſagen. So weit ſie auch ausholt, ſo gehört ſie doch weſentlich zur Bezeichnung des Standpunktes meiner Unterſuchungen. Eher iſt ſie hierzu zu kurz, als zu weitläufig, welches vielleicht noch andern polemiſchen Erörterungen in dieſer Schrift zum Vorwurf gemacht werden könnte. Doch wo möchte man in der Philoſophie Grenzen der Polemik finden? Ein Misverſtändniß aber, welches bei dem Gange meiner Darſtellung einſchleichen könnte, muß ich gleich zu Anfang ablehnen. Die Folge der philoſophiſchen Standpunkte, welche ich in ihrem Zuſammenhange unter einander betrachte, ſcheint ſich zwar in der Weiſe, in welcher ſie hier auftreten, ſehr natürlich zu ergeben, und es ließe ſich auch wohl behaupten, daß es für die Philoſophie auf einer gewiſſen Bildungsſtufe der Natur der Sache gemäß wäre dieſen Gang in ihrer Entwicklung zu gehen, ja die Analogien würden zur Hand ſein, welche dieſer Darſtellung ein hiſtoriſches Anſehen geben könnten. Dennoch iſt nichts weniger meine Abſicht, als ihr ein ſolches beizulegen. Meine Überzeugung, welche auch wohl wiſſenſchaftlich ſich rechtfertigen ließe, läuft darauf hinaus, daß die Entwicklung der Philoſophie zu ſehr mit der Eigenthümlichkeit der Einzelnen und der Völker verwachſen iſt, als daß man ihr eine allgemeingültige Norm aus ihrem eigenen Weſen ableiten könnte. Überdies ſind allen jenen Stufen auch Irrthümer beigemiſcht, welche niemals als nothwendig werden dargethan werden können. Wenn ich daher auch in ihrer Schilderung auf die Geſchichte der neuern Philoſophie einige Rückſicht genommen habe, ſo iſt doch dabei nach hiſtoriſcher Treue nicht geſtrebt worden, ſondern was ich z. B. kritiſche und abſolute Philoſophie nenne, davon wird man entſprechende Elemente nicht allein unter uns, ſondern auch unter den Alten finden.

Inhalt.

Zur Einleitung.

I. Das Denken des praktiſchen Lebens, die einzelnen Wiſſenſchaften und die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes. S. 1—23.

Streit der Philoſophen. 1. Das Denken in Beziehung zu den praktiſchen Beſtrebungen. 5. Im Einzelnen nur auf Meinung beruhend, hat es doch größere Sicherheit im Allgemeinen. 6. Dennoch gründet es ſich nur auf Vorausſetzungen. 7. Beſtandtheile des praktiſchen Denkens. 8. Die Zeichen der Dinge. 9. Die Fiction. 9. Wiſſenſchaften des praktiſchen Lebens zur Ausſcheidung der Fiction. 10. Ihre Bildungsweiſe. 10. Theilung der Arbeiten und Theilung der Wiſſenſchaften. 11. Grundſätze der praktiſchen Wiſſenſchaften. 12. Wiſſenſchaftliches Intereſſe in den praktiſchen Wiſſenſchaften. 12. Ihre Grundſätze und ihr Zuſammenhang. 13. Ordnung und Methode. 14. Das Verhältniß der praktiſchen Wiſſenſchaften zur Philoſophie. 15. Die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes. 16. Gründe ihrer Herrſchaft über die einzelnen praktiſchen Wiſſenſchaften. 16. Logik und Metaphyſik. 17. Die Grundbegriffe der praktiſchen Wiſſenſchaften oder die praktiſche Philoſophie. 18. Zweifel über die Nebenordnung oder Überordnung der Philoſophie in ihrem Verhältniß zu den einzelnen Wiſſenſchaften. 21.

II. Der Skepticismus, die kritiſche Philoſophie und die Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens. S. 23—52.

Der Zweifel gegen die Wiſſenſchaft. 24. Skepticismus und Dogmatismus. 25. Zweifel gegen die Zeichen. 26. Kennzeichen

ihrer Wahrheit. 26. Zweifel gegen die Grundbegriffe und Grundſätze. 27. Gegen die Beweiſe. 28. Allgemeine Richtung und Bedeutung des Skepticismus. 29. Schlüpfrigkeit der ſkeptiſchen Äußerungen. 30. Die Strenge des Skepticismus hebt alle wiſſenſchaftliche Rede auf. 31. Den ſkeptiſchen Gründen liegt im Allgemeinen der Begriff des Wiſſens zum Grunde. 32. Beſondere Beſtimmungen für dieſen Begriff. Das Gültige für alle Vernunft. 33. Verhältniß des Wiſſens zum Gegenſtändlichen. 34. Das Wiſſen des Skepticismus von anderer Art als das Wiſſen des gemeinen Menſchenverſtandes. Wiſſen vom Wiſſen. 36. Dies iſt nur der Anfang des rein wiſſenſchaftlichen Strebens. 37. Der Skepticismus als Übergangsbildung. 38. Mistrauen des Skepticismus in unſere Kraft zu erkennen. 39. Kriticismus. 40. Das Menſchliche in unſerm Denken als Hinderniß des Wiſſens. 41. Warum nicht vielmehr auf das Perſönliche, ja auf das Augenblickliche in unſerm Denken zurückgegangen werde. 42. Die Probe des Allgemeingültigen in der Erfahrung. 43. Prüfung dieſer Probe. 43. Unterſcheidung der kritiſchen Philoſophie zwiſchen dem, was allgemeine Gültigkeit für die Menſchen hat und was nicht, beruhend auf dem Bewußtſein der Geſetzmäßigkeit des Denkens. 45. Das Trügeriſche in dieſem Bewußtſein führt zur ſyſtematiſchen Erforſchung der Geſetze unſeres Denkens. 46. Vorausſetzung des Kriticismus vom Gegenſatz zwiſchen dem menſchlichen Denken und dem vollkommenen Wiſſen. 47. Aufhebung dieſes Gegenſatzes im Kriticismus. 47. Widerſprüche im Kriticismus, welche ihn als Übergangsbildung bezeichnen. 48. Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens. 50. Der Menſch als Ausgangspunkt wiſſenſchaftlicher Forſchung. 51. Die Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens endet mit der Lehre vom Unvermögen des Menſchen. 52.

III. Die abſolute Philoſophie, die Erfahrung und das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben. S. 53—113.

Das Abſpringende in dem Verfahren der Theorie des Ernißvermögens. 53. Der Cirkel in ihm. 54. Vorausſetzung des Menſchen. 55. Was durch die kritiſche Philoſophie gewonnen wird. 56. Ihre falſchen Vorausſetzungen. 58. Der Begriff des Wiſſens als Grundlage aller wiſſenſchaftlichen Entwicklung. 59. Von dem Ich und allem Perſönlichen oder Menſchlichen iſt dabei abzuſehen. 60. Die abſolute Philoſophie. 61. Sie iſt allein allgemeine und gründliche Wiſſenſchaft. 63. Unterſuchung über ihr

Verhältniß zur Erfahrung. 65. Zwei Formen der abſoluten Philoſophie. 66. Verneinendes Verhältniß der erſten Form zur Erfahrung. 66. Sie hebt alles Streben nach dem Wiſſen und alle wiſſenſchaftliche Mittheilung auf. 67. Verhältniß der zweiten Form zur Erfahrung. 69. Rückblick auf den Gang unſerer Unterſuchung. 72. Die Wahrheit der Erſcheinungen. 75. Das Vernunftloſe in der Auffaſſung derſelben. 76. Nothwendigkeit die Erſcheinungen zu erklären. 77. Sie ſind als Probleme der Wiſſenſchaft in dieſelbe aufzunehmen. 78. Ungenügendes dieſer Auffaſſungsweiſe. 80. Durchgängiger Zuſammenhang aller Erfahrungen. 82. Verhältniß der Philoſophie zu demſelben. 83. Selbſtſtändigkeit beider Gebiete, des philoſophiſchen und des empiriſchen Erkennens. 85. Das Empiriſche beſchäftigt ſich mit den wirklichen Erſcheinungen, das Philoſophiſche geht über das Wirkliche hinaus auf den tranſcendentalen Zweck. 86. Zuſammenhang zwiſchen dem empiriſchen und dem philoſophiſchen Denken. 88. Überſicht über ihr Verhältniß. 90. Verhältniß der Mathematik zur Erfahrung. 91. Das Nichtwiſſen der Philoſophie. 92. Verbindung des Philoſophiſchen mit dem Empiriſchen im allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben. 94. Einſeitigkeit der Wiſſenſchaften dadurch aufgehoben. 95. Nothwendigkeit der Abſonderung der Wiſſenſchaften. 96. Unvollkommenheit der Gedanken des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens. 98. Unterſcheidung zweier Arten der Meinung. 99. Verbindung der Wiſſenſchaften unter einander im allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben. 101. Nachweiſung derſelben in den empiriſchen Wiſſenſchaften. 103. Ebenſo in den philoſophiſchen Wiſſenſchaften. 106. Einſeitigkeiten in der Vermiſchung der verſchiedenen Arten der Meinung und in der ſtrengen Abſonderung der Wiſſenſchaften. 108. Empirismus und abſolute Philoſophie. 110.

IV. Übergang. S. 113—138.

In allen den angegebenen Formen der Philoſophie ein philoſophiſches Erkennen, doch in verſchiedenen Graden der Ausbildung. 113. Zweck der bisherigen Unterſuchungen 117. Verhältniß der verſchiedenen Formen der Philoſophie zur Erkenntniß Gottes. — Der Dogmatismus. 118. Der Skepticismus. 121. Die kritiſche Philoſophie. 122. Die abſolute Philoſophie. 123. Die Erkenntniß Gottes im allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben. 124. Gang der neuern Philoſophie. 126. Myſticismus. 127. Verſtand und Gemüth. 130. Einfluß des Gemüths auf das allgemeine wiſ-

ſenſchaftliche Leben. 132. Ausſchließung eines jeden Particularismus von der Erkenntniß Gottes. 133. Plan des Werkes. 136.

Erſter Theil.

Von der Erkenntniß Gottes aus ſeinem Begriff.

I. Über die Beweiſe für das Sein Gottes. S. 141—177.

Was für ſolche Beweiſe gefordert werde. 143. Der Standpunkt der Philoſophie im Forſchen nach der Wahrheit. 144. Das Tranſcendentale der Wahrheit. 148. Das Unbeſtimmt-Unendliche und das Beſtimmt-Unendliche. 149. Das Vollkommene. 152. Das Beharrliche. 153. Die Einheit des Vollkommenen. 155. Der Begriff Gottes. 157. Die Nothwendigkeit die Welt von Gott zu unterſcheiden. 157. Gott als letzter und alleiniger Grund der Welt. 160. Gegen den Pantheismus. 161. Berückſichtigung der religiöſen Lehren über Gott. 162. Hauptpunkte des religiöſen Glaubens an Gott. 165. Übereinſtimmung der Philoſophie und der Religion hierin. 166. Das Allgemeine und das Perſönliche in Beziehung auf Gott. 168. Verſchiedenheit in den Ausdrucksweiſen der Philoſophie und der Religion. 173. Der Begriff der Wahrheit im weiteſten und im engern Sinne. 176.

II. Über das Verhältniß Gottes zur Welt. S. 177—219.

Schwierigkeiten in dieſem Verhältniß. 177. Ob Gott dadurch beſchränkt werde, daß ein Anderes iſt als er. 178. Verſuch zu beweiſen, daß das Vollkommene nicht Schöpfer ſein könne. 182. Zweifel wegen der Unvollkommenheit der Welt. 184. Verſuche das Übel im Ganzen der Welt zu leugnen. 185. Ob das Übel in der Abhängigkeit der Geſchöpfe von Gott liege. 188. Oder in der Freiheit der Geſchöpfe. 190. Gott als Schöpfer der Vernunft. 193. Die Vernunft als Grund der Klagen über die Unvollkommenheit der Welt. 195. Unterſchied zwiſchen dem Geſetztſein der Geſchöpfe in Gott und zwiſchen ihrem In-ſich-ſein. 197. Übergang aus dem erſtern in das andere ſetzt das Werden und die Unvollkommenheit der Geſchöpfe voraus. 198. Anwendung auf die Vernunft; ihr Vermögen und ihre Wirklichkeit. 199. Freiheit der geſchaffenen Vernunft. 203. Zeitliches Werden der Welt durch alle Grade der Unvollkommenheit hindurchgehend. 204. Unendlichkeit der Zeit. 205. Vielheit der Dinge in der Welt. 206. Einheit der Welt. 207. Ob die Vielheit der Dinge in der Welt eine unüberwindliche Hemmung derſelben in ſich ſchließe. 208. Die Vielheit der Dinge iſt nothwendig in der Welt. 209. Gegenſatz zwiſchen Außen- und Innenwelt. 212. Die Vernunft als vollkommenes Abbild Gottes. 215. Form und Inhalt der geſchaffenen Weſen in Beziehung auf die Vollkommenheit Gottes und der Welt. 217.

III. Über die Erkenntniß Gottes aus den Merkmalen ſeines Begriffes. S. 219—246.

Negative Beſtimmungen über den Begriff Gottes, um ihn von dem Begriffe der Welt zu unterſcheiden. 219. Anthropomorphiſtiſche Darſtellungsweiſe. 221. Gott das Gute. 222. Die dreifache Urſache. 223. Darſtellung des Begriffs Gottes in entgegengeſetzten Begriffen. 225. Über den Mangel an Form in allen dieſen Begriffsbeſtimmungen. 227. Der Begriff Gottes kann keinem andern Begriffe untergeordnet werden. 230. Sinn der Frage, was Gott ſei. 231. Allgemeine Bezeichnung des Verfahrens, welches einzuſchlagen iſt zur Beſtimmung des Begriffs Gottes. 233. Bedeutung der allgemeinen Formeln über den Begriff Gottes. 236. Gefahr bei dem abgekürzten Verfahren, welches ſie vorſchreiben. 237. Bedeutung der anthropomorphiſtiſchen Darſtellungsweiſe. 238. Bedeutung der philoſophiſchen Formeln. 243. Sie iſt nur in einer entwickelten philoſophiſchen Lehre über die Erkenntniß Gottes in der Welt zu finden. 245.

Zweiter Theil.

Von den philoſophiſchen Begriffen, welche zur Erkenntniß Gottes in der Welt führen.

I. Das Sinnliche, das Überſinnliche und der Verſtand. S. 249—281.

Das Werden als Grundlage der philoſophiſchen Forſchung. 249. Das Beſondere und das Zufällige. 250. Die Erſcheinung und die Vorſtellung. 251. Die Empfindung und das Sinnliche. 252. Die empiriſchen Wiſſenſchaften und die Mathematik. 253. Die Erſcheinung als Zeichen und der Verſtand. 256. Das Sinnliche und das Überſinnliche. 258. Gegen die Meinung, daß nicht der Verſtand das Überſinnliche denke. 260. Gegen die Meinung, welche das Denken des Überſinnlichen überhaupt verwirft. 265. Das Überſinnliche in der ſinnlichen Welt. 276. Bedeutung des

Sinnlichen, wenn es von Gegenſtänden ausgeſagt wird. 278. Sinnliche Merkmale des Überſinnlichen. 280.

II. Das Wahre des Körpers und des Geiſtes und die Wechſelwirkung zwiſchen beiden. S. 281 — 315.

Die Wahrnehmung. 281. Das Ich und das Nicht-Ich. 283. Inhalt und Form der Wahrnehmung. 286. Raum und Zeit. 287. Räumliche und zeitliche Verhältniſſe im Beſondern. 290. Inhalt der Wahrnehmungen. 292. Körper und Geiſt. 296. Zuſammenhang zwiſchen Körper und Geiſt. 299. Irrthümer über dieſen Gegenſatz. 301. Warum das Innere für beſſer gehalten wird als das Äußere. 306. Der Geiſt verſchieden von der Vernunft. 307. Wechſelwirkung zwiſchen Körper und Geiſt. 309. Der Leib und ſein Verhältniß zur Seele. 311. Beſtändige Veränderung der körperlichen Erſcheinung. 314.

III. Die Dinge, ihr Weſen und ihr Leben. S. 315 — 355.

Das Ding als beharrliche Grundlage der Erſcheinungen. 315. Ein veränderlicher Grund der Erſcheinungen. 316. Schwierigkeit das Veränderliche mit der ewigen Wahrheit zu vereinen. 317. Die freien Thätigkeiten als veränderliche Gründe der Erſcheinung. 318. Weſen und Leben der Dinge. 319. Das Beharrliche im Leben. 320. Thätigkeit des Verſtandes im Erkennen des Lebens und der Dinge. 324. Verhältniß des Lebens zu der Anlage der Dinge. 326. Das ganze und das wirkliche Weſen. 328. Das offenbare und das verborgene Weſen. 331. Die Entwicklung der Dinge geht nicht in das Unbeſtimmte. 333. Das lebendige Ding. 335. Das ſinnliche und das überſinnliche Leben. 337. Die ſinnlichen und überſinnlichen Merkmale der Dinge. 340. Bedingungen der Erkenntniß des überſinnlichen Lebens und Weſens. Unterſcheidung der überſinnlichen Elemente in dem Sinnlichen. 345. Verbindung ihrer Vielheit zur Einheit des Weſens. 346.

IV. Urſache und Wirkung, Grund und Folge, Beſonderes und Allgemeines. S. 356 — 379.

Allgemeine Verhältniſſe, welche zur Erklärung der Erſcheinung dienen. 356. Verbindung der Lebensthätigkeiten verſchiedener Dinge in der Erſcheinung. 357. Urſachliche Verbindung und Wechſelwirkung. 358. Nur Thätigkeiten ſind Urſachen von Thätigkeiten. 360. Die Urſache nicht vor der Wirkung. 362. Grund und Folge. 364. Zuſammenhang der beiden Verhältniſſe zwiſchen Urſache und Wirkung und zwiſchen Grund und Folge. 366. Anſicht von der Wiſſenſchaft als einer Erkenntniß der Urſachen und Gründe. 367. Verbindung verſchiedener Dinge mit einander in dem urſachlichen Verhältniß. 370. Das Allgemeine als Band, durch welches die einzelnen Dinge verbunden werden. 372. Realität des Allgemeinen. 373. Abhängigkeit des Beſondern vom Allgemeinen. 376. Verbindung aller dieſer Verhältniſſe zur Erklärung der Erſcheinungen. 378.

V. Natur und Vernunft in der Welt und Gott. S. 380—475.

Die Macht der Verhältniſſe. 380. Das Verhältniß in der Begriffserklärung. 381. Das Verhältniß in der Urtheilsbildung über das Leben der Dinge. 382. Gebrauch der Worte Freiheit und Nothwendigkeit. 385. Die Lehre, daß alles nothwendig ſei ohne Freiheit, löſt alles in Verhältniſſe auf. 387. Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. 389. Die ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen. 392. Die Freiheit des Fortſchrittes. 396. Verhältnißmäßiges in dem Begriffe der Freiheit. Bedingte Freiheit und bedingte Nothwendigkeit der Urſachen und Wirkungen. 399. Die unendliche Bedingtheit des Freien in ſeinem Verhältniſſe zum Allgemeinen. 403. Sie hebt die Zulänglichkeit der Freiheit zu dem Zwecke der Dinge nicht auf. 413. Die Freiheit des menſchlichen Willens. 415. Die Freiheit als Wahl zwiſchen Gutem und Böſem. 419. Relativer Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem. 422. Strenger Gegenſatz zwiſchen beiden. 423. Nur in dem Guten kann das Freie geſucht werden, wenn es im ſtrengen Gegenſatz gegen das Böſe gedacht wird. 427. Verhältniß der Natur und der Vernunft zu einander. Sprachgebrauch. 429. Wechſel des Verhältniſſes im Wachſen der Vernunft. 431. Verwandlung der innern Natur in Vernunft. 434. Verwandlung der Vernunft in Natur. Die zweite Natur. 435. Verwandlung der äußern Natur in Vernunft durch Verſtändniß derſelben. 438. So wie durch Eingehen in ihren Willen. 441. Die zweite Natur in Beziehung auf das Äußere. 444. Zuſammengehören der äußern und der innern Natur in der Entwicklung der Vernunft. 445. Die Welt als Zuſammenhang der Natur und der Vernunft außer uns und in uns. 447. Jedes Ding in der Welt hat ſeine beſtimmte Stelle in der Welt und darnach ſein eigenthümliches Weſen. 449. Die Unvergänglichkeit des einzelnen und eigenthümlichen Weſens. 456. Die Erkenntniß Gottes in den nothwendigen Formen der weltlichen Erkenntniß. 465. Annäherung an die Erkenntniß Gottes. 469. Das Streben nur das Weltliche zu erkennen und die Erkenntniß Gottes in der Welt. 471.

Dritter Theil.

Von der Erkenntniß Gottes in der Erfahrung.

I. Von unſerem Standpunkte in der Erfahrung. S. 479—510.

Ungenügendes unſerer Erfahrung. 479. Willkürlichkeit des Standpunktes, von welchem aus wir uns in der Erfahrung zurechtzufinden ſuchen. 480. Begründet in dem perſönlichen Standpunkte eines Jeden. 484. Das Ich als Mittelpunkt unſerer Verſtändigung. 486. Engere und weitere Kreiſe derſelben. 488. über die Erkenntniß Gottes in der Größe, in der Schönheit und in der Zweckmäßigkeit der Natur. 498. Standpunkt unſerer teleologiſchen Betrachtung der Natur. 501. Allgemeines Ergebniß dieſer Unterſuchungen. 503.

II. Von der Erkenntniß Gottes im Leben des einzelnen Menſchen. S. 511—561.

Die Selbſterkenntniß und ihre Schwierigkeiten. 511. Sittliche Richtung der Selbſterkenntniß. 512. Erkenntniß des Freien und Schwierigkeiten der indirecten Methode hierbei. 513. Das directe Verfahren. 515. Periodiſche Unterbrechungen unſeres Selbſtbewußtſeins und unſerer Selbſterkenntniß. 519. Unregelmäßige Unterbrechungen unſeres Fortſchreitens. Das Böſe. 521. Das Gute im Böſen. 523. Das Böſe als übertretung des göttlichen Gebots. 525. Standpunkt der Beurtheilung des Böſen. 526. Folgen des Böſen. 528. Das göttliche Gebot, welches im Böſen übertreten wird, iſt nicht in abſoluter Bedeutung zu nehmen. 531. Die Wahrheit der Gewiſſensangſt und die Nothwendigkeit der Reue. 535. Die Beſſerung. 537. Allgemeine Ergebniſſe der Unterſuchungen über das Böſe für die Unterſuchungen über die Selbſterkenntniß. 543. Sittliche Entwicklung des Ich und Erkenntniß des Ich müſſen Hand in Hand gehen. 547. Der Wille. 549. Das Bewußtſein als Gefühl und Erkenntniß. 551. Das Gefühl im Beſondern. 553. Phantaſie und Religion. 554. Zuſammenhang des Sittlichen mit dem Handeln. 557. Die Erkenntniß Gottes in unſerer Sittlichkeit. 558. Beſchränkung dieſer Erkenntniß. 559. Übergang. 560.

III. Von der Erkenntniß Gottes in dem Leben der ganzen Menſchheit. S. 561 — 604.

Mittelbare Erkenntniß des Vernünftigen in andern Menſchen 562. Vorzüge der Beobachtung des Menſchen von der Beobachtung der Natur. 564. Inwiefern wir in der Erkenntniß anderer einzelner Menſchen eine erweiterte Erkenntniß der Vernunft gewinnen können. 565. Zuſammenhang mit der Erkenntniß Gottes. 569. Fügungen Gottes in den Verhältniſſen einzelner Menſchen zu einander. 570. Wiſſenſchaftlicher Charakter dieſer Unterſuchungen in der Geſchichte. 572. Das Fortſchreiten der Menſchheit. 573. Unterbrechungen des Fortſchreitens durch die Natur. 575. Ebenſo durch das Böſe im Allgemeinen. 576. Das Gute auch in dieſer Art des Böſen. 578. Die philoſophiſche Anſicht der Geſchichte. 581. Bedingung, unter welcher allein dieſe Anſicht ſich ausbilden kann. 582. Der Wendepunkt der Geſchichte. 584. Die Fortſchritte der Menſchheit im Guten in ſeiner allgemeinen Bedeutung. 586. Die Richtung der geſchichtlichen Forſchung auf das Allgemeine. 588. Die Theile der Geſchichte in ihrer Beziehung zum Allgemeinen. 591. Erkenntniß Gottes in der Geſchichte der Menſchheit. 597. Beſchränktheit unſerer Erkenntniß von der Geſchichte durch die Natur 599. Schluß 601

Zur Einleitung.

I. Das Denken des praktiſchen Lebens, die einzelnen Wiſſenſchaften und die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes.

Noch immer herrſcht in der Philoſopie der Streit. Es gab eine Zeit, eine Zeit ſanguiniſcher Hoffnungen, damals als ein jedes Syſtem, welches auftrat, nun endlich das Wort gefunden zu haben glaubte, mit welchem es die ſtreitenden Geiſter der Philoſophen zur Ruhe beſchwören könnte. Aber die Hoffnung iſt allmälig geſunken. Nicht jedes neue Syſtem, will ich ſagen, denn die Syſteme ſchwinden in Vergeſſenheit dahin oder bleiben nur als geſchichtliche Denkmale uns merkwürdig, aber jede neue durchgreifende Denkweiſe bringt nur einen neuen fortdauernden Streit unter die, welche als Philoſophen ſich geltend machen wollen. Die Kant'ſche Kritik, welche den Streit endigen ſollte, hat unſtreitig ihn nur vervielfacht. Er wird jetzt nicht allein zwiſchen dem Dogmatismus und dem Skepticismus geführt, ſondern auch der Kriticismus hat als eine dritte Partei, nicht als Obmann und Schiedsrichter unter die Streitenden ſich eingemiſcht, und in ſolcher Weiſe hat er allen Anſchein ſich behaupten zu können.

Man darf ſich nicht wundern, daß es ſo iſt. Wer ſollte nicht erkennen, daß die Verſchiedenheit der Geſinnung, der Charakterbildung, ja ſelbſt des Temperaments einen entſchiedenen Einfluß auf die Anſichten der Philoſophen ausübt? Wen ſeine Neigung zum Sinnlichen führt, der findet ſich auch zum Senſualismus geneigt; wer das Sinnliche fürchtet, der wendet ſich dem Rationalismus zu, und es mögen vielleicht nur wenige ſein, welche ebenſo ſehr gegen die Neigung zu, wie gegen die Furcht vor dem Sinnlichen gewaffnet ſind. Wer noch hin und her ſchwankend in ſeinem Leben ſich bewegt, der kann auch keine Sicherheit im Wiſſen gewinnen; alles Denken bildet ihm nur die Schwankungen ſeiner Neigungen ab, und dadurch wird er mehr oder weniger dem Skepticismus geneigt ſein. Voreilig Beſchränkte werfen ſich in einem ſchnellen Eifer irgend einer Art des Dogmatismus in die Arme, welche am meiſten den Richtungen ihrer Bildung entſpricht. Wer ganz im Gefühl der menſchlichen Beſchränkungen lebt, möchte dieſe Beſchränkungen auch in ſeiner Philoſophie geltend machen. Bei allen dieſen Weiſen der Geſinnung gehört alsdann nur noch einiger Scharfſinn, einiges Talent in die Tiefe, in das Weſen allgemeiner Unterſuchungen einzudringen, einige Gabe für die wiſſenſchaftliche Darſtellung dazu, um das, was jemand als ſeine Überzeugung oder auch nicht einmal als ſeine Überzeugung ſich ausgebildet hat, in dem Kreiſe Gleichgeſinnter, deren immer eine bedeutende Anzahl iſt, als Philoſophie geltend zu machen. So dürfen wir nicht hoffen eine Philoſophie unter Allen herrſchen zu ſehen, ſo lange nicht die Verſchiedenheit der Geſinnungen und Neigungen der Menſchen einem Ziele zugelenkt worden iſt. Es kann ſich zwar begeben, daß unter den wiſſenſchaftlich Gebildeten eines Volkes, wenigſtens unter denen, welche überwiegend die philoſophiſchen Bewegungen ihrer Zeit leiten, eine Richtung des Lebens und des Denkens vorherrſchend wird, aber es würde einen etwas zu groben Eigendünkel verrathen, wenn man das wiſſenſchaftliche Leben eines Volkes für das wiſſenſchaftliche Leben der ganzen Menſchheit ausgeben wollte; und ſelbſt in denen, welche nicht gerade der herrſchenden Richtung ſich anſchließen, ſondern in einem gewiſſen Widerſpruche dagegen beharren, bleibt ein Theil der philoſophiſchen Bewegung, welcher ſich ſpäter zur Bedeutung erheben kann, wie wir erlebt haben. Sollte dagegen in einer Zeit die Philoſophie in eine beſonders lebhafte Bewegung gerathen, viele Seiten derſelben in Anregung kommen, viele Talente ſich ihr widmen, ſo wird ſich auch darauf wetten laſſen, daß verſchiedene Arten der Geſinnung und Richtung in ihr ſich regen werden, und es iſt wahrſcheinlich, daß in allen dieſen Richtungen etwas für ſie geleiſtet werden dürfte.

Denn obgleich anerkannt werden muß, daß jede Wiſſenſchaft und alſo auch die Philoſophie dahin zu ſtreben hat von perſönlicher Geſinnung oder Neigung ſich frei zu erhalten, ſo iſt doch nicht alles, was mit ſolchen perſönlichen Beweggründen vergeſellſchaftet ſich erzeugt, für die Wiſſenſchaft unbrauchbar. Wenn auf der einen Seite Neigung, ja Leidenſchaft verblendet, ſo ſchärft ſie dagegen von der andern Seite den Blick. Die Wahrheit, welche wir ſuchen, trägt zwar keine Farbe irgend einer Partei an ſich, ſie hat keinen andern Namen als ihren eigenen; aber dennoch wird in den Bewegungen der Parteien ihre Erkenntniß gefördert, indem die Einſeitigkeiten der Syſteme, welche einen Parteinamen führen, ſich wechſelſeitig aufreiben.

Es iſt nicht jene wähleriſche Gleichgültigkeit gegen die Geſinnung, die Mutter eines matten Eklekticismus, welche wir den wiſſenſchaftlich Forſchenden empfehlen möchten; vielmehr nichts iſt in allen Verzweigungen des Lebens kraftloſer als Geſinnungsloſigkeit. Aber die Geſinnung ſoll vom Leidenſchaftlichen befreit werden; eine echte Begeiſterung für das Wahre ſoll den beleben, welcher die Wiſſenſchaft fördern will, ſonſt geräth er in Gefahr in Schwärmerei zu verfallen. Wohl ſelten mag unter den Menſchen eine reine Begeiſterung gefunden werden; aber dieſe Betrachtung ſoll uns nur daran erinnern, daß ein jeder Urſache habe über ſich zu wachen und nach der Beſonnenheit zu ſtreben, welche, indem ſie die Wahrheit in allen Richtungen aufſucht, einer jeden Richtung ihr richtiges Maaß zu geben weiß.

Wir Deutſche ſind durch eine Periode unſerer Bildung hindurchgegangen, in welcher die Philoſophie eine Hauptrolle geſpielt hat. Niemand wird unſere neuere Geſchichte begreifen können, welcher dieſe philoſophiſchen Beſtrebungen nicht zu würdigen weiß. Wie verſchieden die Geſinnungen waren, welche in ihnen ſich geltend gemacht haben, liegt zu Tage. Es erfreut uns darin auch eine ſchöne Begeiſterung bemerken zu können. Allein ebenſo wenig ſind die Leidenſchaften ausgeblieben. Hie und da, müſſen wir geſtehen, haben ſie an Schwärmerei angeſtreift. Es wäre ſchön, wenn jetzt ein Moment der Beſonnenheit aufblicken wollte. Und gewiß wir dürfen in keiner Zeit verzweifeln dieſe Tugend uns anzueignen.

Was uns die Beſonnenheit zu rauben pflegt, das liegt in den perſönlichen Beziehungen, in dem Blick auf beſondere kleinliche Hemmungen, welche wir von dieſer oder jener Seite erfahren. Daher müſſen wir einen Überblick uns zu gewinnen ſtreben über den allgemeinen Zweck, welchen wir verfolgen, um uns die Ruhe des Geiſtes zu verſchaffen, in welcher allein die wiſſenſchaftliche Forſchung einen ſichern Fortſchritt gewinnt. Dann wird uns das Kleinliche kleinlich erſcheinen, indem wir von der Größe des Zweckes ergriffen auch begreifen lernen, wie es nicht anders ſein kann, als daß mancherlei Hinderniſſe uns entgegentreten müſſen in unſerm Streben ihn uns anzueignen. Auch dieſe Hinderniſſe werden uns alsdann in einem allgemeinern Lichte erſcheinen; wir werden es nicht mehr mit perſönlichen Beziehungen zu thun haben, welche wir zu bekämpfen und zu überwinden hätten, ſondern es werden allgemeine Bedingungen des wiſſenſchaftlichen Strebens ſein, durch welche wir uns Bahn zu brechen haben, und in einzelnen Perſonen, geichſam den Vertretern einſeitiger Standpunkte, werden ſolche Bedingungen nur beſonders anſchaulich ſich uns vergegenwärtigen.

In dieſem Sinne denken wir jetzt die allgemeinſten Punkte zu beleuchten, in welchen das philoſophiſche Beſtreben in unſern Zeiten Hemmungen zu erwarten hat. Die verſchiedenen Meinungen der Philoſophen, welche wenigſtens zum Theil aus den verſchiedenen Richtungen ihrer Geſinnung hervorgehen, haben nicht verfehlt faſt zu allen Zeiten, in welchen ſie ſich beſonders bemerklich machten, Verdacht gegen die Philoſophie überhaupt zu erregen, als wenn das ihr zum Grunde liegende Streben unfähig ſei eine ſichere Wiſſenſchaft zu begründen. Wer bei der äußern Erſcheinung ſtehen bleibt, wird von den Widerſprüchen der Parteien zum Zweifel an der Wahrheit deſſen, was ſie verfolgen, natürlich verleitet werden. In unſerer Zeit ſind dieſe Widerſprüche ſehr lebhaft in Bewegung gerathen; es iſt der natürliche Erfolg davon geweſen, daß man an der Philoſophie ſelbſt zu zweifeln begonnen hat. Dieſe Zweifel treten uns faſt von allen Seiten entgegen, wo die Philoſophie mit dem Denken des gewöhnlichen Lebens oder mit den einzelnen Wiſſenſchaften in Berührung geräth. Man muß das Verhältniß der Philoſophie zu dieſen Ausbildungen des Denkens gründlich unterſuchen, wenn man über ſolche Zweifel hinwegkommen will.

Das Denken, wie es im gewöhnlichen Leben ſich ausbildet, ſchließt ſich an mancherlei Bedürfniſſe verſchiedener Art an. Das Handeln, die Bearbeitung der Natur und der geſellſchaftlichen Verhältniſſe, verlangt von uns, daß wir auch um die Erkenntniß der Gegenſtände uns bekümmern, auf welche und mit welchen wir wirken müſſen; auch auf uns ſelbſt müſſen wir dabei zurückblicken, weil wir bei jedem wohlüberlegten Plane unſere Kräfte zu ſchaffen und zu dulden in Anſchlag zu bringen haben. Überdies ſuchen wohl ſinnige Menſchen ihre Befriedigung in einer allgemeinen Anſicht, welche ſie ihrer eigenthümlichen Bildung gemäß von dem Leben und von der Welt faſſen und feſthalten dürfen. In allem dieſem Denken aber iſt es das Gemeinſchaftliche, daß es nicht nach einer völlig durchgebildeten Erkenntniß ſtrebt, ſondern ſich begnügt höchſtens einen Grad der Wahrſcheinlichkeit zu gewinnen, welcher für den vorliegenden Zweck als genügend erſcheinen darf. Sollte man auch eine Lebensanſicht gewonnen haben, welche man für immer feſthalten möchte, ſo macht ſie doch keinen Anſpruch darauf für einen jeden zu gelten, ſondern nur der eigenthümlichen Bildung des Denkenden ſoll ſie entſprechen. Beim Handeln im Einzelnen treten dieſe Beſchränkungen des Denkens noch ſtärker hervor. Wie ſelten gelingt es uns auch nur einigermaßen uns der Erkenntniß der Gegenſtände und unſerer Kräfte zu bemeiſtern, aus deren Zuſammenwirken das Handeln ſich ergeben ſoll. Wir müſſen dem Glücke vertrauen; die Meinung iſt es, welche unſer Leben leitet, nicht die Wiſſenſchaft; glücklich ſind wir, ſollten wir die richtige Meinung treffen. So haben wir, die Wahrheit zu ſagen, in dem Denken, welches mit unſerm praktiſchen Leben ſich verbindet, nur ein Vorläufiges, was wir einſtweilig für richtig halten mögen. Zuweilen zeigt der Erfolg oder ſcheint es zu zeigen, daß wir im Irrthum waren; zuweilen beſtätigt er unſere vorläufigen Meinungen. Wir vertrauen darauf, daß, wie der Tag die Meinungen bringt, er ſie ebenſo auch berichtigen werde. Wir können uns nicht verleugnen, das dieſes Denken des gemeinen Lebens ein ſehr mangelhaftes und trügeriſches iſt.

So erſcheint es uns, wenn wir die einzelnen Punkte, aus welchen es ſich zuſammenſetzt, in Unterſuchung nehmen; wenn wir es jedoch im Ganzen überblicken, ſo werden wir uns nicht verhehlen können, daß es allgemeine Gedanken enthält, welche mit unwiderſtehlich überzeugender Kraft ſich uns aufdrängen. Ob der Gegenſtand unſeres Handelns ſo oder ſo ſei, ob unſere Kraft auf das Äußere zu wirken größer oder geringer gedacht werden ſolle, darüber können Zweifel erhoben werden; aber daß ein ſolcher Gegenſtand vorhanden ſei, daß wir eine Kraft ihn zu verändern beſitzen, dies dürfen wir nicht leugnen, dies zwingt uns das Leben anzunehmen und feſtzuhalten. Und damit iſt denn wirklich eine ganze Reihe feſtſtehender Punkte gegeben, welche als allgemeine Anſicht des praktiſchen Lebens oder der gewöhnlichen Meinung angeſehen werden dürfen, wenn es auch ſelten ſein möchte, daß jemand, welcher im praktiſchen Leben ſteht, über dieſelben ſich Rechenſchaft gegeben haben ſollte. Wir ſetzen voraus eine Mannigfaltigkeit von Dingen, welche auf einander und unter einander wirken; wir ſetzen dieſe Dinge als Körper voraus, ſofern ſie außer uns im Raume ſich uns darſtellen, als in der ſtetigen Ausdehnung des Raumes mit einander verbunden und doch auch von einander abgeſondert; in der Wechſelwirkung unter einander ſetzen wir ſie als ſich verändernd in einer Reihe zeitlicher Momente, obgleich ſie dieſelben Dinge bleiben; nicht weniger aber ſetzen wir alsdann auch eine Kraft in uns voraus einzuwirken auf dieſe Dinge, eine Kraft, [illegible] wir niemals äußerlich im Raume wahrgenommen h[illegible] Wirkſamkeit wir aber doch in ihren entferntern Wirk[illegible] Raume anerkennen müſſen. Dieſe und andere Annahmen müſſen wir allgemein zugeben, weil auf ihnen unſer ganzes praktiſches Leben beruht; ſelbſt wenn wir nach wiſſenſchaftlicher Prüfung ihre Richtigkeit bezweifeln oder ſie gänzlich verwerfen müßten, würden wir doch genöthigt ſein in unſerm praktiſchen Leben ihnen zu folgen.

Allein ſo gewiß unſer ganzes praktiſches Leben von ſolchen Überzeugungen beherrſcht wird, ſo ſind in ihnen doch nur nothwendige Annahmen, Vorausſetzungen, wie wir ſagten, ausgeſprochen, und alles Denken des praktiſchen Lebens löſt ſich daher in mehr oder weniger nothwendige Meinungen auf. Sollte es vielleicht eine höhere wiſſenſchaftliche Einſicht geben, welche dieſe Meinungen entweder zu rechtfertigen oder zu erſchüttern vermöchte? Es käme darauf an zu unterſuchen, ob die Anſicht des praktiſchen Lebens auf einem unumſtößlichen Grunde beruhte, welchen die Vernunft ſelbſt billigen müßte, oder ob in ihr Täuſchungen obwalteten, über welche ſie ſich zu erheben vermöchte. Eine ſolche Unterſuchung jedoch würde uns über den Kreis des Denkens im praktiſchen Leben hinausführen, welchen wir jetzt noch in genauerer Betrachtung im Auge behalten wollen.

Wenn wir das Denken des praktiſchen Lebens im Einzelnen mangelhaft finden, ſo iſt es, weil eine vollkommnere Ausbildung des Denkens uns als Muſter vorſchwebt, nach deſſen Ausführung unſer Denken ſtreben ſollte. Wir haben zweierlei zu unterſcheiden, was in jenem Kreiſe der Gedanken zuſammen ſich ausbildet, was aber von verſchiedenem Charakter iſt. Das eine beſteht in den beſondern Annahmen über dieſen oder jenen Gegenſtand, welcher bearbeitet werden ſoll, oder über unſere Kraft ihn zu bearbeiten, das andere aber in den allgemeinen Überzeugungen, welche uns der Standpunkt des praktiſchen Lebens überhaupt aufdrängt. Jener Beſtandtheil beſonders erſcheint ſchwankend und unzuverläſſig. Wir müſſen, ſo wie der Augenblick für das Handeln uns drängt, uns entſcheiden, was wir von den Gegenſtänden und unſern Verhältniſſen zu ihnen zu halten haben. Wir übereilen uns vielleicht oft in unſern Urtheilen, ebenſo oft aber werden wir übereilt, weil wir eine Meinung faſſen müſſen, obgleich wir einſehen, daß noch nicht alles zu unſerer Kenntniß gekommen, was ein reifes Urtheil begründen könnte. So miſchen ſich wahre und falſche Meinungen, ja Irrthümer in unſer praktiſches Denken. Der Wunſch kann nicht ausbleiben ſolcher Irrungen überhoben zu werden; wir möchten uns im Voraus rüſten gegen die Übereilungen; noch ehe die Nothwendigkeit zu handeln eintritt, möchten wir uns eine Kenntniß von uns und von den Gegenſtänden unſeres Handelns verſchaffen, damit wir ſie für die ſpätere Anwendung bereit hätten.

Alle Bemühungen in dieſer Art ſetzen voraus, daß es doch für unſer praktiſches Urtheil eine ſichere Grundlage gebe, wenn auch an dieſelbe manches Unſichere ſich anſchließen möchte. Wir nehmen die Gegenſtände wahr, aber daraus ziehen wir noch nicht eine vollſtändige Kenntniß derſelben; wir haben darin nur Zeichen, welche uns einigermaßen die Natur der Gegenſtände verrathen, eine Natur, welche durch unſer Handeln erhalten oder verändert werden ſoll, welche alſo in jedem Fall als veränderlich vorausgeſetzt wird. Eben deswegen iſt es Grundſatz, daß noch nicht alles, was an dieſen Dingen heraustreten kann, wirklich herausgetreten iſt. Ebenſo erproben wir an unſern Handlungen unſere eigene Kraft. Was wir früher vermocht haben, gilt uns als Zeichen deſſen, was wir ſpäter vermögen werden. Aber auch dies Zeichen iſt nicht ausreichend, nicht vollſtändig, denn wir erwarten von der größern Übung auch eine Erweiterung der Kraft, oder wir befürchten, daß unſere Kräfte mit dem Nachlaſſen der Übung oder bei andern ungünſtigen Umſtänden ſich verringert haben möchten. Es iſt alſo überhaupt bei dieſen Beurtheilungen der Verhältniſſe, wie ſie im praktiſchen Leben vorkommen, zu bemerken, daß wir zwar gewiſſe Zeichen vorfinden, nach welchen wir uns und Anderes beurtheilen, daß aber auch alle dieſe Zeichen nicht ausreichen, um uns ein ſicheres Urtheil über den Erfolg unſerer Beſtrebungen bilden zu können. Jenen Zeichen vertrauen wir vollkommen; ſie bilden die ſichere Grundlage unſerer Urtheile; ohne ſie würden wir uns ganz verlaſſen ſehen; wer ſie uns alſo in Zweifel ziehen wollte, der würde uns die ganze Gewißheit unſeres praktiſchen Denkens zu erſchüttern ſcheinen. Es ſind uns dieſe Zeichen mithin das wahre Element in unſerm praktiſchen Denken. Aber ſie ſind nicht ausreichend für die Zwecke unſeres Handelns; daher müſſen wir ihnen manches hinzufügen, in welches der Irrthum ſich einſchleichen kann; wir müſſen Vorausſetzungen machen, die wir nicht aus den erfahrenen Zeichen ſchöpfen, ſondern nur an ſie anknüpfen. Wir nennen dies eine Thätigkeit der Einbildungskraft, was uns ſolche Vorausſetzungen darreicht; es ſind Fictionen, welchen wir hierin folgen müſſen, und dadurch, daß wir ſolche mit den gegebenen Elementen der Erfahrung verbinden, bilden ſich alsdann Hypotheſen, welche bald mehr, bald weniger wohl begründet ſind, je nachdem die Fiction den gegebenen Zeichen genauer oder weniger genau entſpricht. Dieſes Hypothetiſche in unſerm praktiſchen Denken, nothwendig, wie es iſt, bewirkt es, daß alle Erfolge unſeres Handelns nur wenig ſicher, meiſtens dem Glücke unterworfen ſind.

Gehen wir nun, auf größere Sicherung unſeres Lebens im Voraus bedacht, darauf aus uns einen Vorrath von Kenntniſſen zu verſchaffen, ſo dürfen wir das Hypothetiſche in unſerm Denken in eine ſolche Sammlung nicht aufnehmen; wir müſſen die Fictionen auszuſcheiden und die an ſich ſichern Zeichen allein feſtzuhalten ſuchen, um daraus die Dinge und unſere Macht über ſie ſo gut als möglich kennen zu lernen. In dieſem Sinne haben ſich Wiſſenſchaften für das praktiſche Leben ausgebildet, welche zwar hie und da Hypothetiſches zulaſſen, aber nur als Nothbehelf, eigentlich nur um eine Lücke anzudeuten, die noch durch Auffindung bisher verborgener Zeichen ausgefüllt werden ſoll. In der Wiſſenſchaft iſt die Hypotheſe etwas Auffallendes, welches dadurch als ein hierher nicht Gehöriges ſich ankündigt; in dem praktiſchen Leben dagegen fällt es nicht auf, wenn man Hypotheſen, Meinungen oder Vorausſetzungen folgt. Die Kunſt des Lebens kann ſolcher Beſtandtheile nicht entbehren, ſelbſt wenn ſie durch Wiſſenſchaft unterſtützt wird. In dieſer Beziehung haben das praktiſche Leben und die für daſſelbe beſtimmten Wiſſenſchaften etwas nicht gehörig Zuſammenpaſſendes.

Bemerken wir, in welcher Weiſe ſolche praktiſche Wiſſenſchaften ſich bilden. Zuerſt fanden wir, daß ſie die Elemente der Fiction auszuſcheiden ſuchen, um die ſichern Zeichen für die Kenntniß der Dinge und unſerer ſelbſt rein für ſich übrig zu behalten. Dadurch werden nun dieſe Zeichen außer dem Zuſammenhange, in welchem ſie urſprünglich vorkamen, und einſam für ſich dargeſtellt. Aber das Denken iſt von ſolcher Art, daß es überall Zuſammenhang ſucht, und ſo ſtreben denn auch die einzelnen Zeichen, nachdem ſie von den Fictionen abgeſondert ſind, einen Zuſammenhang unter ſich zu gewinnen. Die Zeichen, welche den einen Gegenſtand bezeichnen, bilden eine Gruppe; eins ſoll das andere beſtätigen, ergänzen, und alle zuſammengenommen ſollen uns eine möglichſt vollſtändige Kenntniß des Gegenſtandes gewähren. Dabei iſt die Vorausſetzung, daß die Zeichen ſelbſt uns anleiten werden zu unterſcheiden, ob ſie einen und denſelben Gegenſtand oder ob ſie verſchiedene Gegenſtände bezeichnen. Dieſe Vorausſetzung bildet den Zuſammenhang der Wiſſenſchaften für das praktiſche Leben. Es iſt als bekannt vorauszuſetzen, daß auch die Gegenſtände ſelbſt, welche bearbeitet werden ſollen, und zu ihnen gehören auch wir ſelbſt, wieder in verſchiedene Gruppen ſich ordnen, die bald nähere, bald entferntere Verwandtſchaft unter einander zeigen. Es bilden ſich ſchon im praktiſchen Leben mehr beſondere und mehr allgemeine ſei es Voſtellungen, ſei es Begriffe; aus und von ihrer Über- und Unterordnung wird der Zuſammenhang der praktiſchen Wiſſenſchaften abhängig, indem das als ein zuſammengehöriger Kreis von Kenntniſſen gilt, was Gegenſtände gleicher Art oder gleicher Gattung bezeichnet.

In dem praktiſchen Leben iſt nun überall, wie es auch geſchehen ſei, die Theilung der Arbeiten eingetreten. Die Theilung der praktiſchen Wiſſenſchaften iſt dann eine natürliche Folge. Eine jede beſondere Art der Beſchäftigung verlangt eine beſondere Art von Kenntniſſen, welche für ſie eingeſammelt werden ſollen. Wo dieſe Kenntniſſe einen größern Umfang gewinnen, da bilden ſie ſich zu einer eigenen Wiſſenſchaft aus. Es iſt nicht mehr eine Wiſſenſchaft für das praktiſche Leben überhaupt, es ſind viele einzelne Wiſſenſchaften, von welchen eine jede einzelne einem beſtimmten Kreiſe der Beſchäftigung dient. Alle dieſe Wiſſenſchaften haben jedoch einen gemeinſchaftlichen Zweck, im Voraus für das praktiſche Leben zu ſorgen, daß es die ſichern Kenntniſſe vorfinde, an welche ſeine nothwendigen Fictionen ſich anſchließen können.

Bisher haben wir nur auf die beſondern Kenntniſſe geſehen, welche das praktiſche Leben verlangt. Es ſind aber auch allgemeine Grundſätze, wie früher gezeigt, welche von ihm vorausgeſetzt werden. Die Wahrheit der Außen- und der Innen-Welt, das Zuſammengehören und Zuſammenwirken beider Welten, die Vielheit der Dinge und ihrer Veränderungen und ſonſt noch manches Andere läßt das praktiſche Leben ſich nicht nehmen, und mit ſeinen Grundſätzen gehen dieſe ausgemachten Wahrheiten auch auf die Wiſſenſchaften über, welche dem praktiſchen Leben ſich anſchließen.

Es wurde auch früher ſchon erwähnt, daß dieſe allgemeinen Grundſätze uns ſicherer ſind, als die beſondern Kenntniſſe, welche das praktiſche Leben in ſich vorausſetzt. Sie haben nichts von einer Fiction an ſich, ſie ſcheinen keine Meinungen zu ſein, und ſo lange wir auf dem Standpunkte des praktiſchen Lebens ſtehen, können wir ſie durchaus nicht entbehren. Allein es äußert ſich nun eine Rückwirkung der einzelnen Wiſſenſchaften auch auf dieſe Grundſätze. Wenn auch jene Wiſſenſchaften aus dem praktiſchen Leben heraus und zum Behuf des praktiſchen Lebens ſich gebildet haben mögen, ſo nehmen ſie doch bald einen ſelbſtändigern Charakter an. Indem ſie die Zeichen von den Fictionen trennen, entheben ſie dieſelben ihrer unmittelbar praktiſchen Beziehung, denn auf das Zukünftige, welches nur fingirt werden kann, bezieht ſich alles Handeln. Sollten ſie auch in ihren entferntern Beziehungen immer wieder auf das Handeln abzwecken, ſo bildet ſich doch in ihnen ſelbſt ein eigenthümliches Intereſſe aus, das Intereſſe für die Reinheit der Erkenntniß, für die Gewißheit aller der Elemente, welche ſie umfaſſen, und aller der Verbindungen, in welche ſie dieſe Elemente unter einander bringen. Es iſt dies ein wiſſenſchaftliches Intereſſe. Es kommt jenen Wiſſenſchaften wenigſtens nicht allein auf die Anwendbarkeit ihrer Erkenntniſſe an; ſie haben ihnen ſchon allein deswegen einen Werth, weil ſie wahr ſind. Allein nun wird ſich nicht verkennen laſſen, daß ihre Wahrheit von den allgemeinen Grundſätzen abhängt, welche im praktiſchen Leben ſich geltend machen. Es ſollen die Zeichen, welche wir finden, uns wirklich etwas lehren, d. h. ſie ſollen als Zeichen gelten bezeichneter Gegenſtände; es ſoll mithin die Wahrheit einer Außen- und Innenwelt vorausgeſetzt werden; jene ſoll in dieſer gleichſam ſich abſpiegeln, indem in unſerm Denken die Wahrheit der Gegenſtände ſich darſtellen ſoll vermittelſt jener Zeichen. Wenn dieſe Grundſätze des praktiſchen Lebens nicht ihre Richtigkeit hätten, ſo fiele damit auch alle Wahrheit der einzelnen Wiſſenſchaften weg.

Daher müſſen die Grundſätze unterſucht werden. Wenn die einzelnen Wiſſenſchaften es vergeſſen könnten, daß ſie in ihren praktiſchen Beziehungen doch einen gemeinſchaftlichen Zweck haben, daß ſie alle nur in der Vertheilung der Arbeiten aus einander getreten ſind, daß aber eben dieſe Vertheilung der Arbeiten doch nur den Zweck verfolgt das praktiſche Leben überhaupt ſo gut als möglich auszubilden, und daß mithin alles praktiſche Wirken und alles praktiſche Denken nach einem Ziele der Vereinigung hinſtrebt: ſo würde die Unterſuchung ihrer Grundſätze ſie daran erinnern müſſen. Alle gehen von denſelben Grundſätzen aus; alle haben eine gemeinſchaftliche Wurzel. Wir müſſen verſuchen wenigſtens in einem vorläufigen Ueberſchlage zu zeigen, wie eine und dieſelbe lebendige Thätigkeit durch alle einzelne Wiſſenſchaften ihre Wirkungen hindurchtreibt. Unbewußt, ohne weitere Unterſuchung ſetzen alle einzelne Wiſſenſchaften voraus, daß die Vorſtellungen, welche wir in uns finden, etwas Wahres bezeichnen. Dieſes Wahre wird theils als ein Unveränderliches von ihnen gedacht, theils als ein Veränderliches; es iſt nicht Eins, ſondern Vieles, ſo daß mehrere Gegenſtände des Erkennens unterſchieden werden können; aber auch der eine, welcher von andern Gegenſtänden unterſchieden worden, läßt wieder manches in ſich zu unterſcheiden übrig, ſo daß er ſelbſt einerſeits als Eins, andererſeits als Vieles gedacht werden ſoll. Auch ſtehen die verſchiedenen Gegenſtände unter einander in Beziehungen verſchiedener Art; der eine wirkt auf den andern ein und empfängt auch wieder Wirkungen von demſelben zurück, ſo daß beide als in einem Syſtem von Wirkungen mit einander verbunden gedacht werden können. Nun kommt es aber in den Wiſſenſchaften beſonders darauf an die Gegenſtände richtig von einander zu unterſcheiden und ſie richtig mit einander zu verbinden oder, wenn man ſo lieber will, die Zeichen der Gegenſtände, unſere Vorſtellungen von ihnen, in eine richtige Ordnung zu bringen. Da haben wir ein Geſchäft vor uns von der mannigfaltigſten Art. Sogleich beim erſten Beginn bemerken wir, daß die Zeichen verſchiedener Gegenſtände uns nicht in der Ordnung begegnen, in welcher wir ſie den Wiſſenſchaften einverleiben müſſen; in Raum und Zeit finden wir Zeichen mit einander vergeſellſchaftet, von welchen wir das eine dem einen, das andere einem andern Gegenſtande, ja das eine der einen, das andere einer andern Wiſſenſchaft zuweiſen müſſen. Die Ordnung der Wiſſenſchaften iſt eine ganz andere, als die Ordnung, in welcher die Zeichen uns urſprünglich vorkommen. Wenn wir dieſe die natürliche Ordnung nennen dürfen, ſo müſſen wir in der wiſſenſchaftlichen Anwendung ein Werk menſchlicher Kunſt erblicken. So bedarf es denn einer ſichern Methode, nach welcher wir die Zeichen kunſtgemäß aus ihrer urſprünglichen Ordnung herausſondern und alsdann wieder in anderer Ordnung mit einander verbinden. Eine ſolche neue wiſſenſchaftliche Ordnung geben uns gewiſſe allgemeine Vorſtellungen an, welche mit Nothwendigkeit ſich uns aufdrängen. Aber wir bemerken auch, daß die allgemeinen Vorſtellungen, welchen wir hierin folgen, nicht immer genau, nicht immer richtig ausgebildet ſind, und daher entſteht in der

Wiſſenſchaft ſelbſt nicht ſelten Streit über die richtige Ordnung, über die Methode, nach welcher die kunſtmäßige Ausbildung der Wiſſenſchaften vorwärts gehen ſoll. Nach allem dem wird man geſtehen müſſen, daß die einzelnen Wiſſenſchaften ſelbſt in ihren einzelſten Ausbildungen die Unterſuchung über ihre allgemeinen Grundſätze und Methoden nicht entbehren können.

Wir kommen hier auf einen Punkt, welcher ſchon oft zu Streitigkeiten Veranlaſſung gegeben hat, auf die Frage über das Verhältniß der einzelnen Wiſſenſchaften zur Philoſophie. Von dem elementaren Standpunkte aus, auf welchem wir uns bisher mit Fleiß gehalten haben, wird daſſelbe zwar nicht vollſtändig ſich darlegen laſſen, doch können wir wenigſtens einiges Licht ſchon hier darüber verbreiten. Faſt allen Zeiten, in welchen die Anſprüche der Philoſophie an die Wiſſenſchaften zu ihrer höchſten Höhe ſich erhoben hatten, ſind alsdann andere Zeiten gefolgt, in welchen Zweifel gegen die Philoſophie ſich verbreiteten, in welchen man jene Anſprüche durch Streit oder durch Gleichgültigkeit zu beſeitigen ſuchte. Allein neben den einzelnen Wiſſenſchaften, welche die Bedürfniſſe des praktiſchen Lebens hervorrufen, können wir eine allgemeine Wiſſenſchaft nicht wohl entbehren. So ſchätzbar uns der Fleiß ſolcher erſcheint, welche wir bemüht ſehen irgend einen Kreis von Kenntniſſen genau und bis in das Einzelſte herab auszubilden, ſo können wir ſie doch nicht loben, wenn ſie nur dieſem Kreiſe ihre Aufmerkſamkeit widmen, alles aber vernachläſſigen, was über ihn hinausgehend dazu dienen kann, ſeine verwandtſchaftlichen Beziehungen zu andern Kenntniſſen in das Licht zu ſetzen. Je kleiner der Kreis der Kenntniſſe iſt, in welchem jemand ausſchließlich heimiſch geworden, um ſo beſchränkter und einſeitiger erſcheint uns ſein wiſſenſchaftliches Treiben. Wir verlangen, ein jeder ſolle darauf ausgehen, die Bedeutung ſeiner Wiſſenſchaft für das vernünftige Leben ſich zum Bewußtſein zu bringen, und damit iſt denn die Forderung ausgeſprochen, daß jedermann außer ſeiner beſondern Wiſſenſchaft auch noch ein Wiſſen haben ſolle von dem vernünftigen Leben überhaupt. Sollen wir nun allein in dieſem Gebiete des Wiſſens nur nach Willkür, nach gelegentlich ſich darbietenden Bemerkungen ohne Plan und Abſicht verfahren, oder ſollen wir in ihm, wie in andern Wiſſenſchaften, ordnungsmäßig, mit künſtleriſch bildender Thätigkeit auf eine zuſammenhängende Geſtalt unſerer Überzeugungen hinarbeiten? Es kann keine Frage ſein, daß wir das Letztere vorziehen werden, wenn wir es nur zu leiſten vermögen. Daraus bildet ſich denn aber eine Art der Philoſophie, welche wir jetzt näher betrachten wollen.

Das Weſen dieſer Art beruht darin, daß ſie es mit den Überzeugungen des praktiſchen Lebens zu thun hat, dieſe unbewegt, ungeſtört läßt, ſie als etwas Heiliges, Unverletzliches betrachtet, als die Grundlage aller Wiſſenſchaft. Man hat ſie in dieſer Rückſicht die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes genannt. Daher ſchließt ſie ſich auch den Wiſſenſchaften, welche für das Leben ausgebildet werden, auf das genaueſte an; ſo wie das praktiſche Leben, ſo gelten ihr auch dieſe Mittel für die Ausbildung des praktiſchen Lebens als wahr und unverletzlich. Aber ſie behauptet doch eine gewiſſe Oberherrſchaft über ſie, indem ſie ihre größere Allgemeinheit gegen ſie geltend macht und darauf ſich beruft, daß ſie die Grundſätze dieſer Wiſſenſchaften in ſich enthalte. Um dieſe ihre, nicht ſelten angefochtene Stellung gegen jene zu behaupten, kann ſie ſich beſonders auf zwei Punkte berufen, welche in das innerſte Weſen aller einzelnen Wiſſenſchaften eingreifen.

Zuerſt haben wir bemerkt, daß alle Wiſſenſchaften zu ihrer Ausbildung einer gewiſſen Methode bedürfen, eine jede einer andern, hergenommen aus der beſondern Art des Gegenſtandes, welchen eine jede bearbeitet, aber doch ſo, daß ihren verſchiedenen Methoden auch etwas Gemeinſchaftliches beiwohnt. Eine jede der einzelnen Wiſſenſchaften verfolgt ihr Verfahren ohne über ſeine Gründe ſich Rechenſchaft zu geben, gewiſſermaßen bewußtlos, inſtinctartig. Aber ihr Inſtinct iſt nicht untrüglich. Die Männer der einzelnen Wiſſenſchaften verirren ſich zuweilen in falſche Folgerungen und gerathen hierüber mit einander in Streit. Da geſchieht es wohl, daß der Eine dem Andern vorwirft, er habe gegen die gemeinen Regeln der Logik gefehlt. Hierbei alſo wird zum Obmann des Streites die Logik, eine allgemeine Methodenlehre, aufgerufen. Seit lange iſt die Philoſophie in dem Rufe im Beſitz einer ſolchen allgemeinen Methodenlehre für alle einzelne Wiſſenſchaften zu ſein. Es kann ihr dieſer Beſitz von keiner einzelnen Wiſſenſchaft ſtreitig gemacht werden, da jede nur ihre eigene Methode kennt, jede auch nicht einmal dieſe beſondere Methode in ihrer Gewalt hat, ſondern von ihr beherrſcht und durch ſie erſt ausgebildet wird. Es iſt ein anderes Geſchäft eine Methode zu üben und eine Methode zu erforſchen. Dieſes Geſchäft gehört der Wiſſenſchaft nicht an, welcher jenes zukommt; denn durch die Vorausſetzung ihrer Methode bildet ſich erſt die einzelne Wiſſenſchaft, welche ſie gebraucht.

Wird nun von dieſer Seite allen Wiſſenſchaften von der Philoſophie ihre Form gegeben, ſo greift dieſe auch nicht weniger in den Inhalt aller Wiſſenſchaften ein. Schon früher haben wir von den Grundſätzen gehandelt, welche im praktiſchen Leben und in allen ſeinen Wiſſenſchaften ſich geltend machen. Wer dieſe Grundſätze betrachtet, kann nicht unbemerkt laſſen, wie ſie in den Inhalt aller Wiſſenſchaften eingreifen oder, um uns beſtimmter auszudrücken, bei einer jeden beſondern Erkenntniß, welche als Element einer Wiſſenſchaft auftreten kann, in Anwendung kommen. Um nur Eins zu erwähnen, das Zuſammenſein der Einheit und der Vielheit wird bei jedem Gegenſtande aller einzelnen Wiſſenſchaften vorausgeſetzt, und es tritt alſo wiederholt bei ihnen die Frage ein, wie Eins zugleich Vieles ſein könne. Aber eben nur als Vorausſetzungen ſind dieſe Grundſätze in allen einzelnen Wiſſenſchaften; ſie werden von ihnen angewendet, aber nicht zum Gegenſtande der Unterſuchung gemacht, woraus denn auch natürlich folgt, daß ihre Anwendung in den einzelnen Wiſſenſchaften nicht überall ſicher ſein wird. Es iſt möglich, daß Misverſtändniſſe über ſie entſtehen und daraus Streitigkeiten in den einzelnen Wiſſenſchaften ſich ergeben. Dies, wenn nicht ſchon das Verlangen die Grundſätze für ſich zu unterſuchen, zeigt alsdann die Nothwendigkeit einer allgemeinen Wiſſenſchaft, welche die materiellen Grundſätze der einzelnen Wiſſenſchaften zu ihrem Gegenſtande macht. Die Philoſophie iſt im Beſitze dieſer Unterſuchungen; ſie ſind uns bekannt unter dem Namen der Metaphyſik oder der Ontologie.

Aber es erſtreckt ſich von dieſer Seite das Gebiet philoſophiſcher Unterſuchungen noch weiter. Wenn wir die einzelnen Wiſſenſchaften als Sammlungen und Zuſammenordnungen von Kenntniſſen betrachten, welche ihren Zweck im praktiſchen Leben haben, ſo ergiebt ſich daraus, daß eine jede von ihnen einer beſchränkten Leiſtung für das allgemeine praktiſche Leben ſich unterziehen ſoll. Dieſe Leiſtung wird ihr vorgeſchieben von dem beſtimmten Gegenſtande, mit welchem ſie ſich beſchäftigt und welcher durch einen allgemeinen Begriff bezeichnet werden kann. Alle finden in einem ſolchen Begriffe ihren Umfang beſtimmt, eine jede in einem andern; ſie beſchäftigen ſich damit ihren Begriff in allen ſeinen Einzelheiten, in allen den beſondern Beſtimmungen, welche unter ihn fallen und Beſonderheiten deſſelben ausdrücken, wo möglich zu erſchöpfen. Aber was er im Allgemeinen, im Ganzen bedeute, damit haben ſie es nicht zu ſchaffen; in ſeiner Allgemeinheit haben ſie ihn nur zu ihrer Vorausſetzung, und eben dies bezeichnet uns denn wieder eine Art des Unbewußtſeins, welche ihnen eigenthümlich iſt. Wenn ſich z. B. eine einzelne Wiſſenſchaft mit den Elementen des praktiſchen Lebens beſchäftigt, welche wir unter dem Namen des Rechts kennen, ſo unterſucht ſie nicht, was im Allgemeinen das Recht ſei; ſondern dieſen Begriff ſetzt ſie ohne Weiteres voraus. Erſt durch dieſe Vorausſetzung entſteht ſie, und in jeder ihrer Erkenntniſſe iſt der Begriff des Rechts enthalten; denn alle ihre Elemente zieht ſie in ihren Kreis nur deswegen, weil ſie darin den Begriff des Rechts oder eine Beziehung zum Begriffe des Rechts findet. Sie hat es allein mit Rechten, aber nicht mit dem Rechte zu thun. Es müßte denn ſein, daß ſie in eine philoſophiſche Unterſuchung ſich einließe, um ihren Grund verſtehen zu lernen, was jedoch ein ganz anderes Geſchäft iſt, als ihre eigene Ausbildung, ein Geſchäft, welches über ihre praktiſche Beſtimmung hinausgeht. Im wiſſenſchaftlichen Intereſſe aber wird es nun offenbar liegen auch die Frage zu beantworten, was das Recht ſei, nicht allein wo und wie es vorkomme, ſollte es dabei auch nur die Abſicht ſein nicht allein etwas zu wiſſen, ſondern auch zu wiſſen, was man wiſſe. Doch ſcheint der Nutzen einer Antwort auf jene Frage nicht allein hierauf ſich zu beſchränken. Es ergeben ſich nemlich aus dem Unbewußtſein der einzelnen Wiſſenſchaften über ihren Begriff mancherlei Unzuträglichkeiten für ſie. Von einer jeden derſelben muß verlangt werden, daß ſie eben das leiſte, was in ihrem Begriffe liegt, nicht mehr und nicht weniger. Sie ſoll ihre Grenzen halten, aber auch erfüllen, ſoweit es irgend möglich iſt. Da kann es nun wohl geſchehen, daß von den Berührungen aus, in welche die eine Wiſſenſchaft mit den übrigen tritt, indem ſie insgeſammt den Kreis der Kenntniſſe für das praktiſche Leben zu erfüllen ſtreben, Anforderungen an die eine von der andern geſtellt werden, welche jene nicht zu erfüllen vermag, oder daß die eine etwas in Anſpruch nimmt, was die andere ſich zueignen zu dürfen meint, wobei es denn auch nicht ausbleiben wird, daß ein und derſelbe Gegenſtand nach verſchiedenen Grundſätzen beurtheilt wird. Man denke nur an die Streitigkeiten über die Grenzen der Politik und der Rechtswiſſenſchaft, welche ſich ſo oft wiederholt haben. Da giebt es nun kein anderes Mittel in ſolchen Streitigkeiten ſich zu verſtändigen, als auf die Begriffe der Wiſſenſchaften zurückzugehen und zu zeigen, was in ihnen für eine Bedeutung liege und welchen Kreis eine jede in Anſpruch zu nehmen habe der Bedeutung ihres Begriffes gemäß. Hierüber zur Sicherheit zu kommen, dazu mag nun wohl die Betrachtung des praktiſchen Lebens führen, aber nicht eine ſolche, welche an irgend eine einzelne Wiſſenſchaft ſich anſchließt, ſondern es kommt dabei offenbar darauf an, das Gemeinſame aller einzelnen Wiſſenſchaften, ihren gemeinſchaftlichen Zweck an das Licht zu ziehen. So werden wir auch hier wieder auf eine allgemeine Wiſſenſchaft geführt, welche vom Zwecke des praktiſchen Lebens ausgehend die beſondern Zwecke zu beſtimmen ſucht, derentwegen die einzelnen Wiſſenſchaften getrieben werden, und welche daher den Zuſammenhang aller wiſſenſchaftlichen Zwecke zu ihrem Gegenſtande machen muß. Eine ſolche Wiſſenſchaft haben wir mit dem Namen der praktiſchen Philoſophie bezeichnet. Sie wendet ihre Mühe darauf die praktiſchen Obliegenheiten der Menſchen zu beſtimmen, wenn auch nur in einer allgemeinen Überſicht, meiſtens nach dem Bilde, welches ſie von dem wirklichen praktiſchen Leben überhaupt aufgefaßt hat, jedoch auch wohl mit Berückſichtigung gewiſſer, idealer Forderungen, welche auch im praktiſchen Leben ſich uns aufzudrängen pflegen und in dieſem nur durch die gebieteriſchen Anforderungen und den Zwang der Wirklichkeit in engere Grenzen gehalten werden, als es in den freien Gedanken des Philoſophen der Fall iſt.

Auf ſolche Weiſe führen praktiſche Bedürfniſſe zu einzelnen Wiſſenſchaften, aber auch zu einer allgemeinen Wiſſenſchaft, zur Philoſophie. Wir fragen hier nicht, ob eine ſolche allgemeine Erkenntniß, wie ſie bisher von uns beſchrieben worden iſt, im höchſten Sinne das leiſtet, was man in den philoſophiſchen Beſtrebungen zu erreichen geſucht hat, uns iſt es wenigſtens für das Erſte genug nachgewieſen zu haben, daß die einzelnen Wiſſenſchaften nicht im Stande ſind alle Forderungen zu befriedigen, welche an das Wiſſen ſich ſtellen, wenn es auch nur in ſeiner Beziehung auf das praktiſche Leben ausgebildet werden ſollte, daß ſie daher eine allgemeine Wiſſenſchaft neben ſich anerkennen müſſen, welche bisher keinen andern Namen als den der Philoſophie gefunden hat.

Aber es iſt hier noch eine Schwierigkeit anzudeuten. Wenn wir ſagten, daß die Philoſophie als eine allgemeine Wiſſenſchaft neben den einzelnen Wiſſenſchaften ſich geltend mache, ſo ſcheinen wir damit nicht den glücklichſten Ausdruck getroffen zu haben. Das Allgemeine, welches neben das Einzelne ſich ſtellt, ſcheint dadurch ſelbſt die Natur eines Beſondern anzunehmen, denn nur eine Beſonderheit ſteht neben der andern, das Allgemeine dagegen ſteht über dem Beſondern. Wenn nun die Allgemeinheit der Erkenntniſſe nicht geleugnet werden kann, welche als philoſophiſche ſich ausbilden ſollen, ſo ſcheint es, als müßte die Philoſophie einen Vorrang vor den übrigen Wiſſenſchaften behaupten und als müßten dieſe in ein untergeordnetes Verhältniß zu ihr treten, ja es ſcheint, daß die übrigen Wiſſenſchaften ſich entſchließen müßten, nur als Theile der Philoſophie ſich zu betrachten, weil doch die beſondere Wiſſenſchaft in der allgemeinen enthalten ſein muß. Ein ſolches Verhältniß zu der Philoſophie einzugehen, dürften aber freilich die einzelnen Wiſſenſchaften verſchmähen.

Wir ſehen hier eine Frage vor uns, welche nicht ſelten das friedliche Verhältniß, in welchem alle Wiſſenſchaften unter einander ſich zu entwickeln beſtimmt zu ſein ſcheinen, zwiſchen der Philoſophie und den übrigen Wiſſenſchaften geſtört hat. Betrachten wir die Natur der Philoſophie, ſo möchten wir ihre Anſprüche auf Herrſchaft über die übrigen Wiſſenſchaften billigen. Ihrer Natur nach kann ſie nicht davon abgehen einen beſtimmenden Einfluß auf die einzelnen Wiſſenſchaften zu verlangen, indem ſie die allgemeinen Begriffe und Grundſätze, welche die einzelnen Wiſſenſchaften zu ihrer Vorausſetzung haben, ſo wie die Methoden, nach welchen ſie ſich entwickeln, zum wiſſenſchaftlichen Bewußtſein zu bringen und zu beſtimmen hat. Wie ſollte aber dieſem Einfluſſe eine Grenze geſetzt werden? Sie kennt die allgemeinſten Begriffe und Grundſätze der einzelnen Wiſſenſchaften; ſie kennt die Art, in welcher aus allgemeinen Begriffen und Grundſätzen Folgerungen gezogen werden; warum ſollte ſie nun dem Geſchäfte nicht gewachſen ſein auch alle die Folgerungen, d. h. die ganze Entwicklung der einzelnen Wiſſenſchaften zu vollführen? Es möchte demnach jemand meinen, ſie hätte daſſelbe Verhältniß zu den einzelnen Wiſſenſchaften, welches etwa die allgemeine Rechtswiſſenſchaft zu der Kenntniß des römiſchen oder deutſchen Rechts, oder welches die allgemeine Naturwiſſenſchaft zur Kenntniß der organiſchen oder der unorganiſchen Natur hätte. Aus ſolchen und ähnlichen Betrachtungen leiten ſich mancherlei Anſprüche der Philoſophie ab, welche uns geſchichtlich bekannt genug ſind, alle darauf ausgehend, die einzelnen Wiſſenſchaften unbedingt zu beherrſchen. Aber von der andern Seite, die einzelnen Wiſſenſchaften haben einen eigenen Trieb der Entwicklung in ſich, einen Trieb ſich ſelbſt zu regieren, welcher jenen Anſprüchen der Philoſophie ebenſo unbedingt ſich entgegenſetzt, als ſie erhoben werden. Sollte hierin eine Widerſetzlichkeit gegen das allgemeine Geſetz zu liegen ſcheinen, ſo ſcheint ihr doch dagegen die Geſchichte der einzelnen Wiſſenſchaften das Wort zu reden; denn ebenſo oft, als die Philoſophie dieſen ihre Geſetze, ihre Lehren hat aufdrängen und die Entwicklung dieſer Wiſſenſchaften hat leiten wollen, ebenſo oft haben jene Wiſſenſchaften ſolche Einflüſſe gleichſam als äußere Gewaltthätigkeiten durch ihr abgeſondertes Leben zurückgewieſen. Zuweilen haben ſie wohl Anregungen der Forſchung von der Philoſophie aus empfangen, aber auch nur Anregungen; ſie ſelbſt dagegen durch ihre eigenen Erfindungen haben die Ahnungen oder Speculationen der Philoſophie beſtätigen oder zurückweiſen müſſen, ehe ſie Wahres oder Falſches in ihnen finden konnten. Ihre Fortſchritte ſind in ihrer Abſonderung von der Philoſophie vollzogen worden. Man kann wohl ſagen, daß die Philoſophie manches, was in den Kreis einzelner Wiſſenſchaften fällt, früher geahnt hat, als es durch die Erfahrung beſtätigt worden; allein es würde einer ſolchen Beſtätigung gar nicht bedurft haben, wenn es durch die Forſchungen der Philoſophie auch für die andern Wiſſenſchaften hätte feſtgeſtellt werden können.

Wir führen dieſe Bemerkungen hier nur geſchichtlich vor; die Frage, welche ſie berühren, hüten wir uns wohl hier beantworten zu wollen, weil es uns zu einer gründlichen Beantwortung nöthig ſcheint, erſt noch andere Formen und Verhältniſſe der Philoſophie zu erörtern, welche von den bisher unterſuchten um ein Merkliches ſich unterſcheiden. Ganz übergehen durften wir jedoch dieſe Frage hier nicht, weil ſie einer Schwierigkeit angehört, welche ſchon in den bisher hervorgetretenen Aufgaben der Philoſophie ſich nicht verkennen läßt. Es iſt aber zunächſt eine andere Schwierigkeit, welche in weitere Unterſuchungen über den Begriff der Philoſophie uns hineinzieht.

II. Der Skepticismus, die kritiſche Philoſophie und die Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens.

Wir haben nämlich bisher immer von dem Denken des praktiſchen Lebens geſprochen, als wenn es uns eine Kenntniß der Gegenſtände und unſer ſelbſt oder wenigſtens Elemente einer ſolchen Kenntniß gewährte. Hierauf hat die ganze Reihe unſerer bisherigen Betrachtungen beruht. Wir haben daraus abgenommen, daß wir einzelne Wiſſenſchaften uns bilden könnten von den Gegenſtänden und unſerem Verhältniſſe zu ihnen, ausgehend von den Zeichen, die wir über ihre Beſchaffenheit und ihre Art empfingen, dieſe Zeichen nach gewiſſen Grundſätzen benutzend und zu einer beſſern Kenntniß der Gegenſtände zuſammenſtellend. Wir haben alsdann auch bemerklich gemacht, daß wir die Grundſätze und Begriffe, welche uns hierbei leiteten, und die Methoden, nach welchen wir die Zuſammenſtellung der Zeichen vollbrächten, wieder zuſammenſtellen und im Zuſammenhang erforſchen könnten, um ſo eine allgemeine Wiſſenſchaft, eine Philoſophie uns zu bilden, welche die Gründe aller Wiſſenſchaften umfaſſen möchte. Dabei iſt durchgängig die Vorausſetzung geweſen, daß die Denkart des praktiſchen Lebens zur Ausbildung einer wahren Wiſſenſchaft tauglich ſei.

Allein jetzt erhebt ſich der Zweifel. Die Denkart des praktiſchen Lebens läßt er dahingeſtellt ſein. Wir müſſen einmal leben, und ſo müſſen wir auch der nothwendigen Denkart des Lebens im praktiſchen Leben folgen. Dies iſt eine Sache der Noth, nicht der freien Wahl. Auch die Wiſſenſchaften für den Gebrauch des praktiſchen Lebens wird der Zweifel nicht anfechten. Wenn ſie dem Leben Nutzen gewähren, ein brauchbares Mittel für daſſelbe abgeben, ſo iſt ihre Sache mit der Sache jenes Zweckes verflochten. Auch wenn die Philoſophie einen ſolchen Nutzen aufzuweiſen hätte, wenn ſie ſich zu einer Magd des Lebens hergeben wollte oder könnte, ſo würde inſofern der Zweifel nichts gegen ſie zu erinnern haben. Der Zweifel, von welchem wir reden, treibt ein rein wiſſenſchaftliches Geſchäft. Er frägt daher nur, was die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes berechtige nicht für eine nützliche Kenntniß, ſondern für eine Wiſſenſchaft ſich auszugeben.

Offenbar doch nicht ihre Vorausſetzung, daß die Denkart des praktiſchen Lebens zur Grundlage einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß dienen könne. Denn eine Vorausſetzung iſt keine Wiſſenſchaft. Und dieſe Vorausſetzung beſonders iſt gar zu ſeltſam. Das Leben will handeln; dazu denkt es.

nicht um eine Wiſſenſchaft zu begründen. Es heißt zwei ganz verſchiedene Zwecke vermengen, wenn man das Denken, welches zum Handeln dienen ſollte, zur Ausbildung einer Wiſſenſchaft gebrauchen will.

Die Unzulänglichkeit, wenn nicht die Verkehrtheit eines ſolchen Unternehmens zeigt ſich denn auch unzweideutig in der ganzen Haltung der vermeintlichen Wiſſenſchaft, welche die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes zuſammenzimmern will. Überall bietet ſie dem Zweifel Blößen dar. Dieſer bildet ſich dadurch zum Skepticismus aus, indem er unter dem Namen des Dogmatismus die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes bekämpft.

In keinem Stücke, findet dieſer Skepticismus, habe die dogmatiſche Philoſophie einen ſichern Grund für ihre Unterſuchungen gelegt. Dafür glaubt er eine nicht geringere Zahl Gründe beibringen zu können, als ſein Gegner für ſeine Lehren. Dieſen Streit beider Parteien zu betrachten möchte ein ganz anmuthiges Schauſpiel gewähren, zumal wenn man dabei theilnahmloſer Zuſchauer bleiben kann; doch dürfen wir uns allein auf die Hauptgründe des Skeptikers einlaſſen, ſo wie auch früher nur die allgemeinen Grundzüge der dogmatiſchen Philoſophie von uns vorgeführt worden ſind.

Man kann von der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſagen, daß ſie auf zwei Hauptpfeilern beruhe. Der eine iſt das Vertrauen auf die Zeichen, welche wir von den Gegenſtänden haben; denn wenn auch die Beſonderheit dieſer Zeichen von jener Philoſophie wenig beachtet werden ſollte, ſo ſetzt ſie doch voraus, daß alles, wovon ſie handelt, auf die Erkenntniß der bezeichneten Gegenſtände ſich beziehe. Der andere iſt das Vertrauen auf die Grundſätze, Begriffe und Methoden, vermittelſt welcher die einzelnen Wiſſenſchaften jene Zeichen bearbeiten und in die Form der Wiſſenſchaft bringen. Dieſe allgemeinen Erkenntnißformen nimmt ſie recht eigentlich für ſich in Beſchlag, ſucht ſie unter einander in Zuſammenhang zu ſetzen und dadurch ihre

Wiſſenſchaft auszubilden. Gegen dieſe Hauptpfeiler richtet nun der Skepticismus ſeine allgemeinſten Einwürfe.

In der Wiſſenſchaft ſtreben wir dahin, wie wir ſagten, die ſichern Zeichen der Gegenſtände von dem Hypothetiſchen abzuſondern, was mit ihnen im Leben ſich verbindet und das Schwankende in unſere Meinungen bringt. Allein daß uns nur bei dieſem ſcheidekünſtleriſchen Werke nicht Alles in Rauch aufgehe. Wo ſind ſolche ſichere Zeichen aufzufinden? Oft haben wir es erfahren, daß Zeichen, welche uns für untrüglich galten, doch im Verlauf weiterer Unterſuchung als trügeriſch erkannt werden mußten. Sollten wir dadurch nicht gewarnt werden, den Zeichen überhaupt nicht zu vertrauen, und, um uns vor jedem Irrthum zu hüten, lieber die Wahrheit aller Zeichen zu bezweifeln? Die Zeichen der Dinge empfangen wir durch die Sinne; die Sinne aber ſind in einzelnen Fällen der Täuſchung unterworfen, wenn ſie nicht gar überhaupt uns täuſchen. Zwar die Nothwendigkeit, auf welche das praktiſche Leben und die praktiſchen Wiſſenſchaften ſich berufen, der ſinnlichen Wahrnehmung im Handeln zu folgen, iſt einleuchtend; aber die Zeichen, welche die ſinnliche Wahrnehmung uns giebt, mögen wohl nur eben für das praktiſche Leben dienen und uns zu erinnern beſtimmt ſein, in welcher Art die Zeichen, die ſinnlichen Erſcheinungen unter einander verbunden ſind und wie ihre Folge von uns verändert werden kann, ohne daß ſie irgend eine Kenntniß von den Dingen, welche als Gründe dieſer Zeichen betrachtet werden könnten, uns gewähren ſollen.

Sobald einmal die Unſicherheit der Zeichen uns zum Bewußtſein gekommen iſt, müſſen wir nothwendig dahin ſtreben die ſichern von den unſichern Zeichen zu unterſcheiden, alſo ein Kennzeichen ſuchen, nach welchem beide unterſchieden werden können. Allein möchte auch jemand verſuchen ein ſolches aufzuſtellen, ſo würden wir ihm doch nicht vertrauen können, wenn es nicht zuvor beglaubigt worden. Man müßte eine Gewähr ſuchen für die Wahrheit des Kennzeichens, d. h. ein neues Kennzeichen müßte aufgewieſen werden, an welchem wir die Wahrheit des erſten Kennzeichens erkennen könnten. Nun aber würde das zweite Kennzeichen wieder eine Beglaubigung bedürfen vermittelſt eines dritten Kennzeichens, und ein jeder ſieht, daß dies Verfahren in das Unendliche fort ſich wiederholen müßte. Weil es jedoch unmöglich iſt eine unendliche Reihe von Kennzeichen im Gedanken zu durchlaufen, ſcheint auch kein völlig beglaubigtes Kennzeichen aufgeſtellt werden zu können.

Noch eine andere Unterſuchung drängt ſich bei der Betrachtung der Kennzeichen uns auf. Wie ſollen wir auch nur in irgend einer Weiſe ein wahres von einem falſchen Zeichen unterſcheiden können, da doch das wahre Zeichen nur das ſein könnte, welches uns den Gegenſtand ſo darſtellt, wie er iſt? Woran aber wäre dies zu erſehen? Wir müßten den Gegenſtand an und für ſich beſchauen, ihn ſo, wie er ohne Bezug auf unſere Vorſtellungen iſt, betrachten können, um ſagen zu können, ob unſere Vorſtellungen, die einzigen Zeichen, welche wir von den Gegenſtänden haben, dem Gegenſtande ähnlich oder gleich wären. Allein ſo etwas iſt uns nicht gegeben; wir bleiben immer in uns, in unſern Vorſtellungen; ob dieſe dem Gegenſtande gleichen, das mag Gott wiſſen. Wir haben nicht einmal eine Vorſtellung davon, wie eine Vorſtellung einem Gegenſtande, einem Andern als einer Vorſtellung, gleichen könne.

Nicht weniger Zweifel erregen die allgemeinen Begriffe und Grundſätze, welche in die einzelnen Wiſſenſchaften eingeführt, und die Methoden, nach welchen ſie durchgeführt werden ſollen. Wenn dieſe Grundſätze wahr ſein ſollten, ſo müßten ſie wenigſtens allgemein als ſolche anerkannt werden. Aber die Dogmatiker ſtimmen in ihrer Annahme nicht mit einander überein. Was der Eine als Grundſatz gelten läßt, das verwirft der Andere entweder als ſolchen, oder gänzlich. Welcher Streit der Meinungen herrſcht unter ihnen! Jeder beſchuldigt den Andern, daß er vorausſetze, was bewieſen werden ſollte. Und darüber ſollte man ſich nicht verwundern. Denn ſollte es auch ein Allgemeingültiges in unſerm Denken geben, ſo iſt es doch mit Meinungen, welche jeder nach ſeinem Gutdünken, nach ſeiner eigenthümlichen Denkart annimmt, ſo verſetzt, daß niemand die Scheidung mit Sicherheit vollführen kann. Anders faßt der Menſch, anders das Thier die Dinge auf; was entfernt iſt, erſcheint uns anders, als das Nahe; Lage und Beſchaffenheit des Denkenden haben auf die Beurtheilung der Dinge ihren nothwendigen Einfluß. Jeder entnimmt von ſeinem Standpunkte die Regeln ſeines Urtheils. So wie die Menſchen verſchieden ſind, ſo möchte es auch wohl nicht anders ſein können, als daß ſie Verſchiedenes dachten. Wie möchte derſelbe Gedanke in zwei Verſchiedenen ſein! Es ſcheint alſo unmöglich, daß man über die Grundſätze ſich vereinigen könnte. Über Worte allenfalls könnte man übereinkommen; aber ob bei denſelben Worten daſſelbe gedacht werde, bleibe zweifelhaft.

Auch tritt bei den Grundſätzen daſſelbe ein, was bei den Kennzeichen der Zeichen. Wenn ein Grundſatz nackt hingeſtellt wird, ſo wird ihm niemand vertrauen; er gilt als bloße Verſicherung, als Vorausſetzung, die der unbedeutendſte Zweifel überwältigen kann. Es muß alſo der Grundſatz bewieſen werden. Der Beweis aber iſt nur aus einem andern Grundſatze zu führen, von welchem wieder daſſelbe gilt, was von dem erſten; er verlangt einen zweiten Beweis aus einem dritten Grundſatze, und ſo geht die Reihe der Beweiſe in das Unendliche fort. Daſſelbe gilt von den Begriffen und von den Methoden. Der Begriff verlangt ſeine Erklärung durch einen andern, dieſer durch einen dritten, dieſer durch einen vierten Begriff, und ſo läuft die Reihe der Erklärungen und der Begriffe in das Unüberſehbare dahin. Soll eine Methode als richtig erkannt werden, ſo muß man Rechenſchaft über ihre Richtigkeit ablegen können; aber dieſe Rechenſchaft muß wieder in einer richtigen Methode durchgeführt werden und verlangt eine neue Rechenſchaft über ihre Richtigkeit. So kommt man in der Begründung ſeines wiſſenſchaftlichen Denkens nie zu Ende, und in der That alle Verſuche zu einer begründeten Wiſſenſchaft zu gelangen ſind nur weiter ausgeſponnene Lehren, die auf Vorausſetzungen beruhen.

Dies ſind die allgemeinſten Gründe, welche den Skepticismus die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft bezweifeln laſſen. Man ſieht, worauf ſie ihrem Weſen nach abzwecken. Es iſt eine falſche Meinung, wenn, wie oft in unſern Tagen geſchieht, die Männer einzelner Wiſſenſchaft ſich von allgemeinen Unterſuchungen entbunden glauben, weil ſie meinen eine ſkeptiſche Anſicht von der menſchlichen Wiſſenſchaft faſſen zu dürfen, wenn ſie vielleicht gar hoffen, ihre einzelne Wiſſenſchaft werde Beſtand und Sicherheit haben gegen die Angriffe des Skepticismus, während die Philoſophie ihnen unterliege. Wenn das Philoſophiren in dem Beſtreben beſteht, eine allgemeine Überſicht des wiſſenſchaftlichen Denkens zu gewinnen, ſo iſt der Skepticismus dem Philoſophiren nicht feind; denn alle ſeine Unterſuchungen gehen auf das Allgemeine des wiſſenſchaftlichen Denkens. Kann man einmal nicht mehr in den ſtreng abgeſchnittenen Grenzen einer beſondern Wiſſenſchaft in ſeinem wiſſenſchaftlichen Denken ſich erhalten, ſo muß man philoſophiren, ſei es dogmatiſch, ſei es ſkeptiſch. Der Skepticismus aber greift nicht allein die Grundſätze der Philoſophie an, ſondern auch die Grundſätze aller einzelnen Wiſſenſchaften, weil er wohl bemerkt, daß dieſe mit jener auf das genaueſte verbunden ſind. Zuweilen, in weniger reinen Entwicklungen ſeiner Art hat er wohl die Miene angenommen, als wenn er den praktiſchen Kenntniſſen gegen die Philoſophie das Wort reden wollte, wenn ihm eben die Philoſophie durch ihre Behauptungen jenen praktiſchen Kenntniſſen gefährlich zu werden ſchien; aber er hätte ſeiner Natur etwas vergeben müſſen, wenn er ſolche Kenntniſſe anders als nur bedingter Weiſe hätte in Schutz nehmen wollen. Nur als ein Erzeugniß der Nothwendigkeit, eines praktiſchen Inſtincts betrachtet er ſie, nicht etwas Schönes oder Lobenswerthes findet er darin; daher will er ihnen auch den höhern Namen der Wiſſenſchaft nicht zugeſtehen. Dieſe iſt ihm zu hohes Werthes, als daß ſie abhängig gedacht werden dürfte von jener nothwendigen Denkweiſe des Lebens, von jenem Inſtincte praktiſcher Annahmen, welche nur Vorausſetzungen ſind ohne vernünftige Einſicht, ohne wiſſenſchaftlichen Grund. Von dieſer Dienſtbarkeit, in welcher er das Wiſſen findet, indem es der Gewohnheit des Lebens folgt und ſeinen praktiſchen Zwecken gehorcht, will er es befreien. Dies iſt ſein Zweck, Geiſtesfreiheit im wiſſenſchaftlichen Denken uns zu bewahren. Sollte dieſe auch zu keinem wirklichen Ergebniſſe führen, ſo dürfen wir ſie wenigſtens im Verneinen beweiſen, darin, daß wir keiner nothwendigen Annahme uns ergeben, ſondern unſer Urtheil überall zurückhalten. Hierin liegt denn auch die wahre Bedeutung des Skepticismus, daß er das wiſſenſchaftliche Streben loslöſt von der Abhängigkeit oder von der Vermiſchung mit den praktiſchen Beſtrebungen.

Es iſt immer für ſchwer gehalten worden mit dem Skepticismus ſich abzufinden. Er beſchuldigt ſeine Gegner der Voreiligkeit, und in der That geräth man in Gefahr einer ſolchen ſich ſchuldig zu machen, wenn man in der erſten beſten ſeiner Äußerungen ihn zu fangen vermeint. Denn gar ſchlüpfrig iſt der Sinn, welchen er in die Wendungen ſeiner Rede legt. Er wird ſich hüten auszuſagen, daß man nichts wiſſe; denn dadurch würde er eingeſtehen, daß man doch dies eine wiſſe, daß man nichts wiſſe. Er wird ſich alſo beſcheiden zu ſagen, er ſcheine ſich nur nichts zu wiſſen. Daher will er auch weitere Forſchung nicht aufgeben, vielmehr rühmt er eben ſeine unbegrenzte Freiheit im Forſchen, nachdem er alle Vorurtheile aufgegeben. Wenn er Gründe vorbringt gegen die Dogmatiker, ſo behauptet er auch nicht, dieſe Gründe wären wahr, ſondern er ſtellt ſolche Gründe nur auf, um den Gründen der Dogmatiker ein Gegengewicht zu geben; ja nicht einmal, daß dieſes Gegengewicht dieſen Gründen das Gleichgewicht halte, will er verſichern; er meint nur, jedem Grunde ſcheine ihm ein gleich ſchwerer Grund entgegenzuſtehen. So zieht er ſich immer in ſich ſelbſt zurück; nur von ſeinem Scheinen und Meinen will er etwas hiſtoriſch ausſagen. Er leugnet nämlich nicht, daß ſich etwas hiſtoriſch ausſagen laſſe; von den Erſcheinungen, welche in uns vorkommen, haben wir ein Bewußtſein, welches ſich in Worten ausdrücken läßt; daß Vorſtellungen in uns vorkommen, läßt ſich nicht leugnen, aber was ſie bedeuten, wiſſen wir nicht; es läßt ſich aus ihnen nichts erkennen. Daß er nur von ſeinem Scheinen ſpricht, das gebietet ihm natürlich auch ſein Zweifel an jeder Möglichkeit einen allgemein-gültigen Gedanken mitzutheilen. Wenn nur eine Übereinkunft in den Worten, nicht aber Übereinſtimmung in den Gedanken ſtattfinden ſollte, ſo würde es ja vergeblich ſein einen Satz auszuſprechen, welcher für Andere gelten ſollte, als nur für den Skeptiker.

Wir müſſen nothwendig den Skepticismus bitten von der Strenge dieſes Zweifels um ein Weniges nachzulaſſen, zu unſerm Beſten und zu ſeinem eigenen. Denn ſollte es in der That unmöglich ſein ſeine Gedanken mitzutheilen, ſo würden nicht allein wir uns mit ihm durchaus nicht verſtändigen können, ſondern auch die Skeptiker würden ſich nicht verſtändigen können unter ſich, und es würde keinen Skepticismus geben als eine Denkart Mehrerer, die in gleichen Gedanken ſich begegneten, ſondern nur etwa einen Skeptiker. Zuweilen hat es ja vielleicht einen ſolchen gegeben, welcher nur für ſich ſeinen Skepticismus in Anſpruch nahm, aber wir würden es nicht begreiflich finden, wenn er darauf ausgegangen ſein ſollte, anders als nur zu praktiſchen Zwecken zu reden, alſo auch ſeine wiſſenſchaftliche, ſkeptiſche Denkart Andern darzulegen. Wir ſehen hier den Grund, warum es dem Skeptiker ſo ſchwer wird ſeine Meinung auszudrücken. Will er auch nur hiſtoriſch ausſagen, in welcher Rathloſigkeit er ſich befinde, ſchwankend zwiſchen entgegengeſetzten Meinungen, ſo ſcheint er ja doch damit vorauszuſetzen, daß wir dies verſtehen würden. Sagt er: ich zweifle, ſo ſcheint er damit zu verlangen, daß wir dieſes ſein Ich als etwas anerkennen ſollen, deſſen Gedanke für uns die übrigen Denkenden ebenſo gut ſeine Gültigkeit hätte, als für ihn den Sprechenden, und er ſcheint damit ein Wiſſen geſetzt zu haben davon, daß dieſes Ich iſt. Selbſt zu ſagen: es zweifelt, es ſcheint, muß er ſich verbieten, wenn er nicht Anſpruch darauf machen will, daß dieſes Es uns und ihm gelten ſolle als Wahres, von welchem wir wiſſen. Alſo man ſieht wohl, welche Unſagbarkeit er in der That über ſich genommen hat. Er wird gänzlich ſchweigen müſſen ſelbſt von ſeinen Zuſtänden, von ſeinem Zweifel, wenn er nicht von der Strenge dieſes Zweifels einigermaaßen nachlaſſen will.

Nachdem wir nun den Skepticiſmus oder vielmehr den Skeptiker in ſeiner übertriebenen Richtung zum Schweigen gebracht haben, wird es Zeit ſein ſeine Gründe anzuhören, in welchen er uns ſeine Bedenklichkeiten vorlegt, wenn wir irgend ein Wiſſen uns anmaßen wollen. Wir können ſie in zwei Abtheilungen uns bringen zu bequemerer Überſicht. Auf die eine Seite ſtellen wir die, welche uns in das Unendliche treiben ſollen, weil wir kein letztes Kennzeichen, keinen letzten Grundſatz, keine letzte Methode finden könnten, auf der andern Seite bleiben uns alsdann noch die Gründe übrig, welche es unmöglich finden, daß wir das Gegenſtändliche unſeres Denkens aufzufaſſen vermöchten, wie es iſt. Gewiß keine unbedeutende Gründe. Aber ehe wir ſie abgeſondert von einander betrachten, möchten wir auf das, was ihnen gemeinſchaftlich iſt, unſer Augenmerk richten. Gemeinſchaftlich iſt ihnen, daß ſie einen Begriff vom Wiſſen vorausſetzen, mit welchem ſie das übrige Denken in uns vergleichen, um es dieſem Begriffe nicht entſprechend zu finden. Denn warum zweifelt wohl der Skeptiker, daß wir ein Wiſſen haben möchten, als weil er eben eine zu hohe

Idee von der Wahrheit hat, als daß ihr dieſes unſer Denken genügen ſollte! Begnügte er ſich mit den gewöhnlichen Vorſtellungen vom Wiſſen, wie ſie im gemeinen Leben gefunden werden, er würde gewiß nicht anſtehen an vielen Orten ein Wiſſen zuzugeben, wo es ihm faſt außer Zweifel iſt, daß kein Wiſſen vorhanden ſei. Daher will er das Denken ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung nach von der Meinung des praktiſchen Lebens und von den Vorausſetzungen der praktiſchen Wiſſenſchaften und des Dogmatismus befreien. Es iſt unmöglich, daß ihm der Begriff des Wiſſens gänzlich unbekannt ſei, da er überall auf eine Vergleichung des vorhandenen Denkens mit dem Wiſſen ausgeht, überall zeigen oder wenigſtens die Meinung erregen will, das Denken, welches für ein Wiſſen gelte, ſei kein Wiſſen. Mit einem gänzlich Unbekannten läßt ſich nichts vergleichen. Wollte der Skepticismus etwa ſagen, er hätte nur eine ungewiſſe Witterung, ein inſtinktartiges Gefühl davon, daß die Gedanken, welche er von der Wiſſenſchaft ausſchließen wolle, den erhabenen Namen des Wiſſens nicht verdienten, ſo würden wir ihn mit ſeinen eigenen Gründen zu widerlegen haben, in welchen er beſtimmte Merkmale anzugeben weiß, woran zu erſehen, daß jene Gedanken für kein Wiſſen zu halten wären.

Auf ſolche Merkmale kommen die verſchiedenen Abtheilungen der ſkeptiſchen Gründe zurück, welche wir vorher angegeben haben. Wenn eingewendet wird, daß wir kein letztes, vollkommen genügendes Kennzeichen des Wiſſens finden könnten, daß kein letzter Grundſatz nachzuweiſen ſei, von welchem aus das Denken feſtgeſtellt werden könnte, daß es endlich keine letzte Methode für die Erforſchung und für die Zuſammenordnung des Erforſchten gebe, ſo bedeuten dieſe Zweifel im Weſentlichen daſſelbe, was auch in den andern Zweifeln, nur in einer etwas verſchiedenen Wendung, ausgedrückt iſt, welche uns darauf aufmerkſam machen ſollen, daß in unſerm Denken das allgemein für die rein wiſſenſchaftlich denkende Vernunft Gültige ſich nicht darſtellen laſſe, weil überall das Menſchliche, das Perſönliche, beſondere Stimmungen und Lagen des Denkenden in ſeine Gedanken ſich mit einmiſchten. Denn ſollte irgendwie ein Gedanke nachgewieſen werden können, welcher rein aus der wiſſenſchaftlich denkenden Vernunft ſich erzeugt hätte und als ein ſolches Erzeugniß anerkannt werden müßte, ſo würde auch der Skepticismus gegen einen ſolchen nichts einzuwenden haben. Er würde die Vernunft völlig befriedigen, ihr keinen Zweifel übrig laſſen; ſie müßte ihm vertrauen, ſo wahr ſie Vernunft, weil er eben nur ein Ausdruck ihres reinen Weſens wäre. Er könnte alsdann zum ſichern Grundſatze dienen und als Kennzeichen des Wiſſens gebraucht werden; die Art, wie die Vernunft ihn ſetzte, würde die letzte Methode ſein, welche ſich in ſich ſelbſt rechtfertigte und keiner weitern Rechtfertigung bedürfte. Allein der Skepticismus bezweifelt nun eben, ob es einen ſolchen allgemein gültigen, die wiſſenſchaftliche Vernunft wahrhaft befriedigenden Gedanken gebe. Er bezweifelt es, indem er ſelbſt einen ſolchen Gedanken ſetzt. Dies iſt ihm das rechte Merkmal des Wiſſens, daß es ein Gedanke ſein müſſe, welcher die wiſſenſchaftliche Vernunft befriedige, weil er ein reiner Ausdruck dieſer Vernunft, weil er unter allen Verhältniſſen der Vernunft gelten müſſe, ſofern ſie wiſſenſchaftlich denkt. Dieſem Begriffe des Wiſſens geſteht der Skepticismus Allgemeingültigkeit zu; er iſt gegen ſeinen Zweifel ſicher, weil der Skepticismus ſelbſt von ihm aus die Wahrheit jedes andern Gedankens bezweifelt. Indem er nichts zu wiſſen glaubt, weiß der Skeptiker, was das Wiſſen iſt oder ſein ſoll.

Und nicht anders geht es ihm auch mit ſeinen übrigen Zweifeln, welche gegen die Möglichkeit gerichtet ſind einen Gegenſtand zu erkennen, wie er iſt. Offenbar erhebt ſich der Skepticismus in dieſen Zweifeln weit über die gemeinen Vorſtellungen, welche aus dem praktiſchen Leben heraus über das Wiſſen ſich bilden. In dem gewöhnlichen Denken begnügt man ſich leicht mit Vorſtellungen, welche den Gegenſtänden außer uns einigermaaßen zu gleichen ſcheinen. Man glaubt ſie erkannt zu haben, wenn man ſie geſehen, mit Händen betaſtet, wenn man ſinnliche Zeichen von ihnen aufgefaßt hat. Wie niedrig ſtellt dieſe gewöhnliche Vorſtellungsweiſe das wiſſenſchaftliche Streben. Solche Vorſtellungen, ſolche Zeichen, welche wir von den Dingen auffaſſen, ſind ja nur in uns; keinerlei Gewähr haben wir, daß ſie irgend etwas außer uns darſtellen. Aber auch geſetzt ſie ſtellten etwas außer uns dar, geſetzt ſogar ſie hätten eine Ähnlichkeit mit den Gegenſtänden, ſo iſt es doch nicht genug, daß ſie Ähnlichkeit mit ihnen haben; ſie müſſen den Gegenſtänden gleich ſein, ſollen ſie uns eine wahre Erkenntniß von denſelben gewähren. Ebenſoweit iſt die Vorſtellung falſch, als ſie dem Gegenſtande, welchen ſie darſtellen ſoll, nicht gleich iſt. So verlangt der Skepticismus, daß wir wahrhaft in das Innere der Dinge eindringen, ihr innerſtes und ganzes Weſen in uns aufnehmen ſollen, um ein wahres Wiſſen von ihnen zu haben. Drückt ſich nun der Skepticismus ſo aus, als hielte er es für unmöglich aus uns herauszugehen, um die Gegenſtände in ihnen ſelbſt zu erkennen, wie ſie ſind, und folgert er hieraus, daß wir gar keinen Gegenſtand erkennen könnten, ſo möchte dies freilich nur eine von den Übertreibungen ſein, von welchen er ſich nicht immer frei zu erhalten gewußt hat. Denn wir dürfen bemerken, daß die Gegenſtände des Denkens wenigſtens nicht allein außer uns ſind, ſondern daß wir ſelbſt zu dieſen Gegenſtänden gehören, und uns ſelbſt, könnte man meinen, in uns ſelbſt zu erkennen, wie wir ſind, dürfte nicht unmöglich ſein. Allein auch die Schwierigkeit uns ſelbſt zu erkennen leuchtet ein, da wir in ſo vielen Fällen über der Unwiſſenheit über uns ſelbſt uns ertappen, da wir die Vorſtellungen, welche auf uns ſich zu beziehen ſcheinen, mit den Vorſtellungen von andern Dingen in einer beſtändigen Vermiſchung finden und es unmöglich ſcheint beide Arten der Vorſtellungen nett und rein von einander abzuſondern. So möchte denn wohl der Skepticismus Grund haben zu zweifeln, ob wir irgend einen Gegenſtand wiſſen könnten, wie er iſt. Aber in allen dieſen Zweifeln ſetzt er doch ein Wiſſen. Er weiß, wie das Wiſſen ſich verhalten ſoll zu dem Gegenſtändlichen. Er weiß, daß nur das Denken ein Wiſſen ſein würde, welches ſeinen Gegenſtand völlig ſo darſtellte, wie er iſt. Nur dies haben wir in dieſer Beziehung noch hinzuzufügen, daß auch der Grund des Skepticismus, welchen er der Möglichkeit eines ſolchen Wiſſens entgegenſtellt, als wären nämlich das Denken und das Gegenſtändliche ſo von einander verſchieden, daß jenes dieſem niemals gleich werden könnte, nur zu den Vorausſetzungen gehört, welche er den Dogmatikern mehr in ihrem, als in ſeinem eigenen Sinne entgegenſetzt. Denn wenn er bekennt von dem Gegenſtändlichen nichts zu wiſſen, ſo geſteht er auch zugleich ein, daß er nicht wiſſen könne, ob das Denken ihm gleich werden könne oder nicht.

Aber man bemerke, daß das Wiſſen, welches wir dem Skepticismus nachweiſen können, von einer ganz andern Art iſt, als jenes früher betrachtete Wiſſen, nach welchem die Wiſſenſchaften des praktiſchen Lebens und die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſtreben. Dieſes war ein Wiſſen von den Gegenſtänden und von unſerer Kraft ſie zu bearbeiten, während der Skepticismus nur ein Wiſſen von dem Wiſſen, von ſeinen Merkmalen, von dem, was in ihm geleiſtet ſein ſoll, zu beſitzen eingeſtehen muß, wenn er ſich ſelbſt verſtehen lernt. Zwei Arten des Wiſſens alſo ſtellen ſich uns hier einander entgegen, jenes praktiſche Wiſſen und dieſes Wiſſen vom Wiſſen, von welchen dieſes im Gegenſatz gegen jenes ſich erhaltend von jenem behauptet, daß es kein Wiſſen ſei. Es behauptet dies mit Recht, inwiefern es nur einem ſolchen Denken eine rein wiſſenſchaftliche Bedeutung beilegen kann, welches aus einem rein wiſſenſchaftlichen Streben und mit dem Bewußtſein von dem, was das Wiſſen ſein und leiſten ſoll, ſich herausgebildet hat. Dies iſt die

Frucht des Skepticismus, daß er die Scheidung des unwiſſenſchaftlichen Denkens von dem wiſſenſchaftlichen rein vollbringt. Er bewirkt ſie aber nur durch den Begriff des Wiſſens, welchen er überall als Maaßſtab anlegt, welchen er hat, obgleich er kaum ſich deſſen bewußt iſt, daß er ihn hat. Dieſer Begriff des Wiſſens erweiſt ſich dadurch als der Anfang alles rein wiſſenſchaftlichen Beſtrebens.

Daß er aber nur ein ſolcher Anfang iſt, kann man an der Weiſe des Skepticismus ſelbſt erkennen. Obgleich er weiß, was das Wiſſen iſt, behauptet er doch nichts zu wiſſen. Es iſt eben, daß er dieſes Wiſſen vom Wiſſen nicht für das wahre Wiſſen erkennt. Es iſt nicht das, was geſucht wird. Es iſt gleichſam nur ein allgemeines Bild vom Wiſſen, ein leeres Schema, welches erſt noch erfüllt werden ſoll. Daher tritt dieſer Begriff als eine Forderung der Vernunft in uns auf. Es wird das Wiſſen nicht als ein Vorhandenes geſetzt, ſondern nur ſein allgemeiner Begriff iſt im Skeptiker vorhanden. Dieſer allgemeine Begriff will aber erfüllt werden durch ſeine Beſonderheiten. Er ſagt nur aus, das Denken ſolle allgemeingültig für alle Vernunft und das Gegenſtändliche vollkommen in ſich darſtellend ausgebildet ſein, wenn es des Namens der Wiſſenſchaft würdig ſein ſollte. So fordert uns der Skepticismus auf nach dem Wiſſen zu forſchen, und den Begriff des Wiſſens ſieht er nur als die Grundlage für dieſe Forſchung an.

Man kann nun bemerken, daß hierin auch zugleich ein Beſtreben liegt die beiden Elemente des Denkens, welche der Skepticismus geſchieden hat, wieder mit einander zu verbinden. Denn indem der Skepticismus ſeinen Begriff des Wiſſens für leer hält, geſchieht es nur, weil er jenes Wiſſen, deſſen die praktiſchen Wiſſenſchaften und der Dogmatismus ſich rühmten, in ihnen nicht fand. Sie rühmten ſich allgemeingültiger Grundſätze; er würde ſie annehmen, wenn ſie nur als ſolche ſich nachweiſen ließen; jene rühmten ſich einer Erkenntniß des Gegenſtändlichen: wie gern würde er es ergreifen, wenn er nur eine Gewähr dafür hätte, daß wirklich das Gegenſtändliche darin dargeſtellt würde, wie es iſt. Denn auch ſeine Forſchungen gehen nach einem Wiſſen von dem Gegenſtändlichen. So liegt es denn allerdings in ſeiner Meinung, daß dieſe Scheidung zwiſchen dem wiſſenſchaftlichen Begriff vom Wiſſen und zwiſchen den Vorſtellungen des Lebens, jene Scheidung, welche er aufgeſtellt hat, nicht immerfort beſtehen ſolle. Der Zwieſpalt, in welchen er den Menſchen verſetzt, ſollte wieder aufgehoben werden, indem ein Wiſſen erzeugt würde, welches nach unwandelbaren Grundſätzen der Vernunft uns dies Gegenſtändliche erkennen ließe, eben ein ſolches Wiſſen, wie es das praktiſche Leben bedarf und wie es die Dogmatiker vergeblich erſtreben, weil ſie nicht den rechten Begriff vom Wiſſen haben.

Hierin erweiſt ſich nun der Skepticismus als eine Übergangsbildung, welche den Keim einer weitern Entwicklung in ſich trägt, denſelben aber noch nicht zur Entfaltung bringen kann. Und daraus wird man auch ſein eigenes Unbewußtſein über ſich ſelbſt ſich erklären können. So wie alle Übergänge den Schmerz der Entſagung in ſich tragen, einer Entſagung deſſen, was man verläßt, und ſo wie ein ſolcher Schmerz uns wohl überwältigen kann, beſonders wenn man das Neugewonnene noch nicht feſt genug gefaßt hat, ſo geſchieht es auch dem Skeptiker, daß er einem ſolchen Schmerze unterliegt. Wenn wir aus der erſten, vertrauensvollen Entwicklung unſeres Lebens herausgetreten ſind, wenn wir zu bemerken angefangen haben, daß vieles, was Dauer zu verſprechen ſchien, ſpäter uns verläßt, daß faſt nur als ungetreue Gefährten die ſchmeichleriſchen, die verzogenen Lieblinge unſeres Buſens ſich erweiſen, dann verzagen wir wohl und halten nun nichts mehr für ſicher. Soll der Knabe im Scheiden von ſeiner Kindheit ſein Spiel verlaſſen, ſo meint er nun alles verloren zu haben, was er beſaß. Seine ganze Kindheit, fürchtet er, ſei dahin, und dennoch iſt das, was er jetzt gewinnt, mehr als ſeine kindiſche Luſt, und in ſeinem kindiſchen Leben hat ſich dieſe ſiegende Kraft vorbereitet, mit welcher er bald die gegenwärtigen Schmerzen des Scheidens überwinden wird. Solche Kinder ſind wir, wenn uns der Zweifel an der Richtigkeit des Denkens, welches wir an das praktiſche Leben uns anſchließend übten, zu geſtehen zwingt, daß in jenem Denken kein rein wiſſenſchaftliches Erkennen war, und wenn wir alsdann, indem dieſe ungetreuen Lieblinge uns verlaſſen, in den Ausruf ausbrechen: alles Denken iſt eitel; es giebt kein Wiſſen. Der Skepticismus ſollte alsdann ſich erinnern, daß er jetzt ein anderes Wiſſen gewonnen hat, das Wiſſen vom Wiſſen, welches ihn erhebt über das Vertrauen auf die ſchwankenden Meinungen des Lebens. Aber noch liegen ihm jene Meinungen zu ſehr am Herzen. Den Werth des Wiſſens, welchen ſie zu gewähren ſchienen, ſchätzt er ſo ausſchließlich, daß er ſein Wiſſen vom Wiſſen für gar kein Wiſſen achtet.

Wir haben früher erwähnen müſſen, wie der Skepticismus uns auffordert den allgemeinen Begriff des Wiſſens, welchen er hat, durch die Erkenntniß des Wahren im Beſondern zu erfüllen; er will nach dem Wiſſen forſchen. Aber gleichſam von der Größe des Ideals, welches er in ſich trägt, von dem Gewichte ſeiner Forderung überwältigt, verzweifelt er ihr genügen zu können. Er macht ſich daher nicht daran das Wiſſen zu erzeugen ſeinem Begriffe gemäß, ſondern die Aufforderung das Wiſſen zu ſuchen nimmt er nur in dem Sinne, daß wir uns umſehen ſollten, ob es nicht irgendwo vorhanden. Vor ihm aber kann es nicht vorhanden ſein, da es erſt aus ſeinem rein wiſſenſchaftlichen Begriffe vom Wiſſen und dieſem Begriffe gemäß ſich erzeugen könnte. Es iſt daher nicht zu verwundern, daß er in den Erſcheinungen des Denkens, welche er unterſucht, ſeinen Begriff vom Wiſſen nicht verwirklicht findet.

Aber was berechtigt ihn zu ſeinem Mistrauen dem Begriffe des Wiſſens genügen zu können, nachdem er einmal gefunden worden? Möge dieſer Begriff auch noch ſo hoch genommen werden, man ſollte glauben, um ſo ſtärker ſollten wir uns durch ihn zur Forſchung begeiſtert fühlen. Die allgemeinen Zweifelsgründe können uns von der Forſchung jetzt nicht mehr entbinden; denn in ihnen hat ſich nun der Begriff des Wiſſens als ein feſter Haltpunkt für das weitere wiſſenſchaftliche Streben erhoben. Da iſt ein nicht zu bezweifelnder Grundſatz, ein Anfang in richtiger Methode gegeben. Auch hat es ſich gezeigt, daß wir wenigſtens nicht ganz das Gegenſtändliche uns im Gedanken zu verinnerlichen verzweifeln dürfen, weil zu dem Gegenſtändlichen auch unſer eigenes Innere gehört. Soll daher das Mistrauen des Skepticismus nicht ganz unbegründet ſein, ſo muß es aus andern Gründen gerechtfertigt werden können.

Solche Gründe würden nur daraus zu entnehmen ſein, daß unſere Kräfte nicht zureichten dem Begriffe des Wiſſens zu genügen. Auf die Unterſuchung unſere Kraft zu erkennen, d. h. des Grundes, aus welchem unſer Denken hervorgeht, muß ſich der Skeptiker wenden, wenn er ſeine Verzagtheit rechtfertigen will. Denn in den Erſcheinungen des frühern Denkens iſt das Wiſſen nicht zu finden; es frägt ſich, ob in einem noch zu erzeugenden Denken ſeinem Begriffe genügt werden kann. Es nimmt aber hiermit der Skepticismus eine neue Wendung. Nicht mehr die bisher vorhandenen Arten des Denkens unterſucht er, nicht mehr gegen die dogmatiſche Philoſophie in ihren frühern Formen iſt ſein Streit gerichtet, ſondern er unterſucht die Quellen der menſchlichen Erkenntniß, und indem er das Mangelhafte, die nothwendige Beſchränktheit derſelben darzuthun ſucht, glaubt er nachweiſen zu können, daß auch in jeder künftigen Zeit es vergeblich ſein werde eine dogmatiſche Philoſophie auszuführen. Solche Beſtrebungen haben ſich von altersher faſt mit jeder ausgearbeitetern Form des Skepticismus verbunden; aber erſt in neuerer Zeit haben ſie ſich zu einer ſelbſtändigen Form philoſophiſcher Unterſuchung ausgebildet, welche man unter dem Namen der kritiſchen Philoſophie kennt. Es iſt dies eine Art des Skepticismus, aber eine höhere Ausbildung, in welche der Skepticismus nothwendig hineingetrieben wird, wenn er ſein Mistrauen, daß wir den Begriff des Wiſſens nicht zu verwirklichen vermöchten, rechtfertigen will. Damit ſchlägt der gründliche Skepticismus in die kritiſche Philoſophie um.

Wenn dieſe aus dem Skepticismus ſich herausbildet und als eine vollendete Ausbildung deſſelben betrachtet werden darf, ſo wird ſie auch den Begriff des Wiſſens mit ihm gemein haben. Nur hat ſie vor jenem dies voraus, daß ſie mit völligem Bewußtſein dieſen Begriff anerkennt. Das Wiſſen, ſetzt ſie, würde ein ſolches Denken ſein, welches das Gegenſtändliche ſo darſtellt, wie es iſt; ſollte dies aber ſein, ſo würde auch ein ſolches Denken einer jeden Vernunft, die das Wahre aufzufaſſen vermöchte, vollkommen genügen, und es würde allgemeingültig ſein für jede richtig erkennende Vernunft. So verknüpft die kritiſche Philoſophie beide Merkmale des Wiſſens mit einander, welche den Zweifeln des Skepticismus zum Grunde liegen.

Nun möchte es aber faſt ſcheinen, daß man einer weitläufigern Unterſuchung der menſchlichen Erkenntnißkraft entbunden werden könnte, wenn man darthun will, daß der Menſch ein ſolches Wiſſen nicht gewinnen könne. Denn es iſt doch offenbar, daß, wie auch übrigens der Menſch die Dinge auffaſſen möge, ſie dabei immer in ſeiner menſchlichen Natur ſich abſpiegeln, alſo nicht rein ſich darſtellen, wie ſie an ſich ſein mögen, ſondern nur in einem von der Beimiſchung menſchlicher Natur getrübten Bilde. Und wenn er alsdann auch es unternehmen ſollte, alles, was von der menſchlichen Natur dieſem Bilde ſich beigemiſcht hat, nach allgemeinen Grundſätzen, die in ſeinem Denken liegen mögen, wieder abzuſtreifen, um das rein Gegenſtändliche in ſeinem Gedanken zurückzubehalten, ſo muß man doch befürchten, daß auch dieſe Grundſätze des Denkens nur für ſeine menſchliche Anſicht gültig ſein möchten. Er kann nun einmal nicht anders als nur vom menſchlichen Standpunkte denken und die Dinge betrachten, und es mag daher auch ſein, daß er ſolche Gedanken ſich ausbilden kann, welche für alle Menſchen ihre Gültigkeit haben, aber es wird immer die Befürchtung zurückbleiben müſſen, daß er nur in menſchlicher Weiſe richtig gedacht habe. Es wird ſich alſo von menſchlichem Standpunkte aus kein Wiſſen ausbilden laſſen, von welchem man mit Sicherheit ausſagen könnte, daß es für alle Vernunft gültig ſei.

Dies iſt eine Anſicht, welche nahe verwandt iſt mit einer früher ſchon erwähnten Richtung der ſkeptiſchen Gründe. Wir erwähnten, daß es der Skepticismus unmöglich finde das Allgemeingültige in unſerm Denken von dem Perſönlichen zu ſondern; die kritiſche Philoſophie führt dies nur in einem weiteren Kreiſe aus, indem ſie es zwar als möglich zugiebt, daß die Menſchen über eine gleiche Denkweiſe übereinkommen dürften, getrieben nämlich durch die ihnen gleichartige Natur ihrer Denkkraft, aber den Zweifel hegt, ob das Allgemeingültige für die Menſchen auch allgemeingültig im wahren Sinne des Wortes, allgemein gültig für jede richtig denkende Vernunft ſein dürfte. Dadurch vermeidet ſie nun die Unſagbarkeit des Skepticismus, das Schweigen, zu welchem er ſich ſelbſt verurtheilt, wenn er dieſer übertriebenen Richtung folgerichtig nachgeht; aber es möchte ſcheinen, als wenn ſie damit auch weniger folgerichtig verführe. Denn warum ſollen wir eben nur anerkennen, daß wir von menſchlichem Standpunkte denken und philoſophiren? Iſt es nicht ebenſo gewiß, daß wir ein jeder nur von ſeinem perſönlichen Standpunkte die Dinge betrachten? Man gehe noch einen Schritt weiter. Man erkenne an, daß nicht nur Perſönliches, ſondern daß auch die augenblickliche Stimmung unſerer gegenwärtigen Bildung in unſer Denken ſich einmiſcht, man iſt alsdann zu jener Lehre des Protagoras gekommen, daß ein jedes Denken nur für den Augenblick gültig oder wahr iſt, in welchem es gedacht wird. Dies gilt nicht weniger von den übrigen Wiſſenſchaften, als von der Philoſophie; es würde darnach auch nur eine Mathematik des Augenblicks geben, und jede Allgemeingültigkeit, ja jede Übertragbarkeit eines Gedankens, in welchem Kreiſe der Mittheilung es ſei, würde aufgehoben ſein. Dieſe Folgerungen ſchrecken die kritiſche Philoſophie ab, ſo wie ſie einen jeden abſchrecken müſſen, welcher noch darauf ausgeht mit Andern oder mit ſich wiſſenſchaftlich ſich zu verſtändigen.

Aber wir müſſen nun fragen, was uns die Gewißheit giebt, daß wir ein Denken gewinnen können, welches für einen gewiſſen Kreis der Mittheilung Gültigkeit hat. Wenn wir mit der Erfahrung hierüber zu Rathe gehen, ſo könnten wir wohl folgende Antwort vernehmen. Sollte uns irgend ein Gedanke aufgeſtiegen ſein in einer gewiſſen Stimmung unſeres Geiſtes, ſo überdenken wir denſelben wiederholt und machen die Probe, ob er ſich auch auf andere Stimmungen übertragen laſſe. Hält er die Prüfung aus und bewährt er ſich als Stich haltend in allen Verhältniſſen, in welchen wir ihn erproben mögen, ſo beginnen wir ihn als allgemeingültig wenigſtens für uns anzuſehen. Auf ähnliche Weiſe verfahren wir auch, wenn wir uns vergewiſſern wollen, daß unſere Gedanken nicht allein für uns, ſondern auch für die übrigen Menſchen gelten. Wir legen ſie in unſere Worte und in alle die Zeichen der Mittheilung, durch welche wir eine Gemeinſchaft der Gedanken zwiſchen uns und andern Menſchen vermitteln können, und auf dieſe Weiſe erproben wir, ob ſie auch bei Andern Stand halten und ſich geeignet zeigen ein Gemeingut aller denkenden Menſchen zu werden. Bewähren ſie ſich in dieſer Probe, ſo halten wir ſie für allgemeingültig für alle Menſchen. Über dieſen Beweis der Allgemeingültigkeit hinauszugehen iſt uns aber nicht geſtattet, da wir keine Mittel beſitzen über die menſchliche Geſellſchaft hinaus uns mitzutheilen und die Gültigkeit unſerer Gedanken auch für andere denkende Weſen zu prüfen.

Wollte jemand auf ſolche Bemerkungen der Erfahrung die Annahme der kritiſchen Philoſophie gründen, daß es für den Menſchen allgemeingültige Erkenntniſſe gebe, ſo würden wir doch jene Erfahrungen beſchuldigen müſſen, daß ſie nur oberflächlich etwas für allgemein ausgäben, was nur in einzelnen Fällen vorzukommen pflegt. Es mögen wohl Viele durch ein ſolches Herumfragen bei ſich und bei Andern in ihren ſchwankenden Überzeugungen ſich zu befeſtigen ſuchen; es mag dies Verfahren auch in manchen Fällen nützlich ſein: aber man ſollte wiſſen, daß es doch immer nur in einem beſchränkten Kreiſe anwendbar iſt, indem wir nicht bei allen Menſchen und in allen Stimmungen einen jeden Gedanken herumfragend prüfen können. Die Übereinſtimmung aller Völker und aller Zeiten iſt daher ein ſchlechter Beweis. Man verſetze ſich in die Lage eines Erfinders. Ob er wohl erſt Andere um ihre Beiſtimmung erſuchen wird, ehe er ſeinen neuen Gedanken für wahr und allgemeingültig zu halten wagt? Man wird ihn wohl nicht ſeiner Voreiligkeit wegen ſchelten dürfen, wenn er ſeinem Gedanken ſogleich bei der erſten Geburt vertraut, ſogar wenn er, der kunſterfahrene Mann, ſeinem Urtheile mehr Gewicht beimißt, als allen den ſchiefen und misgünſtigen Blicken der Menge; will die Mitwelt ihm nicht beiſtimmen, ſo beruft er ſich auf das Urtheil der Nachwelt. Die Übertragbarkeit eines Gedankens auf andere Zeiten und andere Menſchen iſt ja doch nur eine Probe, welche wir mit ihm anſtellen, ob er auch unter andern Verhältniſſen ſich haltbar zeigen werde, eine Probe, welche nie mit völliger Sicherheit entſcheidet. Die Probe iſt nicht der Beweis. Manches hat daher lange Zeit allgemein für richtig gegolten, was in ſpäterer Zeit als falſch erkannt worden iſt. Durch alles Herumfragen würde ſich am Ende doch nur ausmitteln laſſen, was allgemein gilt. Man würde aber den Begriff des Allgemeingültigen ganz falſch faſſen, wenn er nur dies bezeichnen ſollte; er bedeutet vielmehr das, was allgemein zu gelten verdient.

Wir wollen der kritiſchen Philoſophie nicht Schuld geben, daß ſie auf das Herumfragen ſich verlaſſen oder einen ſolchen falſchen Begriff von Dem gehegt hätte, was ſie als allgemeingültig für das menſchliche Denken in Anſpruch nimmt. Zwar iſt ſie geneigt, auf die Meinungen der Menſchen zu ſehen, in welchen gewiſſe Wiſſenſchaften oder Grundſätze als untrüglich ſich feſtgeſetzt haben, aber eben dieſe Erſcheinung ruft ſie nur zur Prüfung dieſer Grundſätze und der Grundlagen dieſer Wiſſenſchaften auf. Was wir daher gegen die erfahrungsmäßige Feſtſtellung des Allgemeingültigen für den Menſchen angeführt haben, ſollte nur Misverſtändniſſen vorbeugen, welche an die kritiſche Philoſophie ſich angeſchloſſen haben. Es liegt aber in dem Weſen dieſer Philoſophie zweierlei, was in unſerm Denken vorkommt, zu unterſcheiden, einerſeits eine Maſſe der Vorſtellungen, welche nur in der augenblicklichen Lage oder in der perſönlichen Denkart eines Jeden gegründet ſind, andrerſeits etwas für alle denkenden Menſchen Gültiges.

Die Weiſe eine ſolche Unterſcheidung zu vollbringen muß nun aber nach dem ſo eben Bemerkten von dem erfahrungsmäßigen Herumfragen unabhängig ſein. In dem Gedanken ſelbſt muß man ſeine Gültigkeit für die menſchliche Denkweiſe zu erkennen vermögen. Dies kann daraus abgeleitet werden, daß wir bei unſern Gedanken ein Bewußtſein von dem Grunde haben, aus welchem wir ihnen Beifall geben. Sollte ein ſolcher Grund in einer augenblicklichen Stimmung oder in unſerm eigenthümlichen Charakter liegen, ſo würden wir dem Gedanken keine Gültigkeit für alle Menſchen zuſchreiben können; wenn wir dagegen mit einem Gedanken das Bewußtſein verbänden, daß er in der allgemeinen Natur des menſchlichen Denkens gegründet, ſo würden wir dadurch berechtigt werden ihn als gültig für alle Menſchen zu ſetzen. Nach dieſer Art zu unterſcheiden läßt ſich zwar nicht leugnen, daß auch wohl bei einem Gedanken das Bewußtſein uns beiwohnen könnte, daß der Grund deſſelben in dem Weſen der allgemeinen Vernunft liege; allein es muß bemerkt werden, daß unſere Überzeugung von der Allgemeingültigkeit eines Gedankens immer nur auf unſerm Bewußtſein beruhe, daß er in allgemeiner Geſetzmäßigkeit vollzogen worden, und daß nicht entſchieden werden könne, ob dieſe allgemeine Geſetzmäßigkeit der menſchlichen oder der allgemeinen Vernunft angehöre, weil wir der einen ebenſo gut als der andern in allem unſern Denken unterworfen ſind. Es iſt alſo eigentlich dies, was den Unterſchied zwiſchen dem allgemeingültigen und dem nicht-allgemeingültigen Denken begründet, daß jenes den Charakter des Geſetzmäßigen an ſich trägt, dieſes dagegen in einer regelloſen Weiſe auftritt.

Daher muß denn auch die allgemeine Geſetzmäßigkeit des Denkens erforſcht werden, um über das, was wir als Menſchen anzuerkennen haben, uns Rechenſchaft zu geben. Das Bewußtſein, welches einem Gedanken beiwohnt, daß er ſeinen Grund in der Natur des menſchlichen Denkens und nicht in unſerer Perſönlichkeit habe, iſt an ſich trügeriſch; nur in den Momenten einer wahrhaft wiſſenſchaftlichen Beſonnenheit kann man ihm vertrauen; weil aber dieſe durch leidenſchaftliche Regungen unterbrochen werden können, ſo muß man darauf ausgehen ſich eine zuſammenhängende Rechenſchaft über das Verfahren des menſchlichen Denkens zu geben. Deswegen legt es die kritiſche Philoſophie darauf an die Geſetze des menſchlichen Denkens ſyſtematiſch zu entwikkeln. Ihre Abſicht iſt dabei zu zeigen, daß alle unſere ſogenannten Erkenntniſſe doch nur nach den Geſetzen des menſchlichen Denkens ſich ausbilden und daher kein Gedanke nachgewieſen werden könne, welcher wahrhaft allgemeingültig und nicht von den Bedingungen, der Beſchränktheit des menſchlichen Denkens abhängig wäre.

Es leuchtet ein, daß der Beweis dafür nur aus der Vollſtändigkeit fließen könnte, in welcher die kritiſche Philoſophie in der That alle Geſetze des menſchlichen Denkens uns vorführte. Dieſe zu prüfen können wir jedoch uns um ſo weniger entſchließen, je weniger der Nachweis, daß ſie bisher nicht vollſtändig entwickelt worden, von weitern Verſuchen abhalten könnte, in kritiſcher Manier das ganze Gebiet unſeres Denkens zu unterſuchen. Unſere Aufgabe iſt vielmehr die nothwendigen Grundlagen der kritiſchen Philoſophie zu prüfen und mit ihren ebenſo nothwendigen Ergebniſſen zu vergleichen.

Zweierlei ſetzt ſie voraus, eine menſchliche Denkweiſe, welche nach gewiſſen Geſetzen verfährt und über welche wir uns daher auch nach menſchlicher Weiſe verſtändigen können, dabei aber auch eine vollkommene Wiſſenſchaft oder Wahrheit, welche das Gegenſtändliche darſtellt, wie es an ſich iſt, welche aber für den Menſchen nicht iſt. Einer reinen, unbeſchränkten Vernunft, einem Gott, wenn ein ſolcher ſein ſollte, möchte dieſe Wiſſenſchaft zukommen. In dieſen Vorausſetzungen beſteht ihr Weſen. Denn in allen ihren Ausführungen geht ſie auf eine Vergleichung des menſchlichen Denkens mit dem vollkommnen Wiſſen aus. Indem ſie die Beſchränktheit des menſchlichen Denkens darthun will, ſchwebt ihr der Begriff oder die Vorſtellung eines unbeſchränkten Wiſſens vor. Wir wollen ſie nicht fragen, woher ſie dieſen Begriff hat; wir möchten darüber nur wenig Verſtändliches von ihr hören. Aber wir müſſen ſie zur Rechenſchaft ziehen über ihre Ergebniſſe, in welchem Sinne ſie dieſelben aufſtellt. Der Menſch, hören wir ſie ſagen, muß in ſeinem Denken und Vorſtellen gewiſſen Geſetzen folgen; er muß im Raume und in der Zeit anſchauen; nach dem Grundſatze der Subſtantialität, der urſachlichen Verbindung und nach andern dergleichen Grundſätzen muß er denken. Soll nun dies heißen, es müſſe ihm ſo vorkommen, als wenn er nach dieſen Geſetzen denken und vorſtellen müßte, oder gar, es müſſe ihm ſo vorkommen, als wenn es ihm ſo vorkommen müßte, daß er nach dieſen Geſetzen denken und vorſtellen müßte? Gewiß nicht. Damit würde die kritiſche Philoſophie nur wieder in das Bodenloſe des Skepticismus ſich geworfen haben. Sie behauptet vielmehr, daß es aus ihren Unterſuchungen mit völliger Gewißheit hervorgegangen ſei, der Menſch ſeiner denkenden Natur, ſeinem Weſen nach unterliege ſolchen Geſetzen ſeines Denkens. Nun frägt es ſich aber, ob dies auch die vollkommene Wiſſenſchaft anzuerkennen habe, daß der Menſch ſolchen Geſetzen unterworfen ſei, das unbeſchränkte Wiſſen der reinen Vernunft, welches die kritiſche Philoſophie neben dem beſchränkten menſchlichen Denken wenigſtens als möglich ſetzt. Laſſen wir es uns auf einen Augenblick gefallen einen Gott uns zu denken, welcher Alles weiß, wie es iſt, ſollte dieſer alsdann nicht auch wiſſen, daß der Menſch ſolchen Geſetzen des Denkens unterworfen iſt, welche die kritiſche Philoſophie aufzuzählen weiß? Gewiß, ſo würde es ſein. Hieraus ergiebt ſich denn, daß die kritiſche Philoſophie in ihren Ergebniſſen eine unbedingte Allgemeingültigkeit gewiſſer Erkenntniſſe über die Geſetze des menſchlichen Denkens zugiebt, während ſie doch darzuthun behauptet, daß der Menſch alles, was er ſetze, nur als gültig für den Menſchen ſetze. Sie iſt alſo in einem Widerſpruche mit ſich ſelbſt begriffen, welcher nur aus der Fehlerhaftigkeit ihrer Principien oder ihrer Folgerungen hervorgehen kann.

Wir wollen dies für jetzt unentſchieden laſſen. Aber in der That der Verwunderung können wir uns nicht enthalten, wie ein ſo grober Widerſpruch in eine Denkweiſe ſich einſchleichen konnte, welche mit der größeſten Beſonnenheit zu verfahren ſtrebt. Dies läßt ſich nur daraus erklären, daß die kritiſche Philoſophie, ebenſo wie ihr Geiſtesverwandter, der allgemeine Skepticismus, als eine Übergangsbildung uns erſcheint, welche noch nicht zum vollen Bewußtſein über ihren eigentlichen Zweck gekommen. Da zeigt ſich denn wieder der Schmerz der Entſagung und das Kind, welches klagt, daß ſein Beſtes, ſein kindliches Spiel ihm verloren gegangen. Was die kritiſche Philoſophie hinter ſich läßt, iſt die Hoffnung die Gegenſtände außer unſerm Denken auf dogmatiſchem Wege zu erkennen. Sie ſetzt eine gegenſtändliche

Wahrheit voraus, um ihrer eigenen Ausdrücke uns zu bedienen, eine Wahrheit der Dinge an ſich. Dies iſt die allgemeingültige Wahrheit, welche ſie erreichen möchte, aber nicht zu erreichen weiß. Man hat über dieſe Vorausſetzung ſich gewundert, und gewiß, ſie läßt ſich von kritiſchem Standpunkte nicht recht begreifen. Denn es darf gefragt werden, ob es eine allgemeingültige Wahrheit für alle Vernunft ſei, daß es eine ſolche Wahrheit der Dinge außer uns gebe, oder ob dies auch nur gültig ſei für das menſchliche Denken, d. h. ob wir uns vielleicht nur vorſtellten, daß es eine ſolche Wahrheit gebe, ohne daß ſie wirklich wäre. Allein dem kritiſchen Standpunkte iſt doch dieſe Vorausſetzung weſentlich. Denn eben nur darüber klagt ſie, daß wir dieſe Wahrheit nicht zu erreichen vermöchten; eben nur deswegen ſetzt ſie das menſchliche Denken als beſchränkt, weil es eine Wahrheit außer ſich hat. Allein ſie bemerkt darüber nicht, daß ſie in ihrer eigenen Entwicklung eine völlig allgemeingültige Wahrheit ſich erzeugt, eine Erkenntniß des denkenden Weſens im Menſchen. Dieſe Erkenntniß achtet ſie ſo gering, daß ſie dieſelbe ganz aus dem Kreiſe der vollkommnen Wiſſenſchaft, von der ſie keinen Theil zu beſitzen behauptet, ausſchließen möchte. Aber ſollte ſie denn wirklich ſo gering anzuſchlagen ſein? Mancher möchte wohl ſagen, es wäre uns viel wichtiger das Weſen des denkenden Menſchen zu erkennen, als die Dinge außer uns. Auf jeden Fall gehört der Menſch auch zu den Gegenſtänden unſerer Erkenntniß.

Wir können hierin ſchon etwas Fehlerhaftes in den Principien der kritiſchen Philoſophie erkennen, daß ſie den Satz ohne alle Beſchränkung gelten läßt, es gebe eine Wahrheit der Dinge außer uns; aber in einer noch allgemeinern Weiſe ſtellt es ſich uns darin dar, daß ſie den Begriff des Wiſſens von dem Skepticismus herübernimmt als einen allgemeingültigen für alle wiſſenſchaftlich denkende Vernunft und dennoch dabei die Frage nicht aufgiebt, ob es einen allgemeingültigen Begriff in unſerm Denken gebe, welcher von der unbeſchränkten Vernunſt ebenſo anerkannt werden müßte wie von der menſchlichen. Sobald der Begriff des Wiſſens ſich erhoben hat, kann dieſe Frage nicht mehr ohne Widerſpruch aufgeworfen werden.

Dieſe Fehler der kritiſchen Philoſophie ſind indeſſen von der Art, daß jemand glauben möchte, ſie durch eine leichte Abänderung ihrer Sätze verbeſſern zu können. Es hat ſich ergeben, daß in dem Bewußtſein der kritiſchen Philoſophie, jedoch nicht völlig entwickelt, ein wahrhaft allgemeingültiges Wiſſen ausgedrückt iſt, zunächſt das Wiſſen vom Wiſſen, welches ſie mit dem Skepticismus gemein hat, dann aber auch ein Wiſſen von der denkenden Natur des Menſchen, welches zwar anfangs aus dem Beſtreben hervorgeht die ſkeptiſche Bewegung tiefer zu begründen, in weiterem Fortgange aber in das Bewußtſein umſchlägt, daß man wohl etwas wiſſen könne über die Geſetze des menſchlichen Denkens; endlich ſchließt ſich an dieſe Erkenntniſſe noch das Bekenntniß an, daß aus der Natur der menſchlichen Erkenntniß nichts geſchloſſen werden könne über die Natur der Dinge außer uns, daß daher das menſchliche Erkennen beſchränkt ſei. Wer nun die kritiſche Philoſophie verbeſſern, ihre Unterſuchungen aber doch benutzen wollte, der würde alle dieſe Sätze beizubehalten haben, indem er ausdrücklich eingeſtände, daß ſie wahr wären im ſtrengſten Sinne des Wortes, d. h. gültig für alle Vernunft, und ihren Gegenſtand, das menſchliche Denken, vollkommen ſo darſtellten, wie es iſt.

Eine ſolche Anſicht würde ſich entwickeln müſſen als eine Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens. Denn unter der Vorausſetzung, daß wir nun einmal nicht vermöchten aus uns herauszugehen, daß wir in allem unſern Denken beſchränkt wären von den Gegenſtänden außer uns, würde ſie nichts anderes unternehmen können, als in uns forſchen, wie und was wir dächten. Dabei aber würde ſie nicht ſtehen bleiben nur die Erſcheinungen unſeres Denkens zu betrachten, ſondern indem ſie die Natur des menſchlichen Denkens zu begreifen ſuchte, würde ſie die Geſetze deſſelben und die Beſchränktheit in dieſen Geſetzen zu erforſchen haben, alſo auf die Gründe der Erſcheinungen unſeres Denkens zurückgehen. Sie würde unterſuchen, was und wie der Menſch zu denken vermag, und es alſo mit dem denkenden Vermögen des Menſchen zu thun haben.

Es ſcheint ſo natürlich zu ſein den Menſchen darauf anzuweiſen zuerſt ſich ſelbſt zu ſuchen, denn nichts liegt ihm näher, als er ſich ſelbſt, daß niemand ſich verwundern wird, wenn er auf dieſer Bahn eine große Menge Wanderer findet. Zuerſt muß man erforſchen, was man vermag; dann mag man ſeinem Vermögen gemäß ſein Werk ſich wählen. Wer ohne eine ſolche Überlegung an ein Unternehmen ſich wagt, darf für einen Thoren geachtet werden. Wer aber die Vorſchrift uns giebt, daß wir zuerſt unſere Kräfte überdenken möchten, ehe wir ein Werk angriffen, der ſetzt auch ſchon voraus, daß nicht zu jedem Werke unſere Kräfte ausreichen würden. Nicht weniger natürlich ſcheint dieſe Vorausſetzung. Wir haben es ſo oft erfahren, daß wir vergebliche Verſuche machten. Wir würden es nicht erfahren haben, wenn unſer Vermögen alles vermocht hätte. Wenn man daher die Unterſuchung des Menſchen zur Grundlage aller Unterſuchung macht, ſo wird das Ergebniß nicht ausbleiben können, daß der Menſch in ſeinem ganzen Weſen beſchränkt ſei und ſo auch in ſeinem Erkennen. Freilich möchte es dabei noch in Frage gezogen werden können, ob er denn gänzlich ausgeſchloſſen wäre von jedem Erkennen der Außenwelt, die ſich doch in ſeinem Innern abzuſpiegeln ſcheint. Aber wer bedenken will, daß alle Dinge außer ihm nur gebrochen ſich in ihm abſpiegeln, gebrochen an ſeiner menſchlichen Auffaſſungsweiſe, der wird nicht erwarten dürfen, daß ein reines Bild des Äußern in ihm vorkommen könnte. Sollte er nun auch darnach ſtreben die gebrochenen Stralen der Außenwelt in ſeinem Innern zu ſammeln und die unreinen Reſtere, welche aus ſeiner Auffaſſungsweiſe herſtammen, durch ein ſonderndes Verfahren auszuſcheiden, ſo würde man ihn doch daran erinnern müſſen, daß ſein Verfahren im Unterſcheiden wie im Verbinden nur aus der Natur ſeines Erkenntnißvermögens hervorgehe und daher nur dieſe Natur abſpiegele, aber nicht die Dinge außer ihm. Gegen die Erkenntniß der äußern Dinge behaupten die ſkeptiſchen Gründe noch ihre Kraft. Die äußern Dinge ſcheinen ganz verſchieden von unſerem denkenden Weſen zu ſein; wie ſollten Gedanken fähig ſein etwas ihnen Gleichendes darzuſtellen? ja etwas, was ihnen völlig gleich wäre? Das Äußere erkennen wollen heißt nichts anderes als es in das Innere verlegen wollen. Die berühmte Brücke, auf welcher man aus lauter Begriffen zu den Dingen außer uns hinübergelangen könnte, iſt oft geſucht, aber noch nicht gefunden worden.

So endet die Lehre von dem menſchlichen Erkenntnißvermögen in eine Lehre von dem menſchlichen Unvermögen zu erkennen. Sie trägt die Spuren ihres Urſprunges an ſich. Durch das Mittel der kritiſchen Philoſophie aus dem Skepticismus hervorgegangen, behält ſie einen Theil des letzteren an ſich. Iſt es, daß ſie den Zweifel noch nicht erſchöpft und ausgezweifelt hat, oder hat ſie Recht ein heilſames Mistrauen gegen unſere Kräfte in uns zu nähren? Dieſe Fragen werden ſich nur durch eine nochmalige Unterſuchung der Grundlagen der kritiſchen Philoſophie erledigen laſſen, weil von dieſen aus, wie wir ſahen, die Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens ſich gebildet hat.

III. Die abſolute Philoſophie, die Erfahrung und das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben.

Wenn wir den Verlauf betrachten, in welchem der Skepticismus aus der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſich herausbildet, ſo leuchtet es ein, daß in ſeinen Beſtrebungen zunächſt ein rein wiſſenſchaftliches Princip ſich regt. Es iſt die Befreiung der Wiſſenſchaft von Vorausſetzungen, welche er betreibt. Alles, was der Wiſſenſchaft fremdartig iſt, was nicht allein aus dem Streben nach dem Wiſſen hervorgeht, das bekämpft er, das möchte er aus ſeinem Denken ausſcheiden. Da ſchwebt ihm nun nothwendig der Begriff des Wiſſens vor als Richtſchnur für die Beurtheilung alles Denkens, welchen er anwendet, wenn er auch nicht zu einem klaren Bewußtſein ſich denſelben erheben ſollte.

In dieſem Begriffe liegt eine Anforderung für das wiſſenſchaftliche Denken. Er iſt noch nicht erfüllt; er ſollte erfüllt werden. Wie ein Ideal ſtellt er uns das Wiſſen dar, welches wir erreichen möchten. Er zeigt uns den Zweck unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens. Aber der Skepticismus ſcheut ſich Hand an das Werk zu legen. Jenes Ideal ſcheint ihm zu hoch für unſer Streben. Zu entfernt fühlt er ſich von ſolchem Ziele. Er zweifelt; er verzweifelt. Da wendet er ſich nun lieber den Vorſtellungen unſeres Lebens oder des Dogmatismus wieder zu, um ſie zu kritiſiren, um an der Betrachtung der Schwäche Anderer ſeine eigene Schwäche, ſeine Muthloſigkeit zu beſchönigen.

Nicht anders geht es der kritiſchen Philoſophie. Doch die Folgewidrigkeit des Verfahrens wird an ihr nur offenbarer, weil ſie gründlicher ihre Beſchönigung durchzuarbeiten ſtrebt. Sie möchte nicht nur zeigen, daß ſie und die Andern nichts wiſſen, ſondern daß wir Alle nichts wiſſen können. Aber dadurch wird ſie in eine Entwicklung rein wiſſenſchaftlicher Gedanken geführt, die über das Erkenntnißvermögen des menſchlichen Geiſtes handeln. Sie geſteht damit, wenn auch nur verſtohlen, zu, daß wir etwas zu erkennen vermögen, das denkende Weſen des Menſchen. Wäre ihr Verfahren richtig, ſo würde es ausgemacht ſein, daß wir bei dem allgemeinen Begriffe des Wiſſens nicht ſtehen zu bleiben hätten, ſondern ihn entwickeln könnten in beſondern Erkenntniſſen, wenn auch nur einſeitiger Art.

Aber freilich ihr Verfahren kann nicht gebilligt werden. Dazu iſt es zu ſehr abſpringender Art. Von dem allgemeinen Begriffe des Wiſſens, den ſie vorausſetzt, der entwickelt ſein will, ſpringt ſie über auf die Unterſuchung des menſchlichen Denkens. Sollte ein ſolches Überſpringen wiſſenſchaftlich gerechtfertigt werden können?

Die Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens ſagt uns, es liege uns nichts näher, als das menſchliche Denken zu unterſuchen, erſt den Standpunkt zu betrachten, von welchem wir ausgehen müßten, um darnach unſere Schritte abzumeſſen und die Zwecke zu entwerfen, die wir vernünftiger Weiſe als erreichbare Zwecke verfolgen könnten. Aber in der That unſer Zweck iſt uns ſchon vorgeſchrieben, wenn wir in die wiſſenſchaftliche Bahn einſchreiten; keinen andern dürfen wir in dieſer Bahn uns ſetzen, als das Wiſſen. Dieſen Zweck wählen wir nicht, wenn wir einmal in der wiſſenſchaftlichen Forſchung ſind; die Vernunft ſchreibt ihn uns vor; unter andern Zwecken iſt er nicht einer, ſondern er iſt der einzige Zweck.

Und man bedenke nur, was jenes Überſpringen ſagen will. Unſer Denkvermögen, das menſchliche, ſollen wir unterſuchen. Woran anknüpfend? wie dabei verfahrend? Der Anknüpfungspunkt kann nicht anderswo liegen, als in der Geſammtheit unſeres Denkens ſelbſt. Sie liegt vor uns ausgebreitet in der ganzen Mannigfaltigkeit aller Denkthätigkeiten, die im praktiſchen Leben und in den wiſſenſchaftlichen Entwicklungen unſeres Bewußtſeins ſich ausbilden. Dieſe mögen wir durchforſchen. Das Verfahren alsdann iſt dies, daß wir in dieſer Mannigfaltigkeit zu unterſcheiden anfangen, was aus beſondern augenblicklichen oder perſönlichen Erregungen regellos uns hervorgegangen iſt, und was dagegen mit wiſſenſchaftlicher Nothwendigkeit nach einem beſtimmten Geſetze ſich uns ergeben hat. Aus dieſem geſetzmäßigen Denken ſchließen wir auf ein Geſetz, welches uns inwohne, welches unſer Weſen bilde, das Weſen der menſchlichen Denkweiſe. Allein wir erſchließen dies nur nach menſchlicher Denkweiſe, deren Wahrheit im wahren Sinne des Wortes noch nicht nachgewieſen iſt, ja ſogar bezweifelt wird. Aus dieſem Cirkel iſt nicht herauszukommen, wenn wir nicht die Grundſätze, nach welchen wir ſchließen, als wahr vorausſetzen, ebenſo wie die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſie vorausſetzt. Man ſieht, daß die kritiſche Philoſophie noch eine Verwandtſchaft mit dem Dogmatismus bewahrt; daß ſie noch nicht gründlich genug durch den Zweifel alles beſeitigt hat, was aus jenem herſtammen möchte.

Aber noch auffallender dürfte dieſe Bemerkung uns entgegentreten, wenn wir die Kritik unſeres Erkenntnißvermögens auffordern, uns Rechenſchaft zu geben, warum ſie eben von der menſchlichen Denkweiſe zu handeln glaubt. Die ganze Mannigfaltigkeit des Bewußtſeins, welche ſie zum Gegenſtande ihrer Unterſuchung macht, hat der kritiſche Philoſoph nur in ſich gefunden. Er mag daher wohl von dem Geſetzmäßigen und von dem Regelloſen in ſeinem Denken ſprechen; aber wie er von dem Geſetzmäßigen und Regelloſen im menſchlichen Denken ſprechen könne, das geſtehen wir nicht einzuſehen. Es mag vielleicht jemand ſagen, ſein eigenes geſetzmäßiges Denken beweiſe ihm, daß er unter einem Geſetze ſtehe; aber daß dies Geſetz ein anderes ſein müſſe, als das Geſetz ſeiner Perſönlichkeit, iſt damit nicht bewieſen. Es handelt ſich hier darum, woher er weiß, daß er ein Menſch iſt. Solches könnte er nur wiſſen, wenn er wüßte, daß er mit andern Weſen außer ihm derſelben Natur, denſelben Geſetzen unterworfen wäre. Aber der kritiſche Philoſoph hat ſich ja dieſes Wiſſen von dem, was außer ihm iſt, gänzlich abgeſchnitten. Wenn er von allen Dingen außer ihm nichts weiß, ſo verbietet es ſich ihm ohne Weiteres zu ſagen, daß es Dinge außer ihm giebt, welche ihm ähnlich, welche Menſchen ſind, wie er. Dann verbietet es ſich ihm auch zu ſagen, daß er ein Menſch iſt. Seine Annahme, daß es Menſchen außer ihm gebe, könnte ſich nur darauf ſtützen, daß er Zeichen in ſeinem Bewußtſein vorfindet, welche ihm Weſen derſelben Art zu bezeichnen ſcheinen, welcher er ſelbſt iſt. Indem er alſo ſich einen Menſchen nennt, wird er eingeſtehen müſſen, daß er denſelben Zeichen vertraut, welchen er in ſeinen ſkeptiſchen Anfängen ſo gar keinen Glauben ſchenken wollte. Wir ſehen hier wieder, daß er mit ſeinen Zweifeln nicht zu Ende gekommen iſt. Aus dem Denken des praktiſchen Lebens hat er den Begriff des Menſchen herübergenommen, einen Begriff in der That, welcher der Erfahrung angehört.

Hiermit ſtürzt nun der Boden, auf welchem die kritiſche Philoſophie und die Lehre vom menſchlichen Erkenntnißvermögen ſo ſicher zu ſtehen glaubten, völlig zuſammen. Über ſeinen Trümmern möchte der Skepticismus triumphiren, wenn nicht doch etwas aus ihnen gerettet werden könnte auf einen ſichereren Boden. Denn in das Bodenloſe wollen wir nicht ſagen, daß er geſtürzt ſei. Noch ſteht das Wiſſen vom Wiſſen feſt. Auch die große Arbeit, welche der kritiſche Philoſoph ſich gemacht hat in dem Aufbau ſeiner Geſetze des menſchlichen Denkens, darf wohl um ſo weniger für ganz vergeblich geachtet werden, je mehr der Skepticismus ſelbſt zu dieſer Arbeit ihn aufgefordert hat. So wie der Skepticismus zu zweifeln beginnt, ſo ſetzt er ein Denken voraus, welches bezweifelt werden kann, das gemeine Denken des Lebens und die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes. Dieſe denkt er ſich als völlig unwiſſenſchaftliche Erzeugniſſe praktiſcher Beſtrebungen oder einer voreiligen Neugier ſolcher, welche die praktiſche Bedeutung dieſer Arten des Denkens nicht eingeſehen hätten. Aber er kann ſich bei ſeinen kritiſchem Geſchäfte doch nicht verhehlen, daß er eine unendliche Arbeit unternommen haben würde, wenn er alle Gedanken zu widerlegen hätte; er muß daher darauf ausgehen die allgemeinen Gründe der Gedanken zu unterſuchen, und damit iſt er nun eben in die Bahn der kritiſchen Philoſophie eingeſchritten. Wenn er ſich auch hüten ſollte unſer Denken als ein menſchliches zu ſetzen, ſo wird er doch nicht umhin können vorauszuſetzen, daß wir nach gewiſſen Geſetzen denken müſſen, welcher Art wir auch ſein mögen.

In dieſe Bahn der Unterſuchung einſchreitend findet nun aber die kritiſche Philoſophie noch etwas anderes, als der Skepticiſmus. Dieſer, ſeiner Richtung nach, wird darauf ausgehen müſſen, alle Elemente unſeres geſetzmäßigen Denkens als ſolche zu ſchildern, welche nur aus praktiſchen Bedürfniſſen hervorgehen und daher auch nur praktiſche Gültigkeit haben. Sollten ſich andere Elemente in unſern Vorſtellungen finden, ſo wird er nicht zaudern ſie für Ausgeburten der dogmatiſchen Voreiligkeit und Neugier zu erklären. In der That ein etwas raſches Verfahren. Weil alle unſere Wiſſenſchaften, ſo wie ſie vom praktiſchen Leben ausgegangen ſind, dem Begriffe des Wiſſens nicht rein entſprechen und ihn nicht rein ausgebildet haben, ſo wird nun angenommen, daß in ihnen auch gar keine Äußerung dieſes Begriffes, kein Beſtreben ihn zu verwirklichen gefunden werde. Die kritiſche Philoſophie denkt würdiger von dieſen Wiſſenſchaften. Sie glaubt in ihnen vieles zu finden, was aus einem Triebe zu wiſſen hervorgegangen, nur daß dieſer Trieb noch nicht völlig ſeines Zieles und ſeiner Mittel ſich bewußt geweſen. Das Streben zu wiſſen behandelt ſie nicht als eine fehlerhafte Neigung, welche wir uns abgewöhnen müßten; ſie ſieht es vielmehr als eine geſetzmäßige Entwicklung unſeres vernünftigen Weſens an, welche nur in ihren gehörigen Grenzen erhalten werden müſſe. Sie hat hierzu einen guten Grund. Denn daß ein wiſſenſchaftlicher Trieb in unſerm Denken lebe, kann der Skepticismus ſelbſt nicht leugnen, dem dieſer Trieb ſich ſchon offenbart hat in dem Begriffe des Wiſſens. Dieſer, ein rein wiſſenſchaftliches Erzeugniß, kann nur aus einem rein wiſſenſchaftlichen Triebe hervorgegangen ſein. Und ſollte nun ein ſolcher Trieb damit ſich begnügen nur dieſen Begriff des Wiſſens hervorzubringen, dieſes allgemeine Wiſſen vom Wiſſen, nicht aber auch darnach trachten das Allgemeine durch ſeine Beſonderheiten zu erfüllen? Gewiß, der Skepticismus ſelbſt kann nicht leugnen, daß jenes Wiſſen vom Wiſſen, welches zu beſitzen er eingeſtehen muß, in uns wie eine beſtändige Aufforderung ſich regt alle die Erkenntniſſe zu erzeugen, welche ſeine leere Allgemeinheit erfüllen könnten. Nur darum will er die Freiheit des Forſchens durch keine Vorausſetzung ſich rauben laſſen oder auch ſeine Muthloſigkeit in der Forſchung beſchönigen, indem er darzuthun ſucht, daß wir nichts wiſſen könnten. Iſt es aber ſo mit dieſem Begriffe beſchaffen, ſo läßt ſich wohl erwarten, daß er mancherlei Einfluß auf die einzelnen Wiſſenſchaften ausüben und von jeher ausgeübt haben werde, wie denn auch ſchwerlich ſich verkennen läßt, daß nicht alles in denſelben nur von praktiſchen Zwekken oder aus voreiliger Neugier der Dogmatiker hervorgegangen iſt. Von dieſen Überlegungen geleitet macht ſich nun die kritiſche Philoſophie zu ihrem Geſchäfte die geſetzmäßigen Äußerungen des Triebes zu wiſſen durch das ganze Gebiet unſeres Denkens zu erforſchen und in ſyſtematiſchem Zuſammenhange darzuſtellen.

Man wird ſich nicht verleugnen können, daß dies ein wahrhaft wiſſenſchaftliches Unternehmen iſt. Nur in zweierlei Rückſicht miſcht ſich der kritiſchen Philoſophie dabei etwas ein, was nicht gebilligt werden kann. Wenn ſie annimmt, daß der Trieb zu wiſſen nur in einer Geſetzmäßigkeit, die aus der menſchlichen Beſchränktheit ſtammt, ſich geltend mache, ſo iſt dies eine Vorausſetzung, welche nach unſern frühern

Bemerkungen wenigſtens von dem Standpunkte der kritiſchen Philoſophie aus nicht gerechtfertigt werden kann. Der Begriff des Wiſſens iſt ein rein wiſſenſchaftlicher, der nicht dem Menſchen als ſolchem angehört, ſondern ſeine Gültigkeit für alle ſich entwickelnde Vernunft behauptet. Wenn nun der Trieb zu wiſſen nur aus dieſem Begriffe ſich ableitet, wenn alle ſeine Äußerungen nichts anderes ſind, als die Entwicklungen dieſes Begriffes oder dieſer Begriff ſelbſt in Thätigkeit und in der Entfaltung ſeiner Beſonderheiten geſetzt, ſo dürfen auch alle Geſetze, in welchen er ſich ausſpricht, als gültig für jede denkende Vernunft in Anſpruch genommen werden. Ferner aber kann es nicht gebilligt werden, daß die kritiſche Philoſophie ſich damit begnügt, die Geſetze des Denkens in der Ausübung deſſelben aufzuſuchen, ſo wie ſie in der Bildung der Wiſſenſchaften vorliegen. Dadurch bildet ſich nur ein Syſtem von Beobachtungen aus, deren Richtigkeit zugegeben werden kann, deren wiſſenſchaftlicher Grund aber nicht zum Bewußtſein gebracht wird. Es zeigt ſich hierin eben, daß die kritiſche Philoſophie ein empiriſches Element in ſich aufgenommen hat, den Begriff des Menſchen, welchen wir nur aus Beobachtung innerer und äußerer Erſcheinungen kennen gelernt haben. Allein ſo wie die einzige Grundlage aller wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen der Begriff des Wiſſens iſt, ſo iſt auch das einzig richtige Verfahren von ihm aus alle Geſetze abzuleiten, welche aus ihm ſelbſt fließen, indem er vermittelſt des wiſſenſchaftlichen Denkens ſich zu verwirklichen ſucht. Dieſer Begriff des Wiſſens iſt nicht wie ein todtes Bild in unſerer Vernunft, ſondern der lebendige Grund alles wiſſenſchaftlichen Strebens; daher wird ſich auch aus ihm alles ableiten laſſen, was einen rein wiſſenſchaftlichen Werth hat. Hierdurch iſt denn ein ganz anderer Weg der philoſophiſchen Unterſuchung nachgewieſen, als der, welchen die kritiſche Philoſophie und die Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens einſchlägt.

Betrachten wir nun die Art der Wiſſenſchaft, welche in einem ſolchen Verfahren ſich uns ausbilden möchte. Der Begriff des Wiſſens liegt zum Grunde. Aus ihm leitet ſich die ganze wiſſenſchaftliche Bewegung ab, welche nichts anderes zum Zwecke hat als ihn in ſeinen Beſonderheiten zu erfüllen. Als ein Zweck unſeres Strebens ſtellt er ſich dar, und indem dieſer Zweck verwirklicht werden will, herrſcht auch ferner in ihm die Überzeugung, daß er verwirklicht werden könne. Wer es als eine vernünftige Aufgabe ſeines Denkens begriffen hat, daß er nach dem Wiſſen ſtreben ſolle, der muß alles, was in dieſer Aufgabe liegt, als ein Mögliches, ihren Zweck als erreichbar ſetzen. Denn nach dem Unerreichbaren ſtrebt die Vernunft nicht. Nur Thoren ſetzen ſich einen Zweck, welcher ihre Kräfte überſteigt. So wird das Wiſſen ohne Beſchränkung, das reine und vollkommene Wiſſen als ein Begriff betrachtet, welcher in uns in ſeiner ganzen Ausdehnung ſich vollziehen ſoll. Wer ſich dieſen wiſſenſchaftlichen Zweck geſetzt hat, der mag ſeiner gegenwärtigen Beſchränktheit dabei ſich bewußt ſein; aber indem er vom Begriffe des Wiſſens zum Forſchen ſich erregt fühlt, muß er die gegenwärtige Beſchränktheit zu überwinden ſuchen und kann ſie alſo nur als eine vorübergehende ſetzen, welche nicht bleiben ſoll.

Was iſt denn nun alſo dieſes Wir, welches wir geſetzt haben als das Denkende oder Forſchende, was iſt dieſes Ich, welches ein jeder Einzelne ſetzt, indem er dem Wiſſen nachſtrebt? Sollte es als ein Beſchränktes gedacht werden, ſo muß es begreifen, daß es ſich ſelbſt aufgehoben hat, indem es den Begriff des Wiſſens in ſich gefunden, als einen Zweck bezeichnend, den es verfolgen und verwirklichen ſoll in ſeinem eigenen Denken. Denn es erkennt dieſen Zweck als einen erreichbaren an, und ſo wahr derſelbe ein unbeſchränktes Wiſſen ſetzt, ſo wahr darf der wiſſenſchaftlich Denkende auch nicht anzuerkennen zögern, daß damit ſeinem denkenden Weſen auch eine unbeſchränkte Faſſungskraft zugeſchrieben wird. Nicht die beſchränkte Perſon iſt es, ſondern es iſt die Vernunſt in ihr, welche dieſen Zweck ſich ſetzt. Entſchließt man ſich wiſſenſchaftlich zu forſchen, ſo erkennt man damit nun die oberſte Herrſchaft der Vernunft an, welche ihren Zweck uns vorſchreibt und das allgemeine Ziel ihres Strebens, den Begriff des Wiſſens uns entwirft. Unſer Ich kann wenigſtens in dieſer beſchränkten Form, in welcher ſie das Wiſſen noch nicht vollkommen in ſich vollzogen hat, nur als ein vorübergehendes, nur als ein Mittel und Durchgangspunkt für die Entwicklung des Wiſſens angeſehen werden. Entweder muß man ſagen, dieſes Ich iſt ſelbſt vergänglich oder in ihm iſt die Vernunft das Bleibende und wahre Ich, welches mit unendlichem Vermögen in unbeſchränkter Weiſe das Wiſſen in ſich zu erzeugen ſtrebt. Das Ich kann daher vorläufig ganz aus der Rechnung bleiben, indem es ſich erſt ſpäter zeigen dürfte, ob das eine oder das andere von ihm ausgeſagt werden müſſe. Nur dies iſt anzuerkennen, daß, wenn von rein wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen die Rede iſt, weder das Augenblickliche oder Perſönliche, noch auch das Menſchliche in unſerm Denken oder Vorſtellen aufgezählt werden dürfe, ſondern allein das rein Vernünftige Anſpruch darauf habe gehört zu werden. Wir verlangen hiermit nichts anderes, als was auch die kritiſche Philoſophie und der Skepticismus ſetzen, indem ſie den Begriff des Wiſſens als einen ſolchen gebrauchen, der für alle Vernunft gilt. Dies möchte daher die Aufgabe ſein für jedes wiſſenſchaftliche Verfahren, des Augenblicklichen, Perſönlichen und Menſchlichen in unſerem Denken uns ganz zu entkleiden, damit nur das rein Vernünftige und wahrhaft allgemein Gültige übrig bleibe.

Hat ſich nun in ſolcher Weiſe das philoſophiſche Forſchen der Vernunft allein hingegeben, ſo treten nun auch alle die Anforderungen nur noch in verſtärkterer Gewalt hervor, welche ſchon früher vom Standpunkte des geſunden Menſchenverſtandes ſich uns ergaben, daß die Philoſophie alle Wiſſenſchaften in ſich umfaſſen und als Wiſſenſchaft des vollkommenen Wiſſens ſich ausbilden ſolle. Wir haben nun durch

Beſiegung der Übergangsbildungen, des Skepticismus, der kritiſchen Philoſophie und der beſchränkten Theorie des Erkenntnißvermögens, einen ſichern Boden gewonnen nicht allein für die Philoſophie, ſondern für jedes rein wiſſenſchaftliche Beſtreben überhaupt; auf dieſem ſtrebt nun auch ſogleich die Philoſophie reich wuchernde Schoſſe zu treiben und rein aus der Vernunft heraus durch den philoſophiſchen Gedanken allein das ganze wiſſenſchaftliche Geſchäft zu vollziehen. Die augenblicklichen, perſönlichen und menſchlichen Beſchränkungen der Vernunft haben wir abgelegt oder als nur vorübergehende Momente der Entwicklung kennen gelernt; es iſt dagegen die Forderung hervorgetreten nur das rein Vernünftige in der Wiſſenſchaft gelten zu laſſen, und dieſer Forderung gemäß werden wir nun eine reine Vernunftwiſſenſchaft auszubilden haben, welche alles wahrhaft Wiſſenſchaftliche umfaßt, eine abſolute Philoſophie.

Wir erinnern uns hierbei an das ſchon früher Bemerkte, daß die Philoſophie das Geſchäft hat die Grundſätze und Grundbegriffe der einzelnen Wiſſenſchaften zu entwickeln und zu begründen, daß ſie auch die Methoden aller einzelnen Wiſſenſchaften, nach welchen ſie ihre Folgerungen aus ihren Grundbegriffen und Grundſätzen ziehen, zu einer allgemeinen Lehre geſtalten ſoll. Wenn ſie nun aber beides, Grundſätze und Methoden der Folgerung, in ihrer Gewalt hat, wie kann ſie dem Geſchäfte ſich verſagen auch die Folgerungen wirklich zu ziehen und dadurch alle beſondern Erkenntniſſe philoſophiſch zu geſtalten, welche von den einzelnen Wiſſenſchaften nur in einer inſtinktartigen Übung, ohne Bewußtſein der Gründe vollzogen werden? Soll die Philoſophie wahrhaft als allgemeine Wiſſenſchaft ſich geſtalten, ſo darf ſie auch nicht zurückſchrecken vor der Größe der Anforderung alle Wiſſenſchaften als ihre Theile auszubilden, ebenſo wenig als etwa die Naturwiſſenſchaft, die Größe ihres Gebietes überdenkend, die Aufgabe von ſich weiſen darf, die organiſche, wie die unorganiſche Natur, das Thierreich, wie das Pflanzenreich zu durchforſchen und die einzelnen Naturwiſſenſchaften als ihre Theile zu behandeln.

Dieſe Forderungen ſind nun keinesweges durch den Standpunkt, welchen wir jetzt gewonnen haben, beſeitigt worden, ſondern in einem noch ſtärkern Maaße heben ſie ſich jetzt hervor, nachdem wir nicht allein eine allgemeinere, ſondern auch eine gründlichere Wiſſenſchaft haben kennen lernen. Wir haben eingeſehen, daß die wahre Erkenntniß von dem Begriffe des Wiſſens ausgehen ſoll, den die Vernunft ſich entwirft, indem ſie darin den einzigen Zweck ihrer wiſſenſchaftlichen Thätigkeit anerkennt. Solange Grundſätze und Folgerungen angenommen werden nur aus inſtinktartiger Überzeugung, kann auch ſpäter der Zweifel über ſie kommen, ob damit etwas Gültiges für alle Vernunft gewonnen worden; dieſer Zweifel läßt ſich nur überwinden, indem gezeigt wird, daß der Begriff des Wiſſens, allgemeingültig für alle Vernunft, wie er ſich gezeigt, jene Grundſätze und Folgerungen verlangt; damit ſind wir auf den letzten Grund aller Wiſſenſchaft gekommen, und an dieſer Gründlichkeit müſſen nun auch alle Wiſſenſchaften Theil zu haben ſtreben, ſo daß ſie nicht anders ſich darſtellen können, als indem ſie in ihren beſondern Lehren beſondere Bethätigungen der Vernunft nachweiſen, welche aus dem Begriffe des Wiſſens fließen. Wenn nun aber eben nur die Philoſophie es iſt, welche von dem allgemeinen Begriffe des Wiſſens aus alle Erkenntniſſe abzuleiten ſtrebt, ſo werden auch alle Wiſſenſchaften nur als Theile der Philoſophie an der wahren wiſſenſchaftlichen Gründlichkeit Theil haben können.

So ſcheint es denn unvermeidlich zu ſein, daß alle Wiſſenſchaften darauf ausgehen müſſen der Philoſophie ſich einzuverleiben, die Philoſophie aber, alle Wiſſenſchaften zu verſchlingen. Es iſt wohl begreiflich, daß jemand, welcher in einer einzelnen Wiſſenſchaft heimiſch geworden, die Philoſophie dagegen noch nicht geſchmeckt hat, darüber Klage führe, daß man den Boden ſeiner Wiſſenſchaft, auf welchem er ſo lange ſich ſicher gefühlt, ihm nun entreißen wolle, daß er die Philoſophie der Anmaaßung beſchuldige, wenn ſie behauptet, allein wahre Wiſſenſchaft zu beſitzen, indem er meint, ſeine Wiſſenſchaft wiſſe auch etwas; allein alle dieſe Klagen und Anklagen werden nichts vermögen gegen das Recht der Philoſophie, welches auf ihrer Allgemeinheit und darauf beruht, daß ſie allein die Gewalt gründlicher Überzeugung aus der Vernunft ſchöpft. Herrſchaft begehrt ſie nur, um der Anarchie des Einzelnen zu ſteuern, um die Meinungen, welche überall hin und her und gegen einander ſtreben, durch die Gewalt der Vernunft auf einen ſichern Boden zurückzubringen. Zwar haben wir früher angeführt, daß die einzelnen Wiſſenſchaften ſich auf den ſelbſtändigen Gang ihrer Geſchichte berufen, indem ſie der Herrſchaft der Philoſophie ſich entziehen wollen, allein auf ſolche geſchichtliche Nachweiſungen können wir uns nicht einlaſſen, wo Gründe der allgemeinen Vernunft dagegen ſprechen. Was würde es uns auch helfen nachzuweiſen, daß bisher noch immer die einzelnen Wiſſenſchaften der Herrſchaft der Philoſophie ſich entzogen und ohne ſie ihre abgeſonderte Fortbildung gefunden hätten? Höchſtens ein günſtiges Vorurtheil für die Zukunft könnte es begünſtigen, aber nicht einmal vor der Überlegung würde es feſten Stand halten können, daß jenes abgeſonderte Leben den einzelnen Wiſſenſchaften nur deswegen bisher ſich erhalten haben möchte, weil die Philoſophie noch nicht zu ihrem göttlichen Rechte gekommen und noch nicht die wahre Entwicklung erfahren hätte, in welcher ſie fähig wäre alle übrigen Wiſſenſchaften mit unbeſchränkter Kraft zu beherrſchen und ihrer Vollendung zuzuführen.

Wir müſſen uns alſo auf die Unterſuchung des göttlichen Rechts einlaſſen, auf welches die abſolute Philoſophie in ihren Anſprüchen ſich beruft. Sie leitet es ab aus der Vernunft, welcher allein in wiſſenſchaftlichen Dingen ſie ſich ergeben könne, weil aus ihr allein wiſſenſchaftliche Sicherheit ſtamme. Was die Vernunft ſich ſelbſt beglaubige, was ſie annehme, nur weil ſie es ihrem Weſen gemäß ſetze, das könne nicht bezweifelt werden; alles andere ſei dem Zweifel unterworfen und könne daher auf wiſſenſchaftliche Gültigkeit keinen Anſpruch machen.

Gegen ſo mächtige Gründe regt ſich uns ganz leiſe nur eine Frage. Unter dem, was als nicht wiſſenſchaftlich, ſondern dem Zweifel unterliegend verworfen wird, hat man wohl unſtreitig auch das Erfahrungsmäßige zu verſtehen oder, wenn man ſo lieber will, die regellos und wie zufällig in uns vorkommenden Vorſtellungen. Wir ſind ſchon daran gewöhnt dieſe von der Philoſophie, ſeitdem wir dieſelbe über den Dogmatismus ſich erheben ſahen, etwas ſchnöde behandelt zu ſehen. Sie ſollen ja, meinte der Skepticismus, von der Erkenntniß der Wahrheit ausgeſchloſſen ſein, weil ſie oft auf Täuſchung ertappt werden. Er zweifelte, ob ſie nicht überhaupt täuſchen möchten. Die kritiſche Philoſophie gab ihnen zwar zu, daß ſie auf Dinge an ſich zu beziehen ſein dürften, aber leugnete, daß man aus ihnen abnehmen könnte, was die Dinge an ſich wären. Nun haben wir zwar bemerken müſſen, daß ſie dennoch im Stillen den Gedanken hegte, einige dieſer Vorſtellungen verriethen uns an gewiſſen Zeichen, daß wir Menſchen wären und daß es noch andere Dinge derſelben Art, Menſchen wie wir, außer uns gäbe; allein wir haben nun auch geſehen, daß die abſolute Philoſophie dieſe Meinung des Kriticismus aus ſeinen eigenen Grundſätzen widerlegt hat, indem er uns allein auf die reine Vernunft verwies, welche in uns denke und wiſſe und keinen andern Grund des Wiſſens neben ſich anerkenne. Unſere Frage geht nun eben dahin, was wohl die abſolute Philoſophie mit jenen Vorſtellungen der gemeinen Erfahrung zu beginnen gedenke.

Nämlich uns regt ſich ein Bedenken hierüber, weil wir wohl einſehen, daß der Skepticismus und die kritiſche Philoſophie ſolche unwiſſenſchaftliche Vorſtellungen neben ſich zulaſſen können, aber eine Ahnung uns davon aufſteigt, daß die abſolute Philoſophie nicht in demſelben Fall ſich finden möchte. Jene können unwiſſenſchaftliche Weiſen des Denkens neben ſich dulden, weil ſie eben nur ein beſchränktes Wiſſen in Anſpruch nehmen; mit dieſer aber iſt es ein anderes; ſie will ſo ausſchließlich alles wiſſenſchaftliche Denken in Beſchlag nehmen, daß ſie kein anderes Denken neben ſich zulaſſen zu können ſcheint. Wir ſagen: ſcheint, weil wir eben erſt hierüber von ihr Belehrung erhalten möchten.

Wir ſind aber genöthigt bei der Antwort, welche wir auf unſere Frage vernehmen, zwei Formen der abſoluten Philoſophie zu unterſcheiden. Die eine ſpricht ſich in der Weiſe aus, daß, nachdem die Vernunft im wiſſenſchaftlichen Gedanken alles Augenblickliche, Perſönliche und Menſchliche habe fallen laſſen, auch alle ihre Schranken und Hemmungen weggefallen wären; ſie würde ſich nun rein in ihrer Unbeſchränktheit erkennen und unmittelbar das Wiſſen haben, welches ihr nur verborgen geblieben, ſolange ſie mit jenen unreinen, unwiſſenſchaftlichen Beſtandtheilen ſich vermengt geſehen habe; die andere dagegen behauptet, die Vernunft, nachdem ſie die unwiſſenſchaftlichen Vorſtellungen der Endlichkeit und Beſchränktheit von ſich geworfen, werde es zwar lediglich noch mit ſich, der unbeſchränkten, mit ihrem wahrhaft allgemeinen Begriffe des Wiſſens zu thun haben, aber ſie habe nun doch noch die Arbeit vor ſich dieſen allgemeinen Begriff zu entwickeln, in ſeine Beſonderheiten zu entfalten und dadurch die urſprünglich leere Unendlichkeit des Allgemeinen zu erfüllen. Bei beiden Annahmen bleibt die Anſicht feſtſtehen, daß durch den philoſophiſchen Gedanken allein, d. h. rein aus der Vernunft heraus, das ganze wiſſenſchaftliche Geſchäft vollzogen werden müſſe.

Die erſte Form der abſoluten Philoſophie kann folgerichtig nur in ein verneinendes Verhältniß ſich ſtellen zu allen Vorſtellungen der Erfahrung. Denn weil ſie nur durch eine Loslöſung von allem Fremdartigen den wiſſenſchaftlichen Gedanken zu befreien denkt und alsdann auch hofft, daß unmittelbar die ganze und vollkommene Wiſſenſchaft ihr einleuchten werde, ſo muß ſie in allem Übrigen, was nicht der philoſophiſche Gedanke und die abſolute Anſchauung der Wahrheit iſt, nur eine Beſchränkung oder theilweiſe eine Verneinung der reinen Vernunft ſehen. Dieſe Verneinung muß ſie ſelbſt verneinen. Dieſer Form daher gehören alle die oftmals wiederholten Lehren an, daß die Sinne und alle daher ſtammende Erfahrungen uns täuſchen, daß alle Vorſtellungen, die in uns Beſchränktes und Beſchränkendes zu bezeichnen ſcheinen, und ſelbſt die Gedanken des Verſtandes, welche die Wahrheit ſolcher Vorſtellungen vorausſetzen, nur als Schein betrachtet werden dürften. Alles Verneinende muß verneint werden, damit nur die einzige und alle Beſchränkung aufhebende Wahrheit der Vernunft zurückbleibe.

Wir wollen die Kunſtgriffe nicht näher unterſuchen, durch welche die Nichtigkeit des ſinnlichen Vorſtellens und des verſtändigen, daran ſich anſchließenden Denkens dargethan werden ſoll, ſondern nur bemerklich machen, wie dieſe Form der abſoluten Philoſophie alles wiſſenſchaftliche Streben auflöſt. Denn in der abſoluten Anſchauung iſt alles Wiſſen vollendet, wenn ſie in Wahrheit den Namen der abſoluten verdienen ſoll; nach ihr aber kann in einem wiſſenſchaftlichen Denken nicht geſtrebt werden, da alles, was vor ihr liegt, keines wiſſenſchaftlichen Werthes iſt. Dieſe Philoſophie iſt daher zwar nicht gänzlich faul, aber doch nur im Vernichten beſteht ihre Arbeit, ſoweit ſie folgerecht ſich entwickelt. Und ſelbſt dieſe Arbeit des Vernichtens, warum wird ſie wohl von ihr übernommen? Das Nichtige vernichten zu wollen, welches Übermaaß der Thorheit! Was nichtig iſt, braucht nicht vernichtet zu werden, ja kann nicht vernichtet werden, da es ſchon nichtig iſt ohne Weiteres. Wir wollen dieſe Form der abſoluten Philoſophie nicht deswegen des Widerſpruchs mit ſich ſelbſt zeihen, denn wir müßten befürchten, daß ſie dies wenig bewegen würde, da ſie den Widerſpruch ſelbſt als ein Erzeugniß des verſtändigen Denkens für nichtig zu erklären pflegt und im Gegenſatz gegen dieſes auch nicht ſcheut in allerlei Form dieſen Widerſpruch in ſich zuzugeben; aber wir wollen ſie bitten, weder über unſere Rede ſich zu ärgern, da ſie in ihrer vollkommenen Anſchauung über jeden Ärger erhaben ſein wird, noch auch in unſere Rede ſich einzumiſchen, da ſie eine jede Vermittlung des Denkens und alſo auch das Reden für völlig unnütz, ja das erhabene Schweigen ihrer Anſchauung ſtörend erachten muß. Sie wird begreifen, daß ſie nichts weiter wollen kann, als die abſolute Anſchauung der Wahrheit, welche nicht zu ſagen oder in irgend einem Satze auszuſprechen iſt, daß daher jedes Lehren ihr fern bleiben muß und daß ſie höchſtens in erbaulichen Aufforderungen uns, die draußen Stehenden, ermahnen kann, von unſerem thörichten Treiben in der Wiſſenſchaft abzulaſſen, wenn nicht auch dies eine Thorheit für ſie ſein würde in ſolchen Ermahnungen ſich herabzulaſſen in das Gebiet verſtändlicher Rede, während es ihr erlaubt iſt droben in ſeliger Anſchauung zu weilen.

Wir ſehen alſo, daß dieſe Form der abſoluten Philoſophie erſt alsdann ſich recht begriffen hat, wenn ſie das Schweigen höher ſtellt, als das Reden, und wer folgerecht in ihr bis zu dieſem Punkte ſich erhoben hat, der ſoll auch ungeſtört der ſeligen Ruhe ſeiner Anſchauung ſich erfreuen dürfen. Es zeigt ſich hierin die Verwandtſchaft dieſer Art der Philoſophie mit dem Skepticismus, welcher auch in ſeiner folgerichtigen Steigerung ſich ſelbſt zum Schweigen bringt. Sie unterſcheidet ſich von dieſem zu ihrem Vortheil nur darin, daß ſie mit Bewußtſein den Begriff des Wiſſens feſthält und nicht verzagt ihn als einen ſolchen anzuerkennen, welchen verwirklicht zu ſehen die Vernunft verlangen muß; aber freilich ſie verwechſelt nun auch dieſen allgemeinen Begriff mit dem Wiſſen ſelbſt und möchte ihn in ſeiner abſoluten Leerheit für abſolut erfüllt ausgeben. Dadurch eben ertödtet ſie ein jedes Streben nach dem Wiſſen, und indem ſie alle die Formen des Verſtandes bekämpft, in welchen daſſelbe ſich geſetzmäßig bewegt, muß ſie einen jeden von ſich zurückſchrecken, welcher in einem thätigen Forſchen zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen hofft.

In ganz anderer und unſtreitig in wiſſenſchaftlicherer Weiſe ſpricht ſich die andere Form der abſoluten Philoſophie aus. Sie gedenkt durch eine gründliche Forſchung aus dem Begriffe des abſoluten Wiſſens heraus alles in rein vernünftiger Thätigkeit zu erzeugen, was dem wiſſenſchaftlichen Leben unſeres Geiſtes angehört. Dieſen Begriff hält ſie nur für den Anfang des wiſſenſchaftlichen Proceſſes, welcher Anfang eben als ſolcher bloß allgemein und ohne Inhalt iſt; durch ſeine Entwicklung aber in die in ihm liegende Mannigfaltigkeit des Beſondern ſoll er ſich erfüllen. Daher iſt ſie in einem wiſſenſchaftlichen Streben begriffen und ſucht ſich ſelbſt in einem ſolchen zu begreifen. Aber gegen die Maſſe der regellos oder nur in der Erfahrung uns vorkommenden Vorſtellungen und der daraus ſich hervorbildenden Wiſſenſchaften verhält ſie ſich zwar anſcheinend milder, weſentlich jedoch ebenſo feindlich und verneinend, als jene erſte Form. Denn indem ſie anerkennt, daß die abſolute Wiſſenſchaft aus der Entwicklung der Vernunft ſich erſt herausbilden müſſe, wird ſie zwar das Sinnliche nicht völlig als Schein verwerfen, wie die erſte Form, ſondern das Vorhandenſein unvollkommener Vorſtellungen der Erfahrung zugeben können; aber alle ſolche Bildungen werden ihr doch nur als verſchwindende Momente in der wiſſenſchaftlichen Bewegung der Vernunft gelten, welche keine bleibende Wahrheit haben. Als ſolche faßt ſie nun das gemeine Denken, faſſen ſie auch die einzelnen Wiſſenſchaften nicht auf, und deswegen darf dieſen auch die abſolute Philoſophie nicht irgend einen Namen zugeſtehen, welcher auf Wiſſenſchaft hindeutet: man mag ſie Kenntniſſe, Gelehrſamkeit oder ſonſt wie nennen; aber ſie dürfen ſich nicht anmaaßen etwas Wahres erkannt zu haben. Denn was ſie auffaſſen, faſſen ſie nicht unter der Form der Wahrheit auf; vielmehr ſind ſie in einem beſtändigen Irrthum befangen, indem ſie das als eine bleibende Wahrheit ſetzen, was doch ſeiner Natur nach nur in ſeinem Übergehen in ein Anderes ſeine Bedeutung hat. Sie ſetzen eine todte Wahrheit, da doch alles Wahre nur in dem Leben der Vernunft liegt.

Wir werden uns bei Unterſuchung auch dieſer Form der Philoſophie enthalten auf die beſondern Gründe einzugehen, welche zur Beſtreitung der gemeinen Vorſtellungsweiſe von ihr gebraucht werden; nur das müſſen wir im Auge behalten, was im weſentlichen Standpunkte dieſer Form liegt. Wenn ſie nun eine wiſſenſchaftliche Bewegung der Vernunft ſetzt, in welcher aus dem leeren Allgemeinen das Beſondere ſich ihr entwickelt, aber nur um das Allgemeine zu erfüllen und in ihm ſo den ganzen Reichthum des Lebens zu erzeugen, ſo ſtellt ſie zwar dadurch jener Abſtraction ſich entgegen, welche in dem Allgemeinen alles Beſondere untergehen läßt, man muß ſich aber dadurch nicht täuſchen laſſen, als wollte ſie den beſondern Dingen oder auch nur der beſondern Vernunft, dem Ich in irgend einem Gegenſatz gegen das Nicht-Ich eine bleibende Wahrheit zueignen, vielmehr alle Beſonderheiten ſind ihr nur verſchwindende Momente in der Bewegung der allgemeinen Vernunft. Und eben hierdurch unterſcheidet ſich die wiſſenſchaftliche Bewegung dieſer Philoſophie von der gemeinen Vorſtellung der Erfahrung und der einzelnen Wiſſenſchaften, daß ſie in allen ihren beſondern Gedanken das Bewußtſein feſthält, daß ſie nur im Übergehen aus dem einen in den andern, ſich ſelbſt aufhebend und verneinend, dadurch aber den wiſſenſchaftlichen Fortſchritt erzeugend ihre Wahrheit haben, während die Erfahrung in jeder beſondern Vorſtellung eine feſte und beſtändige Wahrheit zu erblicken glaubt. Demnach hat denn auch dieſe Philoſophie eine doppelte Reihe der Entwicklungen anzuerkennen, die Reihe der empiriſchen Vorſtellungen und die Reihe der wiſſenſchaftlichen Gedanken. Dieſe iſt ihr eine rein wiſſenſchaftliche Entwicklung, jene dagegen iſt die unwiſſenſchaftliche Erſcheinung des Bewußtſeins. Von dieſer behauptet ſie, daß ſie alle Wahrheit in ſich enthalte, welche in jener vorkommen könne, jener ſchreibt ſie zwar auch eine gewiſſe Wahrheit zu, aber eine Wahrheit, welche ſich ſelbſt nicht richtig erkennt, ja über ihre Bedeutung im Irrthum iſt. Sie erkennt ſich nicht richtig, denn ſie weiß nicht, daß alle die Beſonderheiten, welche ſie ſetzt, nur Entwicklungen der ſich ſelbſt bewegenden wiſſenſchaftlichen Vernunft ſind; ſie iſt im Irrthum über ihre eigene Bedeutung, denn ſie meint etwas ergriffen zu haben, was Beſtehen haben ſollte und eine bleibende Einſicht in das Sein der Dinge uns gewähre. In dieſem Sinn ſuchen die empiriſchen Wiſſenſchaften das Entſtehende und Vergehende in unſerm Bewußtſein, den Wechſel der Erſcheinungen, im Gedächtniſſe aufzubewahren und feſtzuhalten und glauben darin einen Reichthum von Erkenntniſſen ſich zu gewinnen, vergeſſen aber darüber, daß dieſes Aufbewahren im Gedächtniß ſelbſt nur eine ſo wie auftauchende, ſo auch verſchwindende Erſcheinung iſt und daher nicht für die Erkenntniß der Wahrheit gelten kann, welche geſucht wird.

Wenn es nun der abſoluten Philoſophie nur darauf ankäme den Vorſtellungen der Erfahrung ihre Unvollkommenheit nachzuweiſen, ſo würden ſie dagegen durchaus nichts zu erinnern haben, denn ſie ſind derſelben ſich hinlänglich bewußt; auch wenn ihnen vorgeworfen wird, daß ſie die in ihnen enthaltene Wahrheit nicht richtig zu würdigen wüßten, werden ſie nicht ſonderlich dagegen ſich ſperren, denn ihrer Natur nach darauf angewieſen nur in allmäliger Sammlung den Kreis ihrer Kenntniſſe zu erweitern, müſſen ſie auch wohl ahnen, daß ein jedes Einzelne, was von ihnen aufgefaßt wird, unendlicher Beziehungen fähig iſt, in deren Vollendung allein ſeine ganze Bedeutung hervortreten könnte. Wenn dagegen die abſolute Philoſophie ihnen Schuld giebt, daß ſie nur im Irrthum wähnten eine bleibende und haltbare Wahrheit in ihren Vorſtellungen aufgefaßt zu haben, ſo wird dadurch ihre ganze wiſſenſchaftliche Bedeutung angegriffen, und dagegen müſſen ſie ſich nothwendig zur Wehre ſetzen. Sie können nicht zugeben, was die abſolute Philoſophie behaupten muß, daß ſie nur unwiſſenſchaftliche Erſcheinungen des Bewußtſeins wären.

Wir ſind hiermit auf einen Punkt gekommen, an welchem ſich unſer Begriff der Philoſophie und damit unſer weiteres Verfahren entſcheiden muß; es wird daher rathſam ſein ihn von mehrern Seiten her zu überlegen und einen Blick auch auf das Frühere zurückzuwerfen, was uns auf dieſen Punkt geführt hat. Zuerſt haben wir die Philoſophie betrachtet in ihrer nächſten Beziehung zu den Erfahrungen des Lebens und zu den einzelnen Wiſſenſchaften, kaum von denſelben ſich loslöſend, in ähnlicher Weiſe mit ihnen forſchend und gewiſſermaaßen ihnen dienſtbar, indem ſie nur ihre allgemeinen Begriffe, Grundſätze und Methoden feſtzuſtellen bemüht war. Dies war die Weiſe des Dogmatismus, welche dennoch, wie wir bemerken mußten, ſchon den Keim der Beſtrebungen in ſich trug, die nunmehr in der abſoluten Philoſophie ſich uns entfaltet haben, darauf ausgehend alle Wiſſenſchaft der allgemeinen Wiſſenſchaft der Philoſophie unterzuordnen. Daß dieſer Keim nicht ſogleich ſich entwickelte, um die Philoſophie in ihrem weiteſten Umfange darzuſtellen, davon trug nur der philoſophiſche Zweifel die Schuld, bemüht dem wiſſenſchaftlichen Beſtreben eine tiefere Grundlage zu geben und es zu völliger Selbſtändigkeit und Freiheit von allen äußern Beziehungen zu führen. Indem nun aber hierdurch der Begriff des Wiſſens ausgebildet wurde, den Zweck und vernünftigen Grund jeder wiſſenſchaftlichen Entwicklung in ſich tragend, ſehen wir auf einmal alle Formen der Philoſophie eine faſt feindliche Stellung gegen die Erfahrung annehmen. Der Skepticismus läßt ſie gänzlich außerhalb des wiſſenſchaftlichen Denkens ſtehen; er bezweifelt zwar nicht ihr Vorhandenſein, aber ob ſie irgend einen wiſſenſchaftlichen Gehalt habe. Der Kriticismus möchte ihr zwar einen wiſſenſchaftlichen Gehalt zugeſtehen, aber nur in einem ganz untergeordneten Sinne, welcher gar keinen Werth zu haben ſcheint; denn daß wir eine Erkenntniß der wahren Gegenſtände unſeres Denkens aus der Erfahrung gewinnen könnten, will er nicht zugeben; er gebraucht ſie nur um die Beſchränktheit unſeres Erkennens zu bezeichnen. Die abſolute Philoſophie der erſten Form verwirft ſogar das empiriſche Denken völlig und bemüht ſich uns darzuthun, daß es auf leerem Schein beruhe. Dagegen ſcheint nun freilich die zweite Form der abſoluten Philoſophie einigermaaßen wieder in die Bahnen des Dogmatismus einzulenken, indem er die Nothwendigkeit einſieht in der vollendeten Wiſſenſchaft mit allem Denken ſich abzufinden und keine Seite unſeres vernünftigen Lebens unberührt neben der Wiſſenſchaft ſtehen zu laſſen; aber ein ſelbſtändiges wiſſenſchaftliches Leben kann ſie doch der Erfahrung nicht zugeſtehen; ihre Wahrheit iſt nur in der Philoſophie zu begreifen; indem ſie von dieſer ſich abſondern will, bereitet ſie ſich einen leeren Irrthum. So gedenkt dieſe Philoſophie zwar einen Frieden mit der Erfahrung zu ſchließen, aber einen Frieden, welcher auf unbedingter Unterwerfung ihres Feindes beruht. Es iſt nicht zu verwundern, daß dieſer, ſolange noch irgend ein Leben in ihm iſt, einen ſolchen Frieden verſchmäht.

Wir können nun wohl das Streben dieſer Form der Philoſophie nicht tadeln auch alles des Wiſſens ſich zu bemächtigen, welches in der Erfahrung enthalten ſein möchte. Es iſt darin nichts anderes zu erkennen als das Bemühen der Wiſſenſchaft ihre volle Breite zu geben, nachdem ſie ihre gehörige Tiefe gewonnen hat. Zu dieſer iſt ſie durch den Begriff des Wiſſens gelangt, und ſolange ſie damit beſchäftigt war dieſen Grund ſich auszubauen, konnte man auch bemerken, wie ſie geneigter war ſich zuſammenzuziehen, als durch ihre Ausbreitung über ein weites Gebiet unſicherer Meinungen eine nur äußerlich ſcheinbare, innerlich aber unſichere Stärke zu gewinnen. Jetzt da ſie einen unumſtößlichen Grund in dem vernünftigen Begriff des abſoluten Wiſſens gefunden, wird es ihr billig als Verdienſt angerechnet werden müſſen, wenn ſie in voller Arbeit ſich zeigt das Gebäude der Wiſſenſchaft nach allen Seiten zu erweitern und zu einem vollendeten Syſteme auszuführen. Es fragt ſich allein, ob die abſolute Philoſophie hierzu auf dem rechten Wege iſt, indem ſie keine der Beſchränkungen gelten laſſen will, welche die Erfahrung ihrem Wiſſen ſetzen möchte, indem ſie dadurch aber auch alle die Hülfe verſchmäht, welche die Erkenntniſſe der Erfahrung ihr leiſten würden, wenn ſie ſelbſtändig und in Frieden mit ihr leben könnten.

Aber die Form der abſoluten Philoſophie, von welcher wir reden, glaubt weder der Hülfe der Erfahrung zu ihrem Fortſchreiten zu bedürfen, noch ſie auch nur annehmen zu können. Nicht zu bedürfen, denn ſie traut dem Begriffe des abſoluten Wiſſens, wie ihn die Vernunft als Grundlage alles wiſſenſchaftlichen Denkens ſich entwirft, Kraft genug zu ſich ohne andere Hülfe zu entwickeln und will daher auch die ganze Fülle der Wiſſenſchaft rein aus der Vernunft ziehen. Aber auch nicht annehmen zu können: denn dadurch, daß etwas anderes als die Ausſagen der reinen Vernunft in die Wiſſenſchaft aufgenommen würde, müßte dieſe ihre Reinheit verlieren, und Thieriſches oder Menſchliches, genug etwas, was nicht als allgemeingültig dargethan werden könnte, was mithin dem Zweifel unterworfen wäre, würde dadurch in die Wiſſenſchaft aufgenommen werden, wogegen die abſolute Philoſophie darauf dringen muß, das Göttliche der Vernunft ungetrübt in den Entwicklungen der Wiſſenſchaft darzuſtellen, alles aber als Irrthum zu behandeln, was von den Vorausſetzungen des Thieriſchen oder Menſchlichen ausgeht. Dieſen letzten Punkt müſſen wir zuerſt ins Reine bringen; denn freilich werden wir nicht zugeben können, daß die Sicherheit des Wiſſens, ſeine Allgemeingültigkeit für die Vernunft, welche wir mit Mühe uns erkämpft haben, uns wieder verloren gehe, und wenn wirklich durch die Erfahrungen etwas die Vernunft nicht gegen den Irrthum ſicher Stellendes geſetzt ſein ſollte, ſo würden wir uns ſchon entſchließen müſſen ohne alle Berückſichtigung derſelben unſern Begriff des Wiſſens durchzuführen.

Was nun aber zuerſt die Unſicherheit der Erfahrungen betrifft, ſo haben wir zwar ſchon den Skepticismus bemüht geſehen dieſelbe uns darzuthun, und ebenſo fand auch die kritiſche Philoſophie ſie durchaus unfähig uns zur Erkenntniß der Dinge an ſich zu verhelfen. Allein beide waren doch keinesweges geneigt ihr Vorhandenſein in Zweifel zu ſtellen. Wenn nun auch die erſte Form der abſoluten Philoſophie alles außer dem abſoluten Wiſſen und alſo auch alle Erfahrung für Schein erklärte, ſo ſehen wir doch, wie ſie damit auch alle Entwicklung der Wiſſenſchaft ſich abſchnitt, und ihre Einreden werden uns daher wenig kümmern, um ſo weniger, je unverkennbarer es iſt, daß ſie eigentlich das Vorhandenſein der Erfahrung auch anerkennt, indem ſie dieſelbe als Schein beſtreitet. Dagegen die zweite Form der abſoluten Philoſophie, mit welcher wir es hier zu thun haben, giebt ebenfalls das Vorhandenſein empiriſcher Vorſtellungen zu, betrachtet ſie aber als eine Reihe von Entwicklungen, welche ganz außerhalb der wiſſenſchaftlichen Bewegung des Gedankens liegen bleiben müſſe. Dies jedoch müſſen wir geſtehen nicht recht begreifen zu können. Denn ſind dieſe Vorſtellungen wirklich vorhanden, wie ſollte denn wohl die Wiſſenſchaft ſich entſchließen können, ſie unbeachtet zu laſſen? Die Wiſſenſchaft, welche alles weiß oder wiſſen will, darf doch nicht die Augen verſchließen für ein Gebiet, welches in ſeinem Vorhandenſein offenbar irgend einen Antheil an der Wahrheit haben muß. Geben wir auch zu, daß alle Erfahrung uns keine ſichere Zeichen von der Wahrheit der Dinge gewähre, ſo iſt ſie doch als Erſcheinung in uns oder ſonſt wie vorhanden, und als ſolche Erſcheinung hat ſie eine Wahrheit, welche nicht bezweifelt werden kann. Man ſagt wohl, die Erſcheinungen wären nur als ein Verſchwindendes vorhanden, welches die Vernunft ſo wie ſie es ſetze, ſo es auch wieder verneine, allein ſelbſt in dieſem Verneinen würde ſie es als geſetzt verneinen müſſen und darin ihr Geſetzt-ſein anerkennen. Wenn der Irrthum der Erfahrungswiſſenſchaften darin beſtehen ſoll, daß ſie in ihren Erfahrungen eine ewige und feſtſtehende Wahrheit gefunden zu haben glauben, ſo müſſen wir ihnen vielmehr in dieſer Anſicht vollkommen beiſtimmen. Denn denken wir die abſolute Wiſſenſchaft, welche alles weiß, ſo werden wir ihr auch zugeſtehen müſſen, daß ſie alle Erſcheinungen weiß, ſie nämlich weiß, als unter dieſen oder jenen Verhältniſſen vorgekommen. Sie muß das die Erſcheinungen Erfahrende eben als das die Erſcheinungen Erfahrende erkennen und mithin auch dieſe empiriſchen Vorſtellungen wiſſen, welchen die abſolute Philoſophie gar keine Stelle in der Wiſſenſchaft zugeſtehen wollte. Selbſt Gott, würden wir ſagen müſſen, wenn wir einen allwiſſenden Gott anzunehmen hätten, muß in ſeinem Wiſſen auch die Erſcheinungen und Erfahrungen wiſſen, welche einmal vorhanden ſind. Und ſo hat unſtreitig eine jede Erſcheinung eine ewige Bedeutung, und das Erkennen derſelben hat eine abſolute Wahrheit in ſich, eine Wahrheit, welche auch noch in der abſoluten Wiſſenſchaft ſtehen bleibt. Daher darf man mit Zuverſicht ſagen, daß der, welcher die Erſcheinung erfährt, damit auch etwas Wahres auffaßt, wenn er es auch unvollkommen, ohne die nothwendigen Ergänzungen auffaſſen ſollte, welche es noch erfahren muß, um als ein Beſtandtheil der vollkommenen Wiſſenſchaft ſich darzuſtellen.

Es iſt aber nicht allein die Unſicherheit der Erfahrungen, weswegen die abſolute Philoſophie ihnen keine Stelle in der Wiſſenſchaft zugeſtehen will, ſondern auch das Vernunftloſe, welches in ihnen liegen ſoll. Denn die abſolute Philoſophie will keiner Entwicklung des Lebens den Namen der Wiſſenſchaft zugeſtehen, welche nicht rein aus der Vernunft ſich erzeugt hat. Nun müſſen wir allerdings anerkennen, daß unſere Erfahrungen von ſinnlicher Erregung ausgehend ein Element in ſich tragen, welches nicht von der Vernunft hergeleitet werden kann. Denn alle ſinnliche Vorſtellungen haben ein beſtimmtes Nicht-Wiſſen in ſich; ſie entſtehen uns, wir wiſſen nicht wie, und mag man daher auch ihre Entſtehung ableiten aus einem ſinnlichen Eindruck, welchen andere Dinge auf uns ausüben, oder aus einer geſetzmäßigen Thätigkeit unſeres Vorſtellungsvermögens oder unſerer Einbildungskraft, ſo bleibt dabei doch immer daſſelbe Ergebniß, daß nämlich etwas anderes als die Vernunft ſie erzeugt, ſei es eine Natur außer uns oder in uns. Die Philoſophie daher, welche alle wahre Wiſſenſchaft auf Philoſophie und alle Philoſophie auf die rein vernünftige Bewegung des Gedankens zurückführen will, wird nicht anſtehen können die ſinnlichen Vorſtellungen und daraus ſich hervorbildenden Erfahrungen als etwas zu betrachten, was keinen wiſſenſchaftlichen Werth hat. Eine ſolche Philoſophie kann ſich nur verneinend gegen alle Ergebniſſe der Erfahrung verhalten, weil ſie in welcher Weiſe auch umgeſtaltet den Makel ihres unwiſſenſchaftlichen Urſprungs an ſich tragen.

Allein wir müſſen nun fragen, was mit dieſen Erfahrungen angefangen werden ſolle. Da ſie doch einmal vorhanden ſind, da ſelbſt die vollkommene Wiſſenſchaft ſie anerkennen muß als unter gewiſſen Verhältniſſen vorkommend, ſo dürfen ſie nicht ſchlechthin abgewieſen werden, ſondern man muß einen Weg ſuchen das, was ſie Wahres enthalten, in die Wiſſenſchaft einzuführen. Dies wird nur dadurch geſchehen können, daß man ſie in rein wiſſenſchaftliche Gedanken verwandelt, indem man ihnen das Nicht-Wiſſen nimmt, welches urſprünglich ihnen beiwohnt, das Nicht-Wiſſen über die Art ihrer Entſtehung. An ſeine Stelle muß dagegen ein Wiſſen geſucht werden, welches nachweiſt, woher dieſe Vorſtellungen, dieſe vorkommenden Erſcheinungen ſtammen und was ſie in der Entwicklung unſerer Vernunft zu bedeuten haben. Ein ſolches Wiſſen würden wir nun eine Erklärung der Erſcheinungen nennen, nicht in dem beſchränkten Sinn, in welchem man allein aus der urſachlichen Verbindung die Erſcheinungen hat erklären wollen, ſondern in der allgemeinen Bedeutung des Wortes, in welcher man ein jedes Zurückführen des Geſchehens auf ſeine Gründe, mögen ſie in der Natur oder in der Vernunft liegen, mit dieſem Namen bezeichnet. Eine ſolche Erklärung der ſinnlichen Vorſtellungen iſt in der That der abſoluten Philoſophie unerläßlich, welche dieſelben nicht geradezu für bloßen Schein ausgiebt; denn freilich der bloße Schein läßt ſich nicht erklären, weil er grundlos und zwecklos iſt; aber wo etwas vorhanden iſt, da muß die abſolute Philoſophie auch ihre Verpflichtung anerkennen, es auf den vernünftigen Gedanken zurückzubringen, in welchem es gegründet iſt.

Allein indem nun die abſolute Philoſophie es unternimmt, die empiriſchen Vorſtellungen auf ihre wahre Bedeutung zurückzubringen, ſcheint ſie auch ſchon von ihrer Behauptung abzugehen, daß alle dieſe Vorſtellungen gar nichts Wiſſenſchaftliches in ſich enthielten. Denn ſie betrachtet in dieſem Unternehmen offenbar die ſinnlichen Vorſtellungen als Probleme, als Aufgaben für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung, und mögen ſolche Aufgaben nun auch noch ſo niedrig in wiſſenſchaftlicher Geltung ſtehen, als ſie immer wollen, ſo ſind ſie doch als ſolche Aufgaben für eine wiſſenſchaftliche Forſchung zu dem Ganzen der Wiſſenſchaft gehörig und als Theile der Wiſſenſchaft anzuſehen. Sie mögen nur Anfänge der Wiſſenſchaft genannt werden; aber Anfänge ſind ſie, in welchen ſchon etwas geſetzt iſt, wenn auch nur eine Frage, welche beantwortet ſein will. In der That jede Philoſophie, welche etwas zu wiſſen, aber noch nicht das vollſtändige Syſtem aller Erkenntniß in ſich zu enthalten behauptet, muß nothwendig zweierlei Arten des Denkens in ſich zulaſſen, einmal ſchon entwickelte Gedanken, welche ein Ergebniß in gewiſſer Weiſe abgeſchloſſen haben, dann aber auch Aufgaben, welche den Anfang des weitern Forſchens in ſich enthalten, welche daher auf ein noch unbekanntes Ziel hinarbeiten. Dieſe letztern dürfen ebenſowenig aus der Wiſſenſchaft verbannt werden, als die erſtern, wenn nicht das Syſtem der Gedanken zu einem todten Fachwerk herabſinken und den lebendigen Trieb ſeiner Entwicklung verlieren ſoll. Um das Leben der wiſſenſchaftlichen Forſchung zu erhalten, dazu gehört nicht nur, daß man anerkenne, die Wiſſenſchaft ſei noch nicht völlig und in allen Stücken vollendet, ſondern man muß auch in beſtimmter Weiſe anzugeben wiſſen, was noch zu erforſchen ſei, wo die Aufgaben liegen und wie ſie gedacht werden müſſen, deren Löſung uns beſchäftigen ſoll; denn nur die Beſtimmtheit der Aufgabe kann die Beſtimmtheit der Löſung herbeiführen. Soll nun aber im philoſophiſchen Denken die Löſung der Aufgaben gefunden werden, ſo muß daſſelbe auch ein nicht-philoſophiſches Denken vorausſetzen, welches ſeine Aufgaben enthält und zwar eine andere Geltung hat, als das philoſophiſche Erkennen, aber doch auch eine wiſſenſchaftliche Geltung, weil nur auf wiſſenſchaftliche Fragen eine wiſſenſchaftliche Antwort gegeben werden kann.

Wie weit ſind wir nun hiermit gegen die zweite Form der abſoluten Philoſophie gelangt? Sie wird uns nun allerdings, wenn ſie recht ſich begreift, zugeſtehen müſſen, daß ſie das Empiriſche als ſichere Thatſachen der Erſcheinung darſtellend aus dem Kreiſe der Wiſſenſchaft nicht geradezu ausſchließen könne. Sie wird auch ihrer eigenen Anſicht der Wiſſenſchaft folgend eingeſtehen, daß ſie in ihrer Entwicklung ein Doppeltes anzuerkennen habe, einen Punkt, von welchem ſie ausgeht, und einen Punkt, nach welchem ſie ſtrebt; jener möge als Aufgabe, dieſer als Löſung betrachtet werden, und wenn nun dieſer die reine und abſolute Entwicklung der wiſſenſchaftlichen Vernunft enthalten ſollte, ſo würde dagegen von jenem geſagt werden dürfen, daß in ihm die wiſſenſchaftliche Vernunft noch nicht in reiner Wirklichkeit hervorgetreten, ſondern nur im Durchbruch begriffen ſei, ſo daß ſie im Gange der wiſſenſchaftlichen Bewegung ſelbſt auch wohl etwas nicht rein Vernünftiges annehmen dürfe. In den beiden Beziehungen alſo, in welchen wir bisher die Erfahrung betrachtet haben, in Rückſicht auf ihre nur ſcheinbare Unſicherheit, welche verſchwinde, ſobald ſie auf ihr Gebiet, auf die Erkenntniß der Erſcheinungen, ſich beſchränke, und in Rückſicht auf das in ihr enthaltene Nicht-Wiſſen, welches auch den erſten Schritten der Philoſophie beiwohne, ſolange aus ihren Problemen noch nicht die volle Einſicht der Vernunft ſich entwickelt habe, könne die abſolute Philoſophie alles in ſich aufnehmen, was in der Erfahrung enthalten ſei. Allein ſie wird nun dennoch behaupten können, daß ſie der Hülfe der Erfahrung zu ihrem Fortſchreiten nicht bedürfe, indem ſie der Kraft der Vernunft vertraut, welche aus ihrem Begriffe des abſoluten Wiſſens alle Probleme ſich ſelbſt entwerfen und ſich ſelbſt zur Löſung bringen werde. Dies iſt der zweite Punkt in dieſem Streite zwiſchen Philoſophie und Erfahrung, welchen wir noch zu betrachten haben.

Geſetzt auch, man wollte den empiriſchen Wiſſenſchaften zugeſtehen, daß ſie der Philoſophie ihre Aufgaben ſtellten oder ſtellen hülfen, ſo würde doch daraus noch keineswegs die Selbſtändigkeit ihrer Erkenntniſſe hervorgehen, ja es würde dabei immer noch in Frage bleiben, ob ſie eine Erkenntniß uns gewährten; wenigſtens ihre Anſprüche auf eine ſolche Erkenntniß müßten ſehr beſchränkt werden. Sollte die Natur des empiriſchen Denkens nämlich darin beſtehen, daß es Fragen für die weitere Unterſuchung aufſtellte, ſo würde man ſagen dürfen, es enthielte an ſich gar keine Erkenntniß: denn die Erkenntniß ſoll erſt in der Antwort uns zuwachſen; ſondern es bezeichnete nur die verneinende Seite an der Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Gedankens, die Seite des Bewußtſeins, von welcher aus uns klar wird, daß unſer gegenwärtiger Gedanke noch einen Mangel an ſich frage und einer Ergänzung bedürfe. Und wenn nun ferner die Philoſophie die Antworten auf die Fragen der Empirie zu finden wüßte, ſo würde dadurch auch klar werden, daß die empiriſchen Wiſſenſchaften nichts wüßten, was die Philoſophie nicht auch wüßte und zwar in einer vollkommenern Weiſe wüßte. Nur eine kurze Friſtung ihres Lebens würden wir ihnen in der That erbeten haben, wenn es ſo ſich verhielte, daß alles, was ſie vorbringen, nur in Fragen beſtünde, welche alsbald von der Philoſophie gelöſt würden und in das philoſophiſche Gebiet übergingen. Ja es würde ſich alsdann ſogar zeigen, daß nicht eigentlich die empiriſchen Wiſſenſchaften die Fragen vorlegten, ſondern die Philoſophie, denn nun würde offenbar werden, daß ſie nur daraus entſtünden, daß die Philoſophie in jedem Punkte ihrer Bewegung ſich bewußt wäre, wie noch ein verneinendes Moment an demſelben ſich vorfände, welches nur vermittelſt des Begriffes vom abſoluten Wiſſen, dem Maaße einer jeden wiſſenſchaftlichen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, geſchehen könnte. Auf ſolche Weiſe alſo würden wir dennoch genöthigt ſein nur eine wiſſenſchaftliche Entwicklung der Gedanken anzuerkennen, die philoſophiſche.

Mit dieſem Ergebniſſe jedoch würden die empiriſchen Wiſſenſchaften ſich nicht zufrieden geben können. Allerdings mögen ſie wohl anerkennen, daß in ihren Gebieten kein reines abgeſchloſſenes Wiſſen vorkomme, daß daher auch ein jeder Gedanke, welchen ſie erzeugen, noch eine Frage an die Zukunft enthalte; aber ſie verſchmähen es von der Philoſophie die Antwort auf ihre Fragen zu entnehmen; ſie meinen nur, durch eine ihnen eigene Methode ließen ſich dieſe Fragen beantworten; man müſſe von der Erfahrung, in deren Gebiet ſie ſich bewegen, auch die Antwort erwarten. Und hierbei berufen ſie ſich nicht allein, wie wir früher ſahen, auf ihre unabhängig einherſchreitende Geſchichte, ſondern ſogar auf die Vorſchriften der Philoſophie, welche ihnen geböten, ihre Methode oder Denkweiſe rein zu erhalten von einer jeden fremdartigen Einmiſchung. Hiernach müßten wir ihnen wohl das Recht zugeſtehen auch die ſchönſten philoſophiſchen Erfindungen von ſich zurückzuweiſen oder wenigſtens nur als Hypotheſen zu betrachten, auf deren Beſtätigung durch die Erfahrung, durch Beobachtung und Verſuch, ſie ausgehen können, wenn Muße und Neigung es ihnen verſtatten. Wenn aber dies der Fall ſein ſollte, ſo würde eben dadurch bewieſen ſein, daß die philoſophiſchen Gedanken an ſich noch nicht vollendete Einſicht gewährten, ſondern noch einer Ergänzung durch andere Erkenntniſſe, durch die Erkenntniſſe der Erfahrungswiſſenſchaften, bedürftig wären.

Dies muß uns zu einer weitern Unterſuchung über das Verhältniß der empiriſchen Wiſſenſchaften zur Philoſophie auffordern. Wir haben es bis jetzt nur von einer Seite betrachtet, von der Seite der Philoſophie; es dürfte nicht zu verwundern ſein, wenn es deswegen auch nur einſeitig von uns aufgefaßt ſein ſollte. Die abſolute Philoſophie, ſahen wir, wollte nicht allein nur Fragen in dem empiriſchen Denken anerkennen, ſondern behauptete auch, daß es nur Fragen für ſie, Fragen, welche ſie beantworten könnte, aufzuwerfen habe. Das empiriſche Denken leugnet nun keinesweges, daß es Fragen aufwerfe, Erſcheinungen oder Thatſachen uns darſtelle, deren Grund zu erforſchen ſei; von allen ſeinen Theilen vielmehr wird es anerkennen, daß ſie einer großen Frage angehören, der Frage nach dem Grunde aller Dinge; aber es behauptet, daß die Frage nicht ohne ſeine Hülfe beantwortet werden könne. Wenn die abſolute Philoſophie daher im Irrthum ſein ſollte, ſo würde dieſer darin zu ſuchen ſein, daß ſie annimmt, ſie ſelbſt könne ohne Hülfe der Erfahrung die Fragen der Empirie beantworten. Hierüber müſſen wir eine Entſcheidung ſuchen, indem wir die Beſchaffenheit dieſer Fragen in Unterſuchung nehmen.

Das entſcheidende Moment ſpringt uns aber ſogleich in das Auge, wenn wir nur den Zuſammenhang der empiriſchen Wiſſenſchaften betrachten. Keine von ihnen wird ſagen wollen, daß die von ihr unterſuchten Thatſachen zur Genüge erörtert und zur Erkenntniß gebracht werden könnten ohne die Hülfe aller übrigen. Alle empiriſche Wiſſenſchaften betrachten ſich als ein Ganzes und ſcheuen es daher auch nicht die eine von der andern zu borgen. Wenn wir irgend einen Theil aus dem Fluſſe der Erſcheinung herausnehmen, um ihn in einer einzelnen Wiſſenſchaft geſondert zu behandeln, ſo erſcheint uns dies immer als eine gewiſſe Willkür, welche nur dadurch gerechtfertigt werden kann, daß wir die Menge der Erſcheinungen zu theilen haben, weil wir ſie in ihrem vollſtändigen Zuſammenhange zu überſehen zu ſchwer finden, und es geſchieht nur mit dem Vorbehalte, nachdem wir zu größerer Einſicht im Einzelnen gelangt ſind, die Theile der Erfahrung wieder zu einem Ganzen zu verbinden. Was im Raume zuſammen iſt, das greift Eins ins Andre ein, und das Eine von dem Andern abgeſondert zu unterſuchen, das heißt eben nur eine unvollkommene Anſicht deſſelben faſſen; in der Folge der Zeiten ſtellt ſich uns ein ununterbrochener Zuſammenhang dar. Es muß als ein allgemeines Geſetz der Erfahrung angeſehen werden, daß Gründe und Folgen, Urſachen und Wirkungen alle Erſcheinungen, vergangene, gegenwärtige und zukünftige, zu einem Ganzen verketten. Hiergegen wird die Philoſophie nichts einzuwenden haben, vielmehr dringt ſie am meiſten darauf, daß dieſe Grundſätze für die wiſſenſchaftliche Betrachtung der Erfahrung aufrecht erhalten werden; auch ſucht ſie einen ſolchen Zuſammenhang in ſich ſelbſt darzuſtellen, indem ſie die Bewegung des wiſſenſchaftlichen Gedankens ohne Unterbrechung in gleichmäßiger Abfolge durchführen will.

Hieraus würde ſich nun ergeben, daß nicht einzelne Momente der Erfahrung als Aufgaben für das philoſophiſche Denken betrachtet werden könnten, ſondern nur die ganze Erfahrung eine ſolche große Aufgabe ſei, welche daher auch für ſich, abgeſondert von der philoſophiſchen Erkenntniß, durchgeführt zu werden verdiente. Demnach würde es auch nicht der Philoſophie zuſtehen beſondere Momente aus der Mitte der empiriſchen Wiſſenſchaften herauszunehmen, um ſie ſich anzueignen, indem ſie dieſelben erklärte; vielmehr ein ſolches Verfahren würde nothwendig zu Irrthümern führen müſſen, indem es Gegenſtände der Unterſuchung aus dem nothwendigen Zuſammenhange herausreißt, in welchem allein ſie richtig verſtanden werden können. Nur ein Einwurf dürfte uns hier noch von der zweiten Form der abſoluten Philoſophie gemacht werden. Indem ſie nämlich gewohnt iſt die Reihe wiſſenſchaftlicher Entwicklungen, ja die Reihe des Geſchehens überhaupt, welche Gegenſtand unſerer Erfahrung wird, als eine fortſchreitende Erfüllung des allgemeinen Begriffs vom abſoluten Wiſſen zu betrachten, kann ſie annehmen, daß eine jede frühere Stufe der Entwicklung durch die ſpätere Stufe zur genügenden Einſicht ihrer Bedeutung gebracht werde, indem ſie als Mittel erſcheint, um dieſe als ihren Zweck zu erreichen. Allein ein ſolcher Einwurf würde uns noch deutlicher in das Licht ſetzen, wie das Empiriſche unſeres Bewußtſeins nur in ſeinem vollſtändigen Zuſammenhange auch vollſtändig zur Einſicht gebracht werden könnte. Denn von einer jeden Stufe der Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins iſt daſſelbe zu ſagen, daß ſie nur als Übergang zu einer folgenden Entwicklungsſtufe begriffen werden kann und daß alſo eine vollſtändige Einſicht in ihre Bedeutung nicht möglich iſt, ſolange dieſe nicht hervorgetreten. Dies gilt daher auch von der Entwicklungsſtufe, auf welcher wir gegenwärtig ſtehen, und wenn alſo dieſe noch nicht vollſtändig erkannt iſt ihrer wahren Bedeutung nach, ſo bleibt auch nothwendig in der Erklärung, welche ſie von den frühern Stufen gewährt, noch eine Dunkelheit zurück. Erſt wenn wir ſagen könnten, der Begriff des abſoluten Wiſſens ſei vollkommen erfüllt, alles alſo ſei erkannt, was der Wiſſenſchaft angehören könne, und für die Wiſſenſchaft daher gebe es keine Zukunft mehr, erſt alsdann würde eine genügende Erklärung der Thatſachen vorhanden ſein.

Demnach müſſen wir die Annahme der abſoluten Philoſophie, daß es neben ihr kein anderes Wiſſen gebe, als eine Anmaaßung betrachten, welche die Bedeutung der Erfahrung verkennt und die richtige Durchführung des philoſophiſchen Gedankens gefährdet. Die Erfahrung, haben wir geſehen, gewährt ein wahres Wiſſen, welches ohne Irrthum, ohne auch nur der Meinung Raum zu geſtatten durchgeführt werden kann, ſobald es allein darauf beſchränkt wird den Verlauf der Erſcheinungen uns vorzuführen. Die Philoſophie darf es nicht wagen aus dieſem Verlaufe heraus, der in unumterbrochener Reihe aufgefaßt werden ſoll, einzelne Momente ſich anzueignen, weil ſie nur willkürlich darin verfahren und dieſe Momente entſtellen würde. Deswegen haben die empiriſchen Wiſſenſchaften eine Geſchichte für ſich und dürfen von der Philoſophie keine Gefahr fürchten, obwohl die Erkenntniß, welche ſie gewähren, nur als eine untergeordnete angeſehen werden kann, weil ſie lediglich einer allgemeinen Aufgabe angehört, der Aufgabe die Erſcheinungen zu erklären. Dieſe Aufgabe ſtellen die empiriſchen Wiſſenſchaften uns immer vollkommener in das Licht, indem ſie die Erſcheinungen uns immer vollſtändiger erkennen laſſen; ſie aber zu löſen in rein wiſſenſchaftlicher Weiſe werden wir erſt alsdann unternehmen dürfen, wenn die Geſammtheit und mit ihr der Zuſammenhang aller Erſcheinungen uns vorliegt. Alsdann, werden wir ſagen müſſen, wird auch die Philoſophie die Hülfe der Erfahrung in Anſpruch zu nehmen haben, um ihrer Aufgabe zu genügen und das vollkommne Wiſſen darzuſtellen, welchem die Erkenntniß der Erſcheinungen nicht fehlen darf. Bis zu dieſem endlichen Abſchluſſe aller Erkenntniß aber müſſen beide Arten der Wiſſenſchaft, die empiriſche und philoſophiſche, neben einander herlaufen und von einander geſondert gehalten werden.

Je entſchiedener wir nun auf eine ſolche Abſonderung verſchiedener Gebiete der Wiſſenſchaft zu dringen haben, um ſo ſtärker werden wir auch fordern müſſen, daß der charakteriſtiſche Unterſchied beider uns deutlich werde, daß aber auch ihr Zuſammengehören und Zuſammenwirken zur Erreichung ihres gemeinſamen Zieles in einem ſichern Bewußtſein anerkannt werde. Dies ſind die Aufgaben, welche wir jetzt noch zu löſen haben.

Was zuerſt den Charakter des empiriſchen Denkens betrifft, ſo haben unſere frühern Unterſuchungen uns ſchon hinlänglich vorbereitet ſeinen wiſſenſchaftlichen Gehalt nur darin zu ſuchen, daß es die Erſcheinungen uns erkennen lehrt. So wie es darüber hinausgeht und die Erſcheinungen zu erklären ſucht oder in ihnen Zeichen beſtimmter Gegenſtände erblickt, welche ſo oder ſo beſchaffen ſein ſollen, geräth es in das Gebiet der unſichern Meinungen und verliert den wiſſenſchaftlichen Charakter. Die Erſcheinungen aber verfolgt es, ſoweit als ſie nur immer erkennbar ſind, welches denn freilich immer nur in einem beſchränkten Gebiete wird ſtattfinden können, ſolange noch nicht alle Erſcheinungen zur Wirklichkeit gekommen ſind. Denn was in der Zukunft liegt, das iſt der Erfahrung unzugänglich. Nur das Wirkliche daher werden die empiriſchen Wiſſenſchaften in ſeiner Erſcheinung auffaſſen können.

Anders iſt es mit den Erkenntniſſen der Philoſophie. Wir bemerkten ſchon früher, daß, wenn ſie von dem Begriffe des abſoluten Wiſſens ausgehend die wiſſenſchaftliche Entwicklung ſich zu erklären ſuche als ein Durchgehen durch mehrere Entwicklungsſtufen, von welchen eine jede frühere ihre Bedeutung nur darin habe, daß ſie zu der folgenden führe, ſie dadurch den Begriff des Zweckes oder des Zieles in ihre Denkweiſe aufnehme. Dieſer Begriff führt nun in der That über das Wirkliche hinaus; denn das abſolute Wiſſen, welches als Maaßſtab für einen jeden beſondern Denkact anerkannt werden ſoll, kann nicht als wirklich angeſehen werden, ſolange die wiſſenſchaftliche Bewegung noch fortdauert. Daher fanden wir auch ſchon den Skepticismus und die kritiſche Philoſophie damit beſchäftigt, das wirkliche Denken mit einem Begriffe des Wiſſens zu vergleichen, von welchem ſie ſelbſt meinten, daß er niemals für uns wirklich ſein könne. Die abſolute Philoſophie hat nun zwar dieſe Meinung hinter ſich gelaſſen, ſie behauptet, das Wiſſen, welches die Vernunft zu verwirklichen ſtrebe, ſei ihr auch erreichbar; ſie ſetzt es als einen wahren Zweck unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens, aber wenn ſie nur einigermaaßen zum Bewußtſein über ſich ſelbſt gelangt iſt, ſo wird ſie auch anerkennen, daß in ihr ſelbſt das Wiſſen in ſeiner vollendeten Geſtalt als vollkommene Wiſſenſchaft, als das Wiſſen aller Erſcheinungen und aller Gründe der Erſcheinungen noch nicht zur Wirklichkeit gekommen iſt. Demnach unterſcheidet ſich die Philoſophie vom empiriſchen Wiſſen weſentlich dadurch, daß dieſes mit dem Wirklichen in der Erſcheinung es zu thun hat, jene aber mit einem Zwecke, welcher alle Wirklichkeit überſteigt. Man wird den Begriff des Wiſſens einen überſchwenglichen, einen tranſcendentalen Begriff nennen können, denn die Forderung, welche er unſerer Vernunft ſtellt, iſt von ſolcher Art, daß ſie niemals befriedigt werden kann in irgend einer Grenze des Lebens. Das Leben iſt nicht denkbar ohne Entwicklung, d. h. ohne Werden eines Neuen, welches ſo wie es wirklich wird, ſo auch erſt zum Bewußtſein und zur Erkenntniß kommen kann. Daher ſetzt jede Stufe der wiſſenſchaftlichen Entwicklung, welche wir erreicht haben mögen, noch eine zukünftige Erkenntniß und ein Nicht-Wiſſen voraus, welches in dem vollkommenen Wiſſen, d. h. in dem Ziele der Philoſophie, verſchwunden ſein ſoll; und dieſes Ziel ſelbſt kann alſo die Philoſophie nur als ein ſolches betrachten, welches eine jede Entwicklung des Lebens überſteigt. Ihr Begriff des Wiſſens iſt ein Ideal, welches zwar als erreichbar geſetzt wird, aber nicht als erreicht in einem noch unvollendeten Leben.

So wie nun der Begriff, welchen die Philoſophie zur Grundlage ihrer Unterſuchungen macht, von ſolcher idealer Bedeutung iſt, ſo müſſen auch alle die Begriffe, welche ſie ihm entlockt, eine ſolche ideale Bedeutung in ſich tragen. Sie ſtellen Forderungen an uns, welche wir in unſerem wiſſenſchaftlichen Leben befriedigen ſollen, welche aber zur Genüge zu befriedigen die Unvollkommenheit unſeres gegenwärtigen Lebens uns verhindert. Es iſt wohl zuweilen die Forderung an die Philoſophie geſtellt worden, daß ſie das Wirkliche erkennen ſolle; ihre Beſchäftigung dagegen mit dem Idealen hat man als leere Träumerei verſchrieen. Aber in der That jene Forderung beachtet das Weſen der Philoſophie nicht. Wir wollen nur auf die Weiſe der formalen Logik aufmerkſam machen, welche denn doch wohl richtig betrieben als eine philoſophiſche Wiſſenſchaft ſich behaupten möchte. Sie lehrt uns nicht erkennen, wie wir wirklich denken, ſondern wie wir denken ſollen. Die vollſtändigen Begriffe, welche ſie fordert, welche nur in einem vollſtändigen Syſteme der Begriffe ſich völlig entwickelt haben würden, ſind wirklich nie dageweſen; Keiner hat ſie in ſolcher Vollſtändigkeit jemals gedacht; es ſind ideale Forderungen, welche aus dem Begriffe des Wiſſens ſich hervorarbeiten. Aber leere Träumereien ſind ſie darum nicht, ſondern in ihnen wohnt die lebendige Kraft unſerer Vernunft; der Begriff des Wiſſens iſt wirkſam in uns, in unſerm Triebe wirkt er Gedanken ſchaffend und geſtaltend; ein jeder hat ſeine Gewalt anzuerkennen, welcher wiſſenſchaftlich forſchend ihn zu verwirklichen ſich getrieben fühlt; da giebt er als ein geiſtig ſich emporarbeitender Keim der Entwicklung ſich zu erkennen.

Auf ſolche Weiſe ſtellen ſich alſo das philoſophiſche und das empiriſche Denken einander gegenüber, beide von einander geſonderte Wiſſenſchaften ausbildend, welche niemals in der Entwicklung unſeres Lebens in einander aufgehen wollen. Deſſenungeachtet kann man ihr Zuſammengehören nicht verkennen. Die Philoſophie, indem ſie von dem Begriffe des Wiſſens ausgeht, ſtellt das Ziel unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens dar, und indem ſie fordert, daß dieſes Ziel wirklich erreicht werden ſolle, deutet ſie auch einen Zuſammenhang an zwiſchen dem, was gefordert wird, und zwiſchen dem, was iſt. Sie fordert, um ihr Streben nach dem Wiſſen als ein vernünftiges begreifen zu können, daß auch die Bedingungen, unter welchen die Erreichung des Wiſſens ſteht, wirklich ſein müſſen; ſie ſetzt daher etwas, was nicht anders ſein könne, als die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das wiſſenſchaftliche Leben gedeihe. Dies iſt die nothwendige Grundlage der Vernunft, die Natur, welche die Vernunft zu ihrer Vorausſetzung hat, der Anfangspunkt ihres Strebens. Sie ſetzt aber auch einen Endpunkt dieſes Strebens, welches ſie im Geiſte, jedoch nur im Allgemeinen, ſchaut. Dies iſt der Begriff des Wiſſens, welcher den Trieb der Entwicklung, nicht aber die Entwicklung ſelbſt in ſich trägt. Daher darf auch nicht verkannt werden, daß dieſer Begriff ſich ſelbſt mit der Beſchränkung ſetzt, daß in ihm die Vollendung des Wiſſens noch nicht liege, ſondern nur allmälig durch eine Reihe von Naturbedingungen hindurch ſeine volle Bedeutung heraustreten ſolle. Beide Punkte werden nun durch ihre Mitte, durch das Leben der Vernunft, welche das Wiſſen zu verwirklichen ſtrebt, mit einander verbunden. Und eben dieſe Mitte des Lebens iſt es, welche zwar nicht in ihrer ganzen Ausdehnung, aber doch ſoweit ſie bisher in die Wirklichkeit eingetreten, das empiriſche Denken uns darzuſtellen hat. Denn weil der Begriff des Wiſſens dem philoſophiſchen Gedanken nur im Allgemeinen beiwohnt, ſo vermag er auch nicht aus demſelben die Wirklichkeit des wiſſenſchaftlichen Lebens abzuleiten. Und hierin zeigt ſich alſo das philoſophiſche Denken mangelhaft und deutet auf ſeine empiriſche Ergänzung hin. Das empiriſche Denken dagegen, indem es nur die Mitte des Lebens und ſeiner Erſcheinungen im Auge hat, vermag dieſe ſelbſt nicht zu begreifen; es kennt den Grund der Erſcheinungen nicht, welcher eben nur darin liegt, daß von einem gegebenen Anfange aus die Vernunft ihren Zweck durch alle Naturbedingungen hindurch erreichen ſoll. Deswegen erkennt auch das empiriſche Denken, wenn es ſich ſelbſt begreift, eine andere Art der Wiſſenſchaft an, welche zu ſeiner Ergänzung dienen ſoll, und dieſe iſt in dem philoſophiſchen Denken zu ſuchen, welches, indem es Anfang und Ende des wirklichen Lebens im Auge hat, die Gründe deſſelben nach Möglichkeit zu umfaſſen ſtrebt.

Wir haben uns in dieſen Unterſuchungen an die Anſicht der zweiten Form der abſoluten Philoſophie vielleicht zu nahe angeſchloſſen, als daß es nicht rathſam ſein ſollte nun noch einmal weniger abhängig von derſelben das Verhältniß zwiſchen dem empiriſchen und dem philoſophiſchen Wiſſen hier überſichtlich darzulegen. Im philoſophiſchen Denken arbeitet ſich das rein wiſſenſchaftliche Streben nach unbedingter Erkenntniß hervor aus den mancherlei Hemmungen und unlautern Bedingungen, welche es im Leben findet. Zu ſeiner Richtſchnur, zu dem Maaße, nach welchem alles gemeſſen werden ſoll, entwirft es den Begriff des Wiſſens, und dieſen entwickelt es alsdann in immer beſtimmtern Formen, die allgemeinen Bedingungen, unter welchen allein das Wiſſen möglich iſt, ſich darſtellend und nachweiſend, wie das Sein ſein müſſe, damit es gedacht werden, wie das Denken ſein müſſe, damit es das Sein denken könne, und hiervon alle die Meinungen abſondernd, welche im Leben aus nicht rein wiſſenſchaftlichen Zwecken, ungenau und unſicher mit unſerem Denken ſich zu vermiſchen pflegen. Allein ſo wie der Begriff des Wiſſens nur im Allgemeinen dabei uns gegenwärtig iſt und nicht erfüllt von den Beſonderheiten, welche im vollkommenen Wiſſen uns zur Erkenntniß gekommen ſein müſſen, ſo läßt ſich auch hieraus keine vollkommene Wiſſenſchaft bilden, ſondern nur eine Lehre von den allgemeinen Geſetzen des Seins und des Denkens. Neben dieſer bleiben nun die beſondern Erſcheinungen des Lebens liegen, welche als ſolche unbezweifelt vorhanden ſind und eine Maſſe empiriſcher Thatſachen bilden. Sie können ebenfalls rein wiſſenſchaftlich aufgefaßt werden, indem man alle unſichere Meinungen davon abſondert, und alsdann bezeichnen ſie nur die Erſcheinungen des wirklichen Lebens, in welchen die Vernunft zur Entwicklung kommt, eine Wirklichkeit, welche nicht rein begriffen werden kann aus unſerer Erkenntniß ihres Zwecks, weil wir dieſen Zweck noch nicht erreicht und daher auch in unſerm Bewußtſein noch nicht völlig gegenwärtig haben, auf welcher Stufe unſerer vernünftigen Bildung wir auch in wiſſenſchaftlicher Beziehung ſtehen mögen. Wir erfahren dieſe Stufe unſerer Bildung, wie ſie bedingt wird theils durch die Natur, welche unſere Empfindung und unſer Denken erregt, theils durch die in uns wirkſame Vernunft; aber warum wir eben auf dieſer Stufe ſtehen, wiſſen wir nicht zu ſagen, weil weder der Zweck unſeres Lebens, noch alle die Bedingungen, unter welchen er erreicht werden ſoll, uns vollſtändig bekannt ſind. Deswegen müſſen wir uns vorläufig damit begnügen ihr Vorhandenſein anzuerkennen, die Erforſchung ihrer Gründe aber der Zukunft vorbehalten.

Nur noch ein Punkt dürfte hierbei zu erörtern ſein. Unter den einzelnen Wiſſenſchaften nämlich, welche der Philoſophie ſich gegenüberſtellen, befindet ſich auch ein Kreis von Erkenntniſſen, welcher es mit dem Thatſächlichen der Erſcheinungen nicht zu thun zu haben ſcheint, welcher ſeine Ergebniſſe auch nicht aus der Erfahrung ſchöpft, ſondern rein aus Begriffen der Vernunft; wir meinen die Mathematik. Nach dem, was wir über das Verhältniß der Philoſophie und der empiriſchen Wiſſenſchaften zu einander geſagt haben, dürfte es nun die Frage ſein, ob die Philoſophie nicht das Geſchäft zu übernehmen habe, alles zu entwickeln, was ohne Vorausſetzung einer beſtimmten Erſcheinung, wie ſie die Erfahrung ergiebt, als reine Bedingung des wiſſenſchaftlichen Denkens ſich entwickelt, und daß hierzu alles Denken der Mathematik gehöre, kann nicht bezweifelt werden. Um jedoch durch dieſe Frage nicht zu ſehr in das Weite geführt zu werden, wollen wir nur bemerken, daß die Mathematik ihrem Inhalte und Zwecke nach dem empiriſchen Denken wenn auch nicht angehört, doch ſich anſchließt und eben dadurch vom philoſophiſchen Denken ſich abſondert. Denn alle ihre Unterſuchungen gehen nur darauf aus uns zu lehren, welche Verhältniſſe in den Formen der Erſcheinung, in Raum und Zeit, vorkommen können, und ein genaues Maaß dieſer Verhältniſſe zu gewinnen. Daher iſt auch eine Anwendung auf die genaue Meſſung der Erſcheinungen ihrer allgemeinen Form nach ihr verſtattet, ja man darf in ſolcher Anwendung ihren eigentlichen Zweck ſehen. Sie will uns ein Mittel gewähren genauer, als dies allein durch die ſinnliche Wahrnehmung vollführt werden kann, das räumliche und zeitliche Verhältniß der Erſcheinungen zu einander zu beſtimmen, und daher dient ſie den Erfahrungswiſſenſchaften und ſchließt ſich ihnen an. Die Philoſophie dagegen, welche alles nach dem idealen Maaße des Zwecks zu begreifen ſtrebt, kann ſich mit ihrer Entwicklung nicht beſchäftigen, ſondern nur inſofern würde ſie von ihr einen Nutzen ziehen können, als ſie ſchon zu einer beſtimmten Erkenntniß der Erſcheinungen geführt hätte und es nun darauf ankäme die Zwecke der Vernunft in der Wirklichkeit der Erſcheinungen wiederzuerkennen.

Wenn nun aber die Philoſophie erfüllt iſt von dem Bewußtſein, daß es nur eine Wahrheit gebe und nur nach einer Wiſſenſchaft geſtrebt werden ſolle, ſo muß ſie auch in ihrer Trennung von den empiriſchen Wiſſenſchaften den Beweis ihrer Unvollkommenheit ſehen. Dies eben iſt es, was die abſolute Philoſophie nicht zugeben will; worin aber wir uns gänzlich von ihr losſagen müſſen. Wenn ſie auch in ihrer zweiten Form einzugeſtehen geneigt iſt, daß ihre gegenwärtige Ausbildung mangelhaft ſei, daß ſie die Schranken der Zeit an ſich trage und über den gegenwärtigen Standpunkt wiſſenſchaftlicher Bildung ſich nicht erheben könne: ſo trägt ſie ſich doch herum mit einem Ideale der Philoſophie, welches dem Begriffe dieſer Wiſſenſchaft widerſpricht, und meint das Ganze aller wiſſenſchaftlichen Leiſtungen ihrer Zeit in ſich umfaſſen zu können, meint auch, die Form der Philoſophie ſei dazu geeignet, einſt alle Wiſſenſchaft in ſich zu vollenden. Wir dagegen müſſen anerkennen, daß die Form der Philoſophie ſelbſt eine unvollkommene iſt, weil ſie noch ein anderes Wiſſen außer ſich hat, weil ſie lediglich die idealen Forderungen, welche im Begriffe des Wiſſens liegen, zu entwickeln, damit aber die Erkenntniß des Wirklichen, des Realen nicht zu vereinigen vermag. Sie bewahrt ſich zwar das Bewußtſein des wiſſenſchaftlichen Ziels, aber um es rein zu erhalten von den Beſchränkungen der Wirklichkeit, weil dieſe in der Unvollkommenheit des Lebens immer unvollkommen bleiben muß, ſoll ſie ſich hüten mit dem empiriſchen Wiſſen ſich zu vermiſchen. So iſt denn das philoſophiſche Denken nicht weniger als das empiriſche mit einem Nicht-Wiſſen behaftet; es iſt das Nicht-Wiſſen des Wirklichen, in der Erfahrung Hervorgetretenen, was der Philoſophie anklebt, was ſie in ſich anerkennen muß, ſobald ſie einſieht, daß ſie die übrigen, auf die Erkenntniß der Erfahrung gerichteten Wiſſenſchaften nicht zu erſetzen vermag. Eben dies muß ſie davon überzeugen, daß ſie in dem eigenthümlichen Gange ihrer Entwicklung niemals das Wiſſen ohne Beſchränkung erzeugen kann. Ihr Name, welchen ſie von ihrer Liebe zur Weisheit führt, wird ihr immer mit Recht zukommen, nicht weil ſie gar keine Erkenntniß in ſich entwickelt, vielmehr iſt ſie ihrem Weſen nach beſtrebt, in der ſtrengen Form einer Wiſſenſchaft ſich auszubilden und eine ſyſtematiſche Einſicht in die Forderungen unſerer Vernunft zu gewähren, aber weil ſie nur das Ideal der Wiſſenſchaft uns entwickelt ohne es in ſich mit allen Beſonderheiten der Erfahrung erfüllen zu können. Die Philoſophie hat daher ein höheres Wiſſen anzuerkennen, als ſie ſelbſt gewähren kann; ſie muß ſich ſelbſt vorausſagen, daß ſie ihre eigene Geſtalt zu zerbrechen hat, um das Ziel ihrer Beſtrebungen zu erreichen und das Wiſſen in ſeiner vollendeten Geſtalt hervorzubringen, welches nur in der Vereinigung des philoſophiſchen mit dem empiriſchen Denken gefunden werden kann.

Dieſe vollendete Geſtalt des Wiſſens werden wir nun freilich in dem noch unvollendeten Leben nicht zu gewinnen vermögen; erſt in der Vollendung aller Vernunft, erſt wenn dieſe ihre Beſtimmung erreicht hat, kann ſie uns gegenwärtig ſein; aber ſo wie alles, was noch als zukünftiger Zweck uns vorſchwebt, doch in unſerem gegenwärtigen Leben ſich vorbereitet, ſo werden wir auch jetzt ſchon ein Streben nach dieſer Vereinigung der Philoſophie mit der Erfahrung in uns gewahr werden können. Man wird jedoch nicht erwarten, daß dieſes höhere und wahrhaft allgemeine Gebiet des wiſſenſchaftlichen Denkens in irgend einer abgeſchloſſenen Wiſſenſchaft ſich darſtellen werde. Denn nach unſern frühern Auseinanderſetzungen muß es uns einleuchten, daß Ideal und Wirklichkeit in keiner Entwicklung des Lebens, um einen Ausdruck der Mathematik zu gebrauchen, ſich vollſtändig decken und daher vollſtändig vereinigt werden können. Solange das Leben in ſeiner Entwicklung fortgeht, kann auch nur ein Streben geſetzt ſein Philoſophie und Erfahrung mit einander auszugleichen und in der Wirklichkeit das Ideal darzuſtellen. Die Verbindung beider Arten wiſſenſchaftlicher Gedanken kann daher nur eine unvollkommene ſein, nicht eine wirklich abgeſchloſſene Verbindung, ſondern nur eine Annäherung an dieſelbe. Den Kreis der Gedanken, in welchem eine ſolche Verbindung verſucht wird, können wir das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben nennen, welches alle Ergebniſſe wiſſenſchaftlicher Forſchung mit einander in Berührung bringt und einem gemeinſamen Ziele zuführt. Nicht die Philoſophie, nicht die empiriſchen Wiſſenſchaften ſind dazu beſtimmt die vollendete Wiſſenſchaft zu erzeugen, beider Ergebniſſe vielmehr nimmt das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben in ſich auf und mit einander ſie verbindend geſtaltet es ein höheres Drittes daraus.

Dies iſt eine ſo einleuchtende Wahrheit, daß ſie kaum eines weitläufigen Beweiſes bedürfen würde, wenn nicht Vorurtheile zu bekämpfen wären, welche in der einſeitigen Betreibung der Wiſſenſchaften ihren Grund haben. Streng genommen befinden wir uns in der Betreibung jeder Wiſſenſchaft in einer einſeitigen Thätigkeit unſeres Denkens. Wir ſehen dabei ab von aller übrigen Bildung unſerer Vernunft, welche außerhalb dieſer Wiſſenſchaft liegt. Wir ſind dabei genöthigt lediglich auf das unſere Aufmerkſamkeit zu richten, was der Form dieſer Wiſſenſchaft gemäß iſt. Dieſe Einſeitigkeit tritt beſonders in der Entwicklung der philoſophiſchen und der empiriſchen Wiſſenſchaft hervor. In der letztern müſſen wir alle Gedanken entfernt halten, welche irgendwie die Unbefangenheit unſerer Beobachtung ſtören könnten; jede vorgefaßte Anſicht von der Bedeutung der Erſcheinungen, ſelbſt wenn ſie philoſophiſch vollkommen ſich rechtfertigen ließe, würde doch nur als ein Vorurtheil für die empiriſche Wiſſenſchaft gelten können. Sie haben ihre Methode rein zu erhalten und daher nichts zuzugeben, was nicht durch Beobachtung oder Erfahrung irgend einer Art ſich ergeben hat. In dieſer Methode allein liegt ihr Beweis. Nicht minder einſeitig geſtalten ſich die philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Wer ſie betreibt, muß, indem er den philoſophiſchen Gedanken ausbildet, alles vergeſſen, was er aus Erfahrung weiß. Daß dies oder jenes vorhanden ſei, darf er nicht ſetzen, weil Thatſachen dafür ſprechen, ſondern rein aus der Vernunft heraus hat er ſeine Begriffe zu entwickeln. So halten ſich die Wiſſenſchaften ſtreng von einander geſondert; das Übergehen zu einer andern Gattung der Erkenntniſſe, um daraus ihren Beweis zu entnehmen, verbietet ihnen die Strenge ihrer Methode. Aber dieſe einſeitige Sonderung wiſſenſchaftlicher Gedanken hebt nun das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben auf. Es bringt die Ergebniſſe der Erfahrung und der Philoſophie zuſammen; ſtarr wie ſie zuvor waren, werden ſie wieder in den Fluß des Lebens gebracht; das unabänderliche Ergebniß, welches als ſolches keiner weitern Ausbildung fähig zu ſein ſchien, beginnt nun mit den Ergebniſſen einer andern Wiſſenſchaft ſich zu miſchen und in dieſer Miſchung hat es eine andere Geſtalt anzunehmen. Die Thatſache wird an das allgemeine Maaß philoſophiſcher Begriffe gehalten; es entſteht die Frage, was dieſe Thatſache für die Entwicklung der Vernunft bedeute, und in der Beantwortung dieſer Frage erhält die Thatſache eine neue Bedeutung. Der philoſophiſche Begriff mit der Betrachtung der Thatſachen ſich vermiſchend ſtrebt darnach im Wirklichen ſich wiederzufinden und die Bedingungen zu erkennen, unter welchen der vernünftige Gedanke in der Natur ſich verwirklicht hat. So beginnt ein neues Leben unter den wiſſenſchaftlichen Elementen, indem ſie im allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben ſich begegnen und zu durchdringen ſtreben. Die Einſeitigkeit der Wiſſenſchaften löſt ſich, und in Verkehr unter einander ſtreben ſie nach dem einen Ziele der Erkenntniß aller Wahrheit; dieſen Verkehr aber finden ſie nur in einem höhern Gebiete des Denkens, weil die Wiſſenſchaften in ſich ſelbſt keine Gemeinſchaft unter einander haben können.

Nun dürfte vielleicht jemand ſich wundern, welche ſeltſame Weiſe dies ſei, erſt die Wiſſenſchaften in empiriſche und philoſophiſche von einander ſtreng abzuſondern und ihnen zu verbieten Gemeinſchaft mit einander zu haben, um ſie alsdann wieder in die innigſte Gemeinſchaft mit einander zu bringen und nun erſt ſie ihrem eigentlichen Ziele entgegenzuführen. Man läßt ſie, könnte man ſagen, anfangs auf eine künſtliche Weiſe ihren Zweck vergeſſen und forſchen, als wenn es nicht die Abſicht des wiſſenſchaftlichen Denkens wäre durch Erfahrung und Vernunft eine einige Wiſſenſchaft auszubilden, ſondern auf der einen Seite, als wenn nur durch die Vernunft die allgemeinen Geſetze des Wiſſens, auf der andern Seite aber, als wenn nur durch die Erfahrung die beſondern Geſtalten der Wirklichkeit erkannt werden ſollten; nachdem man aber eine Zeit lang eine ſolche künſtliche Trennung durchgeführt habe, erinnere man ſich wieder des wahren Zweckes und miſche alles unter einander, was nur irgendwie der Wiſſenſchaft angehören möchte. Ein kürzerer Weg, haben wohl Viele gemeint, wäre einzuſchlagen, indem man ſogleich auf das letzte Ziel hinlenke und ohne künſtliche Trennungen das Werk des allgemein wiſſenſchaftlichen Lebens beginne, empiriſches und philoſophiſches Denken mit einander miſchend, wie es die Natur unſeres Erkennens verlange und inwieweit es der ſo eben erreichte Grad wiſſenſchaftlicher Bildung zulaſſe. Eine ſolche Anſicht würde uns an die pädagogiſchen Verſuche gemahnen, welche auch den natürlichſten und kürzeſten Weg zu gehen gemeint haben, wenn ſie unmittelbar auf die praktiſche Beſtimmung des Menſchen hinarbeiteten und bei einer jeden Kenntniß, welche gelehrt werden ſollte, die Anwendung, welche ſie im Leben gewinnen dürfte, vor allen Dingen zu berückſichtigen fanden. Nicht überall ſcheint es der beſte Weg zu ſein, den letzten Zweck ſogleich unmittelbar zu verfolgen. Die Natur, wie der Menſch finden mancherlei Trennungen nothwendig, welche durch eine ſpätere Entwicklung wieder aufgehoben werden ſollen. Männliches und Weibliches werden von einander geſchieden, um alsdann wieder vereinigt in dem Werke der Erzeugung ihren gemeinſchaftlichen Zweck zu erreichen. Staat und Kirche ſondern ſich von einander ab, obwohl ſie in dem Werke der menſchlichen Bildung zuſammentreffend eine gemeinſame Wirkſamkeit in Anſpruch nehmen. Obrigkeit und Unterthan, Klerus und Laien, das ganze Getriebe der Stände und der Vertheilung der Arbeiten bringt eine Abſonderung menſchlicher Thätigkeiten zuwege, welche doch wieder in einer ſpätern Vereinigung zu einem und demſelben Zwecke verwandt werden ſollen. So möchte es auch mit der Trennung der empiriſchen und der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ſein. Sie trennen ſich, weil nur in ihrer Trennung ſie auf ſo vollkommene Weiſe ſich ausbilden können, wie es nöthig iſt, um ihrem gemeinſamen Zwecke zu genügen. Zu allen Dingen, welche die Vernunft betreibt, wird eine beſtimmte Ordnung verlangt, und zu dieſer Ordnung gehört auch die Abſonderung zuſammengehöriger Elemente, welche nur, nachdem ſie rein dargeſtellt worden ſind, in ihrem gehörigen Gefüge ſich verbinden laſſen. So haben wir denn auch früher geſehen, daß die wiſſenſchaftlichen Gedanken aus ihrer urſprünglichen Verbindung mit den praktiſchen Beſtrebungen ſich abſondern müſſen, um zu größerer Sicherheit zu gelangen; daß aber alsdann auch hierbei der Proceß der Beſonderung nicht ſtehen bleiben kann, ſondern der philoſophiſche Begriff des Wiſſens ſich loslöſen muß von den thatſächlichen Erfahrungen, muß aus unſern frühern Unterſuchungen zu lebendiger Anſchauung uns gekommen ſein. Nur in dieſer Trennung beider Elemente von einander iſt es möglich den wiſſenſchaftlichen Begriff des reinen Erkennens gegen die Einmiſchung unſicherer Meinungen zu wahren.

Es iſt hierbei beſonders darauf zu achten, daß in dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben keine ſolche Vollendung des Gedankens hervortreten will, als von der wiſſenſchaftlichen Genauigkeit des empiriſchen und des philoſophiſchen Denkens verlangt werden muß. Wenn es nämlich ſo iſt, wie früher geſagt worden, daß die Ideale der Philoſophie von den Wirklichkeiten der Erfahrung nie vollſtändig gedeckt werden, ſo iſt auch eine vollkommen abgeſchloſſene Verbindung beider in den Gedanken des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens nicht zu erwarten. Indem dieſes die Elemente aller Erkenntniß zu verbinden ſtrebt, geht es auf die Löſung einer Aufgabe aus, welche mit völliger Genauigkeit mitten unter allen dieſen Unvollkommenheiten des Lebens, in welchen wir ſind, nicht gelöſt werden kann. Daher ſind auch die Erzeugniſſe, welche es hervorbringt, nicht vollendete Erkenntniſſe, ſondern, um die Wahrheit zu ſagen, nur Meinungen. Es ſind Vorahnungen einer künftigen vollkommenen Vereinigung, welche in dem vollkommenen Wiſſen einſt hervortreten ſoll. Es ſoll darin die rein vernünftige Bedeutung der Wirklichkeit erkannt werden, welche aber unter den gegenwärtigen Naturbedingungen unſeres Denkens für uns noch nicht völlig hervorgetreten iſt, ſondern vollſtändig erſt offenbar werden wird, wenn alles Leben ſeine Vollendung erreicht hat. Daher können die Gedanken des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens nur als vorausgenommene Blicke erſcheinen, welche in das Räthſel der Welt gethan werden, in ein Räthſel, deſſen vollendete Löſung wir von dem weitern Verlaufe der Dinge erwarten müſſen, und man muß eingeſtehen, daß alle ſolche Blicke, welchen Scharfſinn oder Tiefſinn ſie auch verrathen mögen, doch mit der Sicherheit rein wiſſenſchaftlicher Ergebniſſe ſich nicht werden meſſen können. Eben deswegen können auch die Wiſſenſchaften, welche nur ſichere Ergebniſſe in ſich aufnehmen dürfen, nicht einen ſolchen Gebrauch von den Gedanken des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens machen, daß ſie denſelben Eingang in ſich verſtatteten, ſondern nur dazu werden ſie ihnen dienen, ſie aufmerkſam zu machen auf das, was von ihnen noch geleiſtet werden ſoll; ſie werden ihnen Aufgaben ſtellen zur weitern Entwicklung ihrer Lehren. Wir ſehen alſo hier, in welchem Sinne die Ergebniſſe des empiriſchen Denkens als Aufgaben für die Philoſophie, ſo wie auch umgekehrt die Ergebniſſe der Philoſophie als Aufgaben für das empiriſche Denken betrachtet werden können. Dies zu werden dazu gelangen beide nur durch die Vermittlung des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens, in welchem ſie zuſammentreffen und ſich unter einander verſtändigen lernen, indem ſie auf ein höheres Ziel der Wiſſenſchaft ſich verwieſen ſehen, als in ihnen ſelbſt erreicht werden kann.

Wenn wir nun hiernach dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben eine höhere Bedeutung beilegen, als den empiriſchen Wiſſenſchaften und der Philoſophie, ſo dürfte es noch einen Zweifel erregen, daß wir deſſenungeachtet in ihm nur ein Gebiet von Meinungen erblicken. Die noch ſchwankende und in der Ausbildung begriffene Meinung, wird man vielleicht ſagen, ſteht doch überall in wiſſenſchaftlicher Beziehung hinter dem zu feſter Gewißheit gelangten Wiſſen zurück. Allein ein ſolcher Zweifel würde nur davon zeugen, daß man eine doppelte Art der Meinung und eine doppelte Art des Wiſſens nicht gehörig zu unterſcheiden weiß. Es iſt gewiß eine andere Art der Meinung, welche wir früher kennen gelernt haben, die Meinung, welche aus irgend einem praktiſchen Bedürfniß des Augenblicks oder aus irgend einer voreiligen Neigung von uns angenommen wird, und dieſe höhere Meinung, welche in dem Geleite des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens geht, nicht voreilig gefaßt wegen irgend eines außerwiſſenſchaftlichen Beweggrundes, ſondern rein nach dem vollkommenen Wiſſen trachtend. Jene Meinung wird nur gehegt, weil eine empiriſche Erkenntniß oder ein philoſophiſcher Gedanke ſich noch nicht ergeben hat; ſie kann nur als ein vorläufiges Erſatzmittel einer möglicher Weiſe im Leben erreichbaren Erkenntniß angeſehen werden, und daher ſoll ſie auch ſelbſt aus unſerm praktiſchen Leben möglichſt ausgeſchieden werden; ſogar wenn ſie von wiſſenſchaftlichen Elementen des Denkens ausgehen ſollte, ſo erhalten doch ſelbſt dieſe in ihr eine unſichere Bedeutung, weil ſie ohne gehörige Sonderung mit Vermuthungen verbunden worden. Dagegen die höhere Meinung des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens ſetzt die Ausbildung rein wiſſenſchaftlicher Gedanken in der Philoſophie und in den Erfahrungswiſſenſchaften voraus; ſie hat dieſe als feſte Elemente, als Grundlagen der Forſchung in ſich, und die Unſicherheit, welche in ihr iſt und wegen welcher ſie nur als Meinung ſich geltend machen kann, rührt nun daher, daß ſie philoſophiſche und empiriſche Erkenntniſſe an einander haltend beide nicht in völliger Übereinſtimmung mit einander findet, ſondern eine Verſchiedenheit der Ausſagen an ihnen entdeckt, welche ſie jedoch in weiterer Entwicklung beider allmälig verſchwinden zu ſehen hoffen darf. Der Grund ihrer Entſtehung liegt nicht außer dem wiſſenſchaftlichen Triebe, ſondern es iſt eine wiſſenſchaftliche Nothwendigkeit, daß ſie gebildet werde. Denn nachdem ſich einmal die Einſicht ergeben hat, daß ein vollkommenes Wiſſen erſtrebt werden ſolle durch die Verbindung des Empiriſchen mit dem Philoſophiſchen, indem beide ihre einſeitige Geſtalt ablegen, wird man auch nothwendiger Weiſe darauf ausgehen müſſen beide für einander zu bilden, verſuchend, wie weit ſie ſich mit einander vertragen, gleichſam ein unvollkommenes Vorbild der vollkommenen Wiſſenſchaft ſich geſtaltend in ſolcher Meinung. Da ſie nun eben beide entgegengeſetzten Seiten unſerer Wiſſenſchaft in ſich umfaßt, kann ſie dem Wiſſen, welches dieſe gewähren, ſich nicht unterordnen, vielmehr ihnen ihre Aufgaben ſtellend zeigt ſie ſich als Herrſcherin über dieſelben. Nur einem andern höhern Wiſſen ordnet ſie ſich unter, dem vollkommenen Wiſſen nämlich, nach welchem ſie ſtrebt. Und eben nur weil dieſes von keiner Wiſſenſchaft weder der Erfahrung, noch der Philoſophie gegeben werden kann, bringt ſie wenigſtens eine Anſicht der ganzen Wiſſenſchaft zu Stande, eine Meinung, welche freilich nicht alles nach allgemein gültigem Maaßſtabe meſſen kann, ſondern auch dem Dafürhalten des perſönlichen Standpunkts einigen Raum geſtatten muß, aber vor Ausſchweifungen hierin doch geſichert wird, indem ſie an den Ergebniſſen beider Arten der Wiſſenſchaft ſichere Haltpunkte hat.

Sollte es wohl wiſſenſchaftlich gebildete Männer geben, welche dies Gebiet der höhern Meinung nicht anerkennen wollten? Wir würden von ihnen behaupten müſſen, daß ſie ſehr wenig vertraut wären mit den Entwicklungen ihrer eigenen Gedanken. Zwar wiſſen wir zwei Weiſen des Verfahrens in den Wiſſenſchaften zu unterſcheiden, welche nach entgegengeſetzten Enden verlaufen, aber daß eins von ihnen gänzlich der höhern Meinung ſich entſchlagen könnte, möchten wir nicht zugeben. Wir werden den ehrenwerthen Mann nicht tadeln, welcher ſtreng den Geſetzen ſeiner Wiſſenſchaft gehorſam vor Allem darauf bedacht iſt alles, was in ihren Kreis gebracht werden ſoll, der unerbittlichen Zucht ihrer abſcheidenden Norm zu unterwerfen, wenn er nur dabei eingeſteht, daß es noch außer dieſem Kreiſe ſeiner Wiſſenſchaft höhere Beziehungen derſelben gebe, welche ſie mit dem geſammten wiſſenſchaftlichen Leben verbinden. Indem er nun dieſe Beziehungen auffaßt und ſie nicht lediglich in allgemeinen Gedanken verfolgt, ſondern auch den gegenwärtigen Standpunkt ſeiner Wiſſenſchaft gegen den Standpunkt anderer Wiſſenſchaften abzuſchätzen ſucht, wird er gewahr werden müſſen, daß er dabei nur eine Art der Meinung ſich ausbildet, welche dennoch nicht niedriger ſteht, als die wiſſenſchaftlichen Gedanken ſeiner zur Reiſe ausgebildeten Erkenntniſſe. Denn eben die Geſammtheit ſeiner eigenen Wiſſenſchaft hat er dabei vor Augen und iſt ſich derſelben völlig bewußt. Ebenſo wenig aber werden wir einen Andern zu tadeln finden, der eben jene Beziehungen der einzelnen Wiſſenſchaften zu einander hauptſächlich verfolgt und ſie in den allgemeinen Verkehr des wiſſenſchaftlichen Lebens zu bringen ſucht, ſelbſt wenn er dabei ſich genöthigt ſehen ſollte mehr freien künſtleriſchen Verbindungen nachzugehen, als die ſichern Bahnen einer unfehlbaren Methode zu verfolgen, wenn er nur wirklich die Ergebniſſe einer gründlichen Forſchung in den Verkehr bringt und dabei eingedenk bleibt, daß die Ergebniſſe eines ſolchen Nachdenkens nicht jene wiſſenſchaftliche Genauigkeit haben, welche allein berechtigen könnte ſie als abgeſchloſſene Ergebniſſe der Wiſſenſchaft zu betrachten. Wir pflegen uns deſſen zu rühmen, und gewiß nicht mit Unrecht, daß jenes pedantiſche Weſen mehr und mehr verſchwunden iſt, in welchem die einzelnen Wiſſenſchaften in ſtarrer Einſeitigkeit ſich von einander abſonderten, daß dagegen ein reger Verkehr unter den Wiſſenſchaften, ſo wie unter allen Claſſen der Geſellſchaft ſich bei uns gebildet hat; aber wir müſſen dabei auch eingeſtehen, daß dieſer Verkehr außerhalb der ſtrengen Wiſſenſchaft liege und in allgemeinen Meinungen ſich bewege. In der That findet nur eine ſchwankende Bewegung ſtatt zwiſchen jener ſtrengern Weiſe die Wiſſenſchaften eine jede für ſich abzuſchließen und in dem Kreiſe ihrer geſetzmäßigen Ausbildung feſtzuhalten und zwiſchen dieſem freiern Beſtreben ſie unter einander in einen, wenn auch nur lockern Zuſammenhang zu bringen. Dies iſt das Pulſiren des wiſſenſchaftlichen Lebens, das Einathmen und die Zuſammenziehung auf den Mittelpunkt des einzelnen Daſeins und dagegen auch das Ausathmen und die Ausdehnung in die unbeſtimmbare Weite des Allgemeinen.

Es geſchieht nicht ſelten, daß die Betrachtungen des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens in die wiſſenſchaftliche Darſtellung ſelbſt aufgenommen werden. Wenn wir von der Anſicht ausgehen, daß eben ſolche Betrachtungen das Beſte ſind, was durch unſer Nachdenken erzeugt werden kann, ſo können wir es weder der Philoſophie, noch den empiriſchen Wiſſenſchaften verargen, daß ſie auch an dieſem Beſten Antheil haben möchten. Nur ſcheint freilich Beſonnenheit und Maaß hierbei ſich ſehr zu empfehlen. Sehen wir aber darauf, daß auch die Ausſcheidung der rein wiſſenſchaftlichen Elemente aus der urſprünglichen Vermiſchung, in welcher ſie mit den Meinungen des Lebens vorkommen, niemals als vollendet geſetzt werden kann, ſo müſſen wir freilich geſtehen, daß auch die Unterſcheidungen, welche wir hier eingeführt haben, zwar von wiſſenſchaftlicher Nothwendigkeit ſind, aber in der Wirklichkeit unſeres Lebens kein Gebiet ſich nachweiſen läßt, welches ihnen völlig entſpräche. Wir werden finden, daß wir zwar ſtreben müſſen, die reinen Elemente der Wiſſenſchaft von den Meinungen des praktiſchen Lebens abzulöſen und alsdann wieder in den Meinungen des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens mit einander zu verbinden, daß aber dieſe Scheidung immer nur annäherungsweiſe gelingt und daher die Meinungen unſeres praktiſchen Lebens in den höhern Meinungen noch ihren Einfluß behaupten. Wir ſcheinen nicht dazu beſtimmt zu ſein unſer wiſſenſchaftliches von unſerem praktiſchen Leben völlig abzuſondern.

Betrachten wir zuerſt die empiriſchen Wiſſenſchaften, ſo müſſen wir bemerken, daß der Kreis der Erkenntniſſe, welche ſie gewähren, ſehr beſtimmte Grenzen hat. Sie haben es allein mit Thatſachen und mit den Verknüpfungen von Thatſachen in ihren räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen zu thun; alles dies fällt unter den Begriff der Erſcheinung. Nur über die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen alſo können ſie uns belehren. Zwar iſt es dieſen Wiſſenſchaften nothwendig allgemeine Begriffe vorauszuſetzen, unter welchen ſie die gleichartigen oder ähnlichen Erſcheinungen ſammeln können; allein ſie dürfen dabei nicht vergeſſen, daß ſolche allgemeine Begriffe ihnen nichts anderes bedeuten, als Sammlungen von Erſcheinungen. Die organiſche und unorganiſche Natur, die Pflanze, das Thier, der Menſch, alles dies ſind ihnen nur Verknüpfungen, welche aus der Betrachtung der Erſcheinungen ſich ergeben haben, je nachdem dieſe eine nähere oder entferntere Ähnlichkeit verrathen. Wenn ſie von ſolchen Gegenſtänden der Unterſuchung als von Dingen ſprechen, ſo haben ſie auch den Ausdruck Ding nur in der Bedeutung zu faſſen, daß er eine gewiſſe regelmäßige Verbindung von kürzer oder länger dauernden Erſcheinungen bezeichne. Sollten dagegen Empiriker von Dingen ſprechen als von beſtändigen Weſen, welche der Erſcheinung zum Grunde liegen, ſo müſſen ſie wiſſen, daß dies über die Grenzen ihrer Wiſſenſchaft hinausgehe, daß es entweder nur von Vorausſetzungen des gemeinen Lebens ausgehe oder von der Philoſophie einen Begriff erborge, der auf empiriſchem Boden ſich nicht erzeugen konnte, und in dieſem letztern Falle würden wir ſagen müſſen, ſie hätten in das Gebiet der höhern Meinung ſich verſtiegen. Daſſelbe würde nicht weniger der Fall ſein, wenn Empiriker glauben ſollten nicht bloß eine in regelmäßiger Folge wiederkehrende Reihe von Erſcheinungen durch Beobachtung, ja durch hinzukommende Rechnung gefunden zu haben, ſondern ein nothwendiges Geſetz, welches in dieſer Folge der Erſcheinungen walte, oder wenn ſie ſogar ſich unterwänden von einer oder mehrern Materien, von einer oder mehreren Kräften zu ſprechen oder von den untheilbaren Subſtanzen, welche in der Erſcheinung ſich zu erkennen gäben, oder auch von Zwecken der Natur oder der Vernunft. Alle dieſe Begriffe werden nicht durch die Beobachtung, nicht durch die empiriſche Methode Beobachtungen zu verbinden gefunden, ſondern ſie gehen darauf aus nach gewiſſen Geſetzen unſeres vernünftigen Denkens, welche erſt durch die Philoſophie zu wiſſenſchaftlichem Bewußtſein gebracht werden, die Erſcheinungen zu erklären, und indem ſie daher auf beſtimmte Erfahrungen ihre Anwendung finden, ſtellen ſie eine Verbindung des Philoſophiſchen mit dem Empiriſchen her, eine Verbindung, welche mehr oder weniger Sicherheit haben mag, aber doch immer nur der höhern Meinung angehört. Nun mag es wohl allerdings ſchwer oder unmöglich ſein, die empiriſchen Wiſſenſchaften ſo rein auf die Beobachtung und Verknüpfung der Erſcheinungen zu beſchränken, ohne irgendwie den Gedanken an ein Ding, an eine Kraft, an ein Geſetz oder an irgend einen der vorhergenannten philoſophiſchen Begriffe einzumiſchen, und wir am wenigſten ſind geneigt den Naturforſcher zu loben, welcher nur an die Auffaſſung, nicht auch an die Erklärung der Erſcheinungen denkt, oder den Geſchichtsforſcher, welcher nur den Thatſachen in der Entwicklung menſchlicher Zuſtände nachzugehen unternimmt, ohne darauf ſich einlaſſen zu wollen, aus welchen innern Beweggründen, ſei es der einzelnen Menſchen, ſei es der allgemeinern Entwicklung der Vernunft ſie ſich ergeben haben, vielmehr halten wir ein ſolches Unternehmen geradezu für unausführbar; aber eben hierin erblicken wir nur die zuſammenfaſſende Gewalt der Vernunft, welche nicht geſtatten will, daß der Sinn eines Menſchen ganz in das Empiriſche ſich werfe und nur bei den Erſcheinungen ſtehen bleibe, ſondern ihn immer wieder bewußter oder unbewußter Weiſe den Gründen der Erſcheinung zuwendet, und gar ſehr iſt zu wünſchen, daß ein jeder, indem er mancherlei Einmiſchungen aus fremdem Gebiet in die Darſtellungen ſeiner wiſſenſchaftlichen Gedanken eingehen läßt, des rein wiſſenſchaftlichen Werthes aller Beſtandtheile, die er unter einander miſcht, ſich bewußt bleibe.

So wie es dem Epiriker geſchieht, ſo geht es dem Philoſophen in einem nicht geringern Grade. Wenn die Philoſophie, wie gezeigt worden, nur im Gebiete des Idealen ihre Begriffe findet oder nur das als gültig anerkennt, was die Vernunft ohne alle Rückſicht auf die Erſcheinung des Wirklichen anzuerkennen auffordert, ſo muß es einleuchten, wie ſchwer es halten werde eine ſolche Abſonderung des rein Vernünftigen von den Vorſtellungen, welche im natürlichen Laufe unſeres Lebens kommen und gehen, ohne Weiteres durchzuführen. Zunächſt wird es dem Philoſophen nicht verargt werden können, wenn er die ganz allgemeinen Lehren ſeiner Wiſſenſchaft ſich anſchaulich zu machen ſucht, indem er auf das Leben verweiſt, in welchem die Forderungen der Vernunft, wenn auch nur beſchränkt und gebrochen an mancherlei Bedingungen der Natur, dennoch ſich zu verwirklichen ſtreben. Dabei tritt er nun zwar heraus aus dem Kreiſe ſeiner Wiſſenſchaft, ohne jedoch ihren Charakter zu verletzen, indem er die empiriſchen Vorkommenheiten nur als veranſchaulichende Beiſpiele gebraucht. Aber er wird auch nur mit Mühe auf dieſer ſcharfen Abgrenzung ſich erhalten können. Hiervon geben alle die philoſophiſchen Lehren Zeugniß, welche die Betrachtung des Menſchlichen in ihre Unterſuchung ziehen. Schon früher bei Betrachtung der kritiſchen Philoſophie und der Theorie des Erkenntnißvermögens haben wir bemerken müſſen, daß es nur auf ungeſetzliche Weiſe geſchehe, wenn der Begriff des Menſchen in Frage gezogen werde bei Unterſuchung der Art, wie der Begriff des Wiſſens ſich verwirklichen laſſe. Wir müſſen es aber hier wiederholen, wegen der ſehr allgemein verbreiteten Neigung in ähnlicher Weiſe bei philoſophiſchen Lehren das Menſchliche einzumiſchen, daß der Begriff des Menſchen nur aus den Meinungen des Lebens oder aus den empiriſchen Wiſſenſchaften herſtammt und durch kein Ergebniß philoſophiſcher Forſchung ſich feſtſtellen läßt. Alle bisherigen Unternehmungen in der That dieſen Begriff als einen nothwendigen und aus allgemeinen Grundſätzen der Vernunft ſich ergebenden nachzuweiſen ſind von ſo augenſcheinlicher Mangelhaftigkeit, daß man ſie nur anzuſehen braucht, um ihre Unhaltbarkeit einzuſehen. Sie führen höchſtens, wenn auch dies einigen von ihnen zugegeben werden müßte, zu der Überzeugung, daß eine beſchränkte, unter den Bedingungen der Natur ſtehende Vernunft nothwendig ſei; aber daß dieſe Vernunft in der menſchlichen Form beſtehen müſſe, unter ſolchen beſtimmten Naturbedingungen, unter welchen wir ſie auf dieſer Erde finden, angethan mit ſolchen körperlichen Werkzeugen, geſpalten in ein männliches und ein weibliches Geſchlecht und wie ſonſt noch andere Einrichtungen des menſchlichen Lebens heißen mögen, das iſt noch niemandem gelungen aus allgemeinen Gründen der Vernunft auch nur einigermaaßen wiſſenſchaftlich darzuthun. Daher können wir wohl zugeben, daß wir in philoſophiſchen Unterſuchungen, wenn wir das Walten der Vernunft uns anſchaulich machen wollen, uns genöthigt ſehen, die menſchliche Vernunft als Bild und Beiſpiel des vernünftigen Lebens uns vorzuhalten, weil wir keine andere Vernunft auch nur einigermaaßen in anſchaulicher Weiſe erkennen; aber es kann immer nur als ein Fehler des Verfahrens angeſehen werden, wenn man geradezu von der menſchlichen Vernunft anfängt und nicht bemerkt, daß man dabei auf empiriſchem Boden ſteht, ſo wie es noch weniger zu geſtatten iſt die Form der beſchränkten und aus der Natur ſich herausarbeitenden Vernunft mit der Form der menſchlichen Vernunft als gleichbedeutend zu ſetzen. Wenn man dies feſthält, ſo wird unſere Behauptung ſehr einleuchtend, daß die philoſophiſchen Wiſſenſchaften die ſtärkſte Neigung zeigen eine Verbindung mit den empiriſchen Erkenntniſſen einzugehen, welche nicht rein wiſſenſchaftlich durchgebildet werden kann, ſondern in das Gebiet der Meinung fällt. Wer in der Ethik und Politik nur etwas ausführlicher in das Einzelne der Sitten und Geſetze eingehen will, wer in der Phyſik in die Bedeutung der Naturerſcheinungen, wie ſie auf unſerer Erde und in unſerem Sonnenſyſteme vor Augen liegen, einzubringen ſucht, der wird bei beſonnenem Forſchen ſich nicht verleugnen können, daß er dabei viele empiriſche Kenntniſſe zu Hülfe nehmen muß. Und wenn man nach einer philoſophiſchen Pſychologie oder einer Philoſophie der Geſchichte ſtrebt, ſo müßte man ſehr verblendet ſein, wenn man verkennen wollte, daß in dieſen Gebieten kaum ein Schritt gethan werden kann ohne die Erſcheinungen zu berückſichtigen und auf ſie allgemeine philoſophiſche Lehren in Anwendung zu bringen.

Dieſe Vermiſchungen geſchichtlicher und philoſophiſcher Gedanken laſſen ſich alſo nicht vermeiden; beide ſollen auch nicht völlig geſchieden, nur ihre Verwirrung unter einander ſoll aufgehoben werden; dazu dient das methodiſch fortſchreitende Geſchäft philoſophiſcher und empiriſcher Wiſſenſchaften, welches nicht alle draußen liegende Gedanken abſchneidet, aber ſie als etwas Fremdartiges erſcheinen läßt, um von ungehörigen Miſchungen für jetzt, bis ſie reiner gemiſcht werden können, uns zurückzuhalten. Sehen wir nun auf die Parteiungen und Streitigkeiten, welche ſich in der Entwicklung der Wiſſenſchaft immer wieder zu erneuen pflegen, ſo wird man hierin eine der bedeutendſten derſelben gegründet finden, daß man ſelten dieſe Verhältniſſe im wiſſenſchaftlichen Leben ſich klar gemacht hat. Der Streit zwiſchen der wiſſenſchaftlichen Form und dem wiſſenſchaftlichen Inhalte unſeres Denkens erneuert ſich faſt auf jeder Stufe des Bewußtſeins. Da hört man Klagen von der einen Seite, daß jenen Andern nichts anderes gelte als nur der Verſtand oder das logiſche Denken, während die andere Seite jenen Klagenden den Vorwurf macht, daß die lebendige Anſchauung, nach welcher ſie ſtrebten, nur das luftige Phantom einer ungeregelten Einbildungskraft ſei. Beide Parteien ſollten ſich vereinigen; die eine ſollte anerkennen, daß ohne das methodiſche Denken des Verſtandes gar keine Abſonderung der Wiſſenſchaften von den Meinungen des Lebens ſtattfinden würde, die andere dagegen ſollte einſehen, daß die ſtarre Form der abgeſonderten Wiſſenſchaften und des Gegenſatzes zwiſchen den geſchichtlichen Thatſachen und den philoſophiſchen Forderungen der Vernunft in den Fluß der höhern Meinung gebracht werden müſſe, einer Meinung, welche freilich nicht ohne Hülfe der Phantaſie ausgebildet werden kann. Alsdann würden ſie einſehen, daß eine jede von ihnen ein wiſſenſchaftliches Geſchäft betreibe, und anſtatt ſich zu befehden, würden ſie ſich die Hände bieten. In ihrer Parteiung dagegen bringen ſie auf der einen Seite nur eine dürftige Sammlung von Thatſachen und ein abſtractes Schema der Wiſſenſchaft hervor, auf der andern Seite aber hin und her ſchwankende Bilder phantaſtiſcher Vorſtellungsweiſen, welche von perſönlicher Denkweiſe und perſönlichen Einflüſſen des Lebens ſich nirgends losgelöſt haben. Denen, welche durch die Zucht und die Arbeit des Verſtandes nicht hindurchgehen mögen, begegnet es, daß ſie zur höhern Meinung ſich erheben wollen, ohne noch von der niedern Meinung, von dem bunten Gemiſch des Wahren und des Falſchen, wie es der Markt des praktiſchen Verkehrs bietet, ſich losgearbeitet zu haben; ſie verachten dieſe Meinung, wiſſen ſie aber nicht aufzulöſen, und da ergiebt ſich ihnen denn freilich nur ein unerquickliches Gerede, nicht völlig ohne Wahrheit, aber nirgends die Wahrheit feſtzuhalten vermögend. Welche dagegen bei dem rein Empiriſchen oder dem rein Philoſophiſchen ſtehen bleiben, von denen muß man erwarten, daß ſie beides in einſeitiger Weiſe verfolgen und entweder in den Thatſachen der Erfahrung oder in den Begriffen, welche aus Forderungen der Vernunft entſpringen, alle Wahrheit ſuchen werden, ohne die höhere Wahrheit zu verfolgen, deren Verwirklichung uns allein in dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben gelingen kann.

Noch andere Arten des Irrthums aber entſpringen aus dieſer Weiſe Philoſophiſches oder Empiriſches einſeitig zu verfolgen. Denn zuletzt iſt doch die Gewalt der Gegenſtände zu groß, als daß ſie dieſe methodiſche Scheidung nicht überwältigen ſollte. Wer alsdann nicht gelernt hat beides in richtiger Unterſcheidung, ein jedes mit dem Bewußtſein ſeines Werthes zu verbinden, der wird ſich verführen laſſen nach der einſeitigen Richtung ſeines Denkens entweder in das empiriſche oder in das philoſophiſche Denken mehr hineinzulegen, als ihm gebührt. So bilden ſich zwei Arten der falſchen Anſicht von dem wiſſenſchaftlichen Leben überhaupt. Die eine denkt allein durch das empiriſche Forſchen zum Ziele gelangen zu können, miſcht aber dabei die Philoſophie ſelbſt in die empiriſchen Wiſſenſchaften ein und hofft die philoſophiſchen Aufgaben auf empiriſchem Wege löſen zu können. Wir kennen dieſe Weiſe die Philoſophie zu behandeln unter dem Namen des Empirismus. Gefahr vor dieſem Irrthum iſt nur da vorhanden, wo eben ein entſchiedenes Streben iſt alles unter die Form empiriſcher Wiſſenſchaft zu bringen und dieſer allein einen ſichern Fortſchritt in der Erkenntniß zuzuſchreiben. Daher entſpringt er eigentlich nur aus einer Rückwirkung der Erfahrung auf die Philoſophie, und eine Neigung zu ihm findet ſich nur bei denen, welche das Muſter aller Wiſſenſchaft in den Erfahrungswiſſenſchaften ſuchen, das philoſophiſche Streben aber nur äußerlich kennen. Viel gefährlicher für den, welcher von wahrhaft philoſophiſchem Geiſte iſt, wird dagegen der andere Irrthum ſein, welcher die Philoſophie zum Muſter aller Wiſſenſchaft nimmt und in ihrer Form alles Wiſſen zu vollenden ſtrebt. Dies iſt eben der Irrthum der abſoluten Philoſophie. Wenn man denn einmal ſich nicht mehr verleugnen kann, daß die Erſcheinung auch ihre Wahrheit hat, wenn man aber dabei keine andere Wiſſenſchaft als die Philoſophie kennt, ſo wird man natürlich dahin ſtreben müſſen alles, was in empiriſchen Vorſtellungen vorkommt, nach der Weiſe der Philoſophie ſich abzuleiten, und es ergiebt ſich alsdann die Aufgabe die Wirklichkeit ihrer ganzen Bedeutung nach auf allgemeine philoſophiſche Begriffe zurückzuführen. Philoſophie und Erfahrung fahren dabei in gleicher Weiſe ſchlecht, jene indem ſie ihre Form, dieſe indem ſie ihren Inhalt verkrüpelt und entſtellt ſehen muß. Weil die volle Wirklichkeit der Erſcheinungen niemals dem philoſophiſchen Begriffe vollkommen entſpricht, ſo müſſen erkünſtelte und leere Analogien die Stelle des philoſophiſchen Beweiſes vertreten, um eine ſcheinbare Übereinſtimmung zwiſchen Thatſachen der Erfahrung und Forderungen der Vernunft darzuſtellen, und man geräth darüber in Gefahr die ſtrenge Methode philoſophiſcher Wiſſenſchaftlichkeit ganz zu verlernen, ſei es, daß man in leichtſinniger Flüchtigkeit die erſte beſte Ähnlichkeit für Gleichheit gelten läßt oder in ſpitzfindiger Grübelei Erfahrung und philoſophiſchen Gedanken modelt um immer größere Ähnlichkeit zu erzwingen. Dabei fährt denn aber auch der Inhalt der Erfahrung nicht beſſer. Vieles muß ſich recken oder beſchneiden laſſen, um dem philoſophiſchen Vorbilde gerecht zu werden, und was auch durch ſolche Künſtlichkeiten ſich nicht bewältigen laſſen will, daß es ſcheinbar abgeleitet werden könnte aus philoſophiſchen Begriffen, wie dies vielen Dingen, beſonders dem genauen Maaße der Zeiten und der Räume, zu geſchehen pflegt, das wird ohne Weiteres für etwas Unbedeutendes erklärt und bei Seite geſchoben. Dies iſt eins der vielen Zeichen des Leichtſinns, welche dieſe Manier der Philoſophie an ſich trägt. Es giebt nichts Unbedeutendes für den wiſſenſchaftlichen Sinn, obwohl wir von vielem die Bedeutung nicht nachzuweiſen wiſſen. In ſolcher Weiſe nun ſind die Thatſachen der Geſchichte der Natur und der Vernunft von alten und neuen Anhängern der abſoluten Philoſophie bis zur Caricatur entſtellt worden.

Wir wollen das wiſſenſchaftliche Beſtreben, welches in den neuern Verſuchen dieſer Art ſich ausſpricht, nicht für völlig verloren achten. Wenn wir die Dürftigkeit der Philoſophie, ja des ganzen wiſſenſchaftlichen Treibens betrachten, aus welcher dieſe Verſuche, zwar nicht ſie allein, aber unter andern auch ſie, uns geriſſen haben, ſo ſcheint es uns unbeſtreitbar, daß in ihnen ein natürlicher Fortgang der Wiſſenſchaft liegt, wie er geſchichtlich ſich geſtalten mußte. Der Empirismus der frühern Zeit, entgegenarbeitend einem abſtracten Formelweſen, hatte einen Reichthum von Beobachtungen herbeigeführt, aber auch der wiſſenſchaftlichen Form der Philoſophie Abbruch gethan und dadurch den Skepticismus genährt, welcher die kritiſche Philoſophie erzeugte. Indem nun dieſe den Begriff des abſoluten Wiſſens zum Bewußtſein herausarbeitete, ging ſie doch ihrer ſkeptiſchen Richtung nach nur auf die ſtrenge Abſonderung unſerer Erfahrung von der Erkenntniß der reinen Wahrheit aus, und es mußte dagegen das Streben ſich regen alle Elemente des wiſſenſchaftlichen Lebens wieder zu einem Ganzen zu verbinden. Dieſes Streben hat allerdings die abſolute Philoſophie unſerer Zeit genährt, aber indem ſie die Philoſophie als die alleinige Wiſſenſchaft ausbilden wollte, hat ſie auch den empiriſchen Wiſſenſchaften ihr ſelbſtändiges Leben rauben zu müſſen geglaubt und ſich ſelbſt dadurch in Verwirrung geſtürzt. Dieſe Verwirrung nun weiter fortſpinnen zu wollen, indem man die Sätze einer ſolchen Philoſophie als reinen Gewinn betrachtet und zur Grundlage weiterer Forſchung macht, das ſcheint uns eine Thorheit des Augenblickes zu ſein, welche an dem Anſehen der Vergangenheit mit abergläubiſchem Vertrauen hängt. Der Streit, in welchem die abſolute Philoſophie mit den empiriſchen Wiſſenſchaften befangen iſt, ſoll nicht verewigt, er ſoll auch nicht zur Vernichtung der letztern geführt werden; beide ſollen vielmehr neben einander in Frieden ſich ausbilden. Nur dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben können wir es geſtatten, die Ergebniſſe beider in der Form wiſſenſchaftlicher Meinungen zu verbinden. Solche Meinungen aber als Philoſophie vortragen zu hören, das giebt den Geſchmack eines widerlichen

Gemiſches, welchen der geſunde Sinn der Zeit immer mehr zu verſchmähen anfängt.

IV. Übergang.

Wir haben verſchiedene Formen der Philoſophie unterſcheiden gelernt. Keiner von dieſen Formen ſprechen wir es ab, daß ſie philoſophiſche Erkenntniß gewähre, aber wir finden doch, daß ſie dem Begriffe der Philoſophie nicht in gleicher Weiſe genügen. Am wenigſten genügt ihm die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes, die dogmatiſche, wie ſie der Skepticismus genannt hat. Auch in ihr finden ſich zwar philoſophiſche Begriffe und Grundſätze ausgeſprochen, aber ohne ein klares Bewußtſein über den Grund, aus welchem ſie hervorgehen. Denn dieſes Bewußtſein bildet ſich erſt alsdann aus, wenn der Gegenſatz zwiſchen den nothwendigen Annahmen des praktiſchen Lebens und zwiſchen den freien Erzeugniſſen der wiſſenſchaftlich denkenden Vernunft herausgetreten iſt, d. h. wenn man dieſen ſich zuwendend vom Standpunkte der Wiſſenſchaft aus an alles zweifeln gelernt hat, was nur jenem Gebiete angehört. Daher iſt der Zweifel der Durchgangspunkt, durch welchen allein ein reines Wiſſen gewonnen werden kann, und die Grundlage aller Philoſophie, welche mit Bewußtſein und nicht bloß in inſtinctartigem Dahintappen die Grundſätze aller Wiſſenſchaften zu erkennen ſtrebt. Aber der Skepticismus will das, was Durchgangspunkt und nur Grundlage der Wiſſenſchaft ſein ſoll, als Ziel angeſehen wiſſen, bei welchem wir feſtgehalten würden. Er bleibt daher auf der niedrigſten Stufe des allgemein wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins ſtehen, indem er nur zur Unterſcheidung zwiſchen den Meinungen des Lebens und zwiſchen dem Wiſſen führt und dieſe Unterſcheidung in der

Beſtreitung des Dogmatismus geltend macht, welcher eben die Vorurtheile des praktiſchen Lebens als ein Wiſſen behandeln möchte. Es iſt alſo ein vorhandenes menſchliches Denken, welches er zum Gegenſtande ſeiner Kritik macht oder an welchem er gleichſam die Kraft ſeines Begriffes vom Wiſſen übt. In dieſer Beziehung darf aber die kritiſche Philoſophie als eine höhere Ausbildung des Skepticismus angeſehen werden, weil ſie es unternimmt das menſchliche Denken nicht nur in ſeinen zufälligen, bisher hervorgetretenen Äußerungen, ſondern in ſeinen nothwendigen Gründen zum Gegenſtande der kritiſchen Unterſuchung zu machen. Wäre nun das menſchliche Denken und der Menſch überhaupt in ſolcher Art zu erkennen, ſo würden wir auch von der kritiſchen Philoſophie ſagen müſſen, daß ſie ein reines Wiſſen gewähre ganz der Art, wie der Skepticismus es ſucht, ein Wiſſen deſſen, was den Erſcheinungen zum Grunde liegt, ein Wiſſen, in welchem Gedanke und Gedachtes, Denken und Sein vollkommen zuſammenfielen, und hierdurch würde denn auch der Skepticismus durch die That widerlegt ſein. Allein dies Ergebniß ſetzt die kritiſche Philoſophie ſelbſt wieder in Schwanken, indem ſie von allen unſern empiriſchen Vorſtellungen behauptet, daß ſie ihrem Gegenſtande nicht gleich kommen, und eben deswegen kann auch die Theorie der Erkenntniß, welche aus der kritiſchen Philoſophie ſich herausbilden möchte, auf dieſer Grundlage ſich nicht halten. Sie iſt nur ein Verſuch die poſitiven Ergebniſſe der kritiſchen Philoſophie von ihrer ſkeptiſchen Grundlage loszulöſen, welcher aber mislingen muß, weil die kritiſche Unterſuchung der menſchlichen Erkenntnißweiſe nur von dem ſkeptiſchen Gegenſatze zwiſchen dem Begriffe des Wiſſens und den Meinungen unſeres Lebens herbeigeführt wurde, der Begriff des Menſchen aber für die kritiſche Philoſophie nur den letztern angehört. Hieraus muß ſich nun die Einſicht ergeben, daß dieſer Begriff untauglich iſt zur Begründung einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft; er ſtellt ſich in die Reihe aller der

Vorſtellungen, welche die ſkeptiſchen Unterſuchungen als problematiſche dahingeſtellt ſein laſſen, und dies iſt kein kleiner Gewinn für den weitern Verfolg des philoſophiſchen Geſchäfts. Denn erſt nachdem es zu den übrigen Vorurtheilen des gemeinen Denkens verwieſen worden, daß es eine menſchliche Natur gebe, welche unter dieſen oder jenen Geſetzen des Denkens ſtehe, findet man ſich an den Begriff des Wiſſens allein verwieſen, als an den Begriff, der durch alle jene unvollkommenen Formen der Philoſophie hindurch ſich behauptet, ja ſich hervorgearbeitet hat, als der alleinige Grund des wiſſenſchaftlichen Lebens, welches erſt in voller Freiheit ſich entfalten kann, nachdem die Störungen von Seiten anderer Vorſtellungsweiſen gänzlich beſeitigt worden ſind. Dieſer Begriff des Wiſſens nun, von ſolchen Schranken befreit, wird zwar, indem er als alleiniges Ziel des wiſſenſchaftlichen Lebens und mithin auch als alleiniger Grund des wiſſenſchaftlichen Strebens ſich darſtellt, anerkennen müſſen, daß noch Beſchränkungen für ihn geſetzt ſind, welche im wiſſenſchaftlichen Leben erſt beſiegt werden ſollen; aber indem er ſich bewußt iſt, daß er von der Vernunft geſetzt und von der Vernunft ſeine Verwirklichung gefordert wird, kann er alle die beſchränkenden Vorſtellungen nur als einſtweilige Durchgangspunkte des wiſſenſchaftlichen Lebens und mithin als verſchwindende Momente anſehen. Hiermit iſt nun erſt das rechte philoſophiſche Princip geſetzt, indem der Begriff des Wiſſens nicht, wie die ſkeptiſchen Formen der Philoſophie ihn anſehen, als ein Maaßſtab gebraucht werden ſoll, an welchem das Nicht-Wiſſen in den wechſelnden Vorſtellungen unſeres Lebens zum Bewußtſein gebracht werden kann, ſondern als ein lebendiger Trieb der Vernunft ſich zu erkennen giebt, der ſeine vollſtändige Entwicklung begehrt. Jener ſkeptiſche Gebrauch kehrte nur die verneinende Seite des wiſſenſchaftlichen Lebens heraus und diente nur dazu die Beſchränkungen des Wiſſens aus dem Wege zu räumen; dieſer philoſophiſche Sinn des Begriffes fügt nun aber auch die bejahende.

Seite hinzu zur Erzeugung der rein wiſſenſchaftlichen Begriffe, welche die Vernunft in ihrem Streben nach dem Wiſſen zu verwirklichen hat. Allein es iſt die Gefahr vorhanden, daß man gleichſam berauſcht von dem Gedanken einer Entwicklung des Wiſſens aus der reinen Vernunft nun die Naturbedingungen, durch welche dieſer fortſchreitende Proceß ſich hindurchwinden muß, zu gering achte. Dieſe Gefahr weiß die abſolute Philoſophie nicht zu vermeiden. Wenn dieſe in ihrer erſten Form die verſchwindenden Vorſtellungen als etwas betrachtet, was nur abgeſtreift werden ſollte, ſo iſt ſie daran zu erinnern, daß auch das in unſerm Bewußtſein Verſchwindende Theil hat an der allgemeinen Wahrheit, wenn auch nur als ein Verſchwindendes. Wenn ſie in ihrer zweiten Form die verſchwindenden Momente des Bewußtſeins ihrer ganzen Bedeutung nach abzuleiten gedenkt aus der reinen Bewegung des wiſſenſchaftlichen Gedankens, ſo haben wir ihr begreiflich zu machen, daß dieſe Bewegung ſelbſt nicht allein abhängig iſt von dem Ziele des wiſſenſchaftlichen Lebens, von dem Begriffe des abſoluten Wiſſens, ſondern auch von dem Ausgangspunkte, von welchem aus nach dem Ziele geſtrebt werden ſoll und welcher als ein gegebener, als eine Thatſache der Erfahrung ſich geltend macht. Die Wahrheit der Thatſachen, der Erſcheinungen als ſolcher läßt ſich nicht leugnen; ſie behauptet ſich gegen einen jeden Zweifel; ſie als nothwendig darzuthun in ihrer Vollſtändigkeit würde uns nur gelingen können, wenn wir das abſolute Wiſſen ſchon zur vollendeten Wirklichkeit gebracht hätten; ſolange wir aber nur in einem Streben nach demſelben begriffen ſind, werden wir aus dem Begriffe des Wiſſens, unvollkommen, wie er iſt, auch nur eine unvollkommene Erkenntniß ableiten können. Daher erſcheint es uns als unvermeidliche Forderung des wiſſenſchaftlichen Lebens zweierlei Arten der Wiſſenſchaft zu betreiben, die Wiſſenſchaft der Thatſachen und die Wiſſenſchaft, welche aus dem allgemeinen Begriffe des Wiſſens in philoſophiſcher Weiſe ſich entwickelt, beide aber auch mit einander zu einem gemeinſamen Werke zu verbinden.

Weswegen wir nun dieſe Unterſuchungen über die verſchiedenen Formen der Philoſophie unſerer Forſchung über die Erkenntniß Gottes in der Welt vorausgeſchickt haben, wird im Allgemeinen leicht begriffen werden können. Es mußte um ſo nothwendiger ſcheinen unſer Unternehmen zu rechtfertigen, je mehr zu beſorgen war, daß von den verſchiedenſten Standpunkten aus Bedenklichkeiten oder gänzlich zurückweiſender Tadel es treffen würden. Freilich dürfen wir nicht hoffen, ſolche Hinderniſſe gänzlich beſeitigt zu haben. Indem wir davon ausgehen, daß die Geſinnung und der ganze Bildungsſtand des Menſchen auch auf ſeine wiſſenſchaftlichen Anſichten den größten Einfluß ausübt, müſſen wir es überhaupt für unmöglich halten, durch irgend eine ſchriftſtelleriſche Unternehmung den wiſſenſchaftlichen Standpunkt der Menſchen wahrhaft zu verändern; denn mit ſo geringen Mitteln, wie dem Schriftſteller zu Gebote ſtehen, wird nicht ſo Großes bewirkt; ſondern nur zwei Fälle ſind möglich, entweder entſpricht die wiſſenſchaftliche Richtung eines Schriftſtellers den Neigungen ſeiner Zeitgenoſſen nicht, und alsdann wird er auch wenig Eingang bei ſeinen Zeitgenoſſen finden und im günſtigſten Fall meiſtens für die ſpätere Zukunft gearbeitet haben, oder ſie entſpricht dieſen Neigungen, und alsdann darf er hoffen, daß ſeine Unterſuchungen ſchnellen Eingang finden werden; ſie werden aber auch nur das Verdienſt in Anſpruch nehmen dürfen deutlich und klar ausgeſprochen zu haben, wozu die Meiſten ſchon von ſelbſt ſich hingezogen fühlten. Indem wir nun wohl wünſchen möchten, in dem letztern Fall uns zu befinden, bemerken wir jedoch, daß die beiden Fälle, welche wir ſetzten, nicht ſo entſchieden einander gegenüberſtehen, als es ſcheinen dürfte. Denn eine Zeitgenoſſenſchaft beſteht nicht aus ſo einfachen Elementen, daß nicht verſchiedene wiſſenſchaftliche Richtungen in ihr ſich begegnen ſollten, und man darf daher erwarten, daß einige geneigt ſein werden einem wiſſenſchaftlichen Unternehmen zu folgen, während andere ſich von ihm zurückziehen. Deswegen ſind denn auch die vorhergehenden Unterſuchungen nur darauf angelegt geweſen klar und deutlich den Standpunkt auszuſprechen, von welchem aus wir unſere Aufgabe verfolgen wollen, einen Standpunkt allerdings, welchen wir für den einzig richtigen halten, damit unſere Leſer daran abmeſſen können, in wie weit ſie geneigt ſein möchten unſern weitern Forſchungen ihre Aufmerkſamkeit zu ſchenken.

Alſo dies war im Allgemeinen die Abſicht der bisherigen Forſchung. Im Beſondern aber haben wir noch eine Reihe von Betrachtungen daran anzuſchließen, welche zeigen können, daß wir für unſer eigentliches Unternehmen ſchon mehr gewonnen haben, als in der Darſtellung bisher klar zu Tage getreten iſt. Es wird dies zuſammengenommen darauf hinauslaufen zu zeigen, daß, je ausgebildeter die Form der Philoſophie iſt, um ſo beſtimmter auch in ihr eine Erkenntniß Gottes wenigſtens in problematiſcher Weiſe hervortritt. Den Beweis dieſes Satzes können wir nur führen, indem wir alle dieſe Formen der Philoſophie nach einander in dieſer Beziehung vorführen.

Wenn der Dogmatismus als die unbeſtimmteſte Form der Philoſophie uns erſchienen iſt, ſo möchte es Zweifel gegen unſern Satz erregen, daß ihm von der ſkeptiſchen und kritiſchen Philoſophie von jeher der Vorwurf gemacht worden iſt, daß er über Dinge, welche das Gebiet der menſchlichen Erkenntniß weit überſteigen, zu beſtimmen wage, und zu dieſen Dingen ſind denn auch immer die ſogenannten göttlichen Dinge gerechnet worden. Nun läßt ſich auch nicht leugnen, daß eine große Zahl von Lehren des Dogmatismus von dieſer Art geweſen iſt. Aber es iſt zunächſt zu bemerken, daß weder der Skepticismus, noch der Kriticismus einen genauen Begriff vom Dogmatismus hat. Da ſie den richtigen Begriff der Philoſophie nicht beſitzen, ſondern ihrer Natur nach darauf ausgehen den Kreis des Wiſſens, welches ihnen nur als ein menſchliches erſcheint, auf ein Geringſtes zu beſchränken: ſo müſſen ſie eben ſo ſehr das verwerfen, was mit Recht Dogmatismus genannt wird, als die richtige Philoſophie, beide unter der Benennung des Dogmatismus zuſammenfaſſend. Eben deswegen haben wir es auch rathſam gefunden dieſen zweideutigen Namen des Dogmatismus mit dem Namen der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes zu vertauſchen. Allein auch von dieſer kann nicht geleugnet werden, daß ſie in manchen Geſtalten, welche ſie angenommen, über Gott und die Erkenntniß Gottes vielerlei beizubringen geſucht hat, wogegen nur auch nicht überſehen werden darf, daß ſie in andern ihrer Geſtalten eben ſo entſchieden nicht nur die Erkenntniß, ſondern auch das Sein Gottes aufzuheben bemüht war. Sie kann alſo ihrem Weſen nach nicht theiſtiſch genannt werden, wenn ſie nicht mit demſelben Rechte auch atheiſtiſch heißen ſoll. Vielmehr iſt die Wahrheit der Sache nur dieſe, daß, wie ſchon früher bemerkt, an die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes wegen der Unbeſtimmtheit, in welcher ſie den Begriff der Philoſophie auffaßt, gar mancherlei ſich anſetzt, welches aus fremdartigen Beziehungen herrührend nur locker mit ihr verbunden werden kann. Das Weſen dieſer Form der Philoſophie beſteht aber nur darin, daß ſie an das praktiſche Leben des Menſchen ſich anſchließt und das Allgemeine der Wiſſenſchaften, welche aus dem praktiſchen Leben ſich herausbilden, zu entwickeln ſucht, in allem ihren Denken auf die Nothwendigkeit der praktiſchen Denkweiſe ſich berufend. Dabei hat ſie es nur wenig mit göttlichen Dingen zu thun, denn unter jenen Wiſſenſchaften giebt es nur eine, welche den Begriff Gottes in ſich ſchließt, die nämlich, welche auf die religiöſen Angelegenheiten der menſchlichen Geſellſchaft ſich bezieht, und daher geſchieht es denn auch, daß, ſolange die Religion als ein nothwendiges Beſtandtheil des geſellſchaftlichen Lebens angeſehen wird, auch die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſich davon nicht losſagen kann die Unterſuchung der göttlichen Dinge in ihren Kreis zu ziehen. Aber es entgeht auch wohl niemandem, welcher die verſchiedenen Formen der religiöſen Geſellſchaft vor Augen hat, wie unſicher die Grundlage einer ſolchen Philoſophie über das Göttliche iſt. Wir wiſſen, daß nicht immer und nicht überall Gott, ſondern daß auch Götter verehrt wurden und verehrt werden, daß an den religiöſen Glauben auch der Aberglaube ſich angeſchloſſen hat, ſo daß es kaum einer ſehr umfaſſenden Forſchung gelingen will das Gemeinſchaftliche der Gottesverehrungen aus den abweichenden Weiſen ihres Vorkommens herauszufinden. Wenn nun die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes von einer ſolchen Grundlage aus den Begriff des Göttlichen auffaßt, ſo iſt die Gefahr gleich groß von zwei verſchiedenen Seiten, entweder daß ſie einſeitig an einer Form der Gottesverehrung, welche in dem nächſten Kreiſe ihrer Ausbildung gilt, haften bleibe, oder daß ſie alle Formen der Gottesverehrung zu umfaſſen bemüht nur ein ganz abſtractes Bild des Göttlichen ſich ausbilde, wenn nicht gar noch ein dritter Fall eintreten ſollte, daß ſie über die Verſchiedenheiten der religiöſen Vorſtellungen in Verwirrung gerathend und die allgemeine Nothwendigkeit des religiöſen Bandes für die menſchliche Geſellſchaft nicht anerkennend die Neigung verrathe, alles Religiöſe als einen weit verbreiteten Aberglauben zu beſeitigen. Dies iſt nun auf jeden Fall ein Schwanken zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen, welchem die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſich nicht entziehen kann und welches beweiſt, daß ſie den rechten wiſſenſchaftlichen Grund für die Erkenntniß Gottes nicht gefunden hat. Indem ſie ausgeht von den Wirkungen der Religion auf das praktiſche Leben, hat ſie nur die Erſcheinung der Religion vor Augen und kann daher ſelbſt über die Religion nicht zur Sicherheit kommen, beurtheilt ſie vielmehr nur nach ihren Wirkungen, nach ihrem vermeintlichen Nutzen oder Schaden für etwas anderes, als ſie ſelbſt iſt. Es würde allerdings außer den vorherangeführten noch ein vierter Fall möglich ſein, wenn man das Verhältniß der Philoſophie zur Religion im Auge hat, daß nämlich alle Formen der Religion auf ein allgemeines Bedürfniß der abhängigen Vernunft an ein höchſtes Weſen zu glauben und in ihm ihre feſte Grundlage zu finden zurückgeführt würden, allein dieſer Fall fällt nicht in den Bereich der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes, denn um dies Bedürfniß nachzuweiſen, wird verlangt, daß man über das Verhältniß abhängiger Weſen zum Abſoluten zur Einſicht gelangt ſei, während jene Philoſophie nur die Bedürfniſſe des Handelns unter zeitlichen Verhältniſſen berückſichtigt.

Wenn wir nun dem Dogmatismus es abſprechen müſſen, daß er eine Erkenntniß Gottes gewähren könne, ſo ſprechen dagegen der Skepticismus und Kriticismus ſich ſelbſt dieſe Erkenntniß ab. Wenn jener ſeinem Weſen nach eigentlich gleichgültig gegen dieſelbe ſich verhält, ſo äußern dieſe vielmehr feindſelig ſich dagegen. Allein eben dies dürfte jedem, welcher nicht bei der Erſcheinung ſtehen bleibt, ein günſtiges Vorurtheil für unſern Satz erwecken. Denn wo Befeindung an die Stelle der Gleichgültigkeit tritt, da pflegt eine Neigung zum Grunde zu liegen, welche nur ihre Hemmungen noch nicht überwunden hat. Doch wir können ohne Umſchweife nachweiſen, wie in dieſen beiden Formen der Philoſophie wenigſtens in problematiſcher Weiſe eine Erkenntniß Gottes geſetzt wird. Dem Skepticismus liegt, wie gezeigt worden, der Begriff des Wiſſens zum Grunde. Geſetzt nun es gäbe einen Gott, d. h. ein Weſen oder Sein, welchem wir jede Vollkommenheit zuſchreiben müßten, ſo würden wir auch gewiß behaupten müſſen, daß jener Begriff des Wiſſens ihm beiwohne. Und indem daher im Skepticismus das Wiſſen vom Wiſſen ſich herausarbeitet, bildet ſich ihm auch eine Erkenntniß deſſen aus, was Gott zugeſchrieben werden muß. Nun läßt es freilich der Skepticismus dahingeſtellt ſein, ob ein Gott ſei oder nicht, und es iſt daher auch nur eine fragliche Erkenntniß, welche er von

Gott gewährt, auch beſtimmt er über den Inhalt des Wiſſens nicht, ſondern ſetzt nur das Wiſſen vom Wiſſen als etwas, was Gott beigelegt werden müßte, wenn er wäre, und in beiden Beziehungen dürfen wir ihn nur als eine Übergangsform im Forſchen nach der Erkenntniß Gottes anſehen.

In beiden Beziehungen geht nun die kritiſche Philoſophie in der That etwas weiter. Indem ſie die menſchliche Erkenntniß herunterzuſetzen ſucht und zweifelt, ob nicht alles unſer Denken nur eine bedingte Gültigkeit für den beſchränkten Kreis menſchlicher Denkfähigkeit habe, liegt ihr der Gedanke im Hinterhalte, daß eine höhere Erkenntniß gedacht werden müſſe, eine Erkenntniß, welche die Dinge vollkommen ſo darſtellt, wie ſie ſind. Darüber kann nun kein Zweifel ſein, daß dieſe Erkenntniß Gott beigelegt werden müßte. Nun bleibt freilich auch der kritiſchen Philoſophie der Zweifel übrig, ob es eine ſolche Erkenntniß gebe, weswegen ſie auch die Beweiſe für das Daſein Gottes nicht gültig findet; allein daß eine Neigung in ihr ſich rege ihr Vorhandenſein in einer vollkommenen Vernunft zuzugeben, das geht doch aus ihrem Unternehmen hervor das menſchliche Erkennen damit fortwährend zu vergleichen. Indem ſie die Bedingtheit des menſchlichen Erkennens nachzuweiſen ſucht, ſetzt ſie ein unbedingtes Erkennen nothwendig voraus. Sie bleibt aber auch nicht, wie der Skepticismus, dabei ſtehen nur das Wiſſen vom Wiſſen anzuerkennen, ſondern indem ſie die Geſetze des menſchlichen Denkens auseinanderſetzt, entwickelt ſie einen Inhalt des Wiſſens und ſetzt Erkenntniſſe, welche für Gott dieſelbe Gültigkeit haben müßten wie für uns, ſollte es überhaupt einen Gott geben; denn aller Wahrheit theilhaftig, müßte er auch die Wahrheit des Menſchen und aller Geſetze wiſſen, unter welchen das menſchliche Denken ſteht. Hiermit alſo würde in der That ſchon eine poſitive Erkenntniß Gottes gegeben ſein, man würde wiſſen, was Gott weiß, wenigſtens in einer beſchränkten Sphäre, ſobald nur nachgewieſen werden könnte, daß ein Gott ſei. Um daher die Erkenntniß Gottes von dem Standpunkte der kritiſchen Philoſophie fortſchreitend weiterzuführen, würde es nur darauf ankommen ihr begreiflich zu machen, theils daß ſie nur vergeblich ihrer Neigung widerſtrebe ein abſolutes Wiſſen in einem abſoluten Sein zu ſetzen, theils daß ſie ohne hinlänglichen Grund unſere wahre Erkenntniß auf die Einſicht in die Geſetze des menſchlichen Denkens beſchränken wolle.

Im Skepticismus, wie im Kriticismus iſt es der Begriff des unbedingten Wiſſens, welcher eine Erkenntniß Gottes in ſich ſchließt, eine Erkenntniß der Form, in welcher, oder auch ſchon eines Inhalts, welchen er weiß. Aber beide verlangen noch den Beweis, daß ein ſolches wiſſendes Sein ſei. Einen ſolchen Beweis fordert die abſolute Philoſophie nicht, und es iſt wieder der Begriff des unbedingten Wiſſens, welcher ſie dieſes Beweiſes überhebt. Denn nothwendig, ſo wie ſie das vollkommene Wiſſen als Zweck unſeres vernünftigen Denkens anerkennt, muß ſie auch eine vollkommene Wahrheit ſetzen, welche erkennbar iſt, und um ſie als erkennbar ſetzen zu können, muß ſie dieſelbe auch als dem vollkommenen Wiſſen gleich ſetzen, ſo daß dieſe Wahrheit zugleich Gedachtes und Gedanke, Gewußtes und Wiſſendes iſt. Dies iſt ihr das Vollkommene, der Gegenſtand nicht allein, ſondern auch der Beſitzer der vollkommenen Wiſſenſchaft; dies iſt ihr Gott. Hiermit möchte ſie den richtigen Weg eingeſchlagen haben, um den Grund nachzuweiſen, welcher die Philoſophie zum Begriffe Gottes führt. Aber der Weg der Forſchung, für welche nun dieſer Begriff fruchtbar werden ſoll, möchte nicht auf ſo richtige Weiſe von ihr angegeben werden. Denn wenn die erſte Form der abſoluten Philoſophie uns anräth nur alle ſinnliche Vorſtellungen und Triebe auszurotten, um in der reinen Vernunft das Reine zu ſchauen, wenn ſie meint, lediglich durch ein verneinendes Verfahren werde die unmittelbare Anſchauung Gottes plötzlich in uns auftauchen und nur durch die Ausleerung werde die Erfüllung unſeres Strebens uns zu Theil werden, gleichſam als hätten wir ſchon, was wir vermißten: ſo iſt dies eine leere Täuſchung, welche nur durch die Schwärmerei myſtiſcher Vorſtellungsweiſen unterhalten werden kann, wie aber eine poſitive Entwicklung der wiſſenſchaftlichen Vernunft auf dieſem Wege gewonnen werden könne, iſt durchaus nicht abzuſehen. Eine ſolche Entwicklung verſpricht uns nun freilich die andere Form der abſoluten Philoſophie, aber indem ſie dieſelbe allein in die Philoſophie verlegt und jede geſchichtliche Erkenntniß als einen Theil der Philoſophie zu behandeln ſtrebt, kann die Erkenntniß Gottes, welche ſie zu geben verſpricht, auch nur einſeitig gerathen. Wir haben zu zeigen geſucht, daß die Gegebenheiten der Erſcheinung nicht vollſtändig aus philoſophiſchen Begriffen abgeleitet werden können und daß daher auch ein jedes Bemühen das Empiriſche als ein Ergebniß der Philoſophie darzuſtellen nur zur Verſtümmelung oder Verdrehung des gegebenen Inhalts unſeres Denkens, genug zu einer gewaltſamen und feindſeligen Behandlung deſſelben führt. Mit einer ſolchen, wenn auch verborgenen, aber um ſo gefährlichern Feindſchaft gegen die empiriſchen Wiſſenſchaften kann niemand zu Gott gelangen. Wir wollen nicht ſagen, daß durchaus keine Erkenntniß Gottes in dieſer Weiſe der Philoſophie ſich erzeuge, vielmehr wenn ſie auch nur den allgemeinen Begriff des Wiſſens zur Entwicklung bringt ſeinen idealen Forderungen nach, ſo werden wir auch ſetzen müſſen, daß dadurch eine Erkenntniß der allgemeinen Weiſe, in welcher das Wiſſen in Gott wirklich iſt, uns zuwachſe; aber indem die allgemeinen Formen des Wiſſens der abſoluten Philoſophie für die alleinige Offenbarung Gottes gelten, ſchwindet ihr der Begriff Gottes zu einer bloßen Allgemeinheit zuſammen und daher iſt denn auch dieſe Form der Philoſophie nothwendig in einem Irrthum über den Begriff Gottes, wenn ſie folgerichtig ihre Ergebniſſe feſthält.

Wenn Gott die Wahrheit iſt, wie die abſolute Philoſophie annimmt, ſo darf nicht geleugnet werden, daß in allen Wiſſenſchaften, in welchen eine Erkenntniß der Wahrheit iſt, auch eine Erkenntniß Gottes vorhanden ſei. Kommt daher den empiriſchen Wiſſenſchaften eine Erkenntniß der Wahrheit zu, welche die Philoſophie nicht gewährt, ſo darf auch die Philoſophie nicht allein ſich rühmen Gott zu erkennen. Vielmehr um ſo beſchränkter wird die Erkenntniß Gottes ſein, welche die Philoſophie bringt, je mehr Wiſſen in den empiriſchen Wiſſenſchaften iſt, welche die Philoſophie nicht kennt. Aber eben ſo wenig werden die empiriſchen Wiſſenſchaften allein ſich rühmen die Erkenntniß Gottes zu gewähren, wenn anders in der Philoſophie eine Erkenntniß auch nur irgend einer Wahrheit iſt; denn die Erkenntniß Gottes oder der vollkommenen Wahrheit kann in keiner Weiſe die Erkenntniß einer Wahrheit ſein, welche irgend etwas Anderes ausſchließt. Daher wird dieſe Erkenntniß nur gewonnen werden können durch eine völlige Durchdringung aller Wahrheiten, durch eine Verarbeitung aller philoſophiſchen und empiriſchen Erkenntniſſe zu einem Ganzen. Eine ſolche beabſichtigt das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben, behauptet aber nicht ſie zu vollendeter Geſtalt ausgebildet zu haben. Da wird es ſich zeigen, daß beide Geſtalten des geſchichtlichen und des philoſophiſchen Wiſſens nur unvollkommene Formen ſind, in welchen ein Vollkommeneres, ja das Vollkommene ſelbſt ſich vorbereitet, daß ſie zwar eine jede ein Wiſſen Gottes enthalten, aber in einer noch unvollendeten Geſtalt, das geſchichtliche Erkennen, indem es in ſeinen Thatſachen zwar Fingerzeige giebt, hinweiſend auf die Wege und Geſetze, auf die Plane und Gedanken Gottes, in welchen er der Welt ſich offenbart, aber ohne daß es dieſe Zeichen göttlicher Vernunft zu deuten vermöchte, das philoſophiſche Erkennen, indem es zwar in ſeinen allgemeinen Begriffen uns nachweiſt, wie alles unſer wiſſenſchaftliches Streben darauf gerichtet ſein ſoll die Wahrheit Gottes zu begreifen, aber nicht vermag das lebendige Walten Gottes in der Welt in voller Beſonderheit des Wirklichen uns darzuſtellen. So deuten beide

Arten der Wiſſenſchaft zwar auf das endliche Ziel unſeres Sinnens und Trachtens hin, aber wenn ſie daſſelbe in ſeiner Wahrheit auffaſſen wollen, ſo müſſen ſie damit auch zugleich begreifen, daß ſie dazu beſtimmt ſind in etwas anderes ſich aufzulöſen, was höher iſt, als ihre eigenen Leiſtungen. Es iſt nicht eine einſeitige Ausbildung unſerer Vernunft in irgend einer Art der Wiſſenſchaft, welche uns dem Ziele unſeres Strebens, der Vollendung unſeres Seins und unſeres Bewußtſeins entgegenführen könnte.

Wir haben hiermit einen Punkt berührt, welcher zwar nicht genau in den Grenzen unſeres Unternehmens liegt, aber doch mit demſelben zu viele Berührungen hat, als daß wir eilig an ihm vorübergehen könnten, den Zuſammenhang unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens mit den übrigen Entwicklungen unſeres Seins und Bewußtſeins. Indem wir hierüber einiges hinzufügen möchten, ſei es uns erlaubt an geſchichtlichen Betrachtungen anzuknüpfen. Es iſt bekannt, wie ſeit der ſogenannten Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften die empiriſchen Erkenntniſſe mit der Mathematik, welche ſich ihnen anſchließt, einen ſchnellen Fortgang genommen haben. So wie nun überhaupt die Geſchichte der Philoſophie mit der übrigen geiſtigen Bewegung der Völker, in welchen ſie ſich entwickelt, in der genaueſten Wechſelwirkung ſteht, ſo hat auch unſere neuere Philoſophie dieſen Fortſchritten der empiriſchen Wiſſenſchaften nicht fremd bleiben können. Es war daher natürlich, daß ſie zuerſt vorherrſchend als dogmatiſche Philoſophie ſich geſtaltete. Nur die ältern Erinnerungen, in welchen ſie aufwuchs, konnten dabei einen mäßigenden Einfluß ausüben, aber immer war doch die Gewalt der gegenwärtigen Zeit zu groß, um nicht vorzugsweiſe ein Philoſophiren zu begünſtigen, welches die empiriſche und mathematiſche Forſchung als ihr Muſter betrachtete. Dieſe vorherrſchend dogmatiſche Richtung jedoch, je mehr ſie dem Empiriſchen in fortſchreitender Einſeitigkeit ſich in die Arme warf, um ſo ſtärker mußte ſie den Skepticismus hervorrufen, der auch nicht zögerte an den Empirismus ſelbſt ſich anzuſchließen. Der Skepticismus erzeugte alsdann die Kritik der reinen Vernunft, in welcher ein umfaſſenderes Streben das wiſſenſchaftlichere Denken zu ergründen ſich ausſprach, behaftet jedoch mit allen den Mängeln, welche wir an der kritiſchen Philoſophie zu rügen gefunden haben. Dennoch hat ſie ihre Neigung dem menſchlichen Erkennen gegenüber eine abſolute Vernunft anzuerkennen nicht verleugnen können, und daran hat ſich die Entwicklung der abſoluten Philoſophie angeſchloſſen, welche alsbald in ungezügeltem Laufe ſich Bahn zu brechen wußte und in offener Feindſchaft jede empiriſche Erkenntniß unter dem Namen des gemeinen Bewußtſeins niederzuwerfen ſtrebte. Der Erfolg war abzuſehen. Ihre Feindſchaft wurde ihr reichlich vergolten. So wie die abſolute Philoſophie in den empiriſchen Wiſſenſchaften nur ein Scheinwiſſen ſah, ſo ſahen dieſe in jener nur einen hochmüthigen Dünkel, und den Zeiten der Überſpannung folgte ein Augenblick der Abſpannung, in welchem man faſt von aller Philoſophie ſich abzuwenden geneigt ſchien. Allein zu feſt wurzelt von Natur das Streben nach Philoſophie in unſerem Weſen, als daß ein ſolcher Widerſpruch gegen alle Philoſophie hätte dauern können; es ſpricht ſich darin nur das Verlangen nach einer Philoſophie aus, die mit den empiriſchen Erkenntniſſen ſich zu vertragen weiß, und mit Sicherheit läßt ſich erwarten, daß die Macht des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens eine ſolche Philoſophie hervorzubringen behülflich ſein werde.

Wenn wir nun bemerken müſſen, daß dieſe Entwicklungen der Philoſophie den Bedürfniſſen des wiſſenſchaftlichen Lebens nicht völlig genügen konnten, ſo werden wir auch erwarten müſſen, daß noch andere Regungen der Vernunft ihnen zur Seite gegangen ſein und in das letztere eingegriffen haben werden gleichſam zu ihrer Ergänzung. Dies iſt die Bedeutung der Erſcheinungen in unſerer neuern Wiſſenſchaft, welche man gewöhnlich mit dem Namen des Myſticismus bezeichnet hat, und der Weiſe, wie ſie neben den rein wiſſenſchaftlichen Richtungen der neuern Geſchichte ſich geltend gemacht haben, bald in einer genauern Verbindung mit ihnen, bald ſtrenger von ihnen ſich abſondernd. Gegründet ſind ſie in dem ungeregelten Einfluß, welchen die Geheimniſſe unſeres Gemüths auf die Wiſſenſchaft ausüben, ſobald dieſe irgendwie kränkelt. Solche Geheimniſſe hat ein jeder, welcher eine höhere Luſt kennt, als die ſinnliche; denn eine jede Luſt iſt ein geheimnißvolles Bewußtſein; man würde ſich vergeblich bemühen ſie mitzutheilen; den Gedanken, welcher mit ihr verbunden iſt, welcher ſie vielleicht ſogar erregt, kann man wohl ausſprechen; ſie ſelbſt aber iſt unausſprechlich. Dadurch unterſcheidet ſich dieſe Art des Bewußtſeins von dem wiſſenſchaftlichen Gedanken, welcher mittheilbar iſt, weil ein jeder ihn denken kann wie der andere. Dieſes Bewußtſein der Luſt aber, ſo wie der Unluſt kann kein Anderer ſo fühlen wie ich; es iſt das eigenthümliche Bewußtſein, eben ſo wenig auf einen Andern zu übertragen wie mein Ich. Einen Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Entwicklung des Einzelnen wird es nun immer behaupten, wenn anders Luſt und Liebe zu den Dingen unſere Aufmerkſamkeit und unſer Denken leitet. Allein wenn wir wiſſenſchaftlich uns mitzutheilen ſtreben, ſo kann es dabei als Aufgabe betrachtet werden, den Gedanken von unſerer Eigenthümlichkeit loszulöſen und als ein allgemein Verſtändliches auszuſprechen. Da ſollen weder die eigenthümlichen Regungen unſeres religiöſen Gefühls, noch die eigenthümlichen Bildungen unſerer Phantaſie die Herrſchaft führen, ſondern damit die Lehre allgemein verſtändlich ſei, ſoll ſie ſich anſchließen an das, was in Allen vorausgeſetzt werden kann nach den allgemeinen Geſetzen des Denkens. Je weniger jedoch die wiſſenſchaftliche Bildung allen Bedürfniſſen der Vernunft entſpricht, um ſo geringer iſt auch ihre Kraft das Fremdartige abzuhalten, um ſo größer iſt auch die Neigung eigenthümliche Richtungen in unſerer Entwicklung mitten in dem wiſſenſchaftlichen Gange der

Unterſuchung zur Sprache zu bringen, und da ergeben ſich denn Zwitterbildungen, welche nicht recht dem wiſſenſchaftlichen Denken, nicht recht den Regungen unſeres Gemüths entquellen, ſondern das, was von uns geſondert werden ſoll, in ungeregelter Miſchung in einander wirren. Dieſe myſtiſchen Richtungen ſind nun durch die ganze Geſchichte unſerer neuern Philoſophie hindurchgegangen. Dem Dogmatiſmus haben ſie zuweilen ſehr ſtark ſich aufgedrängt, ſo wie denn überhaupt dieſe Form der Philoſophie geeignet iſt, manches in ſich aufzunehmen, was nicht von einem rein wiſſenſchaftlichen Standpunkte ausgeht. Doch je mehr der neuere Dogmatiſmus an die Fortſchritte der empiriſchen Wiſſenſchaften ſich angeſchloſſen hat, um ſo weniger war er auch geneigt in ein nahes Verhältniß zu den myſtiſchen Regungen des Gemüths zu treten, und dieſe haben daher in der neuern Philoſophie bis auf die Entwicklung des Skepticiſmus herab meiſtens eine ſehr abgeſonderte Rolle geſpielt und, wo ſie mit wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen zuſammentrafen, eine Geſtalt angenommen, welche den Hauptrichtungen unſerer Bildung faſt feindlich gegenübertrat. Daſſelbe gilt auch von ihrem Verhältniſſe zum neuern Skepticiſmus und Kriticiſmus, ſo wie dieſe Arten der Philoſophie aus der Entwicklung unſerer Wiſſenſchaft ſich herausbildeten, nur daß die Gefühlstheorie ſich ihnen ſchon näher befreundet fühlen konnte, weil ſie die Feindſchaft gegen den frühern Dogmatiſmus mit ihnen gemein hatte. Daher finden wir denn auch eine Neigung des Myſticiſmus mit dem Skepticiſmus und der kritiſchen Philoſophie in der Bekämpfung des Verſtandes gemeinſchaftliche Sache zu machen, um dagegen dem Gefühl oder der innern Anſchauung, oder wie man ſonſt das unverſtändige Organ der Vernunft zur Erkenntniß höherer Wahrheit nennen mochte, freie Bahn zu gewinnen. In dieſes polemiſche Beſtreben konnte nun auch die abſolute Philoſophie einſtimmen, und wir haben es erlebt, daß durch dieſe gemeinſamen Bemühungen ſeiner Feinde der Name des Verſtandes faſt in Verruf gekommen iſt. Doch iſt der Standpunkt der abſoluten Philoſophie freilich ein anderer, als der myſtiſcher Regungen, und wenn dieſe es zu keiner wiſſenſchaftlichen Geſtaltung der von ihr angeregten Begriffe bringen konnten, ſo mußte dagegen jene ihrem Standpunkte getreu in allgemein gültigen Formen des Denkens einherzuſchreiten ſtreben. Hierbei verhalten ſich jedoch die beiden Formen der abſoluten Philoſophie zu dem Gefühl auf verſchiedene Weiſe. Die, welche nur durch Vernichtung des Empiriſchen zu der abſoluten Anſchauung ſich zu erheben ſtrebt, mußte, je weniger poſitiv ihr philoſophiſches Geſchäft war, um ſo raſcher zum eigenthümlichen Bewußtſein ihre Zuflucht nehmen, wenn ſie die Leere ihres Begriffes vom abſoluten Wiſſen zu erfüllen ſuchte. Daher konnte ſie nicht vermeiden von der Phantaſie und der Religion die Formen ihrer Darſtellung zu borgen und in reichlichem Maaße myſtiſche Elemente in ſich aufzunehmen. Zögernder freilich, aber endlich dennoch wendet auch die andere Form der abſoluten Philoſophie dieſem Gebiete ſich zu. Denn indem ſie aus dem Begriffe des abſoluten Seins, des Gegenſtandes des abſoluten Wiſſens, die beſondern Momente abzuleiten ſtrebt, in welchen er ſich verwirklichen ſoll, kann ſie durch eine nicht kurze Reihe wiſſenſchaftlicher Gedanken ſich bewegen; aber zuletzt treibt ſie dennoch ihr Streben in dieſen philoſophiſchen Begriffen alle Wahrheit darzuſtellen der Vermiſchung des Philoſophiſchen mit dem Empiriſchen zu, welche nur durch eine phantaſtiſche Auffaſſung des letztern, die ſtarre Wirklichkeit biegend oder brechend, die täuſchende Geſtalt einer völligen Übereinſtimmung beider hervorbringen kann.

Man kann es als einen Vorzug unſerer Zeit rühmen, daß ſie die Rechte des Gemüths gegen den Verſtand wieder geltend gemacht hat, daß auch im Beſondern das religiöſe Bewußtſein in ihr wieder ſtärker hervorgebrochen iſt; aber wir würden dies weniger zu rühmen haben, wenn jetzt durch das Gemüth die Rechte des Verſtandes gekränkt werden ſollten. Dies würde aber in gleicher Weiſe ſtattfinden, möchte man nun dem Gemüthe verſtatten in der Wiſſenſchaft, welche ein Werk des Verſtandes ſein ſoll, ſeine Stimme geltend zu machen, oder wollte man auch dem Verſtande verbieten ſich da zu regen, wo ein gemeinſames Werk des Gemüths und des Verſtandes betrieben werden ſoll. In beiden Weiſen würde man nur wieder einen mehr oder weniger beſchränkten Myſticismus begünſtigen. Wenn unſere Zeit dem Gemüthe ſeine Rechte erkämpft hat, ſo iſt dies wenigſtens zum Theil durch die Bemühungen des wiſſenſchaftlichen Verſtandes geſchehen, und es hat ſich dadurch erwieſen, daß nur eine einſeitige Bildung des Verſtandes auf das Gemüth ſchädlich einwirken kann. Dadurch ſollten nun auch die Freunde des Gemüths am ſtärkſten ſich aufgefordert fühlen, das wiſſenſchaftliche Beſtreben des Verſtandes in aller Weiſe zu begünſtigen und auch darin ein frommes und gottgefälliges Werk zu erblicken, wenn wir die Kräfte des Denkens, welche uns Gott verliehen hat, in ihrem ganzen Umfange üben und das Gebiet der Wiſſenſchaften ihnen ungeſchmälert zur Bearbeitung übergeben, welches ſie nach der Ordnung des vernünftigen Lebens allein zu verwalten haben. Nach derſelben Ordnung des Lebens haben wir nun auch andere Gebiete unſeres Bewußtſeins anzuerkennen, in welchen das Gemüth ſeine Kräfte ungeſtört entfalten ſoll; aber wir dürfen auch nicht vergeſſen, daß alle dieſe Abſonderungen des Verſtandes vom Gemüthe und des Gemüths vom Verſtande doch der allgemeinen Entwicklung unſeres vernünftigen Lebens untergeordnet werden müſſen, welche weder etwas rein Abgeſondertes duldet, noch durch die feindſeligen Berührungen ſeiner Beſtandtheile gefördert werden kann, ſondern alles ihm Angehörige zu einem vollkommenen Einklange zu führen ſtreben muß. Da werden wir nun das fromme Gemüth nicht loben können, welches ſich ſcheu in ſich ſelbſt zurückzieht und die Berührung mit dem wiſſenſchaftlich forſchenden Verſtande zu vermeiden ſucht. Es muß ſeiner ſelbſt nicht recht ſicher ſein, daß es die Probe nicht zu machen wagt, ob es wohl beſtehen könne den übrigen Gewalten des Lebens gegenüber; es muß noch eine kränkliche Reizbarkeit in ſich fühlen, welche von der rauhen Hand des Lebens verletzt zu werden fürchtet. Von der Welt aber kann es ſich doch nicht losmachen, ſo muß es denn auch dahin ſtreben die Welt zu verſtehen und der Welt ſich verſtändlich zu machen, und immer wird es hierbei der Hülfe des Verſtandes bedürfen, welchen denn alſo auch der Menſch zu pflegen hat und ſo viel möglich wiſſenſchaftlich auszubilden, wenn er der Sicherheit ſeines Gemüths ſich erfreuen will. Man kann gewiß darauf rechnen, daß eine ſichere religiöſe Überzeugung auch nur da gefunden werden wird, wo der Menſch zur Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt gelangt iſt; Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt ſetzt aber auch die Zuſtimmung des Verſtandes zu den Regungen des Gemüths voraus, und deswegen müſſen wir einen jeden ermahnen, welcher nicht ſchon von ſelbſt dazu geneigt ſein möchte, auch nach einer Bildung des Verſtandes zu ſtreben, welche der Entwicklung ſeiner übrigen vernünftigen Kräfte das Gleichgewicht zu halten im Stande iſt.

Die abgeſonderte Ordnung der Wiſſenſchaften aber hat dahin zu ſtreben nur die ſichern Ergebniſſe der Forſchung in ſich aufzunehmen und kann weder phantaſiereiche Bildungen hypothetiſcher Wahrſcheinlichkeit, noch religiöſe Regungen als Beweis gelten laſſen; alles iſt von ihr auszuſchließen, was der Meinung eines jeden und ſeiner eigenthümlichen Denkweiſe angehört. Nur das Allgemeingültige, was gelehrt und gelernt werden kann, ſoll in ihr ſeine Stelle finden. Allein wir haben auch anerkennen müſſen, daß Erfahrung und Philoſophie nicht in allen ihren Theilen ausgebildet ſind, ſondern wechſelsweiſe an einander ſich ausbilden ſollen und daß ſie in dieſer wechſelſeitigen Ausbildung in dem Gebiete des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens einander begegnend nicht die vollendete Geſtalt abgeſchloſſener Ergebniſſe annehmen können, ſondern in der ſchwankenden Geſtalt der Meinungen auftreten. In dieſem Gebiete dürfen wir alſo dem eigenthümlichen Bewußtſein, dem Gefühl, ja ſelbſt der Phantaſie, ſein Recht zugeſtehen; da findet eine Verbindung der Wiſſenſchaft mit der Geſinnung ſtatt, da führt nicht allein der Gelehrte oder wiſſenſchaftlich Unterrichtete, ſondern auch der Menſch in ſeiner Eigenthümlichkeit eine Stimme, und es offenbart ſich, daß die mancherlei Unterſchiede, welche wir in der Entwicklung unſerer Bildung machen, wie lange wir ſie auch geſondert durchführen mögen, doch nach einander hinſtrebend ſich zu vereinigen beſtimmt ſind. Eine jede wiſſenſchaftliche Bildung, welche in der geſchloſſenen Grenze der Wiſſenſchaften ſich zu halten ſtrebt, muß daher als eine einſeitige angeſehen werden. Dies ſpricht die Geſchichte aller Wiſſenſchaften aus, welche uns zeigt, wie ohne Phantaſie und Gemüth keine Erfindungen gemacht werden und keine fruchtbare Forſchung ſtattfindet. Eben in dem Gebiete des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens iſt die Werkſtatt der Erfindungen; was man den genialen Blick in der Wiſſenſchaft genannt hat, das erzeugt ſich aus jener reichern Verknüpfung aller Elemente unſerer Bildung, die in ihrer wiſſenſchaftlichen Beziehung das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben bildet und weit über den beſchränkten Geſichtskreis einer bloßen Verſtandesbildung hinausreicht.

Wer nun dies überlegt, wird ſich nicht wundern, wenn wir behaupten, daß die Entwicklung aller unſerer vernünftigen Kräfte zuſammentreten müſſe, um die Erkenntniß Gottes zu bilden, die wahre und höchſte Erkenntniß, deren wir fähig ſind. Nicht der Philoſoph, ſondern der Menſch ſoll ſie hervorbringen. In dieſer Einſicht von der Nothwendigkeit, daß alle vernünftige Beſtrebungen zur Erreichung des höchſten wiſſenſchaftlichen Zwecks zuſammenwirken müſſen, müſſen wir uns einem jeden Particularismus entgegenſetzen. Nicht irgend eine einzelne Wiſſenſchaft, auch nicht die Philoſophie ſoll dahin führen. Ebenſo wenig dürfen wir einer künſtleriſchen Anſicht allein dieſen Zweck zu betreiben zugeſtehen oder hoffen, daß uns das praktiſche Leben einer Sittlichkeit, die ſich von wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen fern hält, ihm zuführen werde. Doch haben wir von dieſen Seiten her wohl kaum einen Widerſpruch zu erwarten, ſobald nur das wahre Ziel unſerer vernünftigen Beſtrebungen anerkannt worden iſt. Dagegen iſt von der Seite religiöſer Entwicklung zuweilen eine Feindſchaft gegen die wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen über Gott und göttliche Dinge geäußert worden. Wir können eine ſolche nur als ein Misverſtändniß betrachten. Die Religion der Liebe ſoll überhaupt keine Feindſchaft hegen weder gegen Perſonen, noch gegen Beſtrebungen dieſer Perſonen, welche ſich von ihnen nicht ablöſen laſſen. Was ſie bekämpfen darf und ſoll, beſteht allein in dem Vergänglichen und Böſen, welches abgeſtreift werden kann und den Perſonen nicht weſentlich iſt. Allein von ſolcher Art iſt nicht die Erkenntniß und das wiſſenſchaftliche Streben nach ihr, welche ſogar in dem praktiſchen Leben uns als nothwendig erſcheinen und die Religion begleiten müſſen, wenn dieſe anders ein Bewußtſein allgemeiner Art in der Anſchauung Gottes ſucht. Auch ſie ſucht Belehrung, ſei es aus innerer Erfahrung oder aus einer göttlichen Offenbarung. Nur kennt die Religion andere Quellen der Erkenntniß, als die Philoſophie und eine jede andere Wiſſenſchaft. Sie vertraut ihrem Glauben an die Offenbarung. Wenn ſie jedoch in dieſem Glauben von der Wiſſenſchaft ſich abwenden wollte, ſo würde ſie annehmen müſſen, daß ihre Offenbarung in keiner Beziehung zum Wiſſen ſtünde. Da möchte ſie nun ſich abſondern von dem Leben mit dem Menſchen und der innern Beſchaulichkeit allein leben; denn wenn dieſe Offenbarung nicht für den Einzelnen allein, ſondern für eine religiöſe Geſellſchaft der Menſchen ſein ſollte, ſo würde ſie auch in Worten oder Symbolen ſich unter dieſen äußern müſſen, damit die Mitglieder einer ſolchen Geſellſchaft ſich einander erkennen und mit einander geſelligen Austauſch ihrer religiöſen Regungen haben könnten. Genug, wo die Religion nicht zu völliger Abſonderung der Menſchen von einander führen ſoll, da bedarf ſie auf der einen Seite des Ausdrucks, auf der andern Seite des Verſtändniſſes und jenes Wechſelſpiels der Berechnungen über Zeichen und Bezeichnetes, von welchem niemand würde ſagen können, wie es ohne die wiſſenſchaftliche Thätigkeit des Verſtandes zu Stande kommen könne. Hat ſich nun aber nur erſt gezeigt, daß in unſerem religiöſen Leben das wiſſenſchaftliche Element in ſeiner weiteſten Bedeutung nicht ganz ausgeſchloſſen iſt, ſo wird es zuverſichtlich ſchwer halten, es nur theilweiſe darin aufzunehmen oder irgendwo ſein Eindringen zu begrenzen. Denn dies iſt die Natur der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß, daß ſie nirgends bei einem Theile ſtehen zu bleiben ſich begnügt, ſondern überall die Geſammtheit des Wiſſens anſtrebt. Auch in dieſer Art der Erkenntniß würde die Oberflächlichkeit, welche mit einzelnem Wiſſen ſich begnügt, nur verderblich wirken können. Die Mittel der Verſtändigung ſind nur in dem großen Kreiſe aller Dinge zu begreifen, welchem ſie angehören. Es ſind zwei heilige Schriften, in welchen Gott ſich offenbart hat, die eine aber iſt in der andern und kann nur in dieſer als ihr Theil begriffen werden. Die eine iſt die, welche vorzugsweiſe ſo heißt, die andere iſt die ganze Welt. Man wird vielleicht mit Recht ſagen können, in der kleinern heiligen Schrift trete uns Gott auf eine vernehmlichere Weiſe hervor; er habe ſie uns dargeboten gleichſam als einen kurzen Abriß ſeines großen Werkes wegen der Schwäche unſerer Faſſungskraft, daß wir zuerſt an ſie uns hielten und aus ihr über das Nothwendigſte uns unterrichteten, ehe wir Größeres unternähmen; aber daß wir bei ihr ſtehen bleiben ſollten, das verbietet ſie uns ſelbſt ihrer ganzen Faſſung, ihrem ganzen Inhalte nach. Denn wie wir auf ſie hingewieſen werden, ſo weiſt ſie ſelbſt uns heraus aus ſich auf die Betrachtung der Menſchen und der Zeiten, auf die Ueberlegung der Fügungen Gottes, in welchen ſie entſtanden. Räthſelhaft iſt ſie, weil ſie im Ganzen der Entwicklung begrifſen ſein will, in welchem ſie als ein Merkzeichen daſteht. Mögen wir daher unſerer Schwäche wegen zuerſt an ſie gehen, um uns zu befeſtigen; aber wenn wir uns befeſtigt haben, dann nicht weiter gehen zu wollen und wenigſtens den Verſuch zu machen, ob nicht auch dem größern Buche ein Verſtändniß abzulocken ſei, das würde eben nur ein Bekenntniß ſein, daß wir noch nicht feſt genug geworden in unſerem Glauben an Gott. Daher können wir auch dieſen Particularismus nicht loben, welcher der Religion allein die Ehre geben will. Unſere Religion ſoll zwar in unſerem ganzen Leben, auch in unſerem Forſchen uns leiten, aber ſie ſoll als eine thätige Kraft über alle Entwicklungen der Vernunft ſich ausbreiten. Nicht allein in dem engen Kreiſe eines beſchaulichen Lebens oder einer beſchränkten Schriftforſchung ſollen wir die Religion ſuchen, ſondern überall da wiedererkennen, wo der Menſch mit Gewiſſenhaftigkeit und in dem Glauben an die göttliche Kraft und Beſtimmung ſeines vernünftigen Weſens ſo wie die praktiſchen, ſo die theoretiſchen Bahnen des ihm angewieſenen Lebens zu durchmeſſen ſtrebt.

In dieſem Sinne denken wir nun über die Erkenntniß Gottes in der Welt zu handeln. Wir gehen von der Ueberzeugung aus, daß unſer Bewußtſein Gottes nicht allein in der Wiſſenſchaft zu Tage kommt, ſondern auch in den Gefühlen unſeres Gemüths, daß dieſe auch keinesweges von den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen unſeres Geiſtes ſich abſondern laſſen, als welcher eine Einheit des geſammten Lebens bildet. Soll doch unſer ganzes wiſſenſchaftliches Leben Wärme und Heiligung empfangen durch dieſe Gefühle; ſoll doch die Liebe zur Wahrheit, d. h. zu Gott, dieſes tiefſte Gefühl, welches die religiöſe Scheu vor jeder Lüge in ſich ſchließt, durchweg in ihm herrſchen. Aber mit jener Ueberzeugung werden wir doch den wiſſenſchaftlichen Weg in unſern Forſchungen einſchlagen, wohl wiſſend, daß es verſchiedene Geſchäfte ſind, das Gefühl anzuregen und das Streben nach Erkenntniß zu befriedigen, und daß wir nun einmal in der Lage ſind nicht alles auf einmal betreiben zu können. So wie in andern Gebieten des Lebens, ſo theilen ſich auch hier die Arbeiten. In der wiſſenſchaftlichen Forſchung aber, welche wir hier einſchlagen, leitet uns die Überzeugung, daß eine jede wahre Erkenntniß auch eine Erkenntniß der einigen Wahrheit, welche bei Gott iſt, in ſich ſchließe, ohne daß doch immer dies in jeder Erkenntniß zum Bewußtſein kommen müßte. Das Bewußtſein vielmehr davon, daß in der That keine Erkenntniß iſt, ohne eine Erkenntniß Gottes zu ſein, bildet ſich in wiſſenſchaftlicher Weiſe erſt in der Philoſophie aus, und da wir nun eben dieſes Bewußtſein erwecken wollen, ſo werden auch unſere Unterſuchungen zunächſt darauf ſich richten, die philoſophiſchen Begriffe zu entwickeln, welche uns die Wiſſenſchaft in dem Lichte einer Erkenntniß Gottes erſcheinen laſſen. Dies iſt die allgemeinſte Grundlage unſerer Unterſuchung. Alsdann aber wird unſere Forſchung mehr in das Beſondere eingehen, indem ſie aus dem allgemeinen Begriffe des Wiſſens die verſchiedenen Momente ableiten muß, durch welche hindurch die Forſchung zur Erkenntniß der Welt gelangt und in der Welt die Offenbarung Gottes empfängt. Zuletzt aber wollen wir auch dem Geſchäfte nicht völlig uns entziehen, das Einzelne der Erfahrung berückſichtigend nachzuweiſen, wie die Erkenntniß Gottes in dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben ſich entwickelt, in welchem die Einſicht der Philoſophie in das wiſſenſchaftliche Geſchäft überhaupt mit der Erkenntniß beſonderer Erſcheinungen zuſammentrifft, obwohl wir werden eingeſtehen müſſen, daß auf dieſem Wege nicht rein wiſſenſchaftliche Ergebniſſe, ſondern nur wiſſenſchaftliche Meinungen zu Stande kommen können. Auf dieſem Gebiete werden wir alsdann auch wieder die Einreden der Eigenthümlichkeit geſtatten dürfen, die Einflüſſe des Gefühls und der Geſinnung, welche wir dem ſtreng wiſſenſchaftlichen Geſchäfte fern halten mußten, welche aber auf dieſem freiern Gebiete der Unterſuchung ſich wieder geltend machen. Aber nicht ohne Bewußtſein ihrer Bedeutung werden ſie hier auftreten, nur um die nicht völlig zu einander paſſenden Elemente des philoſophiſchen und des empiriſchen Wiſſens in einer Ahnung des Wahren zu verbinden. Will man nun alle Regungen des Gefühls als myſtiſche Elemente unſeres Bewußtſeins bezeichnen, ſo mag man auch behaupten, daß in dieſen Erzeugniſſen des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens myſtiſche Elemente ſich wirkſam erweiſen; aber man wird wenigſtens eingeſtehen müſſen, daß dieſe Erzeugniſſe fern ſind von der Verwirrung des Gefühls mit dem wiſſenſchaftlichen Denken, welche im eigentlichen Sinne des Wortes Myſticismus genannt zu werden verdient.

Erſter Theil.

Von der Erkenntniß Gottes aus ſeinem Begriff.

I. Über die Beweiſe für das Sein Gottes.

Einem jeden, welcher in ſeinem wiſſenſchaftlichen Leben zur philoſophiſchen Einſicht ſich erhoben hat, muß es etwas wunderlich vorkommen, wenn von ihm verlangt wird, er ſolle beweiſen, daß Gott ſei. Denn daß der Begriff Gottes nicht ein leeres Phantom unſerer Einbildungskraft uns bezeichne, ſondern Wahrheit habe oder Wahrheit ſei, das iſt ihm von vornherein ſo gewiß, daß er daran ſein ganzes Bemühen ſetzt, Gott zu erkennen.

Wir können daher nicht anders ſagen, als daß die Forderungen und die Verſuche das Daſein Gottes, wie man zu ſagen pflegt, zu beweiſen, von einem Standpunkte des Denkens ausgegangen ſind, welcher der philoſophiſchen Einſicht in das wiſſenſchaftliche Leben nicht völlig mächtig war; d. h. ſie gingen von einer niedern Bildungsſtufe des wiſſenſchaftlichen Lebens aus, welcher der Begriff Gottes als eine anderswoher gegebene, ihr ſelbſt fremdartige Vorſtellungsweiſe und die Behauptung der Wahrheit dieſes Begriffes als ein Vorurtheil erſcheinen konnte. Wenn nun Anſtand genommen wurde einem ſolchen Vorurtheile nachzugeben, wenn man von der andern Seite ſich rüſtete das Daſein Gottes zu behaupten, ſo ſind dies die Schwankungen des Dogmatismus, der die Aufgabe der Philoſophie nur noch in der Vermiſchung mit den Aufgaben des praktiſchen Lebens zu begreifen vermag. An dieſe Schwankungen des Dogmatismus ſchließen ſich alsdann die Zweifel des Skepticismus und der kritiſchen Philoſophie an, deren Weſen natürlich eine jede Erkenntniß Gottes unmöglich findet; nur in ihrem Streite gegen die dogmatiſche Philoſophie können ſie überhaupt auf den Begriff Gottes Rückſicht nehmen. Die Geſchichte der Philoſophie zeigt uns daher auch, daß in den Zeiten, in welchen der Dogmatismus vorherrſchend war oder mit Skepticismus und kritiſcher Philoſophie zu kämpfen hatte, Beweiſe für das Daſein Gottes geſucht wurden. Daß ſie aus ſolchen Zeiten auf uns gekommen ſind, zeigt ſchon der Ausdruck, in welchen das ganze Unternehmen gefaßt wird, indem von einem Daſein Gottes die Rede iſt, als wenn der Begriff Gottes ebenſo wie der Begriff anderer daſeiender Gegenſtände gedacht werden dürfte. Noch mehr offenbart ſich dies in dem Gange der Beweiſe, welche in wenige Sätze zuſammengefaßt zuletzt ein ſolch entſcheidendes Ergebniß für unſere ganze wiſſenſchaftliche Anſicht herbeiführen ſollten, als wenn eine völlig neue Stufe wiſſenſchaftlicher Betrachtung aus den Überlegungen weniger Augenblicke ſich ergeben könnte.

Auch die abſolute Philoſophie verſchmäht gewöhnlich die Beweiſe dafür, daß der Begriff Gottes wiſſenſchaftliche Bedeutung habe. In der abſoluten Anſchauung, welcher ſie theilweiſe ſich hingiebt, glaubt ſie die ſichere Gewähr für ihn zu haben, oder wenn ſie darauf ausgeht den Begriff des abſoluten Wiſſens zu entwickeln, verläßt ſie ſich darauf, daß ſie darin auch die Erkenntniß des Abſoluten oder Gottes entwickle. Übrigens aber iſt ſie zu gewiß den wahren Inhalt alles Wiſſens in ſich darzuſtellen, als daß ſie noch Urſache finden ſollte, den Zweifeln an das Daſein Gottes, die ihr lediglich als Übergangspunkte in der Entwicklung des Bewußtſeins vorkommen können, eine beſondere Aufmerkſamkeit zu ſchenken. Allein damit entgeht ſie dennoch den Anklagen nicht, welche gegen ſie am meiſten erhoben werden, daß ſie etwas für Gott ausgebe, was dem wahren Begriff deſſelben keineswegeſ gleich komme, und wir haben ſchon früher bemerken müſſen, daß ſie hierzu auch wirklich Veranlaſſung gebe. Sie jedoch pflegt gemeiniglich ſolche Anklagen, um die Wahrheit zu ſagen, etwas hochmüthig zu verachten und vielmehr alle Uebrige zu beſchuldigen, daß ſie nicht den richtigen Begriff Gottes hätten, gleichſam als brächte ſie zuerſt das im Gedanken hervor, was wir mit dem Namen Gottes zu bezeichnen pflegen.

Unter ſolchen Streitigkeiten über das Sein und den Begriff Gottes, wie möchte ſich nun wohl die wahre Philoſophie zu verhalten haben? Da ſie überhaupt alles im Auge hat, was im Allgemeinen das wiſſenſchaftliche Leben berührt, ſo kann ſie jener Verſchmähung aller Beweiſe für das Sein Gottes, welcher die abſolute Philoſophie ſich zuwendet, ſich nicht anſchließen, noch weniger aber die Forderung ablehnen, welche an ſie gemacht werden möchte, darzuthun, daß der Begriff, welchen ſie von Gott hat, übereinſtimme mit dem, was anderswoher bei dem Namen Gottes gedacht werden möchte. Allein eben ſo wenig kann ſie in die Manier der dogmatiſchen Philoſophie eingehen, wenn dieſe durch die Verbindung weniger und meiſtens ſehr abſtracter Grundſätze das Daſein Gottes zu beweiſen ſucht. Denn vor allen Dingen muß ſie ſich davon überzeugt halten, daß die philoſophiſche Überzeugung von dem Sein Gottes nicht auf einzelnen Überlegungen und Gedanken beruhe, ſondern ihren Sitz in dem allgemeinen philoſophiſchen Standpunkte habe, der ſich einem jeden nur aus einer beſtimmten Reiſe ſeiner ganzen wiſſenſchaftlichen Bildung heraus entwickeln kann. Hiernach ſind es zunächſt zwei von einander unterſcheidbare Geſchäfte, welche ſie in dieſer Beziehung zu übernehmen hat, einmal, was das zuletzt berührte betrifft, ihren philoſophiſchen Standpunkt als einen allgemeingültigen zu rechtfertigen, indem ſie Andere, welche dazu reif geworden, zu ihm erhebt; dann aber, in Beziehung auf das von anderswoher angeregte Bedürfniß Gott zu denken, nachzuweiſen, daß ihr Begriff Gottes mit dieſem Bedürfniſſe, wenn es richtig verſtanden wird, vollkommen übereinſtimmt. Zuletzt jedoch wird noch ein drittes Geſchäft an dieſe beiden ſich anſchließen. Denn wir wollen es nicht verhehlen, daß ſelbſt im philoſophiſchen Standpunkte noch mancherlei Schwierigkeiten ſich erheben den Begriff Gottes durchzuführen, und daß von dieſen Schwierigkeiten aus auch Zweifel entſtehen können an dieſen Begriff, welche aus dem Wege geräumt werden müſſen, wenn man einen ſichern Ausgangspunkt für die Erkenntniß Gottes gewinnen will.

Das ſchwierigſte unter dieſen Geſchäften iſt gewiß das erſte, welches auch das Geſchäft des eigentlichen Beweiſes iſt, wenn man ſo ſagen will, während die beiden andern nur die Behauptung des Bewieſenen betreffen gegen äußere und gegen innere Befeindungen. In ihm ſoll ein neuer Standpunkt des Denkens, eine höhere wiſſenſchaftliche Bildungsſtufe begründet werden. Wer nun weiß, wie alle Bildungsſtufen unſerer Vernunft nicht in einem ſchnellen Laufe gewonnen werden, ſondern nur allmälig ſich zeitigen, auch mancherlei Hemmungen aus individuellen Verirrungen des Denkens oder der Geſinnung ihrem Heranreifen ſich entgegenſtellen, der wird nicht erwarten, daß in den engen Grenzen irgend einer Schrift in dieſer Beziehung allen Anforderungen Genüge geleiſtet werden könne. Wenn wir uns mit Andern in wiſſenſchaftliche Unterſuchungen einlaſſen, ſo ſetzen wir bei ihnen vor allen Dingen den guten Willen voraus die Wahrheit zu finden; ſollten ſie uns Irrthümer ganz eigenthümlicher Bildung oder gar Sophismen ihres thörichten Wahnes entgegenſetzen, ſo können wir ſie nur bitten erſt beſſer zu werden, ehe wir uns mit ihnen einlaſſen ſollen. Es iſt dabei aber auch noch die andere Vorausſetzung, daß ſie mit einer hinlänglichen Vorbildung zu uns kommen, um uns verſtehen und unſere Gründe würdigen zu können. Es muß alſo einleuchten, daß wir bei dieſem Geſchäfte es nicht mit einem abſoluten Anfange zu thun haben, wie denn ein ſol cher überhaupt in der Philoſophie nicht zu finden iſt, weil ſie nur als Fortſetzung einer ſchon vorher begonnenen Bildung der Vernunft angeſehen werden kann, und das ſchwierige Geſchäft, mit welchem wir es zu thun haben, kann daher nur inſofern gelingen, als vorausgeſetzt werden darf, daß die Elemente des wiſſenſchaftlichen Lebens, welche der Philoſophie überhaupt zum Grunde liegen, in einem weiten Kreiſe gemeinſchaftlicher Forſchung als gültig anerkannt werden dürften.

Doch ſchon die vorangegangenen Unterſuchungen über die verſchiedenen Formen der Philoſophie müſſen uns auf einen Standpunkt erhoben haben, auf welchem der Begriff Gottes nicht mehr in Zweifel geſtellt werden kann. Es werden nur einige ergänzende Bemerkungen nöthig ſein, um dies darzuthun.

Unter allen Begriffen, welche in unſerem Bewußtſein ſich ausbilden, fordert der Begriff des Wiſſens, ſobald ſeine Bedeutung einmal hervorgetreten, in unſerem wiſſenſchaftlichen Streben vorzugsweiſe Berückſichtigung. Denn er bezeichnet den Zweck dieſes Strebens, welcher uns beſtändig vor Augen ſchweben muß und daher von keinem wiſſenſchaftlichen Gedanken verleugnet werden kann. Sobald das Denken nur aus ſeiner Dienſtbarkeit für das praktiſche Leben ſich herausgearbeitet hat, iſt auch ſchon der Skepticismus bereit, wie wir ſahen, dieſen Begriff zur Herrſchaft in allem Forſchen zu erheben. Was daher der Begriff des Wiſſens in ſich ſchließt, das muß unbedingte Gültigkeit in Anſpruch nehmen dürfen.

Es ſchließt aber dieſer allgemeine Begriff des Wiſſens auch den allgemeinen Begriff der Wahrheit in ſich. Denn dieſer bezeichnet uns nichts anderes, als das, was im Wiſſen gewußt werden ſoll. Es folgt hieraus, daß, ſolange das Wiſſen nur im Allgemeinen als Forderung der Vernunft oder als Zweck des Denkens uns vorſchwebt, auch nur im Allgemeinen von uns wird geſetzt werden können, daß es eine

Wahrheit gebe, ohne zu wiſſen, was dieſe Wahrheit ſein möchte. In dem Anfange der Philoſophie können wir daher auch noch nicht ſagen, ob die Wahrheit eine Vielheit oder eine Einheit, ein beharrliches Sein oder ein Werden, oder etwas anderes dergleichen ſei, denn dies würde der Wahrheit und mithin auch dem Wiſſen ſchon eine Beſtimmtheit beilegen, welche ihnen im Anfange der Philoſophie noch fehlen muß. In dieſem Anfange iſt die Wahrheit noch ohne allen Beiſatz, ohne alle weitere Ausſage. Nur in dem Satze könnten wir ſie ausdrücken: ſie ſei das Unbeſtimmte, aber nicht an ſich, ſondern lediglich für uns.

Bei dieſem Anfange der philoſophiſchen Forſchung möchte der Skepticismus ſtehen bleiben; ja ihm wohnt ſogar die Neigung bei die Wahrheit als das Unbeſtimmbare anzuſehen. Doch in jenem Mögen und in dieſer Neigung zeigt er ſich in Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Schon im Anfange der Forſchung müſſen wir die Wahrheit nicht allein als das Unbeſtimmte für uns, ſondern auch als das zu Beſtimmende ſetzen. Denn der Begriff des Wiſſens verlangt, daß wir ihn zu verwirklichen ſtreben ſollen, welches eben nur dadurch geſchehen kann, daß wir die Wahrheit beſtimmen oder irgend etwas ſetzen, was ihr gemäß iſt. Dadurch wird denn aber auch anerkannt, daß ſie etwas Beſtimmbares ſei. Wollten wir behaupten, ſie könnte nicht beſtimmt werden in keinem Stücke, ſo würden wir uns dadurch in einen Widerſpruch ſetzen mit unſerer Vernunft, welche verlangt, daß wir ſie beſtimmen ſollen. Wir können dieſe denkende Vernunft, welche uns antreibt durch das Denken zu erkennen oder die Wahrheit zu beſtimmen, nicht für ein ſo thörichtes Weſen halten, daß ſie etwas verlangen ſollte, was unmöglich wäre.

Nun möchte wohl jemand ſagen, die Wahrheit ſei beſtimmbar in dieſer oder jener Beziehung, aber nicht beſtimmbar überhaupt. Denn was die Vernunft durch das Denken zu erkennen verlangt, das könnte nur ein Theil oder ein Moment der Wahrheit zu ſein ſcheinen. In einem jeden

Momente der Forſchung richtet ſich das Denken auf irdeng ein beſonderes Moment der Wahrheit; eine beſondere Aufgabe ſucht es zu löſen, und indem wir ſie löſen ſollen, muß die Vernunft ihre Lösbarkeit vorausſetzen. Daher könnte man meinen, die Wahrheit beſtände nur in einer Reihe beſtimmbarer Momente, wobei aber noch möglich bliebe, daß dieſe Reihe ſelbſt unbeſtimmbar wäre, indem eine jede beſondere Erkenntniß oder Beſtimmung der Wahrheit noch einen unbeſtimmten Reſt der Wahrheit übrig ließe. Allein wer das Ganze des wiſſenſchaftlichen Beſtrebens vor Augen hat, wird dieſer Meinung nicht beiſtimmen können. Denn daß die Forſchung auf etwas Einzelnes ſich richtet, muß als etwas der Vernunft Zufälliges angeſehen werden, herſtammend aus ihrer augenblicklichen Lage und ihren beſondern Verhältniſſen; im Weſen der Vernunft aber iſt es nicht gegründet. Vielmehr die Vernunft ihrem Weſen nach will nicht dieſes oder jenes wiſſen, ſondern ſie will wiſſen ſchlechthin, und nur nebenbei begegnet es ihr auch die Erkenntniß eines Beſondern anzuſtreben, weil dieſe in der Erkenntniß des Allgemeinen enthalten iſt. Daher haben wir auch früher ſchon bemerken müſſen, daß wir das Beſondere gar nicht ohne das Allgemeine erkennen können, und daß alles in dem Zuſammenhange des Ganzen zu denken iſt, worin allein die vollſtändige Bedeutung eines jeden heraustreten kann. Dies iſt eben das Ergebniß des philoſophiſchen Bewußtſeins, daß alle Wiſſenſchaft zu einem Ganzen ſich ausbilden und abſchließen ſoll, und daher kann denn auch die Philoſophie nicht anders ſetzen, als daß die Wahrheit, nach welcher zu forſchen iſt, nicht allein im Einzelnen, ſondern auch im Ganzen beſtimmbar ſein müſſe. Es iſt der Standpunkt der einzelnen Wiſſenſchaften die Wahrheit im Einzelnen zu ſuchen; ſobald wir die Nothwendigkeit der Philoſophie eingeſehen haben, leuchtet es ein, daß alle einzelne Erkenntniſſe nur Bedingungen ſind, unter welchen das Fortſchreiten in der Erkenntniß des Ganzen ſteht.

Demnach muß die Wahrheit im Ganzen als eine erkennbare Wahrheit angeſehen werden, weil die Vernunft ſie im Ganzen ſucht und es unvernünftig, d. h. dem Weſen der Vernunft zuwider wäre, etwas Unerreichbares oder Unmögliches zu begehren. Von der anfangs in völliger Unbeſtimmtheit geſetzten Wahrheit muß daher nun einleuchten, daß ſie völlig beſtimmbar iſt, zwar nicht in unſerem gegenwärtigen Denken, aber doch überhaupt. Die Vernunft ſtellt ſich die Aufgabe ſie zu beſtimmen. Aber freilich dieſe Aufgabe wird nicht gelöſt ſein können, ſolange es noch eine zeitliche Entwickelung des Denkens giebt, denn dieſe ſetzt noch eine weitere Entſtehung des Bewußtſeins und ſolcher Momente voraus, welche als Wahrheit gedacht werden ſollen, ſo daß in ihr das Ganze der Wahrheit noch nicht zur Erkenntniß gekommen ſein kann. Deswegen wird man die Wahrheit überſchwenglich oder tranſcendental nennen können; denn in ihrer ganzen Fülle überſteigt ſie einen jeden Grad der Faſſungskraft, welcher zu irgend einer Zeit ſich ausgebildet haben könnte. Solange es noch eine Zukunft für unſer Bewußtſein giebt, ſo lange iſt auch die ganze Fülle der Wahrheit uns nicht gegenwärtig. Allein dieſe Ueberſchwenglichkeit der Wahrheit würde in doppelter Rückſicht falſch gedeutet werden, wenn man daraus ſchließen wollte, wir könnten die Wahrheit überhaupt nicht erkennen in der Zeit oder wir könnten ihre ganze Fülle nicht erkennen ſchlechthin. Denn wirklich ſetzen wir die Wahrheit als erkennbar in der Zeit in zwiefacher Weiſe, theils im Allgemeinen in dem philoſophiſchen Begriffe, welchen wir von ihr haben und welcher uns nun ſchon in einigen Beziehungen zu uns und überhaupt hervorgetreten iſt, theils auch im Beſondern, inwiefern ein jedes Erkennen ein Erkennen der Wahrheit iſt in einem beſondern Momente, welches der Fülle der Wahrheit angehört. Daß wir aber die ganze Fülle der Wahrheit nicht erkennen könnten ſchlechthin, würde vorausſetzen, daß wir nur immerfort in der Zeit denken und wiſſen könnten, weil allein unter dieſer Bedingung angenommen werden müßte, daß immer noch ein Reſt des Unbekannten zurückbleiben würde. Aber eben dies wäre zu beweiſen, daß für uns kein Abſchluß und kein Ende des zeitlichen Lebens möglich ſei, wogegen wohl mit Recht geltend gemacht werden dürfte, daß die Vernunft, indem ſie nach der Erkenntniß der Wahrheit ſtrebt, die Erkenntniß der Wahrheit auch als möglich vorausſetzen muß, und wenn dieſelbe im zeitlichen Leben nicht möglich ſein ſoll, ein nicht-zeitliches Sein fordert, in welchem ſie ihr Ziel erreiche.

Wenn wir nun hiernach die Wahrheit als ein Beſtimmbares ſetzen müſſen, nämlich als ein durch unſer Denken Beſtimmbares oder Erkennbares, ſo werden wir ſie auch als ein Beſtimmtes anzuerkennen haben; denn nur das beſtimmte Sein kann im Gedanken beſtimmt werden. Wenigſtens in dem Momente, in welchem die Wahrheit erkannt wird, iſt ſie auch beſtimmt. Solange wir dagegen noch im Streben nach ihrer Erkenntniß ſind, wird ſie als ein Unbeſtimmtes für uns ſich uns darſtellen müſſen. Was wir nicht zu beſtimmen vermögen, das können wir auch nicht meſſen, und daher werden wir die Wahrheit auch als etwas Unermeßliches uns denken müſſen. Fügen wir dazu die Vorſtellung einer Reihe zeitlicher Entwicklungen, in welcher uns allmälig die Wahrheit näher beſtimmt werden ſoll, und den Blick in die Zukunft, welche ſelbſt von uns nicht beſtimmt werden kann und alſo in das Unermeßliche, in das Unendliche ſich uns ausdehnt, ſo ergiebt ſich uns daraus die Vorſtellung einer Wahrheit, deren Gedanke in das Unbeſtimmte fort verwirklicht werden ſoll oder in das Unbeſtimmt-Unendliche (indefinitum) hinausreicht, und die Wahrheit ſelbſt, welche doch ihrem Gedanken gleich gedacht werden muß, wird hiernach von uns als ein Unbeſtimmt-Unendliches gedacht werden müſſen. Allein wir werden wohl bemerken können, daß dieſe Art die Wahrheit vorzuſtellen nur auf unſer Verhältniß zu ihr ſich bezieht, welches eben noch nicht beſtimmt iſt, und daß ſie daher auch nur unſer Unvermögen die Wahrheit zu beſtimmen bezeichnet. Weil wir in dieſem Unvermögen gegenwärtig ſind, ſetzen wir ſie gegenwärtig als unbeſtimmbar für uns, als in das Unbeſtimmt-Unendliche ſich ausdehnend, ſei es in zeitlichen, ſei es in räumlichen Verhältniſſen, wenn wir auch auf dieſe unſerer Vorſtellungsweiſe gemäß hierbei Rückſicht nehmen ſollten. Daß aber, was gegenwärtig für uns unbeſtimmbar iſt und daher in unſerer Vorſtellung in das Unbeſtimmte ſich ausdehnt, auch in Wahrheit unbeſtimmbar ſein ſollte, das widerlegt uns ſchon im Beſondern der Augenſchein, indem wir immerwährend zu weitern Beſtimmungen gelangen, die früher uns als unbeſtimmbar erſcheinen mußten, das wird aber auch im Allgemeinen von dem Begriffe der Wahrheit widerlegt werden müſſen, welchen die Vernunft als einen beſtimmbaren und mithin auch als einen Beſtimmtes bezeichnenden Begriff ſetzt.

Sollte alſo die Wahrheit nicht unendlich ſein? Es iſt zu unterſcheiden zwiſchen dem Unbeſtimmt-Unendlichen (indefinitum) und dem Beſtimmt-Unendlichen (definitum). Jenes haben wir ſo eben kennen gelernt. Es umfaßt mehrere Vorſtellungen ähnlicher Art, welche alle auf dem Standpunkte eines beſtimmten beſchränkten Denkens ſich erzeugen, indem von demſelben die Möglichkeit geſetzt wird über den gegenwärtigen Standpunkt in einer Reihe fort weiterzugehen, während die Unmöglichkeit ſtattfindet dieſe Reihe näher zu beſtimmen. So ſtellen wir uns eine unendliche Zeit vor, weil wir in unſerm Leben bis jetzt nur zu einem beſtimmten Zeitmomente gelangt die Möglichkeit ſetzen, daß über ihn hinaus eine Reihe weiterer Zeitmomente eintreten werde, deren Ende wir nicht abſehen. Die Zeit dehnt in das Unbeſtimmte ſich uns aus, weil keiner von uns ſagen kann, wie viel Zeit die Zukunft bringen werde. Ebenſo ſetzen wir einen unendlichen Raum, weil alles, was wir von räumlichen Erſcheinungen wahrnehmen können, in das Unbeſtimmte ſich uns verläuft, d. h. ſo daß wir ſagen müſſen, über das bisher Wahrgenommene ſei noch etwas zu ſetzen, was wahrgenommen werden könne, ohne daß wir beſtimmen könnten, wie weit hinaus es reiche. Daſſelbe gilt von der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen und Zeitlichen, welche nichts anderes ſetzt, als daß über die gegebene Grenze der begonnenen Theilung hinausgegangen werden könne in eine für uns unbeſtimmbare Weite. Alles, was eine Größe oder einen Grad bezeichnet, muß von uns in einer ſolchen Weiſe geſetzt werden, weil wir die Möglichkeit ſetzen müſſen über jede bisher geſetzte Größe hinauszugehen und nicht ſagen können, in wie weit dies möglich ſei. Etwas anderes aber iſt das Beſtimmt-Unendliche, deſſen Begriff von einer andern Seite her als nothwendig ſich uns darthut. Wenn wir die Wahrheit als ein Ganzes ſetzen müſſen, welches nichts außer ſich hat, ſondern alles Sein in ſich umfaßt, denn ſie bezeichnet uns ja eben nichts anderes, als das ganze Sein oder den alles umfaſſenden Gegenſtand unſeres Denkens: ſo müſſen wir auch alle Schranken von ihr verneinen, weil eine jede Schranke etwas ausdrückt, was außer dem Beſchränkten iſt. Dieſe Schrankenloſigkeit der Wahrheit drücken wir aus, wenn wir ſie unendlich nennen. Zunächſt iſt dieſer Begriff nur verneinender Bedeutung. Er bezeichnet uns, daß nichts geſetzt werden darf außer dem Sein der Wahrheit. Dies wendet ſich den beſchränkten Gedanken zu, welche wir wirklich in uns vollzogen haben, und verneint ihre Zulänglichkeit den Begriff der unendlichen Wahrheit auszudrücken. Daher liegt in ihm die Aufforderung über einen jeden beſchränkten Gedanken und mithin über eine jede beſondere Entwicklung unſeres Denkens hinauszugehen, wenn wir zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen wollen. Darin haben wir die wahre, poſitive Kraft zu ſehen, welche der Begriff des Unendlichen auf unſer Denken ausübt. Er hebt nicht allein unſere beſchränkten Gedanken auf, worin nur eine verneinende Kraft liegen würde, ſondern er treibt auch dazu an, dieſe beſchränkten Gedanken zu ergänzen. Dies aber ſetzt voraus, daß er nicht in das Unbeſtimmte uns hinausweiſe, ſondern zu immer größerer Beſtimmtheit uns führen ſolle. Seine poſitive Bedeutung gewinnt daher der Begriff des Unendlichen erſt dadurch, daß anerkannt wird, die unendliche Wahrheit ſei nicht allein von den Schranken frei, in welchen unſere wirklich vollzogenen Gedanken ſich bewegen, ſondern ſie ſei auch ein Beſtimmtes in ſich, nicht das Unermeßliche, welches niemand bei geſunder Vernunft zu beſtimmen unternehmen könnte, ſondern das wahre Maaß aller Dinge, in ſich ſelbſt durchaus beſtimmt und abgeſchloſſen. In dieſem Sinne alſo werden wir die Wahrheit unendlich nennen dürfen, während wir die Anſicht verwerfen müſſen, daß ſie unermeßlich ſei, weil dieſelbe mit dem Begehren unſerer Vernunft die Wahrheit zu erkennen in Widerſpruch ſtehen würde. Wir haben uns vor der Zweideutigkeit unſerer Sprache zu hüten, welche beides, das Unbeſtimmt-Unendliche und das Beſtimmt-Unendliche, unter dem einen Ausdruck des Unendlichen zu befaſſen pflegt.

Alſo die Wahrheit iſt das Beſtimmt-Unendliche, und wenn wir ſie erreicht hätten, ſo würden wir damit zu einer völligen Beſtimmtheit unſeres Denkens gelangt ſein. Dies drückt nichts anderes aus, als daß in der Erkenntniß der Wahrheit unſere Vernunft zu ihrer völligen Befriedigung gekommen ſein würde, denn die denkende Vernunft will nichts anderes, als die Erkenntniß der Wahrheit. In ihr würde ſie ihre Vollendung erreicht haben.

So wie nun aber die Vernunft die Vollendung ihrer Erkenntniß in dem Wiſſen der Wahrheit ſucht, ſo muß ſie die Wahrheit auch als vollendet oder als vollkommen ſetzen. Der Begriff des Beſtimmt-Unendlichen drückt eben auch nichts anderes, als dieſe Vollkommenheit des Seins aus, welcher es an nichts fehlt, welche keines Zuſatzes fähig iſt, weil ſie keine Schranke kennt, ſondern in ihrer Vollkommenheit ſich ſelbſt durchaus genügt. Die Erkenntniß der Wahrheit, die vollkommene Wiſſenſchaft, kann nur die Wiſſenſchaft des Vollkommenen ſein. Denn ſollte ſie irgend ein Unvollkommenes erkennen, ſo würde ſie nothwendig fragen müſſen, warum es unvollkommen; die Unvollkommenheit eines jeden Seins aber kann nur als eine Beſchränkung deſſelben gedacht werden und würde alſo ein Beſchränkendes vorausſetzen, welches außerhalb des Beſchränkten oder Unvollkommenen läge und deſſen Erkenntniß daher geſucht werden müßte zu der Erkenntniß des Unvollkommenen hinzu, und eben darin würde ſich alsdann offenbaren, daß eine ſolche Erkenntniß des Unvollkommenen nicht die vollendete Wiſſenſchaft wäre, weil außer ihr noch eine andere Erkenntniß geſucht werden müßte. Nur bei der Erkenntniß des Vollkommenen bleibt keine Frage uns übrig; denn es kann nicht gefragt werden, warum es vollkommen iſt, weil es als das Vollkommene auch in ſich ſelbſt allein gegründet iſt und ſeine Erkenntniß daher auch die Erkenntniß des Grundes ſeiner Vollkommenheit in ſich einſchließen muß.

Wir haben früher geſagt, daß beim Beginn der Forſchung nach der Wahrheit, indem uns die Wahrheit noch völlig unbeſtimmt erſcheint, auch noch nicht beſtimmt ſein könne, ob die Wahrheit eine Vielheit oder eine Einheit, ein Werden oder ein beharrliches Sein ſei. Allein auch dieſe Unbeſtimmtheit der Vorſtellung wird ſich nun wenigſtens einigermaßen zur Beſtimmtheit des Gedankens erheben laſſen. Zuerſt müſſen wir anerkennen, daß in dem Begriffe des Vollkommenen auch die Beſtimmung liegt, daß es nicht in einem Werden begriffen ſein könne. Denn ſollte es in einem Werden begriffen ſein, ſo würde es entweder vollkommener oder weniger vollkommen werden, oder auch in einem Wechſel der Vollkommenheiten bei ſich gleichbleibender Vollkommenheit doch ſich verändern müſſen. Daß die beiden erſten Fälle wegfallen müſſen, iſt für jeden einleuchtend. Denn ſollte eine größere Vollkommenheit dem Vollkommenen zuwachſen können, ſo würde es nicht vollkommen ſein; ſollte es aber an Vollkommenheit abnehmen können, ſo würde auch jetzt ſchon eine nur noch unentwickelte Unvollkommenheit ihm beiwohnen, und dieſer Keim der Unvollkommenheit müßte ſelbſt als ein Unvollkommenes in ihm betrachtet werden. Aber auch der letzte Fall ſetzt etwas Unmögliches. Denn ein Wechſel gleicher Vollkommenheiten würde nur vorausſetzen, daß in einem jeden Momente die verſchwundene Vollkommenheit, ſo wie die noch im Werden begriffene dem Vollkommenen mangelte, welches ſeinem Begriffe zuwider iſt. Demnach muß das Vollkommene oder die Wahrheit als ein Beharrliches gedacht werden. Damit fällt auch die Möglichkeit weg, welche wir früher noch annehmen zu müſſen glaubten, daß die Wahrheit jetzt zwar noch unbeſtimmt ſein könnte, während ſie jedoch beſtimmt ſein müßte, ſobald ſie erkannt würde. So wie ſie unveränderlich iſt und einmal beſtimmt ſein muß, ſo muß ſie auch immer beſtimmt ſein.

Wir wiſſen wohl, daß Viele mit einer ſolchen unveränderlichen Wahrheit die Veränderung der erſcheinenden Welt nicht zu vereinen gewußt haben; aber dies iſt fürs Erſte ihre Sorge; wir dagegen kümmern uns hier allein um den Begriff der Wahrheit, wie er in unſerem philoſophiſchen Denken ſich darſtellt. Dagegen können wir einen Einwurf nicht überhören, welcher uns in der Richtung jener Denkart gemacht wird, weil er der Wahrheit eben ihre Vollkommenheit abſprechen will, wenn ſie unveränderlich ſein ſollte. Das Werden nämlich hat man dem beharrlichen Sein entgegengeſetzt, wie das Lebendige dem Todten, und wenn nun auf die Seite des Todten alle Unvollkommenheit, auf die Seite des Lebendigen dagegen alle Vollkommenheit fallen müßte, ſo würde ſich ja freilich unvermeidlich ergeben, daß es der größeſte Frevel an der Wahrheit ſein würde, ſie dem beharrlichen und unveränderlichen Sein zuzuweiſen. Allein der Gegenſatz, von welchem dieſer Einwurf ausgeht, bewegt ſich zu ſehr innerhalb des Gebiets einer beſchränkten Erfahrung, als daß er für die Entſcheidung ſo allgemeiner Fragen, als die ſind, welche uns hier beſchäftigen, uns glücklich gewählt erſcheinen könnte. Denn Leben und Tod liegen in dem Wechſel unſerer irdiſchen Erfahrungen, und daß man den letztern, und was er herbeiführt, zu ſcheuen pflegt, dürfte nur in kindiſcher Furcht gegründet zu ſein ſcheinen. Was aber das Weſentliche iſt, ſo müſſen wir auch leugnen, daß der Begriff des Lebens eines ſo einfachen Gegenſatzes fähig ſei, als in dem Begriffe des Todes ihm gegeben wird. Vielmehr iſt es die Natur des Lebens zwiſchen zwei Äußerſten in der Mitte zu ſtehen, zwiſchen einem Anfange und einem Ende, denn es iſt ſeinem Begriffe nach ein Uebergehen aus dem Einen in das Andere. Und wenn nun auch das Eine dieſer Äußerſten als das unvollkommenſte und als geringer als das Leben gedacht werden müßte, ſo würde doch daraus keineswegs folgen, daß auch das andere Äußerſte in demſelben Lichte uns erſcheinen müßte. Wenigſtens, was das Leben der Vernunft betrifft, ſo ſcheint es ſich nicht anders begreifen zu laſſen, als nur als ein Mittel, durch welches die Vernunft aus einem unvollkommenern Anfange nach einem herrlichern Ende, ja nach der Vollkommenheit ſelbſt ſtrebt, welche ihr Zweck iſt.

Was den zweiten Punkt betrifft, die Frage um den Gegenſatz zwiſchen Einheit und Vielheit, ſo pflegen ſehr Viele damit leichter fertig zu werden, als es mir gut ſcheint. Wenigſtens haben wir wohl Urſache uns vor ſolchen Gründen zu ſcheuen, welche der Wahrheit alle Vielheit abſprechen, um ihr nur ihre Einheit recht ſicher zu bewahren. Von dieſer Art iſt der Beweis, welcher hergenommen wird von der Unmöglichkeit das Vollkommene als eine Zuſammenſetzung aus vielen Theilen ſich zu denken. Denn zwar iſt es einleuchtend genug, daß in einer jeden Zuſammenſetzung aus Theilen der Theil geringer ſein muß, als das Ganze, und mithin unvollkommen, und daß alſo auch eine jede ſolche

Zuſammenſetzung aus unvollkommenen Theilen beſteht und daher ebenfalls unvollkommen iſt; aber wenn dieſer Satz auf die Wahrheit angewendet werden ſollte, um zu beweiſen, daß die vollkommene Wahrheit nicht zuſammengeſetzt ſein könnte und mithin durchaus und in jeder Rückſicht einfach ſein müßte, ſo würden wir dennoch befürchten müſſen, daß dabei unſer philoſophiſcher Begriff der Wahrheit Schaden leiden möchte, indem die Begriffe der Vielheit und der Einheit in gar zu mathematiſcher Weiſe auf ihn angewendet würden. Denn ſchon auf die Betrachtung der Vielheit und Einheit in einem organiſchen Ganzen will der mathematiſche Begriff des Theils nicht recht paſſen, wie ein jeder leicht bemerken würde, wenn er in dem guten Glauben handeln wollte, daß er dem Ganzen keinen Abbruch thun würde, wenn er das, was dem einen Theile weggenommen worden, dem andern zulegte; noch weniger aber können wir uns dazu verſtehen, ihn in der Unterſuchung des vernünftigen Lebens ohne Beſchränkung ſchalten zu laſſen. Hat doch ſchon Ariſtoteles bemerkt, daß die ganze Menge nicht nothwendig einſichtiger ſei, als der Eine. Allein wie es auch mit der Vielheit zu halten ſein möchte, auf jeden Fall müſſen wir doch das Vollkommene, die Wahrheit, welche wir zu erkennen ſtreben, als eine Einheit anſehen. Denn geſetzt, die Wahrheit beſtände in einer Vielheit von einander getrennter Gegenſtände, welche nicht als Eins gedacht werden könnten, ſo müßten wir auch die wahre Wiſſenſchaft als eine Vielheit von einander getrennter Gedanken ſetzen, welche in keinem Gedanken zuſammenzubringen wären, und dabei würde denn offenbar die vollendete Wiſſenſchaft ein Ding der Unmöglichkeit ſein. Denn keiner jener getrennten Gedanken würde dieſe Wiſſenſchaft darſtellen, jeder würde vielmehr ein Nicht-Wiſſen aller übrigen ſein, alle aber zuſammen in einen Gedanken zu vereinigen wäre ein vergebliches Streben, und damit müßte denn auch unſer vernünftiges Streben nach einem Wiſſen, welches jedes Nicht-Wiſſen ausſchließt, ein unvernünftiges zu ſein ſich gefallen laſſen. Dies widerſpricht der Forderung unſerer Vernunft, und wir dürfen daher nicht zaudern anzuerkennen, daß ein wahrer Gedanke geſetzt werden müſſe, welcher alle wahre Gedanken in ſich umfaßt und nach dem alle unſere Erkenntniß hinſtrebt, und ſo wie ein wahrer Gedanke, ſo auch eine Wahrheit, welche das Vollkommene als ein Ganzes umfaßt.

Wenn wir nun dies anerkannt haben, daß ein Vollkommenes als eine beharrliche Einheit zu ſetzen iſt, ſo haben wir damit in der That wenigſtens eins der Momente geſetzt, welche in dem Begriffe Gottes liegen. Gott iſt die ewige Wahrheit, welche wir ſuchen, ein Weſen oder ein Sein, welches ewig und unveränderlich in ſich eine jede Vollkommenheit umfaßt. Er iſt das Vollkommene, das Abſolute, wie man zu ſagen pflegt. Daß Gott iſt, in dieſem Sinne gedacht, kann daher niemand leugnen, welcher nach dem Wiſſen, d. h. nach der Erkenntniß der Wahrheit ſtrebt, wenn er nur richtig den Begriff dieſer Wahrheit ſich entwickelt hat. Für ihn bedarf es keines Beweiſes für das Daſein Gottes. Daß Gott ſei, iſt eine Forderung ſeiner Vernunft; indem ſie nach der Wahrheit ſtrebt, muß ſie anerkennen, daß die Wahrheit ſei.

Allein man würde mit Recht einwenden können, daß wir unter dem Namen Gottes nicht nur das Vollkommene verſtänden, ſondern auch den Schöpfer der Welt, d. h. den letzten und einzigen Grund aller Erſcheinungen, welche wir in einem ſtetigen Zuſammenhange um uns her erblicken. Gegen dieſen Einwurf würden wir nun nachzuweiſen haben, daß in dem Begriffe des Vollkommenen auch dieſe Beſtimmung liege, daß es der letzte und einzige Grund dieſer Welt der Erſcheinungen ſei.

Indem wir nämlich davon ausgehen, daß ein Streben nach dem Wiſſen in uns geſetzt iſt, von der Vernunft erzeugt, erkennen wir einen Standpunkt des Denkens in uns an, welcher des Wiſſens in ſeiner vollendeten Geſtalt noch nicht theilhaftig iſt. Dieſer Standpunkt jedoch ſchließt ein Bewußtſein in ſich, denn deſſen ſind wir uns bewußt, daß wir das Wiſſen noch nicht haben, ſondern erſt gewinnen ſollen. Dies iſt nun das Bewußtſein eines unvollkommenen Zuſtandes, in welchem wir uns finden, ein vorgefundenes Bewußtſein, das Bewußtſein einer Erſcheinung. Denn was in uns ſich findet und als ein Gegebenes ſich uns darſtellt, pflegen wir mit dieſem Namen zu bezeichnen. Das Vorhandenſein und die Wahrheit der Erſcheinung dürfen wir daher nicht leugnen, wenn wir nicht den Standpunkt unſeres Forſchens aufheben wollen und mithin das Forſchen ſelbſt. Manche, von dem Begriffe des Vollkommenen gleichſam überwältigt, haben zwar gemeint, daß gegen denſelben alle Erſcheinung und jeder unvollkommene Zuſtand, ſei es des Denkens, ſei es des Seins, verſchwinden und als leere Eitelkeit betrachtet werden müſſe, aber der Standpunkt unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens muß ſie widerlegen, denn er ſetzt nothwendig in ſich ſelbſt ein noch unvollendetes Bewußtſein voraus, und die Wahrheit der Erſcheinungen muß uns alſo feſtſtehen in unſerm philoſophiſchen Forſchen.

Wenn wir nun aber von dem gegebenen Standpunkte unſeres Bewußtſein aus durch das Denken zum Wiſſen uns erheben ſollen, ſo muß auch der gegebene Standpunkt aufgehoben werden. Wir finden uns in ihm, wir wiſſen nicht wie und warum; dieſes Nicht-Wiſſen darf nicht bleiben; dagegen kämpft unſere Vernunft an, welche an die Stelle des Nicht-Wiſſens das Wiſſen zu ſetzen ſtrebt. Daher ſoll ein Übergang gefunden werden aus dem urſprünglichen Standpunkte der Erſcheinung in den Zweck unſeres vernünftigen Strebens. Damit leitet ſich ein Proceß ein vernünftiger Thätigkeiten, welcher in jedem Momente ein anderer iſt, denn als Übergang gedacht muß er in eine Mehrheit verſchiedener Standpunkte zerfallen. Ein jeder dieſer Standpunkte aber iſt als ein gegebener, vorgefundener zu betrachten, verbunden mit dem Bewußtſein von ſich ſelbſt, noch mit einem Nicht-Wiſſen behaftet, weil das Wiſſen erſt aus ihm ſich erzeugen ſoll, und deswegen iſt auch die ganze Reihe unſerer wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen von dem Bewußtſein einer Reihe von Erſcheinungen begleitet. Es iſt nicht allein die Wahrheit einer Erſcheinung anzuerkennen, ſondern es iſt eine Mannigfaltigkeit einer zuſammenhängenden Reihe, eine Welt der Erſcheinungen. Dieſe Welt der Erſcheinungen ſtellt ſich uns zunächſt in uns ſelbſt, in der denkenden, nach dem Wiſſen ſtrebenden Vernunft dar, ſie muß aber alsdann auch auf eine Reihe von Gegenſtänden außer uns bezogen werden; denn das gegebene Bewußtſein in uns können wir nur als eine Beſchränkung unſeres vernünftigen Strebens betrachten, welche etwas Beſchränkendes außer uns vorausſetzt, ſo daß die Erſcheinungen ſelbſt nur als ein gemeinſchaftliches Erzeugniß zwiſchen uns und der Außenwelt ſich denken laſſen.

Betrachten wir nun das Verhältniß der Reihe der Erſcheinungen, welche wir in uns finden, zu dem Vollkommenen oder der Wahrheit, welche wir ſuchen, ſo werden wir zunächſt behaupten müſſen, daß beide von einander zu ſondern ſind. Denn alle dieſe Erſcheinungen bezeichnen uns Arten des Bewußtſeins, welche mit einem Unbewußtſein verbunden ſind, und mithin Unvollkommenheiten, welche in der vollkommenen Wahrheit nicht enthalten ſein können. Wenn wir ihnen nicht alle Wahrheit abzuſprechen haben, ſo müſſen wir doch in ihnen ein Wahres mit einer Beſchränkung verbunden ſetzen, von welchen beiden wir nur das erſte, aber nicht die letzte in den Begriff der vollkommenen Wahrheit aufnehmen können. Daher haben wir zweierlei zu unterſcheiden, das, in welchem die Erſcheinungen ſind, und das, welches frei iſt von allen Erſcheinungen, weil es das Vollkommene iſt. Dieſes nennen wir Gott, jenes aber die Welt, weil die Erſcheinungen, wie wir ſahen, zwiſchen unſerer Innenwelt und der Außenwelt ſich bilden und daher die Geſammtheit beider Welten die Erſcheinungen in ſich trägt.

Allein wenn wir nun dieſe beiden, Gott und Welt, ſo von einander geſondert haben, ſo werden wir ſie doch auch wieder mit einander in Verbindung ſetzen müſſen. Denn die Wahrheit der Erſcheinungen iſt unleugbar, wie eben gezeigt worden, wie beſchränkt und bedingt ſie auch ſein möge. Was aber auch immer an den Erſcheinungen wahr ſein möge, das darf der vollkommenen Wahrheit nicht abgezogen werden, vielmehr müſſen wir darauf ausgehen es in dieſer wiederzuerkennen, indem wir von dem beſchränkten Standpunkte der Erſcheinung zu der Vollendung des Wiſſens emporſteigen. Wie dies ins Werk zu richten ſei, können wir auch jetzt ſchon etwas genauer angeben. Die Erſcheinungen der Welt, als empiriſche Vorkommenheiten, als welche wir ſie früher kennen gelernt haben, gewähren darin nur ein unvollkommenes Bewußtſein, daß ſie ohne das Bewußtſein ihres Grundes in uns auftreten und deswegen auch eine Ergänzung verlangen durch die Erkenntniß des Grundes ihrer Entſtehung. Eine ſolche Ergänzung nennen wir eine Erklärung, und daher haben wir es auch ſchon früher als Aufgabe der Wiſſenſchaft anerkennen müſſen auf eine Erklärung der Erſcheinungen auszugehen und alle die Momente zu vollziehen, welche zu einer ſolchen Erklärung gehören. Daß nun aber dieſe zuletzt in dem Begriffe des Vollkommenen enden müſſe, iſt leicht einzuſehen; denn wir mögen auch noch ſo viele Zwiſchengründe oder Mittelurſachen, wie man ſich ausgedrückt hat, zu ſetzen haben, ſo werden wir uns doch bei keiner derſelben beruhigen können, ſondern ſowie ſie in einer bedingten Weiſe geſetzt iſt, ſo werden wir auch weiter fortſchreiten müſſen zur Aufſuchung ihrer Bedingung, bis wir zuletzt zu einem letzten Grunde gelangen, der keine weitere Erklärung verlangt. Daß aber dieſer letzte Grund nur in dem Begriffe des Vollkommenen gefunden werden könne, muß aus dem Vorigen uns noch in Erinnerung ſein, wo wir geſagt haben, daß bei dem Gedanken des Unvollkommenen die Frage nicht ausbleiben kann, warum es unvollkommen ſei, ſo daß alſo kein Unvollkommenes zur Erklärung genügen will. Hieraus folgt denn ohne Weiteres, daß der Begriff der Welt zu ſeinem Erklärungsgrunde den Begriff Gottes vorausſetze oder daß wir Gott als den letzten Grund der Welt zu denken haben. Es verſteht ſich aber auch von ſelbſt, daß neben Gott kein anderer Grund der weltlichen Erſcheinungen geſetzt werden darf, mit welchem gemeinſchaftlich er dieſelben begründete. Denn ein jedes gemeinſchaftliche Werk oder Erzeugniß zweier Gründe ſetzt eine Abhängigkeit beider von einander voraus, und eine ſolche Abhängigkeit kann dem Vollkommenen nicht zugeſchrieben werden; auch kann ja die Wahrheit des vollkommenen Grundes die Wahrheit eines andern Grundes neben ſich nicht geſtatten. Daher iſt nicht etwa eine Materie neben Gott als Grund der Welt anzunehmen, aus welcher er die Welt nur bildete, ſondern er iſt nicht allein der letzte, ſondern auch der einzige Grund der Welt. Was heißt es nun aber anders, Gott iſt der Schöpfer der Welt, ſetze man auch hinzu, der Schöpfer aus nichts, als eben nur dieſes, daß er der letzte Grund der Welt iſt, außer welchem kein anderer Grund gefunden wird? Gewiß, wenn jemand noch eine andere Beſtimmung hinzufügen möchte, ſo möge er ſich nur zuvor bedenken, ob ſie in den angegebenen nicht ſchon gefunden werde.

Indem wir nun hier die Nothwendigkeit anerkannt haben, Gott und Welt von einander als zwei verſchiedene Gegenſtände unſeres Denkens zu unterſcheiden, ſo daß nicht etwa die eine an dem andern, ſondern nur von dem andern abhängig oder geſchaffen iſt und alsdann ein eigenes Sein hat, ſetzen wir uns den pantheiſtiſchen Vorſtellungsweiſen entgegen, welche von ſpäter zu erwähnenden Schwierigkeiten ausgehend entweder nur einen Gott ſetzen ohne eine Welt oder eine Welt ohne Gott, indem ſie nämlich die Welt trotz der Unvollkommenheit ihrer Zuſtände oder der Erſcheinungen in ihr ausgeben möchten für Gott. Beide Vorſtellungsweiſen ſcheitern aber an der Unmöglichkeit zu zeigen, wie das wiſſenſchaftliche Forſchen von der Vernunft uns geboten werden könne. Denn wenn man annimmt, daß in Wahrheit nur Gott ſei, ſonſt aber kein anderes Ding, welches eigenes Daſein hätte, ſo fällt mit der unvollkommenen Vernunft auch das unvollkommene Forſchen nach der Wahrheit weg. Setzt man dagegen, nur die unvollkommene Welt ſei, ſo wird damit, wie gezeigt worden, der Vernunft das Ziel ihres Strebens und mithin die Vernünftigkeit ihres Forſchens nach der vollkommenen Wahrheit beſtritten. Zweierlei müſſen wir nothwendig im wiſſenſchaftlichen Forſchen als wahr ſetzen, zuerſt das unvollkommene Denken, welches forſcht, weil es unvollkommen iſt, und welches nicht iſt, ſondern nur darnach ſtrebt zu ſein ein vollkommenes Abbild der vollkommenen Wahrheit, dann aber auch dieſe vollkommene Wahrheit ſelbſt, welche der Grund und der Zweck unſeres Forſchens iſt. Jenes erſtere können wir unmöglich verleugnen, weil es der Ausgangspunkt unſeres ganzen wiſſenſchaftlichen Bemühens iſt, das Bekenntniß des Nicht-Wiſſens; dieſes letztere aber können wir ebenſo wenig verleugnen, weil wir das Unvollkommene nur aus dem Vollkommenen genügend erklären und nur unter der Bedingung unſer Streben nach dem Wiſſen für vernünftig halten können, daß der Zweck unſeres Strebens für uns erreichbar iſt. Alsdann aber haben wir freilich auch anzuerkennen, daß die Wahrheit dieſer unvollkommenen Welt nicht geſchieden iſt von der vollkommenen Wahrheit Gottes, denn die vollkommene Wahrheit muß alles umfaſſen, was wahr iſt. Hierbei wird denn allerdings die Schwierigkeit nicht verkannt werden können, ſich darüber Rechenſchaft zu geben, wie die Welt für ſich beſtehen und dennoch auch alles, was an ihr wahr iſt, Gottes ewiger Wahrheit angehören möchte. Dieſe Schwierigkeit, welche wir nicht leugnen wollen, ſoll uns aber in der Sicherheit jener beiden Punkte, der Grundlagen alles wiſſenſchaftlichen Lebens, nicht erſchüttern, ſondern nur Antrieb zu neuen Forſchungen ſein.

Es wird hier an ſeiner Stelle ſein dem andern Geſchäfte uns zuzuwenden, welches uns obliegt, wenn wir den Begriff Gottes in ſeiner wiſſenſchaftlichen Geltung rechtfertigen wollen. Das Bewußtſein und der Name Gottes haben nicht erſt in der Philoſophie ihren Urſprung gehabt. Vielmehr viel früher, als es eine ausgebildete Philoſophie gab, iſt von Gott geſprochen worden, und wenn man von ihm geſprochen hat, ſo wird man dabei auch etwas ſich gedacht haben. Es iſt das Gefühl, welches man mit dem Namen der Religion bezeichnet, immer mit ſolchen Reden von göttlichen Dingen begleitet geweſen, und wie unvollkommen auch durch lange Zeiten hindurch das Göttliche gedacht werden mochte in Anregungen der Gedanken, welche von der Religion ausgingen oder an ſie ſich anſchloſſen, ſo kann doch nicht geleugnet werden, daß eine Ahnung deſſen darin war, was wir als die Einheit Gottes denken. Wenn daher die Philoſophie nun ebenfalls den Namen Gottes ſich aneignet und ihn zur Bezeichnung der vollkommenen Wahrheit gebraucht, deren Begriff ſie darzuſtellen bemüht iſt: ſo wird ſie darüber ſich rechtfertigen müſſen, daß ſie den rechten Namen für ihre wiſſenſchaftliche Bezeichnungsweiſe ergriffen habe; denn es könnte ihr vorgeworfen werden, daß ſie durch Herbeiziehung eines auf einem andern Gebiete entſtandenen Namens über die Bedeutung ihrer Lehren zu täuſchen ſuche. Daher ſtellt das Denken, welches an die Religion ſich anſchließt, der Philoſophie manche Fragen, welche aus ihr herauslocken ſollen, ob ſie auch wohl daſſelbe bei dem Namen Gottes verſtehe, was dem religiöſen Menſchen dieſer Name bedeute. Und die Philoſophie wird dieſe Fragen nicht ſchnöde zurückweiſen dürfen, als wenn ſie einem ihr fremden Gebiete entſtammend von ihr gar nicht berückſichtigt zu werden verdienten. Vielmehr ihr Beſtreben ſich mit allem auseinanderzuſetzen, was dem vernünftigen Leben angehört, wird ihr die Verpflichtung auflegen auch die Anſprüche der Religion zu befriedigen, wenn ſie anders einen wohlberechtigten Grund in dem Leben vernünftiger Weſen haben; hier aber beſonders, wo ſie einen Namen gebraucht, auf welchen die Religion ein Vorrecht hat, wird ſie ſich nicht weigern können nachzuweiſen, daß ſie denſelben nicht misverſteht. Alles nun, was zwiſchen dieſen beiden verhandelt werden ſoll in Beziehung auf den Begriff Gottes, das gehört weſentlich dem Unternehmen an das Sein Gottes zu beweiſen; denn der Zweck hiervon iſt zu zeigen, daß die Forderung der Philoſophie eine vollkommene Wahrheit zu ſetzen auf Eins hinausläuft mit der Forderung der Religion einen Gott anzuerkennen.

Wenn wir nun auch ſo eben der Religion hierbei ein Vorrecht eingeräumt haben, weil ſie im rechtlichen Beſitze des Namens Gottes iſt, ſo können wir doch dagegen nicht anſtehen, wenn es auf eine wiſſenſchaftliche Verſtändigung beider ankommt, der Philoſophie die Hauptrolle zu übergeben. Denn der Standpunkt der Philoſophie iſt ein wiſſenſchaftlicher und die Ausbildung wiſſenſchaftlicher Sprache darf in dem ganzen Kreiſe, welcher ihr angehört, ihr nicht entzogen werden. Die Religion dagegen wird nicht ſo geeignet ſein in beſtimmte wiſſenſchaftliche Ausdrücke das niederzulegen, was ſie eigentlich will, weil nicht die Wiſſenſchaft ſondern der Glaube ihre Grundlage bildet, welcher, wie auch ſonſt ſein Begriff gefaßt werden möge, doch unſtreitig nur eine perſönliche Überzeugung bezeichnet. Soweit aber die Überzeugung perſönlich iſt, ſo weit bietet ſich ihr nothwendig die Schwierigkeit dar in der Sprache ſich auszudrücken, welche als Mittel einer allgemeinen Mittheilung dem Ausdrucke des rein perſönlichen Bewußtſeins ſich verſagt. Sollte daher auch der religiöſe Glaube als Glaube an eine gewiſſe Lehre gedacht werden, ſo würde zwar die Lehre als ein allgemeines genau in Worte gefaßt werden können, aber die Gründe der Überzeugung ſelbſt, das, was die Perſon zu glauben und der Lehre beizuſtimmen bewegt, wird niemals in erſchöpfender Weiſe in Worte ſich faſſen laſſen. Daher iſt es unvermeidlich, daß, indem der religiöſe Glaube ſeine Grundlage darzuſtellen ſucht, er zu uneigentlichen und bildlichen Darſtellungsweiſen zu greifen ſich veranlaßt ſieht. Ein ſolches Verfahren kann nun zwar die Philoſophie als gerechtfertigt anſehen durch das Weſen der Religion, ja ſie kann ihm Beifall ſchenken, inwiefern ſie die religiöſe Entwicklung als etwas der Stellung des Menſchen durchaus Entſprechendes zu betrachten hat, ſie kann aber in das Gebiet der bildlichen Darſtellung ſich nicht einlaſſen, ſondern alles, was ſie erkennt, muß ſie bemüht ſein in Worten wiederzugeben, welche ihre eigentliche Bedeutung bewahren; denn ſie wendet ſich an die allgemein gültige Entwicklung unſerer Vernunſt. Da können nun allerdings Misverſtändniſſe entſtehen über die verſchiedenen Ausdrucksweiſen der Religion und der Philoſophie, und nur die letztere wird dahin wirken können dergleichen zu vermeiden, indem ſie den religiöſen Menſchen zum Bewußtſein bringt, daß ihre Ausdrücke über Gott bildlichen Darſtellungen angehören, daß ſie aber von ihr ſolche Wendungen der Rede nicht zu verlangen haben. Dabei aber wird ſie auch zugleich darthun müſſen, daß in ihren Lehren unter dem Namen Gottes nichts anderes verſtanden werde als daſſelbe, was bei dieſem Namen das religiöſe Gemüth mit den Schauern der Andacht durchbebt.

Um dies einzuſehen, dazu gehört aber freilich, daß man ſich bewußt ſei, worin weſentlich das religiöſe Gefühl beſtehe. Wenn man ſich losgemacht hat von mancherlei abergläubiſchen Vorſtellungen von Gott, namentlich von den Vorſtellungen, welche das Göttliche nicht in ſeiner Einheit anerkennen, und eine ſolche reinere Ausbildung der Religion dürfen wir unter uns wohl allgemein vorausſetzen: ſo wird man zunächſt in zwei Punkten die religiöſen Gefühle Aller übereinſtimmend finden. Der eine iſt der, daß eine Offenbarung Gottes in uns vorausgeſetzt wird, vermittelt vielleicht durch eine äußere Verkündigung, aber doch eingegangen in unſer Gemüth, durch unſern Glauben von uns erfaßt. Es mag hinzugeſetzt werden, daß die innere Verkündigung Gottes in uns auch mit der Außenwelt um ſo mehr uns verſöhnt, je kräftiger ſie unſer ganzes Weſen ergriffen hat, da unſer Weſen und Leben uns mit der Außenwelt verbindet und alsdann auch die Gegenwart Gottes nicht allein in uns, ſondern auch in allem, was da iſt, uns ahnen und vernehmen läßt. Der zweite Punkt aber iſt, daß dieſe Offenbarung Gottes in uns nicht eine völlige Befriedigung uns gewährt, ſondern nur mit Sehnſucht nach einer vollkommenern Einigkeit mit ihm uns erfüllt. Von ſeiner Offenbarung erfüllt, bemerken wir nur unſere Leere; ſie erregt das Verlangen nach mehr, welcher ſich die Hoffnung zugeſellt, daß unſer Streben nach dem Höhern nicht vergeblich ſein werde. Doch nicht von uns erwarten wir die Erfüllung unſerer Wünſche. Das religiöſe Gemüth ſagt ſich, daß es nicht der Vollkommenheit theilhaftig, daß es nicht Gott ſei; daher erwartet es auch nicht ſeine Befriedigung von ſich ſelbſt. Seine Demuth verkündet ihm ſeine Schwäche. Ebenſo wenig erwartet es auch von der äußern Welt die Stillung ſeines Verlangens; alle Genüſſe, welche ſie ihm bieten könnte, erſcheinen ihm eitel gegen ſeine Hoffnung. Nur auf Gott vertraut es; von ihm erwartet es die Abhülfe ſeiner Bedürftigkeit, und je ſtärker ſein Vertrauen iſt, um ſo größer iſt auch ſeine Hoffnung auf eine reine Befriedigung ſeiner Sehnſucht, die nur in einem völligen Erfülltſein von Gott zu erwarten iſt. Denn ſolange es Gott nicht völlig in ſich aufgenommen hat, kann es auch ſein Verlangen nicht völlig geſtillt finden. So ſetzt das religiöſe Gemüth voraus, daß Gott in ihm iſt, aber auch außer ihm, daß ſeine Offenbarung in der Welt, aber auch außer ihr geſucht werden müſſe; allein es giebt auch der Hoffnung Raum, daß einſt die Offenbarung des Göttlichen in ihm vollkommen ſich erfüllen werde.

Sollte nun in dem Begriffe des Vollkommenen, welchen die Philoſophie verfolgt, irgend etwas ſein oder vermißt werden, was mit jenen weſentlichen Forderungen der Religion nicht ſtimmen wollte? Wir finden es nicht ſo. Vielmehr was die Religion von Gott verlangt, damit ſtimmt auch die Philoſophie überein, und was die Philoſophie von Gott behauptet, wird auch die Religion zugeben können. Wenn zuerſt die Religion eine Offenbarung Gottes in uns und in der Außenwelt zu ihrer Vorausſetzung hat, ſo wird die Philoſophie in aller Weiſe daſſelbe ausſagen müſſen, da ſie die vollkommene Wahrheit überall erblickt, wo irgend nur Wahrheit iſt. Selbſt wenn jemand hinzuſetzen wollte, daß die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung weſentlich zur Religion gehörte, würde die Philoſophie dagegen keinen Einſpruch zu machen haben, wenn anders unter der Natur irgend ein beſchränktes Daſein verſtanden wird, wie offenbar jener Ausdruck vorausſetzt, indem er ein Übernatürliches, d. h. ein Höheres als die Natur, fordert; denn auch die Philoſophie wird eine Offenbarung Gottes verlangen müſſen, welche ihm gleich iſt und mithin nicht in irgend einem beſchränkten Daſein gegeben werden kann. Aber ferner auch ſtimmt die Philoſophie damit überein, daß die Religion die uns bisher zu Theil gewordene Offenbarung nicht für genügend anſieht, ſondern mit dem Gefühle der Sehnſucht der Erfüllung der Verheißungen entgegenſieht, welchen ſie in ihrer Hoffnung auf Gott vertraut; denn auch die Philoſophie trägt das Bewußtſein des Unvollkommenen in ſich, indem ſie nach der Erkenntniß der Wahrheit ſtrebt, und kann die Hoffnung nicht entbehren, daß ihr mangelhaftes Bewußtſein von Gott dereinſt ſeine vollſtändige Ergänzung finden werde. Sie erkennt ſich und die Welt, welcher ſie angehört, für unvollkommen und muß daher auch Gott oder das Vollkommene als etwas anerkennen, was über die Welt hinausgeht. So fordert ſie denn auch in demſelben Sinne, in welchem die Religion es verlangt, einen Gott, welcher in der Welt iſt, ſofern die Welt an der Wahrheit Theil hat, welcher aber auch außer der Welt iſt, ſofern nicht die volle Wahrheit in der Welt enthalten. Sollte ſie auch hierbei durch Formeln der Vorſicht dagegen vorzubauen ſuchen, daß hierdurch nicht etwa räumliche Verhältniſſe auf Gott übertragen zu werden ſcheinen möchten, ſo wird auch dagegen eine echt religiöſe Anſicht der Dinge nichts einzuwenden haben. Beide, die Religion und die Philoſophie, haben zu ihrer Vorausſetzung daſſelbe Vollkommene und ſtreben nach deſſen Bewußtſein; ſie ſetzen beide die Möglichkeit dieſes Bewußtſein ſich anzueignen und die Hoffnung und das Vertrauen auf Gott, daß ſeine Vollkommenheit vollkommen ſich uns offenbaren werde. Auch darin iſt kein Streit unter ihnen, daß die eine etwa die Abhülfe unſerer Bedürftigkeit von uns ſelbſt, die andere dagegen von Gott erwartete; denn auch die Philoſophie kann es ſich nicht verleugnen, daß, wenn auch ihr Streben darauf gerichtet iſt, durch die ernſte Arbeit der Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, dennoch aller Geſchöpfe Sein und Werden durchaus abhängig iſt von Gott und kein Denken und Trachten Erfolg haben kann, welcher nicht von Gott verliehen worden.

So finden wir die Religion und die Philoſophie in allen weſentlichen Punkten in dem Begriffe Gottes mit einander übereinſtimmend, und wenn nun dennoch Misverſtändniſſe unter ihnen hervortreten ſollten, ſo werden wir darauf vertrauen können, daß eine Verſtändigung unter ihnen möglich ſein werde, wenn ſie nur ihre verſchiedenen Ausdrucksweiſen berückſichtigen wollen. Hierüber wird es am Orte ſein noch einiges hinzuzufügen. Es iſt ein wenigſtens in unſern Zeiten ſehr gewöhnlicher Verdacht, welcher von Seiten der Religion auf die Philoſophie geworfen wird, daß ſie an die Stelle des lebendigen oder concreten Gottes, welchen die Religion verehrt, einen todten, abſtracten oder allgemeinen Begriff ſetzen wollte. Wir können der Religion nicht abſtreiten, daß es ihrem Weſen gemäß ſei ſich von allen ſolchen Vorſtellungen abzuwenden, welche in Gott nur ein Allgemeines und nur in abſtracten Begriffen Darſtellbares ſehen wollen. Indem ſie in Gott die Quelle ihrer Seligkeit ſucht und findet, kann ſie nicht anders als in Liebe ſich ihm zuwenden, und einer leeren oder todten Abſtraction unſere Liebe zu ſchenken muß uns ja freilich als eine Widerſinnigkeit erſcheinen. Perſonen ſind es, welchen wir unſere Liebe, ſoweit ſie anſchaulich hervortritt, angedeihen laſſen, und ſo haben denn auch viele Männer religiöſer Geſinnung verlangt, daß wir einen perſönlichen Gott anerkennen ſollen.

Sollen wir über dieſen Streitpunkt uns erklären, ſo müſſen wir mancherlei, was in dem Hin- und Herreden über denſelben verwirrt worden, zu wiſſenſchaftlicher Unterſcheidung bringen. Es läßt ſich nicht leugnen, daß die religiöſen Männer, welche ihn erhoben haben, nicht ohne Grund Mistrauen gegen die philoſophiſchen Begriffe hegten, in welchen Gott dargeſtellt werden ſollte. Wenn man Gott die Subſtanz, die ſittliche Weltordnung oder auch das Vollkommene, das Abſolute genannt hat, ſo kommt es freilich noch darauf an, was unter dieſen Ausdrücken verſtanden werden ſollte, ob eine leere und, wie man ſagt, todte Allgemeinheit oder ein concretes Weſen. Es giebt eine Richtung in der Philoſophie, welche wir unter dem Namen der abſoluten Philoſophie beſchrieben haben, die in der That geneigt ſein möchte, alles, was ſie als göttlich anerkennt, auf eine abſtracte Formel zurückzuführen, und wenn auch nicht geradezu alles, doch wenigſtens einen Theil des Beſondern, als wäre es nichtig oder unbedeutend und der Beziehung auf Gott nicht fähig, von der Erkenntniß der Wahrheit auszuſchließen. Allein dieſe Richtung iſt der Philoſophie nicht weſentlich, wie wir dargethan zu haben glauben, ſondern ihr wahres Beſtreben geht darauf aus, Gott als alle Wahrheit des Allgemeinen, wie des Beſondern umfaſſend anzuerkennen.

Am wenigſten wird es der wahren Philoſophie einfallen Gott als ein Abſtractes zu denken, das Wort in dem Sinne genommen, in welchem es dem Todten gleich und dem Lebendigen entgegen oder auch nur irgend ein wahres Sein von ſich ausſchließend geſetzt wird. Denn freilich müſſen wir bemerken, daß auch die Bedeutung des Wortes abſtract in ſehr verſchiednem Sinne genommen worden, wie es denn denen, welche dem Sprachgebrauche des Ariſtoteles folgen, nichts weiter bedeutet als das von der ſinnlichen Vorſtellung Befreite, alſo das Überſinnliche, und in dieſer Bedeutung würden wir ja wohl kein Bedenken tragen dürfen, es recht eigentlich auf Gott anzuwenden. In jedem andern Sinne dagegen wird die Philoſophie daſſelbe weit von ſich weiſen, wenn die Wahrheit des Vollkommenen ausgedrückt werden ſoll. Denn dieſe Wahrheit muß alle Wahrheit in ſich enthalten ohne irgend einen Abzug. Allein wenn nun damit auch ausgeſchloſſen werden ſollte, daß man Gott als ein Allgemeines denken dürfe, weil nämlich ein jedes Allgemeine als ein Abſtractes gedacht werden müſſe: ſo würde die Philoſophie zögern müſſen ſo weit zu folgen. Denn eben dies würde zu beweiſen ſein, daß ein jedes Allgemeine ein Abſtractes ſein müſſe in dem angegebenen Sinne. Wir wiſſen wohl, daß auch Philoſophen dieſer Meinung geweſen ſind, können ſie aber nur für eine unbegründete Scheu vor dem Allgemeinen erklären. Selbſt der entſchiedene Nominalismus hat Bedenken getragen, wenn er auch ſonſt alles wahre Sein auf das Sein einzelner Weſen zurückführen wollte, dieſe Anſicht auch auf Gott anzuwenden und ihn für ein einzelnes Weſen zu erklären, welches eine Mehrheit der Weſen nicht in ſich umfaßte und inſofern nicht als ein Allgemeines gedacht werden könnte. Es mag ſchwierig ſein bei der vollkommenen Einheit, welche wir Gott beilegen müſſen, noch eine Mehrheit in ihm zuzulaſſen, und auf dieſe Schwierigkeit werden wir im Verfolg unſerer Unterſuchungen noch zurückkommen; aber es muß als Forderung der Vernunft anerkannt werden, daß die vollkommene Wahrheit alle die beſondern Wahrheiten in ſich umfaßt, welche in unſern Gedanken hervortreten können. Wenn wir ausgehend von dem Begriffe des vollkommenen Wiſſens und nach der Verwirklichung dieſes Ideals ſtrebend durch eine Reihe von Unterſuchungen hindurchgehen müſſen, um allmälig die Wahrheit in einzelnen Gedanken aufzufaſſen, ſo haben wir einem jeden dieſer Gedanken irgend ein Moment der Wahrheit zuzugeſtehen, und ſo treten uns gleichſam mehrere Momente der Wahrheit in unſer Bewußtſein, alle dieſe Momente aber ſind eine Vielheit, welche in der Einheit der vollkommenen Wahrheit enthalten ſein muß. Daher können wir nicht davon abgehen, daß dieſe als ein Allgemeines, welches eine Vielheit des Beſondern umfaßt, gedacht werden müſſe, als ein Allgemeines jedoch, welches keinesweges im Gegenſatz gegen das Beſondere ſteht, ſondern vom Beſondern erfüllt nicht geſtattet, daß etwas ihm abgezogen werde. Und ſollte denn dagegen, daß Gott eine ſolche Wahrheit ſei, das religiöſe Gemüth irgend etwas einzuwenden haben? Kaum ſollte man es meinen, da es ja ſelbſt Gottes Gegenwart in allen beſondern Entwicklungen ſeines Lebens und in der ganzen Mannigfaltigkeit der Welt zu finden geneigt iſt, da es eine Mehrheit der Lebensacte ſetzt, in welchen beſondere Offenbarungen Gottes ihm zu Theil werden, aber auch nicht vergeſſen kann, daß alle beſondere Offenbarungen zuſammengefaßt werden müſſen in die allgemeine Offenbarung, welche die ganze Fülle und Herrlichkeit Gottes in ſich ſchließt. Wenn es daher darauf dringt, daß Gott nicht verwechſelt werden dürfe mit der allgemeinen Wahrheit, ſo kann es damit nichts anderes meinen, als daß dieſe Wahrheit nicht bloß als eine allgemeine zu denken ſei, ſondern, um würdig zu ſein des Namens Gottes, alles beſondere Leben und Weben der Dinge in ihrer einigenden Kraft bergen müſſe.

Dies wird uns vielleicht von dem religiöſen Gemüthe noch williger zugeben werden, wenn wir es darauf aufmerkſam machen, daß ja auch das einzelne Weſen in einer ganz ähnlichen Weiſe ein Allgemeines genannt werden kann, wie die allgemeine Wahrheit, denn es umfaßt eine Mannigfaltigkeit beſonderer Lebensacte und verbindet ſie zu einer Geſammtheit, ſo wie die allgemeine Wahrheit eine Mannigfaltigkeit beſonderer Wahrheiten umfaßt, welche in der Entwicklung der Vernunft hervortreten. Sollten nun die, welche darauf dringen, daß Gott als ein perſönliches Weſen anerkannt werde, nichts anderes verlangen, als daß wir zugeben ſollten, das Vollkommene ſei hierin mit den einzelnen perſönlichen Weſen vergleichbar, daß es eine Einheit mannigfaltiger Momente in ſich bilde: ſo würden wir ihnen beizuſtimmen unbedenklich finden. Oder ſollten ſie auch bei dem Begriffe der Perſönlichkeit die freie Selbſtbeſtimmung im Auge haben, welche wir in vernünftigen, ihrer ſelbſt ſich bewußten Weſen finden, ſo würden wir auch nichts dagegen haben, wenn ſie dieſen Begriff dem Vollkommenen beilegen wollten, ſofern er eine Vollkommenheit bezeichnet, mit Ausſchluß natürlich der Unvollkommenheiten, welche in der Vernunft und in dem Bewußtſein weltlicher Dinge ſich bemerken laſſen. Denn die Forderung der Vernunft lautet dahin, daß wir dem Vollkommenen, deſſen Erkenntniß wir ſuchen, keine der Vollkommenheiten abſprechen ſollen, welche ſonſt irgendwo uns zur Erkenntniß kommen. Allein ein jeder ſieht ein, daß es hierbei auf den Begriff ankommt, welchen man mit dem Worte Perſon verbindet. Und wenn nun jemand einwenden wollte, daß doch dieſer Begriff, ſo wie er aus unſerer Anſchauung einzelner Weſen ſich herausbilde, in ſeiner eigentlichen Bedeutung uns nur das Ganze bezeichne, welches durch die Verbindung des Leibes mit der Seele gebildet wird: ſo würden wir in der That geſtehen müſſen, daß in einem ſolchen Sinne des Wortes Gott nicht eine Perſon heißen könne, weil das Auseinanderfallen der beiden Glieder des Gegenſatzes zwiſchen Leib und Seele den Unterſchied zwiſchen Äußerem und Innerem vorausſetzt, welcher keine Anwendung leidet auf Gott. Man wird wohl nicht leugnen können, daß es ungemein mislich iſt mit allen ſolchen Begriffen, welche von anderswoher entnommen irgend ein beſchränktes Daſein bezeichnen, wenn ſie übertragen werden ſollen auf das Vollkommene. Sie können wohl nur als bildliche Darſtellungen Gottes angeſehen werden, welche eine Vergleichung in ſich ſchließen des Anſchaulichen mit dem Unvergleichlichen, und auf ein ſolches Geſchäft und auf Worte, welche ihm dienen ſollen, können wir keinen ſehr großen Werth legen für die wiſſenſchaftliche Verſtändigung.

Hiermit berühren wir eine andere Quelle der Misverſtändniſſe zwiſchen der Philoſophie und der Religion, den bildlichen und uneigentlichen Ausdruck, deſſen die letztere ſich bedient. Wie ſchon früher bemerkt, wird die Philoſophie der Religion nicht ſtreitig machen, daß ſie ſolcher Ausdrücke ſich bedienen dürfe, aber ſie wird Bedenken tragen müſſen ſie ohne Beſchränkungen anzunehmen, welche von der Religion wenigſtens nicht in demſelben Maaße gefordert werden. Denn man darf nicht überſehen, daß die Leiſtungen der einen und der andern von ſehr verſchiedener Art ſind. Das religiöſe Gemüth ausgehend von der innern Gewißheit der göttlichen Offenbarung, welche es in ſich erfahren hat, und erfüllt von der Sehnſucht nach einer innigern Vereinigung mit Gott, welche es durch das ganze Leben des Menſchen zu gewinnen zuverſichtlich hofft, hat es viel weniger mit allgemeinen Gedanken zu thun, als mit der vollen Entwicklung und Darlegung ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit. Eben weil zu der Eigenthümlichkeit des Menſchen auch ſein wiſſenſchaftlicher Gedanke gehört, kann es freilich auch in wiſſenſchaftlichen Gedanken und in Worten, welche ſolche Gedanken bezeichnen, ſich äußern, aber nicht weniger in Handlungen und in jeglicher Art des Ausdrucks, welcher dem praktiſchen Leben ſich anſchließt, wie auch in allen Arten der Kunſt, mit welchen von jeher die Religion auf das genaueſte verbunden ſich gezeigt hat. Es iſt nicht ſowohl eine Seite des Bewußtſeins und ſeiner Äußerung, welche die Religion in Anſpruch nimmt, als vielmehr das ganze Bewußtſein des Menſchen. Daher tritt auch der wiſſenſchaftliche Gedanke bei ihr nicht vereinzelt als wiſſenſchaftlicher Gedanke hervor, ſo wie die Philoſophie ihn abſondert, ſondern nur als das Glied einer größern Ordnung, darauf vertrauend, daß er in dieſer Ordnung aufgefaßt und verſtanden werden ſoll. Er hat deshalb nicht eine rein wiſſenſchaftliche Bedeutung, ſondern er muß als das Symbol der religiöſen Geſinnung, aus welcher er hervorgeht und welcher er ſich unterordnet, gedeutet werden. Hieraus wird es erklärlich, warum das religiöſe Gemüth mit einer viel größern Freiheit ſich äußert, als die Philoſophie. Es ſtrömt die Fülle ſeiner innern Regungen unbeſorgt aus, ergießt ſich in dem Fluſſe der Begeiſterung in Tönen und Bildern, ſo wie in dichteriſchen Worten. Und ſo wie der Dichter ſich nicht zu ſcheuen braucht, auch einſeitige, in ihrer allgemeinen Gültigkeit nicht genau beſtimmte Sätze auszuſprechen, weil er ſich darauf verlaſſen darf, daß die einzelne Äußerung im Sinne ſeines ganzen Kunſtwerks, von jedem, der ihn verſtehen kann, werde aufgefaßt werden: ſo darf auch das religiöſe Gemüth Begriffe auf Gott anwenden, welche nicht zu völliger Allgemeingültigkeit ausgebildet worden, in der Zuverſicht, daß man dieſe Begriffe nur in dem Sinn ihrer Geſinnung deuten werde. So wird es gehalten werden müſſen ſelbſt mit ſolchen Äußerungen der Religion, welche ſich mehr in die Geſtalt einer allgemeinen Lehre hineingebildet haben. Sie ſetzen die innerlich erfahrene Offenbarung voraus; ſie fußen auf der religiöſen Geſinnung und ſind verſtändlich nur im Sinne der ganzen Religion, welcher ſie angehören, weil nicht in ihnen allein die Religion beſteht; von der religiöſen Geſinnung durchdrungen haben ſie nicht nöthig bei einem jeden einzelnen Satze die Vorſichtsmaaßregel einzuſchärfen, daß er nur in dieſer Geſinnung aufgefaßt werden ſolle.

Ganz anders dagegen wird die Philoſophie mit ihren Sätzen verfahren müſſen. Indem ſie es nur mit einer Seite des Bewußtſeins, mit der Erkenntniß, zu thun hat, ergiebt ſich ihr die Nothwendigkeit von der Geſinnung, in welcher ein Satz ſeine Deutung finden mag, gänzlich abzuſehen und eine jede Rede nur in dem Zuſammenhange zu geben, in welchem ſie als einen wiſſenſchaftlichen Gedanken ausdrückend aufgefaßt werden muß. Da ſie von keiner Art perſönlichen Glaubens Gebrauch machen darf, hat ſie beſonders den Zweifel zu berückſichtigen, aus welchem ſie ſelbſt hervorgehend ihre Lehre zum allgemeingültigen Gedanken erheben ſoll, und muß deswegen eine jede Vorſtellung vermeiden, welche nicht ſtreng jedem Einwande zu begegnen weiß. Aus dieſen Rückſichten werden ihr viele Ausdrucksweiſen, welche die Religion unbedenklich gebrauchen darf, als bedenklich wegfallen müſſen. Wenn, um einzelne Beiſpiele anzuführen, die Religion Gott als den Regierer der Welt verehrt, ſo wird die Philoſophie hierin nur ein Bild erkennen dürfen, hergenommen von Verhältniſſen, welche unter den Menſchen ſtattfinden, und zu ſehr verflochten mit beſondern Beziehungen einzelner Dinge zu einander, als daß es fähig ſein ſollte ohne weitere Läuterung das wahre Verhältniß Gottes zu ſeinen Geſchöpfen darzuſtellen. Wenn jene von einer Vorſehung und Vorherbeſtimmung Gottes redet, ſo wird dieſe auch hierin nicht ohne große Beſchränkungen ihr folgen können aus der ſehr natürlichen Furcht, daß dieſe Ausdrücke von zeitlichen Verhältniſſen entnommen in ihrer Bedeutung kaum jemals völlig vom Sinnlichen zu reinigen ſein möchten. Weil aber die Philoſophie ſolche Ausdrücke ſich nicht aneignen kann, möge niemand beſorgen, daß ſie der Religion Eintrag thun werde, irgend etwas Poſitives aufhebend, was ihr mit dem Begriffe Gottes verbunden iſt. Denn was als ein ſolches in den Begriffen liegt, die mit den Worten Regierung, Vorſehung und Vorherbeſtimmung Gottes ausgedrückt werden können, wird auch die Philoſophie willig anerkennen, weil ihr aus dem Begriffe der vollkommenen Wahrheit folgt, daß alles, was wahr iſt, ſeine Wahrheit nur kraft der vollkommenen Wahrheit beſitzt und daß daher in dieſer in ewiger Weiſe alles beſtimmt und angeordnet iſt, was in zeitlicher Weiſe in den Dingen der Welt ſein Entſtehen hat.

Auf beſondere Lehrweiſen der Religion können wir natürlich hier nicht eingehen, und wir würden daher unſer Geſchäft, nachzuweiſen, daß wir den Namen Gottes in keinem andern Sinne gebrauchen, als die Religion, für beendigt anſehen können, träte uns nicht noch eine Bedenklichkeit allgemeiner Art entgegen, welche religiöſen Gemüthern Anſtoß erregen könnte. Wenn wir nämlich Gott als die vollkommene Wahrheit bezeichnen, ſo könnte jemand beſorgen, wir wollten dadurch der Wiſſenſchaft allein das Recht zueignen, das Bewußtſein Gottes im vollen Sinne des Wortes zu ihrem Ziele zu haben. Denn es iſt doch allein die Wiſſenſchaft, welche, ſofern ſie ſich entwickelt, auf die Erkenntniß der Wahrheit ausgeht und, ſofern ſie ſich entwickelt hat, die Erkenntniß der Wahrheit beſitzt. Allein der Begriff der Wahrheit iſt zu allgemein, als daß wir, um dieſer Bedenklichkeit zu begegnen, etwas anderes nöthig hätten, als nur ausdrücklich zu erklären, daß unſere ganze bisherige Unterſuchung ihn im weiteſten Sinne genommen hat. Es muß allerdings von der Wiſſenſchaft geſagt werden, daß ihr allein Wahrheit zukommt, dieſer Ausdruck nämlich in dem engern Sinne genommen, in welchem man nur den Gedanken oder die Vorſtellung und andere Arten auf die Erkenntniß bezüglicher Entwicklungen wahr oder falſch nennt, nicht aber dem Willen oder dem Gefühl Wahrheit oder Falſchheit zuſchreibt; in einem allgemeinern Sinne aber iſt Wahrheit allem zuzuſchreiben, was iſt, ſelbſt dem Irrthum, ſofern er wirklich vorhanden iſt und nicht allein eine Beſchränktheit des Denkens, etwas bloß Negatives bezeichnet. Und nur in dieſem weiteſten Sinne des Wortes konnten wir Gott die vollkommene Wahrheit nennen, wenn wir ihn als Gegenſtand aller Wiſſenſchaft bezeichneten. Denn offenbar iſt doch Gegenſtand der Wiſſenſchaft nicht allein der Gedanke, ſondern auch der Wille und alles, was ſonſt noch iſt. Sobald nun dies feſtgeſetzt iſt, wird auch kein Zweifel darüber herrſchen können, daß auch der Wille, die praktiſche Seite der Vernunft, und das Gefühl, der Glaube, das Gemüth, und worin man ſonſt das religiöſe Element des vernünftigen Ledems ſuchen möchte, Antheil haben an der Wahrheit, und in ihnen daher nicht weniger das Göttliche ſich uns offenbart, als in der Wiſſenſchaft.

Wir glauben hiermit den beiden erſten Punkten, welche bei der Anforderung, das Sein Gottes zu beweiſen, zu berückſichtigen ſind, Genüge geleiſtet zu haben, ſoweit es im Kreiſe unſerer Unterſuchung liegt. Es bleibt uns der dritte Punkt noch zu erledigen übrig, die Widerlegung der Zweifel, welche aus dem philoſophiſchen Standpunkte ſelbſt heraus ſich entwickeln können. Dieſe betreffen, wie wir ſehen werden, das Verhältniß, in welches wir den Begriff Gottes zum Begriffe der Welt ſtellen müſſen: eine Unterſuchung, welche manche Schwierigkeiten darbietet und welcher wir daher einen eigenen Abſchnitt widmen wollen.

II. Über das Verhältniß Gottes zur Welt.

Wir legen das zum Grunde, was früher vom Standpunkte des wiſſenſchaftlichen Forſchens als nothwendig behauptet worden iſt. Er fordert, daß wir uns ſelbſt in einer noch unvollendeten Entwicklung des Wiſſens ſehen, daß wir aber auch einen vollkommenen Grund anerkennen, aus welchem dieſe Entwicklung erklärt werden kann, und ein vollkommenes Ziel, nach welchem ſie ſtrebt. Das Vollkommene daher oder Gott muß als Grund oder Anfang und als Zweck oder Ende des Unvollkommenen von der Vernunft gefordert werden. Das Unvollkommene aber nennen wir im Allgemeinen die Welt, indem wir dabei darauf ſehen, daß für das beſchränkte Daſein des Unvollkommenen auch ein beſchränkendes Daſein verlangt wird und ſo das Unvollkommene in eine Mehrheit zuſammenhängender Gegenſtände uns zerfällt. Es iſt hiermit ein doppeltes Verhältniß Gottes zur Welt ausgeſprochen, indem er theils als Grund und Anfang, theils als Zweck und Ende der Welt bezeichnet wird. Dabei aber giebt es viel zu bedenken, und wenn die Zweifel, welche hierüber uns entſtehen können, nicht völlig gelöſt werden, ſo wird die Forderung der Vernunft, daß Gott ſei, nicht als genügend feſtgeſtellt angeſehen werden können.

Zuerſt könnte die Frage aufgeworfen werden, wie Gott überhaupt als Grund eines Andern gedacht werden könnte, möchte auch das Andere ſein, wie es wollte. Denn es ſcheint dem Begriffe des Vollkommenen zu widerſtreben neben ſich ein Anderes zu dulden; es ſcheint auch kein Grund gefunden werden zu können, weswegen das Vollkommene etwas Anderes begründen ſollte.

Wir wollen zuerſt die Gründe derer unterſuchen, welche behaupten, daß neben dem Vollkommenen kein Anderes ſein könne. Sie ſetzen voraus, daß ein jedes Andere neben dem Vollkommenen daſſelbe beſchränken müßte, während doch nothwendig das Vollkommene als unbeſchränkt und unendlich zu denken ſei. Dieſe Vorausſetzung würde nun für einen jeden vortrefflich ſich paſſen, welcher das Vollkommene und alles Übrige als ein Ausgedehntes, oder als ein Körperliches oder als irgend einer Größe theilhaftig, ſei es auch einer unendlichen, wenn ſo zu ſagen erlaubt iſt, ſich zu denken gewohnt wäre; denn ein ſolcher würde natürlich neben der Unendlichkeit ſeines Gottes nichts Anderes zugeben können, weil er ſonſt irgend eine Größe von dieſer Unendlichkeit abziehen müßte. Dagegen viel weniger wird ſie denen ſich empfehlen, welche Gott als ein Überſinnliches zu begreifen ſtreben und eingeſehen haben, daß jede Größe, ſei es in räumlichen, ſei es in zeitlichen Verhältniſſen, nur für die ſinnliche Erſcheinung Bedeutung hat. Daß wir uns aber auf die Seite dieſer zu ſchlagen haben, muß aus unſern frühern Bemerkungen über die Bedeutung der Mathematik für die empiriſchen Erkenntniſſe deutlich geworden ſein, und überdies werden wir wohl keinen bedeutenden Widerſpruch zu erwarten haben, wenn wir Gott als ein Überſinnliches ſetzen, welchem weder räumliche, noch zeitliche Größenverhältniſſe beigelegt werden können. Doch wenn wir bedenken, daß mit den ſinnlichen Vorſtellungen, in welchen wir aufgewachſen ſind und fortwährend leben, der Begriff der Größe unzertrennlich verbunden iſt und viel leichter jemand im Allgemeinen einſieht, daß von dem Überſinnlichen alles Sinnliche verneint werden muß, als er auch in allen Stücken dieſe Verneinung vollzieht: ſo können wir uns nicht wundern, daß auch viele Freunde des Überſinnlichen daran Anſtoß genommen haben, daß etwas Anderes neben dem Unendlichen ſein ſollte. Es ſcheint ihnen nämlich die Vorſtellung vorzuſchweben, daß, wenn etwas Anderes als das Unendliche wahrhaft ſein ſollte, durch das Hinzuſetzen dieſes Andern zu dem Unendlichen dieſes einen Zuſatz erfahren oder durch das Abziehen deſſelben von dem Unendlichen dieſes vermindert werden könnte. Genug ſie verſuchen mit dem Unendlichen wie mit einer Größe zu rechnen, welches nicht einmal den Mathematikern gelingen will im eigentlichen Sinne. Denn auch dieſe würden ſich dagegen ſetzen müſſen, wenn jemand behaupten wollte, von dem Unendlichen etwas Endliches abgezogen gebe Endliches, oder zu dem Unendlichen ein Endliches zugeſetzt gebe mehr als das Unendliche. Wie weit ſind doch dieſe Vorſtellungsweiſen davon entfernt den Begriff des Vollkommenen rein darzuſtellen. Indem ſie den Begriff des Beſtimmt-Unendlichen auffaſſen möchten, ſchwanken ſie doch wieder in die Vorſtellung des Unbeſtimmt-Unendlichen hinüber, welche beide wir haben unterſcheiden müſſen. Wenn dieſes die Größe als eine unbeſtimmte und unbeſtimmbare ſetzt, ſo hat jenes überhaupt mit der Größe gar nichts zu thun. Dieſes Rechnen mit dem Unendlichen müſſen wir uns verbieten.

Wenig, müſſen wir ja freilich geſtehen, haben wir bisher von dem Vollkommenen uns zur Erkenntniß gebracht, aber auch dies Wenige wird hinreichend ſein aus den vorliegenden Schwierigkeiten uns herauszuziehen. Denn wir müſſen begriffen haben, daß Gott mit den ſinnlichen Erſcheinungen, welche ein Verhältniß der Größe zu einander haben, nur ſo viel gemein hat, als dazu gehört ſie zu begründen, daß er nicht unter oder neben, ſondern über den Erſcheinungen ſteht und alſo auch von keiner Erſcheinung, wie groß oder klein ſie ſein möge, beſchränkt werden könne. So viel alſo werden wir ſchon hier von ihm ſagen können, daß ſeine Unendlichkeit in keine Gefahr dadurch geräth, daß es außerdem noch Erſcheinungen giebt, weil eben dieſe Erſcheinungen in ihm gegründet und von ſeiner Unendlichkeit durchaus abhängig ſind.

Doch müſſen wir noch Eins hinzuſetzen, um nicht etwa die Beſchuldigung uns zuzuziehen, als wichen wir nur den Einwürfen unſerer Gegner aus, indem wir hinter der Lehre von der Nichtigkeit der Erſcheinungen uns verſtecken wollten, wie oft wir auch ſonſt geſagt haben, daß die Erſcheinungen eine wahre Bedeutung hätten. Sie haben ihre volle Bedeutung, die größeſte Bedeutung für unſere Vernunft, weil dieſe in ihnen ſich entwickelt und ihre Wirklichkeit gewinnt. Wir geben damit auch nicht allein zu, daß Erſcheinungen ſind als das Andere neben Gott, ſondern auch dieſe Vernunft iſt, als ein Anderes, als er, dieſe Vernunft, welche Gott zu erkennen ſtrebt. Daher verſtehen wir denn auch unter der Welt, welche als das Andere, als Gott iſt, nicht bloß eine Welt der Erſcheinungen, ſondern eine Welt überſinnliches Weſens. Und nun wird man vielleicht hierin ein klares Bekenntniß ausgeſprochen finden, daß wir damit Gott alles das Poſitive abſprechen, das wir der überſinnlichen Welt beilegen. Aber nichts weniger als dies. Vielmehr haben wir hierdurch nur ein neues Beiſpiel der Art der Dinge gefunden, mit welchen ſich nicht rechnen läßt. Denn das möchte ja wohl einem jeden anſchaulich ſein, daß, was dem einen Dinge an Vernunft beigelegt wird, darum dem andern Dinge nicht in Abzug zu bringen iſt. Es iſt ein ganz eigenes Ding mit dieſer Vernunft, etwas ganz anderes, als mit andern Beſitzthümern oder mit den ſogenannten ſinnlichen

Gütern. Bei dieſen, ſagt man, iſt der Gewinn des Einen der Verluſt des Andern, und was das Eine beſitzt, kann nicht das Andere beſitzen; wenn der räumliche Umfang des einen Dinges in der Welt zunimmt, muß der räumliche Umfang aller übrigen Dinge zuſammengenommen abnehmen. Aber alle dieſe Grundſätze paſſen nicht auf die Vernunft; denn wenn der Eine an vernünftiger Einſicht zunimmt, ſo müſſen die Übrigen nicht ebenſo viel an vernünftiger Einſicht verlieren, und was der Eine an Wiſſenſchaft oder Tugend beſitzt, das kann der Andere ebenſo gut beſitzen; ja, was noch ſeltſamer ſcheinen möchte, wenn man die Einſicht einer Menge von Menſchen zuſammenrechnen wollte, ſo würde daraus nach dem ariſtoteliſchen Spruche, den wir ſchon einmal erwähnten, nicht größere Einſicht ſich ergeben, als wenn man die Einſicht eines Einzelnen von ihnen nähme, welcher ſoviel wüßte als alle Übrigen. So weiß es ein jeder ſchon im Verhältniſſe von Menſchen zu Menſchen; wie viel mehr möchte es ſo im Verhältniſſe der Menſchen zu Gott ſein. Gewiß, es würde lächerlich ſein zu ſagen, Gottes Einſicht müßte dadurch eine beſchränkte werden, daß es ein anderes Einſichtiges gäbe neben ihm, oder, wenn man die unendliche Einſicht Gottes zuſammenrechnen wollte mit der Einſicht, welche in der Welt iſt, ſo würde dadurch eine mehr als unendliche Einſicht als Summe ſich ergeben. So beweiſen denn wohl alle die Vorſtellungen, welche daran einen Anſtoß nehmen, daß ein anderes Sein als das Sein Gottes behauptet wird, aus dem Grunde, weil dadurch die Unendlichkeit Gottes aufgehoben werden würde, eben nichts weiter, als daß ſie von ſinnlichen Vorſtellungsweiſen über Gott und die Welt befangen ſind.

Von anderer Art iſt die Behauptung derer, welche unſerer Anſicht entgegenſtellen, daß kein Grund ſich auffinden laſſe, weswegen das Vollkommene etwas Anderes begründen ſollte. Wenn dieſe jedoch dabei ſtehen bleiben wollte, daß kein ſolcher Grund aufzufinden ſei, ſo würde ſie unſere Anſicht wenigſtens unter der Vorausſetzung gelten laſſen müſſen, daß nur unſere Unwiſſenheit hieran Schuld ſei. Allein von dem Nicht-finden-können ſchreitet man zu der Behauptung fort, daß ein ſolcher Grund auch gar nicht vorhanden ſei, und dies muß bewieſen werden, wie natürlich, aus dem Begriffe des Vollkommenen. Da beruft man ſich nun darauf, daß das Vollkommene ſeinem Begriffe nach unbedürftig ſei und daher in ihm kein Grund geſetzt werden dürfe, weswegen es etwas Anderes ſetzen ſollte, als es ſelbſt iſt. Außer ſeiner Vollkommenheit, ſo würde man den Beweis in einer entwickeltern Form geben können, kann dem Vollkommenen ſchlechterdings nichts anderes beigelegt werden; etwas anderes aber würde ihm beigelegt werden, wenn es überdies noch Schöpfer ſein ſollte, und daher darf es nicht als Schöpfer gedacht werden. Dieſem Beweiſe können wir in der That nicht alle Kraft abſprechen; doch möchte er nicht vollſtändig das beweiſen, was er beweiſen ſoll, ſondern nur daſſelbe, was wir ſchon früher dargethan haben, daß Gott unveränderlich ſei. Denn er zeigt nichts weiter, als daß die ſchöpferiſche Thätigkeit oder das Schöpfer-Sein zu der Vollkommenheit des Vollkommenen nicht erſt hinzukommen könne, läßt aber doch die Möglichkeit übrig, daß beide urſprünglich eins ſind, das Schöpfer-Sein und das Vollkommen-Sein, oder daß Gott Schöpfer iſt von Ewigkeit her, wie man zu ſagen pflegt. Die Sache iſt dieſe: in dem Begriffe Gottes verbinden wir zwei Beſtimmungen mit einander, die eine, indem wir ihn als das Vollkommene, die andere, indem wir ihn den Schöpfer nennen. Nun zeigt jener Beweis allerdings, daß wir die zweite nicht denken dürfen als eine ſpäter erſt hinzukommende, er ſchließt aber die Möglichkeit nicht aus, beide als urſprünglich mit einander verbunden zu denken, wie dies auch ſchon in unſerer Anſicht liegt, daß ſie beide dem Begriffe Gottes angehören und nicht die eine erſt zu der andern wie ein Accidens hinzutritt. Freilich wenn jemand ſich rühmen könnte, daß er eine abſolute Anſchauung Gottes beſäße und alles erkannt hätte, was in ſeiner Vollkommenheit liegt: ſo würde er vielleicht den Mittelſatz jenes Beweiſes zu behaupten vermögen, daß Gott noch etwas anderes als das Vollkommene ſein würde, wenn er Schöpfer wäre; aber wenn wir in unſerm Streben nach dem Wiſſen bekennen müſſen, daß wir die vollkommene Wahrheit noch nicht vollkommen wiſſen, ſo können wir uns auch nicht für berechtigt halten zu ſagen, daß die Vollkommenheit Gottes nicht Eins und daſſelbe ſei mit ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit.

Allein von unſerer Seite könnte nun doch verlangt werden, daß wir darthun ſollten, beide Beſtimmungen wären wirklich mit einander zu verbinden. Der Beweis kann natürlich nur ausgehen von dem Standpunkte unſeres wiſſenſchaftlichen Forſchens. Dieſer liegt innerhalb der Welt und kann daher auch den Begriff der Welt, dieſes unvollkommenen Daſeins, nicht verleugnen. Hiervon nun ausgehend werden wir das Vollkommene auch nicht anders denken dürfen, als nur in Beziehung auf das unvollkommene Daſein der Welt, in welcher es als Grund und Zweck deſſelben ſich darſtellt. Dies iſt die relative Bedeutung unſeres Begriffs von Gott, ſeine Bedeutung ſchlechthin liegt in der Beſtimmung, daß er vollkommen ſei. Beide Bedeutungen aber dürfen wir nicht trennen, wenn wir Gott von unſerm Standpunkte aus zu denken, aber auch als ein ſchlechthin Seiendes zu denken haben. Daher mögen wir nur immer eingeſtehen, daß beide Beſtimmungen des Begriffs gar nicht von einander getrennt werden können. Für die unvollkommene Welt haben wir einen Erklärungsgrund zu ſuchen, und zwar einen Erklärungsgrund, welcher genügt und deswegen nur in dem Gedanken des Vollkommenen hervortreten kann. Das Vollkommene aber iſt eben auch nicht anders zu denken, als ſo, daß ſein Gedanke die Unvollkommenheit aller übrigen Gedanken ergänzt und vollendet und daher als erklärender Grund derſelben hervortritt. Wenn alſo jemand fragen ſollte, was das Vollkommene ſei, ſo würden wir ihm nur antworten können, es ſei der Grund oder Schöpfer aller Dinge; ſollte dagegen jemand die Frage umkehren, was der Grund des Unvollkommenen ſei, ſo würde die Antwort auf das Vollkommene lauten müſſen. Nur auf eine unverſtändige Weiſe kann man dieſe beiden Beſtimmungen auseinanderhalten, da ſie beide in der Weiſe zuſammenliegen, wie uns der Begriff Gottes zum Bewußtſein kommt. Das Schöpfer-Sein iſt die Vollkommenheit Gottes, und die Vollkommenheit Gottes beſteht in nichts Anderem, als in ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit. Fragen daher, warum Gott die Welt geſchaffen, heißt fragen, warum der Schöpfer der Welt der Schöpfer der Welt ſei.

Allein, wenn wir die Welt als unvollkommen betrachten, ſo treten uns noch andere Zweifel über das Verhältniß Gottes und der Welt entgegen. Es iſt nicht allein, daß Gott als Schöpfer, ſondern auch, daß er als Schöpfer einer unvollkommenen Welt gedacht werden ſoll. Dies ſcheint, um gemeinfaßliche Ausdrücke zu gebrauchen, ſeiner Allmacht und ſeiner Allgüte zu widerſprechen. Wenn wir in der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes ſeine Vollkommenheit finden ſollen, ſo muß auch ſein Schaffen ein vollkommenes ſein und das Geſchöpf muß der Vollkommenheit des Schaffens entſprechen, weil es allein von dem Schaffen abhängig iſt. Nun finden wir aber das Geſchöpf Gottes, die Welt, in unvollkommenen Entwicklungen, und es ſcheinen daher die erſten Gründe, von welchen wir ausgehen, an einem Widerſpruche zu leiden. Wir kennen die Zweifel, welche von dieſer Seite ſich erhoben haben und bis zur Verleugnung von der einen Seite des Begriffes der Welt, von der andern Seite des Begriffes Gottes gegangen ſind. Das erſtere geſchieht in ſolchen Vorſtellungsweiſen, welche die Welt als ein Spiel Gottes oder als einen nichtigen und bedeutungsloſen Schein behandeln und eigentlich darauf ausgehen ſie ganz für die Wiſſenſchaft zu beſeitigen, als etwas, das gar nicht in Betracht kommen könne, wenn die abſolute Wahrheit geſucht werde. Das andere hat ſich in den dualiſtiſchen Vorſtellungsweiſen gezeigt, welche, um die Güte Gottes zu retten, ſeine Macht verkleinerten, dadurch aber in Wahrheit auch den Begriff des Vollkommenen aufhoben; denn wenn Gott als eine Kraft gedacht werden ſoll, welche einen andern Grund der Welt neben ſich hat, ſo wird er dadurch in den Gegenſatz weltlicher Kräfte herabgezogen. Hiervon iſt es weſentlich auch nicht unterſchieden, wenn man den Namen Gottes einer Kraft beilegt, welche zwar den Gegenſatz umfaſſen, ihn aber doch nothwendig aus ſich entwickeln ſoll; denn auch in dieſer Vorſtellungsweiſe ſetzt man als den höchſten Grund aller Dinge ein Weſen, welches der Veränderung unterworfen iſt und daher der weltlichen Unvollkommenheit angehört. Dieſe Anſichten, welche durch die nothwendige Unterſcheidung zwiſchen Gott und Welt widerlegt werden, ſind meiſtentheils aus der ſo eben angeregten Schwierigkeit hervorgegangen.

Um nun die Schwierigkeit aus dem Wege zu räumen, ſtehen zwei Mittel offen, entweder darzuthun, daß die Unvollkommenheit der Welt, von welcher ſie ausgeht, nur eine ſcheinbare ſei, oder, wenn ſie wirklich vorhanden ſein ſollte, daß ſie in dem Begriffe der Schöpfung liege und daher nicht vermieden werden könne. Zwiſchen dieſen beiden Verſuchen hat das Unternehmen Gott zu rechtfertigen wegen der Unvollkommenheiten in der Welt hin- und hergeſchwankt. Wir werden beide Mittel nach einander zu prüfen haben.

Wenn man annehmen wollte, die Verſuche der Theodicee gingen von dem ſchmerzlichen Gefühle aus über die vielen Übel und die viele Noth in der Welt, ſo könnte man hoffen, ſchon dadurch zum Ziele zu gelangen, daß man zeigte, die Mühen dieſes Lebens wären geringer, als ſie zu ſein ſchienen. Das beſte Mittel aber jemanden über das Gefühl ſeiner miſlichen Lage zu erheben iſt gefunden, wenn man ſeinen Blick auf das Allgemeine zu leiten weiß. Daher hat auch die Rechtfertigung Gottes dieſen Weg einzuſchlagen von jeher geliebt. Beklagt jemand ſich über die Noth und Vergänglichkeit der einzelnen Dinge, ſo bemerkt man dagegen, wie doch die Arten und Gattungen alle dieſe Misgeſchicke überwinden und in beſtändiger Jugend ſich erneuen, ruft dabei auch wohl den Einzelnen zur Verleugnung ſeiner ſelbſt auf und daß er erkennen lerne, wie ſein Leben nicht vergeblich gelebt ſei, wenn er dem Ganzen nütze. Will auch das Schickſal der Menſchen überhaupt jemandem nur einen betrübten Anblick gewähren, ſo wird er aufgefordert, ſelbſt das Menſchengeſchlecht nur als ein untergeordnetes Glied der ganzen Welt zu betrachten, als ein ſo geringfügiges Glied, daß ſeine Klage kaum gehört werden möchte gegen den unermeßlichen Jubel der ganzen Welt, welche in Schönheit und Pracht ihren leidenloſen Weg dahinwandele. In ſolchen Vorſtellungen bildet ſich alsdann die Meinung aus, daß alle Unvollkommenheit des Einzelnen gegen die Vollkommenheit des Ganzen verſchwinde. Damit hat man ein weites Feld ſich eröffnet für die Ausſchmückungen der Phantaſie, welche die bekannten Übel der Welt durch Vollkommenheiten in unbekannten Räumen zuzudecken weiß, um zuletzt mit der Behauptung zu ſchließen, nur in der Betrachtung des Einzelnen ſcheinen uns Unvollkommenheiten aller Art zu herrſchen; allein dieſer Standpunkt des Urtheils ſei eben nicht der rechte; bei der wahren Betrachtung der Dinge müſſe man die Zuſammenſetzung des Ganzen zum Augenmerk nehmen, und da werde man finden, daß ein jedes ſcheinbare Übel des Einzelnen eine Vollkommenheit des Ganzen ſei. Faſt möchten wir bedauern, dieſe ſchönen Träume ſtören zu müſſen. Aber mit der Wahrheit können ſie nicht beſtehen. Wie wenig wir auch die Troſtloſigkeit loben können, welche über das tiefe Gefühl der eigenen Leiden die Beſtimmung des Einzelnen vergißt, dem Ganzen zu dienen, und, weil unſerem Wohlſein jetzt eben nicht die gewünſchte Befriedigung widerfährt, alles für verloren achtet: ebenſo wenig können wir der Großartigkeit derer folgen, welche kein Mitleiden fühlen mit dem Einzelnen, ſondern dieſe Schmerzen in Vergeſſenheit zu verſenken befehlen, weil von ihnen das Ganze nichts empfinde. Die Welt, meinen wir, gleicht nicht jenem Wallfiſche, welcher zu groß iſt, um die Wunden ſeiner Haut zu fühlen, ja, wenn ſie ihm gliche, ihre Unempfindlichkeit würden wir ihr nicht als Vorzug anrechnen können, vielmehr um ſo vollkommener würden wir ſie finden, je fähiger ſie wäre, jedes Weh, welches auch nur dem kleinſten Theile ihrer einzelnen Glieder widerführe, mit allgemeiner Theilnahme zu umfaſſen. In dem wiſſenſchaftlichen Gange unſerer Gedanken haben wir das Kleinſte wie das Größeſte zu berückſichtigen, da tritt die Unvollkommenheit des Einzelnen ebenſo entſchieden hervor, als der Gedanke des Allgemeinen, und indem wir das Allgemeine nicht ohne das Beſondere denken können, müſſen wir alle die Unvollkommenheiten, welche im Einzelnen ſind, auch als Unvollkommenheiten des Allgemeinen anſehen. Wir berufen uns hier auf den früher ſchon erwähnten Satz, daß ein Vollkommenes nicht gedacht werden könne, welches aus unvollkommenen Theilen zuſammengeſetzt wäre. Dieſer Satz hat für die Betrachtung der Welt ſeine vollkommene Gültigkeit, weil wir nicht leugnen können, daß auf ihn die Begriffe der Theilung und der Größe ihre Anwendung finden. Auch noch einen andern Satz können wir herbeiziehen, welcher ſchon früher gebraucht worden, daß nämlich das wahrhaft Vollkommene nicht im Werden ſein könne, wie doch offenbar Theile der Welt und mit ihnen die ganze Welt iſt. Ihr Werden bezeugt ihre Unvollkommenheit, denn wir würden es gar nicht begreifen können, wenn wir nicht vorausſetzen müßten, daß etwas Vollkommenes dadurch werden ſollte, da dies der einzige vernünftige Grund des Werdens ſein kann, daß etwas Beſſeres dadurch beabſichtigt werde.

So ſchwindet uns die Hoffnung dahin, daß die Unvollkommenheit dieſer Schöpfung geleugnet werden könne. Sie muß uns dahinſchwinden, wenn neben dem Begriffe der Welt noch Raum bleiben ſoll für den Begriff Gottes. Wir würden gar keines Schöpfers bedürfen, weder zum Gegenſtande der vollkommenen Wiſſenſchaft, noch zum Erklärungsgrunde des unvollkommenen Seins, wenn wir in dem weltlichen Daſein das Vollkommene finden könnten. Es muß einleuchten, daß jeder, welcher dahin ſtrebt, die Welt als Vollkommenes zu denken, in der That in dem pantheiſtiſchen Beſtreben ſich bewegt, welches den Unterſchied zwiſchen Gott und Welt aufzuheben bemüht iſt.

Um ſo mehr möchten wir geneigt ſein dem zweiten Verſuche uns zuzuwenden, welcher die Unvollkommenheit der Welt darauf zurückführen will, daß ſie in der Natur der Schöpfung oder im Begriffe des Geſchöpfes liege. Hierüber jedoch giebt es verſchiedene Vorſtellungsweiſen, welche wir nach einander prüfen müſſen. Einige meinen, das Geſchöpf könne nicht die Vollkommenheit des Schöpfers haben, denn ſeinem Begriffe nach abhängig vom Schöpfer ginge ihm die weſentlichſte Eigenſchaft des Vollkommenen ab, die Unabhängigkeit. Dies müſſen wir gewiß zugeſtehen, und wenn darin allein die Unvollkommenheit der Welt beſtünde, daß ſie alles, was ſie beſitzt, nur in der Abhängigkeit von ihrem Schöpfer ſich zueignen kann, ſo würde darin das Wort des Räthſels gefunden ſein. Allein wir müſſen befürchten, daß es noch andere Unvollkommenheiten der Welt gebe, Unvollkommenheiten, welche nicht allein in der Art, wie ſie in Beſitz gekommen, ſondern in dem Werthe und Umfange dieſes Beſitzes liegen. Indem wir ein Werden in der Welt finden, haben wir die Wahl zu ſagen, entweder ſie beſitze noch nicht alles, was ſie ihrem Begriffe nach beſitzen könne, oder ihr Werden ſei ein gänzlich unvernünftiges, weil ſie darin nach einem Beſitze ſtrebe, welcher ihrer Natur verſagt ſei. Wollten wir das Letztere annehmen, ſo würde daraus folgen, Gott habe in die Welt noch eine andere Unvollkommenheit gelegt, als ihre Abhängigkeit von ihm, nämlich dieſen unvernünftigen Trieb, welcher durch eine Reihe von Veränderungen hindurchgehend zwecklos ſich abmühe, eine Annahme, welche der Vorausſetzung widerſpricht. Wollten wir dagegen das Erſtere behaupten, ſo würde damit der Welt ein Vermögen eingeräumt werden, trotz ihrer Abhängigkeit doch eine größere Vollkommenheit zu gewinnen, als der Schöpfer in ſie gelegt hätte. Alſo wir bemerken noch ein ganz anderes Übel in der Welt, als ihre Abhängigkeit von Gott, wenn überhaupt dieſe Abhängigkeit als ein Übel angeſehen werden könnte. Indem die Dinge der Welt noch mehr verlangen, als ſie beſitzen, ſind ſie entweder in einer unmäßigen Thorheit, welche Gott nicht in ſie gelegt haben ſollte, oder ihr Verlangen iſt eines Erfolges fähig, und alsdann befinden ſie ſich gegenwärtig noch in einer Unvollkommenheit, welche ihrer Natur nicht nothwendig iſt. Den erſten Fall müſſen wir gänzlich zurückweiſen; denn er würde den wiſſenſchaftlichen Standpunkt aufheben, von welchem aus wir forſchen. Dieſer ſetzt voraus, daß wir eine Vollkommenheit noch erwerben können, das Wiſſen, nach welchem wir forſchen. Es bleibt alſo nur der andere Fall übrig, daß in der Welt nicht alle Vollkommenheit, welche dem Geſchöpfe möglicher Weiſe erreichbar iſt, wirklich ſich vorfindet, und wir müſſen deswegen fragen, warum Gott den weltlichen Dingen nicht alle Vollkommenheit verliehen habe, welche ihnen als abhängigen Geſchöpfen zukommen konnte.

Vielleicht möchte nun jemand meinen dadurch ſich helfen zu können, daß er bemerkte, das Verlangen nach dem Beſſern und der entſprechende Erfolg kämen doch nur in den einzelnen Weſen der Welt vor und bezögen ſich nur auf Beſchränkungen und Aufhebungen von Beſchränkungen, welche die einzelnen Weſen der Welt unter einander erführen; dies alles aber beträfe nicht das Verhältniß der Dinge zu Gott, ſondern ihr Verhältniß unter einander, ſo daß Gott dabei ohne Schuld ſei. Allein wie oberflächlich dieſe Ausrede ſein würde, kann ſich wohl kaum jemand verleugnen. Denn das Verhältniß der einzelnen Dinge unter einander iſt doch wieder auf Gott zurückzuführen, und es würde hier die Frage nach dem Grunde des Übels in Gott nur in einer andern Geſtalt ſich erneuern. Man würde fragen müſſen, warum Gott in ſeine Geſchöpfe eine Abhängigkeit nicht allein von ſich, ſondern auch von einander gelegt hätte. Könnte es nicht beſſer ſcheinen, wenn Gott gar keine ſolche Vielheit der Dinge, ſondern nur die Einheit der Welt geſchaffen, oder wenigſtens die Vielheit der Dinge ſo unter einander verbunden hätte, daß ſie einander in keiner Weiſe beengten, ſondern in Einigkeit und Frieden unter einander beſtünden?

Allein es giebt noch eine andere Vorſtellungsweiſe, welche dies Letztere wenigſtens für unvereinbar anſieht mit der größeſten Vollkommenheit, welche der Welt verliehen werden konnte, eine Vorſtellungsweiſe, welche auch zugleich ein Mittel gefunden zu haben glaubt noch andere Unvollkommenheiten in der Welt außer ihrer Abhängigkeit von Gott mit ihrem Verhältniſſe zu ihrem vollkommenen Urheber zu vereinen. Man hat nämlich geſagt, Gott habe es vorgezogen wenigſtens einigen Weſen in der Welt Freiheit zu gewähren, daß ſie Gutes oder Böſes wählen könnten, vorgezogen vor der andern Möglichkeit die Welt ganz von ſich abhängig zu machen in allem ihrem Sein und Thun. Dadurch wäre es nun geſchehen, daß viele oder alle freie Weſen das Böſe gewählt hätten und nun auch Strafe dulden müßten für ihren Frevel nach dem natürlichen Laufe der Dinge. Daraus wäre es auch gefloſſen, daß die Dinge dieſer Welt ſich unter einander befeindeten und vielerlei Schaden wechſelſeitig ſich zufügten. Alles dies aber habe ſich ohne die Schuld Gottes ergeben, welcher nur das Loos der freien Weſen in ihre eigene Macht gelegt hätte; vielmehr was dabei auf die Seite Gottes falle, das ſei nur, daß er freie Weſen gewollt habe, das andere, das Böſe und das Übel, welches aus dem Handeln der freien Weſen hervorgegangen, ſei nur eine Folge jenes Wollens; wer aber jenes

Wollen Gottes tadeln ſollte, der würde verkennen, daß die Freiheit die größte Gabe ſei, welche Gott den Dingen in der Welt verleihen konnte.

Das Weſentliche, was in dieſer Vorſtellungsweiſe unſere gegenwärtige Unterſuchung berührt, beſteht in dem Verhältniſſe, welches ſie den freien Weſen zu Gott beilegt, weil aus ihm die Unvollkommenheiten in der Welt erklärt werden ſollen. Daher wollen wir auch auf dieſen Punkt allein unſere Aufmerkſamkeit richten, obwohl noch andere in ihr anſtößig erſcheinen könnten. Das Auffallendſte in ihr dürfte ſein, daß aus der größten Vollkommenheit der Welt, aus der Freiheit, ihre ganze Unvollkommenheit hervorgehen ſoll. Denn kommt zuerſt nicht alles darauf hinaus, daß erſt aus dem Gebrauche der Freiheit das Übel in der Welt hervorgehen ſoll; erfahren wir nicht aber nachher, wenn wir eine ſolche Freiheit als die Mutter alles Übels tadeln wollen, daß doch die nicht freien Weſen noch übler daran wären, als die freien? So iſt denn alſo doch Gott Urheber des Übels, weil er neben den freien auch unfreie Weſen geſchaffen. Gehen wir in dieſe Vorſtellungsweiſe ein, ſo würden wir offenbar ſagen müſſen, wenn Gott die Welt hätte ſo vollkommen machen wollen, als möglich, ſo hätte er nichts als freie Weſen in ihr ſchaffen müſſen. Aber noch anſtößiger erſcheint die Anſicht, welche hierbei von der Freiheit als einer Wahlfähigkeit zwiſchen Gutem und Böſem herrſcht. Oft genug iſt ſie mit jener andern Lehre von der Abhängigkeit aller weltlichen Dinge verbunden worden, aber mit welchem Glücke beide neben einander geſtellt werden, das möge man bedenken. Geſetzt es wäre in der Welt eine Nothwendigkeit des Werdens vorhanden, ſo ließe ſich dieſes Werden auch wohl in einer gänzlichen Abhängigkeit von Gott denken, wenn man annähme, daß es nach einem göttlichen Geſetze geſchehe. Aber jene Lehre von der wähleriſchen Freiheit geht offenbar darauf aus, etwas in der Welt zu ſetzen, was von Gott unabhängig iſt, das Böſe, welches dem göttlichen Geſetze ſich widerſetzt, und eben darin ſoll die Rechtfertigung Gottes liegen, daß er dieſes Böſe, die Quelle alles Uebels, nicht wahrhaft begründet, daß er es nur zuläßt, wie man ſagt, oder vielmehr, daß es gegen ſeinen Willen oder ſein Geſetz geſchieht. Wer kann eine ſolche Rechtfertigung dem Begriffe des Schöpfers oder dem Begriffe des Geſchöpfes gemäß finden? Sie ſpricht Gott ſeine Macht ab über alles, was geſchieht. Sie verbietet uns alle die bedingten Wahrheiten des weltlichen Daſeins auf die unbedingte Wahrheit Gottes zurückzuführen. Es würde uns auch nichts helfen, wenn wir zu ihrer Rettung etwa ſagen wollten, alles Handeln und Geſchehen in der Welt ſei Gottes Macht unterworfen, aber in der Geſinnung der Menſchen, der freien Weſen, in ihrem Willen, in ihren Gedanken oder ihrem Bewußtſein, da liege die wähleriſche Freiheit; ſie folgten gern oder ungern den göttlichen Geſetzen, und in dem einen Falle wendeten ſie ſich dem Guten, in dem andern dem Böſen zu. Denn dieſes Auskunftsmittel drückt nur die Augen dazu zu, daß jene innern Entwickelungen unſeres Bewußtſeins, ſie heißen Geſinnung oder Wille oder wie ſonſt, nur Arten des Geſchehens ſind und ebenſo ſehr der wahren Welt angehören, als das äußere Geſchehen und Handeln, gar nicht zu erwähnen, daß es unbegreiflich erſcheinen würde, wie das Innere nicht auch in das Äußere umſchlagen und das Wollen auf das Handeln Einfluß gewinnen ſollte. Vermögen wir doch die gute und die böſe Geſinnung nur aus der Handlung zu erkennen.

Alſo dieſe Vorſtellungen von der Abhängigkeit der Welt und von der wähleriſchen Freiheit wollen nicht ausreichen, um die Unvollkommenheit der Schöpfung zu erklären. Wir verwerfen damit nicht den Begriff der Freiheit überhaupt, ſondern nur den Begriff derſelben, welcher mit der Abhängigkeit der Dinge von Gott nicht beſtehen will. Vielleicht dürfte man auch mit Recht ahnen, daß in dieſem Begriffe, wenn er mit dem Begriffe der Abhängigkeit der freien

Weſen von Gott in ſeine rechte Verbindung gebracht worden, die wahre Löſung der Schwierigkeit liege, welche uns beſchäftigt; aber die rechte Verbindung beider iſt noch nicht gefunden, und wir dürfen auch gewiß nicht hoffen, ihn auf einem ſo wenig methodiſchen Wege zu finden, als der ſo eben eingeſchlagene war; denn dies müſſen wir als etwas Unmethodiſches bezeichnen, daß in ihm auf einen Theil der Welt, welcher der vollkommenſte ſein ſollte, auf die freien Weſen, doch der Grund der Unvollkommenheit der Welt zurückgeführt werden ſollte. Wir müſſen uns wohl überhaupt verbieten hier von Theilen der Welt zu reden, wo noch nicht einmal ausgemacht worden, ob die Welt als Einheit oder als Vielheit zu betrachten ſei, außer nur ſofern wir früher dies als Thatſache der Erfahrung anſehen durften. Noch weniger aber ſcheint es gerathen zu ſein über die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der freien und der unfreien Weſen zu ſprechen, ſolange wir nichts ausgemacht haben über das wahre Maaß aller Wahrheit und Vollkommenheit, über das, was Gott iſt. Denn bisher haben wir Gott immer nur als das Vollkommene geſetzt ganz im Allgemeinen, ohne irgendwie den Inhalt ſeiner Vollkommenheit zu bezeichnen. In dieſer Unbeſtimmtheit unſeres Setzens mögen wir den Grund unſerer Verlegenheiten ſehen.

Es giebt aber nur einen Weg hierüber zu größerer Beſtimmtheit zu gelangen, den Weg, welchen wir überhaupt in unſerem wiſſenſchaftlichen Forſchen einſchlagen müſſen, nämlich zurückzugehen auf den Standpunkt unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens, von welchem allein wir den Begriff des Vollkommenen empfangen. Dieſes Streben ſetzt nun, genauer beſehen, das Vollkommene in einer beſtimmtern Weiſe voraus, als wir es uns bisher in dieſen Unterſuchungen gedacht haben. Denn es wird dadurch geſetzt nicht nur als Schöpfer, ſondern als Schöpfer dieſes wiſſenſchaftlichen Strebens. Es iſt aber die Vernunft, welcher wir unſer wiſſenſchaftliches Streben zuſchreiben. Das Wiſſen ſelbſt, nach welchem wir ſtreben, kann nur als ein Beſitz der Vernunft von uns gedacht werden, und die vollkommene Wahrheit, welche wir ſuchen, muß als eine von der Vernunft zu begreifende Wahrheit ſich uns darſtellen. Daher haben wir Gott als den Schöpfer der Vernunft zu betrachten, und es ergiebt ſich, daß die Welt nur unter der Bedingung, daß Vernunft in ihr iſt, uns als vollkommen erſcheinen kann.

Dieſer Begriff der Vernunft iſt gewiß mit der ganzen Reihe unſerer wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu genau verbunden, als daß wir irgend eine weltliche Entwicklung für vollkommen und gut anſehen könnten, bei welcher nicht Vernunft wäre. In dem wiſſenſchaftlichen Streben müſſen wir natürlich das am höchſten achten, worauf es gerichtet, was ſein Zweck, ſein höchſtes Gut iſt, und wenn wir daher das Wiſſen als den Zweck des wiſſenſchaftlichen Strebens zu betrachten haben, das Wiſſen aber als die Entwicklung uns erſcheint, in welcher die Vernunft ihren reinen Willen hat, ſo können wir in der Wiſſenſchaft auch nichts höher achten, als den reinen Willen der Vernunft. Eine Welt dagegen, in welcher dieſer Wille nicht wäre, oder irgend beſchränkt wäre, würde uns als eine unvollkommene Welt erſcheinen müſſen. Ja, möchten wir hinzuſetzen, als eine durchaus nichtige. Denn unter welchen Titel könnten wir wohl eine Schöpfung Gottes bringen, welche keine Vernunft in ſich trüge? Sollten wir ſie eine Offenbarung Gottes nennen, ſo würde uns ohne Vernunft das fehlen, welchem Gott ſich offenbarte. Wäre ſie nichts als räumliche oder zeitliche Erſcheinung zu nennen, wo wäre ohne die Vernunft das Weſen, welchem jene Erſcheinung erſchiene? Wollten wir ſie betrachten als ein Ding an ſich oder als eine Vielheit ſolcher Dinge, ſo würden wir auch zugeben müſſen, daß dieſes Ding oder dieſe Dinge, indem ſie an ſich wären, auch ein Daſein hätten, welches ſich auf ſie ſelbſt zurückbezöge, ein reflexives Daſein; wie nun aber ein reflexives Daſein anders gedacht werden ſollte, als in einem Selbſtbewußtſein, und wie ein Selbſtbewußtſein anders, als in einem vernünftigen Weſen, das möchte wohl niemand zu ſagen wiſſen. Genug, es ſind mancherlei Betrachtungen, welche uns insgeſammt dahin treiben zu ſetzen, daß Gott in der Welt Vernunft geſchaffen haben müſſe.

Und wenn man nun nach unſern vorigen Sätzen ſagen ſollte, daß damit der Grund alles Guten und alles Für-ſich-ſeins in der Welt gelegt worden, ſo könnte dagegen auch wohl geſagt werden, dadurch ſei alle Klage in die Welt gekommen. Denn wer anders klagt außer den vernünftigen Weſen? Gewiß, wäre die Vernunft nicht in der Welt, alle Klage würde verſtummen. Denn nur ſie allein iſt es, welche nicht zufrieden ſein kann mit dem Gegebenen, mit dem Gegenwärtigen, ſondern ihrem Weſen nach über eine jede Schranke hinausſtrebt. Man kann ſie nicht einmal tadeln darüber, daß ſie mit ihrem verliehenen Looſe nicht zufrieden iſt, ſondern ſie hat den ſchönſten Grund der Rechtfertigung, weswegen ſie etwas anderes will, als was ſie vorfindet, indem ſie behauptet ihren Eifer für das Gute nicht aufgeben zu dürfen. Sollen wir ihr verbieten nach dem Wiſſen zu ſtreben? So wahr dieſes Streben der Grund aller unſerer Wiſſenſchaft iſt, ſo wahr können wir es den vernünftigen Weſen nicht verargen, wenn ſie über den gegegebenen Standpunkt ihrer Zuſtände hinauswollen.

Doch etwas anderes iſt es, nicht zufrieden mit dem Gegebenen nach etwas Beſſerem, welches erreichbar iſt, aus allen Kräften ſtreben, etwas anderes, unzufrieden mit den gegebenen Zuſtänden klagen oder murren. Wo unabläſſiges Streben nach dem Beſſern vorhanden iſt, da findet die Klage über die gegenwärtige Unvollkommenheit keinen Raum; da ſieht man in dieſer Unvollkommenheit nur einen Sporn ſeiner Thätigkeit, und wenn dieſer Thätigkeit nur Raum gelaſſen, um das Vollkommene zu erreichen, ſo wird man ſich der müßigen Klage, ja der Anklage gegen Gott nicht überlaſſen. Die Sinnesart daher, in welcher ſolche Klagen geführt werden, werden wir nicht loben können, wenn wir anders vorausſetzen dürfen, daß die Unvollkommenheit dieſer Welt durch das eifrige Beſtreben der Vernunft überwunden werden kann. Unter dieſer Bedingung werden die Klagen über das Übel der Welt nur zu Anklagen gegen die, welche ſie führen. Weil ſie läſſig an dem Gegenwärtigen feſthalten und nicht in rühriger Thätigkeit das Beſſere zu ergreifen wiſſen, überlaſſen ſie ſich ihren Klagen. Es iſt ihre Schuld, welche ſie klagen läßt.

Hiernach ſcheint nun dennoch, was wir auch früher dagegen erinnert haben mögen, die Schuld oder das Böſe der Grund zwar nicht des Übels, aber doch des übermäßigen Gefühls des Übels zu ſein, welches uns zu Klagen über das Übel fortreißt. Wir wollen dies nicht ableugnen. Aber wenn uns nun jemand auffordern ſollte, daß wir nachweiſen möchten, wie das Böſe mit der Abhängigkeit der Schöpfung von Gott vereinigt werden könnte, ſo würden wir die Beantwortung dieſer Frage für jetzt ablehnen müſſen. Wir haben jene Klagen nicht eingeführt, ſondern nur weil wir ſie vorgefunden haben, ſind wir genöthigt geweſen ſie nicht unerwähnt zu laſſen. Unſere Unterſuchungen aber führen uns zu andern Dingen. Sie laufen ausſchließlich in dem Gebiete ganz allgemeiner Begriffe, die noch keine Erfahrung des Beſondern vorausſetzen, und in dieſem Gebiete liegt der Begriff des Böſen nicht. Von ihm wiſſen wir nur, weil wir es erfahren haben, und daher werden wir auch erſt die eigenthümlichen Schwierigkeiten löſen können, welche in ſeinem Begriffe liegen, wenn wir bei Betrachtung des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens die Verbindung der Philoſophie mit dem Erfahrungsmäßigen zum Gegenſtande haben.

Nur unter der Bedingung, daß der Vernunft hinlänglicher Raum ihrer Thätigkeit verſtattet ſei, um das Übel zu überwinden, haben wir ihre Klagen als ungerecht zurückweiſen können. Es wird daher zu unterſuchen ſein, ob dieſe Bedingung ſtattfinde. Dabei haben wir uns zu ſtützen auf zwei Behauptungen, welche unſere frühern Unterſuchungen herbeigeführt haben und mit einander in der genaueſten Verbindung ſtehen. Im wiſſenſchaftlichen Standpunkte finden wir das Übel der Vernunft in ihrer Unwiſſenheit. Dieſe aber haben wir als überwindlich ſetzen müſſen, damit das Streben der Vernunft nach dem Wiſſen nicht als unvernünftig erſchiene. Damit aber ſtimmt auch überein, wie es auch nicht anders möglich iſt, da es aus demſelben Grundſatze gefloſſen, daß wir ein Vollkommenes als den Schöpfer der Welt geſetzt haben. Iſt nun dieſer Schöpfer auch Schöpfer der Vernunft, ſo müſſen wir die geſchaffene Vernunft als ein vollkommenes Werk ſeiner ſchöpferiſchen Vollkommenheit anſehen und können daher nicht anders ſagen, als daß ſie eine vollkommen geſchaffene Vernunft ſei, welcher alſo auch der Spielraum ihrer Kräfte zu ihrer Vollendung nicht fehlen kann.

Damit jedoch ſchmeicheln wir uns nicht die Schwierigkeiten überwunden zu haben, welche uns vorliegen. Wir ſind noch nicht weiter gekommen, als nur die Forderung feſtzuſtellen, daß, wenn die Vernunft ein weſentliches Beſtandtheil der Welt iſt, auch Vollkommenheit ihr zugeſchrieben werden muß, als Gabe von Gott; aber immer noch bleibt uns die Schwierigkeit zurück dies mit der Unvollkommenheit zu vereinigen, in welcher wir die Vernunft in dieſer Welt finden.

Es iſt ein Widerſpruch, wenigſtens ſcheinbar, mit welchem wir uns abmühen. Von der einen Seite, auf die Vollkommenheit des Schöpfers blickend, müſſen wir behaupten: alles in dieſer mit Vernunft begabten Welt iſt vollkommen von ihm geſetzt; von der andern Seite aber, auf das Streben der Vernunft nach dem Beſſern, nach dem Wiſſen blickend, müſſen wir anerkennen: nicht alles iſt vollkommen geſetzt in dieſer Schöpfung. Wie es nun aber überhaupt mit ſcheinbaren Widerſprüchen der Fall iſt, daß ſie ihren Grund nur in Verwirrung von Begriffen haben, welche durch Unterſcheidung gehoben werden muß, ſo werden wir uns auch hier durch eine Unterſcheidung zu helfen ſuchen müſſen. Erſichtlicher Weiſe jedoch iſt hier keine andere Unterſcheidung anzubringen, als die, welche zwiſchen dem Geſetztſein der Welt in Gott und ihrem Geſetztſein in ſich ſelbſt gemacht werden kann, und wir müſſen daher verſuchen, ob nicht in dieſer die Löſung ſich finden laſſe. Daß ſie zuläſſig ſei dieſe Unterſcheidung, wird ein jeder zugeſtehen, welcher bedenkt, daß durch ihre Verwerfung der Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt aufgehoben werden würde; man wird ſie aber auch in Übereinſtimmung finden mit dem, was ſchon bewieſen worden, daß in der Welt Vernunft ſei. Denn das Sein der Vernunft iſt immer ein innerliches Sein, ein Sein in ſich, reflexiver Art, wie ſchon früher bemerkt wurde.

Wenn aber dieſe Unterſcheidung, nothwendig, wie ſie iſt, unſere Verlegenheiten enden ſollte, ſo müßte angenommen werden, das Sein der Schöpfung in Gott ſei zwar vollkommen, weil in ihm alles vollkommen ſein muß, aber das Sein der Schöpfung in ſich laſſe eine Unvollkommenheit zu. Nur der letzte Theil dieſer Annahme könnte Bedenken erregen, und daher müſſen wir das, was ſie enthält, dadurch uns zu entwickeln ſuchen, daß wir das Sein der Schöpfung in ſich ſeinem Begriffe nach genauer uns entwickeln. Alles In-ſich-ſein der Dinge iſt darin gegründet, daß ſie etwas ſich ſelbſt aneignen, nicht blos geſetzt ſind als ein Product eines Andern, ſondern auch ihr Geſetzt-ſein innerlich empfangen durch eine ihnen eigene Thätigkeit, durch welche ſie das Empfangene als das Ihrige ſetzen. Schreiben wir daher den Geſchöpfen ein In-ſich-ſein zu, ſo behaupten wir damit nicht allein, daß ſie geſetzt ſind, ſondern auch ſich ſelbſt ſetzen, und wir haben daher ein doppeltes in ihnen zu unterſcheiden, ihr Geſetzt-ſein durch Gottes ſchöpferiſche Kraft und ihr Sich-ſelbſt-ſetzen. Das letztere aber ſchließt ſich an das erſtere an; jenes iſt der Grund von dieſem, und es findet ein Übergehen ſtatt aus jenem in dieſes, ein Werden des Sich-ſelbſt-ſetzens, deſſen Bedingung das Geſetztſein iſt. In dieſem Werden, müſſen wir uns ſagen, kann das Geſchöpf nicht vollendet ſein; es iſt eben ſein ihm eigenes Sein noch im Entſtehen, und ſo wie ein jedes Werden und Übergehen aus dem Einen in das Andere eine Unvollkommenheit vorausſetzt, ſo wird es auch mit dieſem Werden der Geſchöpfe ſein; in ihrem In-ſich-ſein, ſolange es noch im Übergehen aus ihrem Geſetztſein begriffen iſt, werden wir ſie unvollkommen finden müſſen.

Dies iſt die einfache Grundlage, durch deren Einſicht die vorliegende Schwierigkeit gelöſt wird; aber freilich ſie recht zu begreifen, dazu gehören noch weitere Überlegungen. Das Sich-ſelbſt-ſetzen der Geſchöpfe, ihr Sich-aneignen ihres Geſetztſeins iſt ſeinem Begriffe nach eine reflexive Thätigkeit; denn es geht zurück auf die thätigen Dinge; ihr eigenes Sein wird dadurch geſetzt. Eine ſolche reflexive Thätigkeit finden wir aber, wie früher geſagt, nur in dem Bewußtſein der Vernunft in ſich ſelbſt. Wer daher ſich anſchaulich machen will, wie jene Unterſcheidung zwiſchen dem Geſetztſein der Geſchöpfe und ihrem Sich-ſelbſt-ſetzen nothwendig iſt, dem müſſen wir rathen an das Leben der Vernunft zu denken. Wollten wir behaupten, alles ſei damit vollendet, daß Gott die Welt vollkommen geſetzt habe, und dazu brauche nun nichts weiter hinzuzutreten, ſo würden wir damit nichts anderes geſetzt haben, als die Welt müſſe als ein unvernünftiges Product gedacht werden. Denn jeder wird eingeſtehen müſſen, daß die Vernunft damit nicht vollendet ſei, daß ein Anderer ſie geſetzt oder gegeben habe, ſondern es iſt ihres Weſens, daß ſie nur durch ihr eigenes Sich-ſelbſt-ſetzen ſich vollenden kann. Sie ſoll vernehmen, ſie ſoll in ſich vollziehen, was ihr dargeboten worden von einem Andern. Dies iſt eine ſehr einfache Sache, welche in allen Gebieten des vernünftigen Lebens nachgewieſen werden kann. Sehen wir auf das Wiſſen, ſo wird jedermann eingeſtehen, daß es nicht gegeben werden könne; jeder muß ſelbſt denken, um ſelbſt zu erkennen. Die Sittlichkeit kann dem Sittlichen nicht gegeben werden; wer ſie haben will, muß ſeine eigene That und Arbeit daranſetzen. Dies gilt nicht allein von den Verhältniſſen unter den Menſchen, welche nur von außen zu Wiſſenſchaft und Sittlichkeit ſich anregen können, ſondern es gilt auch von dem Verhältniſſe der Menſchen zu ihrem allmächtigen Gott. Gott kann die Vernunft den Menſchen nicht geben, wenn ſie dieſelbe nicht empfangen wollen in ihrer eigenen Thätigkeit ſie ſich aneignend, und nur darin unterſcheiden ſich die Verhältniſſe des Menſchen zum Menſchen und des Menſchen zu Gott, daß jene uns nur eine äußere Veranlaſſung oder Anregung zur Erkenntniß oder zur Sittlichkeit geben können, während dagegen Gott nicht nur die äußeren Veranlaſſungen giebt, ſondern auch das innere Vermögen und den innern Trieb, welche beide immer mit einander verbunden ſind. Dies aber iſt es nun eben, was wir meinen, wenn wir behaupten, daß die Welt aus ihrem Geſetztſein in Gott übergehen müſſe in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen, daß nämlich Gott in ſeine Schöpfung nur ein Vermögen legt etwas in ſich zu ſein oder zu werden. Denn das Geſetztſein der Dinge in Gott, ſagen wir, iſt zu unterſcheiden von ihrem eigenen Sein in ſich; ſie müſſen jenes Geſetztſein erſt in ſich empfangen und ſich aneignen, damit es ihr Sein werde; in ihm alſo liegt nur die Möglichkeit ihres eigenen Seins, oder es iſt für ſie nichts weiter als ein Vermögen, welches ſie durch ihre eigene That zur Wirklichkeit für ſich bringen ſollen. Ein ſolches Vermögen kann Gott den Geſchöpfen geben zur Vernunft, aber nicht die Vernunft als Wirklichkeit, weil dies dem Begriffe der Vernunft widerſpricht, daß ſie eine gegebene oder irgendwie verliehene ſei. Es iſt nur eine Anlage zur Vernunft, welche den Dingen in der Schöpfung gegeben wird; ſie ſelbſt müſſen aus ihrer Anlage die Wirklichkeit ihres vernünftigen Seins ſich erſchaffen. Niemand wird meinen, daß wir durch dieſe Lehre die Allmacht Gottes beſchränkten, denn dieſe Allmacht iſt nicht eine widerſinnige Macht, welche zugleich das Eine und ſein Gegentheil machen, zugleich ſetzen und wieder aufheben könnte. Indem ſie die Vernunft ſchuf, konnte ſie nicht zugleich die Vernunft aufheben, welches ſie gethan haben würde, wenn ſie die Vernunft als eine gegebene und nicht in eigener Thätigkeit empfangene geſetzt hätte.

Werden wir uns nun wohl beklagen dürfen, daß uns die Vernunft nur als Vermögen, nicht als Wirklichkeit angeſchaffen worden? Eben darin liegt die Vortrefflichkeit dieſer Gabe Gottes, daß wir ſie nicht haben ſollen als eine reine Verleihung, als etwas, was uns doch immer noch fremd bleibt, obgleich uns geſchenkt, weil wir es nicht zu unſerem Eigenthum gemacht haben. Was uns nur verliehen worden, kann uns wieder genommen werden; aber nicht als ein ſolches unſicheres Beſitzthum ſoll uns die Vernunft beiwohnen, ſondern unſer ſoll ſie werden ſo, daß ſie nicht wieder von uns getrennt werden kann, weil ſie durch eigene Arbeit unſer Beſitz, ja, in unſer Weſen verwandelt worden.

Aus dieſem Verhältniſſe zwiſchen Gott und ſeiner Schöpfung ergiebt ſich uns alſo, warum wir überhaupt die Dinge der Welt in einem ſolchen Zuſtande finden, welcher eine Entwicklung ihrer Wirklichkeit aus ihrem Vermögen bezeichnet. In unſerer Erfahrung und in dem Denken unſeres praktiſchen Lebens kann dieſer Begriff der Entwicklung aus einem Vermögen heraus nicht entbehrt werden. Metaphyſiſche Anſichten aber haben gegen ihn Streit erhoben, welcher alsdann damit endet entweder das Werden ganz aufzuheben oder ihm eine andere Grundlage zu geben, als dieſes Vermögen, welches anerkannter Weiſe nichts Wirkliches, alſo ein Nichtiges ſei. Die erſte Annahme läßt ſich durchführen, ſolange dabei nur auf das äußerliche Werden geſehen wird, welches man als einen Schein in unſerem Innern betrachten kann. Aber auch dieſer Schein in unſerm Innern wird, und wer ihn beſtreitet durch die Gründe ſeiner Wiſſenſchaft, der ſetzt das Werden dieſes Scheines als etwas Wirkliches voraus und geht darauf aus an ſeiner Stelle das Wiſſen werden zu laſſen, wodurch denn auf alle Weiſe wieder das Werden in uns als etwas Wirkliches geſetzt wird. Um es noch einmal zu ſagen, wer nach der Wiſſenſchaft ſtrebt, um ſie zum Werden zu bringen, darf die Wahrheit des Werdens nicht leugnen. So möchte man denn vielleicht verſuchen dem Werden eine gründlichere Grundlage zu geben, als dieſes nichtige Vermögen zu ſein, eine Wirklichkeit natürlich ſchon vorhandenes Daſeins. Aber man wird ſich vergeblich bemühen daraus allein das Werden herauszukünſteln. Denn ſollte daſſelbe auch nur in einer Veränderung von Verhältniſſen beſtehen, ſo ſetzt auch dieſe ſchon ein Vermögen voraus eine ſolche Veränderung eintreten zu laſſen, und wer etwa die Forſetzung einer ſolchen Veränderung oder Bewegung als ein Werden nicht aus einem Vermögen, ſondern aus einer Wirklichkeit heraus ſollte gelten laſſen wollen, dem würden wir entgegnen müſſen, daß auch die Fortſetzung einer Bewegung ein Vermögen vorausſetzt aus einem Verhältniſſe in das andere überzugehen. Bei allen dieſen Verſuchen wird alſo eigentlich nur die Frage in Anregung gebracht, ob das Werden in ſeinem erſten Urſprunge aus einem reinen Vermögen heraus ſich bilde oder aus einer Wirklichkeit, die mit einem Vermögen verbunden den Keim des Zukünftigen in ſich enthalte. Die metaphyſiſchen Schwierigkeiten aber, welche im Begriffe des Vermögens gefunden werden, verſchwinden alsbald, wenn man begriffen hat, daß die weltlichen Veränderungen zurückzuführen ſind auf einen überweltlichen Grund, welcher jedoch den weltlichen Dingen ihr eigenes Sein, ihre Wirklichkeit nicht geben kann, ohne daß ſie dieſelben in ihrer eigenen Thätigkeit empfingen, ſo daß alſo in dem Verhältniſſe zwiſchen Gott und Welt unterſchieden werden muß das Geben und das Empfangen, jenes nur die Möglichkeit zu dieſem oder das Vermögen zur Wirklichkeit bezeichnend. In dem Vermögen iſt hiernach noch nichts Wirkliches in der Welt geſetzt, und doch iſt es ein Wirkliches, aber nicht in der Welt, ſondern in Gott für die Welt. Sobald wir nur anerkennen, daß alles Weltliche in Gott ſeine letzte Begründung hat, wird damit auch zugegeben, daß alle Wirklichkeit in der Welt von einem reinen Vermögen ausgehe und vor aller Wirklichkeit in der Welt dieſes reine Vermögen der weltlichen Dinge gedacht werden müſſe, ſo wie der Grund vor ſeinem Begründeten.

Indem wir nun hiernach den Dingen der Welt ein eigenes Sein zuſchreiben, gegründet in ihrem Sich-ſelbſt-ſetzen, erkennen wir damit auch die Freiheit der weltlichen Dinge an. Allein es ergiebt ſich hieraus von ſelbſt, daß dieſe Freiheit auf keine Weiſe die Abhängigkeit der Dinge von Gott aufhebt. Denn ihr Sich-ſelbſt-ſetzen iſt nichts anderes, als ihr Empfangen der göttlichen Gaben. Sie können nichts aus ſich ſelbſt machen, was nicht Gott in ſie gelegt hätte. Sie entwickeln zwar ihre Wirklichkeit aus ihrem Vermögen, und dies iſt ihre eigene freie That, aber indem ſie alle ihre Wirklichkeit und alle ihre Thaten aus ihrem Vermögen ſchöpfen, gehen ſie darin durchaus auf das Setzen Gottes zurück als auf die alleinige Quelle ihres Seins. Sie können nichts anderes wollen, als was Gott ihnen beſtimmt hat, weil ſie nichts anderes wollen können, als ihre Vollkommenheit, die in Gott gegründet iſt. Hier iſt alſo von keiner Freiheit die Rede, welche dem Geſetze Gottes widerſtreben oder von ihm ſich losmachen könnte. Aber doch iſt in dieſer freien Thätigkeit der Weſen dieſer Welt die Unvollkommenheit ihrer Zuſtände mit eingeſchloſſen, weil, indem ſie ſich ſetzen, ihre Wirklichkeit noch nicht vollendet, ſondern nur in der Vollendung begriffen iſt. In der That löſen ſich alle die Widerſprüche, welche man zwiſchen der Freiheit der Dinge und ihrer Abhängigkeit von Gott hat finden wollen, auf eine ebenſo leichte als einfache Weiſe, wenn man jenen nothwendigen Unterſchied zwiſchen dem Sein der Dinge in Gott und ihrem eigenen Sein in ſich beobachtet und dabei anerkennt, wie das eigene Sein vernünftiger und freier Weſen nur in ihrem eigenen Setzen ihres wirklichen Seins, d. h. in der Entwicklung des ihnen verliehenen Vermögens, beſtehen könne. Denn der Begriff der Freiheit beruht nicht darauf, daß ein Weſen etwas anderes, als das in ſeinem Vermögen liegende, d. h. einen Widerſpruch ſetzen könne, ſondern darauf, daß es das Vermögen beſitze etwas, was ihm nur der Möglichkeit nach gegeben iſt, in ſeinen wirklichen Beſitz zu bringen durch ſeine eigene Thätigkeit. Damit müſſen wir denn freilich jene Freiheit der Indifferenz als ein Trugbild verwerfen, deren Thaten man weiß nicht woraus fließen ſollen, deren Inhalt nur aus einem gänzlich unbeſtimmten Vermögen hervorgehen könnte, als wenn die Schöpfung Gottes den freien Weſen nicht ein beſtimmtes Vermögen der Vernunft gewährt hätte. Die Unbeſtimmtheit liegt nur in uns, welche wir uns erſt beſtimmen ſollen zur Wirklichkeit aus unſerem Vermögen heraus, während Gott alles beſtimmt in ſich geſetzt hat, weil nur unter dieſer Bedingung ſeine Schöpfung vollkommen ſein kann.

Man bemerke, daß unſere Weiſe den angeregten Schwierigkeiten zu begegnen auch zugleich einen jeden Einwurf aufhebt, welcher wegen der Größe des Übels gegen die Vollkommenheit der Schöpfung erhoben werden könnte. Denn nicht nur, daß wir ſetzen, ein geringerer Grad der Unvollkommenheit ſei nothwendig in der Welt, ſofern ſie als Geſchöpf Gottes gedacht werde, ſondern alle Grade der Unvollkommenheit muß ſie nach unſern Sätzen durchlaufen. An ihr Geſetztſein muß ſich ihr Sich-ſelbſt-ſetzen anſchließen. In ihrem Geſetztſein aber iſt ſie ein bloßes Vermögen, noch ohne alle Wirklichkeit und daher auch noch ohne alle Vollkommenheit, welche als ihr eigen ihr zugeſchrieben werden könnte. Da iſt ſie ohne Frage gleich dem Nichts;

alle ihre Wirklichkeit ſoll ſie erſt durch die Entwicklung ihrer eigenen Thätigkeit gewinnen; durch dieſe ſoll ſie übergehen aus ihrem bloßen Vermögen in ihre Wirklichkeit. In dieſem Übergehen wird ſie nur allmälig aus dem Nichts zu ihrer Vollkommenheit gelangen und dabei Sein und Nicht-Sein, jenes zunehmend, dieſes abnehmend, mit einander verbinden, ſo daß keiner der Grade des beſchränkten Daſeins ihr erſpart werden kann. Ihr Werden geſtaltet ſich ihr nothwendig als ein zeitliches, anhebend von einem Anfange, durch eine Mitte hindurchſtrebend nach dem Ziele ihrer Vollendung zu; wenn ſie gleich vom Anfange an ihrem Vermögen nach vollkommen geſetzt iſt, ſo fehlt doch ihrem Anfange eine jede Wirklichkeit, und die höchſte Unvollkommenheit ihres In-ſich-ſeins iſt damit bezeichnet, nur allmälig aber kann ſie in ihrer zeitlichen Entwicklung dieſe Unvollkommenheit überwinden.

Sollten wir hierbei noch eine Form der Klage berückſichtigen, ſo möchte es etwa die ſein, daß doch der Verlauf unſeres Werdens in einem gar zu trägen Gange uns unſerem Ziele zuführe. Es möchte jemand denken, daß, wenn eine vollkommene Kraft ſich zu ſetzen von Gott in die Welt gelegt worden, es derſelben auch frei ſtehen werde gleichſam in einem Schlage ihre ganze Vollkommenheit zur Wirklichkeit zu bringen. Statt deſſen aber finden wir, daß nur durch eine uns unüberſehbare Reihe von lange dauernden Entwicklungen in mühſamer Wirkſamkeit unſer Geſchäft zu Stande kommt. Man möchte die Zeit auf ein Kleinſtes zurückbringen, während ſie zu einem Größeſten ſich ausdehnt. Dagegen aber muß erinnert werden, daß kein Maaß gefunden wird für die Länge der Zeit außer ihr ſelbſt. Jede Zeit erſcheint uns lang, ſobald wir ſie mit einem ihrer kleinern Abſchnitte vergleichen; kurz dagegen erſcheint uns dieſelbe Länge der Zeit, wenn wir ihren Maaßſtab in einem andern größern Abſchnitte ſuchen, und ſo iſt allein von einer verhältnißmäßigen Größe oder Kleinheit derſelben zu ſprechen. Warum ſoll ſie alſo groß und lang heißen, da ſie ebenſo gut klein und kurz genannt werden kann? Etwa weil wir Langeweile empfinden in ihrem Verlaufe? Wirke unabläſſig, ſo wird die Langeweile verſchwinden und die Länge der Zeit, ihr träger Verlauf wird ſich dir verkürzen. Eher wirſt du ihre Kürze beklagen, als ihre Länge, wenn du in rüſtigem Schaffen ausdauerſt. Nur unſere Schwachheit und Trägheit bebt vor der Länge des Weges zurück. Je größer die Arbeit, um ſo herrlicher der Lohn. Daß wir noch lange zu ſchaffen haben, das dürfen wir nicht beklagen; denn es beweiſt uns nur die Größe deſſen, was von uns gewonnen werden ſoll, die Fülle der Vollkommenheit, welche Gott in unſer Vermögen gelegt hat, die hohe Beſtimmung, welche wir überkommen haben. Alſo alle dieſe Klagen über den trägen Verlauf der Zeit fallen auf die Klagenden zurück und beſchuldigen ſie der Läſſigkeit und eines feigen Zurückbebens vor der Arbeit der Vernunft, welche, je größer ſie iſt, um ſo größern Lohn uns verſpricht und um ſo mehr unſere Dankbarkeit aufruft gegen den Schöpfer, welcher uns Kräfte zu ſolcher Arbeit gegeben hat. Überdies aber muß man begreifen lernen, daß alle Zeit und ein jedes Werden in ihr unendlich iſt, weil ſie in das Unendliche getheilt werden kann, denn das Übergehen läßt in einem jeden ſeiner Theile noch eine Folge des Einen auf das Andere unterſcheiden.

Aber wir wollen nicht ſagen, daß hiermit aller Grund zur Klage aus der Welt entfernt ſei, ſo weit wir bisher das Verhältniß überſehen; denn noch eine Schwierigkeit, welche wir früher ſchon berührt, aber auch eben nur berührt haben, bleibt uns übrig, und nicht ohne Grund möchte man ſie für die größeſte halten. Wenn nun auch das Übergehen der Welt aus ihrem Geſetztſein in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen und damit die Unvollkommenheit der Welt während der ganzen Dauer dieſes Übergehens als nothwendig ſich erwieſen hat, ſo könnte es doch ſcheinen, als wäre damit nicht nothwendig verbunden, daß eine Vielheit gegenſeitig ſich beſchränkender Kräfte, welche wohl auch feindſelig ſich unter einander bekämpfen, in der Welt vorhanden ſei. Noch einmal müſſen wir fragen: warum hat Gott ſtatt der vollkommenen Einheit der Welt eine Vielheit der Dinge in der Welt geſchaffen? oder warum hat er nicht wenigſtens dieſe Dinge unter einander ſo eng verbunden, daß ſie in keinerlei Befeindung gegen einander treten können? Dies dürfen wir wohl mit Recht beklagen, daß die Dinge in der Welt ſich unter einander wider Willen oder auch mit Willen hemmen und dadurch ſich entweder gänzlich oder doch auf längere Zeit von dem Genuß der Güter zurückhalten, auf welchen ſie ihrem Weſen nach einen Anſpruch haben.

Zunächſt müſſen wir jedoch anerkennen, daß, wie auch die Vielheit der Dinge in der Welt geſetzt ſein möge, dadurch doch die Einheit der Welt nicht aufgehoben werden dürfe. Denn wenn die Welt die ganze Vollkommenheit Gottes enthalten ſoll, ſo muß ſie auch der Einheit Gottes theilhaftig ſein, dieſer weſentlichen Übereinſtimmung aller unterſcheidbaren Momente, wodurch alles, was in einer Fülle wiſſenſchaftlicher Gedanken durch die ganze Reihe der Zeiten hindurch ſich entwickelt hat und noch entwickeln wird, zu einem Gedanken zuſammengehört. So wie wir früher uns davor haben verwahren müſſen, daß nicht etwa jede Vielheit von der Vollkommenheit Gottes geleugnet werde, ſo müſſen wir auch dagegen uns ſträuben, daß vor der Vielheit der Dinge in der Welt ihre Einheit uns zu verſchwinden ſcheine. In der Welt iſt alles geſetzt und abhängiger Weiſe, was in Gott urſprünglich und in unabhängiger Weiſe iſt, Vielheit ſo wie Einheit, nur mit dem Unterſchiede, daß beide nur allmälig in ihrer ganzen Bedeutung in der Welt offenbar werden und zur Wirklichkeit kommen, während ſie in Gott von Anfang an in Vollkommenheit ſind. Bei dem Werden der Welt kann nun natürlich die Hemmung nicht fehlen; denn auf einer jeden Stufe des Werdens iſt nur eine unvollendete Entwicklung, eine Entwicklung, welche als beſchränkt und gehemmt gedacht werden muß. Daher werden wir uns auch über die vorhandene Hemmung nicht beklagen können, und es bleibt alſo nur zu unterſuchen übrig, ob ein Grund der Klage darin liegen könne, daß die Hemmung von andern Dingen außer uns ausgehe, ob dieſe Art der Hemmung ſchlimmer ſei als eine jede andere, ob nicht vielleicht auch in den ſchon entwickelten Sätzen es eingeſchloſſen liege, daß ſie auf dieſe Weiſe geſchehen müſſe.

Schlimmer würde dieſe Art der Hemmung ſein, wenn ſie als eine unüberwindliche geſetzt wäre. Denn die Hemmung, welche wir als nothwendig in der Entwicklung der Welt ſetzen müſſen, iſt doch, ſofern dieſe Welt als Einheit gedacht wird, nur als eine vorübergehende zu ſetzen. Nur für den ſo eben vorhandenen Augenblick findet ſie ſtatt; immer mehr aber ſoll ſie überwunden werden und endlich ganz verſchwinden, wenn das ganze und vollkommene Vermögen der Welt in Wirklichkeit ſich verwandelt hat. Daher ſtellt ſich dieſe nothwendige Hemmung nur als eine zeitlich verſchwindende Erſcheinung dar. In einem andern Lichte dagegen, dürfte jemand ſagen, zeige ſich die Hemmung, welche aus dem Gegenſatze verſchiedener Dinge hervorgehe. Denn wenn dieſe Dinge nicht als vorübergehende Erſcheinungen, ſondern als bleibende Weſen gedacht werden ſollten, ſo würde auch ihre wechſelſeitige Beſchränkung und die Hemmung ihrer Thätigkeiten unter einander als bleibend gedacht werden müſſen und mithin unüberwindlich ſein. Allein eine ſolche Meinung, wie wahrſcheinlich ſie auch ſich darſtellen möchte, beruht doch in Wahrheit nur in einer ſinnlichen Vorſtellung von dem Weſen der Dinge, und um ſie zu widerlegen dürfen wir daher nur auf unſere frühern Sätze von dem Weſen der göttlichen Geſchöpfe zurückgehen. Wenn wir die Vollkommenheit der Geſchöpfe nach ihrem körperlichen Umfange oder nach der Gewalt ihrer mechaniſch wirkenden Kraft zu meſſen hätten, ſo würden wir nicht anſtehen können es für ein unüberwindliches Übel, welches ihnen widerfahren ſei, zu erklären, daß ein jedes von ihnen nicht in den Beſitz aller Ausdehnung und der ganzen Maſſe der Kraft gekommen ſei; ſo aber, wie die Sachen ſtehen, haben wir ſchon früher gegen dieſe Anſicht uns erklären müſſen, und es will auch immer noch jetzt uns bedünken, als wenn nach ſolchem Maaßſtabe die Vollkommenheit der Dinge zu meſſen nur der Beweis einer ſehr unphiloſophiſchen Denkart ſei. Was die Philoſophie ſchätzt, das ſind die Güter der Vernunft, welche allerdings auch zur Macht gelangen ſoll, ſo daß, um einer alten Formel uns zu bedienen, ſie nur dann völlig ſich befriedigt finden kann, wenn ihr alles nach Wunſch und Willen geht. Nun aber hat ſich ſchon ergeben, daß die Güter der Vernunft niemandem dadurch geſchmälert werden, daß auch Andere ſie mit ihm beſitzen; die Wiſſenſchaft des Einen beſchränkt die Wiſſenſchaft des Andern nicht; wenn der Eine Sittlichkeit gewinnt, ſo wird dieſe darum dem Andern nicht entzogen, und daß einem jeden vernünftigen Weſen alles nach Wunſch und Willen gehen könne, wenn auch mehrere vernünftige Weſen ſein ſollten, kann auch nicht bezweifelt werden. Sobald nur alle Natur der Vernunft unterworfen worden, ſobald nur alles der Vernunft gemäß geſchieht oder vielmehr die Vernunft im Ganzen ihr Ziel erreicht hat, ſo wird auch keine einzelne Vernunft Veranlaſſung haben etwas anderes zu wünſchen oder zu wollen, als wie es eben beſtellt iſt.

Damit iſt aber freilich nur dargethan, daß die Vollkommenheit der Welt mit der Vielheit der in ihr enthaltenen Dinge vereinbar iſt. Warum eine ſolche Vielheit nothwendig ſei, iſt eine andere Frage. Indem wir zu ihrer Beantwortung uns rüſten, geſtehen wir zunächſt ein, daß die Zahl der Dinge uns unüberſehbar erſcheine und daß es nur der Erfahrung zukommen könne, wenn ſie vollendet wäre, auch die beſtimmte Zahl der Dinge in der Welt anzugeben. Daher kann von unſerem Standpunkte aus nur ſo viel geleiſtet werden, daß ſich aus allgemeinen Gründen erſehen laſſe, daß die Welt in eine Mehrheit der Dinge ſich ſpalten müſſe oder, da die Zahl zwei überhaupt die Mehrheit uns vertritt, daß die Welt in ihrer Entwicklung ſich entzweien werde. Die Gründe dafür knüpfen ſich an die Nothwendigkeit der Hemmung in der Entwicklung der Welt an. Wenn eine ſolche Hemmung eintreten muß, ſobald die Thätigkeit des Sich-ſelbſt-ſetzens in der Welt begonnen, aber noch nicht ſich vollendet hat, ſo muß nothwendig eine gehemmte Kraft in ihr geſetzt werden, welche aber nicht ohne eine hemmende Kraft gedacht werden kann. Es fragt ſich, ob die gehemmte und die hemmende Kraft in einem und demſelben Dinge zuſammenſein können. Wenn die Welt als ein einiges Weſen betrachtet werden ſoll, ſo dürfen wir die Möglichkeit nicht leugnen. Denn in ihr, welche alles Unvollkommene, noch in der Verwirklichung Begriffene umfaßt, müſſen Gehemmtes und Hemmendes nothwendig verbunden ſein; ſie muß gedacht werden als ſich ſelbſt hemmend, wie man auch dieſen Gedanken ausführen möge. Es giebt nichts weiter, als ſie allein und Gott. Gott aber kann weder als das Gehemmte, noch als das Hemmende gedacht werden, weil das Verhältniß beider zu einander, welches in der Hemmung beſteht, nur ein vorübergehendes ſein ſoll. Allein ſetzen wir auch, die Welt hemme ſich ſelbſt in ihrer Entwicklung, welches ja nichts anderes bedeutet, als daß ſie in der Hemmung ſich ſetzt: ſo müſſen wir doch dabei nothwendig vorausſetzen, daß ſie in einem ſolchen Acte in ſich ſelbſt ein Doppeltes unterſcheide, von welchem ein jedes als in ſich ſelbſt ſeiend gedacht werden muß. Beide, Gehemmtes und Hemmendes, wenngleich in Beziehung zu einander geſetzt, haben doch auch ein jedes ein Sein in ſich in Anſpruch zu nehmen, weil ſie nur unter dieſer Bedingung in der Welt wirklich und unterſcheidbar ſind. Nun haben wir aber ſchon früher behauptet, daß ein jedes In-ſich-ſein auf der reflexiven Thätigkeit des Bewußtſeins beruht, auf der Thätigkeit, welche ſich ein eigenes Sein gewinnt durch ein eigenes Sich-ſelbſt-ſetzen, und es ergiebt ſich alſo hieraus, daß die beiden unterſcheidbaren Momente des Gehemmten und des Hemmenden in der Welt ein jedes ein eigenes Bewußtſein und mithin auch eine eigene Vernunft in ſich haben müſſen. Dies aber beweiſt zur Genüge, daß der Gegenſatz zwiſchen Gehemmtem und Hemmendem in der Welt ein Gegenſatz ſei zwiſchen wahren Dingen, denn alles, was in eigener Thätigkeit aus eigenem Vermögen heraus ſich ſetzt, muß doch gewiß als ein Ding, nicht als eine bloße Erſcheinung angeſehen werden.

Hiernach ſtellen ſich folgende Verhältniſſe der weltlichen Entwicklungen als nothwendig dar. Die Welt übergehend aus ihrem Geſetztſein in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen muß durch eine Reihe von Hemmungen hindurchgehen und in einer jeden dieſer Hemmungen ſich ſelbſt ſetzen. Dabei unterſcheidet ſie in ſich das Hemmende und das Gehemmte, welche beide als verſchiedene gleichzeitige Hervorbringungen ihres einigen Vermögens erſcheinen, worunter eben nichts anderes zu verſtehen iſt, als daß ihre Hemmung darin beſteht, daß ſie ſich ſelbſt in entgegengeſetzte und einander in wechſelſeitiger Abhängigkeit vorausſetzende Wirklichkeiten und Thätigkeiten ſpaltet. Doch iſt das wechſelſeitig hemmende Verhältniß unter ihnen nur ein vorübergehendes, weil die Hemmung ſelbſt, welche unter ihnen beſteht, nur im zeitlichen Übergehen vorkommt. Beide Thätigkeiten aber, obgleich ſie zuſammengehören, müſſen doch eine jede als für ſich beſtehend gedacht werden, weil ſie ſonſt nur mit Unrecht unterſchieden würden; denn eine jede Unterſcheidung muß als eine willkürliche und wiſſenſchaftlich nicht zuläſſige erſcheinen, wenn nicht die unterſchiedenen Gegenſtände ſich ſelbſt unterſcheiden. Sie unterſcheiden ſich ſelbſt, d. h. ſie ſetzen ſich ſelbſt in ihrer Unterſcheidung eine jede in eigener, reflexiver, vernünftiger Thätigkeit, und daher haben wir denn nothwendig nicht allein eine Spaltung der Thätigkeiten, ſondern auch der die Thätigkeiten Setzenden, d. h. der Dinge, in der Welt anzuerkennen. Einem jeden dieſer Dinge haben wir nun ein Vermögen zuzuſchreiben, aus welchem es ſeine Thätigkeiten ſetzt, wir müſſen uns aber wohl hüten dies Vermögen als ein beſchränktes anzuſehen, ſo wie die Thätigkeiten beſchränkt ſind, denn ein jedes Vermögen geht über die Schranke der einzelnen Thätigkeit hinweg, und die Beſchränkung der Thätigkeiten unter einander ſoll ja auch keine bleibende ſein. Hierdurch iſt wenigſtens die Möglichkeit geſetzt das Vermögen der einzelnen Dinge als ein vollkommenes ſich zu denken; daß es nothwendig ſo gedacht werden müſſe, geht aus dem Begriffe der göttlichen Schöpfung hervor. Denn wenn dieſe vollkommen ſein ſoll, ſo dürfen wir auch nicht zweifeln das Vermögen der Welt als vollkommen anzuerkennen, welches aber nicht ſein würde, wenn das Vermögen auch nur eines Dinges in der Welt unvollkommen wäre; denn dieſer eine Makel würde die ganze Anlage der Welt beflecken. Soll die Welt vermögend ſein das Vollkommene zu erreichen, ſo muß ihr ein vollkommenes Vermögen gegeben ſein, und ſobald ein unauflöslicher Widerſtreit zu nothwendiger Hemmung in den Dingen der Welt angelegt wäre, ſo würden wir das Vermögen der ganzen Welt unvollkommen nennen müſſen. Dieſen Annahmen widerſtreitet nun auch der gegenwärtige Streit der Dinge und die wechſelſeitige Hemmung ihrer Entwicklung in keiner Art, denn obgleich wir finden, daß in der Hemmung ſelbſt, ſoweit ſie ihrer eigentlichen Bedeutung nach reicht, das, was dem einen Dinge angeeignet wird, dadurch auch dem andern verloren geht, ſo werden wir doch geſtehen müſſen, daß, wenn die Dinge anders vernünftige Dinge ſind, ſie auch das Vermögen beſitzen müſſen, nach der Aufhebung der Hemmung wechſelsweiſe das ſich anzueignen, was in dem Andern während der Hemmung als wahrhaft vernünftige Entwicklung geſetzt war.

So haben wir denn in der Entwicklung der Welt einander ſich entgegenſetzende Dinge anzuerkennen. Ein jedes derſelben ſetzt ſich ſelbſt, und darin hat es ein eigenes ihm inneres Sein; ſie ſetzen ſich aber auch einander entgegen, und einander hemmend ſchließen ſie ſich wechſelſeitig aus, ſo daß ein jedes von ihnen auch ein Äußeres hat. Dies iſt der Gegenſatz zwiſchen Innen- und Außen-Welt, welchen wir anerkennen müſſen, ſolange wir in dem Werden der Welt ſind. Daß er für ein jedes Ding ein anderer ſei, liegt in ſeinem Begriffe. Was für das eine Ding ein Inneres, ihm Angeeignetes iſt, kann in der wechſelſeitigen Hemmung für das Andere nur ein Äußeres ſein, ein ſchlechthin Äußeres können wir dabei aber nicht zugeben. So wie nur etwas ein Inneres, in der eigenen Thätigkeit des Dinges ihm Angeeignetes iſt, ſo haben wir darin auch ein Vernünftiges anzuerkennen. Die Annahme rein unvernünftiger Dinge, welche doch als Dinge ein eigenes Daſein oder Für-ſich-ſein hätten, müſſen wir durchaus als eine ſich ſelbſt widerſprechende anſehen, weil ein eigenes Daſein oder Für-ſich-ſein nur unter der Vorausſetzung eines Ich oder einer auf ſich zurückgehenden Thätigkeit, d. h. eines Bewußtſeins, möglich iſt, eine ſolche auf ſich zurückgehende Thätigkeit aber, weil ſie als eigene Thätigkeit des Dinges gedacht werden muß, nur eine freie, d. h. eine vernünftige Thätigkeit ſein kann. Dadurch ſchließen wir uns nun zwar denen an, welche von einem rein unvernünftigen Daſein weltlicher Dinge nichts wiſſen wollen, müſſen aber doch der Meinung widerſprechen, welche die Entwicklung aller innern Erſcheinungen allein von dem Ich ableiten möchten. Denn ſie widerſpricht der Vorausſetzung unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens, daß wir in einer gehemmten Entwicklung unſerer Vernunft uns befinden. Man kann freilich annehmen, daß auch unſere ſinnlichen Empfindungen, und was ſonſt als Erſcheinung in uns vorkommt, von einer in uns wirkſamen Kraft der Einbildung oder eines andern Naturgeſetzes in uns gebildet werde, allein eben dieſe Kraft oder dieſes Geſetz, welche in uns wirkſam ſein mögen, ſind doch nicht unſer eigenes Weſen, nicht unſer Ich, ſondern nur mit unſerem Ich in irgend einer Weiſe verbunden. Mein Ich iſt nichts weiter, als das, was ich ſetze als meinem Bewußtſein angeeignet, und wenn daher irgend eine Hemmung mir ankommt, ohne daß ich mir bewußt bin, wie ſie entſteht, ſo kann ich dieſelbe nicht mir zueignen. Das Bewußtſein der Hemmung kommt in mir gewiß nicht ohne meine Thätigkeit zu Stande, daß es aber allein durch meine Thätigkeit zu Stande kommen ſollte, widerſpricht der Vorausſetzung, daß in ihm eine Hemmung meiner Thätigkeit gefunden werde. Einer ſolchen Hemmung nun, müſſen wir behaupten, liegt doch eine poſitive Thätigkeit zu Grunde, welche hemmt und einem Andern zugeſchrieben werden muß als unſerem Ich. Was daher Poſitives in ihr iſt, gehört einer Welt an außer uns, welche aber genau mit uns verbunden iſt, weil ſie als eine in uns wirkſame Kraft ſich erweiſt. Hiernach ſind denn freilich Innen- und Außen-Welt nicht gänzlich von einander abgeſondert, ſondern ſtellen ſich als zuſammengehörige Entwicklungen einer und derſelben Kraft dar, weswegen wir auch einen Übergang werden finden können von unſerm Innern in das Äußere, welches nur ſo lange uns äußerlich iſt, als wir in der Hemmung uns befinden, aber aufhört uns äußerlich und uns beſchränkend zu ſein, ſobald wir ſeine Thätigkeit begreifen und unſerer Vernunft aneignen, das erkennend, was als Vernunft in ihm geſetzt iſt.

Hiermit glauben wir nun allen den Einwürfen begegnet zu haben, welche ausgehend von der Betrachtung des Verhältniſſes Gottes zu der Welt wiſſenſchaftliche Zweifel gegen den Begriff Gottes ſelbſt erregen können. Die Wahrheit Gottes ſchließt die Wahrheit der Welt nicht aus, ſobald wir nur anerkennen, daß die Wahrheit der letztern gleich iſt der Wahrheit der erſtern. Wenn es keinen Widerſpruch enthält, daß zwei oder mehr Weſen zugleich die Vollkommenheit der Vernunft beſitzen, ſo enthält es auch keinen Widerſpruch, wenn wir unter dieſen Weſen eins ſetzen, welches in dieſem Beſitz von Ewigkeit her und in unveränderlicher Weiſe und der Grund dieſes Beſitzes für alle übrigen iſt. Das Nicht-Vorhandenſein eines Widerſpruchs, ſagt man, beweiſe nur die Denkbarkeit oder die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit, und wir wollen dies zugeben, wenn von einem Denken geredet wird, welches noch nicht zur Beſeitigung aller Widerſprüche durchgedrungen iſt; allein dieſe Möglichkeit genügt uns, wenn wir Zweifel an ſolche Begriffe zurückweiſen wollen, welche von anderswoher feſtgeſtellt ſind. Dies iſt aber bei den Begriffen Gottes und der Welt der Fall, indem wir in dem wiſſenſchaftlichen Streben weder die ewige, noch die im Werden begriffene Wahrheit aufgeben können. Man hat dieſe Welt oder auch dieſe Vernunft in der Welt als ein Abbild Gottes betrachtet, in welchem er ſich ſelbſt offenbarte. Wenn man vorſichtig im Gebrauche dieſes Gleichniſſes iſt, wird es wohl zu veranſchaulichender Verſtändigung gebraucht werden können. Dieſes Bild iſt nicht wie ein anderes; es iſt von dem vollkommenen Meiſter gebildet; Meiſter kann es nun freilich nicht ſein, aber ſonſt würde jede Ungleichheit es verunſtalten und Beweis der Unvollkommenheit des Meiſters ſein. So wie daher Kraft und Leben in dem Meiſter iſt, ſo legte er Kraft und Leben in ſein Werk, welches ihn abbilden ſollte. Nur hat es als Bild alle ſeine Vollkommenheit empfangen, und in ſeiner Kraft und ſeinem Leben dieſelbe in ſich nachbildend gewinnt es ſein eigenes Daſein. Die Wahrheit vernehmend eignet es dieſelbe ſich an. So muß es übergehen aus ſeiner Gegebenheit, aus ſeinem Vermögen heraus ſeine Wirklichkeit geſtalten bis zu der Vollendung, welche in ſeinem Urheber iſt. Dies alſo iſt die nothwendige und auch die einzige Verſchiedenheit, welche wir zwiſchen dem Meiſter und ſeinem Abbilde anzuerkennen haben, daß jener in ewiger und unveränderlicher Weiſe ſeine Vollkommenheit beſitzt, dieſes dagegen nur abgeleiteter Weiſe hindurchgehend durch eine allmälige Verwirklichung des in ſeinem Vermögen Angelegten zu dieſer Vollkommenheit gelangt. Daher iſt die Welt in einer lebendigen Entwicklung, in eigener, freier Thätigkeit die Zwecke der Vernunft ſich aneignend, muß aber auch durch das Werden hindurchgehend alle Grade der Unvollkommenheit durchmeſſen und ſich ſelbſt hemmend in Hemmendes und Gehemmtes ſich unterſcheiden. Indem ſie nun ſo die Vielheit der Dinge aus ſich entläßt, kann ſie dennoch ihre eigene Spaltung nur als ein Mittel ihrer Entwicklung, als dem Wege ihres Werdens angehörig anerkennen. Und ſo werden auch die einzelnen Dinge in der Welt gewahr, daß ſie in ihrem eigentlichen Weſen, d. h. in ihrer Vernunft, ſich einander nicht hemmen oder beſchränken, und indem ein jedes mehr und mehr ſeine Vernunft entwickelt, erkennt auch ein jedes mehr und mehr die Bedeutung und die Vernunft aller übrigen. Was das Eine will, das iſt dem Andern nicht entgegen, denn alle wollen nur die Vernunft, die Entwicklung alles Vermögens, welches der Welt gegeben iſt. Dabei kann es nur ein vorübergehendes Misverſtändniß unter ihnen ſein, wenn das Eine gegen das Andere anſtrebt; keins wird wirklich und im Grunde ſeiner wohlverſtandenen Beſtrebungen das Andere verhindern wollen zu größerer Vollkommenheit ſich emporzuſchwingen. Ja betrachten wir nur das Verhältniß der vernünftigen Weſen zu einander, ſo werden wir finden, daß, jemehr die Vernunft des Einen ſich entwickelt, um ſo leichter auch die Entwicklung der Vernunft des Andern von Statten geht. Wodurch finden wir uns mehr gefördert als durch die Gemeinſchaft mit vernünftigen Weſen, in welcher wir ſtehen? Das Beiſpiel der Guten begeiſtert uns zur Nacheiſrung; ihr Wort, das Zeichen ihres Gedankens, belehrt uns zum Denken deſſelben Gedankens. Nur in dieſer Gemeinſchaft finden wir die rechte Nahrung unſerer Vernunft; ohne ſie würden wir wohl kaum über den niedrigſten thieriſchen Trieb uns erheben. Daher ſtammt das niemals ruhende Verlangen nach der Geſellſchaft mit Weſen unſeres Gleichen zur Mittheilung unſerer Vernunft, gegen welche wir wieder Vernunft eintauſchen, in einem Tauſche, bei welchem niemand etwas verliert, alle aber gewinnen. Wenn wir dieſen geſelligen Trieb in ſeinen wiſſenſchaftlichen Beziehungen belauſchen, ſo können wir ſeinen nothwendigen Grund darin entdecken, daß nur die Vernunft der Vernunft wahrhaft verſtändlich iſt. Gehen wir alſo in der Wiſſenſchaft darauf aus, alles was iſt zu begreifen, ſo muß unſer Beſtreben auch darauf gerichtet ſein alles begreiflich, d. h. vernünftig, zu machen, ſoweit es in unſerer Gewalt iſt, und mithin auf die vernünftige Entwicklung der übrigen Dinge befördernd einzuwirken. Ehe die verborgenen Kräfte der Dinge nicht in wirklichen Thätigkeiten ſich entwickelt und offenbart haben, können wir ſie auch nicht erkennen; es muß daher das wahre Bemühen aller vernünftigen Weſen ſein ein jedes in ſeine eigenthümliche Thätigkeit zu ſetzen und dadurch ſein Geheimniß ihm abzulocken. Daher dürfen wir nicht daran zweifeln, daß in der That alle Dinge nur einen Zweck haben, ſich ſelbſt und allem, was da iſt, zu ſeiner vollkommenen Entwicklung, d. h. zu der vollkommenen Vernunft, welche in ihm angelegt iſt, und damit zur vollkommenen Offenbarung Gottes zu verhelfen.

Wenn wir nun noch einmal auf die Frage zurückblicken, von welcher wir ausgegangen ſind, ob es in dem Weſen und Begriff des Geſchöpfes liege, daß es unvollkommen und von Übeln behaftet ſein müſſe, ſo werden wir wohl nach allen dieſen Erörterungen einſehen, daß ſie nicht geradezu beantwortet werden könne, ſondern daß wir dabei eine Unterſcheidung eintreten laſſen müſſen. In ihrem Geſetztſein ſind die Geſchöpfe ihrem Begriffe nach abhängig von Gott, und wenn in dieſer Abhängigkeit eine Unvollkommenheit geſucht wird, ſo müſſen wir allerdings eingeſtehen, daß ſie der Form ihres Weſens nach unvollkommen ſind. Aber davon dürfen wir den Inhalt ihres Weſens unterſcheiden.

Sie ſind vollkommen von Gott geſetzt, d. h. es iſt ihnen ein vollkommenes Vermögen gegeben, und ſie ſind daher der ganzen Fülle der Vollkommenheit fähig oder einen Inhalt in ſich aufzunehmen beſtimmt, welcher dem Inhalte des göttlichen Seins völlig gleich iſt. Die Unvollkommenheit ihrer Form zeigt ſich aber darin, daß ſie aus ihrem Geſetztſein erſt in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen übergehen müſſen, um die Vollkommenheit ſich anzueignen, welche ihnen beſchieden iſt. Damit fallen ſie dem zeitlichen Werden anheim und müſſen durch Zuſtände der Unvollkommenheit ſich hindurchwinden, welche erſt zur Vollkommenheit ſie führen ſollen. In dieſe Zwiſchenzuſtände fällt alsdann auch erſt die wechſelſeitige Hemmung der Dinge in der Welt und ihr äußerliches Verhältniß zu einander, welches im Raume angeſchaut wird; ſowie aber alles dies den Zwiſchenzuſtänden angehört, in welchen die weltlichen Dinge aus ihrem Vermögen in ihre Wirklichkeit übergehen, ſo dürfen wir es auch nur als vorübergehend betrachten, indem wir feſthalten, daß die Dinge dieſer Schöpfung zu einer reinen Ausbildung ihrer Vernunft beſtimmt ſind. Daher müſſen wir es als Aufgabe ihres freien Lebens betrachten, die äußerlichen Hemmungen, in welchen ſie ſich jetzt zeigen, immer mehr aufzuheben in der Ausbildung ihrer Vernunft und dadurch eine Gemeinſchaft der vernünftigen Weſen unter einander herbeizuführen, in welcher ein jedes alle Güter der vernünftigen Bildung ſich angeeignet hat, ohne ſie deswegen den übrigen zu entziehen. Indem wir das Ziel des wiſſenſchaftlichen Lebens, das vollkommene Wiſſen, als erreichbar ſetzen für ein jedes vernünftige Weſen, fordern wir auch, daß ein jedes von ihnen ſich vollkommen das aneignen kann, was in einem jeden andern geſetzt iſt, denn nur unter dieſer Bedingung iſt eine vollkommene Einſicht in das Sein der Dinge möglich. Die Vollkommenheit der vernünftigen Anlage in uns, ſo wie aller der Bedingungen, unter welchen ihre Verwirklichung ſteht, iſt in der

Forderung unſerer Vernunft enthalten, daß wir zum Wiſſen gelangen können.

III. Über die Erkenntniß Gottes aus den Merkmalen ſeines Begriffs.

Wenn man die wiſſenſchaftliche Nothwendigkeit erkannt hat den Begriff eines Seins ſich zu bilden, welches man mit dem Namen Gottes bezeichnet, d. h. den Begriff eines vollkommenen Weſens, welches Schöpfer der Welt iſt: ſo müſſen wir natürlich nach der Erkenntniß deſſen ſtreben, was in dieſem Begriffe geſetzt iſt. Denn ein bloßer Name ſoll er nicht bleiben. So wie dieſer Begriff uns das Ziel unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens bezeichnet, ſo müſſen wir ihn zu verwirklichen ſuchen durch die Entwicklung der Wiſſenſchaft. Damit iſt noch nicht genug geleiſtet, daß geſagt worden, Gott ſei der vollkommene Schöpfer; es bleiben dabei die Fragen übrig, was das Vollkommene ſei und was es ſchaffe; wir wollen ſeine Vollkommenheit erkennen, welche in ſeinem Schaffen liegt.

Es iſt nun ſehr natürlich, daß man hierüber zunächſt an den Begriff ſelbſt ſich hält und durch Entwicklung des in ihm Enthaltenen die nähern Beſtimmungen zu gewinnen ſucht, welche eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß deſſelben gewähren können. Wir haben in dieſer Weiſe in der That ſchon einige Punkte entwickelt, welche in dem Begriffe Gottes nothwendig liegen. Es iſt gezeigt worden, daß Gott als eine bleibende Einheit gedacht werden müſſe im Gegenſatz gegen das veränderliche Werden der Welt, als eine Einheit jedoch, welche nicht alle Vielheit ausſchließt; daß er ein Beſtimmtes, wenn auch Unendliches ſei im Gegenſatz gegen das Unbeſtimmte, welches nur in der Erſcheinung aus einem noch unbeſtimmten Vermögen heraus uns als vorſtellbar vorſchwebt. Allein es iſt einleuchtend, daß alle dieſe Beſtimmungen dem vorher angegebenen Zwecke nicht genügen, denn es bleiben dabei im̄er noch die Fragen übrig, was die bleibende Einheit, was die beſtimmte Unendlichkeit Gottes ſei, und betrachten wir den Werth unſerer Beſtimmungen genauer, ſo werden wir finden, daß ſie keine andere Bedeutung haben, als den Gegenſatz zwiſchen dem vollkommenen Schöpfer und dem unvollkommenen Daſein weltlicher Dinge in den allgemeinſten Zügen zu bezeichnen, alſo nicht ausdrücken, was Gott iſt, ſondern nur, was wir ihm nicht zuſchreiben dürfen, weil es unſerem wiſſenſchaftlichen Streben nach einem vollkommenen, ſich ſelbſt und unſerer Vernunft genügenden Begriffe keine Befriedigung gewährt.

Von ganz ähnlicher Art könnten noch mehrere andere ſolcher Beſtimmungen gewonnen werden, welche wir nur in der Kürze hier andeuten wollen, weil über ihre Bedeutung unter uns kaum eine Verſchiedenheit der Meinung ſtattfindet. Man nennt Gott ewig, um damit zu bezeichnen, daß er dem zeitlichen Werden, welches durch die Verſchiedenheit der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft hindurchgeht, nicht unterworfen ſei, aber doch das Wahre in allen dieſen Momenten der Zeit in ſich enthalte. Man nennt ihn allgegenwärtig, um in ähnlicher Weiſe das Auseinandertreten räumlicher Verſchiedenheit von ihm zu verneinen, ohne ihm doch die Wahrheit abzuſprechen, welche im räumlichen Daſein gefunden werden möchte. Ebenſo bezeichnet man ihn als unſichtbar und überhaupt nicht in ſinnlicher Wahrnehmung zu erkennen, weil ein jedes ſinnlich Aufgefaßte unſerer Vernunft keine Genüge leiſtet; deswegen ſoll er als überſinnlich gedacht werden, um damit anzudeuten, daß er die in einem jeden Sinnlichen enthaltene Wahrheit oder der wahre Grund der ſinnlichen Erſcheinung iſt.

Solche Beſtimmungen kann man nun allerdings für nothwendig anſehen, um den Irrthümern auszuweichen, in welche man gerathen könnte, wenn man ohne weitere Vorſicht alles, was in irgend einer Beziehung Wahrheit zu ſein behaupten darf, der vollkommenen Wahrheit zuſchreiben wollte. Sie ſchärfen uns gewiſſe Vorſichtsmaaßregeln ein, in welchen der Unterſchied zwiſchen Gott und den weltlichen Dingen feſtgehalten werden ſoll, aber offenbar ſind ſie nicht dazu geeignet zu lehren, was Gott iſt; ihre Bedeutung iſt auszuſagen, was er nicht iſt, ohne jedoch zu verleugnen, daß er in Allem iſt, was eine Wahrheit in ſich enthält; denn einem jeden Satze, welcher von Gott etwas verneint, gebürt es ſich hinzuzuſetzen, daß er das Verneinte doch nicht völlig dem Grunde aller Dinge entfremden ſoll.

Daher ſind denn auch faſt alle Unterſuchungen, welche mit göttlichen Dingen ſich beſchäftigt haben, von altersher darauf ausgeweſen andere poſitivere Beſtimmungen über den Begriff Gottes zu finden. Doch iſt dies oft lediglich in bildlichem Sinne und zu gemeinverſtändlicher Darſtellung geſchehen, worüber viel Worte zu machen unſerem wiſſenſchaftlichen Zwecke kaum anſtändig ſein würde. Nur Einiges darüber an den gewöhnlichſten Beiſpielen zu bemerken wird genügen. Wenn man Gott als das allmächtige, allgütige und allwiſſende Weſen bezeichnet, ſo pflegt man ſich die Mangelhaftigkeit dieſer Merkmale nicht zu verhehlen. Und dies iſt gewiß kein geringer Vorzug, welchen dieſe Art in der Theologie zu verfahren vor andern hat, die ſich eine wiſſenſchaftlichere Miene geben. Es wird anerkannt, daß dieſe Merkmale nur anthropomorphiſtiſche Bezeichnungen ſind, wie man ſich gewöhnlich auszudrücken pflegt, d. h. Gott Vollkommenheiten beilegen, welche man vornehmlich am Menſchen bemerkt hat, ſie jedoch über die Grenze des Menſchlichen in unbeſtimmte Weite hinaus ausdehnend. Man geſteht dabei auch wohl ein, daß die Eigenſchaften, welche in ſolchem Anthropomorphismus in Gott unterſchieden würden, in ſeiner Einheit nicht ſo auseinanderfielen wie in der Unvollkommenheit des Menſchen, ſo daß Gott keine Macht beigelegt werden dürfte, welche nicht zugleich Güte, und

und keine Güte, welche nicht zugleich Weisheit wäre. Alles dies ſind Eingeſtändniſſe, welche uns kaum erlauben, einen eigentlich wiſſenſchaftlichen Maaßſtab an dieſe Eigenſchaften Gottes anzulegen. Sie geſtehen ein, daß ſolche Ausdrücke von Gott gebraucht nicht in ſtrengem Sinn genommen ſein wollen, und indem ſie eingeführt werden, beruft man ſich nur auf ſeine Unfähigkeit andere beſſere, d. h. wiſſenſchaftlichere Beſtimmungen für den Begriff Gottes zu finden. Jene Beſtimmungen ſollen nur einſtweilig genügen, wobei denn freilich die Vorausſetzung iſt, daß ſie doch wenigſtens etwas beſtimmen. Allein wenn ſie in dieſem Lichte erſcheinen ſollen, ſo müſſen wir dabei freilich eine genauere Angabe deſſen vermiſſen, was ſie beſtimmen und was ſie nicht beſtimmen. Man verkennt nicht, daß ſie etwas Unpaſſendes enthalten, aber man wagt nicht zu ermitteln, was in ihnen Paſſendes und Unpaſſendes ſei. Es muß hieraus klar ſein, daß dieſen poſitiven Angaben über die Eigenſchaften Gottes ein negatives Verfahren beſtändig zur Seite gehen ſollte, dazu beſtimmt die Fehler auszuſcheiden, welche in ihrem Gebrauch ſich einſchleichen müſſen.

Wenden wir uns nun zu den Beſtimmungen über den Begriff Gottes, welche in philoſophiſchen Begriffen ſeine Merkmale zu bezeichnen ſuchen, auf die zuvorerwähnten aber wie auf volksmäßige Anbequemungen herabzuſehen pflegen, ſo laſſen ſich doch auch unter dieſen manche entdecken, welche eine große Verwandtſchaft mit jenen verrathen. Augenſcheinlich iſt dieſe Verwandtſchaft zwiſchen dem Begriffe des Guten und jenem Beiworte des Allgütigen. Man könnte einen Unterſchied darin finden, daß, wenn Gott das Gute genannt werde, dies eine eigene Güte Gottes ausſagen ſolle, während der Begriff des Allgütigen nur ein Verhältniß Gottes ausdrücke zu den Weſen, welche er mit ſeinen Wohlthaten bedenkt. Aber auf der einen Seite fehlt doch der letztern Beſtimmung auch nicht der Gedanke, daß die Bezeigungen der Güte eine eigene Güte des Gebers vorausſetzen, auf der andern Seite aber, wenn ſonſt die Philoſophen, welche Gott das Gute nennen, ein Verhältniß Gottes zur Welt zugeſtehen, muß ſich ihnen der Gedanke aufdrängen, daß er ſeine Güte auch gegen die von ihm abhängigen Weſen beweiſe. Einen andern Unterſchied könnte man darin zu bemerken glauben, daß der Begriff des Allgütigen eine Unbeſtimmtheit in ſich ſchließe, indem nur das Gute, welches in den Menſchen gefunden worden, in ihm über alle Schranken ausgedehnt werde bis in das Unermeßliche, während dagegen der Begriff des Guten ein Beſtimmtes ausſage. Allein auch in dieſer Beziehung ſtreben beide Bezeichnungsweiſen gleichſam von entgegengeſetzten Endpunkten nach demſelben Ziele. Denn daß die, welche Gott allgütig nennen, nicht damit meinen, ſeine Güte gehe in das Unbeſtimmte und habe kein Maaß, geht aus ihren Ausſagen deutlich hervor, wenn ſie z. B. in der Gerechtigkeit Gottes eine Regel ſeines Wohlwollens anerkennen; ihre Meinung iſt daher nur, daß wir in der Schwäche unſerer gegenwärtigen Erkenntniß ſeine Güte nicht zu ermeſſen wiſſen. Und etwas Ähnliches ſind auch die Andern anzuerkennen bereit, wenn ſie, indem ſie das Gute nicht nur preiſen, ſondern auch erkennen wollen, in ſich ſelbſt nach demſelben zu forſchen beginnen und die Beſchränktheit des Guten in ſich gewahr werdend genöthigt ſind ſeinen Begriff über eine jede anſchauliche Wirklichkeit auszudehnen.

Von einer andern Seite iſt mit jenen volksmäßigen Beſtimmungen über den Begriff Gottes die philoſophiſche Eintheilung der göttlichen Urſache verwandt, welche ebenfalls drei Wirkungsarten derſelben zu unterſcheiden findet, ohne jedoch zu verleugnen, daß ſie in einen Begriff verbunden werden müßten. Wenn von dieſen die eine als der Zweck oder die Endurſache bezeichnet wird, ſo iſt von ſelbſt einleuchtend, daß damit nichts anderes als das Gute in ſeiner Beziehung zum Werden gemeint ſei, deſſen Verhältniß zum Begriffe des Allgütigen wir ſchon bemerkt haben. Die bewegende Urſache ferner wird ohne Schwierigkeit auf den Begriff der Allmacht zurückgebracht werden können, und wenn die formelle Urſache nicht ſo leicht einer der drei anthropomorphiſtiſchen Beſtimmungen ſich anſchließen läßt, ſo möchten davon nur mancherlei Verwicklungen jenes Begriffs die Schuld tragen. Dieſe löſen ſich jedoch zuletzt darin, daß die Form aller Formen die Vernunft ſein ſoll, welche ſich ſelbſt und alle Wahrheit der Dinge erkennt, und alſo auch hierin tritt wenigſtens eine ſehr nahe Verwandtſchaft der formellen Urſache mit dem Begriffe des Allwiſſenden heraus. Wie man nun auch dieſe philoſophiſchen Begriffe betrachten möge, man kann vielleicht ſagen, es liege in ihnen ein Beſtreben einen feſtern wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang in die Beſtimmungen über den Begriff Gottes zu bringen, als in der volksmäßigen Lehre von den Eigenſchaften Gottes gefunden wird; daß ſie aber in Wahrheit uns lehrten, was Gott ſei, wird mit keinem Anſchein auch nur des Wahrſcheinlichen geſagt werden können. Denn was der Zweck bezwecke, was der Beweger der Welt bewege, welche Formen die formelle Urſache in ſich enthalte und außer ſich wirklich mache, das würde zu zeigen ſein, wenn man nicht bloß weiter zu erfüllende Formeln in jenen Merkmalen ausgedrückt finden will.

Mit der ſo eben erwähnten können wir noch eine andere Art den Begriff Gottes zu beſtimmen in Verwandtſchaft finden. Man kann von Gott ſagen, er ſei Anfang und Mitte und Ende aller Dinge; als Schöpfer nämlich ſei er der begründende Anfang, und in wiefern er in alle Dinge mit ihrem Vermögen auch den Trieb lege, dieſes Vermögen in Thätigkeit zu ſetzen, bewege er auch alles Werden von ſeinem Grunde aus, und inwiefern alle Dinge nach ihm als nach ihrem wahren Gute ſtreben, liege in ihm ihr alleiniger Zweck. Allein, wie ſehr auch dieſe Formel ſich empfehlen möchte durch ihre Eigenſchaft, alle weſentliche Beziehungen des Schöpfers zu ſeinen Geſchöpfen in einen kurzen, in allen ſeinen Gliedern verbundenen Ausdruck zuſammenzufaſſen, ſo dürfen wir doch auch das Gute derſelben nicht verkennen; denn weſentlich erinnert ſie uns doch nur daran, daß alle Wahrheit, welche in den weltlichen Dingen gefunden wird, auf Gott zurückgeführt werden ſoll, ohne irgendwie jene Wahrheit in dem, was ſie enthält, näher zu beſtimmen.

Wenden wir unſere Blicke noch auf einige andere philoſophiſche Formeln, in welchen man den Begriff Gottes auszuſprechen geſucht hat, ſo finden wir ſie freilich nicht in einer ſo nahen Verwandtſchaft mit jenen anthropomorphiſtiſchen Ausſagen über die Eigenſchaften Gottes, als die früher betrachteten, dagegen in einer Verbindung mit der abſoluten Philoſophie, welche es uns bedenklich macht ſie zu gebrauchen. Zwei der hierhergehörigen Weiſen den Begriff Gottes auszudrücken ſtehen einander entgegen, von welchen die eine ihn die Subſtanz oder das Weſen, das Seiende, das Bleibende, die andere aber das Leben oder auch das Lebendige nennt, wiewohl der letztere Ausdruck ſchon ein Schwanken zwiſchen den beiden einander entgegengeſetzten Anſichten zu bezeichnen ſcheint. Dieſe Anſichten, aus welchen dieſe Begriffsbeſtimmungen hervorgegangen ſind, hier zu prüfen kann uns nicht einfallen, da ſie ſchon im Frühern von uns verworfen worden ſind, als wir die Nothwendigkeit zeigten, die Begriffe Gottes und der Welt von einander zu unterſcheiden; denn dieſer Unterſchied wird von ihnen geleugnet oder verwiſcht. Wir haben es hier nur mit dem Unternehmen zu thun gewiſſe andere Begriffe dem Begriffe Gottes gleich zu ſetzen. Wird nun hierzu der Begriff der Subſtanz gebraucht im Gegenſatz gegen den Begriff des Lebens, oder der Begriff des Lebens im Gegenſatz gegen den Begriff der Subſtanz, ſo muß dies uns ſehr bedenklich erſcheinen, weil dadurch einem dieſer Begriffe alle Wahrheit zugeſchrieben werden würde, während der andere dagegen als ein abſoluter Schein ſich uns darſtellen müßte. Iſt Gott die Subſtanz, nicht aber das Leben, ſo iſt auch die Wahrheit allein in der Subſtanz, nicht aber im Leben zu ſuchen, und alles Leben wird dadurch völlig ausgeleert. Soll dagegen Gott das Leben ſein, nicht aber die Subſtanz, ſo verlegen wir umgekehrt alle Wahrheit in das Leben, und die Subſtanz verſchwindet gänzlich, ſo daß wir uns nur gefaßt machen mögen recht künſtliche Erklärungen herbeizuſchaffen, wie dieſes Nichts der Subſtanz in unſerer thörichten Einbildungskraft ſich bilden möge. Überdies ſind nun dieſe Beſtimmungen über den Begriff Gottes offenbar nur vorläufige. Denn daß jemand glauben ſollte, er hätte uns befriedigt, wenn er gezeigt, Gott ſei das Leben oder die Subſtanz, läßt ſich kaum denken; er wird wohl ſelbſt die Nothwendigkeit einſehen uns weiter auseinanderzuſetzen, was das Leben und die Subſtanz ſei, jenes etwa durch den ſittlichen Gehalt des Lebens, dieſe etwa durch ihre Attribute, der Ausdehnung und des Denkens, oder wie ſie ſonſt heißen mögen, genauer bezeichnend, und da würden wir denn ſagen müſſen, daß erſt in dieſen nähern Beſtimmungen der wahre Begriff Gottes an das Licht treten ſolle, daß ſie aber noch unendlich genauer ſein müßten, wenn wir glauben ſollten, daß darin die unendliche Fülle der göttlichen Wahrheit enthalten wäre. Es ſcheint uns aber auch unzweifelhaft, daß es ein richtigeres Verfahren ſei, den Begriff Gottes, anſtatt ihm durch ſolche Gegenſätze, ſei es der Attribute gegen einander, ſei es der Subſtanz gegen das Leben oder des Lebens gegen die Subſtanz, beikommen zu wollen, lieber durch die Einheit der Gegenſätze darzuſtellen; denn wenn bei den Gegenſätzen irgend etwas gedacht werden ſoll, ſo wird es doch allein dadurch gedacht, daß ein jedes Glied derſelben für ſich etwas bezeichnet oder ſeine Wahrheit hat, und alsdann kann die Folgerung nicht ausbleiben, daß Gott, als die volle Wahrheit in ſich enthaltend, auch alles, was in dem einen und in dem andern Gliede des Gegenſatzes Wahrheit ſei, in ſich umfaſſen müſſe. Nur wird niemand glauben, daß er damit den Begriff Gottes erklärt habe, wenn er die Gegenſätze als in ihm vereinigt bezeichnet, denn wenn z. B. Gott ſowohl Leben als auch Subſtanz oder ſowohl Ideales als Reales genannt werden ſollte, ſo iſt ja eben die Einheit beider in ihrer Wahrheit erſt zu begreifen, um darin den Begriff Gottes dargeſtellt zu haben.

Alle dieſe Verſuche den Begriff Gottes mit prächtigen Prädicaten auszuſtatten, in der That ſie erinnern uns an die lobpreiſenden Empfehlungen, welche Marktſchreier ihren Lebenselixiren mitzugeben pflegen. Dieſe Arzneien bedürfen des lauten und prahleriſchen Lobes, weil ſie in ihren Wirkungen ſich nicht bewähren wollen. Wenn jemand ſagt, Gott iſt allmächtig, ewig, er iſt das Leben oder die Subſtanz aller Dinge, ſo läßt ſich dabei wohl noch etwas denken. Man findet darin Namenerklärungen oder Sätze, welche zu ſolchen führen können, wenn nicht etwa dabei Irrthümer ſich eingeſchlichen haben. Aber wenn man einmal erkannt hat, daß Gott die Wahrheit iſt, ſo erſcheint es gewiß ſehr wenig förderند, wenn man nun noch ſolchen Sätzen ihren Lauf läßt und die Wahrheit ewig oder allmächtig oder die Subſtanz oder das Leben nennt. Dies ſind nur Lobeserhebungen der Wahrheit, als wenn ſie für wiſſenſchaftlich Denkende ſolcher bedürfte. Willſt du aber die Wahrheit erkennen, ſo vertraue nicht ſolchen Anpreiſungen, ſondern blicke in die Welt, betrachte das Leben, die Natur frage um Rath und die Geſchichte. Maaß und Größe mußt du beſtimmen lernen, die Natur mußt du verſtehen, die Geheimniſſe der menſchlichen Bruſt erforſchen, in allen welchen Dingen Wahrheit iſt. Erſt wenn du dieſe Mannigfaltigkeit des Seienden erforſcht haſt, kannſt du dich rühmen zu wiſſen, was Gott iſt. Da liegen die Schätze, da liegt die Tiefe der Weisheit verborgen; du aber rühre die Gedanken deines Verſtandes, um ihrer theilhaftig zu werden.

Ein jeder, welcher den Gang wiſſenſchaftlicher Forſchung kennt, muß mancherlei Seltſamkeiten in den Formen der Ausdrücke finden, in welchen man die Frage, was Gott iſt, zu beantworten geſucht hat. Wenn man die Frage aufwirft, was etwas ſei, ſo fordert man damit in allen übrigen Fällen eine Begriffserklärung, welche bekanntlich eine ſehr beſtimmte Form hat. Ihr kann allein genügt werden durch die Angabe des höhern Begriffs und des charakteriſtiſchen Merkmals. Ob nun die Frage, was Gott ſei, dieſelbe Bedeutung habe und ob ihr in derſelben Weiſe genügt werden könne, wollen wir fürs Erſte im Allgemeinen dahingeſtellt ſein laſſen; die beſondern Fälle aber, welche wir betrachtet haben, ſcheinen einer bejahenden Antwort nicht günſtig zu ſein. Sie theilen ſich in ſolche ein, welche für den Begriff Gottes nur einen andern uns unterſchieben wollen, und in ſolche, welche mehrere andere Begriffe an ſeine Stelle ſetzen. Die erſtern, wie wenn Gott das Gute oder die Subſtanz oder das Leben genannt wird, vernachläſſigen ohne Weiteres die Form der Begriffserklärung; ſie ſcheinen in der That nichts anderes zu beabſichtigen, als uns für einen dunklern und der Wiſſenſchaft unbekanntern Namen einen der Wiſſenſchaft bekannten Namen an die Hand zu geben. Man könnte ſie vielleicht zu verbeſſern und in die regelmäßige Form einer Begriffserklärung zu bringen meinen, wenn man dem einfachen Ausdruck irgend ein beſtimmendes Prädicat beifügte und etwa Gott die unendliche Subſtanz oder das lebendige Weſen nennen wollte. Allein unbeachtet, daß wir dadurch den Sinn der Männer, welche dieſe Ausdrücke gebraucht haben, nicht treffen würden, müßte es uns auch bedenklich erſcheinen Gott als die unendliche Subſtanz zu ſetzen zum Unterſchiede von endlichen Subſtanzen oder ihm ein lebendiges Weſen beizulegen zum Unterſchiede von todten Weſen, gleichſam als wenn wahre Subſtanzen oder Weſen ſein könnten, welche nicht in ſeiner Wahrheit allein ihre Wahrheit hätten. Gottes Sein, werden wir doch wohl ſagen müſſen, iſt in jeder Subſtanz und in jedem Weſen, welches irgendwie anerkannt werden muß. Nicht weniger wird auch die Form der Begriffserklärung in allen den Formeln vernachläſſigt, welche durch mehrere Begriffe den Begriff Gottes zu erklären ſuchen, wenn man nicht etwa in derſelben Weiſe, welche wir ſo eben betrachtet haben, den Begriff der Subſtanz oder des Weſens oder einen ähnlichen Begriff allgemeiner Bedeutung den Prädicaten zuſügen will, welche ihm gewöhnlich beigelegt werden. Sagt man, Gott iſt allmächtig, allgütig und allweiſe, ſo giebt man damit Prädicate an, welche Gott unterſcheiden ſollen von andern Dingen, denen ſolche Prädicate nicht zukommen; es wird aber dabei nicht ausdrücklich erklärt, daß Gott als ein Ding gedacht werden ſolle, wie andere Dinge, dieſen Dingen nebengeordnet, und darin können wir denn nichts anderes ſehen als eine Vernachläſſigung der Form, welche der Begriffserklärung weſentlich iſt, während doch eigentlich die Abſicht zu ſein ſcheint eine ſolche Erklärung zu geben. Um ſo weniger aber ſcheint dieſes Verſchweigen des höhern Begriffes ſtatthaft zu ſein, je mehr unterſcheidende Merkmale angegeben werden, denn es fällt mit dem höhern Begriffe auch zugleich das Band weg, welches die unterſcheidenden Merkmale vereinigen könnte. Dies werden ſelbſt diejenigen nicht billigen, welche in jenen Merkmalen eine Erklärung der Dreieinigkeit geſehen haben, denn ſie werden nicht vergeſſen, daß die drei göttlichen Perſonen doch durch den Begriff des Weſens oder der Subſtanz mit einander zur Einheit verbunden ſein wollen. Bleibt man allein bei der Dreiheit der Prädicate ſtehen, ſo können ſie in eigentlichem Sinn nichts weiter ſagen, als daß man die Einheit Gottes in drei verſchiedenen Beziehungen auffaſſen könne, ohne daß eine dieſer Beziehungen dieſe Einheit ſelbſt genügend bezeichnete. Dies tritt nun noch ausdrücklicher in den Formeln hervor, welche Gott als formelle, bewegende und End-Urſache oder als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge erklären und von welchen ſchon gezeigt worden iſt, daß ſie wenigſtens theilweiſe mit jener Dreiheit der Prädicate übereinkommen; denn in dieſen Formeln iſt es offenbar, daß ſie nur verſchiedene Beziehungen bezeichnen, in welchen Gott zu den Dingen der

Welt ſteht, Beziehungen nämlich, welche nicht in Gott ſelbſt, ſondern nur in unſerer Betrachtung der Dinge auseinanderfallen.

Mit dieſen Bemerkungen haben wir nun keinesweges beabſichtigt, die gänzliche Unbrauchbarkeit aller dieſer Formeln darzuthun; noch weniger iſt es ihr Zweck darauf zu dringen, daß nach einer regelrichtigen Begriffserklärung Gottes geſtrebt werde, ſondern wir wollten nur die Schwierigkeiten, welche eine ſolche haben würde, an den zunächſt liegenden Beiſpielen anſchaulich machen. Doch iſt dieſe Schwierigkeit auch im Allgemeinen nachzuweiſen. Sie liegt darin, daß vernünftiger Weiſe eine Erklärung nur für ſolche Begriffe gefordert werden kann, welche einem höhern Begriff untergeordnet ſind, wobei es denn natürlich ſtattfindet, daß ſie durch ihren höhern Begriff und den Unterſchied, in welchem ſie von andern nebengeordneten Begriffen ſtehen, zu wiſſenſchaftlicher Genüge beſtimmt werden können. Sollte es aber einen oder mehrere höchſte Begriffe geben, ſo würde bei dieſen ein ſolches Verfahren der Begriffserklärung ganz unſtatthaft ſein, wie von ſelbſt einleuchtet. Wir dürfen es hier unentſchieden laſſen, wie es überhaupt hiermit ſteht, aber weſentlich iſt es uns zu fragen, wie der Begriff Gottes in dieſer Beziehung zu den übrigen Begriffen ſich ſtelle. Da wir in der Erkenntniß Gottes die Erkenntniß aller Wahrheit erwarten, da ſie uns alle Räthſel löſen ſoll, müſſen wir nothwendig auch anerkennen, daß die Wahrheit aller übrigen Begriffe in dem Begriffe Gottes enthalten ſein müſſe und daß er nicht erklärt werden könne durch einen andern Begriff, aber auch nicht erklärt zu werden brauche. Man hat es verſucht den Begriff Gottes auf einen andern höhern Begriff zurückzuführen, welches jedoch nur dadurch möglich geweſen iſt, daß man die Begriffe der weltlichen Dinge mit ihm zu einer allgemeinen Einheit zuſammengefaßt hat, gleichſam als könnte er mit ihnen unter dieſelbe Kategorie gebracht werden. Dieſe Einheit wird immer nur eine falſche Abſtraction ſein können, weil die concrete Wahrheit im Begriffe Gottes ausgedrückt iſt. So hat man etwa den Begriff des Seins oder des Weſens oder des Dinges als den allgemeinſten Begriff bezeichnet und Gott alsdann als ein Ding oder ein Weſen oder ein Sein unter andere Arten derſelben Gattung geſtellt. Allein wer dabei bedächtig verfuhr, der hat auch hinzuzuſetzen nicht unterlaſſen, daß Gott nicht in demſelben Sinne ein Ding oder Weſen oder Sein genannt werden könne wie andere Gegenſtände unſeres Denkens. Der Grund iſt offenbar genug. Alle dieſe Begriffe nämlich ſind uns entſtanden aus der Betrachtung des weltlichen Daſeins. Dabei treten uns Gegenſätze hervor, welche auf den Begriff Gottes nicht anzuwenden ſind, und auf ſolche Gegenſätze haben alle jene Begriffe ihre Beziehung. Der Begriff des Dinges, welchen wir in Beziehung auf die einzelnen Erſcheinungen der Welt auffaſſen, bezeichnet uns nur die Grundlage, welche verſchiedene Erſcheinungen mit einander vereinigt, und von dieſem Gegenſatze gegen die Erſcheinungen iſt er nicht abzulöſen, weil alle Dinge der Welt nur aus ihrem Vermögen heraus durch die Erſcheinung hindurchgehend ihr wirkliches Daſein gewinnen. Ebenſo iſt es mit dem Begriffe des Weſens, welcher nur im Gegenſatz gegen den Begriff des Lebens gefaßt werden kann, weil er uns das Beharrliche bezeichnet, welches durch die veränderlichen Entwicklungen des Lebens hindurchgeht; ebenſo mit dem Begriffe des Seins, welcher nur im Gegenſatze gegen das Denken, als der Gegenſtand des Denkens, von uns aufgefaßt wird. Wenn nun alle dieſe Gegenſätze nur dem weltlichen Daſein angehören, ſo werden auch die Begriffe, welche mit ihnen behaftet ſind, nur geeignet ſein Weltliches, aber nicht den Begriff Gottes uns darzuſtellen, ſobald ſie in ihrem eigentlichen, wiſſenſchaftlichen Sinn genommen werden.

Wenn wir nun dies feſtgeſtellt haben, daß eine Begriffserklärung Gottes vernünftiger Weiſe nicht verlangt werden könne, ſo werden wir ſagen müſſen, entweder die

Frage, was Gott ſei, habe keinen Sinn, und der, welcher ſie aufwirft, habe nicht genug überlegt, was ſeine Worte ſagen wollten, oder die Frage habe einen andern Sinn, als Fragen derſelben Form gewöhnlich zu haben pflegten. Nun könnte wohl für die erſte Annahme mit Grund angeführt werden, daß man mit dem Begriffe Gottes oft in derſelben Weiſe zu verfahren gedacht habe wie mit andern Begriffen, ohne die ausgezeichnete Bedeutung, welche er hat, zu berückſichtigen, und in dieſer Weiſe wäre es auch geſchehen, daß man die ſinnloſe Frage aufgeworfen habe, was Gott ſei, in Hoffnung darauf eine Begriffserklärung erhalten zu können. Allein man wird ſich doch dagegen auch nicht ableugnen können, daß nicht ohne Grund eine ſolche Frage an uns geſtellt und daß ihr daher auch ein vernünftiger Sinn untergelegt werden könne. Denn der Begriff der Wahrheit, welcher mit dem Begriffe Gottes in wiſſenſchaftlicher Rückſicht eins iſt, tritt uns anfangs, wie wir geſehen haben, nur auf unbeſtimmte Weiſe ins Bewußtſein, und wir müſſen daher durch eine Reihe wiſſenſchaftlicher Gedanken hindurchgehend ihn erſt zu beſtimmen ſuchen. Auf eine ſolche Beſtimmung des Begriffs kann nun die Frage, was Gott ſei, ohne Zweifel ausgehen, ohne übrigens dabei noch irgend eine Form der Antwort im Sinn zu haben. Daß aber eine weitere Beſtimmung oder Erkenntniß deſſen, was im Begriff Gottes geſetzt iſt, gewonnen werden könne, haben wir ſchon im voraus feſtgeſetzt, und wir können uns daher der Meinung derer nicht zugeſellen, welche behauptet haben, die Vernunft vermöchte wohl zu erkennen, daß Gott ſei, aber nicht, was er ſei. Der Begriff Gottes iſt allerdings ein tranſcendentaler, welcher Ausdruck ſich auch daran anknüpfen läßt, daß keine Definition deſſelben gegeben werden kann; aber dies ſchneidet die wiſſenſchaftliche Forſchung über ihn nicht ab, wenn anders der Begriff des Tranſcendentalen die Bedeutung hat, welche wir ihm früher beigelegt haben. Wollte man behaupten, man könne nicht wiſſen, was Gott ſei, weil keine Begriffserklärung über ihn gegeben werden könne, ſo würde dies nicht heißen, wir Menſchen oder ſonſtige vernünftige Weſen der Welt könnten nicht wiſſen, was er ſei, ſondern dies könnte überhaupt nicht gewußt werden, nicht einmal von Gott ſelbſt, weil eben ſein Begriff keine Erklärung zulaſſe, und die Frage, was er ſei, in dieſem Sinne gar nicht aufgeworfen werden ſollte. Wird aber die Frage, was Gott ſei, in einem andern Sinne genommen, ſo beweiſt die Unmöglichkeit eine Erklärung ſeines Begriffs zu geben durchaus nichts für die Unmöglichkeit dieſe Frage zu beantworten.

Nun aber liegt uns die Aufgabe vor, zu zeigen, in welcher Weiſe jene Frage zu nehmen und ihre Beantwortung zu verſuchen ſei. Gott iſt die Wahrheit, und daß die Wahrheit nur erkannt werden kann in der Entwicklung aller wahren Gedanken, muß von ſelbſt einleuchten. Daher iſt das Verfahren, welches zur Beantwortung unſerer Frage angewendet werden muß, im Allgemeinen leicht anzugeben. Wo ein Begriff nicht durch ſeinen höhern Begriff und durch ſein Verhältniß zu, durch ſeinen Unterſchied von ſeinen nebengeordneten Begriffen erklärt werden kann, da können wir keinen andern Weg einſchlagen, um ihn zu beſtimmen, als die Vielheit der Begriffe zu entwickeln, welche er umfaßt, und aus dem Zuſammenhange, welchen er ihnen giebt, ſeine Bedeutung zu entnehmen. So werden wir auch die Einheit Gottes nur durch die Vielheit der Begriffe, welche in ihm ihre Einheit finden, zu erkennen vermögen. Es iſt ein Syſtem von Begriffen, in welchem uns die Wahrheit zur Erkenntniß kommt, und es iſt deswegen auch ſchon früher von uns bemerkt worden, daß die Einheit Gottes keinesweges alle Vielheit von ſich ausſchließt, ſondern nur die Vielheit, welche eine Beſchränkung in ſich enthält. Eine ſolche Beſchränkung tritt aber natürlich in keinem Begriffe hervor, welcher als das Glied eines vollkommenen Syſtems der Wahrheit aufgefaßt wird und daher den Gedanken dieſes ganzen Syſtems in ſich trägt.

Wir nähern uns in unſern Behauptungen über dieſe Methode den Begriff Gottes zu beſtimmen einem Verfahren, welches in derſelben Abſicht von einer Form der abſoluten Philoſophie empfohlen und ausgeführt worden iſt. Es wird ſich aber wohl von ſelbſt verſtehen, daß der Sinn unſerer Behauptungen von der Empfehlung dieſes Verfahrens um ein Bedeutendes abſteht. Das Verfahren der abſoluten Philoſophie läßt ſich von ihrem Begriff von der Philoſophie nicht trennen, ſo wie ja überhaupt ein jedes Verfahren nur die lebendige Entwicklung des Begriffs iſt, von welchem es ausgeht. Es iſt hinzuzufügen, daß wir die Form der abſoluten Philoſophie meinen, welche von dem Begriffe des abſoluten Wiſſens ausgehend denſelben nur als den Anfang des vernünftigen Denkens, d. h. eines Proceſſes von Entwicklungen rein vernünftiger Begriffe, betrachtet und demnach ein Syſtem von philoſophiſchen Begriffen aufzuſtellen ſucht als die reine Wiſſenſchaft der abſoluten Wahrheit oder Gottes. Von dieſem Verfahren muß man nun allerdings loben, daß es begriffen hat, nachdem dieſe Wahrheit oft und lange verkannt worden, daß man nicht ſo geradezu und gleichſam mit groben Händen an die Erkenntniß Gottes gehen könne, als wenn der Begriff Gottes in eine und dieſelbe Reihe mit andern Begriffen, welche durch eine abgeſonderte Behandlung abgefertigt werden können, zu ſtellen wäre. Allein es iſt nun eben der Irrthum der abſoluten Philoſophie, daß ſie meint allein in philoſophiſchen Begriffen, welche ohne Hülfe der Erfahrung vollzogen werden, in der reinen Bewegung des philoſophiſchen Gedankens die Wahrheit oder Gott begreifen zu können, daß ſie die Erfahrung zu conſtruiren und ſo alle Wiſſenſchaft zur Philoſophie zu machen denkt, nicht aber anerkennt, wie das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben in der Verbindung der Erfahrung mit der Philoſophie allein dazu geeignet iſt uns die Erkenntniß der vollen Wahrheit zu vermitteln.

Es wird wohl keiner weitern Bemerkung bedürfen, daß wir nach unſern früher entwickelten Anſichten über das Verhältniß der Philoſophie und der einzelnen Wiſſenſchaften zu dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben keinen andern Weg zur Erkenntniß Gottes als richtig anerkennen dürfen, als den Weg des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens. Die Wahrheit erkennen und Gott erkennen iſt uns daſſelbe; Wahrheit aber wird in allen Wiſſenſchaften erkannt, und ſo iſt auch in allen Wiſſenſchaften ein Beitrag, ein Mittel zur Erkenntniß Gottes. Aber etwas anderes iſt es Wahrheit oder Wahrheiten erkennen, etwas anderes die Wahrheit erkennen. Daher geſchieht es auch, daß viele Wiſſenſchaften gar nichts davon wiſſen, daß in ihnen eine Erkenntniß Gottes angeſtrebt wird. Sie haben eben ihr Verhältniß zum allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben nicht im Auge; ſie betreiben ihr beſonderes Geſchäft ohne das Bewußtſein von deſſen Zuſammengehören mit vielen andern Geſchäften, ungefähr wie der Handwerker ſeine Arbeit und ſeinen Verkehr betreibt, ohne zu wiſſen, wie ſie in das Leben der ganzen Geſellſchaft eingreifen, welcher er mit ſeinem Werke angehört; daher kennen ſie auch das Ziel nicht, welchem alle wiſſenſchaftliche Bemühungen zugewendet ſind, die eine Wahrheit, welche Noth thut. Von dieſer Unkenntniß aber muß ſich jeder frei zu machen ſuchen, welcher mit ſehenden Augen in der Wiſſenſchaft zu Werke gehen will, und hierzu wird er nur gelangen, wenn er das Zuſammengehören ſeiner Wiſſenſchaft mit allen übrigen und aller Wiſſenſchaften und Wahrheiten zu einer großen und einigen Wahrheit einzuſehen gelernt hat. Dieſe Einſicht aber verſchafft die Philoſophie; ſie ſetzt den andern Wiſſenſchaften das Auge ein ihren gemeinſchaftlichen Zweck zu ſehen; aber ſie beſcheidet ſich auch dieſen Zweck nicht allein zu betreiben, indem ſie die einzelnen Kenntniſſe der Wiſſenſchaften, die doch auch Wahrheit enthalten, nicht zu erzeugen vermag, ſondern nur dazu geeignet iſt, ſo wie ſie unter einander, ſo auch ſich mit ihnen zu verbinden und dadurch das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben zu fördern, welchem allein die wahre und volle Erkenntniß Gottes endlich zu vollenden beſtimmt iſt.

Ehe wir jedoch die Methode, in welcher dieſe Erkenntniß Gottes gewonnen werden ſoll, weiter entwickeln, ſcheint es uns räthlich zu ſein noch einen Blick auf die ſo eben verworfenen Weiſen den Begriff Gottes zu beſtimmen zurückzuwerfen, um nicht bloß bei dem verneinenden Verfahren ſtehen zu bleiben, welches wir bisher gegen ſie gewendet haben, ſondern ihnen ihr volles Recht widerfahren zu laſſen, indem wir ihr Verhältniß zur richtigen Methode nachweiſen. Wenn man ſie ohne Weiteres nimmt, wie ſie in ihrer unbehülflichen Form ſich geben, ſo kann man ſie als Verſuche bezeichnen auf einem abgekürzten Wege zur Erkenntniß Gottes zu gelangen. Sehr begreiflich iſt es, daß, wenn jemand den langen Weg überſieht, welchen man durch alle Wiſſenſchaften hindurch zur Erkenntniß der Wahrheit zu gehen hat, er ſtutzig werden und ſich bedenken kann, ob er ihn einſchlagen ſoll, ob es nicht einen kürzern Weg gebe daſſelbe Ziel zu erreichen. Zu dieſem Zweck kann es ihm gerathen ſcheinen den Begriff der Wahrheit oder Gottes ohne Weiteres vorzunehmen, um ſein Heil zu verſuchen, ob er ihm eine befriedigende Antwort ablocken werde auf die Frage, was er ſei oder bedeute. Aber wenn er hierbei nur nicht etwas Irriges einſchleichen läßt, ſo wird doch das Nachdenken über den Begriff Gottes ihn bald wieder darauf zurückführen, daß bei ihm kein abgekürztes Verfahren zum Zwecke führen will. Dies verrathen nun auch alle Formeln, welche man zur Bezeichnung des Begriffs Gottes von jeher aufgeſtellt hat, ſelbſt die, welche wir vom Verdachte des Irrthums nicht ganz frei ſprechen können. Denn ſchon früher haben wir bemerkt, daß ſie eigentlich nur vorläufige Beſtimmungen über den Begriff Gottes ſein möchten, wie dies offenbar iſt, wenn jemand ſagt, Gott ſei Anfang, Mitte und Ende aller Dinge oder er ſei die Geſammtheit aller überſinnlichen Urſachen oder er ſei das überſinnliche Weſen; denn jeder ſieht, daß dieſe Antworten die weitere Frage nicht ausſchließen, was als der wahre Inhalt dieſer Formeln anzuerkennen ſei. Daher können wir ſie auch nur für Anweiſungen gelten laſſen zum Behuf der weitern Forſchung, und auch in dieſem Sinne genommen behaupten ſie den Charakter einer compendiariſchen Ausdrucksweiſe, nur daß ſie nicht den Begriff Gottes ſelbſt, ſondern nur die Methode ihn zu finden in abgekürzter Weiſe uns beſchreiben ſollen. Dies iſt ihre wahre Bedeutung. Wenn uns jemand ſagt: Gott iſt das allmächtige, allgütige und allweiſe Weſen, ſo heißt dies nichts anderes, als: ſuche alle Macht, alle Weisheit und alle Güte zu begreifen, und wenn du hiermit zu Ende gekommen ſein wirſt, ſo wirſt du Gottes Begriff gefunden haben; wenn ein Anderer Gott für die beharrliche Subſtanz erklärt, ſo meint er damit nur, wir müßten in allen Erſcheinungen oder ſonſtwie die unveränderliche Grundlage des Wahren zu erkennen ſuchen, und wenn hiermit zu Stande gekommen, ſo würden wir wiſſen, was Gott ſei; ſollte ein Dritter dagegen Gott das Leben nennen, ſo liegt auch darin nur die Anweiſung, wir ſollten den Inhalt und die wahre Bedeutung des Lebens erforſchen, und dann werde uns die Erkenntniß Gottes nicht fehlen, und ebenſo iſt es mit allen den übrigen Formeln gleichen Schlages beſchaffen.

Doch iſt freilich mit allen abgekürzten Formeln eine gewiſſe Gefahr verbunden; gar zu leicht führen ſie auf ein abgekürztes Verfahren, welches wir in aller Weiſe verwerfen müſſen, wenn es auf die Erkenntniß der ganzen Fülle der Wahrheit ankommt, denn dieſe kann eben nur durch die tüchtigſte und umfaſſendſte Arbeit des Denkens gewonnen werden. Überdies dürften die Formeln, welche gebraucht worden ſind, um den Begriff Gottes zu beſtimmen, zu wenig die Bedeutung, welche wir ihnen geben müſſen, vor Augen gehabt haben, als daß wir ſie unbedenklich finden ſollten für die Anwendung. Noch einmal müſſen wir ſie in dieſer Beziehung in ihren Hauptrichtungen durchgehen.

Wir haben ſchon die volksmäßigern von den philoſophiſchen Formeln unterſchieden, und auch jetzt werden wir dieſen Unterſchied feſthalten müſſen. Von den erſtern, den anthropomorphiſtiſchen Darſtellungsweiſen, müſſen wir geſtehen, daß ſie in ihrer Unbefangenheit viel vor den andern Formeln voraus haben, welche mit größern Anſprüchen auftreten, ja daß ſie nicht leicht entbehrt werden können, wenn man in der einfachſten und dabei anſchaulichſten Weiſe darthun will, wie in der Entwicklung unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens eine Erkenntniß Gottes uns zuwachſe. Wir ſind daher weit entfernt davon ſie gänzlich verwerfen zu wollen, vielmehr möchten wir uns eines ſo unſchätzbaren Mittels für die anſchauliche Darſtellung auf keine Weiſe berauben. Aber um ſo mehr müſſen wir auch darauf bedacht ſein den Vortheil, welchen ſie gewähren können, von dem Nachtheile abzuſondern, den ſie bei unvorſichtiger Handhabung zu bringen drohen. Dies iſt nur dadurch möglich, daß man ihre Bedeutung zu würdigen weiß. Der Anthropomorphismus hat ſein Weſen in der Betrachtung Gottes in Analogie mit dem Menſchen als dem vollkommenſten Weſen, welches wir in dieſer Welt durchſchauen können. So wie nun aber die Analogie überhaupt ein Verfahren iſt, welches nur mit großer Vorſicht in der Wiſſenſchaft angewendet werden darf, ſo muß ſie beſonders gefährlich erſcheinen bei den Unterſuchungen, welche die höchſten Begriffe betreffen. Streng genommen kann ſie überhaupt nur da in eine wiſſenſchaftliche Gedankenreihe eingreifen, wo eine Ähnlichkeit der Begriffe methodiſch feſtgeſtellt worden, weil ihre Erklärungen ein Merkmal mit einander gemein haben. Dies aber wird nur alsdann der Fall ſein, wenn ſie gemeinſchaftlich unter einen höhern Begriff gebracht werden können. Wer nun dies im Auge hat, wird die Analogie wenigſtens in dem gewöhnlichen Sinne nicht auf Gott anwenden wollen, wie man dies auch wohl eingeſehen hat, wenn man ihn das unvergleichliche Weſen nannte. Daß jedoch jede Vergleichung, jede Analogie Gottes mit der Welt dadurch abgewieſen werden müßte, dürfte nicht der richtige Sinn dieſer Benennung ſein. Wir müſſen noch einmal auf das Verhältniß Gottes zur Welt und zu den weltlichen Dingen zurückblicken, um darüber ein Ergebniß zu finden.

Als wir früher gegen alle Verſuche den Begriff Gottes zu erklären uns verwahrten, haben wir das Überſchwengliche ſeiner Bedeutung hervorgehoben und uns darauf bezogen, daß er der höchſte Begriff ſei, welcher als ſolcher jede Erklärung durch einen höhern Begriff verſchmähen müßte. Dies iſt jedoch nur geſchehen, um auf das Kürzeſte Bemühungen abzuweiſen, von welchen wir einſehen, daß ſie nicht den richtigen Weg einſchlugen zur Erkenntniß Gottes. Das Verhältniß des Begriffs Gottes zu allen übrigen Begriffen ſollte dadurch nicht erſchöpfend bezeichnet werden. Denn ſehen wir allein auf das logiſche Verhältniß der Begriffe zu einander, ſo unterſcheidet ſich hierin der Begriff Gottes nicht von dem Begriffe der Welt. Auch dieſer hat gerechten Anſpruch in der Reihe concreter Begriffe als der höchſte angeſehen zu werden, indem er das Weſen aller Dinge umfaßt. Dennoch durfte dies unbeachtet gelaſſen werden, weil der Begriff Gottes dem Begriffe der Welt in dieſer Beziehung vollkommen gleich iſt. Wir haben hier nur zu wiederholen, daß ihr Unterſchied nur in der Form ihres Seins zu ſuchen ſei, während ihr Inhalt daſſelbe bedeutet. Beide umfaſſen das Vollkommene, Gott jedoch in ewiger und unabhängiger Weiſe, während die Welt alles ihr Sein nur von Gott ableitet und von ihm zwar vollkommen geſetzt, doch nur im Werden und im Übergehen aus ihrem Geſetztſein in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen zum eigenen Beſitz ihres vollkommenen Seins gelangen kann. Sehen wir nun von dieſer Verſchiedenheit der Form ab, ſo bietet der Inhalt der Welt Ähnlichkeit, ja eine vollkommene Gleichheit mit Gott unſerer Betrachtung dar, und hieran würde die Analogie zwiſchen Gott und der Welt ſich anſchließen können.

Allein damit ſind wir nun freilich noch nicht zur Rechtfertigung der anthropomorphiſtiſchen Darſtellungsweiſe gelangt. Denn in dieſer iſt die Vergleichung nicht zwiſchen Gott und der Welt, ſondern zwiſchen Gott und dem Menſchen. Inſofern nun dieſer ein vernünftiges Weſen der Welt iſt und als ſolches das vollkommene Vermögen der Vernunft in ſich trägt, könnte man auch wohl die ganze Bedeutung und den ganzen Inhalt der Wahrheit in ihm finden und die Analogie zwiſchen Gott und ihm aus demſelben Geſichtspunkte betrachten, aus welchem ſo eben die Analogie zwiſchen Gott und der Welt entſchuldigt worden iſt. Allein man muß bemerken, daß die anthropomorphiſtiſchen Formeln Gott nicht mit dem vollkommenen Vermögen vernünftiger Weſen vergleichen, ſondern mit ihrer unvollkommenen Wirklichkeit. Gott iſt allgütig, heißt nichts anderes als: denke dir Gott nach der Analogie der Güte, welche du bei den Menſchen in der Entwicklung ihres Lebens findeſt, nur freilich mit Abzug aller der Unvollkommenheiten, welche an ihrer Güte bemerkt werden möchten. Von dieſer Seite her regen ſich die Bedenklichkeiten, welche man gegen dieſes Verfahren hegen muß.

Dennoch liegt ihm ein vernünftiger Gedanke zum Grunde. Wenn wir dem Begriffe Gottes denſelben Inhalt beilegen müſſen wie dem Begriffe der Welt, und allein aus der Beſtimmung ſeines Inhalts eine Erkenntniß Gottes uns zuwachſen kann, ſo dürfen wir auch aus der Erkenntniß einer jeden Vollkommenheit in der Welt eine Erkenntniß Gottes ſchöpfen. Nur in der Welt erkennen wir Gott. Dieſer Satz, richtig verſtanden, bedarf gar keines Beweiſes. Denn wo wir ſind, da erkennen wir; wir ſind aber in der Welt und alle unſere Gedanken ſind Entwicklungen und Beſtandtheile der Welt, ſo daß niemand möchte zu ſagen wiſſen, wie ſie vom Weltlichen ſich trennen könnten. Jenes Sich-zurückziehen von der Welt, um einſam zu leben in ſich ſelbſt, welches mehr in ſchwärmeriſchem Eifer, als in verſtändiger Überlegung empfohlen worden iſt, öffnet ja doch nur eine andere Welt unſerem Blick, eine innere Welt, welche in der äußeren Welt emporgezogen worden, welche die Spuren und den Nachhall dieſer Erziehung in allen ihren Bewegungen an ſich trägt und immer noch ihre Nahrung und ihre Erregung von der äußern Welt empfängt, ſo daß ſie gar nicht ohne jene begriffen werden kann. Wenn wir uns aber in der ganzen Welt umſehen, wo wir das Wahre in ihr erblicken möchten, ſo zieht vor allem Übrigen das vernünftige Leben des Menſchen unſere Augen auf ſich, nicht allein, weil wir ſelbſt ihm angehören, ſondern auch weil wir in ihm allein das eigene Daſein der Dinge, das ihnen wahrhaft angehört, finden können. Daher können wir uns nicht wundern, daß hierher die Forſchung ſich wendet, wenn wir wiſſen wollen, was Gott iſt. Wir ſuchen ihn in der Vernunft, welche das als wirklich ſetzt, was er als Schöpfer in dem Vermögen der Dinge angelegt hat. Daher ſind wir auch geneigt ihn ſelbſt als ein vernünftiges Weſen zu denken. So wie die vernünftigen Weſen dieſer Welt ihr eigenes Sein haben dadurch, daß ſie ſich ſelbſt ſetzen, ſo hat auch er in ſeinem Sich-ſelbſt-ſetzen ſein Sein und Weſen.

Allein wenn auch von dieſer Seite die anthropomorphiſtiſchen Formeln gerechtfertigt werden können, ſo bleibt doch dabei die Gefahr, daß wir nicht vorſichtig genug die Form des Weltlichen von ſeinem Inhalte abſondern möchten, um in dieſem die Erkenntniß Gottes rein darzuſtellen. Schon daß dabei ausſchließlich auf das Menſchliche geſehen wird, möchte ſich als etwas Willkürliches darſtellen, da die Wiſſenſchaft fordern muß, daß nichts aus dem Zuſammenhange, welchem es angehört, herausgeriſſen werde. Überdies aber die Weiſe, in welcher die Vernunft der weltlichen Dinge ſich entwickelt und aus ihrem Geſetztſein in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen übergeht, darf mit der göttlichen Vernunft, welche nur in ſich ſelbſt gegründet immerdar iſt, nicht verglichen werden. Daher ſind die Beſchränkungen, welche wir ſchon früher den anthropomorphiſtiſchen Formeln zur Seite geſetzt haben, von ihr unabtrennbar. Die göttliche Vernunft iſt nicht wie die menſchliche zu denken. Zur Erläuterung dürfen wir wohl ein Beiſpiel gebrauchen. Unſerer Vernunft iſt der Wille etwas Weſentliches, als in welchem eben die Freiheit des Übergehens aus dem Geſetztſein in das Sich-ſelbſt-ſetzen liegt; daher kann auch gar kein vernünftiges Daſein in der Welt ohne den Willen gedacht werden. Wenn aber jemand deswegen glauben ſollte ohne Bedenken von dem Willen Gottes ſprechen zu dürfen, ſo würden wir doch zögern müſſen ihm beizuſtimmen. Man pflegt wohl zu ſagen: was Gott will, das iſt; allein dieſe Formel drückt deutlich genug aus, daß nur in einem uneigentlichen Sinne von Gottes Willen die Rede ſein könne; denn der Wille iſt ſeinem Begriffe nach auf etwas Zukünftiges gerichtet; wir wollen gewinnen, was noch nicht unſer iſt, oder auch für die Zukunft bewahren, was wir ſchon in Beſitz genommen. Da nun für Gott alles gegenwärtig iſt, ſo können wir natürlich nicht im eigentlichen Sinn ihm einen Willen zuſchreiben. Allein unſchuldig in der That finden wir es dennoch vom Willen Gottes zu reden, ſobald man nur weiß, was dabei zu denken iſt. Gott will, heißt weiter nichts als: er ſetzt bezüglich auf ein Sein, welches uns zukünftig iſt; Gott hat gewollt, das verſtehen wir ſo: er ſetzt bezüglich auf ein Sein, welches uns ſchon gegenwärtig oder vergangen iſt. Den Willen Gottes erkennen heißt ſein Setzen erkennen, welches natürlich ohne alle zeitliche Verſchiedenheit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gedacht werden, welches aber doch, wenn wir es in Rückſicht auf ſeine Geſchöpfe faſſen, nothwendig die zeitlichen Verſchiedenheiten in ſich aufnehmen muß.

Dieſes Beiſpiel wird nun wohl hinreichen, um uns begreiflich zu machen, wie bedenklich alle anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen ſind; denn es iſt nicht ſowohl ein Beiſpiel, als die Nachweiſung eines Moments, welches durch alle anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen hindurchgehend ihnen etwas Störendes beimiſcht. Denn was wir auch von Gottes Vollkommenheiten nach der Ähnlichkeit mit dem Menſchen ausſagen mögen, ſo wird es doch wohl gewiß eine Beziehung zu ſeinen Geſchöpfen und eine zeitliche Verſchiedenheit mit einſchließen, und ſtreng genommen wird es alſo auf Gott etwas übertragen, was ſeinem ewigen Sein fremd iſt. Allein wir werden uns darum wenig zu kümmern haben; denn würden wir doch ſtreng genommen von Gott gar nicht ſprechen können ohne Gefahr zu laufen Gott etwas Zeitliches beizulegen. Es iſt ja eine alte Bemerkung, daß alles unſer Sprechen, indem es der Zeitwörter ſich bedient, auch zeitliche Beziehungen in unſern Ausdruck bringt. Dadurch wird alſo im allgemeinſten Sinne auch das Unpaſſende in unſern anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen von Gott gerechtfertigt werden können. Wir müſſen im Auge behalten, daß bei ihnen, wie bei jeder Darſtellung durch Vergleichung oder Ähnlichkeit, es weſentlich darauf ankommt den Punkt der Vergleichung zu kennen, ſo wie den Punkt der Verſchiedenheit. Wenn wir in der Anſchauung weltlicher Dinge die Vollkommenheit Gottes zu erkennen haben, ſo werden wir hierbei immer mit den Schwierigkeiten kämpfen müſſen, welche uns die Vermiſchung des Unvollkommenen mit dem Vollkommenen in dieſer Wirklichkeit entgegenſetzt.

Dagegen werden wir es uns nicht verleugnen können, daß doch der Anthropomorphismus etwas Willkürliches und Unwiſſenſchaftliches hat, indem er das Menſchliche allein als den Gegenſtand gelten laſſen will, an welchem das Göttliche zur Erkenntniß gebracht werden könnte, und dieſen einen Gegenſtand gleichſam aus dem Zuſammenhange herausreißt, als wenn er für ſich gedacht und erkannt werden könnte. Von dieſer Seite haben nun die philoſophiſchen Formeln einen entſchiedenen Vorzug vor jenen gemeinverſtändlichen Darſtellungsweiſen, indem ſie das Ganze der Welt zu umfaſſen ſtreben. Ihre Bedeutung iſt weſentlich dieſe, daß ſie nachweiſen ſollen, wie in der Betrachtung der Welt der wahre Inhalt derſelben gefunden und von den unvollkommenen Formen ihrer Erſcheinung losgelöſt werden könne. Dieſer wahre Inhalt iſt der Wahrheit Gottes gleich; wenn er nur zur Genüge und in dem Ganzen der Welt durch alle ihre Entwickelungen hindurch gefunden werden könnte, ſo würden wir damit den Begriff Gottes vollkommen ausgedrückt haben. Dies will man ſagen, wenn man Gott die Subſtanz oder das Weſen oder das Leben nennt; dieſe Fomeln nämlich ſetzen voraus, daß man in der Unterſuchung unſeres wiſſenſchaftlichen Verfahrens gefunden hat, daß unſer Denken darauf ausgehe die Subſtanz oder das Weſen oder das Leben aus den unvollkommenen Formen der Erſcheinung herauszufinden. Als ſolche endliche Ergebniſſe einer weitläufigeren Forſchung ſtellen ſie ſich dar. Aber ein jeder wird leicht bemerken können, wie mislich es beſchaffen iſt mit ſolchen Formeln, wenn ſie in ihrer nackten Natürlichkeit ſich darbieten, baar und bloß einem jedem Angriffe, einer jeden Verſpottung. Nur in dem Zuſammenhange ihrer Lehre können ſie verſtanden werden; wer ſie außer demſelben gebrauchen wollte, würde in jedem Augenblicke Gefahr laufen zu Misverſtändniſſen verführt zu werden. Ueberdies müſſen wir in ihrer ausſchließlichen Weiſe noch eine andere Gefahr fürchten. Wenn Gott das Leben genannt wird, ſo weiſt uns dieſe Formel an, in allem, was Gegenſtand unſeres Denkens werden kann, die Regel zu beobachten, daß wir zweierlei unterſcheiden, das Leben und die todte Form des Seins, von welchen jenes allein uns das Wahre und das Göttliche bezeichne, während das Lebloſe auch das Kraftloſe und das wahrhaft Nichtige ſei und aus ihm daher keine Erkenntniß Gottes geſchöpft werden könne. Wird dagegen Gott die Subſtanz genannt, ſo heißt dies, wir ſollen in der Erſcheinung der Dinge zweierlei unterſcheiden, theils eine Beſchränkung ihres Seins, welche in ihrem Werden nothwendig, aber auch beſtändig im Verſchwinden iſt, theils ein wahres Sein, an welchem jene Beſchränkung nur vorübergehend vorkommt, während es ſelbſt in unveränderlicher und ewiger Weiſe iſt, und daß nur dieſes letztere Sein, ſo wie als das Subſtantielle der Dinge, ſo als die Wahrheit Gottes ausdrückend angeſehen werden dürfe. Bei ſolchen Formeln iſt nur zu befürchten, daß, indem dieſe das Beharrliche als das ewig Wahre, das Leben dagegen als das Vergängliche und Nichtige, jene dagegen umgekehrt das Leben als das Wahre und Kräftige, das Beharrliche aber als das Kraftloſe und Nichtige vorausſetzt, in ihre Vorſchriften eine einſeitige Faſſung ſich eingeſchlichen haben möchte, welche in der Ausführung zu Irrungen Veranlaſſung geben müßte. Wenn wir dagegen Gott als die Wahrheit aller Dinge betrachten, ſo werden wir ein ſolches ausſchließliches Verfahren überhaupt nicht billigen können, ſondern von der Vorausſetzung ausgehen müſſen, daß Gott in allen Gegenſtänden unſeres Denkens gefunden werden könne und es eben darauf ankomme, das ganze Syſtem der Begriffe zu durchforſchen, um in ihm ſeine Wahrheit in einem jeden Begriffe nach ſeiner Weiſe zu finden.

Was nun an die Stelle ſolcher Formeln zu ſetzen ſei, kann von jedem geſagt werden, welcher dem Gange unſerer Unterſuchung gefolgt iſt. In der Welt, welche mit allen ihren Kräften uns umſpannt hält, ſollen wir Gott erkennen. So wie ſie uns anzieht, ſo treibt ſie uns über ſich hinaus und geſtattet uns nicht in ihr zu weilen. Es iſt die Vergänglichkeit ihrer Geſtaltungen, welche ſtärker als der beredteſte Mund uns ihre Unvollkommenheit bezeugt. Aber das Streben nach dem Vollkommenen, welches in unſerer Bruſt wohnt, treibt uns dazu an mit dieſen Unvollkommenheiten uns nicht zu begnügen. An dieſer Stelle, welche wir in der Welt haben, welche uns Gott angewieſen hat, ſollen wir es ſuchen; dieſe Stelle müſſen wir mit unſerem ganzen Sein und Bewußtſein zu erfüllen ſtreben, und um ſie zu erfüllen, muß unſer Denken ſich in ſie möglichſt einwohnen, ſie zu begreifen ſuchen. Da hat uns nun die Philoſophie eine Anweiſung zu geben, wie wir von dieſer Stelle in der Welt aus das Vollkommene in unſerem Denken gewinnen mögen. Aber nicht in einer kurzen Formel iſt dieſe Anweiſung zu finden, ſondern warum es ſich handelt, das iſt ja die Wahrheit zu erkennen durch alle Mittel und Wege der Wiſſenſchaft, und daß dieſe nicht in wenigen Worten ausgeſprochen werden können auch nur einigermaaßen bezeichnend, begreift wohl ein Jeder. Es iſt vielmehr eine Reihe von Regeln, eine an die andere ſich anſchließend, alle nur in ihrer wechſelſeitigen Beziehung zu einander zu faſſen, welche wir uns entwickeln müſſen, um in einer allgemeinen Lehre den Weg zu bezeichnen, welchen wir gehen müſſen, daß wir in der Erkenntniß der Welt die Erkenntniß Gottes finden, ſoviel wir vermögen. Eine ſolche Anweiſung ſoll die Philoſophie geben, nachher iſt es die Sache des wiſſenſchaftlichen Lebens dieſer Anweiſung zu folgen. Wir werden nun zuerſt die Vorſchriften der Philoſophie uns zu entwickeln ſuchen.

Zweiter Theil.

Von den philoſophiſchen Begriffen, welche zur Erkenntniß Gottes in der Welt führen.

I.

Das Sinnliche, das Überſinnliche und der Verſtand.

Da wir in dieſem Theile unſerer Unterſuchung nur die allgemeinen Begriffe im Auge haben, welche durch das ganze wiſſenſchaftliche Leben hindurchreichend die Methode zur Erkenntniß Gottes bezeichnen, werden wir in ihm nicht nöthig haben weiter außer nur im Vorübergehen, ſoweit es uns ſchicklich ſcheint, die beſonderen Bedingungen zu berückſichtigen, unter welchen unſere wirkliche Erkenntniß Gottes ſteht. Die Philoſophie hat es, wie früher gezeigt worden, mit idealen Forderungen unſerer Vernunft zu thun, und ſo haben wir auch hier das Ideal einer Methode zu entwerfen, in welcher die Erkenntniß Gottes ſich uns verwirklichen ſoll, und die Begriffe zu entwickeln, welche dabei als leitende Geſichtspunkte dienen. Dies iſt der rein wiſſenſchaftliche Standpunkt, welcher um die Beſchränkungen und Hemmungen ſich nicht kümmert, die in der gegenwärtigen Stufe unſeres Lebens liegen. Daß wir vom menſchlichen Standpunkte aus unſer Ziel verfolgen, liegt, wie ſchon früher gezeigt, außer der Berückſichtigung der Philoſophie. Nur dies dürfen wir nicht vergeſſen, daß wir von den Bedingungen des weltlichen Daſeins ausgehen und daher durch das Werden und die Erſcheinung hindurch zum Wiſſen gelangen ſollen. Dies liegt ſchon in dem Begriffe des Ideals, welches wir hier entwerſen ſollen; denn das Ideal iſt etwas, was noch im Werden begriffen iſt.

Das Werden iſt die allgemeine Thatſache, von welchem alles unſer Forſchen ausgeht. Die Beſonderheiten deſſelben zu beſtimmen überläßt die Philoſophie den Wiſſenſchaften der Erfahrung. Nur in ſeiner Allgemeinheit iſt es die Grundlage der Philoſophie und bildet die Aufgabe, welche zu löſen iſt. Es ſoll erklärt werden, indem es auf ſeine Bedeutung und ſeinen Grund zurückgeführt wird.

Das allgemeine Werden läßt ſich aber nicht ohne das beſondere Werden denken. Denn es zerfällt ſeinem Begriffe nach in allen ſeinen Theilen, ſoviel deren angenommen werden mögen, in eine Menge von Momenten, welche von einander unterſchieden werden müſſen, weil es nur im Übergehen aus dem Einen in das Andere iſt. Jede Beſonderheit des Werdens enthält daher noch andere Beſonderheiten in ſich und iſt in ihrer Beſonderheit unbeſtimmbar. Wenn das Beſonderſte im Werden gefunden werden könnte, ſo würde es nicht mehr ein Werden ſein.

Die beſonderen Momente des Werdens ſtellen ſich als zuſammenhängende Glieder einer Reihe dar, weil ein jedes Moment nur aus dem Einen in das Andere übergeht und in dieſem Übergehen gedacht werden muß, ſo daß es alſo nicht das Eine ohne das Andere gedacht werden kann. Daraus ergiebt ſich, daß eine jede Beſonderheit des thatſächlichen Werdens als etwas Zufälliges ſich uns darſtellen muß. Es könnte verglichen werden mit den Gliedern einer arithmetiſchen Reihe, von welchen ein jedes für ſich betrachtet nur als ein zufällig ſo oder ſo beſtimmtes ſich uns darſtellt, ſolange wir ſein Verhältniß zu den übrigen Gliedern und das Geſetz, nach welchem die ganze Reihe ſich bildet, nicht begriffen haben. So iſt es mit den Momenten des Werdens. Daß eins oder das andere ſo oder ſo in beſtimmter Weiſe iſt, darüber kann es ſelbſt uns nicht belehren. Es müßte, um dies zu erkennen, nachgewieſen werden, daß es aus dem

Einen entſtehend und in das Andere übergehend im Fortgange des bildenden Geſetzes eben nicht anders werden konnte, als es ward; da aber die Reihe des Werdens in dem beſondern Momente ſelbſt nicht erkannt wird, ebenſo wenig als das Geſetz, nach welchem es ſich bildet, ſo muß ein jedes thatſächliches Werden uns als ein Zufälliges erſcheinen. Daß es ein Zufälliges ſei, iſt damit nicht ausgeſprochen, nur weil wir ſeinen Grund oder ſeine Gründe in ihm ſelbſt nicht finden, nur weil wir es anſchließen müſſen an ein Anderes, welches in ihm nicht ausgedrückt iſt, müſſen wir es als ein Zufälliges anſehen. Dieſe Ausſage des Zufälligen iſt nur ein Bekenntniß unſerer Unwiſſenheit.

Wenn wir nun das thatſächliche Werden als ein Beſonderes in einer allgemeinen Reihe, als ein Zufälliges im Gegenſatz gegen ſeinen Grund zu denken haben, ſo müſſen wir auch darauf ausgehen es in dieſen Beziehungen uns zu einer vollſtändigen Erkenntniß zu bringen, wir müſſen darauf ausgehen es zu erklären aus ſeinem Grunde und in der Reihe der Entwicklung, in welcher dieſer Grund dieſes Werden begründet. Auf ſolche Weiſe gedacht ergiebt ſich uns daraus der Begriff der Erſcheinung, welcher nichts anderes als das thatſächliche Werden in ſeiner Beziehung auf den erſcheinenden Grund bezeichnet. Das Werden als Erſcheinung iſt ein beſonderes und zufälliges gegen ſeinen allgemeinen und nothwendigen Grund gehalten.

Das Denken der Erſcheinung giebt aber nur eine Vorſtellung, d. h. ein unvollkommenes Bild eines wahren Gegenſtandes. Der wahre Gegenſtand iſt das Erſcheinende, der Grund der Erſcheinung; er wird aber nicht in ſeiner Wahrheit vorgeſtellt, denn die Vorſtellung kann ſowohl wahr als auch falſch ſein, ſollte ſie aber auch wahr ſein, ſo würde ſie doch ihren Gegenſtand nur vorſtellen, das heißt ein ungefähres Bild deſſelben gewähren, welches zwar keine unwahre Züge hätte, aber doch nur ein Bild wäre. Hierin unterſcheidet ſich die Vorſtellung von dem Wiſſen, daß in jener Sein und Denken auseinanderfallen, wie Vorbild und Abbild, in dieſem nichts in dem Einen iſt, was nicht auch im Andern wäre. So iſt es eben auch mit der Erſcheinung. Sie braucht nicht eine trügeriſche zu ſein, aber von der Wahrheit, welche der Erſcheinung zum Grunde liegt, iſt ſie verſchieden. Sie gewährt nur ein Bild des Erſcheinenden; denn weil ſie aus dieſem ſtammt, muß ſie auch wohl eine Ähnlichkeit mit ihm bewahren. Die Vollziehung derſelben pflegt man daher auch der Einbildungskraft zuzuſchreiben.

Doch die Thätigkeit der Einbildungskraft in der Bildung der Vorſtellungen geht in ihrer Entſtehung auf ein Früheres zurück, auf die Empfindung oder den ſinnlichen Eindruck. Sinnlich nennen wir dieſen Eindruck nicht, weil er durch die Sinnenorgane aufgefaßt werden müßte, denn dieſe werden nur da bei der Entſtehung der Empfindung in Anſpruch genommen werden müſſen, wo ein Mittel, ein Werkzeug nöthig iſt, damit die Empfindung oder die Kenntniß des Werdens zu uns gelange; dies iſt aber wenigſtens nicht überall der Fall. Denn wenn das Werden in uns vorhanden iſt, ſo bedarf es keiner ſolchen vermittelnden Organe. Von dem äußern Sinn werden wir noch einen innern Sinn zu unterſcheiden haben, wenn es überhaupt nöthig ſein ſollte einen ſolchen Unterſchied zu machen, welchen wir wenigſtens hier entbehren können, wo wir nur den allgemeinen Sinn, die allgemeine Fähigkeit ein Werden in unſerem Bewußtſein zu empfangen als den Grund jeder ſinnlichen Vorſtellung bezeichnen wollen. Die Empfindung oder der ſinnliche Eindruck in dieſer allgemeinen Bedeutung genommen bezeichnen das Werden in ſeiner Beſonderheit und Zufälligkeit, wie es in unſerm Bewußtſein ſich darſtellt. Sinnlich nennen wir ein jedes Moment unſeres Denkens, welches uns entſteht, ohne daß wir wiſſen wie, ohne das Bewußtſein ſeines Grundes, als ein Beſonderes und Zufälliges darſtellend. Hierbei iſt noch nicht der Gedanke an einen Grund des Werdens, wie bei der Vorſtellung. Wollen wir genau unterſcheiden, ſo haben wir dem Werden die Empfindung, der Erſcheinung die Vorſtellung zur Seite zu ſetzen.

Mit dem ganzen Vorrathe ſolcher ſinnlichen Elemente unſeres Bewußtſeins beſchäftigen ſich nun die Wiſſenſchaften der Erfahrung. Soweit als irgend die Reihe des Werdens uns erſchienen iſt, ſo weit erſtrecken ſich ihre Forſchungen; in dem gegenwärtigen Bewußtſein ſuchen ſie feſtzuhalten, was jemals als Thatſache vorgekommen iſt und jetzt noch irgend eine Spur in der Vorſtellung zurückgelaſſen hat. Sie vollziehen damit eine der Bedingungen, welche zur Erklärung der Erſcheinungen nothwendig verlangt werden. Denn die Momente des Werdens können nur in ihrem Zuſammenhange verſtanden werden, und es haben daher die empiriſchen Wiſſenſchaften auch die Verpflichtung auf ſich den Zuſammenhang der Erſcheinungen unter einander darzuſtellen. Dieſer ergiebt ſich uns nun in doppelter Weiſe, theils räumlich in einem Nebeneinander der einzelnen, unterſcheidbaren Momente, theils zeitlich in einem Nacheinander des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen. Hier, wo wir nur darauf ausgehen die empiriſche Grundlage des wiſſenſchaftlichen Forſchens zur Überſicht zu bringen, kann es uns nicht darauf ankommen den Grund hiervon nachzuweiſen. Es gehört uns zu den Thatſachen der Erfahrung ebenſo gut, daß die Erſcheinungen in Raum und Zeit vorgeſtellt werden, als daß ſie von einer ſinnlichen Beſchaffenheit beſonderes Inhalts ſich zeigen. Und wenn es nun alſo iſt, ſo werden auch die empiriſchen Wiſſenſchaften ſich zu bemühen haben alles im räumlichen und zeitlichen Zuſammenhange ſo genau als möglich zur Vorſtellung zu bringen. Daher ſchließt ſich ihnen die Mathematik an, deren Geſchäft es iſt, die möglichen Verhältniſſe der Erſcheinungen in Raum und Zeit zu beſtimmen und dadurch uns ein Mittel zu gewähren die wirklichen Verhältniſſe im Werden genauer aufzufaſſen.

Wenn wir nun in allen Wiſſenſchaften eine Erkenntniß

Gottes angelegt finden, ſo werden wir dies auch von den empiriſchen Wiſſenſchaften und von der Mathematik zu behaupten haben. Wir haben ſchon früher ſagen müſſen, daß auch die beſondern und zufälligen Momente des Werdens für die Erkenntniß Gottes ihre Bedeutung haben, und wenn wir Gott denken als das allwiſſende Weſen, ſo werden wir auch ſetzen müſſen, daß in ihm ein Wiſſen iſt von allen Vorkommenheiten der Erſcheinung. Allein in der wandelbaren und unvollkommenen Geſtalt, in welcher uns das Werden zum Bewußtſein kommt in den empiriſchen Wiſſenſchaften, werden wir doch das Wiſſen Gottes von der Erſcheinung nicht wiedererkennen. Die alte Geſtalt muß das empiriſche Wiſſen ablegen und eine neue gewinnen, in der Geſtalt der Ewigkeit muß ſein Inhalt ſich uns darſtellen, um in die Erkenntniß Gottes einzugehen oder um in ſich eine Erkenntniß aufzuweiſen, wie ſie in Gott iſt.

Etwas anderes könnte es zu ſein ſcheinen mit den mathematiſchen Erkenntniſſen. Die Lehren dieſer Wiſſenſchaft tragen die Hinfälligkeit des Wandels nicht an ſich, welche uns anſtößig iſt, wenn wir die rein empiriſchen Vorſtellungen ohne Weiteres auf Gott beziehen wollten. Indem ſie von den ſinnlichen Beſonderheiten der Erſcheinung zum Allgemeinen der Größe und des Maaßes, von dem Zufälligen zur Erkenntniß des Geſetzes ſich erheben, möchten wir wohl geneigt werden ihnen eine ewige Bedeutung beizulegen, deren Erkenntniß in dem Wiſſen Gottes nicht fehlen dürfe. Daher haben ſich denn auch Stimmen vernehmen laſſen, welche in den mathematiſchen Begriffen, wo nicht einen reinen, ſo doch einen ſymboliſchen Ausdruck der göttlichen Vernunft geprieſen haben. Man hat die mathematiſchen Wahrheiten ewige Wahrheiten genannt, in Zahl und Maaß glaubten Viele die ewigen Geſetze zu erkennen, welche Gott den weltlichen Dingen gegeben, das Urbild im göttlichen Verſtande, nach welchem er alles geſchaffen habe. So wie die mathematiſchen Begriffe im göttlichen Verſtande wären, ſo könnten wir ſie erkennen in der Mathematik, wodurch dann offenbar dieſe Wiſſenſchaft eine Erkenntniß Gottes gewähren würde. Daher hat man denn auch verſucht die ganze Welt als nach mathematiſchen Verhältniſſen gebildet ſich zu erklären und Körperliches und Geiſtiges als ein mannigfaltig Zuſammengeſetztes auf die einfachen Verhältniſſe der Zahl und der Größe zurückzuführen. Wir müſſen aber in dieſen Anſichten zweierlei unterſcheiden, die Meinung, welche in den mathematiſchen Begriffen nur Symbole der göttlichen Weisheit ſieht, und die andere Meinung, welche dieſe Begriffe ohne Weiteres in den göttlichen Verſtand verlegt. Was die letztere betrifft, ſo denken wir Zahlen und Maaße nur als Verhältniſſe, welche an einem Andern vorkommen, an einer Grundlage des Seienden, und wenn nun etwa jemand behaupten wollte, daß jene unſere Weiſe das Mathematiſche mit einer unmathematiſchen Grundlage verbunden zu denken nur Mangel unſeres menſchlichen oder beſchränkten Denkens ſei, ſo würden wir eben hierin das Bekenntniß zu ſehen haben, daß die mathematiſchen Begriffe nicht ſo von uns gedacht würden, wie ſie im göttlichen Verſtande wären, und daß alſo die Mathematik keine reine Erkenntniß Gottes gewähre. Daſſelbe aber ergiebt ſich auch, wenn man hinter den Zahlen und Figuren ein göttliches Geheimniß ahnt und ſie als Symbole der göttlichen Weisheit betrachtet. Denn dieſe Weiſe der Betrachtung iſt nicht mathematiſch und deutet alſo nur an, daß in der Mathematik ſelbſt die Erkenntniß Gottes nicht geſucht werden dürfe, ſondern die Erkenntniſſe, welche dieſe Wiſſenſchaft gewährt, weiter verarbeitet werden müſſen, um zu dem geſuchten Ziele zu führen.

Alle die Elemente unſeres Denkens daher, welche wir den empiriſchen Wiſſenſchaften und der Mathematik zuweiſen müſſen, können nicht darauf Anſpruch machen in ihrer urſprünglichen Geſtalt in die Erkenntniß Gottes aufgenommen zu werden. Was ſie verhindert darin aufzugehen, iſt ihre unvollkommene Form, welche wir im Allgemeinen damit bezeichnen, daß ſie nur Erſcheinungen darſtellen oder etwas, was an den Erſcheinungen vorkommt und auf die Erkenntniß der Erſcheinungen angewendet werden ſoll. Man kann dieſe Erſcheinungen als Zeichen betrachten, welche auf etwas Wahres hindeuten, wie ſchon in unſeren früheren Unterſuchungen ſich herausgeſtellt hat. Wenn auch dieſe Anſicht urſprünglich der Denkweiſe des gemeinen Lebens und der dogmatiſchen Philoſophie angehört, ſo hat ſie doch gegen den Skepticismus und die kritiſche Philoſophie ebenſo gut wie gegen die abſolute Philoſophie ſich behauptet, weil alle dieſe Formen der Anſicht doch nicht Herren werden konnten über die Wahrheit des Werdens und, wenn dieſe anerkannt werden muß, auch die Erſcheinungen, welche das Werden umfaßt, eine Wahrheit ausdrücken müſſen, wenn auch nicht vollkommen genügend. Eben dies Ungenügende aber in dem Ausdrucke der Wahrheit macht die Erſcheinungen zu Zeichen. Sie bezeichnen eine Wahrheit, welche in ihnen angedeutet, aber nicht vollſtändig ausgeſprochen iſt. Daher ſind alle Erkenntniſſe, welche den empiriſchen Wiſſenſchaften angehören oder ſich anſchließen, nur Anfänge des Wiſſens, wenn ſie auch ſchon durch eine Reihe von Ausbildungen hindurchgegangen ſein ſollten. Als ſolche müſſen wir ſie betrachten, wenn ſie auf dem empiriſchen Standpunkte ſich rein zu erhalten wiſſen, welcher nur Thatſachen auffaßt in der gegebenen Verknüpfung, in welcher ſie vorkommen. Zwar hält es ſchwer hierauf ſich zu beſchränken; wenn aber aus dem Denken des praktiſchen Lebens Begriffe von Dingen und Kräften und daran ſich anſchließende Eintheilungen der Erſcheinungen in die Zuſammenſtellungen der Thatſachen aufgenommen werden, ſo muß es mit dem Bewußtſein geſchehen, daß man darin mit Vorausſetzungen verkehrt, welche nur vorläufig angenommen worden ſind mit dem Vorbehalt zur Berichtigung ſolcher Vorausſetzungen auf die urſprüngliche Verknüpfung der Thatſachen wieder zurückgehen zu dürfen.

Haben wir nun aber in den Erſcheinungen Zeichen vor uns, ſo kommt es darauf an, ſie zu verſtehen. Unmittelbar, ſo wie ſie aufgefaßt werden, knüpft ſich der Verſuch daran an, ſie zum Verſtändniß zu bringen. Dies iſt eine Art des Denkens, welche von der Auffaſſung der Zeichen in der Empfindung, von ihrer Aufbewahrung im Gedächtniß und von allen den Verknüpfungen, welche ſie in der ſinnlichen Vorſtellung annehmen mögen, weſentlich unterſchieden iſt. Sie kann verglichen werden mit der Art, in welcher wir aus den ſinnlichen Zeichen der Sprache den Gedanken des Sprechenden uns zum Verſtändniß zu bringen wiſſen und damit in der That etwas von dem ganz Verſchiedenes erkennen, von welchem die Erkenntniß ausgegangen. Dieſes Denken, durch welches wir Worte und andere Sprachzeichen verſtehen, iſt in Wahrheit nur ein beſonderer Fall, in welchem jene allgemeine Thätigkeit der Verſtändigung über die Bedeutung ſinnlicher Zeichen zur Anwendung kommt, vielleicht der Fall, in welchem es uns am leichteſten gelingt, eine ſolche Thätigkeit zu vollziehen. Wenn wir daher an ihn erinnern, ſo geſchieht es nur, weil an ihm leichter als an andern Fällen die Thätigkeit des Denkens anſchaulich gemacht werden kann, von welcher wir hier handeln müſſen. Wenn wir ein Wort wählen ſollen, um ſie zu bezeichnen, ſo bietet ſich in allen Sprachen, die zu wiſſenſchaftlichem Gebrauch ausgebildet worden, ein ſolches dar, welches an das Verſtehen der Sprache ſich anſchließt. Wir nennen dieſes Denken das Denken des Verſtandes.

Indem wir jedoch das Verſtehen des ſprachlichen Ausdrucks als einen Fall des verſtändigen Denkens anführen, müſſen wir beſorgen, daß dadurch eine falſche Vorſtellung von demſelben ſich einſchleichen könnte. Es iſt nicht ſelten, daß man mit einem gar zu oberflächlichen Verſtändniß der Rede ſich begnügt und hinlänglich verſtanden zu haben glaubt, wenn man nur die allgemein übliche Bedeutung der Worte, vielleicht gar nur die Vorſtellungen und ſinnlichen Bilder kennt, welche den ausgeſprochenen Gedanken zu begleiten pflegen. In ſolchen Fällen findet nicht ſowohl ein Verſtändniß als ein Misverſtändniß ſtatt. Das auffallendſte Beiſpiel kann man in der Verſtellung finden. Wenn jemand durch Worte oder andere Zeichen uns einen falſchen Schein macht, ſo werden wir nicht ſagen dürfen, daß wir ihn verſtanden haben; wir haben alsdann eben nur die Erſcheinung aufgefaßt, und durch falſchen Gebrauch des Denkens iſt ſie uns zum Schein geworden, wobei es wenig darauf ankommt, ob die vorliegende Erſcheinung ſchwierig oder leicht zu verſtehen war. Daſſelbe findet ſtatt, wenn uns eingelernte Redensarten, gar nicht oder nur halb verſtandene Formeln für den baaren Ausdruck eines Gedankens gelten. Wir würden uns täuſchen, wenn wir den darin enthaltenen Sinn dem Sprechenden beilegten; nicht ihn würden wir verſtanden haben, ſondern die, von welchen er ſolche Formeln erborgt hätte. Es würde in ſolchen Fällen ebenſo ſein, als wenn wir Worte eines Papageien für eine verſtändige Rede hielten. Wer nun weiß, wie häufig Worte gebraucht werden, ohne daß ein vollſtändiges Verſtändniß derſelben vorhanden iſt, der wird überhaupt das Verſtändniß der Rede nicht eben leicht finden. Nicht was jemand ſagt, ſollen wir verſtehen, ſondern was er ſagen will, den innerſten Sinn ſeiner Rede.

Dies voraus bemerkt zu haben wird nicht überflüſſig ſcheinen, wenn wir nur darauf ausgehen im Allgemeinen zu beſtimmen, was das Denken des Verſtandes zu erkennen ſtrebe. Wir ſagten vorher, man ſolle verſtehen, was jemand ſagen wolle; auf ſeinen Willen alſo geht das Denken des Verſtandes. Unter dem Willen aber iſt zu verſtehen der Grund, von welchem die Erſcheinung des Sprechens ausgeht. Wir wollen, und die Rede geſchieht. Dieſen Willen betrachten wir als das, was die Bedeutung der Rede, wenn auch nicht die Rede ſelbſt zu Stande bringt, und indem wir auf das Verſtändniß der Rede ausgehen, ſetzen wir voraus, daß eine Spur des Willens, wenn auch ſehr verſteckt, in dieſer ſeiner Erſcheinung, in der Rede, gefunden werden könne. In derſelben Weiſe iſt alle Erſcheinung und ein jedes Verſtändniß der Erſcheinung zu denken. So wie die Rede, ſo iſt jede Erſcheinung ein Zeichen ein Anderes zu bezeichnen, von welchem ſie ausgeht, von welchem ſie hervorgebracht wird. Das Hervorbringende legt in ſein Product, in die Erſcheinung, einen Ausdruck ſeiner Art und Weiſe; es läßt gleichſam eine Spur von ſich darin zurück. Doch iſt dies nicht ein Zeichen, welches unverhüllt und in baarer Wahrheit das Hervorbringende ausdrückte, ſonſt würde keine Täuſchung über ſeine Bedeutung möglich ſein, weder im Beſondern, noch im Allgemeinen, ſondern ein Zeichen, in welches, wie es auch geſchehe, etwas Anderes ſich einmiſcht, zur Verhüllung, zur Verunreinigung des Ausdrucks, ſo daß wir darauf ſinnen müſſen, wie wir ſeinen Sinn enthüllen können. Wahrhaftes Zeichen, Zeichen im wahren Sinne des Wortes iſt die Erſcheinung nur, ſofern ſie wirklich bezeichnend iſt; ein unvollkommenes Zeichen aber wird ſie durch Einmiſchung fremdartiger, nicht bezeichnender Beſtandtheile, d. h. in dieſen iſt ſie nicht Zeichen, durch dieſe wird ihre bezeichnende Kraft geſchwächt, indem ihr die Möglichkeit zu täuſchen oder Schein zu erregen zuwächſt. Daher müſſen wir denn auch anerkennen, daß nicht die ganze Erſcheinung an ſich Zeichen iſt, ſondern daß ſie ſolches nur wird durch die Beziehung, welcher ein Theil derſelben auf das Bezeichnete oder auf den hervorbringenden Grund fähig iſt. Nun aber ergiebt ſich hieraus von ſelbſt, in welcher Art wir dieſes Denken des Verſtandes und ſeinen Gegenſtand zu denken haben. Es geht aus auf eine Erklärung der Erſcheinung, indem er ſie auf ihren Grund, auf das, was ſie hervorbringt, zurückzuführen ſucht. Das Verſtändniß der Erſcheinung gewinnt er nur dadurch, daß er die Weiſe des hervorbringenden Grundes in der Erſcheinung erkennt und davon das Fremdartige, den Schein in der Erſcheinung, abzuſondern und zu unterſcheiden weiß. Die Erſcheinung aber iſt, wie wir früher geſehen haben, das Sinnliche, und ſo geht der Verſtand auf die Erkenntniß deſſen aus, was dem Sinnlichen wenigſtens zum Theil zu Grunde liegt. In wiſſenſchaftlicher Rückſicht aber gilt der Grund immer mehr als das Begründete, weil er dieſes erklärt. Daher nennen wir das, was der Verſtand erkennt, das Überſinnliche.

Sollten wir dieſer einfachen Darlegung deſſen, was wir Verſtand nennen und was der Verſtand denkt, noch eine Schutzſchrift beigeben, ſo würde es gegen diejenigen ſein, welche ſich entweder überredet haben oder ſich haben überreden laſſen, daß der Verſtand nur mit dem Sinnlichen verkehre. Wollten wir einen Verſuch machen ſie für unſere Sache zu ſtimmen, ſo würde uns dies gewiß leichter bei den Letztern, als bei den Erſtern gelingen. Denn von dieſen möchte noch immer gelten, was Platon von ihnen ſagt, daß man ſie erſt beſſern müßte, ehe man ſie überzeugen könnte. Es offenbart ſich in ihnen die Neigung der Sinnlichkeit allein zu vertrauen und dem Sinnlichen allein Werth beizulegen; man muß ihnen erſt das Intereſſe für das Höhere einflößen, ehe man ihnen zeigen kann, daß ein ſolches für uns erreichbar iſt. Einer ſolchen Geſinnung gegenüber kann man ſich nur darauf beſchränken die einfachſten Beweggründe darzulegen, welche uns über das Sinnliche hinausführen.

Wir fangen jedoch hierbei lieber mit der andern Art unſerer Gegner an, welche ſich nur haben überreden laſſen, daß der Verſtand das Überſinnliche nicht zu erkennen vermöge, obgleich ſie ein ſolches Erkennen zugeben. Ihre Meinung ſchließt ſich an die Anſicht vom Verſtande an, daß ſein Geſchäft nur darin beſtehe die empfangenen Empfindungen und Vorſtellungen durch Unterſcheidung und Verbindung in eine andere Ordnung zu bringen, ohne ihnen dadurch ihren Charakter zu nehmen, woraus denn natürlich fließt, daß, wenn die erſten Grundlagen ſinnlich ſind, auch die ſpätern Erzeugniſſe ſinnlich ſein müſſen, und wenn es dagegen eine höhere Erkenntniß als die ſinnliche geben ſoll, dem Verſtande auch andere Empfindungen oder Wahrnehmungen, wenn man ſo lieber ſagen will, als die ſinnlichen gegeben werden müſſen. Indem man nun das Letztere annahm, hat man die Vernunft als das Organ bezeichnet für die Auffaſſung ſolches überſinnlichen Stoffes, welcher von dem Verſtande alsdann nach ſeiner Weiſe geordnet werden möchte. So wie nun dieſe Anſicht aus zwei verſchiedenen Theilen ſich zuſammenſetzt, ſo haben wir ihr auch zwei Bedenklichkeiten entgegenzuſtellen. Von der einen Seite, wenn die Vernunft als eine Empfänglichkeit für das Überſinnliche geſchildert wird, ſo müſſen wir bekennen, daß es uns ſcheint, als wollte dieſe Annahme mit der ganzen Anſicht, welche wir vom Leben der Vernunft faſſen müſſen, ſich nicht in Übereinſtimmung bringen laſſen. Wir haben geſehen, daß für die Vernunft das, was ihr geſetzt oder gegeben iſt, nicht ausreichen will, daß ſie es vielmehr nur für einen natürlichen Anfang ihres Lebens und ihrer freien Thätigkeit halten darf. So muß ſie auch das Gegebene für ihr Erkennen nur als einen Anfangspunkt ihres eigenen Erkennens anſehen. Hierbei ſind nun immer und ohne Ausnahme zwei Momente von einander zu unterſcheiden, das eine des Gegebenſeins, das andere der freien Thätigkeit, beide im Erkennen liegend, beide in der erkennenden Vernunft vereinigt. Indem wir aber beide von einander unterſcheiden, legen wir auch beiden verſchiedene Namen bei; das eine ſchreiben wir der Empfänglichkeit, das andere der Freithätigkeit zu, welche in ihrer Beziehung auf das Erkennen ſinnliche Empfindung und Verſtand genannt zu werden pflegen; jenes iſt das Sich-geſetzt-finden, dieſes das Sich-ſelbſt-ſetzen in erkennender Thätigkeit. Darin aber liegt der Fehler jener beſtrittenen Anſicht, daß ſie beide Momente in dem, was ſie Vernunft nennt, nicht zu deutlicher Unterſcheidung bringt. Die gegebene Empfindung in eine doppelte zu trennen, in eine Empfindung des Sinnlichen und des Überſinnlichen, iſt durchaus kein Grund vorhanden. Denn ſogar wenn eine Empfindung

Gottes in unmittelbarer Gegenwart ſtattfinden ſollte, ſo würden wir dennoch die bezeichnete Unterſcheidung nicht unterlaſſen dürfen, ſondern vielmehr ſagen müſſen, es ſei uns dabei eine Empfindung gegeben, welche erklärt werden müſſe aus Gottes Gegenwart in uns, aufgefaßt durch den innern Sinn, bezogen auf Gott durch den erklärenden Verſtand. Jene Empfindung würde aber nur eine Erſcheinung ſein, ein Zeichen Gottes, an welches das Verſtehen des Verſtandes ſich anſchließen müßte; er würde verſtehen müſſen, daß dies ein Zeichen Gottes ſei, ſo wie dagegen auch wohl nicht würde geleugnet werden können, daß ein ſolches Zeichen misverſtanden werden könnte. Von dieſer Seite iſt alſo nun eine Verworrenheit der beſtrittenen Anſicht zu rügen, in wiefern ſie von dem Vernehmen der Vernunft das Verſtehen des Verſtandes ausſchließen will, obgleich ſie daſſelbe in der That der Vernunft unterſchiebt, als welche das Zeichen des Überſinnlichen nicht allein empfangen, ſondern auch als ein Zeichen des Überſinnlichen verſtehen ſoll.

Dieſelbe Verworrenheit aber ſpielt auch in der andern Seite dieſer Anſicht ihre Rolle. Denn das Ordnen der Elemente unſerer ſinnlichen Vorſtellungen, welches dem Verſtande beigelegt wird, zu welchem Zwecke, müſſen wir fragen, geſchieht es? Sollte es dabei nur auf ein Umſtellen ohne weitern Zweck abgeſehen ſein, ſo würde es nicht ein Ordnen genannt werden, denn Ordnung iſt nicht ohne Zweck denkbar. Nun könnte wohl jemand ſagen, der Verſtand ordne die Erſcheinungen nur zu dem Zwecke, daß ſie leichter im Bewußtſein behalten würden. Allein damit würde der Verſtand in der That nur dem Gedächtniß ſich gefällig erweiſen, aber nicht das betreiben, was er ſeinem Begriffe nach betreiben ſoll, das Verſtehen. Eine der allgemeinſten Regeln, welche der Verſtand befolgt, läuft darauf hinaus, daß er das Gegebene als Erſcheinung eines Erſcheinenden denkt und dadurch auch mehrere Erſcheinungen mit einander verbindet, daß er ſie einem und demſelben Erſcheinenden beilegt. Dadurch bekommen ſie nun wirklich eine ganz andere Bedeutung, als ſie bloß ſinnlich aufgefaßt an und für ſich haben. Es wird dadurch der Gedanke eines die Erſcheinungen Hervorbringenden zum Grunde gelegt, wenn auch noch ganz unbeſtimmt, alſo eines über den Erſcheinungen Stehenden, eines Überſinnlichen. Dies Anerkennen eines Überſinnlichen wird aber von unſern Gegnern gewöhnlich in die ſinnliche Auffaſſung der Erſcheinungen mit hineingezogen, welches denn dieſelbe verworrene Vorſtellung giebt von der ſinnlichen Empfindung, wie vorher von der Wahrnehmung des Überſinnlichen, als wenn nämlich nicht allein die Erſcheinung, ſondern auch das Erſcheinende empfunden würde.

Bei der unbeſtimmten Beziehung des Sinnlichen auf ein unbekanntes Überſinnliches bleibt jedoch das Denken des Verſtandes nicht ſtehen, wie man denen wohl nachweiſen kann, welche auch nur einigermaaßen den Begriff des Überſinnlichen gefaßt haben. Wir bleiben bei dem Fall ſtehen, welchen wir ſchon früher als Beiſpiel angeführt haben, bei dem Verſtändniß der Sprache. Wenn wir eine Rede verſtehen, ſo findet dabei zunächſt eine Thätigkeit des Denkens ſtatt, welche mit dem bloßen Ordnen der Erſcheinungen gar nicht verglichen werden kann. Wir könnten ſie die überſetzende Thätigkeit nennen, welche jedoch nicht aus einer Sprache in die andere überträgt, ſondern aus den äußern Zeichen der Sprache in die innern Vorſtellungen der Gedanken. Zu voreilig würde es nun allerdings ſein, wenn wir mit einer ſolchen Überſetzung ſchon das Ziel des Überſinnlichen erreicht zu haben glaubten; denn ſollten es eben nur ſinnliche Vorſtellungen ſein, in welche wir übertragen hätten, ſo würden wir damit nur eine ſinnliche Vorſtellung gegen die andere ausgetauſcht haben. Allein es möchte doch wohl eine Wahrſcheinlichkeit vorhanden ſein, daß, wenn es überhaupt überſinnliche Gedanken giebt, das Verſtehen des Verſtandes nicht allein darauf gehen werde Worte ſinnlicher, ſondern auch Worte überſinnlicher Bedeutung zu überſetzen, und ſollte dies der Fall ſein, ſo würden wir ihn eben hiermit auf dem Geſchäfte ertappen, welches wir ihm zuzueignen beabſichtigen; er würde aus ſinnlichen Zeichen, denn ſo etwas ſind doch auf alle Weiſe die Worte, das Überſinnliche zu erkennen wiſſen. Was wir jetzt als Wahrſcheinlichkeit ausgeſprochen haben, das dürfen wir uns nicht ſcheuen als gewiß zu behaupten und nicht nur als etwas zuweilen Vorkommendes beim Verſtändniß der Sprache, ſondern als das, worauf das Streben zu verſtehen unter allen Umſtänden als auf ſein letztes Ziel ausgeht. Wer nur einigermaaßen das Geſchäft der Auslegung bei ſich bedacht hat, wird eingeſtehen müſſen, daß jene überſetzende Thätigkeit, welche aus der äußern Rede in die innere Vorſtellung überträgt, nur ein vorläufiges Werk für das richtige Verſtehen iſt. Es muß ſich demſelben das ſchwierigere Geſchäft zugeſellen die Worte und die Bedeutung derſelben im Sinne des Redenden aufzufaſſen. Nehmen wir auch den einfachſten Fall an, daß wir eine Rede nur deswegen hervorgelockt hätten, um eine Überlieferung der Thatſachen oder Erſcheinungen zu erhalten, ſo würden doch die Fragen nicht ausbleiben können, ob der Redende überhaupt, ob er ohne Einſchränkung in allen Stücken die Wahrheit überliefern wollte und in wieweit dieſer ſein Wille ſich frei erhalten konnte von mancherlei Störungen, welchen er in der Auffaſſung und in der Mittheilung der Erſcheinungen unterworfen ſein mochte, und ſo iſt in allen Fällen der Wille des Redenden und die Freiheit ſeines Willens der Punkt, auf welchen es beim Verſtehen der Rede ankommt. Nun aber pflegt ja von denen, welche ein Überſinnliches annehmen, anerkannt zu werden, daß eben in der Freiheit des Willens ein ſolches gefunden werde, und deswegen können wir auch davon durchaus nicht ablaſſen, daß der Verſtand darauf ausgehe das Überſinnliche zu erkennen. In dem Verſtehen der verſtändlichſten Zeichen, wie ſie in der Rede hervortreten, ausdrücklich gebildet zu dem Zwecke ſich mit Andern zu verſtändigen, übt er ſeine Kunſt am leichteſten und am glücklichſten; aber auch alle andere Erſcheinungen kann er nur als Zeichen betrachten, in welchen ihm der innere Sinn des Erſcheinenden offenbar werden ſoll, eine hervorbringende Kraft, welche über den ſinnlichen Erſcheinungen ſteht und daher als ein Überſinnliches gedacht werden muß. Überall, müſſen wir nun wohl eingeſtehen, wird es dem Verſtande, ſolange er noch nicht zu völliger Reiſe gekommen, auch nicht gelingen ſeinen Zweck, die Erkenntniß des Überſinnlichen, zu erreichen, ſondern die Zeichen ſind oft ſchwer zu deuten, und ſo geſchieht es auch täglich ſelbſt beim Verſtändniß der Rede, daß uns der Wille des Redenden verborgen bleibt; allein überall iſt doch die Abſicht des Verſtandes darauf gerichtet, die ſinnlichen Hüllen zu durchbrechen und auf den Kern des Überſinnlichen vorzudringen. In dem Verkehr der Menſchen unter einander tritt dieſes Beſtreben des Verſtandes am offenbarſten hervor, und ohne Zweifel würde dieſer Verkehr alle ſeine Bedeutung verlieren, wenn wir nicht im Stande wären durch verſtändiges Nachdenken den Willen der Menſchen aus ihren Worten und Thaten zu entnehmen. Die Schwierigkeiten überſehen wir nicht; die Aufgabe mag auch nicht rein, ſondern nur annäherungsweiſe gelöſt werden können; aber es kommt uns bei dieſen Unterſuchungen gar nicht darauf an, wie weit ſie lösbar iſt auf dem gegenwärtigen Standpunkte, zu beſtimmen, ſondern nur, daß ſie vorhanden iſt und eine Aufgabe für den Verſtand.

Schwieriger wird es nun freilich ſein uns mit denen auseinanderzuſetzen, welche jede Erkenntniß des Überſinnlichen, ja wohl gar das Überſinnliche ſelbſt leugnen. Das, was wir Willen nennen, pflegen ſie nur als eine Wirkung des Sinnlichen zu betrachten, als eine Erſcheinung, welche aus andern Erſcheinungen hervorgehe und ſo wieder Erſcheinungen erzeuge, aber nicht als ein urſprünglich Erzeugendes über den Erſcheinungen ſtehe. Und ſo iſt es ihnen denn auch ganz geläufig den Verſtand nur als eine Umbildung der

Empfindung oder der ſinnlichen Vorſtellung anzuſehen. Wir müſſen jedoch bemerken, daß ſie ſchon damit eine Vorſtellungsweiſe verrathen, welche das Überſinnliche nicht ſowohl ausſchließt, als es nur mit dem Sinnlichen vermiſcht. Denn indem ſie den Willen hervorgehen laſſen aus andern Erſcheinungen, ſo wie aus ihm wieder andere Erſcheinungen hervorgehen ſollen, oder indem ſie den Verſtand als eine Umbildung betrachten, die hervorgehen ſoll aus ſinnlichen Empfindungen oder Vorſtellungen und andere Erſcheinungen des Denkens wiederum begründen, legen ſie immerzu den Begriff eines die Erſcheinung Hervorbringenden in die Erſcheinung und denken ſich das Sinnliche damit zugleich als das Überſinnliche, wenn anders das Hervorbringende ſeinem Begriffe nach höher ſteht als das Hervorgebrachte, was ſie wirklich zugeben, indem ſie das eine aus dem andern zu erklären ſuchen und mithin dem letztern eine höhere wiſſenſchaftliche Bedeutung beilegen als dem erſtern. Wir werden hierdurch darauf aufmerkſam gemacht, daß, obgleich einige von den Freunden der Sinnlichkeit den Begriff der urſachlichen Verbindung als eine Täuſchung verworfen haben, doch dieſer Begriff in ſeiner allgemeinſten Bedeutung gar nicht entbehrt werden kann, ſobald man auf eine wiſſenſchaftliche Erklärung ausgeht, wie ſich an ihrem eigenen Verfahren ſehr anſchaulich darthun läßt. Denn indem ſie die Täuſchung, in welcher wir über die urſachliche Verbindung ſein ſollen, nachzuweiſen ſuchen, beginnen ſie uns zu zeigen, wie wir durch unſere Vorſtellungen und durch die Verknüpfung derſelben unter einander getäuſcht werden, d. h. wie die Vorſtellungen Urſachen unſerer Täuſchung ſind. Sie verlegen dadurch die urſachliche Verbindung nur in uns, welche ſie als etwas außer uns Seiendes leugnen, und behaupten alsdann, ſie laſſe ſich gar nicht nachweiſen, als wenn wir nämlich und das in uns Vorkommende gar nichts wären. Ebenſo mögen nun auch wohl jene, welche Willen und Verſtand für Umbildungen der ſinnlichen Empfindung erklären, zu behaupten unternehmen, daß wir gar keine Urſache und gar keinen Grund außer uns, ſondern nur ſinnliche Erſcheinungen zu erkennen vermöchten, ſie geſtehen aber durch ihre Erklärung ſelbſt zu, daß wir einen Grund der Erſcheinungen in uns, welche wir mit dem Namen des Willens und des Verſtandes bezeichnen, in den ſinnlichen Empfindungen zu finden vermöchten, und hieraus mag ihnen auch wohl die Gewohnheit ſtammen, daß ſie die ganze Reihe der ſinnlichen Erſcheinungen unter den einen Begriff des Ich bringen, weil ſie nämlich als eine Kette von Gründen und Folgen ſich darſtelle. Indem ſie nun aber auf ſolche Weiſe verfahren, müſſen wir behaupten, ſchließen ſie den Begriff des Überſinnlichen keinesweges aus, ſondern bringen ihn nur mit dem Begriffe des Sinnlichen in eine Vermiſchung, über deren Gültigkeit zu entſcheiden ſein würde. Denn die ſinnlichen Empfindungen, welche ſie als Grund des Verſtandes und des Willens ſetzen, würden nun zwar an ſich betrachtet ſinnlich ſein, indem ſie aber den in ſinnlicher Weiſe ſich entwickelnden Verſtand und Willen begründen ſollen, würden ſie als Gründe dieſer ſinnlichen Erſcheinungen, d. h. als etwas Überſinnliches, gedacht werden müſſen. Man erinnere ſich nur, daß wir unter dem Überſinnlichen gar nichts anderes verſtehen als das, was Grund des Sinnlichen iſt.

Fragen wir nun die Freunde der Sinnlichkeit weiter, warum ſie die überſinnlichen Gründe der verwickelten Erſcheinungen des Verſtandes und Willens aufſuchen, ſo wüßten wir in der That keine andere Antwort uns zu erſinnen, als eine ſolche, welche uns wieder auf den Verſtand zurückführen würde, weil doch nur dieſem die verwickeltern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zugewieſen werden können, welche dieſer Anſicht nach darauf hinauslaufen, für die zuſammengeſetzteren Erſcheinungen die einfacheren Elemente zu finden, aus denen ſie hervorgehen. So wäre denn auch dieſe Lehre darin mit uns einverſtanden, daß der Verſtand das Geſchäft habe das Sinnliche aus ſeinen überſinnlichen Gründen zu erklären. Sie betrachtet ihn zwar als eine Wirkung, welche aus einem Zuſammenfließen vieler Urſachen ſich ergeben hat, aber ſie läßt ſich dadurch nicht abhalten dieſer Wirkung auch wieder eine Rückwirkung zuzuſchreiben, die darauf ausgeht das in ihr Zuſammengefloſſene in ſeine einfachen Beſtandtheile wiederum aufzulöſen, gleichſam als wenn die Reihe der Wirkungen im Kreiſe herumlaufen und zuletzt eben dahin zurückkommen ſollte, von wo ſie ausgegangen war.

Und in Wahrheit nur in der Vorausſetzung eines ſolchen Kreislaufes würde dieſe Anſicht von der Ausbildung unſeres Denkens ſich und der Vernunft einigermaaßen genügen können. Denn weſentlich hat ſie zweierlei im Sinne: theils will ſie, wie ſchon angedeutet, die zuſammengeſetzten Ergebniſſe unſeres Denkens aus ihren einfachen Elementen erklären, theils will ſie die Reihe der Folgen in unſerer Seele auf ihren erſten Urſprung zurückführen; beide Zwecke aber vereinigt ſie dadurch mit einander, daß ſie die erſten Anfänge zugleich als die einfachen Elemente betrachtet. In dieſem Lichte erſcheinen ihr die Empfindungen oder die ſinnlichen Eindrücke, von welchen ſie alles Denken ableitet. Wenn ſie nun den letzten Zweck genügend verfolgen wollte, ſo würde ſie unfehlbar das Denken wieder auf ſeinen erſten Anfang zurückführen und den Verlauf deſſelben als einen vollendeten Kreis beſchreiben müſſen. Allein hierbei ergiebt ſich nun eine doppelte Schwierigkeit. Der Verſtand will bei den ſinnlichen Eindrücken oder Empfindungen ſich nicht feſthalten laſſen, und die ſinnlichen Eindrücke wollen ſich nicht als ein Einfaches darſtellen. Denn, was das Erſte iſt, die ſinnlichen Eindrücke ſind doch etwas in uns Entſtehendes, und da bleibt nun die Frage nicht aus, wie ſie entſtehen und was der Grund ihres Entſtehens. Zu dieſer Frage haben die Freunde des Sinnlichen eine verſchiedene Stellung angenommen, indem ſie dieſelbe entweder für unbeantwortlich erklärten oder ſie zu beantworten ſuchten. Schlugen ſie den letzten Weg ein, ſo mußten ſie ihrer Denkweiſe nach etwas anderes

Sinnliches als den Grund unſerer ſinnlichen Empfindungen betrachten, etwas anderes Sinnliches aber außer uns, weil die ſinnliche Empfindung in uns der Anfang unſeres Denkens ſein ſoll. Dies ſtimmt damit überein, daß die Empfindungen ſinnliche Eindrücke genannt werden, Eindrücke natürlich, welche von außen in uns gemacht werden. Verfolgt man jedoch weiter die Vorſtellung eines ſolchen Sinnlichen außer uns, ſo ergiebt ſich alsbald, wie ſchwankend und willkürlich ſie ihrer Natur nach iſt. Denn da wir eingeſtandenermaaßen nur von unſern Empfindungen und ihren Erzeugniſſen etwas wiſſen ſollen, ſo laſſen ſich nur Vermuthungen über die Gründe der Empfindung vor der Empfindung bilden, welche weſentlich nur darin von einander ſich unterſcheiden könnten, daß die eine geeigneter wäre, als die andere, das in der Empfindung Vorhandene zu erklären. Mögen nun aber auch dieſe Vermuthungen ausfallen, wie ſie wollen, auf jeden Fall ſetzen ſie eine doppelte Natur jener Gründe der Empfindungen; denn theils fließen ſie aus der Neigung alles auf das Sinnliche zurückzuführen, weswegen auch die Gründe des Sinnlichen noch etwas Sinnliches an ſich tragen ſollen, theils ſollen ſie Gründe des Sinnlichen ſein und nehmen daher eine überſinnliche Bedeutung an. Beiſpiele hiervon ſind die kleinen untheilbaren Körperchen, ſeien ſie ohne ſinnliche Beſchaffenheit oder mit ſolcher behaftet, welche als Gründe der ſinnlichen Eindrücke betrachtet worden ſind; denn als Körper ſind ſie freilich ſinnlich, ſofern ihnen aber eine undurchdringliche und untheilbare Subſtanz und eine Kraft ſich oder Anderes zu bewegen, ſofern ihnen wohl gar Unvergänglichkeit beigelegt wird, ſofern ſind ſie überſinnlich; denn niemand wird doch ſagen wollen, daß die Undurchdringlichkeit, Untheilbarkeit oder Unvergänglichkeit eines Dinges empfunden werden könnte, ſo wie auch weder die Subſtanz, noch die Kraft empfunden werden kann, ſondern nur ihre Wirkungen können empfunden werden. Die zuletzt angeführten Vorausſetzungen kehren aber in allen Vermuthungen wieder, welche man von den Gründen der Empfindung außer uns bilden kann. Daher tritt auch hier wieder der Verſtand, welcher nach den Gründen der Empfindung forſcht, als die Fähigkeit hervor das Überſinnliche zu denken, nur daß in dieſen Vermuthungen freilich das Überſinnliche nicht rein, ſondern mit dem Sinnlichen vermiſcht erſcheint. Sicherer iſt es nun freilich wohl ſolcher Vermuthungen ſich zu enthalten, aber alsdann bleibt unſern Gegnern nichts anderes übrig, als die Frage nach dem Urſprunge der Empfindungen als unbeantwortlich zurückzuweiſen. Damit aber öffnet ſich ein unvermeidlicher Skepticismus, welcher ohne Rückhalt alle wiſſenſchaftliche Erkenntniß ausſchließt. Zuvörderſt verkündet er ſich darin, daß ausdrücklich anerkannt wird, der Grund aller unſerer Vorſtellungen und Gedanken laſſe ſich nicht bis auf ein Letztes verfolgen; ſobald wir im auflöſenden Verfahren bei den erſten Anfängen angekommen, bleibe uns die Frage zwar noch übrig, woher ſie entſtanden, aber dieſe Frage werde vom Verſtande zwar aufgeworfen, aber nicht beantwortet, wobei denn wohl zugegeben werden müßte, daß der Verſtand das Überſinnliche erkennen wolle, aber doch nicht könne, ganz ſo wie der Skepticismus auch ein Überſinnliches als möglich, aber nicht als erkennbar zugiebt. Aber alsdann weiter möchten nun vielleicht die Anhänger dieſer Denkweiſe zu ihren Gunſten anführen, daß ſie doch eine gewiſſe, wenn auch nicht vollendete Wiſſenſchaft uns gewähre, nämlich die Erkenntniß von der Entſtehung unſerer Vorſtellungen und Gedanken, und damit wären wir in unſerer Einſicht nicht wenig gefördert, daß wir zurückgeführt worden auf die erſten Elemente alles Zuſammengeſetzten. Allein wie denn gefördert oder weitergeführt? Erkennen wir doch genau, wie die Sachen ſtehen. Nicht weitergeführt werden wir in dieſer Weiſe, ſondern nur zurückgeführt. Das, was urſprünglich in unſerer Empfindung war, haben wir wiederkannt; wir haben gelernt, daß wir mit allen unſeren Gedanken nichts weiter vermögen, als zurückzugehen auf die Wahrheit der Empfindungen, d. h. auf ihr Vorhandenſein. Womit wir anfingen, damit beſchließen wir auch. Es iſt ein thörichter Wahn weiter etwas zu wollen, als nur dies, zu erkennen, daß wir nur Empfindungen wiſſen, wiſſen, daß Erſcheinungen ſind. Daß der Verſtand bei den ſinnlichen Empfindungen ſich nicht feſthalten laſſen will, das ſoll zwar nicht geleugnet werden, aber dieſer ſein Wille iſt ſeine Thorheit, welche jemand erklären mag, wie ſie aus den ſinnlichen Empfindungen in ihm zuſammengefloſſen.

Es bleibt noch das Zweite zu unterſuchen übrig, wie die ſinnlichen Empfindungen auch als etwas Einfaches ſich nicht darſtellen wollen. Schon früher wurde bemerkt, daß ſie nach der Anſicht, welche wir prüfen, eine doppelte Seite haben und theils als ſinnlich, theils als überſinnlich gedacht werden, jenes ſofern ſie ſinnlich aufgefaßt werden, dieſes ſofern ſie Grund ſpäterer ſinnlicher Vorſtellungen oder Verſtandesthätigkeiten werden. Hieraus würde nun an ſich noch keine Zuſammengeſetztheit der Empfindungen folgen, wenn jede Empfindung ganz das eine oder das andere wäre, ſondern nur zwei verſchiedene Seiten, welche ſie der wiſſenſchaftlichen Betrachtung darböten; allein bei näherer Unterſuchung ergiebt ſich, daß ſie nicht eine jede ganz zugleich ſinnlich und überſinnlich ſind, ſondern das letztere ſind ſie nur zum Theil, ſofern ſie nämlich in die ſpätere Vorſtellung oder in die ſpätere Verſtandesthätigkeit übergehen, welches immer nur theilweiſe geſchieht. Dies wird von unſern Gegnern ohne Schwierigkeit erkannt, indem ſie behaupten, daß nur Spuren oder Ähnlichkeiten der urſprünglichen Empfindung in die ſpätere Vorſtellung übergehen, ſo daß alſo ein Theil der Empfindung übergehen will, ein anderer dagegen überzugehen ſich ſträubt. Nur in dem erſtern würde der überſinnliche Grund der zu erklärenden Vorſtellungen oder Gedanken zu ſuchen ſein. Dieſe beiden Beſtandtheile der Empfindungen pflegen nun von den Freunden des Sinnlichen ſelten genauer beſtimmt zu werden; wir aber finden darüber folgende weſentliche Beſtimmung. In jeder Empfindung kommt zweierlei vor, theils etwas, was nur auf die Stimmung des Augenblicks deutet und was daher auch nur für den Augenblick feſtgehalten werden kann, theils etwas anderes, was in der Folge der Empfindungen als ein Beſtändiges ſich erweiſt. Beide Elemente aber werden nur dadurch von einander abgeſondert, daß eine Vorſtellung ſich bildet von einem Gegenſtändlichen, ſei es eines Innern, ſei es eines Äußern, indem dieſes Gegenſtändliche als das angenommen wird, was in einer Folge der Empfindungen immer wieder, wenn auch nicht in völliger Einerleiheit, ſo doch in ähnlicher Weiſe als daſſelbe ſich darſtellt, während dagegen ein beſtändig veränderliches Element der Empfindung zu einer ſolchen Vorſtellung des Gegenſtändlichen ſich nicht bilden will. Dieſes letztere pflegen wir daher auch wohl das rein Subjective, das erſtere dagegen das Objective zu nennen. Wenn z. B. eine Empfindung mit einem Schmerz in uns vorkommt, ſo will dieſer Schmerz nicht bleiben, und wenn die Empfindung auch ihre Spur in der Vorſtellung zurückläßt, ſo verſchwindet doch der Schmerz, welcher mit ihr verbunden war, und nur die Vorſtellung des Schmerzes bleibt zurück. Ein ſolches rein Subjectives aber iſt mit einer jeden Empfindung bald in größerem, bald in geringerem Grade verbunden. Sollte nun dieſer Unterſchied anerkannt werden, ſo würde die Frage ſein, wovon und worauf er ausgehe. In der Empfindung ſelbſt wird er nicht gemacht, ſonſt müßte die Empfindung ſich von ſich ſelbſt unterſcheiden; erſt in ihrer Beziehung auf die Vorſtellung tritt er hervor, indem ſie das rein Subjective des Augenblicks fallen läßt und nur das Objective in ſich herübernimmt. Nun hat man wohl geſagt, die Empfindungen bewirkten dieſe Unterſcheidung unter einander, indem die ſpätern Empfindungen von den frühern nur das übernähmen, was ihnen ſelbſt gleichartig iſt; aber das Irrige dieſer Behauptung liegt zu Tage. Denn ſollte damit geſagt ſein, die ſpätern Empfinbungen nähmen nur das aus den frühern in ſich auf, was in ihnen ſelbſt enthalten wäre, ſo würden ſie dadurch um nichts reicher werden, ja ſie brauchten es gar nicht aufzunehmen, ſondern ſie hätten es ſchon ihrer Natur nach, und ſie würden alsdann auch gar nichts davon wiſſen, daß ſie von jenen etwas angenommen hätten; ſollte aber unter dem Gleichartigen etwas verſtanden werden, was zwar ähnlich, aber doch verſchieden wäre in beiden Empfindungen, der frühern und der ſpätern, ſo würde die Frage nicht umgangen werden können, wie die ſpätere Empfindung das nicht in ihr Enthaltene, das Ungleiche in der frühern ähnlichen Empfindung empfinden und in ſich unterſcheiden könnte. Es iſt alſo wohl offenbar, daß hierbei etwas anderes vorgeht, als eine Vergeſellſchaftung der Empfindungen unter einander durch ſich ſelbſt. Gehen wir etwas mehr in das Einzelne der Vorſtellungen ein, ſo werden wir überall anerkennen müſſen, daß es nur der Begriff eines Gegenſtandes iſt, welcher ſelbſt das Verſchiedenartigſte der Empfindungen vereinigt. Sogar bei den ſogenannten abſtracten Vorſtellungen findet dies ſtatt. Die Vorſtellung der Farbe faßt nur deswegen ſehr verſchiedene Empfindungen in ein Bild zuſammen, weil damit die Empfindungen eines und deſſelben Sinnesorgans bezeichnet werden ſollen, und es iſt daher der Begriff dieſes Sinnesorgans, welcher in dieſem Falle die ſinnlichen Verſchiedenheiten verbindet. Bei ſolchen abſtracten Vorſtellungen verbirgt ſich jedoch die Thätigkeit des Denkens, welche unabhängig von der ſinnlichen Empfindung hierbei ſtattfindet, weil die Gegenſätze, welche in der Vorſtellung verbunden werden, durch ſinnlich darſtellbare Übergänge in das Unendliche ſich vermitteln laſſen. Viel entſchiedener äußert ſie ſich in der Bildung der ſogenannten concreten Vorſtellungen. Wenn wir die bunten Farben eines Vogels oder die ungleichartig geſtalteten Glieder eines Thieres zu einer Vorſtellung vereinigen, ſo geſchieht es nur, weil wir alle dieſe höchſt verſchiedenen ſinnlichen Eindrücke einem und demſelben Gegenſtande beilegen, und es kann wohl geſagt werden, daß die ſinnlichen Empfindungen uns eine Anleitung geben zur Bildung dieſer Vorſtellung, aber nicht, daß ſie durch ihre von ſelbſt unter ihnen vorgehende Verſchmelzung ſich erzeugen. Dieſer Gedanke des Gegenſtändlichen aber, wofür man alsdann auch die Begriffe des Dinges, der Subſtanz und ähnliche zählen kann, ſo wie anerkannt werden muß, daß er nicht ein Erzeugniß iſt, welches aus der natürlichen Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen unter einander hervorgeht, ſondern daß er vielmehr dieſe Vergeſellſchaft erzeugen hilft, ſo muß auch zugegeben werden, daß er nicht ein Sinnliches, ſondern daß er ein Überſinnliches uns darſtellt. Wie oft ſoll das unzähligemal ſchon Geſagte wiederholt werden? Gegenſtände, Dinge, Subſtanzen werden nicht empfunden; nur Empfindungen werden empfunden; die Gegenſtände, auf welche dieſe Empfindungen bezogen werden, denkt man hinzu, indem man die Empfindungen als Erſcheinungen betrachtet, ſei es als Erſcheinungen des Ich oder irgend eines andern Gegenſtandes. Selbſt wenn die Empfindungen zum Gegenſtande unſeres Denkens gemacht werden, geſchieht es nur dadurch, daß man ſie nicht empfindet, ſondern denkend auf einen überſinnlichen Gegenſtand bezieht, in welchem ſie ſelbſt überſinnliche Momente ſind. Man hat dagegen wohl erinnert, daß dieſer Gedanke eines Gegenſtandes, einer Subſtanz nur ein ganz dunkler Gedanke ſei, weil man nicht zu ſagen wiſſe, worin der Gegenſtand beſtehe, wenn man ihn nicht wieder nur durch die Sammlung der Erſcheinungen erklären wollte, aus welcher ſein Gedanke ſich uns herausgebildet habe. Aber mag es ſein, daß darin nichts Beſtimmtes nachgewieſen werden kann, ſo iſt der Gedanke doch vorhanden und bezeichnet uns ein Überſinnliches, welches die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen zuſammenhält und begründet.

Alſo in der Weiſe, in welcher die Freunde des Sinnlichen unſer Denken zu erklären ſuchen, läßt ſich weder das

Ziel der Wiſſenſchaft, welches ſie ſich ſelbſt ſtecken, erreichen, noch der Begriff des Überſinnlichen vermeiden, welchen ſie ſcheuen. Sie erreichen ihr Ziel nicht, denn indem ſie als das Letzte, auf welches alles Denken zurückgeführt werden müſſe, und als das Einfache, aus welchem alles Denken ſich zuſammenſetze, die Empfindungen betrachten, müſſen ſie doch bei genauerer Unterſuchung zugeben, daß die Empfindungen nicht der erſte Urſprung ſind, ſondern ſo wie ſie entſtehen, ſo einen Grund ihres Entſtehens vorausſetzen; daß auch die Empfindungen nicht ein Einfaches ſind, ſondern aus einem Subjectiven und Objectiven ſich zuſammenſetzen. Sie wiſſen auch den Begriff des Überſinnlichen nicht zu vermeiden; denn das Objective, welches in der Vorſtellung feſtgehalten werden ſoll zur Erkenntniß des Gegenſtandes, läßt ſich nur dadurch von dem Subjectiven abſondern, daß eben ein Gegenſtand gedacht wird, welcher den Empfindungen zum Grunde liegt und in ihnen ſich offenbart, und zwar vermittelſt der Empfindungen, aber nicht von den Empfindungen, ſondern vom Verſtande gedacht wird, als ein Überſinnliches. So ſtellt ſich auch in dieſem Gange der Unterſuchung das Ergebniß heraus, daß der Verſtand das Überſinnliche zu erforſchen ſtrebe. Selbſt die Freunde der Sinnlichkeit können es nicht verleugnen; ihre eigene Forſchung führt ſie darauf. Sie können nur zweifeln, ob es erforſcht werden könne, und dies möchte freilich als ein ſchwierigeres Geſchäft erſcheinen, ihnen nachzuweiſen, daß ein ſolches wirklich erkannt werde. Um ihnen dies nachzuweiſen, würden wir ſie auffordern müſſen der Richtung des Forſchens ſich hinzugeben, in welcher es erkannt wird. Da ſie aber in Allem nur das Sinnliche zu ſehen gewohnt ſind, wie denn in aller Entwicklung des Denkens ein ſolches gefunden werden kann, ſo würde die Nachweiſung einer wirklichen Erkenntniß des Überſinnlichen für ſie nur dadurch gelingen können, daß man ihrer ganzen Denkweiſe eine andere Richtung gäbe.

Hiermit wäre im Weſentlichen geleiſtet, was wir uns zuerſt feſtzuſtellen vorgenommen hatten, daß unſer Denken von einem Gegebenen, ſei es von einem Angeborenen oder Angeſchaffenen oder ſonſt wie Angekommenen, ſo doch immer von einem ſinnlich Vorhandenen ausgehe, aber daran auch unumgänglich der Gedanke eines Überſinnlichen ſich anſchließe, und daß dieſer Gedanke das Beſtreben in ſich ſchließe das ſinnlich Gegebene zu verſtehen, es als ein Zeichen zu deuten und auf ſeinen Grund oder ſeine Gründe zurückzuführen durch eine Thätigkeit des Verſtandes. Wir würden nun ſogleich in der Unterſuchung fortfahren können, um zu beſtimmen, wie das Überſinnliche gedacht werden müßte, wenn nicht ein Paar Bemerkungen ſich uns aufdrängten bezüglich auf ſehr verbreitete Vorſtellungen über das Sinnliche und das Überſinnliche, welche ſchon hier eine Berichtigung erfahren können und vor allem weitern Fortſchreiten verlangen.

Was das Überſinnliche betrifft, ſo mag es wohl Manchem geſchienen haben, als würde ſein Begriff von uns in einer gar zu niedern Region des Denkens geſucht oder gefunden, wenn wir in dem Verſtehen der Sprache eine Erkenntniß deſſelben vorausſetzten oder ſogar den Freunden des Sinnlichen dadurch begegnen zu können glaubten, daß ſie die Empfindung als einen Grund der ſinnlichen Vorſtellung und mithin als ein Überſinnliches in ſich enthaltend betrachteten oder auch in dem Gedanken eines Gegenſtändlichen, einer Subſtanz ein Überſinnliches vorausſetzten. Die Verwunderung aber hierüber würden wir nur daraus ableiten können, daß eine voreilige Vorſtellung von dem Überſinnlichen ſich feſtgeſetzt und weit herum ſich verbreitet hat. Je weniger man einer Erkenntniß deſſelben ſich bewußt war, um ſo mehr mußten natürlich die, welche es annahmen, in Phantaſien über daſſelbe ſich ergehen, und es ſtand ihnen ſomit frei es in das Schönſte ſich auszumalen und in der weiteſten Ferne auszubreiten. So iſt es geſchehen, daß ihre Einbildungen es der Welt, in welcher wir leben, faſt ganz entrückt haben. Sie haben ſich eine andere Welt gebildet, die Welt des Überſinnlichen, welche ſie verehren; dieſe Welt dagegen, welcher wir angehören, verdammen ſie als eine rein ſinnliche Welt, als eine Welt von nichts als Erſcheinungen erfüllt. Oder wenn ſie doch noch etwas an dieſer Welt zu loben fanden, als der überſinnlichen Wahrheit theilhaftig, ſo nannten ſie es etwa den Geiſt oder die Vernunft oder die Freiheit, wußten ihm aber in der That keine ſchickliche Stelle in dieſer Welt auszumitteln, ſondern dachten es ſich wie einen Fremdling, wie eine unpaſſende Einſchaltung unter allen dieſen ſinnlichen Dingen und Erſcheinungen. Was wäre nun wohl eine ſolche rein ſinnliche Welt, eine Welt beſtehend nur aus Erſcheinungen? Ein bloßes Product, ein rein Hervorgebrachtes; denn dies iſt die Erſcheinung. Was wäre dagegen die überſinnliche Welt, welche von dieſer ſinnlichen Welt völlig abgetrennt für ſich beſtände? Sie würde als ein Grund gedacht werden, welcher nichts begründete, wenigſtens das nicht, was ſie ihrem Begriffe nach begründen ſoll, das Sinnliche. Beide Welten, indem man ſie von einander trennt, ſinken zu leeren Schemen herab, die ſinnliche, indem ſie zu einem reinen Producte ohne lebendige Kraft in ihr gemacht wird, die überſinnliche, indem auch ſie nichts hervorbringen, ſondern in unthätiger Kraftloſigkeit verharren ſoll. Oder will jemand denn doch in dieſer ſinnlichen Welt eine Kraft der Freiheit als etwas Überſinnliches zugeben, ſo möge er ſich daran erinnern, daß er ihr auch einen durchgreifenden Zuſammenhang mit dem Sinnlichen zu geben habe und ſie nicht als etwas Fremdartiges in dieſer Welt ſetze, welcher überall geziemt die Verbindung ihrer Glieder in ſich zu bewahren. Vor ſolchen vagen Bildern der Phantaſie kann man nur dadurch ſich ſchützen, daß man den Begriff des Überſinnlichen in ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung feſthält. Was er ſagen will, ſpricht deutlich das Wort aus, welches zu ſeiner Bezeichnung erfunden worden. Falſch würde es gedeutet werden, wenn jemand ſagen wollte, das Über-dem-Sinnlichen ſei auch außer dem Sinnlichen, denn von einem ſolchen räumlichen Über hat es nicht ſeine Entſtehung, ſondern, wie ſchon geſagt, in wiſſenſchaftlicher Forſchung müſſen wir das über ein Anderes hinausſetzen, was dieſes Andere uns erklärt, den Sinn deſſelben und den Grund ſeiner Entſtehung uns ergiebt. Denn dieſe beiden ſind eins, der Sinn eines Daſeins und der Grund, weswegen es geworden. Nun wird aber niemand anders urtheilen können, als daß der Grund eines Daſeins in dieſem Daſein ſelbſt enthalten iſt, denn indem er dieſes Daſein begründet, muß er demſelben gegenwärtig ſein, nicht nur in irgend einem Theile, ſondern ganz und gar, das ganze Daſein von Anfang bis zu Ende durchdringend, denn ſoweit er der Grund iſt, ſo weit bringt er es hervor. Und ebenſo wird niemand anders urtheilen können, als daß der Sinn eines Daſeins in dieſem ſelbſt liegt und auf keine Weiſe von ihm getrennt werden kann. Demnach läßt auch das Überſinnliche von dem Sinnlichen ſich nicht trennen. Es iſt nahe genug; es iſt in allen Regungen der Welt, den kleinſten, wie den größten, denn keine derſelben iſt, ohne ihren Grund in ſich zu haben. Man wird wohl zugeben müſſen, daß in dem Werden dieſer Welt Sinnliches und Überſinnliches gar nicht auseinanderfallen, indem das Werden nur als ein Hervorgebrachtes gedacht werden kann, in welchem das Hervorbringende ſich thätig erweiſt, und alsdann auch wieder, indem das Gewordene weiter Einfluß gewinnt auf die ſpätern Hervorbringungen, ihm ſelbſt, ſofern es dies thut, die Bedeutung eines Hervorbringenden und eines Überſinnlichen zukommen muß.

Vor allem iſt das weitverbreitete Vorurtheil zu beſeitigen, daß es Dinge oder Subſtanzen rein ſinnlicher Art gebe. Wer freilich ein Geſchöpf ſich denken könnte, ein reines Geſchöpf, welches nicht in eigener Thätigkeit ſein Geſetztſein ſich aneignete, der würde etwas rein Sinnliches ſich gedacht haben, aber er hätte auch nicht ein Ding, ſondern nur eine Erſcheinung gedacht, und zwar weſſen Erſcheinung ſonſt, als die Erſcheinung Gottes? Er würde ſich rühmen können, daß ihm Gott unmittelbar erſchienen wäre in Zeichen, welche durch kein Mittelglied hindurchgehend ihn offenbart hätten. Allein ſo gut oder böſe iſt es uns nicht geworden, ſondern Gott offenbart ſich uns immer nur in menſchlichen oder in weltlichen Geſtalten, d. h. in Erſcheinungen, welche zunächſt ſeinen Geſchöpfen beigelegt werden müſſen. In dieſen aber haben wir alsdann auch immer ein Überſinnliches anzuerkennen. Man beſinne ſich nur, was der Ausdruck ſinnlich bedeute. Er bezeichnet doch nur das, was in ſinnlicher Empfindung uns zum Bewußtſein kommt. Daher iſt auch kein Ding ſinnlich an und für ſich. Sollte es jetzt noch nöthig ſein daran zu erinnern, was ſchon unzähligemal von Skeptikern, kritiſchen und andern Philoſophen auseinandergeſetzt worden iſt, daß die Dinge nicht ſüß oder bitter ſind, nicht Farbe, noch Ton haben, ſondern daß Süße und Bitterkeit, Farbe und Ton und alle andere ſogenannte ſinnliche Beſchaffenheiten nur Erſcheinungen ſind, in welchen die Dinge uns vorkommen? Die Dinge ſtellen ſich uns ſinnlich dar, weil wir Sinne haben, um die Zeichen ihres Daſeins aufzufaſſen; es iſt aber eine faſt kindiſche Verwechslung, wenn wir ohne Weiteres das den Dingen beilegen, was ſie in uns nur hervorbringen. Der Satz, daß etwas ſüß ſei, bedeutet nichts anderes, als daß etwas uns den ſüßen Geſchmack errege, und ſo iſt es mit jedem Satze beſchaffen, der einem Dinge eine ſinnliche Beſchaffenheit beilegt. In dieſen Sätzen iſt eine Übertragung deſſen, was in uns hervorgebracht worden, auf das, was als das Hervorbringende angeſehen wird. Ein Ding alſo als ein ſinnliches betrachten heißt nichts anderes, als ſeine Beziehung zu dem ſinnlich Empfindenden auffaſſen. Wir wollen zugeben, daß in dieſer Beziehung Dinge ſinnlich genannt werden mögen, aber man muß nicht glauben, damit etwas anderes als nur eine Beziehung der Dinge ausgeſprochen zu haben. Das Sinnliche daher ſeiner wahren Bedeutung nach iſt nur in den empfindenden Weſen; es iſt zunächſt die Empfindung, welche in ihrer weiteren Fortpflanzung alsdann auch über die Vorſtellung ſich und das Sinnliche ausbreitet. Daher ſteht denn auch dem Sinnlichen der Verſtand gegenüber, welcher ebenſo wie das Sinnliche nur in dem empfindenden Weſen iſt, und ſo wie das Sinnliche die Zeichen der Dinge umfaßt, ſo umfaßt der Verſtand die Deutung dieſer Zeichen, welche er damit beginnt, daß er einen hinter den ſinnlichen Erſcheinungen verborgenen Sinn derſelben vorausſetzt und damit das Gebiet des Überſinnlichen ſich eröffnet.

Hiermit iſt denn freilich die Erkenntniß des Überſinnlichen noch nicht gewonnen, ſondern das Sein deſſelben iſt nur anerkannt und dem Verſtande das Geſchäft übertragen worden, das, was es iſt, zu ſuchen. Solange wir nur wiſſen, daß es das Überſinnliche iſt, wiſſen wir nur ſein Verhältniß zum Sinnlichen, ſein Begriff iſt ſonſt aber noch ganz unbeſtimmt. Wenn daher auf dieſer Stufe der Unterſuchung eine Unterſcheidung in dem Gebiete des Überſinnlichen gemacht wird unter der Vorausſetzung einer überſinnlichen Welt, welche ebenſo viele unterſcheidbare Gegenſtände umfaßt, als die ſinnliche: ſo kann man die Unterſchiede auch nur in Beziehung auf das Sinnliche faſſen. Daher geſchieht es, daß wir die überſinnlichen Dinge dennoch nach ſinnlichen Merkmalen uns beſtimmen; wir merken es uns an den ſinnlichen Vorſtellungen, welche es erregt, an den ſinnlichen Zeichen, welche uns zu ſeiner Erkenntniß führen ſollen, obwohl wir wiſſen können, daß ſolche ſinnliche Merkmale an ihm nur für uns vorhanden ſind. Dies ſind Vermiſchungen des Überſinnlichen mit dem Sinnlichen, welche wir nicht vermeiden können, ſolange wir das Überſinnliche noch nicht vollſtändig erkannt haben; denn ſo lange müſſen wir die ſinnlichen Zeichen deſſelben feſthalten, aus welchen wir es erkennen ſollen, obgleich wir dabei nicht vergeſſen ſollen, daß die wahren Merkmale des Überſinnlichen anderer Art ſein müſſen. So merken wir uns einen Menſchen an ſeiner ſinnlichen Erſcheinungsweiſe, obwohl wir wiſſen, daß er etwas anderes iſt, als dieſe Erſcheinungsweiſe. Daher geſchieht es, daß wir vielleicht nirgends das Überſinnliche außer Vermiſchung mit dem Sinnlichen denken, indem wir immer noch in dem Proceſſe des Denkens begriffen ſind, welcher den ſinnlichen Zeichen ihre überſinnliche Bedeutung zu entlocken ſucht.

II. Das Wahre des Körpers und des Geiſtes und die Wechſelwirkung zwiſchen beiden.

Indem eine Empfindung oder ein Zuſammenfluß von Empfindungen zur ſinnlichen Vorſtellung ſich bildet, iſt auch immer ſogleich der Gedanke eines überſinnlichen Gegenſtandes dabei. Solange der Gedanke des Gegenſtandes zu keiner Beſtimmtheit gekommen iſt, nennen wir die Beziehung der ſinnlichen Vorſtellung auf den unbeſtimmten Gegenſtand eine Wahrnehmung. Wir müſſen darauf achten, daß die ſinnliche Vorſtellung ohne dieſe Beziehung gar nicht in unſerem Bewußtſein vorkommt, daß ſie alſo ſogleich zur Wahrnehmung ſich geſtaltet, welche ſchon den Gedanken des Verſtandes an das Überſinnliche in ſich ſchließt, wiewohl in ganz unbeſtimmter Weiſe. Wenn wir die Vorſtellung der Farbe faſſen, denken wir auch ſogleich an das Farbige. Der Grund, warum wir dieſe beiden Elemente der Wahrnehmung, die ſinnliche Vorſtellung und den Gedanken des Verſtandes an den Gegenſtand, von einander unterſcheiden, liegt nur darin, daß wir das Gegebene in unſerem Bewußtſein nicht mit dem vermiſchen dürfen, was durch unſere eigene Thätigkeit, durch die Thätigkeit unſerer Vernunft dazugethan wird. Unſere Vernunft will wiſſen, d. h. in Beziehung auf das Gegebene, ſie will nicht allein daſſelbe auffaſſen, ſondern ſie will es verſtehen. Dazu iſt der erſte Schritt, daß ſie die gegebene ſinnliche Vorſtellung von dem Gegenſtande unterſcheidet, welcher ſie giebt und welcher, ſofern er ſie giebt, als der überſinnliche Grund des Sinnlichen gedacht werden muß.

Dieſe Unterſcheidung, welche wir machen, zwiſchen dem, was uns in unſerer Wahrnehmung gegeben iſt, und dem, was in eigener Thätigkeit von uns hinzugethan wird, konnte allerdings von denen angefochten werden, welche auch unſere Empfindungen und ſinnlichen Vorſtellungen als Producte unſerer Einbildungskraft anzuſehen gewohnt ſind. Allein auch gegen ſie läßt unſere Unterſcheidung ſich rechtfertigen von einer tiefern Betrachtung aus, welche ſchon früher von uns eingeleitet worden und an welche wir daher nur zu erinnern brauchen. Geſetzt auch wir ſelbſt brächten unſere Vorſtellungen hervor, ſo wird doch nicht geleugnet werden können, daß wir in dieſem Hervorbringen unſerer eigenen Thätigkeit uns nicht bewußt ſind, daß wir vielmehr von einer uns inwohnenden Natur oder, wenn dieſe Formel beliebter ſein ſollte, von einem nothwendigen Geſetze dazu beſtimmt werden ſie hervorzubringen, und auch in dieſem Falle würde zu unterſcheiden ſein zwiſchen dem, was in unſerer Wahrnehmung unwillkürlich und unbewußt ſich uns erzeugt, und was wir in eigener und bewußter Thätigkeit dazu hinzufügen. Wollte man uns auch noch entgegnen, daß dieſe Thätigkeit, in welcher wir den Gegenſtand zur Vorſtellung hinzudenken, ebenfalls nach einem Geſetze und nicht willkürlich von uns geſchehe, und daß die Wenigſten ſie mit Bewußtſein des Zwecks übten oder ihrer eigenen Thätigkeit hierin ſich bewußt würden: ſo ſtände doch das Geſetz, nach welchem dieſes Hinzudenken geübt wird, von dem andern Geſetze, nach welchem die Vorſtellung ſich bildet, ſehr merklich zu unterſcheiden. Denn theils müſſen wir ſagen, daß in der That das Hinzudenken des Gegenſtandes gar nicht ſo ſehr ohne Bewußtſein des Zwecks und der eigenen Thätigkeit im Denken, als man wohl annimmt, zu geſchehen pflege, ſondern man weiß wohl, daß der Gegenſtand erkannt werden ſoll und als das zu Erkennende von uns gedacht werde, theils werden ſelbſt die blödeſten Augen nicht verkennen, daß wenigſtens der Philoſoph mit leichter Mühe zu der vollkommenen Einſicht über dieſes Geſetz des Hinzudenkens gelangen könne, welches ſehr einfach und überall daſſelbe iſt, während es ihm ſehr ſchwer werden dürfte auch das andere Geſetz zu durchſchauen, nach welchem die ſinnlichen Vorſtellungen ſich ihm bilden, ein Geſetz, in welches das Unregelmäßigſte, der ſcheinbar zufällige Wechſel der Empfindungen eingeſchlungen iſt. Solange nun dieſes Geſetz nicht durchſchaut iſt, ſo lange müſſen wir alsdann behaupten, ſind auch alle unſere ſinnlichen Vorſtellungen für uns nur etwas, was uns geſchieht, ohne daß wir wüßten, wie es uns ankommt, und mithin Zeugen einer unleugbaren Beſchränktheit, in welcher wir uns befinden. Dieſe Beſchränktheit aber ſetzt ein Beſchränkendes voraus, mögen wir daſſelbe ein Geſetz oder eine Natur, unter welchen wir ſtänden, oder ſonſt wie nennen, welches aber unſtreitig der Vernunft nicht angehört, die ſchon Wirklichkeit in uns gewonnen hat; denn die in uns wirkliche Vernunft ſetzen wir ſelbſt, und wiſſen von ihr, daß wir ſie ſetzen, und daher kehren wir auch nach dieſer Unterſuchung wieder zu der Behauptung zurück, daß wir in der Wahrnehmung zu unterſcheiden haben zwiſchen dem, was uns gegeben iſt von einem Andern, und zwiſchen dem, was unſere Vernunft in ihrer eigenen Thätigkeit zu dem Gegebenen hinzudenkt.

Daher iſt denn aber auch der Wahrnehmung weſentlich der Unterſchied zwiſchen dem von unſerer Vernunft verſchiedenen Andern und zwiſchen dem von unſerer Vernunft wirklich Geſetzten oder zwiſchen dem Nicht-Ich und dem Ich. Denn indem die Vernunft ſetzt, eignet ſie ſich das Geſetzte an und hat ein Bewußtſein von ihrem Ich; indem ſie aber in der ſinnlichen Vorſtellung ſich beſtimmt findet, muß ſie ein Anderes anerkennen, welches ſie beſtimmt, ein Nicht-Ich, welches als wirklich von ihr gedacht werden muß, weil es die Vorſtellung in ihr bewirkt. Und ſo bildet ſich in jeder Wahrnehmung eine doppelte Seite ihrer Beziehung. Theils auf das Ich bezogen wird ſie eine Wahrnehmung des Ich, theils auf das Nicht-Ich bezogen wird ſie eine Wahrnehmung des Nicht-Ich. In beiden Seiten der Wahrnehmung iſt das Überſinnliche ganz unbeſtimmt geſetzt; denn das Nicht-Ich, negativ, wie es bezeichnet wird, kann alles ſein, was es will, in keiner Weiſe iſt damit ausgedrückt, was es ſei, nicht einmal, was es nicht ſei; dies würde erſt unter der Bedingung darin ausgedrückt ſein, daß man in der Wahrnehmung wüßte, was das Ich wäre, welches das Nicht-Ich nicht ſein ſoll. Allein auch das Ich iſt ebenſo unbeſtimmt geſetzt in der Wahrnehmung, als das Nicht-Ich, denn was es ſei, ſagen wir damit nicht aus, daß wir in ſolcher Weiſe es als das Ich bezeichnen. Dies iſt ein noch völlig unbeſtimmter Gedanke. Das Ich, kann man zwar ſagen, iſt die Vernunft, das Denkende; aber es iſt darin nicht ausgedrückt, was es denkt; durch das Gedachte würde erſt der Inhalt des Ich ſich ergeben; das Gedachte aber in der Wahrnehmung iſt eben nur das Wahrgenommene, welches als eine Beſchränkung des Ich erſcheint, ſo daß alſo auch hierbei nur eine negative Beſtimmung herauskommen würde. Sollte das Ich beſtimmt ſein, ſo würde dadurch auch das Nicht-Ich beſtimmt werden; allein wenn das Ich beſtimmt ſein ſollte, indem es als das Denkende oder die Vernunft geſetzt würde, ſo müßte das Nicht-Ich das Nicht-Denkende, die Nicht-Vernunft ſein, welches auf keine Weiſe behauptet werden kann; denn das Nicht-Ich kann ebenſo gut als das Ich ein Denkendes, eine Vernunft ſein, nur für mich iſt es weder Denkendes, noch Vernunft in der Wahrnehmung. Dieſe Beſtimmung alſo, durch welche das Ich von dem Nicht-Ich unterſchieden wird, iſt eine rein perſönliche, welche für die Wiſſenſchaft, die allen dieſelbe iſt, durchaus nichts feſtſetzt. Was ich mein Ich nenne, iſt für die Übrigen Nicht-Ich, ſie erkennen es als Du, und was dagegen von mir als Nicht-Ich geſetzt wird, das iſt wenigſtens möglicher Weiſe, wofür ich in der Wahrnehmung durchaus nicht einſtehen kann, für Einen der Übrigen ein Ich. Aus dieſer Unbeſtimmtheit des Unterſchiedes fließt es aber auch, daß wir nicht einmal ſicher ſein können, ob das Nicht-Ich, welches wir in der Wahrnehmung ſetzen, nicht zu unſerer Natur gehöre, wenn auch anerkannt werden muß, daß es im Momente der Wahrnehmung außer unſerem wirklichen Ich, außer der eigenen Thätigkeit unſerer Vernunft liegt.

Die Wahrnehmung des Ich nennen wir die innere, die Wahrnehmung des Nicht-Ich die äußere Wahrnehmung, weil das Ich und alles, was in ihm wahrgenommen wird, uns innerlich, das Nicht-Ich aber und alles, was ihm angehört, uns äußerlich iſt. Auch dieſer Unterſchied zwiſchen dem Innern und dem Äußern iſt ein rein perſönlicher und hält vor der Wiſſenſchaft, welche Allen dieſelbe iſt, nicht Stich. Denn das Innere für den Einen iſt ein Äußeres für den Andern, ſo wie umgekehrt. Es muß aber feſtgehalten werden, daß die äußere und die innere Wahrnehmung als zwei Seiten eines und deſſelben Erkennens geſetzt ſind und gar nicht von einander getrennt werden können, ebenſo wenig als die ſinnliche Vorſtellung und das Denken des Gegenſtandes von einander zu trennen ſind. Denn indem wir uns wahrnehmen, nehmen wir nur die Abſpiegelung des Äußern in uns wahr, und indem wir das Äußere in uns wahrnehmen, nehmen wir nur wahr, wie es innerlich in uns ſich darſtellt. So nehme ich mich wahr in Erzeugniſſen meines Bewußtſeins, welche aber immer zugleich als Erzeugniſſe der Beſchränkungen meines Daſeins und mithin als Erzeugniſſe der Außenwelt gedacht ſein wollen; ſo nehme ich die Außenwelt wahr in den Vorſtellungen, welche in mir wahrgenommen werden. Beide Seiten der Wahrnehmung kommen uns alſo immer zugleich zum Bewußtſein, und es würde zu einſeitigen Auffaſſungen des Vorhandenen führen, wenn wir ſie von einander geſondert als in einzelnen Wahrnehmungen für ſich beſtehend ſetzen wollten. Nur ſo viel iſt zuzugeſtehen, daß, indem wir die Wahrnehmung zur Erkenntniß des Überſinnlichen zu benutzen ſtreben, bald unſer Denken darauf ſich richtet, das Ich, bald das Nicht-Ich zu erkennen, und daß in dem einen Falle die eine Seite, in dem andern Falle die andere Seite der Wahrnehmung hervorgehoben wird. Dieſes Hervorheben der einen oder der andern Seite bezieht ſich jedoch auf das Streben ein beſtimmteres Denken des Überſinnlichen, als in der Wahrnehmung ſelbſt vorkommt, aus ihr heraus zu gewinnen. Es ſetzt dies voraus, daß, wenn auch in der Wahrnehmung das Ich noch und das Nicht-Ich ganz unbeſtimmt gedacht werden, doch ein Anknüpfungspunkt für das beſtimmtere Denken beider in ihr gelegen iſt.

Dieſen Punkt haben wir vor allen Dingen ſorgfältig zu beachten, da es unſer Zweck iſt von dem unbeſtimmten Gedanken des Überſinnlichen zu immer genauerer Beſtimmung deſſelben fortzuſchreiten. Nachdem wir jedoch das Verhältniß des Sinnlichen zum Überſinnlichen im Allgemeinen ſchon angegeben haben, wird es nicht ſchwer fallen auch über die Mittel hierzu ſich zu verſtändigen. Das Überſinnliche ſoll in der genaueſten Verbindung mit dem Sinnlichen gedacht werden, als daſſelbe begründend, und ſo wie daher das Sinnliche in der Weiſe, wie es in beſondern Empfindungen ſich offenbart, immer ein völlig Beſtimmtes iſt, ſo iſt auch das Überſinnliche, deſſen Gedanke durch das Sinnliche bezeichnet werden ſoll, als ein völlig Beſtimmtes anzuſehen. In allem daher, was in der Empfindung liegt, haben wir einen Anknüpfungspunkt für die Erkenntniß des Überſinnlichen zu ſehen. Die Empfindungen aber bilden in die Wahnehmung übergehend den beſondern Inhalt derſelben, und daher müſſen wir von dem Inhalte der Wahrnehmung uns nichts entſchlüpfen laſſen, wenn wir zu einer genauen Einſicht in das Überſinnliche gelangen wollen. Die allgemeine Form der Wahrnehmung dagegen möchte von anderer Bedeutung ſein, denn wenn dieſe auf die Gegenſätze zwiſchen Ich und Nicht-Ich, zwiſchen Innerem und Äußerem ſich bezieht, dieſe Gegenſätze aber nur eine perſönliche Beziehung der Wahrnehmung zum Wahrnehmenden bezeichnen, ſo ſcheint alles, was in der Form der Wahrnehmung liegt, auch keinen rein wiſſenſchaftlichen Gebrauch zu verſtatten. Hierbei muß aber natürlich auch darauf geachtet werden, daß die Form auf den Inhalt der Wahrnehmung nicht ohne Einfluß bleiben kann. Wir können uns daher nicht darüber wundern, daß die äußere Wahrnehmung etwas ganz Anderes uns darzuſtellen ſcheint, als die innere, dürfen aber daraus auf die Verſchiedenheit der Gegenſtände, welche in der einen und in der andern uns zur Erkenntniß ſich darbieten, durchaus nicht ſchließen. Denn daß Eins und Daſſelbe innerlich erſcheinend ſich ganz anders darſtellen werde, als äußerlich erſcheinend, kann wenigſtens als eine ſehr ungezwungen ſich darbietende Vermuthung angeſehen werden. Dieſe Vermuthung aber erhält ihre zureichende Beſtätigung, wenn man die Formen betrachtet, in welchen die äußere und die innere Wahrnehmung ihren Inhalt zu faſſen genöthigt ſind.

Wir haben ſchon früher bemerken müſſen, daß eine jede ſinnliche Vorſtellung als aus mehreren Empfindungen zuſammenſließend gedacht werden könne. Dies liegt in dem Begriff des Sinnlichen, welches nur in einem Übergehen, alſo als ein Mannigfaltiges gedacht werden kann. Daher iſt es die allgemeine Form der Wahrnehmung überhaupt, daß ein Mannigfaltiges von Empfindungen, indem es auf einen Gegenſtand der Erkenntniß bezogen wird, zu einer Vorſtellung dieſes Gegenſtandes zuſammenſließt. Die Art der Verbindung aber, welche in der äußern Wahrnehmung durch den Gedanken des Gegenſtandes bewirkt wird, iſt eine ganz andere, als in der innern Wahrnehmung. In dieſer wird der Gegenſtand als unſer Ich gedacht, von welchem wir wiſſen, daß es als geſchaffene Vernunſt im Werden und im Übergehen aus ſeinem Vermögen in ſeine Wirklichkeit ſein muß, wobei denn eine Mannigfaltigkeit von aufeinanderfolgenden Momenten in dem einen Gegenſtande nicht fehlen kann. Indem das Ich in der Entwicklung ſeiner Vernunft ſich denkt, muß es ſetzen, daß in ihm der eine Entwicklungspunkt vergeht, während der andere entſteht, um wieder einem dritten Platz zu machen. Daran ſchließen ſich die mannigfaltigen Momente der ſinnlichen Empfindung an und bilden eine Zeiterfüllung durch die drei Momente der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft hindurchgehend, und es iſt daher die Zeit die Form der innern Wahrnehmung, weil dieſe drei Momente in der Vorſtellung zuſammengefaßt werden müſſen, indem ſie auf das Ich bezogen werden. Man muß ſich hüten dieſes Zeitliche in der ſinnlichen Vorſtellung mit jenem Werden der Vernunft zu verwechſeln; denn es findet ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen ihnen ſtatt, indem in der Zeit die Vergangenheit verſchwunden ſein muß, damit die Gegenwart eintreten könne, bei dem Werden der Vernunft aber das vorangehende Moment der Entwicklung keineswegs vorbeizuſein braucht, wenn das folgende eintreten ſoll. Dieſe Vorſtellung der Zeit ſchließt ſich nur jenem Werden der Vernunft an. Anders dagegen muß die Wahrnehmung ſich geſtalten, wenn ſie auf das Äußere bezogen wird. Zwar iſt es etwas Natürliches, daß wir dem Äußern auch ein Inneres und ein Werden in ſeiner innern Thätigkeit beilegen, indem wir das Innere deſſelben in Analogie mit unſerm Innern denken, wonach es denn auch in einer zeitlichen Entwicklung ſich uns darſtellen würde; allein dieſe Analogie, wie leicht ſie ſich darbieten möge, ſo iſt ſie doch nur ſpäteres Ergebniß unſeres Nachdenkens, liegt aber nicht in der Weiſe, in welcher wir unmittelbar in der Wahrnehmung das Äußere auffaſſen. Vielmehr in dieſer kommt das Äußere uns nur als eine gegebene Begrenzung vor, vorhanden in der beſtimmten Weiſe, in welcher die Empfindung ſie uns darſtellt. Unſere Empfindung verändert ſich zwar, aber daß dies Folge eines Werdens in der Außenwelt ſein müßte, tritt uns in der Wahrnehmung des Äußern nicht hervor, ſondern es kann ebenſo gut aus der veränderten Stellung abgeleitet werden, welche wir gegen die Außenwelt in unſerer Entwicklung annehmen. In uns werden wir das Werden unmittelbar gewahr, außer uns aber finden wir unmittelbar nur ein Vorhandenſein. Da aber dies als ein Mannigfaltiges von uns vorgeſtellt werden muß, ſo müſſen wir auch den unbeſtimmten Gedanken des Äußern uns in eine Mannigfaltigkeit der Momente ausbreiten, in welchen er uns zur ſinnlichen Vorſtellung gelangen ſoll. Wir wiſſen, daß uns dies vermittelſt der Vorſtellung des Raumes gelingt. Wir ſetzen ein Äußeres, welches von uns wahrgenommen worden, d. h. nichts anderes, als wir ſetzen etwas, welches ein Verhältniß außer uns zu uns hat oder einen Ort im Raume einnimmt. Denn die Vorſtellung des Raumes iſt die Vorſtellung des Außer-uns-ſeins in ihrer völligen Unbeſtimmtheit. Der Raum iſt ein völlig Leeres, welches nur die Möglichkeit in ſich ſchließt erfüllt zu werden; er ſetzt gar keine Wirklichkeit, ſondern bezeichnet nur den unbeſtimmten Gedanken, daß etwas außer uns wahrgenommen werden könne. Daher dehnt er ſich in das Unbeſtimmte in unſerer Vorſtellung aus, weil es eine unbeſtimmte Mannigfaltigkeit äußerer Wahrnehmungen iſt, welche ihn erfüllen ſoll. Eine jede beſondere äußere Wahrnehmung aber nimmt in ihm einen beſtimmten Ort ein und erfüllt einen beſtimmten Raum, läßt aber auch immer noch um ſich herum einen unbeſtimmten Raum offen, welcher noch durch zukünftige äußere Wahrnehmungen erfüllt werden könne. So breitet ſich uns die Mannigfaltigkeit der äußern Wahrnehmungen in den Verhältniſſen des Raumes aus.

Bedenken wir nun, was dieſe Vorſtellungen des Raumes und der Zeit für unſer Wiſſen uns bieten. In ihrer Allgemeinheit ſtellen ſie uns nichts dar, was Wahrheit hätte, denn weder der Raum, noch die Zeit hat darauf Anſpruch etwas für ſich zu bedeuten; ſie dienen beide nur als Mittel die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen in einer Vorſtellung, in einem Bilde aufzufaſſen, die Zeit, indem es auf unſer inneres Werden bezogen wird, der Raum, indem wir damit den Gedanken eines außer uns Vorhandenen verbinden. Beide ſind an ſich leer und erhalten ihre Bedeutung nur dadurch, daß ſie durch das Beſondere der Erſcheinungen erfüllt werden. In ihrem Gegenſatz aber gegen einander ſtellen ſie ſich als durchaus relativ dar, weil ſie auf den Gegenſatz zwiſchen Äußerem und Innerem zurückgehen, der nur eine perſönliche Bedeutung hat, ſo daß auch der Gegenſatz zwiſchen dem zeitlich Erſcheinenden und dem räumlich Erſcheinenden nur als ein relativer angeſehen werden kann. Wenn wir alſo in der Erkenntniß der Gegenſtände auf das zurückgehen ſollen, was ſie unabhängig von ihrem Verhältniſſe zu uns ſind, ſo werden wir auf dieſen Unterſchied dabei nicht zu ſehen haben, daß der eine uns zeitlich, der andere dagegen räumlich erſcheint, ſondern auch dieſer Unterſchied, welcher nur aus der Anwendung jener allgemeinen Begriffe auf beſondere Gegenſtände entſteht, muß uns als ein verſchwindendes Mittel ſich darſtellen, als ein Mittel, welches nur dazu dient, einſtweilige Bilder oder Vorſtellungen der Gegenſtände, aber nicht Erkenntniſſe derſelben zu Stande zu bringen.

Man hat dieſe Mittel räumlicher und zeitlicher Vorſtellungen wohl etwas zu geringſchätzig behandelt, wenn man ſie allein auf die menſchliche Vorſtellungsweiſe beſchränkt hat; denn nach dem, was zuvor von uns entwickelt worden, möchten ſie überall ſich einſtellen müſſen, wo ein beſchränktes Denken iſt, welches Erſcheinungen auf Gegenſtände außer dem denkenden Ich, ſo wie Erſcheinungen auf das werdende Ich zu beziehen hat; allein dieſer Irrthum wird doch auf die Entwicklung unſeres Denkens weniger Einfluß ausüben, als ein anderer, welcher ſich zuweilen damit verbunden hat, als wenn nämlich alle die Verhältniſſe, welche in Raum und Zeit gefunden werden, für die Erkenntniß der Gegenſtände von gar keiner Bedeutung wären. Wir können zwar im Allgemeinen das räumliche und zeitliche Erſcheinen allein daraus ableiten, daß etwas, was es auch ſei, außer oder in uns ſich darſtellt, wir können vorausſagen, daß alles, was außer uns iſt, als ein Räumliches uns erſcheinen werde, wie es auch beſchaffen ſein möge, oder daß alles, was in uns gefunden werden ſollte, wie es auch ſonſt ſein möchte, uns zeitlich erſcheinen werde; daß es aber in dem einen Falle in dieſen oder jenen räumlichen, in dem andern Falle in dieſen oder jenen zeitlichen Verhältniſſen ſich zeigen werde, darüber können wir nichts vorausſagen, und es muß alſo angenommen werden, daß die beſtimmte Weiſe in räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen zu erſcheinen nicht aus unſerer ſinnlichen Vorſtellungsart im Allgemeinen, ſondern aus der beſondern Art, wie die Gegenſtände ſich darſtellen, abzuleiten iſt. Iſt es aber ſo, ſo wird auch die Weiſe der Gegenſtände, welche in ſolchen beſtimmten räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen uns erſcheinen, in dieſen Verhältniſſen ſelbſt ſich ausdrücken, und es wird daraus auch eine Erkenntniß der Gegenſtände entnommen werden können. Wer möchte es z. B. leugnen, daß in der runden Geſtalt der Erde, in ihren räumlichen Verhältniſſen zur Sonne, zu den übrigen Planeten, zum Monde und dergleichen mehr, alſo in nichts als räumlichen Erſcheinungsweiſen eines Gegenſtandes, Zeichen deſſen liegen, was dieſer Gegenſtand iſt? Ebenmaaß und Wohlgeſtalt, Takt und harmoniſche Fügung, ſei es eines Körpers, ſei es der Töne und der Rede, beruhen größtentheils auf räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen, und wie bedeutſam verrathen ſie uns die Natur des Gegenſtandes oder die Seele des Künſtlers. Man hat ſich ſehr zu hüten, wenn man das gänzlich Unbeſtimmte einer nur verhältnißmäßigen Auffaſſungsweiſe im Allgemeinen ſich dargethan hat, damit auch die beſtimmten Beſonderheiten, welche in derſelben hervortreten, als unbrauchbar für die Erkenntniß der Dinge zu verwerfen, gleichſam das Kind mit dem Bade verſchüttend. Leiſteten uns dieſe Beſonderheiten für die Erkenntniß der Gegenſtände nichts, wozu bedürften wir der

Mathematik, die ſich nur mit ſolchen Beſonderheiten in zeitlicher und räumlicher Erſcheinung beſchäftigt? Wir haben alſo feſtzuhalten, daß zwar, wenn wir ſagen, es werde etwas in Raum oder in Zeit unmittelbar wahrgenommen, damit nur ein Verhältniß des Wahrgenommenen zu uns den Wahrnehmenden ausgedrückt werde, ohne irgend etwas zu beſtimmen, aus welchem das beſtimmte Sein des Wahrgenommenen erkannt werden könnte, daß aber, ſobald beſtimmte Verhältniſſe im Raum oder in der Zeit angegeben werden, damit auch ſchon Zeichen hervorgetreten ſind, welche in weiterer Forſchung auf die Wahrheit der Dinge uns führen können.

Dies muß um ſo feſter gehalten werden, in je genauerer Verbindung wir auch den beſondern Inhalt der Wahrnehmungen mit ihrer Form finden. Es iſt hinlänglich nachgewieſen, und auch ſchon bei oberflächlicher Betrachtung fällt es in das Auge, daß Entfernung, Lage und Geſtalt der Gegenſtände, ebenſo auch die Folge der Empfindungen auf einander, alſo räumliche und zeitliche Verhältniſſe, auf unſere Art wahrzunehmen den entſchiedenſten Einfluß ausüben. So entſchieden iſt dieſer Einfluß, daß in ſehr verſchiedenen wiſſenſchaftlichen Anſichten zu wiederholtenmalen die Vermuthung geäußert und ſogar einigermaaßen ſyſtematiſch durchgeführt worden iſt, daß alle ſinnlichen Beſchaffenheiten, in welchen die Dinge uns erſcheinen, auf mathematiſche Verhältniſſe zurückgeführt werden könnten. Sollte nun auch in dieſer Vermuthung eine Übertreibung liegen, ſo wird doch im Allgemeinen nicht geleugnet werden können, daß alle ſinnliche Vorſtellungen, welche wir von den Gegenſtänden unſerer Wahrnehmung auffaſſen, mit räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen verknüpft ſind. Nehmen wir etwas außer uns wahr, ſo erſcheint es uns räumlich, einen beſtimmten Raum in beſtimmter Weiſe erfüllend, nehmen wir etwas in uns wahr, ſo erſcheint es uns zeitlich, eine beſtimmte Zeit in beſtimmter Weiſe erfüllend. Hieraus ergeben ſich denn auch zwei gänzlich verſchiedene Weiſen, die eine für den Inhalt der äußern, die andere für den Inhalt der innern Wahrnehmung. Die Mannigfaltigkeit der erſtern breitet ſich im Raum aus. Da ſtehen die einzelnen Momente der Vorſtellung neben einander, als ein Vorhandenes, in einander überfließend, zwar nicht ſtreng, aber doch von einander geſondert. Unter ihnen iſt ein ſtehendes Verhältniß. Die Empfindung, indem ſie auf das Äußere bezogen wird, giebt uns nur ein Daſein dieſes Äußern an, und indem mehrere Empfindungen zur Vorſtellung des Äußern verbunden werden, ergiebt ſich auch nur eine Mannigfaltigkeit des Daſeins, welche zuſammengefaßt worden als einem Gegenſtande angehörig. Dabei iſt aber durchaus keine Nothwendigkeit, dieſes äußere Daſein in einer Veränderung zu denken. Sehen wir bei der Vorſtellung des Äußern, ſo wie es in unſerer Wahrnehmung ſich darſtellt, von dem Gedanken einer innern Kraft ab, welche daſſelbe verändern könnte, ſo bleibt uns das Äußere ohne allen Wechſel beſtehen, wie es denn auch wirklich in der Wahrnehmung in einem ſolchen Lichte erſcheint, indem wir bei jeder Veränderung deſſelben uns bewogen ſehen eine Urſache derſelben in irgend einer bewegenden oder verändernden Kraft anzunehmen, welche nicht wahrgenommen wird. Dagegen iſt nun der Inhalt der innern Wahrnehmung in einer beſtändigen Veränderung. Denn in der Zeit wechſelnd und übergehend aus der Vergangenheit in die Gegenwart und aus dieſer wieder der Zukunft ſich zuwendend bildet ſich die Mannigfaltigkeit der innern Wahrnehmung in einer ſtetigen Reihe des Werdens ab. Da die Mannigfaltigkeit der innern Wahrnehmung nicht in einem ſich gleichbleibenden Nebeneinander ſich ausbreiten kann, ſo bleibt ihr wirklich auch nichts anderes übrig, als in der Mannigfaltigkeit nach einander folgender Momente ſich zu entfalten.

Iſt nun in dieſer Beziehung des Inhalts der äußern und der innern Wahrnehmung auf ihre Formen in Raum und Zeit ein ſtrenger Gegenſatz unter ihnen ausgeſprochen, ein Gegenſatz, welcher nicht etwa durch Mittelſtufen in ein allmäliges Übergehen des einen in das andere Glied aufgelöſt werden kann, ſo tritt ein ſolcher nicht weniger auch noch von der Seite des Beſondern der Empfindung hervor, indem dieſelbe in der Wahrnehmung ihre Beziehung auf das Ich oder das Nicht-Ich erhält. Nicht etwa als wenn die Empfindung des Ich eine andere wäre, als die Empfindung des Nicht-Ich, denn in der Empfindung iſt dieſer Gegenſatz der Gegenſtände noch gar nicht vorhanden, ſondern was empfunden wird, iſt die Empfindung, welche ebenſowohl Empfindung des Ich iſt, inwiefern das Ich empfindet, als auch Empfindung des Nicht-Ich, inwiefern ſie nur durch die Beſchränkung des Ich durch das Nicht-Ich entſteht. Es iſt nur, daß die Empfindung in der äußern Wahrnehmung eine ganz andere Bedeutung gewinnt, als in der innern Wahrnehmung. In der Empfindung des Schmerzes z. B. gehören das Schmerz-Fühlen und das Schmerz-Machen zuſammen, und beide können gar nicht von einander getrennt werden; ebenſo ſind auch in dem Sehen der Farbe das Sehen und die Farbe unzertrennlich mit einander verbunden, und in dem Hören des Tons können weder Hören noch Ton von einander abgeſondert werden, und ſo iſt es mit allen Empfindungen, daß ein Zuſammenſein einerſeits des auf das Ich und anderſeits des auf das Nicht-Ich Bezüglichen darin geſetzt iſt. In der Wahrnehmung nun bleiben zwar auch beide Seiten der Empfindung mit einander verſchmolzen, aber in der innern Wahrnehmung werden ſie in einem ganz andern, ja entgegengeſetzten Verhältniſſe zu einander aufgefaßt, als in der äußern Wahrnehmung, und umgekehrt, ſo daß aus einer und derſelben Empfindung auch durchaus verſchiedene Wahrnehmungen ſich bilden. Das in der Empfindung Vorhandene hat nämlich ſeinen Grund theils im Ich, theils im Nicht-Ich; denn ich empfinde, bin aber in der Empfindung beſchränkt. Daher haben wir zwiſchen beiden zur Erklärung der Empfindung ein wechſelſeitiges Thun und Leiden vorauszuſetzen. Dieſe Wechſelſeitigkeit des Leidens und des Thuns in der Empfindung können wir durch den Gegenſatz zwiſchen Reiz und Aufmerkſamkeit bezeichnen, welcher zur Hervorbringung einer jeden Empfindung nothwendig iſt, indem nur durch das Zuſammentreffen dieſer beiden, des Reizes, welcher der Außenwelt angehört, und der Aufmerkſamkeit, welche dem Ich zukommt, auf der einen Seite das Ich gereizt, auf der andern Seite das Nicht-Ich bemerkt wird. So ſetzen die reizende Thätigkeit des Nicht-Ich und die bemerkende Thätigkeit des Ich einander wechſelſeitig voraus, und von der andern Seite auch das Leiden des Ich, welches gereizt, und des Nicht-Ich, welches bemerkt wird. In dieſem Wechſelverhältniſſe faßt nun auch die Wahrnehmung Leiden und Thun des Nicht-Ich und des Ich auf, beide Arten der Wahrnehmung aber gehen von den entgegengeſetzten Gliedern des Verhältniſſes aus und ſtellen es daher auch in entgegengeſetzter Weiſe dar. Indem in der innern Wahrnehmung die Empfindung auf das Ich bezogen wird, iſt es zuerſt das Thun des Ich, welches unſer Auge auf ſich zieht, das Leiden des Nicht-Ich aber ſchließt ſich daran an, beide freilich nicht rein, ſondern in Vermiſchung mit den entgegengeſetzten Gliedern ihres Verhältniſſes, wie es der ſinnlichen Verworrenheit ſich geziemt. Daher iſt es die Aufmerkſamkeit, auf welche die innere Wahrnehmung das Auge richtet, der äußere Gegenſtand der Aufmerkſamkeit aber ſchließt ſich daran als das leidende Glied in untergeordneter Weiſe an. Umgekehrt in der äußern Wahrnehmung; da führt das Thun des Äußern den Reigen, das Leiden des Ich aber erſcheint als Folge deſſelben; es iſt der Reiz des Nicht-Ich, welcher beginnt; das Gereiztwerden des Ich ordnet ſich ihm unter. So liegen in der einen Empfindung doch zwei ſehr verſchiedene Arten der Vorſtellung, indem das Empfundene in der Wahrnehmung entweder aufgefaßt wird als ein äußerlich Vorhandenes, welches einen

Reiz auf das Innere ausübt, oder als ein innerlich Vorhandenes, durch die Aufmerkſamkeit auf den äußerlichen Reiz Erzeugtes. Aus der Empfindung des Schmerzes ergiebt ſich ſowohl die Wahrnehmung: ich fühle den Schmerz, als auch die Wahrnehmung: es iſt ein Schmerz Erregendes außer mir vorhanden. In der Empfindung der Farbe ſind zwei Wahrnehmungen angelegt: ich ſehe die Farbe, und ein Farbiges außer mir iſt vorhanden. In beiden Wahrnehmungen aber wird weder ein reines Ergebniß des Ich ohne das Nicht-Ich, noch ein reines Ergebniß des Nicht-Ich ohne das Ich ausgedrückt, denn das Sehen würde nicht ſein, wenn nicht das Farbige, und das Farbige würde nicht ſein, wenn nicht das Sehen wäre, ſo daß in der Wahrnehmung immer nur eine Beziehung zwiſchen dem Äußern und dem Innern hervortritt, welche aber das einemal als eine Beziehung des Äußern auf das Innere, das anderemal als eine Beziehung des Innern auf das Äußere aufgefaßt wird. Es kann nun wohl geſchehen, daß wir in der äußern Wahrnehmung des Farbigen von ſeiner Beziehung auf das Innere abſehen, oder in der innern Wahrnehmung des Sehens von ihrer Beziehung auf das Äußere; allein wir werden beide Weiſen die Wahrnehmung aufzufaſſen nur als Abſtractionen betrachten dürfen. In einer ſolchen abſtracten Weiſe ergeben ſich uns alsdann die Vorſtellungen des Farbigen, des Tönenden, des Schmerz Erregenden oder des Sehenden, des Hörenden, des Schmerz Fühlenden, von welchen die einen ein rein Äußerliches, die andern ein rein Innerliches darzuſtellen ſcheinen.

Faſſen wir nun beides, Form und Inhalt der äußern und der innern Wahrnehmung, zuſammen, um die Gegenſtände zu bezeichnen, welche in ihnen uns zur Erkenntniß kommen. In der äußern Wahrnehmung ſtellt ſich das Wahrgenommene in räumlichen Verhältniſſen dar, nach den drei Maaßen des Raumes, wobei zu bemerken iſt, daß von dieſen das dritte Maaß, das Maaß der Dicke, niemals in unſere Empfindung fällt, denn alles, was wir empfinden, liegt auf der Oberfläche oder muß erſt an die Oberfläche treten, um empfunden zu werden, und jede Empfindung daher iſt nur Empfindung des in der Fläche Liegenden. Daher wird die Dicke nur hinzugedacht in der Wahrnehmung, weil die Fläche nur die Begrenzung des Wahrgenommenen, nur die Grenze zwiſchen ihm und uns bezeichnet, das Wahrgenommene aber nicht bloß als Grenze gedacht werden kann; wir müſſen annehmen, daß hinter der Fläche das Poſitive des Wahrgenommenen liege, und ſo geſtaltet ſich uns die Vorſtellung des dritten Maaßes. Was nun einen beſtimmten Raum in ſeinen drei Maaßen erfüllt, das nennen wir einen Körper, und den Körper haben wir daher als den Gegenſtand der äußern Wahrnehmung anzuerkennen. Erfüllt werden die drei Maaße des Raumes durch die beſtimmten Beſchaffenheiten, welche an der Fläche hervortretend ſich uns darſtellen, indem ſie unſere Aufmerkſamkeit reizen und begrenzen. Wir finden dabei keinen Grund in unſerer Wahrnehmung dieſen Raum erfüllenden Beſchaffenheiten eine Veränderung aus ſich ſelbſt beizulegen, indem ſie eben nur durch ihr Vorhandenſein unſere empfängliche Thätigkeit begrenzen. Wir finden das Äußere nur in Zuſtänden, ohne daß wir darin die hervorbringende Kraft, aus welcher ſolche Zuſtände erwachſen ſein oder ſich verändern möchten, wahrnehmen könnten. Die Gegenſtände der innern Wahrnehmung dagegen erſcheinen uns nicht räumlich, ſondern in einem zeitlichen Übergehen aus dem Einem in das Andere begriffen. Es iſt unter ihnen ein innerliches Werden, welches daher nicht im Raum äußerlich verbunden, ſondern im Ich von uns zur Vorſtellung zuſammengefaßt wird. Hierbei iſt nun zu bemerken, daß die Empfindung ſelbſt nur als eine Begrenzung des Ich erſcheint, daß aber das Ich als das der Empfindung zum Grunde Liegende in der Wahrnehmung gedacht auch ein Poſitives vorausſetzt, welches in der Empfindung ſich offenbart. Dieſes Poſitive aber iſt dem Wahrnehmenden innerlich; es muß gedacht werden als die Empfindung innerlich in ſich zurücknehmend, ſo wie ſie von ihm wenigſtens theilweiſe ausgeht. Daher ſtellt ſich der Gegenſtand der innern Wahrnehmung in einer reflexiven Thätigkeit uns dar. Zu der Aufmerkſamkeit, welche nach außen ſtrebt, um den Reiz zu erfaſſen, geſellt ſich eine auf das Ich zurückgehende Thätigkeit des Ich, welche das Ergebniß des Reizes und der Aufmerkſamkeit auf das Wahrnehmende zurückbezieht. Hieraus ergiebt ſich denn der Inhalt der innern Wahrnehmung als in reflexiven Thätigkeiten die Zeit erfüllend, und alles, was dem Ich beigelegt wird in der innern Wahrnehmung, das hat die Bedeutung ſolcher reflexiven Thätigkeiten, die aber freilich nur in Vermiſchung mit der äußern Begrenzung erſcheinen. Wenn ich ſage: ich ſehe, ich fühle, ſo liegen darin ſolche reflexive Thätigkeiten ausgedrückt, denn ich werde mich als ſehend und fühlend gewahr. Einen ſolchen die Zeit in reflexiven Thätigkeiten erfüllenden Gegenſtand hat man bald Seele, bald Geiſt genannt. Der richtige Ausdruck dafür iſt aber Geiſt, welcher den äußerſten Gegenſatz des Körpers bezeichnet, auf welchen es hierbei ankommt. So wie der Gegenſtand der äußern Wahrnehmung der Körper iſt, ſo iſt der Gegenſtand der innern Wahrnehmung der Geiſt; denn der Gegenſtand der innern Wahrnehmung muß das Gegentheil des Gegenſtandes der äußern Wahrnehmung ſein. Körper werden nur äußerlich, Geiſter nur innerlich wahrgenommen. Der Seele dagegen ſteht der Leib entgegen, und beide Ausdrücke in ihrer eigentlichen Bedeutung bezeichnen nur Abſchattungen jener allgemeinen Namen, die Seele den einen Körper beſeelenden Geiſt, der Leib den von einem Geiſte belebten Körper. In dieſen Ausdrücken wird der Körper als etwas bezeichnet, welches erſt durch einen mit ihm irgendwie verbundenen Geiſt in Thätigkeit geſetzt werden ſoll, ſo wie der Geiſt dabei als einer Verbindung mit dem Körper theilhaftig erſcheint. Man bemerkt wohl, daß dies Ausdrücke ſind, welche zu ihrem Verſtändniß eine Kenntniß des Zuſammenhanges zwiſchen Körper und Geiſt vorausſetzen.

Einen ſolchen Zuſammenhang anzunehmen ſind wir durch den Gang unſerer frühern Unterſuchungen genöthigt. Denn wir haben anerkennen müſſen, daß ein Leiden und ein Thun zwiſchen dem Ich, welches in geiſtigen Thätigkeiten von uns wahrgenommen wird, und zwiſchen dem Nicht-Ich, welches als Körper ſich uns darſtellt, in der Empfindung ſtattfindet. Und zwar iſt dieſer Zuſammenhang als ein unmittelbarer zu betrachten, weil das Ich ohne weitere Vermittelung durch das Nicht-Ich begrenzt wird und überhaupt ein Mittleres zwiſchen Ich und Nicht-Ich gar nicht gedacht werden kann. Dadurch werden alle Vermuthungen beſeitigt, welche durch irgend ein Drittes die Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt herſtellen möchten. Man würde wohl nicht ohne Grund ſagen können, daß die Beſchränkung des Ich darin begründet ſei, daß es als Geſchöpf nur im Übergehen aus ſeinem Geſetztſein in ſein Sich-ſelbſt-ſetzen ſein eigenes Daſein gewinnen könne; allein in dieſem Übergehen liegt eben ſchon ſeine nothwendige Beziehung auf ein anderes Weltliches, wie gezeigt worden, welches außer ihm geſetzt im Raume und mithin körperlich ſich ihm darſtellen muß.

Die Schwierigkeiten übrigens, welche man in der Annahme eines unmittelbaren Zuſammenhangs zwiſchen Körper und Geiſt gefunden hat, gehen nur von einer falſchen Meinung über den Gegenſatz zwiſchen beiden aus. Beide ſind allerdings in einem ſtrengen Gegenſatze gegen einander zu denken, welcher durch keinen Übergang nach Graden vermittelt werden kann. Der Körper iſt immer, wo er auch ſei, im Raume, wo der Geiſt nicht gefunden wird, während der Geiſt immer nur in reflexiven Thätigkeiten iſt, d. h. in Thätigkeiten, welche nur auf den Geiſt zurückgehen, alſo nicht auf ein Anderes ausgehen, und wenn daher von Wirkungen des Geiſtes auf den Körper oder des Körpers auf den Geiſt die Rede iſt, ſo können ſolche Ausdrücke nur im uneigentlichen Sinne genommen werden. Allein es muß auch nicht überſehen werden, daß die Vorſtellungen des Körpers und des Geiſtes nach dem, was wir ſo eben über ihre Bedeutung geſagt haben, gar nicht das Weſen eines Gegenſtandes bezeichnen, ſondern nur ſeine Erſcheinungsweiſe in Beziehung auf eine wahrnehmende Perſönlichkeit. Es ſind nicht Dinge oder auch weſentliche Eigenſchaften von Dingen, es ſind nicht Gründe der Erſcheinungen, ſondern es ſind Erſcheinungsweiſen der Dinge, in einer rein perſönlichen Beziehung aufgefaßt, was uns in ſolchen Vorſtellungen zur Erkenntniß kommt. Wenn ich etwas einen Körper nenne, ſo bedeutet dies nichts anderes, als daß es in äußern Wahrnehmungen ſich zu erkennen gebe, natürlich nicht ſich, ſondern nur Andern; denn ſollte es ſich ſelbſt wahrnehmen, ſo würde es dabei nur innerlich und mithin in reflexiven Thätigkeiten als ein Geiſt ſich zu erkennen geben. Die Vorſtellung des Körpers alſo ſagt nicht aus, was etwas iſt, ſondern nur, als was es Andern erſcheine, und hat deswegen eine rein perſönliche Bedeutung; denn die wahre wiſſenſchaftliche Bedeutung eines Gegenſtandes gilt nicht allein für Andere, ſondern für Alle. Ebenſo daß etwas ſich ſelbſt in reflexiven Thätigkeiten nur in der Zeit erſcheint und deswegen als Geiſt ſich zu erkennen giebt, bedeutet uns nichts weiter, als daß es ſich ſelbſt innerlich erſcheint. Dies iſt aber eine rein perſönliche Beziehung; von ſich ſelbſt wird es innerlich wahrgenommen; für ſich ſelbſt erſcheint es als Geiſt; den Übrigen aber wird es natürlich und nothwendig als ein Äußeres und mithin als Körper erſcheinen müſſen, wie denn gewiß niemand Wahrnehmungen von einem Andern wird nachweiſen können, in welchen ihm dieſer anders als in körperlichen Zeichen erſchienen wäre. Man hat ja wohl von Geiſter- oder Geſpenſter-Erſcheinungen geſprochen, wobei dieſer oder jener an Weſen gedacht hat, welche der körperlichen Hüllen gänzlich entkleidet ihm Zeichen ihres Daſeins gegeben hätten, aber ſelbſt die ausgelaſſenſte Einbildungskraft wird ſich ſolche Zeichen nicht anders erſinnen können, als in körperlicher Geſtaltung oder in ihm äußerlicher, d. h. in räumlicher Wirkſamkeit. Daher werden wir feſtzuhalten haben, daß auch dieſe innerliche Weiſe, in welcher wir uns ſelbſt als ein Geiſtiges wahrnehmen, nur eine perſönliche Beziehung hat und unſere Art uns ſelbſt zu erſcheinen bezeichnet, während unſere Erſcheinungsweiſe für Andere von anderer, ja entgegengeſetzter, körperlicher Art iſt. Solche zwei entgegengeſetzte Erſcheinungsweiſen aber in Zuſammenhang unter einander zu finden kann uns keine Schwierigkeit machen. Sie ſtellen nur die entgegengeſetzten Seiten eines und deſſelben Gegenſtandes dar, das Körperliche die äußere, das Geiſtige die innere Seite ſeiner Erſcheinung, welche beide gar nicht von einander getrennt werden können, wenn von beſchränkten, in der Erſcheinung begriffenen Gegenſtänden die Rede iſt, denn bei ihnen werden Äußeres und Inneres nothwendig zu unterſcheiden ſein. Etwas anderes würde es ſein, wenn die Gegenſtände ſelbſt Körper oder Geiſt wären. Denn in dieſem Falle, würden wir ſagen müſſen, könne einerſeits der Körper, welcher im Raum iſt, in keine Berührung und in keinen Zuſammenhang mit dem kommen, was nicht im Raume iſt, alſo mit dem Geiſtigen, andererſeits aber der Geiſt, welcher nur in ſich thätig iſt, keine Gemeinſchaft mit dem Körper haben.

An dieſem Orte möchte es erlaubt ſcheinen uns einer Abſchweifung zu überlaſſen. Es ſind gar zu viele Vorurtheile, welche unſern Sätzen ſich entgegenſtellen. Dem Menſchen fällt es ſchwer über ſeine menſchliche Beſchränktheit der Vernunft einen Blick zu verſtatten. Doch in dieſer Beziehung wollen wir uns beſchränken eingedenk der unermeßlichen Weite des Feldes, in welches uns ſolche Blicke verführen dürften. Nur ſo viel bemerken wir, daß es uns nicht geziemen will, wenn wir irgendwo nur ein Körperliches zu bemerken wiſſen, weil wir es nur äußerlich auffaſſen, in ſein Inneres aber einzudringen nicht vermögen, daraus zu ſchließen, daß ein ſolches Inneres und Geiſtiges gar nicht vorhanden ſei. Man glaube nur nicht in das Innere eines

Gegenſtandes eingedrungen zu ſein, wenn man etwa den Kern aus der Schale gelöſt oder den Stein in kleine Theile zerklopft hat. Was einmal zum Äußern gemacht werden kann, das iſt nicht das Innere. Nur müſſen wir bemerken, daß wir in das Innere der Dinge um ſo leichter eindringen, je gleichartiger, je analoger ſie uns ſind. Daher mögen wir wohl andern Menſchen Geiſt beilegen, obgleich wir immer nur ihren Körper wahrgenommen haben, weil wir ihre Erſcheinung der unſern analog finden; aber wir ſcheuen uns davor auch in ſolchen Dingen ein Inneres, einen Geiſt vorauszuſetzen', deren Erſcheinungsweiſe mit der unſern faſt gar keine Vergleichungspunkte darbietet. Doch ſollte am wenigſten der Philoſoph ſich verſühren laſſen etwas völlig Geiſtloſes in der Welt anzunehmen, wenn er anders es als Aufgabe der Wiſſenſchaft anerkannt hat in das Innere der weltlichen Dinge einzudringen und den Gedanken oder den Willen zu erkennen, welcher alle dieſe Erſcheinungen vor unſern Augen bewegt oder belebt. Skeptiker mögen in Zweifel ſtellen, ob es dem Menſchen vergönnt ſei in das Innere der Dinge einzudringen, darum ſind ſie doch nicht berechtigt dieſes Innere zu leugnen. Wer ſich der Schranken unſeres gegenwärtigen Denkens bewußt iſt, mag ſich geſtehen, daß er vieler Dinge Inneres nicht zu erkennen wiſſe, aber indem er dieſe Schranken durchbrechen möchte, ſetzt er ein ſolches Inneres voraus.

Wenn wir nun in dieſem Punkte die Zuſtimmung wahrhaft philoſophiſcher Männer leichter zu gewinnen hoffen, als die Meinung der Menge, ſo haben wir doch noch einen andern Punkt zu berühren, welcher zwar zum Theil nur den Sprachgebrauch betrifft, aber doch in mancherlei Berührung mit gangbaren Vorurtheilen tretend vielen Widerſpruch ſelbſt von philoſophiſch Denkenden zu gewärtigen hat. Die Seele als eine Art der Erſcheinung ſich zu denken, daran haben Viele ſich ſchon gewöhnt; aber den Geiſt auf derſelben Stufe zu erblicken, davor ſchrecken die Meiſten zurück. Und doch dürfen wir nicht anders lehren, wenn anders der richtige Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Körper und nicht zwiſchen Seele und Körper iſt. Freilich hat ja das Wort Geiſt mancherlei Abſchattungen erfahren und ſelbſt eine heilige Bedeutung erhalten, wenn wir ſagen: Gott iſt ein Geiſt, oder vom heiligen Geiſte reden, und es darf niemand erinnert werden, daß in ſolchen Ausdrücken nicht von einer Erſcheinung die Rede iſt; aber ich fürchte mich auch nicht von wahrhaft religiöſen Männern, deren Urtheil ich mir gern vergegenwärtige, einen Tadel zu erfahren, wenn ich die Überzeugung äußere, daß alle jene Formeln, in welchen das Wort Geiſt auf das Göttliche angewendet wird, nicht im eigentlichen Sinne zu verſtehen ſind. Wer einen Begriff von dem hat, was die Sprache leiſtet, und wie ihre Bilder und Übertragungen ein herkömmliches Anſehen gewinnen, welches nicht zu verſchmähen iſt, der wird hierbei keinen Anſtoß finden. Wir werden nicht vermeiden können einen eigentlichen und einen uneigentlichen Gebrauch des Wortes Geiſt zu unterſcheiden, ſonſt möchten die Geiſtreichen ſich die Gottesreichen dünken; die Wiſſenſchaft aber hat an den eigentlichen Sinn der Worte ſich zu halten und ihre Worte mit Sorgfalt zu wählen, wenn ſie zu einer genauen Darſtellung ihrer Lehren gelangen will. Dabei haben wir nun auf den ſtrengen Gegenſatz zwiſchen den Wörtern Körper und Geiſt zu ſehen, welchem unſere Sprache in einem ebenſo entſchiedenen Gegenſatze die Wörter Leib und Seele zur Seite ſetzt. Nun aber wird gewöhnlich nicht beſtritten, daß der Körper der äußern Erſcheinung angehört, und wenn man daher leugnen wollte, daß der Name des Geiſtes auf die innere Erſcheinung zu beziehen ſei, ſo würde man entweder zu behaupten haben, es gebe zur Bezeichnung deſſen, was in der innern Erſcheinung aufgefaßt wird, einen andern Ausdruck als den Namen Geiſt, oder es gebe gar keine innere Erſcheinung. Bei der erſten Behauptung möchte es aber ſchwer werden ein Wort zu finden, welches dem Worte Körper ſo entſchieden entgegengeſetzt wäre, als das Wort Geiſt. Daher iſt denn auch nur von ſolchen, welche den ſtrengen Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt verkannt haben, dieſer Ausweg genommen worden, indem ſie etwa die Seele oder die Lebenskraft oder die Einbildungskraft als ein Mittleres zwiſchen Körper und Geiſt ſich zu denken ſuchten. Dieſe Vorſtellungsweiſen müſſen verworfen werden, weil kein Gradunterſchied zwiſchen jenen beiden geſetzt werden darf, wie ſchon gezeigt worden. Auch verſchmäht die Sprache ſolche gemachte Gegenſätze. Daher iſt es denn auch geſchehen, daß dergleichen Verſuche der Vermittlung zwiſchen Geiſt und Körper zwar oftmals aufgetaucht, aber auch immer wieder ſpurlos in der Wiſſenſchaft vorübergegangen ſind. Den zweiten Ausweg hat man häufig ergriffen; doch muß man geſtehen, daß er ſelten zu einer beſtimmten Lehrweiſe geführt hat. Ihm liegt eine Richtung des Denkens zum Grunde, welche mehr in die Sachen eingeht, und es wird daher der Mühe verlohnen, ſie einer ſorgfältigern Prüfung zu unterwerfen.

Den reinen Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt zugegeben, zugegeben überdies, daß jener auf das Äußere, dieſer auf das Innere ſich bezieht, könnte man doch ſagen, es ſollte damit nicht die äußere der innern Erſcheinung, ſondern die äußere Erſcheinung dem innern Weſen, oder wie man ſonſt das Überſinnliche nennen will, entgegengeſetzt werden. Dahin zielen mancherlei Äußerungen, welche man auch jetzt noch häufig zu hören bekommt, obwohl die Entwicklung der Wiſſenſchaft ſie ſchon bei Weitem überflügelt hat. Wenn vom Innern der Natur oder der körperlichen Schöpfung die Rede iſt, ſo meint man unſtreitig damit die Gründe der ſinnlichen Erſcheinung, nicht die innere Erſcheinung. In das Innere der Gegenſtände eindringen, darunter verſteht man gemeiniglich die Gründe ihrer äußern Erſcheinung auffaſſen. Wenn man vom Sinnlichen ſpricht, ſo hat man nicht ſelten die Meinung, daß darunter nur das zu verſtehen ſei, was durch die äußern Sinne aufgefaßt werden kann, alſo das Körperliche, nicht aber die Gegenſtände des innern Sinnes. So behauptet man auch wohl, das Sinnliche ſei das Materielle, unter welchem man das Körperliche zu verſtehen pflegt. Dieſen und ähnlichen Ausdrucksweiſen liegt nun eben die Anſicht zum Grunde, daß die Erſcheinung nur im Äußern, das Weſen aber oder das Überſinnliche im Innern zu ſuchen ſei, und folgerichtig durchgeführt würde ſich daraus ergeben, daß alles Geiſtige überſinnlich, aber auch daß gar keine innere Erſcheinung vorhanden ſei. Allein wie iſt es möglich dieſe zu verkennen? Wenn alles Sinnliche der Erſcheinung angehört, ſo haben wir ſchon nachgewieſen, daß auch ein Sinnliches in uns und mithin eine innere Erſcheinung anerkannt werden muß. Unſer Ich müſſen wir für ein in ſinnlichen Erſcheinungen ſich entwickelndes und ſich offenbarendes Weſen halten; dafür erklären es ſein ſinnliches Begehren, ſeine ſinnliche Luſt, ſeine ſinnliche Vorſtellung und wie ſonſt noch andere ſinnliche Regungen unſeres Lebens heißen mögen. Ja wenn das Sinnliche nicht in dem Innern unſeres Bewußtſeins wäre, ſo würden wir fragen müſſen, worin es überhaupt gefunden werde. Sinnliches iſt nur dadurch vorhanden, daß ein ſinnliches Weſen vermittelſt ſeiner Sinnlichkeit etwas innerlich in ſeinem Bewußtſein auffaßt. Nimm die ſinnliche Vorſtellung weg, und alles Sinnliche iſt verſchwunden. Von ſinnlichen Dingen außer uns zu reden iſt uns nur unter der Vorausſetzung erlaubt, daß dieſe Dinge damit bezeichnet werden ſollen, inſofern ſie von wahrnehmenden Weſen ſinnlich aufgefaßt werden; an und für ſich aber würden ſie nicht ſinnlich ſein. Nicht genug alſo, daß wir ein innerlich Sinnliches und eine innere Erſcheinung anzuerkennen haben, es muß ſogar einleuchten, daß die äußere Erſcheinung nur unter der Bedingung der innern iſt, welches niemanden verwundern wird, der bedenkt, daß überhaupt von einem Äußern nur die Rede ſein kann, wenn zuvor ein Inneres anerkannt worden, und daß nur da eine Erſcheinung vorhanden iſt, wo in der Vorſtellung an einem Wahren ein Schein ſich ergeben hat.

Doch wir würden uns vergeblich bemühen die hierüber verbreiteten Vorurtheile zu zerſtreuen, wenn wir nicht auch das Wahre, welches ihnen zum Grunde liegt, zur Anerkenntniß bringen wollten. Wir müſſen bemerken, daß, wenn davon geſprochen wird, wir ſollten in das Innere der Dinge eindringen, welche uns äußerlich erſcheinen, man damit allerdings eine Thätigkeit des Denkens bezeichnet, welche zur fortſchreitenden Erkenntniß der Gegenſtände durchaus nothwendig iſt. Schon früher haben wir das Geſchäft des Verſtandes an dem Verſtehen der Sprache, d. h. an dem Zurückführen äußerer Zeichen auf einen innern Vorgang, welcher dadurch bezeichnet wird, uns anſchaulich zu machen geſucht. Dabei iſt die Thätigkeit des Ueberſetzens aus dem Äußern in das Innere durchaus nothwendig, wie dies auch daraus erhellen muß, daß wir nur in unſern Gedanken, d. h. in innerlichen Entwicklungen, die Bedeutung der Dinge auffaſſen können. Man hat deswegen mit Recht behauptet, daß wir alles nach der Analogie mit unſern eigenen Entwicklungen zu erkennen hätten. Doch haben wir auch ſchon früher erinnern müſſen, daß jenes Überſetzen aus dem Äußern in das Innere nur ein vorläufiges Geſchäft für das Erkennen ſei, indem das, was in unſerem Innern als Vorſtellung ſich bildet, noch einer weitern Erklärung bedarf. Jenes Innere kann als Erſcheinung angeſehen werden, welche zur völligen Verſtändigung auf ihre Gründe zurückgeführt werden müßte, wovon uns das oberflächliche Überſetzen aus den Worten weniger in den Sinn und Willen als in die Vorſtellungen des Redenden ein entſchiedenes Beiſpiel abzugeben hat. Erſt wenn der Wille des Redenden an den Tag gekommen, würden wir in der That über die Erſcheinung uns erhoben haben und zum Überſinnlichen vorgedrungen ſein. Was wir das Innere oder Seele und Geiſt nennen, erſcheint uns alſo nur deswegen bedeutender als das Körperliche, weil wir nicht umhin können, alle äußere Erſcheinungen in innere zu überſetzen, wenn wir ſie verſtehen wollen, und wir alſo allerdings dem Verſtändniß der Dinge einen Schritt näher gekommen, wenn wir ihr Inneres aufgefaßt haben.

Nun wird man aber einwendend fragen, ob denn der Wille des Redenden nicht auch ein Geiſtiges ſei, und hiermit wird denn wirklich der Hauptpunkt des Streites zur Sprache gebracht. Den Willen, den Gedanken, das Gefühl des Gemüths pflegt man ohne Weiteres als ein Geiſtiges in Anſpruch zu nehmen, und darauf beziehen ſich alle die Behauptungen, welche das Geiſtige zu einer höhern Bedeutung berechtigen wollen, als das Körperliche. Wenn man bedenken wollte, daß dem Geiſtigen ebenſo ſehr die viehiſche Begierde und die Raſerei hochmüthiger Leidenſchaft angehören, als der begeiſterte Entſchluß und der ſtille Friede des Herzens, ſo würde man wenigſtens zu unterſcheiden ſich aufgefordert fühlen. Aber man flüchtet ſich bei ſolchen Betrachtungen hinter die unbeſtimmte Unterſcheidung zwiſchen Geiſt und Seele. Man fürchte ſich nur nicht, uns werde das Beſte verloren gehen, wenn wir den Geiſt für Erſcheinung erklären müſſen. Eben weil wir beides in ihm finden, das Gute und das Böſe, können wir ihn nur für Erſcheinung halten; denn wenn auch das Gute Dauer, ja ewiges Beſtehen haben ſollte, das Böſe iſt in ſich wandelbar und fällt dem Wechſel des Entſtehens und Vergehens anheim. Wir müſſen aber auf folgende Weiſe unterſcheiden: alles, was wir als gut anerkennen müſſen und was für uns eigenen Werth hat, die ſittlichen Entſchlüſſe unſeres Willens, die wahren Gedanken unſeres Verſtandes, die reinen Gefühle unſeres Gemüths, alles dies iſt freilich — wie könnten wir es leugnen? — in unſerem Geiſte, aber es iſt in ihm gemiſcht mit den Beſchränkungen des Sinnlichen und allerlei unreinen Bewegungen, die ebenſo gut dem Geiſte angehören, als jene Ergebniſſe freier Entwicklung. Wenn wir nun den Geiſt innerlich wahrnehmen, wie den Körper äußerlich, ſo faſſen wir beide Beſtandtheile, welche doch unterſchieden werden müſſen, ungeſondert auf, und dies iſt eben die Weiſe der Erſcheinung, daß ſie Unzuſammengehöriges vermiſcht und ihren Gegenſtand mit einem an ihm haftenden Schein verunreinigt darſtellt. Deswegen müſſen wir den Geiſt für Erſcheinung halten. Wollen wir aber das Wahre deſſen erkennen, was in der innern Wahrnehmung des Geiſtes uns zur Erſcheinung kommt, ſo müſſen wir in der innern Wahrnehmung das unterſcheiden, was dem Ich wahrhaft angehört und was dagegen von dem Nicht-Ich ausgehend an dem Ich nur erſcheint. Dem Ich, ſetzen wir ferner, gehört nur ſeine eigene That, ſein Sich-ſelbſt-ſetzen an, die freie Entwicklung, durch welche es das von Gott ihm Verliehene ſich aneignet; dieſes erkennen wir in ſeinen Entſchlüſſen, in ſeinen Gedanken, in den Gefühlen ſeines Gemüths und wie wir ſonſt noch vorläufig die Wirklichkeiten der Vernunft nennen mögen. Alle dieſe Thaten ſind im Geiſte, ſie ſind aber nicht der Geiſt. Dies iſt der Unterſchied, welchen wir feſthalten müſſen, der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Vernunft, wie die Sprache dieſe Worte weiſe unterſchieden hat. Die aber, welche den Geiſt als das Überſinnliche zu preiſen pflegen, haben gewöhnlich das Vernünftige dabei im Sinne, welches im Geiſte uns zur Erſcheinung kommt, welches jedoch auch in körperlichen Erſcheinungen von uns erkannt werden kann. Denn die Vernunft Anderer offenbart ſich uns immer nur in körperlichen Zeichen, welche wir nur deswegen in geiſtige Vorſtellungen umſetzen müſſen, um das Vernünftige daran zu erkennen, weil wir jede Vernunft nur dadurch zu erkennen wiſſen, daß wir eine gleichartige Vernunft in unſerem Geiſte finden. Hiermit kehren wir denn wieder zu unſerem alten Spruche zurück, daß alles, was in die Erſcheinung tritt, eine doppelte Art der Erſcheinung hat, eine geiſtige Erſcheinung nur für ſich und eine körperliche Erſcheinung für alle Andere, daß beide Arten zuſammengehören, wie Inneres und Äußeres, und daß daher jedes erſcheinende

Ding von der einen Seite als Geiſt, von der andern Seite als Körper ſich darſtellt, während ſein wahres Sein weder Körper, noch Geiſt iſt, d. h. weder durch die äußere, noch durch die innere Wahrnehmung, ſondern nur durch den Verſtand erkannt wird.

Nach dieſer Abſchweifung, welche die Berückſichtigung weitverbreiteter Vorſtellungsweiſen uns geboten hat, werden wir nun ungeſtört unſern Weg weiter verfolgen können. Beide Arten der Wahrnehmung, wie verſchieden auch ihre Form und ihr Inhalt ſich zeigen mögen, ſtellen doch nur Erſcheinungen dar, an welche der Gedanke ſich anſchließen muß, daß ein Gegenſtand in ihnen ſich uns zu erkennen gebe. Die beſtimmte Weiſe, in welcher die Erſcheinung wahrgenommen wird, kann nur aus der beſtimmten Weiſe, in welcher der Gegenſtand iſt, abgeleitet werden, und deswegen laſſen die empiriſch, d. h. durch die Wahrnehmung aufgefaßten Thatſachen einen Schluß zu auf die Wahrheit der Gegenſtände in ihrem beſtimmten Vorhandenſein. Alle Wahrheit der Erfahrungswiſſenſchaften beruht auf dieſem Grunde. Wenn ſie die ſinnlichen Vorſtellungen zuſammenſtellen, in welchen ein Gegenſtand uns erſchienen iſt, ſo verfolgen ſie dieſes Geſchäft nur in der Überzeugung, daß aus ſolchen Vorſtellungen die Wahrheit des Gegenſtandes erkannt werden könne, ja ſie ſuchen auch wohl dieſe Wahrheit nach dem Maaße der vorliegenden Thatſachen zu erforſchen. Dies iſt aber das Geſchäft des Verſtandes, das Verſtändniß der Thatſachen zu eröffnen, indem er die Erſcheinungen zur Grundlage ſeiner Forſchungen macht.

Wir werden ihn beim Verlaufe ſeiner Thätigkeiten zu belauſchen haben. Hier aber, wo wir nur von ſeinen Ausgangspunkten handeln, müſſen wir uns entwickeln, wie dieſelben ſich ihm darſtellen. Geiſt und Körper hängen ebenſo genau zuſammen wie äußere und innere Wahrnehmung. Wir haben aber bemerken müſſen, daß dieſe beiden ſich niemals rein von einander abſcheiden laſſen, ſondern weder in der Wahrnehmung unſeres Ich die Wahrnehmung des Nicht-Ich, noch in der Wahrnehmung des Nicht-Ich die Wahrnehmung unſeres Ich ausgeſchloſſen iſt. Dies bezeichnet die Natur der Erſcheinung, welche nur durch ein Zuſammentreffen von Thätigkeiten verſchiedener Gegenſtände entſteht oder das Scheinen eines Andern an einem Gegenſtande bezeichnet. Wir nehmen das Ich wahr nur in ſeinen Beziehungen zum Nicht-Ich, inwiefern eine Empfindung, durch den Reiz des Nicht-Ich erregt, durch die Aufmerkſamkeit des Ich vollzogen, auf das Ich bezüglich ſich ergeben hat, und ebenſo nehmen wir auch das Nicht-Ich wahr nur in ſeinen Beziehungen auf das Ich, inwiefern es eine Empfindung dem Ich erregt hat und ſo durch den weitern Verlauf der Wahrnehmung dem Ich zur Erſcheinung gekommen iſt. In dieſer Art des Wahrnehmens iſt immer ein Thun des Ich mit einem Leiden des Nicht-Ich und ein Leiden des Ich mit einem Thun des Nicht-Ich verbunden, und nur das Ergebniß dieſer beiden kommt zur Wahrnehmung. Deswegen haben wir ſagen müſſen, daß die Erſcheinung niemals das reine Sein des Ich oder des Nicht-Ich darſtellt, ſondern gleichſam nur die Weiſe, wie das Ich in dem Nicht-Ich oder das Nicht-Ich im Ich ſich abſpiegelt, wobei die Natur des Spiegels ebenſo viel zu der Art der Abſpiegelung beitragen möchte, als die Natur des Abgeſpiegelten. Dies iſt alſo ein wechſelſeitiges Beſtimmen und Beſtimmtwerden des Ich und des Nicht-Ich oder des Geiſtes und des Körpers. Wir nennen dies die Wechſelwirkung zwiſchen Körper und Geiſt, deren Ergebniß in der Wahrnehmung zur Vorſtellung gelangt. Es iſt aber dieſe Wechſelwirkung mit dem Zuſammenhange des Körpers und des Geiſtes nicht zu verwechſeln. Denn Körper und Geiſt hängen nach dem Vorigen zuſammen wie äußere und innere Erſcheinung, welche aber beide nur von relativer Bedeutung ſind. Daher iſt keine Verſchiedenheit des Seins unter ihnen, ſondern nur eine Verſchiedenheit der Art, wie das Sein entweder äußerlich oder innerlich aufgefaßt wird. Daſſelbe, was mir als Geiſt erſcheint, wird einem jeden Andern als Körper erſcheinen. Im einzelnen Weſen findet alſo nicht eine Wechſelwirkung zwiſchen ſeinem Körper und ſeinem Geiſt ſtatt, denn die Wechſelwirkung ſetzt Verſchiedenheit der Wirkenden voraus, ſondern die Wechſelwirkung zwiſchen den beiden Weiſen der Erſcheinung ergiebt ſich erſt, indem verſchiedene wahrnehmende Weſen ſich wechſelſeitig beſchränken und erregen. Da wirkt das Eine, welches ſich ſelbſt als Geiſt wahrnimmt, auf das Andere, welches ihm als Körper erſcheint, aber es wirkt auf daſſelbe nicht, ſofern es ſich ſelbſt wahrnimmt, als Geiſt, ſondern ſofern es dem Andern ſich darſtellt, oder als Körper. Dieſe Wechſelwirkung zwiſchen Körper und Geiſt müſſen wir hier vorausſetzen; ſie bezeichnet uns ja eben nichts anderes, als die wechſelſeitige Beſchränkung zweier Gegenſtände, welche in dem beſchränkten Denken des Ich eingeſchloſſen iſt.

Auch über dieſen Punkt werden Bedenklichkeiten bei denen aufſteigen, welche mit der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe die Dinge nach ihrer ſinnlichen Erſcheinungsweiſe beurtheilen. Man pflegt den Menſchen als ein Zuſammengeſetztes aus Körper und Geiſt oder aus Leib und Seele ſich zu denken und dennoch auch als ein einfaches Weſen. Niemand aber wird ſagen können, wie beides zuſammen beſtehen kann, zuſammengeſetzt zu ſein und dennoch eins. Ein jedes Weſen iſt als Weſen immer nur eins; in ſeiner Erſcheinungsweiſe mag es verſchiedene Seiten zeigen und in verſchiedenen Entwicklungen hervortreten, aber alle ſolche Seiten und Entwicklungen müſſen zur Einheit zuſammengefaßt werden, wenn von dem Weſen als dem Grunde der Erſcheinungen die Rede iſt. Nun läßt ſich aber ſchlechterdings nicht denken, daß ein Ding aus zwei Dingen beſtände, und daher auch nicht ſagen, daß der Menſch aus Körper und Geiſt beſtehe, wenn beide als Dinge zu betrachten wären. Dieſe Vorſtellungsweiſe iſt ſchon dadurch zurückgewieſen worden, daß wir Körper und Geiſt als Erſcheinungsweiſen verſchiedener Art kennen gelernt haben. Allein ſollen wir nun deswegen aufgeben die Gründe der körperlichen Erſcheinungen, welche wir mit dem Namen des menſchlichen Leibes bezeichnen, und der geiſtigen Erſcheinungen, welche wir die menſchliche Seele nennen, als von einander verſchieden zu betrachten und beide als in Wechſelwirkung unter einander ſtehend uns zu denken? Beobachten wir doch in ununterbrochener Folge einen beſtändigen Einfluß, welchen unſer leibliches Leben auf unſere Seelenentwicklung und umgekehrt auch unſere Seele auf unſer leibliches Leben ausübt, ohne daß wir doch ſagen dürften, beide wären eins und die Krankheit des Leibes von der Krankheit der Seele, ſo wie die Geſundheit der Seele von der Geſundheit des Leibes nicht verſchieden. Die Richtigkeit dieſer Beobachtungen wollen wir keinesweges leugnen; es kommt nur darauf an ſie vom richtigen Geſichtspunkte aufzufaſſen. Dazu gehört einzuſehen, daß der menſchliche Leib noch etwas anderes iſt, als die äußere Erſcheinung des Menſchen. Zwar ſchließt er dieſelbe mit in ſich, aber gar zu viel dem Menſchen Fremdes umfaßt er in ſeiner Geſammtheit, als daß wir nichts Anderes, als nur dem Menſchen Angehöriges, in ihm ſehen dürften. Wenn wir auch von ſeiner Bildung nicht eben ſehr viel wiſſen ſollten, ſo iſt uns doch bekannt, daß mancherlei Stoffe ſich ihm anſchließen, andere wieder ausgeſchieden werden, welche daher nur eine vorübergehende Beziehung zu ihm und dem Menſchen habend als etwas von der Erſcheinung des Menſchen Abtrennbares angeſehen werden müſſen. In der Art ſeines Beſtehens aber giebt ſich ein Doppeltes in ihm zu erkennen; das Eine gehorcht dem Begehren des Menſchen, das Andere aber folgt ſeinen eigenen Geſetzen, weswegen man auch willkürliche und unwillkürliche Bewegungen in ihm unterſchieden hat. Zu dieſen beiden Beſtandtheilen des leiblichen Lebens verhält ſich nun offenbar der Menſch und ſeine innere Erſcheinung, die Seele, auf verſchiedene Weiſe. Wenn die willkürlichen Bewegungen ihren Namen daher haben, daß ſie vom Willen des Menſchen ausgehen, ſo ſind dagegen die unwillkürlichen Bewegungen etwas, was ohne den Willen des Menſchen geſchieht. Deswegen können wir jene als das in der äußeren Erſcheinung des Menſchen in Anſpruch nehmen, was auf ſein Inneres, ja auf ſein Weſen deutet, nicht aber dieſe, und daher werden auch jene ihr Entſprechendes in der Seele des Menſchen finden, dieſe aber können im Leibe des Menſchen vorkommen, ohne daß ſeine Seele das Geringſte davon weiß. Nicht Unrecht alſo würde es ſein den Leib des Menſchen in zwei Theile zu zerlegen, von welchen nur der eine auf das Innere des Menſchen und auf ſein Weſen zu beziehen iſt, während dagegen der andere zu allem andern brauchbarer iſt, als zur Einſicht in das Weſen des Menſchen uns zu führen. Etwas Ähnliches würde ſich wohl überhaupt von der körperlichen Erſcheinung ſagen laſſen. Im Raume da treffen die verſchiedenartigſten Kräfte zuſammen und bringen zuletzt ein Product zu Stande, welches wir den Körper nennen, weil es den Raum erfüllt; aber dieſer eine Körper bringt alle die Kräfte zur Erſcheinung, welche ihn hervorgebracht haben, und kann daher nicht als die äußere Erſcheinung nur einer Kraft angeſehen werden. Wenn wir das Werk eines Baukünſtlers betrachten, ſo haben wir es als die Erſcheinung dieſes Künſtlers anzuſehen, weil wir in ihm vorherrſchend die bildende Idee dieſes Mannes erkennen können; aber werden wir es leugnen können, daß darin noch viele andere Erſcheinungen ſtecken, deutend theils auf die helfenden Künſtler, theils auf die Kräfte der natürlichen Dinge, welche alle jener bildenden Idee dienſtbar geworden ſind? Es wird uns vielleicht ſogar erlaubt ſein die Theile des Werkes zu unterſcheiden, in welchen die Idee des Künſtlers in der Anwendung ſeiner Mittel unzweideutig hervorſtralt, während in andern Theilen ſie hinter den beſchränkenden Bedingungen ſich verbirgt, welche die Anwendung nicht völlig bewältigter Stoffe in das Werk gebracht hat. Iſt es nun erlaubt ſolche todte Erzeugniſſe der menſchlichen Kunſt mit dem natürlichen Ausdrucke des menſchlichen Lebens in dem beſeelten Leibe zu vergleichen, ſo werden wir auch in ihm zu unterſcheiden haben einiges, was mehr der Erſcheinung des belebenden Menſchen, anderes, was mehr dem belebten Stoffe angehört. Um uns von dieſen Betrachtungen, welche in das Weite zu führen geeignet ſind, nicht in zu große Abſchweifungen verführen zu laſſen, wollen wir nur noch hinzufügen, daß es allerdings nur ein Unterſchied dem Übergewichte nach iſt, wenn wir in verſchiedenen Vorgängen unſeres Leibes bald die Erſcheinung unſeres Ich, bald die Erſcheinung anderer Dinge, welche der Außenwelt angehören, zu erblicken glauben. Denn überall, wo unſer leibliches Leben hervortritt, haben wir einen Einfluß der innern belebenden Kraft anzuerkennen, welche dieſen Leib beſeelt, aber auch einen belebten Stoff, der unſerem Weſen fremd iſt; hier iſt die eine, hier der andere vorherrſchend, nirgends aber iſt die eine oder der andere ausſchließlich vorhanden. Dies iſt der Natur der Erſcheinung gemäß, in welcher, wie ſchon bemerkt, nur eine Vermiſchung verſchiedener Thätigkeiten verſchiedener Dinge gefunden werden kann.

Wenn nun ein ſolcher Zuſammenhang zwiſchen körperlicher und geiſtiger Erſcheinung geſetzt iſt, ſo werden wir uns auch nicht mehr dagegen wehren können, daß die körperliche Erſcheinung ebenſo veränderlich gedacht werden müſſe, als die geiſtige. Denn ſie bildet ſich aus den Elementen der Aufmerkſamkeit und des Reizes, welche beide in einem beſtändig ſich verändernden Verhältniſſe zu einander gedacht werden müſſen, weil die Aufmerkſamkeit dem Geiſte angehörig, in der Zeit erſcheinend beſtändig eine andere iſt und der Reiz nicht anders als in Beziehung zur Aufmerkſamkeit gedacht werden kann. So wie nun die Elemente, aus welchen die körperliche Erſcheinung ſich bildet, in beſtändigem Wechſel ſind, ſo wird es natürlich auch ſie ſelbſt ſein müſſen. Nur in der ſinnlichen Vorſtellung des Körperlichen liegt die Veränderung unmittelbar nicht ausgedrückt, ſondern da ſtellt ſich der Körper uns als träge oder gleichgültig gegen alle Veränderung dar. Sobald aber anerkannt worden, daß die ſinnliche Vorſtellung auf einen Gegenſtand ſich bezieht, welcher als ihr Grund thätig in ihre Bildung mit eingreifen muß, welcher zwar in der äußern Wahrnehmung nur äußerlich ſich darſtellt, deſſen Äußerem aber ein Inneres entſprechen muß: ſo kann der Gedanke nicht abgewehrt werden, daß die körperliche Erſcheinung ebenſo in beſtändigem Wechſel begriffen ſein muß wie die geiſtige. Und dafür ſcheint denn auch die äußere Wahrnehmung zu zeugen, deren Verſchiedenheit in ſtetiger Veränderung faſt nicht verkannt werden kann, obgleich ſie allein nicht zu verbürgen im Stande iſt, daß die Dinge außer uns ſich verändern.

III. Die Dinge, ihr Weſen und ihr Leben.

Nachdem wir die Wahrnehmung als den Anknüpfungspunkt für die Thätigkeit des Verſtandes kennen gelernt haben, iſt es Zeit ſeine weitern Fortſchritte zu unterſuchen. Wenn in jener das Ich und das Nicht-Ich unterſchieden worden ſind als zwei Gegenſtände, ſo will der Verſtand nun wiſſen, was dieſe Gegenſtände ſind. Sie offenbaren ſich uns in ihrer äußern und innern Erſcheinung, werden aber von dieſer Erſcheinung unterſchieden als die überſinnlichen Gründe, aus deren wechſelſeitigem Leiden und Thun die ſinnliche Wahrnehmung hervorgeht. Als ſolche Gründe müſſen wir ſie als etwas Beharrliches betrachten, denn immer von Neuem erzeugt ſich aus ihnen die Erſcheinung in ihrem Wechſel, es bleibt aber daſſelbe Ich und daſſelbe Nicht-Ich, jenes als der Gegenſtand der innern, dieſes der äußern Wahrnehmung. Daher erkennt der Verſtand bleibende, beharrliche Gründe der Erſcheinung an, welche wir Dinge nennen. Denn Dinge ſind die bleibenden Grundlagen veränderlicher Erſcheinungen. In wie vielen und wie verſchiedenen Weiſen auch ein Ding erſcheinen mag, immer bleibt es daſſelbe Ding. Dieſe Anſicht der Dinge, wie verſchieden ſie auch beurtheilt werden mag, ſtellt ſich entſchieden in der Übung des Verſtandes heraus und deutet auf ein allgemeines Geſetz des Verſtandes.

Allein wenn die Erſcheinungen wechſeln und in beſtändiger Veränderung ſind, die Gründe der Erſcheinungen aber dem, was ſie begründen, entſprechend gedacht werden müſſen, ſo werden wir nicht davon loskommen können auch veränderliche Gründe der Erſcheinungen zu ſetzen. Denn wollte auch jemand ſagen, die Veränderung der Erſcheinungen ſei nur in dem Schein begründet, welcher an den Dingen vorkomme, ſo würden wir doch einen Grund dieſes Scheins zu ſuchen haben, welcher ebenſo veränderlich ſein müßte als der Schein ſelbſt. Manche haben geglaubt, die ſcheinbare Veränderung laſſe ſich zurückführen auf den Schein des einen Dinges an dem andern, welcher nur ein wechſelndes Auffaſſen der Verhältniſſe der Dinge zu einander vorausſetze; aber auch dies ſetzt eine Veränderung des Auffaſſens voraus, wenn nicht der Verhältniſſe ſelbſt, und dieſe Veränderung des Auffaſſens oder der Verhältniſſe muß wieder einen veränderlichen Grund im Überſinnlichen haben, indem entweder das Auffaſſende ſelbſt ein Überſinnliches iſt, welches im Wandel des Auffaſſens ſich verändert, oder die Dinge, welche ihre Verhältniſſe wechſeln, einen überſinnlichen und wechſelnden Grund in ſich tragen, aus welchem die Veränderung ihrer Verhältniſſe hervorgeht.

Iſt nun hiermit die Nothwendigkeit anerkannt worden, dem Beharrlichen und dem Veränderlichen eine Stelle einzuräumen in der Erklärung der Erſcheinungen, ſo muß der Verſtand auf der einen Seite die Geſetze ſuchen, nach welchen er beide zu denken hat, auf der andern Seite iſt die Möglichkeit darzuthun beide Gründe der Erſcheinung mit einander zu verbinden.

In unſerm Beſtreben dieſen Aufgaben zu genügen werden wir auf den höchſten Zweck unſerer Unterſuchungen zurückgeführt. Die Wahrheit, welche wir zu erkennen ſtreben, iſt Gott, welcher unveränderlich iſt, wie wir haben zugeſtehen müſſen. Dies iſt das Überſinnliche, welches der Verſtand ſucht; alle veränderliche Erſcheinungen kann er alſo nur als Zeichen betrachten das wahre Sein dieſes Vollkommenen zu erkennen; ſie ſollen als Mittel zu dieſem Zwecke dienen. Was werden wir uns wundern dürfen, daß der Verſtand die Gründe der Erſcheinungen als etwas Bleibendes dem Wechſel der Vorſtellungen entgegenſetzt? Sähe er nicht in dieſen die Handhaben ſeines wirkſamen Forſchens, durch welche allein die Schätze der unveränderlichen Wahrheit gehoben werden können, er würde ſie der Beachtung gar nicht würdigen. Dahin alſo ſtrebt durchaus des Verſtandes Geſinnung, die bleibende, in allem Wechſel beharrliche Wahrheit ſich zu gewinnen. Sollte er ſie alſo nicht ſogleich in vollem Maaße erreichen können, ſo wird er doch jeden Gedanken nur in ſofern ſchätzen, als er irgend einen Punkt des Unveränderlichen nachweiſt. Weil er ſie im Ganzen und auf einmal nicht finden kann, zertheilt er ſie gleichſam in einzelne Stücke, welche er ſpäter zuſammenzufügen ſich vorbehalten muß. So ſind es einzelne beharrliche Dinge, welche er ſich denkt und welche ſich ihm ergeben, indem er das Ich und das Nicht-Ich zu unterſcheiden findet und aus dem Scheine des Einen an dem Andern die Erſcheinung beider zu erklären genöthigt iſt.

Allein ausgehend von dieſem Ziele des verſtändigen Denkens, von dieſem Beſtreben alle Wahrheit als ein unveränderliches Beſtandtheil der ewigen Wahrheit oder unter der Geſtalt der Ewigkeit zu erblicken, wird es uns nun doppelt ſchwierig erſcheinen müſſen, auch veränderliche Gründe der veränderlichen Erſcheinung anzuerkennen. Nichts iſt wahr als die ewige, unwandelbare Wahrheit; alles Veränderliche in unſerem Denken kann nur als Mittel angeſehen werden für die Erkenntniß des Ewigen, und weil es eben nur als Mittel anzuſehen iſt, ſo ſoll es auch dahinſchwinden oder nur als Erſcheinung vorkommen, welche der Tag gebärt und die Zeit hinwegnimmt, welche aber keinen Anſpruch darauf hat der überſinnlichen, bleibenden Wahrheit zugezählt zu werden. Aus dieſen ſtrengen Sätzen, welche wir auf keine Weiſe in das Mildere deuten können, wird ſich nothwendig ergeben müſſen, daß auch alles, was veränderliche Gründe der Erſcheinung uns darzuſtellen ſcheint, ein Unveränderliches, Ewiges uns bezeichnen muß, damit es an der vollen Wahrheit Theil nehmen und einen der unterſcheidbaren Momente derſelben darſtellen kann. Zwar mag zugegeben werden, daß es in ſeinem Verhältniſſe zur Erſcheinung als ein Veränderliches aufgefaßt ſein will, aber außer dieſem Verhältniſſe zur Erſcheinung muß es noch ein Anderes ſein und eine bleibende Bedeutung haben.

Um dies zu erörtern, müſſen wir genauer in das eingehen, was ſchon in unſern vorigen Unterſuchungen auf die veränderlichen Gründe der Erſcheinung hinzudeuten ſchien. Als wir das Verhältniß der Welt zu Gott unterſuchten, haben wir geſehen, daß jene von dieſem das Vermögen empfängt, welches ſie ſelbſt in freier Thätigkeit entwickeln ſoll, daß ſie dadurch nothwendig durch das Werden hindurchgehen, in dieſem aber ſich ſelbſt ſpalten muß in eine Vielheit der Dinge, welche wechſelſeitig beſchränkt ſind und beſchränken. Wir können in dieſem Vorgange die Art wiedererkennen, wie in der Wahrnehmung Ich und Nicht-Ich auseinandertreten und in ihrem wechſelſeitigen Leiden und Thun die veränderliche Erſcheinung hervorbringen. Beide Vorgänge ſind weſentlich derſelben Art, denn der Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Nicht-Ich oder zwiſchen Innen- und Außen-Welt bezeichnet uns überhaupt die Entzweiung der Welt, welche Grund der Erſcheinung iſt. Worauf es uns aber gegenwärtig ankommt, die veränderlichen Gründe der Erſcheinung finden wir auch in jenen frühern Unterſuchungen wieder, und zwar in jenen freien Thätigkeiten, welche das von Gott Verliehene, den vernünftigen Weſen als Vermögen Gegebene zur Wirklichkeit bringen ſollen. Dieſe freien Thätigkeiten werden Gründe der Erſcheinung, indem ſie unter einander ſich miſchen und nur in Beſchränkung unter einander hervortreten. Die beſchränkte freie Thätigkeit oder das beſchränkte Sich-ſelbſt-ſetzen der Dinge iſt die Erſcheinung ſelbſt, denn in ihm findet ſich der Schein des Beſchränkenden an dem Beſchränkten; das Sich-ſelbſt-ſetzen aber iſt der nächſte überſinnliche Grund der Erſcheinung, welcher entferntere Gründe, als da ſind das einzelne Ding, die Welt, Gottes ſchaffende Wirkſamkeit in ihr, keinesweges ausſchließen ſoll. Wir haben dieſen nächſten Grund des Sinnlichen als etwas beſtändig ſich Veränderndes zu betrachten, weil das Sich-ſelbſt-ſetzen der Dinge im Übergehen aus ihrem Vermögen in ihre Wirklichkeit beſtändig anders ſich geſtaltet.

Wenn wir nun dieſen Gedanken folgen, ſo werden wir das Ding, welches uns zuvor als der bleibende Grund der Erſcheinung erſchien, jetzt doch gewiſſermaaßen auch der Veränderung theilhaftig finden. Denn es ſtellt ſich als thätig dar und als in einem Übergehen begriffen aus ſeinem Vermögen in ſeine Wirklichkeit. Der Verſtand wird es zu erforſchen haben einerſeits, wie es iſt, andererſeits, wie es thut. In der Mitte ſtehend zwiſchen dem Sein und dem Nicht-Sein gehört es theils der ewigen Wahrheit an, theils dem vergänglichen Werden. Wir haben alſo zwei Seiten an dem überſinnlichen Dinge anzuerkennen, die eine dem beharrlichen Sein zugewendet, die andere der Veränderung. Die erſte nennen wir ſein Weſen, die andere ſein Leben. Was einem Dinge weſentlich zukommt, kommt ihm immer und auf beharrliche Weiſe zu, und ſein Weſen iſt alſo das Beharrliche an ihm; dagegen ſein Leben wechſelt; es geht durch verſchiedene Momente der Thätigkeit hindurch, indem es allmälig das im Vermögen Angelegte zur Wirklichkeit bringt. Wir werden nicht verkennen können, daß der Verſtand dieſe beiden Seiten der Dinge überall unterſcheidet und verbindet, wo nur einigermaaßen das Innere der Dinge ihm zugänglich iſt.

Allein mit dieſen Bemerkungen wiſſen wir kaum zu ſagen, ob wir unſerem Ziele näher gekommen oder uns mehr von ihm entfernt haben. Denn zwar haben wir die veränderlichen Gründe der Erſcheinung etwas feſter geſtellt, indem wir ſie mit den Dingen oder den feſtſtehenden Gründen der Erſcheinung in Verbindung brachten, aber die Dinge ſelbſt, die uns vorher unveränderlich dieſelben zu ſein ſchienen, ſind uns jetzt in Gefahr gerathen durch ihre Verbindung mit dem Leben wandelbar zu werden. Dennoch dürfen wir ſagen, daß die Anknüpfungspunkte für die Löſung unſer Aufgabe ſchon gefunden ſind. Wir können uns dieſe in zwei Theile zerlegen. Denn wenn wir zeigen ſollen, daß die veränderlichen Gründe der Erſcheinung trotz ihrer Veränderlichkeit Beſtandtheile der ewigen Wahrheit ſind, ſo haben wir zweierlei zu leiſten, theils das Entſtehen, theils das Vergehen von ihnen abzulöſen, welche beiden ihre Veränderlichkeit bilden. Denn was dem Entſtehen und dem Vergehen enthoben iſt, kann doch gewiß der Veränderung nicht unterworfen ſein.

Wir wollen zuerſt zu zeigen ſuchen, daß die veränderlichen Gründe der Erſcheinung dem Vergehen ſich entziehen. Wir haben ſie als das Leben der Dinge kennen gelernt, und es wird alſo in dem Leben das Unvergängliche als Grund der Erſcheinung nachzuweiſen ſein. Daß darin etwas Unvergängliches zu Stande komme, läßt ſich nicht verkennen, wenn man das Leben als eine Entwicklung der Dinge betrachtet, durch welche ſie zur Wirklichkeit ihres Weſens gelangen. Wir haben vorher geſagt, durch ihr eigenes Sich-ſelbſt-ſetzen ſollten die Dinge ſich aneignen, was als ihr Vermögen ihnen beiwohne; dies geſchieht in einem allmäligen Fortſchreiten; ſie erfüllen dadurch ihre Beſtimmung, daß ſie das, was früher nur der Möglichkeit nach ihnen beiwohnte, in ſich zur Wirklichkeit bringen und als ein ihnen Weſentliches in ſich vollziehen. Alles dies aber ſetzt voraus, daß die Ergebniſſe des Lebens nicht ebenſo verſchwinden, wie ſie entſtanden ſind. Denn in der That eine Entwicklung unſeres Weſens hätte gar nicht ſtattgefunden, wenn das Entwickelte nicht noch jetzt entwickelt wäre in uns; wir beſäßen nichts eigen, wenn alles uns verſchwände, ſobald wir es in uns geſetzt hätten; von einem Fortſchritte könnte gar nicht die Rede ſein, wenn nicht das bliebe, was wir vorher gewonnen hätten, und ebenſo wenig würde von einer Erfüllung unſerer Beſtimmung geſprochen werden können, wenn wir alles wieder verlören, was wir einmal gewonnen hatten. Schwände alles dahin, was das Leben uns beut, nicht um das Geringſte würden wir durch daſſelbe reicher oder vollkommner, nicht um das Kleinſte kämen wir der Vollendung unſeres Weſens näher, welche unſere Beſtimmung iſt. Ein Fortſchreiten findet nur unter der Bedingung ſtatt, daß, was gewonnen worden in dem frühern Fortſchritt, auch feſtgehalten wird in dem ſpätern und nicht wieder verloren geht. Sonſt wäre immer und immer nur ein Anderes, nicht ein Mehreres, denn das Mehrere ſetzt voraus, daß zu dem Geringern noch etwas hinzugekommen, nicht indem das Geringere wegfiel, ſondern indem es blieb. Davon überzeugt uns nun auch ſchon die ärmſte Erfahrung des Lebens, daß nicht alles in ihm vergeht, ſondern, wie dürftig auch der Schatz ſein möge, welchen wir in ihm eingeſammelt haben, jeder würde ſich doch ſchämen zu ſagen, er ſei noch in ſeinen gereiftern Jahren, wie er als Kind geweſen, ſo unwiſſend, ſo ohnmächtig in der Beherrſchung der Natur und ſeiner ſelbſt. Aber bei dieſer oberflächlichen Betrachtung des Lebens ſollen wir nicht ſtehen bleiben und uns damit begnügen anzuerkennen, etwas zeige ſich beſtändig und unvergänglich in dem Fluſſe des Lebens, ſondern wiſſenſchaftlich müſſen wir zu unterſcheiden ſuchen, was das Beſtändige ſei und was das Flüchtige. Dafür haben wir nun im Allgemeinen wieder unſere alte Unterſcheidung bereit zwiſchen dem Sich-ſelbſt-ſetzen und ſeiner Beſchränkung. Offenbar wird es die letztere ſein, welche allmälig überwunden werden muß in der Entwicklung und dem Fortſchreiten unſeres Lebens, während dagegen das freie Sich-ſelbſt-ſetzen den Fortſchritt bildet, welcher bleiben ſoll. In dieſem haben wir den veränderlichen Grund der Erſcheinung zu ſuchen, und dieſer zeigt ſich nun auch als beſtändig, nicht wieder vergehend, ſo wie er entſtanden iſt, ſondern was wir in dem einen Momente unſeres Lebens für uns ſelbſt ſetzten, das ſoll als Grundlage aller weitern Entwicklung in den folgenden Momenten des Lebens feſtgehalten werden. Kein anderes Beiſpiel liegt uns näher, wenn wir dieſen Proceß des Fortſchreitens uns anſchaulich machen wollen, als die Entwicklung der Wiſſenſchaft. Wir werden finden, daß ſie nur dadurch geſchieht, daß, was früher erkannt worden, auch in dem weitern Erkennen feſtgehalten wird und nicht wieder aus unſerem Bewußtſein verſchwindet. Die mancherlei Schwankungen, welche das von uns Erkannte zu erfahren pflegt, dürfen uns dabei nicht ſtören, denn offenbar werden wir ſagen müſſen, daß, ſolange etwas ſolchen Schwankungen unterliegt, es noch nicht völlig von uns erkannt, noch nicht gänzlich uns angeeignet worden. Auch dürften mancherlei Störungen, welchen die Fortſchritte unſeres Lebens von außen unterworfen ſind, dabei mit in Anſchlag zu bringen ſein, ohne daß wir deshalb die Allgemeinheit des Satzes aufzugeben hätten, daß die wahre Bedeutung unſeres Lebens in dem Fortſchreiten der Entwicklung liege, in welchem das einmal Gewonnene als bleibende Grundlage aller weitern Ausbildung angeſehen werden muß. In dem Fluſſe der Erſcheinungen verſchwindet nicht alles wieder, ſo wie es entſtanden, ſondern es giebt ein Beharrliches in ihm, die **Wirklichkeit des Weſens**, welche die Dinge durch ihre eigene That ſich gewinnen.

Aber hiermit iſt nur die eine Seite des Veränderlichen von den überſinnlichen Gründen der Erſcheinung zurückgewieſen, ihr Vergehen; die andere Seite dagegen, ihr Entſtehen, dürfte ſchwerer zu beſeitigen ſcheinen. Müſſen wir nicht geſtehen, daß alles, was wir als das ſicherſte Gut unſeres Lebens beſitzen, doch nur in allmäliger Entwicklung uns entſtanden iſt? Gewiß werden wir es eingeſtehen müſſen, und wenn wir dennoch den freien Entwicklungen unſeres Lebens eine ewige Bedeutung zueignen wollen, ſo werden wir nicht anſtehen dürfen, einen höhern Standpunkt der Betrachtung zu wählen als den, welcher in dem Daſein zeitlich lebender Geſchöpfe gefunden wird. Denn nicht nur, daß die Entſtehung der Thätigkeiten, in welchen wir uns entwickeln, für uns ſelbſt unzweifelhaft iſt, ſondern auch für ein jedes andere Weſen, welches neben uns in der Welt gefunden werden mag, iſt ſie ebenſo gewiß. Erſt in unſern Thätigkeiten wird ihnen unſer Leben und unſer Weſen offenbar, erſt indem ſie in uns entſtehen und aus dem Vermögen zur Wirklichkeit kommen, wirken unſere Thätigkeiten auf ſie ein und werden von ihnen als wirkſam und wirklich anerkannt. Dies iſt die Form des Daſeins, in welcher die geſchaffenen Weſen ſich ſelbſt erblicken und von anderen geſchaffenen Weſen erblickt werden. Allein wenn wir nun den Inhalt des Lebens betrachten, welchen die geſchaffenen Weſen ſich bilden, und wenn wir ihn alsdann auf die höchſte Wahrheit, auf Gott, beziehen, ſo möchte von dieſer Seite ein anderes Licht über die Bedeutung des Lebens uns aufgehen. Was iſt denn dieſe Thätigkeit, dieſes Sich-ſelbſt-ſetzen der geſchaffenen Dinge anders, als das Setzen deſſen, was Gott in dieſe Dinge gelegt hat, was von Ewigkeit an in ihnen iſt und worin ihnen nichts anderes zum Bewußtſein kommt, als nur die Vollkommenheit des Schöpfers, welche er ſeinen Geſchöpfen mitgetheilt hat? Durch die wirkliche Entwicklung der Dinge daher in ihrem Sich-ſelbſt-ſetzen tritt ihnen nur in das Bewußtſein hervor, was von Ewigkeit her in ihrem

Weſen liegt; dieſe Wahrheit entſteht nicht erſt, ſondern von Anfang an war ſie und ewig wird ſie ſein; nur den Geſchöpfen entſteht ſie; ihrem Sein nach hat ſie kein Entſtehen. Daß wir unſer Leben entfalten und ſeine Thaten vollziehen, das iſt ja nichts anderes, als daß wir uns aneignen, was ſeine ewige Gnade uns verliehen hat. Und ſo können wir mit Recht ſagen, daß alles, was für uns eine Geſchichte, für Gott eine ewige Wahrheit iſt. Nichts weiter aber verlangte die Aufgabe, welche wir uns ſtellen mußten. Die überſinnlichen Thätigkeiten, welche wir als die nächſten Gründe der Erſcheinungen vorausſetzen mußten, haben zwar für uns eine Entſtehung, aber in Gott oder in der reinen, nicht mehr beziehungsweiſe aufzufaſſenden Wahrheit kommt ihnen ein ewiges Sein zu.

Nach dieſen Bemerkungen werden wir im Allgemeinen leicht beſtimmen können, wie der Verſtand die nächſten Gründe des Sinnlichen ſich zu denken hat. Es ſind zuerſt Thätigkeiten der erſcheinenden Gegenſtände in veränderlicher Art ſich darſtellend, welche die Veränderlichkeit der Erſcheinungen begründen, indem vorausgeſetzt werden muß, daß die beſtimmte Weiſe, in welcher die Gegenſtände unſerer Wahrnehmung vermittelſt unſerer Empfindungen uns wechſelnd erſcheinen, nur darin ihren Grund finden kann, daß eben dieſe Gegenſtände unſere Empfindung in wechſelnder Weiſe erregen. Dieſe Thätigkeiten aber kommen nur dadurch uns zur Erſcheinung, daß ſie in der Wechſelbeziehung zwiſchen Reiz und Aufmerkſamkeit in einer Vermiſchung mit andern Thätigkeiten unſer ſinnliches Bewußtſein erfüllen, und wenn daher der Verſtand ſie zu erkennen ſtrebt, ſo hat er zunächſt das Geſchäft über ſich zu nehmen in der Erſcheinung das zu unterſcheiden, was der Thätigkeit des Äußern und was unſerer Auffaſſungsweiſe angehört. Wie ſchwierig dies Geſchäft ſein mag, enthalten wir uns hier zu unterſuchen, genug, daß es dem Verſtande obliegt. Alsdann aber kann der Verſtand auch nicht umhin die abgeſonderten Thätigkeiten, welche der Erſcheinung zum Grunde liegen, auf einen höhern Grund zu beziehen und den thätigen Dingen ſie zuzuſchreiben. Solche Dinge ſucht er als bleibende Gründe der Thätigkeiten und vermittelſt dieſer auch der Erſcheinungen aus dieſen zu erkennen, indem er der gewiſſen Überzeugung lebt, daß die Thätigkeiten den thätigen Dingen gemäß ſein müſſen, ſo wie auch weiter die Erſcheinungen den Thätigkeiten entſprechen werden, welche ſie begründen. So ſtrebt der Verſtand nach der Erkenntniß der überſinnlichen Gründe von der Erſcheinung ausgehend. Einen andern Weg zur Erkenntniß der Dinge weiß er nicht, als durch ihre Thätigkeiten, durch ihr Leben hindurch ihr Weſen zu erforſchen, und da die Thätigkeiten in den Erſcheinungen ſich offenbaren, ſo ſieht er ſich genöthigt zu den Erſcheinungen herabzuſteigen, um in ihnen die Dinge kennen zu lernen. Die ganze Mannigfaltigkeit der Erfahrung ſtellt ſich ihm daher als ein reicher Stoff dar, aus welchem er ſeine Erkenntniſſe zu ſchöpfen ſucht, und je ärmer und mangelhafter in irgend einem Gebiete der Forſchung die ihm zugängliche Erfahrung iſt, um ſo ärmer und bedürftiger muß er auch ſich ſelbſt erſcheinen. An die Geſchichte der Außen- und der Innen-Welt iſt er gewieſen; von dem Sinnlichen geht er aus, aber er bleibt nicht beim Sinnlichen ſtehen; denn das Sinnliche iſt nur in der Vermiſchung des Scheins mit der Wahrheit, und eben dieſe Vermiſchung ſucht er durch ſeine unterſcheidende Thätigkeit aufzuheben, indem er das Scheinen des einen Dinges an dem andern dadurch verhindert, daß er die Thätigkeit des einen von der Thätigkeit des andern abſondert. In dem Sinnlichen findet er das Überſinnliche, ſo wie es in ihm vorhanden iſt, weil die begründende Thätigkeit nothwendig in dem Begründeten ſein muß. Im Veränderlichen, im Entſtehen und Vergehen ſucht ſo der Verſtand ſeine Nahrung; allein im Veränderlichen erblickt er das Beharrliche; ſelbſt in den Thätigkeiten des Lebens weiß er die Offenbarung einer ewigen Wahrheit zu finden, indem ſie das bleibende

Weſen der geſchaffenen Dinge und damit Gottes ſchöpferiſche Macht ihm zur Erkenntniß bringen.

Hieraus werden ſich nun die Verhältniſſe der Thätigkeiten zum thätigen Dinge und des Lebens zum Weſen genau beſtimmen laſſen. Ein jedes geſchaffene Ding, wie es unter der Hand ſeines Gottes gemacht worden, iſt vollkommen zwar als Geſchöpf, aber für ſich ſelbſt in eigenem Sein iſt es genau genommen gleich dem Nichts. Haben wir es rein als Geſchöpf zu betrachten, ſo können wir es nur als Product anſehen eines Andern, welches nichts zur Anſchauung bringt als nur die producirende Thätigkeit ſeines Schöpfers. Als ein ſolches Product würde es nur Erſcheinung ſein, Offenbarung eines Andern, aber nicht ſeiner ſelbſt. Man könnte es vergleichen mit einem Kunſtwerke, welches den Geiſt des Meiſters uns eröffnen ſoll, ſoweit daſſelbe reines Product iſt, d. h. abgeſehen von der anderswoher gegebenen Materie, welche es in ſich enthält. So gedacht hat es nichts Eigenes, ſondern iſt nichts weiter als die Erſcheinung ſeines Meiſters. Allein die Werke Gottes ſind nicht lebloſe Bildungen, wie die Werke der Menſchen; nicht ſo wie wir dazu unſere Werke beſtimmen andern, unabhängig von uns vorhandenen Weſen das zu zeigen, was in uns Geſtalt und Leben gewonnen hat, nicht ſo kann Gott ſeine Vollkommenheit uns offenbaren; dazu iſt ſie zu hoher und wir zu geringer Art. Indem er ſich offenbart, muß er zugleich die Weſen ſchaffen, welchen er ſich offenbart; ſeine Erſcheinung begründet Weſen, welchen er erſcheint, und wird nur dadurch ſeine Erſcheinung, daß andere Weſen werden, welche zugleich Erſcheinung ſind und die Erſcheinung in ſich begreifen, wenn wir ſo ſagen dürfen. Dieſe müſſen Bewußtſein in ſich ausbilden, weil in dem Bewußtſein die Möglichkeit aller Erſcheinung liegt. So ſind denn Geſchöpfe geworden, welche von Gott eine Anlage empfangen haben zu eigenen Thätigkeiten und zu eigenem Sein. Der Anfang ihres Seins iſt unendlich reich, aber auch unendlich arm; jenes, weil ſie ein unendliches Vermögen von Gott beſitzen ſeine Herrlichkeit in ſich aufzunehmen, dieſes, weil ſie noch nichts wirklich ſind, ſondern alles erſt erwerben ſollen. Ihr ganzes Weſen, reicher als ſie es je in irgend einem Momente ihrer Entwicklung beſitzen werden, iſt ihnen urſprünglich gegeben. Zeitlos geſetzt, auf eine bleibende Weiſe wohnt es ihnen bei, und immer ſind ſie dieſelben Geſchöpfe, in welchen daſſelbe Weſen wohnt. Darum nennen wir ſie Dinge. Allein aus dieſer Fülle der Gaben ſollen ſie nun auch eine Fülle der Thätigkeiten entfalten und in eigener That, in eigenem Bewußtſein ihr Weſen ſich aneignen, damit ſie wirklich werden, was ſie urſprünglich nur dem Vermögen nach ſind, und in ſolcher Weiſe ihre Beſtimmung erfüllen. Dadurch alſo verknüpft ſich ihr Werden mit ihrem Sein, ihr Leben mit ihrem Weſen. In der genaueſten Verbindung müſſen dieſe beiden mit einander gedacht werden; denn der Inhalt ihres Lebens iſt ganz derſelbe mit dem Inhalte ihres Weſens, und es kann ſchlechterdings nichts in ihrem Leben ſein, was nicht aus ihrem Weſen hervorginge, da ſie nichts in ihren Thätigkeiten entwickeln können, was nicht in ihrem Weſen, wie es ihnen als Vermögen gegeben iſt, urſprünglich gelegen hätte. Aber der ganze Inhalt ihres Weſens muß auch in ihrem Leben heraustreten, weil wir vorausſetzen müſſen, daß die Beſtimmung der Dinge erfüllt werden ſoll, ihre Beſtimmung, welche mit der Entwicklung ihrer Anlage eins iſt. Das Werden der Dinge iſt ihnen hiernach nichts Äußerliches, nicht, wie ſo Manche gemeint haben, nur ein Schein an ihnen, welcher aus ihren Verhältniſſen ſtammend mit dieſen Verhältniſſen entſtehe und vorübergehe, während ihr wahres Weſen, ihre Subſtanz immer daſſelbe bleibe, ſondern in ihnen ſelbſt iſt es gegründet, und ihr Weſen verändert ſich in ihnen, indem es aus einem möglichen ein wirkliches wird. Das Werden iſt ein eigentliches und wahres Leben der Dinge, in welchem ſie eine Entwicklung ihres Weſens haben.

Um uns jedoch nicht ſcheinbar zu widerſprechen, werden wir nicht unterlaſſen dürfen eine doppelte Bedeutung im Begriffe des Weſens zu unterſcheiden. Wenn wir einen bleibenden Grund der Erſcheinung ſuchen, ſo werden wir auf den Begriff des Dinges geführt, welches immer daſſelbe bleibt, und wenn wir alsdann weiter fragen, was das Ding ſei, ſo haben wir im Sinn das Weſen deſſelben zu erforſchen, wobei vorausgeſetzt wird, daß in dem Weſen des Dinges das ihm beharrlich Beiwohnende ausgedrückt werden ſolle. Damit ſtimmt auch die alte Lehre überein, daß die Frage, was etwas ſei, ihre Erledigung erfahre, indem ſein Begriff erklärt werde, daß aber die Begriffserklärung die weſentlichen Eigenſchaften des Gegenſtandes, welche unter allen Verhältniſſen und Veränderungen dieſelben bleiben, anzugeben habe. So wird das Weſen als das Unveränderliche im Dinge betrachtet, wie wir ſchon früher bemerkt haben, während wir dagegen ſo eben zu behaupten gezwungen waren, daß in dem Leben der Dinge ihr Weſen ſich verändere und eine Entwicklung erfahre. Wer die Widerſprüche des verſtändigen Denkens zum Beweiſe der Ohnmacht des Verſtandes zu ſammeln liebt, der würde in dieſen Sätzen eine neue Antinomie finden können. Wir können ſie uns anſchaulich machen in Betrachtung des menſchlichen Weſens, bei welcher wir genöthigt ſind auf der einen Seite vorauszuſetzen, daß wir immer daſſelbe Weſen des einzelnen Menſchen, dieſelbe Eigenthümlichkeit der Perſon, denſelben Charakter vor uns haben, aber doch nicht leugnen dürfen, daß dieſer einzelne Menſch ſein Weſen, ſeine Eigenthümlichkeit und ſeinen Charakter allmälig mehr und mehr entwickelt und in einer wahren Veränderung deſſelben begriffen iſt. Bedenken wir nun die Veränderungen, welchen derſelbe Menſch nicht nur in ſeinen äußern Beziehungen, ſondern in dem tiefſten Grunde ſeines ſittlichen Weſens unterworfen iſt, wie er von einem guten zu einem böſen Lebenswandel oder umgekehrt ſich wenden kann, wie ſein Charakter aus ſeiner anfänglichen Unſicherheit allmälig zu einer größern Feſtigkeit gelangt und nach ſtetigen Grundſätzen ſich ausbildet, aber doch nie ſo ſicher wird, daß er nicht noch mancherlei Verſuchungen unterliegen und gegen die Stürme des Lebens ankämpfend zu feſterer Begründung gelangen könnte, ſo finden wir uns oftmals gedrungen auszurufen: wie iſt dieſer Menſch ein ganz anderer geworden! In demſelben wiſſen wir nicht mehr denſelben zu erkennen und Weſen und Charakter deſſelben menſchlichen Weſens ſcheinen uns nur gänzlich dem Wandel und der Vergänglichkeit unterworfen zu ſein. Hier haben wir alſo zwei entgegengeſetzte, ſich wechſelſeitig ausſchließende Sätze über das Weſen und was ihm angehört, beide von ſolcher Art, daß ſie nicht aufgegeben werden können, allgemein genug, um durch den ganzen Zuſammenhang unſerer Gedanken hindurchzudringen, und daher auch ſehr merkliches Einfluſſes auf die verwickelten Streitigkeiten der Philoſophen. Sollen wir nun nicht ſagen, der Verſtand widerſpreche ſich und ſeine Denkweiſe ſei daher unzulänglich zur Erkenntniß der Wahrheit?

Wir würden es wohl ſagen müſſen, wenn der Verſtand nicht auch Heilmittel hätte für die Wunden, welche er ſchlägt, wenn jener Zwieſpalt der Sätze aus richtiger Anwendung der Grundſätze des Verſtandes erfolgte und nicht aus einem falſchen Gebrauche nur halb verſtandener Lehren, wie ſie dem unreifen Verſtande ſich aufdrängen mögen. Zwei Sätze ſtehen ſich einander in Widerſpruch entgegen. Der eine lautet: das Weſen der Dinge iſt unveränderlich; dagegen ſagt der andere aus: das Weſen der Dinge verändert ſich. Solche Sätze, wenn ihr Widerſpruch nur ſcheinbar ſein ſoll, müſſen durch eine Unterſcheidung in Übereinſtimmung geſetzt werden, durch eine Unterſcheidung, welche ihr Subject trifft, weil von demſelben Subjecte, in derſelben Beziehung genommen, nicht Widerſprechendes ausgeſagt werden kann. Für den vorliegenden Fall iſt alſo nachzuweiſen, daß der Begriff des Weſens einer doppelten Beziehung und in ihr einer doppelten Bedeutung fähig iſt, ſo daß in der einen Bedeutung das Weſen unveränderlich, in der andern aber veränderlich genannt werden darf. Wir werden nicht nöthig haben, die Unterſcheidung, welche uns hier Noth thut, durch eine weitläufige Unterſuchung einzuleiten, da ſie ſchon in unſern frühern Sätzen unzweideutig liegt. Indem wir das Geſetztſein und das Sich-ſelbſt-ſetzen der geſchaffenen Dinge unterſcheiden, iſt auch ein Unterſchied in dem Weſen der Dinge angedeutet, da wir nicht werden anſtehen können ſowohl Geſetztſein, als Sich-ſelbſt-ſetzen der Dinge auf ihr ganzes Weſen zu beziehen. Wenn wir nun ſagen, den Dingen iſt ihr Weſen geſetzt von Gott, ſo heißt dies eben nichts anderes, als ihm Ewigkeit und Unveränderlichkeit beilegen, und ſo wie ihnen dieſes Geſetztſein beſtändig beiwohnt, ſo wohnt ihnen alſo auch ihr unveränderliches Weſen beſtändig bei. Es iſt dies ihr angeſchaffenes oder angeborenes Weſen, aber auch für ſie nur Möglichkeit, nur ein Weſen dem Vermögen nach. Von dieſem Weſen dem Vermögen nach müſſen wir aber das wirkliche Weſen der Dinge unterſcheiden, welches erſt aus ihrem Sich-ſelbſt-ſetzen hervorgeht, und dies iſt offenbar ein ſich entwickelndes und veränderliches Weſen, da das Sich-ſelbſt-ſetzen der Dinge in einem allmäligen Fortſchreiten iſt. Dies iſt alſo eine ſehr einfache Unterſcheidung. Wenn wir ſagen: das Weſen der Dinge iſt unveränderlich daſſelbe, ſo meinen wir damit das ganze Weſen, ſo wie es im vollſtändigen Begriff ausgedrückt werden ſoll, ſo wie es immerdar von und in Gott geſetzt iſt, das Ideal ihres Weſens, nach welchem die Dinge in ihrem Leben immer nur ſtreben; wenn wir dagegen behaupten, das Weſen der Dinge iſt veränderlich, ſo meinen wir damit das wirkliche Weſen der Dinge, welches gleichſam nur ein Theil ihres ganzen Weſens iſt, denn noch iſt nicht alles hervorgetreten, was die Dinge ſind; ein Theil, ſagte ich, des ganzen Weſens, aber in jedem Augenblicke ein anderer, denn in jeder Entwicklung des Lebens kommt auch irgend etwas dem Weſen des lebendigen Dinges Angehöriges zum Vorſchein und zur Wirklichkeit. Der ſcheinbare Widerſpruch des Verſtandes hat ſich alſo in eine einfache Ungenauigkeit der Rede aufgelöſt, welche darin ihren natürlichen Grund hat, daß der Unterſchied zwiſchen dem ganzen Weſen des Dinges, wie es ihm angeſchaffen worden, und zwiſchen dem wirklichen Weſen deſſelben, wie es von ihm erworben worden, nur ein fließender iſt, welcher immer mehr und mehr verſchwinden, zuletzt aber ganz aufhören ſoll.

Dennoch iſt dieſe Unterſcheidung von entſchiedener Wichtigkeit für unſere Erkenntniß der Dinge, und mithin des Überſinnlichen. Wenn wir in unſerem wiſſenſchaftlichen Leben überhaupt darauf ausgehen die vollkommene Wahrheit Gottes zu erkennen, wie er in ſeiner Schöpfung ſich offenbart hat, ſo haben wir bei der Erkenntniß eines jeden Dinges den Zweck feſtzuhalten ſein ewiges Weſen, wie es Gott geſetzt hat, d. h. das ihm verliehene Vermögen, uns zur Einſicht zu bringen. Dieſe Aufgabe iſt jedoch eine tranſcendentale und überſteigt einen jeden Grad der Erkenntniß, welchen wir in der Entwicklung unſerer Vernunft erreichen können. Denn da in einem jeden Setzen Gottes ſeine Vollkommenheit vollſtändig ausgedrückt iſt, ſo iſt auch das Vermögen eines jeden Dinges als ein vollkommenes geſetzt. Daher können wir das Weſen eines jeden Dinges ſeinem Vermögen nach ſein tranſcendentales Weſen nennen, ein Weſen, deſſen Erkenntniß das Ideal unſeres wiſſenſchaftlichen Beſtrebens iſt. Dieſes Ideal, dieſer vollkommene Begriff des Dinges, welcher in Gott das Vorbild des ganzen zeitlichen Lebens iſt, bleibt immer daſſelbe, unſer Verhältniß zu ihm aber iſt in einer beſtändigen Veränderung. Da wir jedoch ein ſolches Ideal zwar in Augen haben, aber nicht in irgend einem Augenblicke als erreicht anſehen ſollen, ſo bleibt uns nichts anderes übrig, als zu ſehen, wie wir uns ihm möglichſt annähern mögen. Dieſe Annäherung geſchieht nun in der Erkenntniß des wirklichen und veränderlichen Weſens. Denn nur das können wir erkennen, was wirklich geworden in dieſer Welt, was damit in die Erſcheinung getreten und ſich uns offenbart hat. Was noch im Vermögen eingewickelt liegt, das erwartet erſt in der Zukunft ſeine Offenbarung. Blicken wir zuerſt auf uns ſelbſt, ſo verſteht es ſich ohne Weiteres, daß die Erkenntniß unſeres Weſens nicht weiter reichen kann, als wir dieſes Weſen uns wirklich angeeignet haben, denn ein jedes Erkennen iſt ja ein Aneignen der göttlichen Gabe, indem wir ſie wirklich ergreifen, und daher kann kein Menſch von ſeinem Vermögen mehr wiſſen, als er davon zur Wirklichkeit gebracht hat; von dem darüber Hinausgehenden kann er nur eine Ahnung haben. Aber ebenſo iſt es auch mit unſerer Erkenntniß anderer Dinge. Sie müſſen erſt etwas in ſich zur Wirklichkeit gebracht haben, ehe daſſelbe auf uns wirken und dadurch uns offenbar werden kann. Daher iſt auch das wirkliche Weſen der Dinge gleich ihrem erkennbaren Weſen; jenes bezeichnet daſſelbe als Sein, was dieſes in Beziehung auf das Denken. Und wir werden uns denn auch wohl nicht verleugnen können, daß ſo wie die Wirklichkeit der Dinge, ſo auch ihre Erkennbarkeit in einer beſtändigen Veränderung, aber auch in einem beſtändigen Wachſen iſt. Immer mehr entfaltet ſich uns die Welt, immer mehr offenbart ſich uns in ihr die Herrlichkeit Gottes. Aber alles, was in der Wirklichkeit der Dinge uns erkennbar wird, iſt auch wahrhaft in dem tranſcendentalen Weſen der Dinge; denn nichts kann von ihnen zur Wirklichkeit gebracht werden, was nicht in ihrem Vermögen läge, was nicht von Gott ihnen verliehen das Setzen Gottes in ihnen offenbarte, und ſo wie ihr ganzes Leben daher nur eine Verwirklichung ihres Seins iſt, ſo iſt es auch eine Offenbarung der tranſcendentalen Wahrheit. Mögen wir nur die Zeichen verſtehen, welche die Dinge uns von ihrem Leben geben, in einem jeden ſolchen Zeichen werden wir etwas ausgedrückt finden, was ihr wahres Weſen uns enthüllt. Das Leben ſtellt ſich uns als eine Reihe von Thaten bar, welche alle aus dem eigenen Vermögen der Dinge hervorgehen und dieſes Vermögen ihnen ſelbſt, ſo wie uns den Beſchauenden offenbaren; und eine jede ſolcher Thaten fügt daher eine neue, ſchlechthin noch nicht dageweſene Offenbarung des wahren Weſens der Dinge und Gottes den bisherigen Offenbarungen hinzu. Wir können demnach unſerem Standpunkte gemäß das tranſcendentale Weſen in zwei Theile uns zerlegen, von welchen der eine uns offenbar iſt, der andere aber verborgen. Das offenbare Weſen iſt in einer Reihe ſchon vollbrachter Thaten uns erkennbar geworden, das verborgene Weſen aber muß gedacht werden als ſich entwickelnd in einer Reihe ähnlicher Thaten, welche noch der Zeit entgegenſehen, die ſie an das klare Licht der Wirklichkeit bringen ſoll. Dieſe beiden Theile des Weſens ſind in einem beſtändigen Verhältniſſe des Wechſels zu einander geſetzt, indem der erſtere ab-, der andere zunimmt. So nähern wir uns mehr und mehr jener Erkenntniß des tranſcendentalen Weſens, welche das Ideal unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens bildet.

An dieſem Punkte angelangt können wir uns nicht enthalten einen Rückblick zu thun auf das, was ſchon früher erwähnt worden. Wir haben die Forderung ausgeſprochen, daß der tranſcendentale Begriff der Wahrheit, das Ideal unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens, für uns ein mögliches, ein erreichbares ſein müſſe. Dieſe Forderung tritt uns hier wo möglich in einer noch entſchiedenern Geſtalt entgegen bei Betrachtung des Verhältniſſes, in welchem das erkennbare zu dem verborgenen Weſen ſteht. Wir ſagten, das verborgene Weſen müſſe abnehmen, ſowie das offenbare Weſen zunimmt. Dies würde nun aber nicht der Fall ſein, wollten wir die Reihe der Lebensthätigkeiten, in welchen das Weſen ſich offenbaren ſoll, als eine in das Unbeſtimmt-Unendliche fortlaufende ſetzen. Denn auch die größte beſtimmbare Reihe von wirklichen Thätigkeiten abgezogen von der unendlichen Reihe vermindert dieſelbe nicht um das Geringſte; ſie bleibt noch immer unendlich, wie ſie zuvor war. Daher würde keine Annäherung an die Erkenntniß des wahren Weſens der Dinge ſtattfinden, wenn wir die Reihe der Entwicklungen, durch welche ſie hindurchgehen ſollen, in das Unendliche verlängern müßten. Es iſt ein bekannter Satz der Mathematik, welcher hier angewendet werden darf, da von einem zeitlichen Vorgange die Rede iſt, daß jede beliebige Größe im Verhältniß zu dem Unendlichen gleich Null iſt. So würde auch unſere Erkenntniß von dem Weſen eines jeden Dinges, entnommen aus einer beſtimmten Zahl von Lebensthätigkeiten gleich Null ſein, wären die Lebensthätigkeiten der Dinge als eine unendliche Größe geſetzt. Dies widerlegt nun zwar nicht unmittelbar die Annahme, daß die Lebensthätigkeiten der Dinge in einer unendlichen Reihe dahinliefen ohne Ende und Ziel; aber fügen wir noch eine Betrachtung hinzu, ſo wird der Beweis ſich ſchließen. Zwei Fälle ſind möglich, wenn eine unendliche Reihe der Betrachtung vorliegt; entweder fangen die Glieder der Reihe von irgend einem beſtimmten Punkte an abzunehmen, und immer kleiner werdend tragen ſie zuletzt gegen das Ganze genommen nur noch ein Kleinſtes aus, welches bei einer annähernden Berechnung außer Acht gelaſſen werden kann; oder es findet dies nicht ſtatt, ſondern die Glieder der Reihe fahren fort in einem Werthe ſich zu behaupten, welcher mit dem Werthe der früheren Glieder ſich meſſen kann, und da ſie ohne Aufhören fortlaufen, ſo bilden ſie auch eine unendliche Größe, welche in der Berechnung nicht wegfallen darf, wenn auch nur eine annähernde Beſtimmung des Werthes der Reihe ſtattfinden ſoll. Sollte nun die Reihe der Lebensthätigkeiten bei der Vorausſetzung, daß ſie unendlich wäre, von der letztern Art ſein, ſo würde von einem Fortſchreiten unſerer Erkenntniß, von einer Annäherung an die Wahrheit gar nicht die Rede ſein können, und es frägt ſich daher nur, ob nicht vielmehr angenommen werden dürfe, daß ſie der erſtern Art wäre. Allein vorauszuſetzen, daß unſer Leben immer ſchwächer und unbedeutender würde mit dem Fortgange ſeiner Entwicklung haben wir durchaus keinen Grund, er müßte denn etwa von ſehr beſchränkten und unzureichenden Erfahrungen über das irdiſche Leben hergenommen werden; vielmehr ergiebt ſich aus der allgemeinen Betrachtung des Lebens in ſeinem Verhältniſſe zum Weſen der ſtärkſte Grund zur entgegengeſetzten Annahme. Denn wir wiſſen, daß die Kraft des Lebens mit ſeiner Entwicklung wächſt, daß ſie immer freier wird von Hemmungen und damit das lebendige Weſen an Bedeutung und Fülle ſeines Daſeins zunimmt, woraus denn geſchloſſen werden muß, daß auch ſeine Lebensthätigkeiten immer bedeutender werden müſſen. Daher würde in der That an eine Annäherung an die Erkenntniß des Weſens gar nicht gedacht werden können, wenn wir nicht ſetzen dürften, daß die Reihe der Lebensthätigkeiten eine geſchloſſene ſei oder ein Ziel und eine Beſtimmung habe, bei welcher angelangt wir im Beſitze unſeres Zwecks jede Befriedigung finden würden. Da haben wir denn zu erwarten, daß einſt das noch verborgene Weſen gänzlich verſchwinden und das tranſcendentale Weſen völlig in das erkennbare Weſen ſich auflöſen werde.

Um möglichen Misverſtändniſſen vorzubeugen, haben wir nun freilich noch zu bemerken, daß wir nicht ganz in Übereinſtimmung ſtehen mit den gewöhnlichen Vorſtellungen und die bezeichnenden Wörter daher auch in einem etwas andern und beſtimmtern Sinn gebrauchen müſſen, als ſie im gemeinen Leben genommen zu werden pflegen. Dies iſt das Recht der Wiſſenſchaft die Sprache ihren Zwecken gemäß zu bilden. Mit dem Namen eines Dinges wird gewiß im gemeinen Leben ſehr viel bezeichnet, was dieſen Namen in wiſſenſchaftlichem Sinne nicht verdient, wenn anders Dinge und Erſcheinungen von einander unterſchieden werden müſſen. Hiermit geht es ſehr natürlich zu. Wenn die Erſcheinung uns vorliegt, ſo forſchen wir nach dem Gegenſtande, welchen dieſe Erſcheinung bezeichnen ſoll, und ſuchen ein Beharrliches, welches der veränderlichen Erſcheinung zum Grunde liege.

Aber oftmals will es uns nicht gelingen die Zeichen der Erſcheinung auf den wahren Gegenſtand zu deuten, deſſen Begriff durch dieſelben uns angeregt werden ſollte. Oft wiſſen wir nicht einmal zu ſagen, welche Erſcheinungen auf denſelben Gegenſtand zu beziehen ſind, welche nicht; und noch größer wird die Verwirrung, wenn wir es uns gefallen laſſen, auch Sinnliches, der Erſcheinung Angehöriges, weil es eine längere Dauer hat, für ein beharrliches Ding gelten zu laſſen. Wenn Erſcheinungen uns vorliegen, deren Bedeutung, deren Zuſammenhang wir nicht begreifen, ſo helfen wir uns wohl mehr ſcheinbar, als gründlich dadurch, daß wir eine Sammlung von Erſcheinungen als ein Ding betrachten. Hierin gehen wir ſo weit, daß wir einen Regenbogen ein Ding nennen, oder die Wolke, welche der Wind herbeiführt und wieder zerſtreut, den Stein, welchen der Hammer zerſchmettert, mit dieſem Namen ſchmücken, ja mit dem Jahre und der Zeit und mit andern ähnlichen Dingen machen wir es nicht anders, ſo daß ſelbſt Philoſophen den Raum ein Ding genannt und ihm eine Kraft und Thätigkeit beigelegt haben. Welcher lächerliche Reichthum von Dingen kommt dabei zum Vorſchein, eins in dem andern, eins dem andern ſeine Thätigkeiten und Erſcheinungen ſtreitig machend. Geſchieht es uns beſſer, wenn wir außer jenen Dingen der Natur auch noch die Werke der menſchlichen Kunſt als Dinge in Anſpruch nehmen, Tiſche und Bänke, Bilder und Bücher? Faſt möchten wir ſagen, daß es noch übler damit uns gerathe. Daß ſolche Werke nur als Erſcheinungen der menſchlichen Kunſt ihre Bedeutung haben, ſollten wir doch wiſſen. Aber wir vergeſſen es wieder, wenn wir ſie als ſelbſtſtändige Dinge betrachten und auf den Grund der Erſcheinungen zurückgegangen zu ſein wähnen, indem wir bemerken, daß aus einer Erſcheinung eine andere im Laufe der Begebenheiten ſich herleiten läßt. Gegen alle dieſe Täuſchungen und Vergeßlichkeiten haben wir nun dieſe keineswegs neue Lehre feſtzuhalten, daß die Dinge, welche den Erſcheinungen zum Grunde liegen, ein beharrliches Weſen haben, woran ſich die ebenfalls nicht neue Folgerung anſchließt, daß ſolche Dinge weder in der Zeit entſtanden ſind, noch in der Zeit vergehen werden. Die wahren Dinge ſind die Geſchöpfe Gottes, welche ſo wie ſie in Gottes ewigem Weſen geſetzt ſind, ſo auch ewig geſetzt bleiben. Dieſes ewige Weſen muß allen Dingen zuerkannt werden, welche dieſen Namen mit Recht führen und nicht bloß kürzer oder länger dauernde Erſcheinungen ſein ſollen. Nur darin weichen wir von ſonſt gangbaren Lehren der Philoſophen ab, daß wir das Geſetztſein der Dinge in Gott nur als ihr Weſen dem Vermögen nach anſehen können und demnach fordern, daß ſie von dieſem Geſetztſein in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen übergehen müſſen, um ein wirkliches Weſen ſich zu gewinnen. Man hat ſich Dinge gedacht, welche reine und fertige Producte Gottes wären, aber alsdann, würden wir ſagen müſſen, wären ſie auch nur Erſcheinungen Gottes und keine Dinge, denn ein jedes, ſoweit es bloß Product iſt, ſtellt nichts anderes dar, als nur des Producirenden Thätigkeit; von dieſer Behauptung aber muß uns die Einſicht zurückhalten, daß Gott nicht unmittelbar erſcheint oder, was daſſelbe iſt, nicht ſinnlich wahrgenommen wird. Das Sich-ſelbſt-ſetzen der Dinge nennen wir aber ihr Leben, und es ergiebt ſich uns alſo, daß als wahre Dinge nur die lebendigen Weſen betrachtet werden können, welche eigene Thätigkeit haben. Was wir todt nennen, iſt nichts anderes als Product und Erſcheinung eines Andern, feſtgehalten oder gehemmt an irgend einem Punkte des Lebens, und alles Todte iſt daher in einem Lebendigen gegründet. Auf die lebendigen Dinge daher müſſen wir in allen Fällen zurückgehen, wenn wir die Erſcheinungen erklären oder begreifen wollen.

Aber auch den Begriff des Lebens werden wir nicht ganz im gewöhnlichen Sinne zu faſſen haben, wenn wir daſſelbe als die Geſammtheit der eigenen und überſinnlichen Thätigkeiten der Dinge betrachten. Man wird uns entgegnen, daß es auch ein ſinnliches Leben gebe, ja Manche werden geneigt ſein das Leben nur als einen phyſiſchen Proceß zu betrachten. Gegen die Letztern jedoch müſſen wir bemerklich machen, daß auch ein geiſtiges Leben in der Entwicklung des Bewußtſeins anerkannt werden muß, wenn anders ein Fortſchreiten zum und im Wiſſen die Grundvorausſetzung aller unſerer wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen iſt, ein Leben alſo, welches nicht durch äußere Einwirkungen, ſondern nur durch die innere Thätigkeit des Lebenden hervorgebracht werden kann. Wenn wir dagegen noch ein anderes Leben außer dem ſinnlichen nachweiſen ſollen, ſo dürfen wir uns auf das geiſtige Leben nicht berufen, denn nach unſern frühern Sätzen dürfen wir nicht leugnen, daß auch das geiſtige Leben als ein ſinnliches anzuſehen ſei. Daher mögen wir auch nicht dagegen ſtreiten, daß es ein ſinnliches Leben gebe, ſondern unſere Behauptung zielt nur darauf ab dem ſinnlichen Leben auch ein überſinnliches zur Seite zu ſetzen. Was wir das ſinnliche Leben nennen, das Leben, welches als ein innerliches oder äußerliches in ſinnlicher Wahrnehmung uns zum Bewußtſein kommt, iſt als eine Folge von Erſcheinungen zu denken, welche erſt dadurch, daß ſie auf daſſelbe lebendige Ding bezogen werden, als ein Zuſammengehöriges ſich darſtellt. Daher würde auch das ſinnliche Leben keine Wahrheit haben, wenn jene Erſcheinungen nicht ihre Begründung in einem und demſelben Dinge hätten und als Zeichen deſſelben angeſehen werden könnten. So wie jedoch die Zeichen der Erſcheinung niemals reine Ausdrücke des Weſens ſind, ſondern nur Abdrücke deſſelben in einer fremden Materie, welche von der Natur dieſer Materie angenommen haben, ſo haben wir auch in dem ſinnlichen Leben eines jeden Dinges keinen reinen Ausdruck ſeines Weſens zu erblicken. Betrachten wir zuerſt das Leben anderer Dinge, wie es uns ſinnlich erſcheint, ſo werden wir uns an die frühere Bemerkung darüber erinnern müſſen, daß in den körperlichen Erſcheinungen des Menſchen die Thätigkeiten der belebenden Kraft gemiſcht ſind mit den Bedingungen der belebten Stoffe, und wenn wir es nun eben nicht anders bei allen lebendigen Weſen finden, ſo werden wir eingeſtehen müſſen, daß in dieſer Art des ſinnlichen Lebens die wahre Thätigkeit der lebendigen Dinge nur durch den fremdartigen Schein hindurchblickt. Noch ſtärker aber wird dies uns einleuchten bei Betrachtung der andern Art des Lebens, welche wir in uns ſelbſt wahrnehmen, um ſo ſtärker, je bekannter uns der Gegenſtand iſt, je leichter es uns daher wird, ſeine Bedeutung zu faſſen. Wie möchte wohl jemand glauben ſein eignes Leben begriffen zu haben, weil er alle Erſcheinungen kennt, welche in ſeinem Bewußtſein ſich ereignet haben? Da wird er bemerken müſſen, daß auch dieſe Erſcheinungen ſeines Innern mit einem Stoffe verſetzt ſind, welcher ſeinem Weſen fremd iſt. Wir können dies das empiriſche Geſchäft für die Erkenntniß eines Menſchen nennen, uns die Kenntniß der Thatſachen ſeines innern Lebens zu verſchaffen; nach dieſem Geſchäfte aber liegt dem Forſchenden eine noch viel ſchwierigere Arbeit ob, zu unterſcheiden nämlich, was dem eigenen Leben des Menſchen entquollen iſt und was dagegen nur die Umſtände erzwungen oder abgeſchmeichelt haben. Wir ſind noch immer jener Meergottheit zu vergleichen, an welche Muſchelthiere und Schlamm und allerlei Fremdartiges ſich angeſetzt haben, und wer es unternehmen will aus dieſem ungeſtalteten Wirrwarr unſerer Erſcheinung den tiefſten Kern unſerer Wahrheit herauszuſchauen, der darf keine Mühe ſcheuen die Erſcheinung unſeres Lebens von allem Angekommenen und Angebildeten zu ſäubern, um unſere eigenen Thätigkeiten zu erkennen. Unſere Vorſtellungen und Meinungen, unſere Stimmungen und Gefühle, das, worin wir einwilligen oder was wir verſchmähen, von dieſem allem gehört gar Vieles wenn nicht ganz, doch größtentheils nicht uns an, ſondern kann als eine Wirkung unſerer Zeit, unſerer Umgebungen, als eine Folge unſerer Erziehung oder äußerer Verhältniſſe angeſehen werden. Alles dies ſchwindet an uns dahin und iſt mit dem Staube und dem Schmutze zu vergleichen, welcher über ein Kunſtwerk ſich gebreitet hat und die Abſichten des Künſtlers verbirgt. Alſo auch hier ſehen wir uns wieder genöthigt zu unterſcheiden. Vieles erleben wir nur, anderes leben wir. Jenes ſind die Wirkungen anderer Dinge in unſerm Leben, dieſes aber ſind unſere freien Thaten, das, was uns mit Wahrheit zugeſchrieben werden kann. Und da haben wir denn auch den Unterſchied zwiſchen dem ſinnlichen und dem überſinnlichen Leben, welchen wir als nothwendig darthun wollten. Das ſinnliche Leben bezeichnet uns die ganze Reihe der Erſcheinungen, in welcher das lebendige Weſen die Hauptrolle der hervorbringenden und zuſammenhaltenden Kraft ſpielt, mit allen den Miſchungen und Zuthaten, welche der Zufall oder das Schickſal herbeigeführt zu haben ſcheinen möchten; das überſinnliche Leben dagegen iſt das wahre Leben, welches aus jenem nur das herausnimmt, was dem lebendigen Dinge ſelbſt, als ſeine eigenen Thaten, zugeſchrieben werden kann. Dieſe Thaten liegen zwar mitten in dem ſinnlichen Leben, ſind aber mit dem ſinnlichen Leben nicht zu verwechſeln, denn dies ſtellt nur das Zuſammentreffen verſchiedener Thätigkeiten dar, ein Ineinanderſcheinen überſinnlicher Gründe, welche in veränderlicher Weiſe die Erſcheinung begründen; zu dieſen überſinnlichen Gründen aber gehören die Thaten des lebendigen Weſens, welche in immer weiter fortſchreitender Entwicklung das Weſen deſſelben verwirklichen und deren Reihe daher mit Recht das überſinnliche Leben genannt werden darf. Wer es verſucht hat aus ſich ſelbſt zu forſchen, was er von der Mannigfaltigkeit ſeiner Erlebniſſe ſich ſelbſt zuzurechnen hat mit Abzug alles deſſen, was die Gunſt des Glückes oder die Ungunſt widriger Geſchicke über ihn gehäuft haben, der wird die Nothwendigkeit anerkannt haben, das überſinnliche von dem ſinnlichen Leben zu unterſcheiden.

Sind nun Leben und Weſen der Dinge ſo innig mit einander verbunden, daß jenes nur die Verwirklichung dieſes iſt, ſo wird ſich unſere genauere Beſtimmung über den Begriff des Lebens auch auf den Begriff des Weſens erſtrecken müſſen. Die Erklärungen der Begriffe ſollen, wie geſagt worden, das Weſen der Dinge ausdrücken; wenn wir aber die weſentlichen Eigenſchaften oder Merkmale eines Dinges gefunden haben, dann iſt der Begriffserklärung genug geſchehen. Doch werden wir uns nicht darüber wundern können, wenn manches für eine weſentliche Eigenſchaft oder für ein weſentliches Merkmal eines Dinges ausgegeben wird, was dieſen Namen nicht verdient. Es mag ja wohl nicht eben leicht ſein das Weſen eines Dinges zu ergründen, und dann in der Verlegenheit etwas von ihm ſagen zu ſollen greifen wir nach einem ſcheinbaren Bilde dieſes Weſens. Daraus muß denn viele Verwirrung entſtehen über das, was das Weſen iſt. Beſonders hat auch der Name Merkmal getäuſcht, von welchem man gemeint hat, daß er nur das willkürlich gewählte Zeichen eines Dinges, welches ſogar dem Dinge erſt äußerlich aufgedrückt werden könnte, bezeichnen ſolle. Aber mag es ſein, daß die Menſchen ſolcher äußerlicher Merkmale oder Kennzeichen ſich bedienen, um, was ihnen früher flüchtig begegnet iſt, daran wiederzuerkennen, ſo ſind dieſe Hülfsmittel der Noth und des Bedürfniſſes doch nicht die Merkmale und Kennzeichen, welche der Verſtand ſucht, und es wird niemand ſo lächerlich ſein, welcher die weſentlichen Merkmale des Sokrates oder des Platon angeben ſollte, daß er ſie in der eingedrückten Naſe des erſteren oder in der breiten Stirn des andern gefunden zu haben meinte. Alſo ſolcher Einwürfe gar zu offenbares Misverſtändniſſes nur im Vorbeigehen gedacht zu haben wird genügen. Allein es giebt andere Irrthümer über das Weſen, welche einer ernſthaftern Unterſuchung bedürfen, weil ſie in wiſſenſchaftlichern Eintheilungen der Dinge ihren Halt finden. Wenn die Naturgeſchichte die weſentlichen Eigenſchaften der Gattungen und Arten angiebt, ſo pflegt ſie dabei ſinnlicher Abzeichen ſich zu bedienen, welche in derſelben Art und Gattung immer wieder in derſelben Weiſe erſcheinen, und damit ſcheint denn doch ausgeſprochen zu werden, daß ein ſinnliches Weſen der Dinge anerkannt werden müſſe. Wenn ein Vogel an der Farbe ſeiner Federn, an der Geſtalt ſeines Schnabels oder ſonſtiger Gliedmaaßen erkannt werden ſoll, ſo ſcheint damit ein Weſen ſinnlicher Art bezeichnet zu werden. Sollte jedoch hierin eine Täuſchung liegen, ſo würde ſie nicht eben tiefer Unterſuchungen bedürfen, um ſie zu heben. Die beſchreibende Naturgeſchichte, welche von den Erſcheinungen ihrer Gegenſtände ausgeht, kann freilich nicht als eben vermittelſt der Erſcheinungen die Arten und Gattungen ſondern, welche ſie zu unterſcheiden findet, wenn ſie aber bei dieſem Geſchäfte ſich recht verſteht, wird ſie nicht behaupten wollen, daß ſie in den ſinnlichen Merkmalen, welche ſie angiebt, das Weſen der natürlichen Dinge erſchöpft habe. In zwei verſchiedenen Sinnesweiſen läßt ſie ſich ausführen, indem man entweder nur darauf ausgeht eine geordnete Überſicht über die große Mannigfaltigkeit der natürlichen Dinge zu gewinnen, geordnet nach größerer oder geringerer Ähnlichkeit der Erſcheinungen in Arten, Gattungen und Claſſen, oder indem man es nicht allein auf die Überſicht anlegt, ſondern auch auf die Einſicht in den wahren Zuſammenhang der Natur, durch welchen Arten und Gattungen und Claſſen in näherer oder entfernterer Verwandtſchaft unter einander ſtehen und eine größere oder geringere Gemeinſchaft des Lebens haben. Wer nur auf die Überſicht ſein Augenmerk gerichtet hat, der will mit den ſinnlichen Merkmalen, nach welchen er eintheilt, nur bequeme Abtheilungen für das Gedächtniß gewinnen, weiter nichts, und alle ſeine unterſcheidenden Kennzeichen gelten ihm nur als Merkmale, an welchen er die ſinnlichen Erſcheinungen ſeinem Gedächtniſſe einprägt. Wer dagegen mit ſeinen Eintheilungen der natürlichen Dinge die Ordnung und den Zuſammenhang der Natur ſelbſt zu erforſchen ſtrebt, der hofft freilich mit den ſinnlichen Merkmalen, welche ſeine Eintheilungen bezeichnen, etwas mehr erreicht zu haben, als bloße Haltpunkte für die Erinnerung; aber wir dürfen ihm auch wohl zutrauen, daß er bemerken werde, wie ſeine Merkmale zwar die Einheiten der Natur, welche in der Erſcheinung ſich bemerklich machen, aber nicht genügend ausſprechen, was dieſe ſind. Dieſes offenbart ſich ſchon darin, daß gewöhnlich mehrere Merkmale zuſammengenommen werden müſſen, um eine Art oder Gattung von ihren nebengeordneten Arten oder Gattungen zu unterſcheiden, während es doch einleuchten muß, daß, wenn eine von Natur geſetzte Einheit als ſolche bezeichnet werden ſollte, auch nur die Eigenſchaft als ihr eigenthümlich bezeichnet werden könnte, welche die Mannigfaltigkeit aller dieſer Merkmale wie aus einer Quelle hervorgehen läßt. Sollte eine Art organiſcher Dinge als nach einem Naturgeſetze ſich geſtaltend angeſehen werden, ſo würde die Erkenntniß dieſes Geſetzes nicht in der Aufzählung der verſchiedenen Gliedmaaßen und ihres Baues gegeben ſein, ſondern nur in der Einſicht des einen Grundes, aus welchem alle dieſe Gliedmaaßen in ihrer beſtimmten Weiſe zuſammenwirkend und das einige Leben dieſer Art bildend in ihrem Zuſammenhange hervorgingen. Dann aber iſt auch hierin ſchon ausgeſprochen, wie alle die ſinnlichen Merkmale, welche von dem Bau der Glieder und ihrer ſonſtigen Beſchaffenheit hergenommen werden, nur die Erſcheinung, aber nicht den Grund der Erſcheinung, welcher geſucht werden muß, ausdrücken können. Denn es wird dabei eine Kraft vorausgeſetzt, welche dieſe Glieder bildet und zu ihnen als ihr Grund ſich verhält, ſo daß ſie ſelbſt nur Erſcheinungen dieſes Grundes bedeuten. Daß dieſe das organiſche Leben bildende Kraft das eigentliche Ding oder die eigentliche Art oder Gattung ſein würde, welche gefunden ſein müßte, wenn man ſich ſollte rühmen können zu wiſſen, was das Ding oder die Art oder Gattung ſei, das wird von allen eingeſtanden werden müſſen, welche dieſe Art der Naturforſchung treiben. Wollte nun aber jemand das Weſen oder die weſentlichen Merkmale einer ſolchen Kraft ausdrücken, ſo würden dieſe von ſolcher Art ſein müſſen, daß man daraus erſähe, wie die ſinnliche Erſcheinung des Lebens in den Gliedmaaßen daraus hervorginge, und es würden alſo nur überſinnliche Merkmale hiermit zum Vorſchein kommen. Die Flügel und Flügeldecken eines Käfers, ſeine Fühlhörner, die Geſtaltung ſeiner Füße und aller ſeiner Organe mit allen den eigenthümlichen Bewegungen, welche in ihnen ſich regen, ſie weiſen uns auf ein inneres Leben hin, deſſen äußerer Ausdruck ſie ſind; dieſes Leben aber geht von einem einigen Weſen aus, deſſen Natur eine unſichtbare, nur durch den Verſtand begreifliche iſt; wer alle jene Erſcheinungen begreifen wollte, der würde dieſes Weſen zu erforſchen haben. Dazu aber hat man nur einen Schritt gethan, wenn man die ſinnlichen Merkmale des Käfers zuſammengezählt hat. Ihre Aufzählung bezweckt nichts weiter, als auf die geſetzmäßige Wiederkehr ähnlicher Erſcheinungen aufmerkſam zu machen, welche ein und daſſelbe Weſen in ſeiner natürlichen Entwicklung zu verrathen ſcheinen. Wo wir dieſelben Erſcheinungen beſtändig ſich erneuen ſehen, da haben wir einen Fingerzeig, daß alle dieſe Erſcheinungen aus einem Grunde fließen möchten; ſolche Fingerzeige ſo vollſtändig als möglich zu verfolgen wird ein ſehr wichtiges Geſchäft der Erfahrungswiſſenſchaften ſein; allein ſie werden damit nicht wähnen die weſentlichen Merkmale der Dinge erforſcht zu haben, während ſie nur die ſich gleichbleibenden Erſcheinungsweiſen derſelben bezeichneten. Wir müſſen uns hierbei wieder an den Charakter der Empirie erinnern. Alles, was ihr angehört, beſchäftigt ſich nur mit der Erſcheinung, mit den Zeichen der Dinge und ſtellt dieſe zuſammen, wobei uns die Ahnung eines tiefern Grundes der Erſcheinungen leiten mag; aber mit Bewußtſein dieſe zu verfolgen, das geht über die Grenzen der Erfahrungswiſſenſchaften hinaus und greift in das Gebiet des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens ein. Daher dürfen wir auch in der wiſſenſchaftlichen Zuſammenſtellung ſinnlicher Erſcheinungen nach ihrem Kennzeichen nicht das zu finden hoffen, was der Verſtand zu erkennen ſtrebt, indem er nach den weſentlichen Eigenſchaften der Dinge ſucht. Das wahre Weſen der Dinge, die Eigenſchaften, welche dieſen Namen verdienen, weil ſie den Dingen wirklich eigen ſind, haben wir nur in dem zu ſuchen, was die Dinge in ihrem überſinnlichen Leben aus ihrem Vermögen heraus zur Wirklichkeit bringen. Das ſinnliche Leben aber kann nur als Erſcheinung des überſinnlichen Lebens angeſehen werden, und die gleichbleibenden Normen dieſer Erſcheinung deuten zwar auf eine gleichbleibende Norm auch des überſinnlichen Lebens und des Weſens der Dinge, ſind aber nicht damit zu verwechſeln.

Wir wollen nun zu überrechnen ſuchen, welche Bedingungen zu erfüllen ſind, wenn wir die Dinge in ihrem überſinnlichen Leben und Weſen erkennen ſollen. Die erſte Bedingung iſt, daß wir in der Miſchung der Erſcheinung die verſchiedenen Thätigkeiten verſchiedener Dinge von einander zu unterſcheiden wiſſen. Dadurch allein wird es möglich den Dingen ihr wahres Eigenthum zuzuerkennen und die Elemente des überſinnlichen Lebens aufzufaſſen. Dieſe erſte Bedingung ſetzt ein Vermögen des Verſtandes voraus zu unterſcheiden nicht bloß Erſcheinung von Erſcheinung, ſondern Elemente der Erſcheinung von einander, d. h. reine Thätigkeiten des einen Dinges von den Thätigkeiten anderer Dinge, welche mit jenen zuſammentreffend und ſich vermiſchend die Erſcheinung bilden. Zu einer ſolchen Unterſcheidung können uns die Erſcheinungen wohl Anleitung geben, aber mit dem bloßen Wahrnehmen der Erſcheinungen und der Vergleichung derſelben nach Ähnlichkeit und Unähnlichkeit iſt es dabei nicht gethan. Nun mag es wohl ſchwierig ſein, eine ſolche Unterſcheidung der Elemente der Erſcheinung zu vollführen; aber Schwierigkeiten dürfen uns nicht ſchrecken, wenn wir das Höchſte der Wahrheit ſuchen. Daß es uns völlig und mit völliger Sicherheit gelingen werde die Elemente rein darzuſtellen und jede Vermiſchung derſelben mit einander zu vermeiden, wollen wir auch nicht gewiß verſprechen, wenn von der unvollendeten Entwicklung unſeres Denkens die Rede iſt; aber daß eine Annäherung an dieſe Aufgabe uns möglich ſei, müſſen wir fordern, wenn wir nicht alles Forſchen über die Erſcheinung hinaus aufgeben ſollen. Und in der That zu dieſer Forderung zwingt uns nicht allein unſer wiſſenſchaftliches Streben, ſondern ſelbſt das Bedürfniß des Denkens, welches dem gewöhnlichen Leben unentbehrlich iſt. Wir würden ja ſonſt genöthigt ſein zu behaupten, daß wir nichts erkennen könnten, was einem Dinge mehr oder weniger zuzueignen wäre, und in der ſinnlichen Erſcheinung unſeres Lebens oder des Lebens anderer Menſchen würden wir in keiner auch nur wahrſcheinlichen Weiſe ſagen können, was uns oder Andern zuzurechnen wäre als eigene That. Der gewöhnliche Verkehr der Menſchen, in welchem ſie einander anklagen und rechtfertigen, kann ohne dieſe Unterſcheidung nicht beſtehen. Wie ſie jedoch vollzogen werde, das zu lehren iſt hier nicht unſeres Orts. Nur in der Erkenntniß des Wirklichen, welches uns anſchaulich vorliegt, kann ſie erfolgen, und hier haben wir es nicht mit der Erkenntniß des Wirklichen, ſondern nur mit den allgemeinen Bedingungen zu thun, unter welchen die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt ſteht.

Aber das Unterſcheiden der einzelnen Thätigkeiten, welche dem einen oder dem andern Dinge eigen ſind, iſt nur die eine Bedingung zur Erkenntniß dieſes oder jenes Dinges; denn dadurch wird noch nicht das Ding erkannt, daß wir erſt eine ſeiner Thätigkeiten und dann wieder eine und ſo weiter fort eine Folge ſeiner Thätigkeiten in einzelnen Gedanken erkennen, ſondern es gehört nun als zweite Bedingung noch zur Löſung unſerer Aufgabe alle Thätigkeiten zuſammenzufaſſen und in einen Gedanken zu verbinden. Auch dieſe Forderung muß vom Verſtande gelöſt werden. Das Weſen eines Dinges, weil es nur in der ganzen Reihe ſeiner Lebensthätigkeiten zur Wirklichkeit gelangt, kann auch nur aus dieſer ganzen Reihe erkannt werden. Es iſt wohl zu merken, daß hier nicht von einer Verbindung mehrerer Vorſtellungen zu einer abſtracten Vorſtellung die Rede iſt, denn bei der Abſtraction gehen die Beſonderheiten der Vorſtellung verloren und werden in der Erinnerung gleichſam ausgelöſcht oder verwiſcht; bei der Erkenntniß des Weſens aber ſoll eine ſolche abſtracte und eben deswegen unvollkommene Erkenntniß nicht eintreten, ſondern alle Beſonderheiten der lebendigen Entwicklung des Weſens ſollen in dieſem Weſen vollſtändig enthalten ſein und in der Erkenntniß dieſes Weſens ohne Abzug gedacht werden. Daher muß in demſelben Gedanken, welcher die eine Thätigkeit denkt, auch der andere Gedanke, welcher die andere Thätigkeit denkt, zugleich mit gedacht werden. Dies iſt die Aufgabe, unſtreitig eine Aufgabe der Wiſſenſchaft. Ihre Löſung zu beſchreiben hat man immer wieder und wieder verſuchen müſſen, ſo oft auch der Verſuch mislungen iſt. Die alten Philoſophen haben ſie unter die Frage befaßt, wie Eins zugleich Vieles ſein, wie Vieles als Eins gedacht werden könne, und mit ihr ernſtlicher, wie es mir vorkommt, als die neuern Philoſophen ſich beſchäftigt; dennoch weiß ich nicht zu ſagen, ob ſie je erſchöpfend beantwortet iſt. Die Elemente zu ihrer Beantwortung mögen hie und da zerſtreut vorliegen; aber daß ſie gehörig zuſammengefügt worden, kann ich nicht finden, entweder weil man die Wichtigkeit der Frage überſah oder weil man die ganze Strenge ihrer Bedeutung nicht feſtzuhalten wußte. Es iſt zwar eigentlich nur ein Theil dieſer Frage, welche wir hier vor uns haben, indem gezeigt werden ſoll, wie viele Thätigkeiten als dem einen Weſen des Dinges angehörig gedacht werden können; doch kann dieſer Theil als die ganze Aufgabe in ſich darſtellend angeſehen werden, da, wie ſpäter gezeigt werden ſoll, alle übrige Theile derſelben in derſelben Art ſich erledigen laſſen. Eben deswegen wird es auch um ſo nöthiger ſein, ſie mit aller Schärfe ihrer Forderungen in das Auge zu faſſen.

Wenn wir ſagen: Sokrates denkt, einen beſtimmten Gedanken nämlich, welcher eben dadurch, daß er als der eigene Gedanke des Sokrates bezeichnet wird, als eine überſinnliche Thätigkeit deſſen wirklichem Weſen einverleibt werden ſoll, ſo darf uns dieſer Satz nicht etwa nur eine äußerliche Verknüpfung zweier Gedanken bezeichnen, von welchen der eine in dem Begriffe des Sokrates, der andere in dem Begriffe des Denkens ausgedrückt wäre; denn beide Begriffe ſollen nur einen Gedanken bilden. Zwar möchte es ja faſt ſcheinen, als hätten Viele alle die Urtheile, welche in ähnlicher Form laufen, eben nur unter dieſer Vorſtellung ſich gedacht, daß dabei zwei Begriffe an einander gereiht würden und wie Perlen an einer Schnur neben einander hingen, wobei uns denn nur der Wunſch einfallen möchte auch einmal die Schnur zu erblicken, welche die Begriffe mit einander verbände, aber eben wenn dieſe nicht aufgewieſen worden, ſo ſcheint doch dieſe Vorſtellung auch zur Erklärung unſerer Urtheile nicht auszureichen. Und beſſer iſt es auch keinesweges mit einer andern Vorſtellung beſtellt, welche ſo wie jene nur ein räumliches Nebeneinander, ſo dieſe nur ein zeitliches Nacheinander der Begriffe oder Vorſtellungen zur Erklärung des Urtheils zu verlangen ſcheint, indem ſie das Verhältniß der Begriffe, die im Urtheile verbunden werden, ſich nach der Analogie der Worte, welche den Satz bilden, zu denken ſucht, und ſo wie dieſe nach einander geſprochen werden, ſo meint, jene würden auch unmittelbar nach einander gedacht. Wie bange mögen ſie ſein, daß nicht etwa jemand in der Rede einen Augenblick innehalte zwiſchen dem erſten und dem zweiten Worte und ſo auf einmal die zeitliche Einheit des Satzes und des Urtheils durch den wortleeren Zwiſchenraum der Zeit ihm verloren gehe. Oder möchte vielleicht ein Dritter den Sokrates und ſein Denken unter dem Bilde eines Baumes denken, an welchem ein Apfel hängt? oder ein Vierter unter dem Bilde eines Behälters, welcher unter andern Dingen auch das Denken in ſich hegte?

Vortreffliche Bilder möchten das ſein; aber leider könnten wir ſie doch für nicht anderes als für ſinnliche Bilder anſehen, welche von der überſinnlichen Wahrheit weit entfernt ſind. Wer das Urtheil für einen Gedanken anſieht, der kann alle dieſe Bilder nicht brauchen, weil ſie auseinanderfallende Vorſtellungen mit einander verbinden, während Subject und Prädicat des Urtheils einer Einheit des Denkens angehören. Indem wir den Sokrates, ſollen wir auch ſein Denken, indem wir ſein Denken, ſollen wir auch den Sokrates denken. Darüber werden wir nicht zweifelhaft ſein können, wenn wir die That, welche im Prädicat ausgedrückt iſt, als eine wirkliche That des Weſens betrachten, welches durch das Subject bezeichnet wird. Denn durch die eigene That des Weſens wird dieſes Weſen wirklich, und nachdem ſie vollzogen worden, gehört ſie dem wirklichen Weſen an und iſt von ihm unabtrennbar, ſo daß dieſes Weſen, wie es wirklich iſt, gar nicht ohne die That gedacht werden kann. Den Gedanken, welchen Sokrates ſich angeeignet hat, können wir nicht von dem Weſen des Sokrates loslöſen, er iſt ein weſentliches Beſtandtheil deſſelben, und es würde ein jeder ſagen müſſen, wir hätten den Begriff des Sokrates nicht richtig gedacht, wenn wir ihn nicht mit jenem Gedanken gedacht hätten. Daher iſt das Urtheil, Sokrates denkt jenen Gedanken, welchen wir ihm mit Recht beilegen, nur der Ausdruck dafür, daß in der ſo eben vorhandenen Thätigkeit dem Weſen des Sokrates eine neue Wirklichkeit zuwächſt und aus ſeinem Vermögen heraus ſich vollzieht. Alle dieſe Urtheile, welche Lebensacte der lebendigen Dinge darſtellen, eignen den Dingen ein Wirklichwerden ihres Weſens zu, und wir erblicken darin die Kraft des Lebens das Weſen zu verwirklichen und in einem beſtändigen Wachsthum zu erhalten.

Wenn wir nun hierdurch auch die Möglichkeit nachgewieſen haben den Begriff eines lebendigen Weſens mit dem Begriffe eines Lebensactes zu einem Urtheile zu verknüypſen, ſo iſt doch damit die Aufgabe noch nicht gelöſt, welche wir vor uns haben, zu zeigen, wie eine Mehrheit, eine Folge von Thätigkeiten zu einem Gedanken verbunden werden könne. Hierzu können wir nur dadurch gelangen, daß wir erkennen, wie die einzelnen Thätigkeiten in eine Thätigkeit zuſammenfließen und der Gedanke dieſer Thätigkeit alsdann auch die Gedanken der übrigen Thätigkeiten in ſich umfaßt. Wäre dies nicht der Fall, ſo würde auch die Folge der Thätigkeiten nur in einer Folge von Gedanken gedacht werden können, das ganze Leben aber würde niemals uns zur Erkenntniß kommen in irgend einem Gedanken, und es würde alſo auch das Weſen des lebendigen Dinges nicht aus ſeinem Leben zu erkennen ſein. Allein unſere frühern Sätze führen uns auch nothwendig zu der geforderten Einſicht. Denn wir haben bemerken müſſen, daß die Thätigkeiten der Dinge nicht ebenſo wieder vergehen, wie ſie entſtanden ſind, ſondern in dem wirklich gewordenen Weſen beharren. Dies liegt in der fortſchreitenden Entwicklung des Weſens, und daher haben wir anzuerkennen, daß auch die frühere Thätigkeit in der ſpätern Thätigkeit von Neuem ſich bethätigt. Um es noch einmal zu ſagen, der Begriff des Fortſchreitens in der Entwicklung ſetzt voraus, daß nicht allein etwas Anderes und immer wieder Anderes wird, ſondern daß mehr wird, als früher war. Und wenn mehr werden ſoll, als früher war, ſo muß in dem ſpätern Werden auch das enthalten ſein, was in dem frühern Werden enthalten war. Daher behaupten wir, das Weſen werde im Leben wirklich, weil das in den frühern Lebensthätigkeiten Geſetzte in der That wirklich in dem Weſen bleibt und nicht wirklich zu ſein aufgehört hat. Iſt die Entwicklung wirklich im Fortſchreiten begriffen, ſo werden wir auch von der ſo eben eingetretenen Lebensthätigkeit ſagen müſſen, daß ſie das in der frühern Lebensthätigkeit Enthaltene von Neuem ſetzt und in ſich enthält, und es wird daher die Vereinigung der verſchiedenen Lebensthätigkeiten in ihr wirklich vollzogen ſein, welche wir verlangen mußten, wenn das Weſen ſein und gedacht werden ſollte. So wie das Weſen nur dadurch iſt, daß alle ſeine Entwicklungen in einer Einheit des wirklichen Seins zuſammen vorhanden ſind, ſo iſt auch der Gedanke des Weſens nur dadurch, daß in dem Gedanken eines wirklichen Seins die Gedanken aller ſeiner Entwicklungen zuſammen vorhanden ſind.

Dies ſind die Forderungen der Vernunſt; ſie fordern nicht etwa Unmöglichkeiten. Vielmehr eine jede Entwicklung der Vernunſt zeugt von der Möglichkeit unſern Forderungen zu genügen, wenn auch nicht in völliger Genauigkeit, doch in der Weiſe der Annäherung, welche wir überhaupt für das allein Mögliche in dem Forſchreiten, aber auch in der Beſchränkung unſeres Denkens halten müſſen. Wenn der Menſch allmälig zu männlicher Kraft ſich entwickelt, ſo ſetzen wir dabei nothwendig voraus, daß die Übungen ſeiner jugendlichen Jahre nicht verloren gehen, ſondern ihre wahren Ergebniſſe feſtgehalten werden und in dem Leben des Mannes ſich bethätigen. Mögen wir doch nur auf die Ausbildung der Wiſſenſchaft blicken, welche in unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen uns immer das anſchaulichſte Beiſpiel iſt; wer wird ſagen wollen, daß, wenn er zu größerer Erkenntniß gekommen iſt, er dann die Elemente ſeiner Erkenntniß verloren habe? Vielmehr in dem Denken der Folgerungen, wenn es mit wahrer Überzeugung ſeiner Nothwendigkeit vollzogen wird, muß das Bewußtſein der Grundſätze gegenwärtig ſein, der elementare Gedanke kann in dem vollern Gedanken der höhern wiſſenſchaftlichen Entwicklung nicht fehlen. Und ebenſo iſt es mit allem, was wir vom vernünftigen Leben begreifen können. Die ſittliche Übung, indem ſie zu größerer Kraft in uns gelangt, läßt die Grade der frühern Übung, in welcher ſie ſich entfaltet hat, nicht hinter ſich zurück; je ſtärker ſie iſt, um ſo feſter umfaßt ſie dieſelben. Indem der Charakter des Menſchen ſich bildet, feſter und gewandter und umfaſſender wird, wie ſollte er da ſeinen frühern Inhalt verlieren? Nur ſeine Mängel, ſein Schwanken, die Hüllen, von welchen er umwickelt lag, ſtreift er allmälig ab, und in der gegenwärtigen That ſtrebt er alles auszuſprechen, was er in der ganzen Reihe ſeiner frühern Thätigkeiten gewonnen hat. Die Phantaſie verliert nichts von dem Reichthum und der Harmonie der Bilder, welche ſie in ihrer fortſchreitenden Entwicklung ſich angeeignet hat. Die Liebe entwickelt ſich zu größerem Umfang und zu tieferer Innigkeit, je ſtärker ſie ſich dem Weſen des Menſchen eindrückt. Genug nach allen Seiten, von welchen wir das Leben des Menſchen betrachten mögen, verbreitet ſich das Geſetz, welches wir zur Vorausſetzung unſerer Forderung gemacht haben, daß Vieles in Einem ſein und gedacht werden könne. Es iſt das Geſetz des Fortſchreitens in der Entwicklung des Weſens, wenn wir auf das Gegenſtändliche blicken; es iſt das Geſetz des Fortſchreitens im Wiſſen, wenn wir es von der Seite des Denkens nehmen. Wer jenes nicht aufheben will, der muß geſtehen, daß Vieles in Einem ſein könne; wer nicht behaupten will, daß alles unſer Denken unnütz ſei, weil wir doch nicht weiter kommen können in unſerer Erkenntniß, der muß anerkennen, daß viele Gedanken in einem Gedanken gedacht werden können.

Und nun mögen wir zurückblicken auf das Beiſpiel, von welchem wir ausgegangen ſind, damit uns auch der Zuſammenhang der Form des Urtheils mit der Aufgabe, welche wir zuletzt betrachtet haben, nicht entgehe. Wenn wir ſagen, Sokrates denkt, nämlich dieſen beſtimmten Gedanken, was wird dies heißen nach unſern bisherigen Unterſuchungen? Etwa daß hier zwei einander fremde Gegenſtände zuſammengebracht werden ſollen in unſerem Gedanken? Oder iſt es nicht vielmehr ſo, daß dieſe Gegenſtände, wenn ſie richtig gefaßt werden, gar nicht von einander getrennt werden können? Der Gedanke, welchen wir den Begriff des Sokrates nennen, wenn wir ihn vollſtändig faſſen, enthält auch den Gedanken, welcher ſo eben in ihm wirklich geworden, ohne Weiteres in ſich. Denn dieſer Gedanke in dem Momente, in welchem er vom Sokrates gedacht wird, iſt in deſſen wirkliches Weſen eingegangen. Und wenn anders der gegenwärtige Gedanke wirklich von dem Sokrates in ſein vollſtändiges Eigenthum verwandelt worden, ſo wird auch eine jede Wendung des ſokratiſchen Weſens daran Antheil nehmen und ſich rühren und in Thätigkeit ſich ausſprechen, damit dieſes neue Beſitzthum ſich ihr völlig anſchließe. Dies heißt denn aber in der That nichts anderes, als der Gedanke, welcher dem Sokrates beigelegt wird, iſt der vollkommene Ausdruck des ſokratiſchen Weſens, ſoweit es bereits wirklich iſt. Es mag ſein, daß ſelten oder nie ein Gedanke, welcher einem Menſchen beigelegt wird, ſo vollſtändig eingegangen iſt in das ganze eigenthümliche Weſen deſſelben, daß dies in voller Wahrheit geſagt werden könnte, ſo iſt dies doch keine Widerlegung unſerer Behauptung; denn ſollte es nicht ſo ſein, ſo würde nur eingeſtanden werden müſſen, daß der Gedanke dem Menſchen nicht in voller Wahrheit beigelegt werden könnte, und das gefällte Urtheil würde nur inſofern anzuerkennen ſein, als ihm das Bewußtſein nicht fehlte, daß es nur in der Annäherung an die Wahrheit ſei. Auch bei den einzelnen Gedanken und Formen unſerer Gedanken müſſen wir bemerken, daß die Forderung, welche ſie befriedigen ſollen, ein Ideal iſt, weil ein jeder einzelne Gedanke nur in ſeinem vollkommenen Zuſammenhange mit der Geſammtheit aller Gedanken aufgefaßt vollkommen genügen würde. Haben wir aber das Ideal eines Urtheils von der angegebenen Art vor Augen, ſo würde unſere Behauptung dahin gehen müſſen, daß Subject und Prädicat in ihm denſelben Inhalt hätten, denn das wirkliche Weſen des Sokrates, welchem der beſtimmte Gedanke beigelegt wird, hat dieſen beſtimmten Gedanken in ſich, und dieſer beſtimmte Gedanke iſt ſo eben der vollſtändige Ausdruck des ſokratiſchen Weſens. Man möchte vielleicht fragen, warum wir dennoch Subject und Prädicat von einander unterſchieden, wenngleich ſie ihrem Inhalte nach gleicher Bedeutung wären; allein auch dieſe Frage würde uns nicht in Verlegenheit ſetzen. Wenn nämlich das Leben der Dinge das Wirklich-Werden ihres Weſens bezeichnet, ſo iſt in einem jeden Lebensacte, welcher einem Dinge beigelegt wird, das Weſen dieſes Dinges nur auf einer beſtimmten Stufe ſeiner Entwicklung ausgedrückt. Dieſe Stufe alſo wird das Prädicat der Urtheile, welche Lebensacte bezeichnen, anzugeben haben. Eine jede Stufe aber hat eine doppelte Beziehung, theils auf das Frühere, theils auf das Spätere, während das Ding, welches die Stufen durchläuft, ohne ſolche Beziehung iſt, weil es alle Stufen umfaßt, welche in Beziehung zu einander ſtehen. Dadurch iſt nun das Subject, welches das Ding, unterſchieden von dem Prädicate, welches den Lebensact bezeichnet, und man kann noch eine doppelte Bedeutung unterſcheiden, welche im Prädicate in ſeiner Verbindung mit dem Subjecte liegt. Zuerſt indem der gegenwärtige Lebensact auf das Frühere bezogen wird, ſagt das Prädicat aus, daß daſſelbe Ding, welches früher eine andere Wirklichkeit hatte, jetzt in die Wirklichkeit des Weſens eingetreten iſt, welche im Prädicate ausgedrückt wird. Dann aber, indem es auf das Spätere ſich bezieht, wird damit geſetzt, daß daſſelbe Ding, welches jetzt auf dieſer Stufe der Wirklichkeit ſeines Weſens ſteht, doch noch ein umfaſſenderes Vermögen in ſich trägt und in reichlicherem Maaße ſeine Wirklichkeit entwickeln kann. So geſchieht es durch die Ausſage eines beſtimmten Lebensactes von einem Dinge, daß der Unterſchied zwiſchen dem wirklichen und dem tranſcendentalen Weſen des Dinges auf einer beſtimmten Stufe der Entwicklung auseinandertritt.

Dies ſind die Unterſcheidungen und Verbindungen, durch welche der Verſtand einzelne Thätigkeiten und ihren Zuſammenhang im überſinnlichen Leben und Weſen der Dinge uns zur Erkenntniß bringen ſoll. Es werden dadurch Gründe des Sinnlichen von ihm gedacht und eine Erklärung der Erſcheinung eingeleitet; daß aber damit das geleiſtet ſei, was die Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt, ſoll nicht geſagt werden. Man hat, wie ſchon früher bemerkt wurde, zuweilen wohl behauptet, die Wiſſenſchaft gehe überhaupt darauf aus, das Weſen der Dinge zu erkennen; Andere haben ihren Gegenſtand auch dadurch zu bezeichnen gedacht, daß ſie das Leben der Dinge zu ihrem Inhalte habe; allein die Einſeitigkeit dieſer Formeln muß uns nun völlig klar geworden ſein, weil weder das Weſen ohne das Leben gedacht werden darf, indem jenes erſt in dieſem ſeine Wirklichkeit gewinnt, noch auch das Leben ohne das Weſen, weil ſeine ganze Bedeutung darin liegt, daß es das Weſen verwirklicht. Nun dürfte aber jemand geneigt ſein beides zuſammenfaſſend zu behaupten, die Wiſſenſchaft, um die Erſcheinung zu erklären, ſolle Leben und Weſen der Dinge in ihrer wechſelſeitigen Beziehung auffaſſen, und auf jeden Fall würde er damit einen reichhaltigern Inhalt der Wiſſenſchaften bezeichnet haben, als in den vorhererwähnten Formeln angegeben war; allein daß er deswegen über jede Einſeitigkeit ſich erhoben haben ſollte, daran läßt uns die Betrachtung zweifeln, daß doch wohl beide, Leben und Weſen, noch einen Grund ihres Zuſammengehörens und ihres Unterſchiedes aufzuweiſen haben möchten, wenn wir aus ihrer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung Befriedigung ſchöpfen ſollten. Wir müſſen uns aber überdies daran erinnern, daß Leben und Weſen der einzelnen Dinge nicht dazu hinreichen die Erſcheinungen zu erklären, weil das fortſchreitende Leben, indem es das Weſen der Dinge verwirklichen ſoll, die Hemmung und Erregung von außen vorausſetzt und mithin auf einen Zuſammenhang der Dinge unter einander hindeutet, deſſen allgemeine Bedingungen zur Einſicht gebracht werden müſſen, wenn wir das Ganze des wiſſenſchaftlichen Verſtändniſſes uns darlegen wollen.

IV. Urſache und Wirkung, Grund und Folge, Beſonderes und Allgemeines.

Wenn wir das ſinnliche Leben der Dinge betrachten, ſo kann es uns keinen Augenblick zweifelhaft ſein, daß ſeine Erklärung nur aus dem Zuſammenhange verſchiedener Dinge gewonnen werden könne; denn das ſinnliche Leben erzeugt ſich aus dem Zuſammenwirken des Innern und des Äußern, und die Erſcheinung wird nur aus dem Zuſammentreffen verſchiedener Thätigkeiten verſchiedener Dinge begreiflich. So haben wir auch ſchon früher ſetzen müſſen, daß, wenn die Welt in verſchiedene Dinge ſich ſpaltet, dadurch doch ihre Einheit nicht aufgehoben werde, ſondern die in ihr hervortretenden Gegenſätze mit einander in Verbindung bleiben. Es ergiebt ſich hieraus die Nothwendigkeit die Dinge in Wechſelwirkung unter einander zu denken. Aber auch bei der Betrachtung des überſinnlichen Lebens, wenn wir eine allmälige Entwicklung deſſelben zu ſetzen haben, treten uns Fragen hervor, welche auf den Zuſammenhang der Geſchöpfe hindeuten. Wenn ein jedes Weſen dahin ſtrebt das in ihm geſetzte Vermögen zur Wirklichkeit zu bringen, wie geſchieht es nun, daß doch immer nur ein Theil dieſes Vermögens zur Wirklichkeit kommt? Und wenn auch die Nothwendigkeit eingeſehen werden ſollte, daß nur in der Folge immer weiter fortſchreitender Entwicklungen aus Kleinerem Größeres gewonnen werde und zu dem Einen das Andere ſich hinzufüge, warum eben das Erſte zuerſt und dann erſt das Andere ſich erzeuge, nicht aber in umgekehrter Ordnung zuerſt das Andere und nachher das Erſte werde; denn in dem Vermögen des Dinges liegen beide, und es kann daher aus der Art, wie es geſetzt iſt an und für ſich, keineswegs die Reihenfolge ſeiner Entwicklungen abgeleitet werden. Auch hierbei alſo ſcheint der Zuſammenhang des einzelnen Dinges mit dem Ganzen einzugreifen. So wie nun das Weſen der

Dinge mit ihrem überſinnlichen Leben in der genaueſten Verbindung ſteht, ſo wird auch nicht weniger anerkannt werden müſſen, daß zur Erklärung des Weſens der Zuſammenhang der Dinge unter einander vorausgeſetzt werden muß. Bedenken wir, daß der Begriff eines Dinges uns deſſen Weſen angeben ſoll, daß aber die Erklärung eines Begriffes nur vermittelſt eines höhern oder allgemeinern Begriffes gegeben werden kann, ſo finden wir uns dadurch von dem Beſondern auf das Allgemeine verwieſen und müſſen einſehen, daß es unmöglich ſei das einzelne Ding ohne ſeinen Zuſammenhang mit einem größern Kreiſe des Seins zu begreifen. Alle dieſe Bemerkungen führen uns in eine weitere Unterſuchung hinein, welche das, was hier zuſammengeſtellt worden, jedes im Beſondern auseinanderzulegen hat, im Allgemeinen aber Verhältniſſe betrifft, die bei der Betrachtung der Dinge zu berückſichtigen ſind und uns abhalten müſſen nichts geſondert für ſich zum Gegenſtande des Denkens zu machen. Wenn man ſich eines gemeinfaßlichen Ausdrucks bedienen will, ſo kann man ſagen, bei der Betrachtung der Erſcheinungen liegen überhaupt drei Fragen vor, zuerſt was erſcheine, dann wie es in die Erſcheinung trete, und zuletzt warum es erſcheine. Die beiden erſten Fragen können als erledigt angeſehen werden. Was erſcheint, das ſind die Dinge, denen wir das bleibende Weſen als ihre Beſtinmmtheit zuſchreiben; wie es in die Erſcheinung tritt, das giebt das Leben der Dinge an, denn ihre Thätigkeiten begründen die Weiſe ihres Erſcheinens; warum es nun aber eben in dieſen Thätigkeiten zur Erſcheinung kommt, das iſt die Frage, mit welcher wir uns jetzt zu beſchäftigen haben, eine Frage, welche ſich bald wieder in mehrere Beſonderheiten ſpalten wird.

Wir wollen mit dem anfangen, was uns nach dem Ausgange unſerer letzten Unterſuchung zunächſt liegt. Wenn die Erſcheinung erklärt werden ſoll, ſo iſt nicht allein die Lebensthätigkeit eines Dinges zu berückſichtigen, ſondern auch der Schein, welchen eine oder mehrere andere Lebensthätigkeiten auf jene werfen. Denn alle Erſcheinung beruht auf einem ſolchen Scheinen des Einen an einem Andern, in welchem das Wahre nichts anderes iſt, als die Thätigkeiten des Einen und des Andern, beide in Verbindung unter einander. Dieſe Verbindung aber iſt nicht eine willkürliche, denn die willkürliche Verbindung des Einen mit einem Andern iſt der bloße Schein, mit welchem die Erſcheinung nicht verwechſelt werden darf; denn dieſe bezeichnet einen natürlichen Verlauf und ein wirklich Vorhandenes, welches ſeine beſtimmten Geſetze und Gründe hat. Obgleich daher der Verſtand die Lebensthätigkeiten verſchiedener Dinge von einander ſondern muß, um zur Erkenntniß des einen und des andern Dinges zu gelangen, ſo muß er ſie dennoch als in einer wahren Verbindung unter einander ſtehend denken, wenn ſie zuſammen eine Erſcheinung begründen, und neben der Aufgabe des Verſtandes ſie zu unterſcheiden läuft daher eine andere Aufgabe des Verſtandes einher, ſie wieder auf einander zu beziehen. Doch wird dieſe Beziehung eine andere ſein müſſen, als die Vermiſchung der Thätigkeiten, welche in der Wahrnehmung der Erſcheinung ſtattfindet. Denn ſie geſchieht nach der Sonderung und trägt das Bewußtſein derſelben in ſich, indem der Verſtand die einmal gewonnene Unterſcheidung nicht wieder fallen läßt; ſie iſt alſo eine Beziehung der geſonderten Thätigkeiten auf einander, inwiefern dieſelben ein gemeinſchaftliches Ergebniß haben und zuſammen die Erſcheinung hervorbringen. Wenn ſie als Gründe der Erſcheinung gedacht werden ſollen, ſo müſſen ſie auch als von einander abhängig gedacht werden, indem keine von ihnen für ſich Grund einer ſolchen Erſcheinung werden kann.

Die Abhängigkeit der Thätigkeiten verſchiedener Dinge von einander giebt uns den Begriff der urſachlichen Verbindung. Sofern die eine Thätigkeit abhängig iſt von der andern, wird ſie als Wirkung dieſer andern gedacht; dieſe an=

dere aber muß alsdann als die Urſache jener anerkannt werden. Allein dieſe Beziehung der Thätigkeiten iſt immer wechſelſeitig. Die eine kann als Grund der Erſcheinung nur gedacht werden, ſofern auch die andere vorhanden iſt, um mit ihr gemeinſchaftlich die Erſcheinung zu bilden, und ſo iſt die eine die Bedingung der andern; es würde aber willkürlich ſein, wenn wir nur die eine als Bedingung, die andere als bedingt anſehen wollten, während die Natur der Sache darauf führt, die eine wie die andere zu behandeln, beide als zuſammengehörig, beide als einander wechſelſeitig bedingend. Wo daher urſachliche Verbindung iſt, da iſt auch Wechſelwirkung, und nur durch einſeitige Betrachtung der Gegenſtände können wir bewogen werden, die eine Thätigkeit als bewirkend, die andere als bewirkt zu denken, weil wir nämlich von der Betrachtung der Lebensthätigkeit des einen Dinges ausgehen und alsdann die Lebensthätigkeit des andern Dinges als eine nothwendige Ergänzung jener für ſich undenkbaren Lebensthätigkeit und daher als Wirkung denken. Aber ebenſo gut könnten wir auch von der Lebensthätigkeit des andern Dinges ausgehen, und alsdann würde die Lebensthätigkeit des andern uns als Ergänzung und als Wirkung erſcheinen. Wir müſſen daher beide einſeitige Anſichten mit einander verbinden und beide Lebensthätigkeiten als Wirkungen, beide auch als Urſachen denken, um den ganzen und vollſtändigen Gedanken zuſammenzuhaben. Setzen wir, die Sonne erwärmt die Erde, ſo ſind in dieſer Erſcheinung der Wärme zwei Thätigkeiten verbunden, von welchen die eine nicht von der andern getrennt werden kann; die eine Thätigkeit wird der Sonne, die andere der Erde zugeſchrieben, und es dürfte kaum der Bemerkung bedürfen, daß die Thätigkeit der Erde, in welcher ſie zur Wärmeerzeugung beiträgt, als Wirkung der erwärmenden Thätigkeit der Sonne angeſehen werden muß; wohl aber pflegen wir leichter zu überſehen, daß dieſe Wirkung doch auch zugleich als Urſache zu betrachten iſt, weil die erwärmende

Thätigkeit der Sonne nicht ſtattfinden kann, wenn nicht die Wärme erzeugende Thätigkeit von der Erde ausgehend jene gleichſam hervorlockt und zu ihrer Wirkung hat. Wenn nun irgendwo ein ſolcher Fall eintritt wie der angeführte, daß die verurſachende Thätigkeit überſehen zu werden pflegt an einem Dinge,. ſo iſt es nur, weil dieſes Ding uns mehr leidend als thätig erſcheint bei einem Vorgange, der an ihm erſcheint. Allein wir werden nicht ſagen dürfen, daß ein Ding in irgend einer ſeiner Erſcheinungen ſich vollkommen leidend verhielte und dagegen das andere Ding die Erſcheinung allein hervorbrächte, denn ſonſt würde das erſte in der Erſcheinung gar nicht erſcheinen und zur Hervorbringung derſelben nicht nöthig ſein. Setzen wir eine Thätigkeit des Dinges in ſeiner Erſcheinung, ſo iſt damit auch das reine Leiden deſſelben abgeſchnitten, und es kann nur zugegeben werden, daß in einer Erſcheinung die Thätigkeit des einen Dinges von denen, welche in ihr aneinanderſcheinen, ſtärker und offenkundiger hervortrete, als die Thätigkeit des andern Dinges. Zwiſchen dieſen Thätigkeiten aber bleibt dennoch das Verhältniß ſich gleich; die eine kann nicht ohne die andere gedacht werden; die eine iſt nothwendig, wenn die andere ſein ſoll, und ebenſo iſt auch die andere nothwendig, wenn die erſte ſein ſoll.

Je gewöhnlicher es iſt das Verhältniß der urſachlichen Verbindung und der Wechſelwirkung im Leben angewendet zu ſehen, um ſo ſicherer darf man auch darauf rechnen die Vorſtellungen, welche auf daſſelbe ſich beziehen, in mancherlei Verwirrung zu finden. Hierzu muß es natürlich beitragen, daß bei demſelben die Begriffe des Dinges, des Lebens und der Erſcheinung, welche auch nicht immer in genauer Bedeutung feſtgehalten werden, in Anwendung kommen. Zunächſt möchte zu rügen ſein, daß man ſehr gewöhnlich Dinge als Urſachen von Thätigkeiten oder auch von Erſcheinungen zu bezeichnen pflegt. Dies iſt eine ungenaue Weiſe ſich auszudrücken, welche zu Irrthümern Veranlaſſung giebt, denn das Verurſachen, welches das ganze Weſen der Urſache ausmacht, iſt, wenigſtens einer bewirkten Thätigkeit gegenüber, immer nur eine Thätigkeit, ſo daß alſo nur Thätigkeiten als Urſachen von Thätigkeiten angegeben werden ſollten. Wenn in dem Satze: Sokrates belehrt den Platon, ein urſachliches Verhältniß angegeben wird, ſo iſt nicht Sokrates als die Urſache des Lernens im Platon zu betrachten, ſondern das Lehren des Sokrates iſt die verurſachende Thätigkeit oder die Urſache. Noch weniger wird es zu dulden ſein, daß ein Ding als Wirkung einer Thätigkeit angegeben werde; denn eine jede Urſache, welche auf ein Anderes wirkt, ſetzt das Vorhandenſein dieſes Andern voraus und bringt alſo das Andere nicht hervor, ſondern verändert nur etwas in dieſem Andern. Dinge entſtehen nicht, ſondern ſind vor allem Leben und als Gründe des Lebens. Daher iſt es auch zu tadeln, wenn man Gott die Urſache der Welt nennt, welche Anſicht nothwendig wegfallen muß, wenn man eingeſehen hat, daß eine Urſache nicht ohne Wechſelwirkung gedacht werden kann. Wenn man ferner Erſcheinungen als Wirkungen zu betrachten pflegt, ſo möchte auch dieſer Punkt einer Beleuchtung bedürfen. Wenigſtens ſo viel iſt einleuchtend, daß ſie nicht in demſelben Sinne Wirkungen heißen werden, in welchem Thätigkeiten dieſen Namen führen. Nur im uneigentlichen Sinne mag die Erſcheinung eine Wirkung des Zuſammentreffens mehrerer Thätigkeiten genannt werden, in Wahrheit iſt ſie nur eine verworrene Vorſtellung, welche den Mangel an richtiger Unterſcheidung in unſerm Denken bezeugt; nur in der Wahrnehmung kommt ſie vor und bezeichnet da nicht das urſachliche Verhältniß zwiſchen den Thätigkeiten, ſondern nur das Ineinanderfließen derſelben, ſolange ihre wahre Beziehung auf einander nicht erkannt worden iſt. Daher geſchieht es auch, daß Urſache und Wirkung in ihr in ſolcher Vermiſchung gefaßt werden, daß man der Meinung ſein könnte in ihr eine reine Wirkung zu haben, wogegen aber wieder die andere Meinung ſich ſträubt, daß die eine Erſcheinung als Urſache einer andern Erſcheinung auftreten könne. Dieſe Verworrenheit des Denkens muß nun eben aufgelöſt werden, und alsdann ergiebt ſich das wahre Verhältniß der in der Erſcheinung vermiſchten Thätigkeiten, daß nämlich die eine die Wirkung, aber auch die Urſache der andern iſt, daß daher beide unterſchieden, aber doch in Verbindung mit einander gedacht werden müſſen, weil ſie als zuſammengehörige Gründe einer und derſelben Erſcheinung zu denken ſind. Wenn wir jedoch hier nur von zwei Thätigkeiten ſprechen, welche auf ſolche Weiſe in die Erſcheinung zuſammenfließen, ſo geſchieht dies nur, um in dem einfachſten Falle das Verhältniß zur Darſtellung zu bringen. Wenn mehrere Thätigkeiten als Gründe einer Erſcheinung anzuſehen ſind, ſo findet dabei nur eine zuſammengeſetztere Bildung des Denkens ſtatt, welche nach demſelben Geſetze verfährt.

Haben wir nun dies feſtgeſtellt, ſo wird auch ein anderer Irrthum über das urſachliche Verhältniß uns nichts anhaben können. Oft hat man die Sache ſo dargeſtellt, als wenn die Urſache früher, die Wirkung aber ſpäter wäre. Allein wie unſtatthaft dies ſei, ergiebt ſich bei der einfachſten Überlegung. Eine ganz ſeltſame Art der Urſachen würde nämlich zum Vorſchein kommen, wenn wir nur die Momente des Frühern und des Spätern gehörig auseinanderhalten wollten. Denn denken wir uns die Urſache als das Frühere, welches iſt, noch ehe die Wirkung eingetreten, ſo giebt dies eine Urſache ohne Wirkung, d. h. eine Urſache, welche nicht Urſache iſt. Und ebenſo findet ſich alsdann auch eine nicht weniger ſeltſame Art von Wirkungen hinzu, eine Wirkung, welche erſt anfängt, wenn die Urſache aufgehört hat zu ſein oder zu verurſachen. Man möchte zu dieſer ſeltſamen Art der Urſachen und Wirkungen gekommen zu ſein ſcheinen, weil die Folge der wiſſenſchaftlichen Gedanken die Urſache vor der Wirkung zu denken auffordert, indem jene als Bedingung dieſer und daher von höherer wiſſenſchaftlicher

Würde als dieſe gedacht werden ſoll. Allein ſelbſt dieſer Aufforderung uns unbedingt zu überlaſſen, müſſen wir uns verbieten, nachdem unſere früheren Unterſuchungen uns ergeben haben, daß die Urſache auch Wirkung und die Wirkung auch Urſache ſei. Denn dies erwogen werden wir zu behaupten haben, daß beide Thätigkeiten, welche in Wechſelwirkung ſtehen, nicht allein gleichzeitig, ſondern auch gleicher Würde ſind, und nicht mehr darf zugegeben werden, als daß, wenn unſer Denken von dem einen Dinge als dem Grunde der Erſcheinung ausgeht, wir alsdann die Thätigkeit des zweiten Dinges, welche zur Erzeugung der Erſcheinung behülflich ſein muß, als eine daran ſich anſchließende betrachten müſſen, während das Umgekehrte der Fall ſein würde, wenn wir von dem Denken des zweiten Dinges in der Erklärung der Erſcheinung ausgegangen wären.

Doch nicht leicht möchte jemand bewogen werden durch dieſe Bemerkungen von ſeiner vorgefaßten Meinung, daß die Urſache der Wirkung vorausgehe, ſich abzuwenden, wenn er die Anwendung des urſachlichen Verhältniſſes auf die Erklärung der Erſcheinungen vor Augen hat und wir dagegen nicht im Stande ſein ſollten noch etwas Weiteres zu ſeiner Verſtändigung zu thun. Offenbar, dürfte er ſagen, zeige ſich doch die Nothwendigkeit das Spätere aus dem Früheren zu erklären und demnach auch eine Einwirkung des Frühern auf das Spätere anzunehmen, wie man denn auch immer von einer Folge der Urſachen und der Wirkungen geſprochen habe, welche die zeitlichen Momente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, anders als in der Vorſtellung, auch im verſtändigen Denken auf eine reale Weiſe, in der Wahrheit der Dinge verknüpfe. Werden wir leugnen dürfen, um etwas Einzelnes anzuführen, daß wir erſt lernen müſſen, um alsdann zu wiſſen, oder um das Ganze zu umfaſſen, daß es eine Geſchichte giebt, in welcher durch die früheren Entwicklungen die ſpäteren bedingt werden? Leugnen werden wir es wohl nicht dürfen, aber vielleicht wird es möglich ſein dieſen Zuſammenhang des Frühern mit dem Spätern auf einen andern Begriff zurückzuführen, als auf den der urſachlichen Verbindung, und eine Nöthigung einen ſolchen Begriff aufzuſuchen möchte in unſern Unterſuchungen über das Verhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung gefunden werden können. Denn davon werden wir doch nicht ablaſſen dürfen zu behaupten, daß etwas, von welcher Art es auch ſei, Urſache erſt werde, indem es die Wirkung bei ſich hat, und mithin als Urſache nur zugleich mit der Wirkung ſein könne. Aber es wird auch dadurch nicht ausgeſchloſſen, daß dieſes etwas, welches ſpäter und mit der Wirkung zugleich Urſache wird, früher ſchon war und daß ſein Werden zur Urſache nur eine Fortſetzung ſeines früheren Seins iſt. Hierdurch aber iſt das Weſen des Verhältniſſes, welches wir ſuchen, zur Genüge bezeichnet. Es iſt ſchon gezeigt worden, wie es die Vorausſetzung bei der Annahme einer lebendigen Entwicklung der Dinge iſt, daß die früher entwickelten Thätigkeiten in dem wirklichen Weſen der Dinge bleiben und in den folgenden Thätigkeiten wieder mitgeſetzt werden, ſo daß alſo auch eine frühere Thätigkeit Urſache einer ſpätern werden kann, aber nicht ſofern ſie vergangen, ſondern ſofern ſie in der gegenwärtigen Thätigkeit enthalten iſt. Hierauf werden ſich alle die Erſcheinungen zurückbringen laſſen, welche eine Erklärung aus dem Frühern zu verlangen ſcheinen. Das Frühere iſt hierbei nur ein entfernterer Erklärungsgrund, inwiefern es zur Erklärung der gegenwärtigen Thätigkeit, welche die nächſte Urſache iſt, zugezogen werden muß.

Wir werden aber hierdurch noch auf ein anderes Verhältniß der Thätigkeiten zu einander geführt, welches zur Erklärung der Erſcheinung nothwendig iſt und welches man gewöhnlich mit dem Verhältniſſe zwiſchen Urſache und Wirkung verwechſelt hat, obgleich ſehr weſentliche Verſchiedenheiten zwiſchen beiden bemerkt werden können. Es iſt das Verhältniß der frühern zu den ſpätern Thätigkeiten eines und deſſelben Dinges. Wir wollen es das Verhältniß zwiſchen Grund und Folge nennen, wobei wir nur zu vermeiden haben werden, daß der Name des Grundes, welcher auch in weiterer Bedeutung gebraucht wird, uns keine Verwirrung veranlaſſe. Das Verhältniß findet ſtatt zwiſchen den verſchiedenen Gliedern der Reihe, welche die Entwicklung eines Dinges bilden. Da iſt das frühere Glied die Grundlage des ſpätern, und was in dem erſtern ſich zur Wirklichkeit des Weſens gebildet hat, das muß in dem ſpätern enthalten ſein, weil ein jedes Ding in ſeinen Thätigkeiten die Wirklichkeit des Weſens, welche es gewonnen hat, nicht verleugnen kann. So pflanzt ſich die Erkenntniß der Gründe auf die Erkenntniß der Folgerungen fort; ſo geht die frühere Übung auf die ſpätere Fertigkeit über; ſo ſagt man von dem Charakter des Menſchen, welcher in ſeinem frühern Leben ſich ausgebildet hat, daß er in den ſpätern Thätigkeiten ſich ausdrücken müſſe. Auch bei dieſem Verhältniſſe, ſo wie bei dem urſachlichen, findet es ſtatt, daß die Folge abhängig iſt von dem Grunde und jene nicht ſein könnte, wenn dieſer nicht geweſen wäre; allein in der Art der Abhängigkeit liegen weſentliche Verſchiedenheiten, welche uns rathen, ſie von einander abzuſondern. Wenn wir es auch für weniger erheblich anſehen wollten, daß Urſache und Wirkung in verſchiedenen, Grund und Folge aber in demſelben Dinge ſind, daß jene gleichzeitig, dieſe in aufeinanderfolgenden Zeiten zur Erſcheinung kommen und daher auch der Grund ohne ſeine Folge, nicht aber die Urſache ohne ihre Wirkung ſein kann: ſo werden wir es doch gewiß für ſehr bedeutſam halten müſſen, daß Urſache und Wirkung etwas von einander ganz Verſchiedenes, ja einander Entgegengeſetztes ſind, wie das Bilden und das Gebildetwerden, das Lehren und das Lernen, während die Folge etwas dem Grunde Gleichartiges und den Grund in ſich Enthaltendes iſt, wie das Wiſſen das Lernen, das Können die Übung in ſich enthält. Und noch ein anderer weſentlicher Unterſchied zwiſchen dem einen und dem andern Verhältniß zeigt ſich, wenn man die Wechſelſeitigkeit der Urſache und der Wirkung beachtet, nach welcher das, was Urſache, auch zugleich Wirkung iſt, wogegen man nicht wird ſagen können, daß die Folge auch Grund oder der Grund auch Folge ſei.

Allein es bedarf in der That einer ſehr genauen Unterſcheidung, wenn man dieſe beiden Verhältniſſe in der einzelnen Unterſuchung auseinanderhalten will, und weil eine ſolche uns ſelten gelingen will, ſo geſchieht es, daß beide mit einander gewöhnlich vermiſcht werden und alsdann bald etwas als Folge, bald etwas als Wirkung bezeichnet wird, welches doch weder reine Folge, noch reine Wirkung iſt. Folge des Erkennens iſt z. B. das Wiſſen, aber wir nennen auch wohl das ſchickliche Benehmen in unſerm Handeln auf die Außenwelt eine Folge jenes Erkennens, obgleich dabei die Wirkung, welche die Außenwelt auf uns ausübt, eine der wichtigſten Rollen ſpielt. So iſt es durchgängig in den Fällen, in welchen wir geſchichtliche Entwicklungen ſpäterer Zeit als Folgen früherer Vorgänge betrachten, weil bei der Erklärung einer jeden Entwicklung nicht allein das Frühere, ſondern auch die Einwirkungen der übrigen Dinge zugezogen werden müſſen. In allem, was ſich aus dem Vermögen der Dinge heraus erzeugt, haben wir theils auf ihr früheres Leben zu ſehen und eine Folge deſſelben darin zu erblicken, theils die Umſtände zu berückſichtigen, unter welchen ihre jetzt ſchon in einem gewiſſen Grade entwickelte Kraft zu neuer Thätigkeit erregt wird und welche bald hemmender, bald befördernder Art ſein können. Daher geſchieht es auch, daß derſelbe Grund der Entwicklung, dieſelbe Wirklichkeit des Weſens nicht unter allen Verhältniſſen in gleicher Weiſe ſich zu erkennen giebt, ſondern, was früher ausgebildet worden, unter hemmenden Einflüſſen ſtehend ſich verbirgt und in keiner Folge herauszutreten ſcheint. Dies iſt ein Punkt welcher hiermit freilich nicht abgemacht werden ſoll; denn daß etwas, was in der Wirklichkeit eines Weſens Wurzel gefaßt, irgend einmal ganz ohne Folgen bleiben ſollte, möchten wir nicht kurzweg behaupten, obwohl der Schein zuweilen vorhanden iſt, als wenn unter ungünſtigen Umſtänden gleichſam ein Rückſchritt in unſerer Entwicklung eintreten oder wenigſtens die ſchon entwickelte Kraft in uns ruhen könnte.

Aber auch, wenn wir hiervon abſehen, tritt uns doch die Nothwendigkeit entſchieden genug hervor neben und zugleich mit der Erklärung der Erſcheinungen aus dem Verhältniß zwiſchen Grund und Folge auch die Erklärung aus dem urſachlichen Verhältniß eintreten zu laſſen. Zweierlei iſt einer jeden Folge, das Feſthalten deſſen, was im Grunde geſetzt war, und der Fortſchritt, welcher ein Neues zu dem Alten hinzufügt. Jenes ergiebt ſich als ein Nothwendiges; es ſteht unter der Bedingung des Grundes und wird durch ihn erklärt; dieſes aber kann von dem Grunde nicht gegeben werden, weil er nicht mehr überliefern kann, als in ihm ſelbſt enthalten iſt. Soll man nun nicht verſuchen dieſes Neue, dieſes Mehr des Fortſchrittes aus dem Zuſammenſein des lebendigen Dinges mit andern Dingen und alſo aus dem urſachlichen Verhältniſſe zu erklären? Es wird wohl kaum geleugnet werden können, daß die lebendigen Dinge ſich wechſelſeitig zu immer weiterer Entwicklung antreiben und den Fortſchritt gleichſam aus einander wechſelſeitig hervorlocken. Überdies aber, wenn wir die Reihe der Gründe und Folgen überblicken, wird es uns zwar offenbar, daß nur aus dem Geringern das Größere in allmäliger Folge entſtehen kann, aber daß nun eben in einer ſolchen Folge dies geſchehen müſſe, in welcher es geſchehen iſt, kann daraus nicht abgeleitet werden. Wir meinen nämlich ſo, um in den einfachſten Verhältniſſen das Ganze uns darzuſtellen: in der Folge ſind zwei Elemente mit einander verbunden, das Alte und das Neue; das Alte iſt das Erſte geweſen, und daran hat ſich das Neue als das Zweite angeſchloſſen;

nun iſt es gewiß, daß die Verbindung beider Elemente, welche in der Folge geſetzt iſt, nicht ſein könnte, wenn nicht zuvor das erſte Element war, an welches das zweite ſich anſchließen mußte, um das Ganze der Verbindung zu bilden; allein daraus ergiebt ſich noch keineswegs, daß nicht auch umgekehrt die Folge der Entwicklung hätte ſein können, das zweite Element zuerſt und das erſte daran ſich anſchließend. Es wird alſo die Ordnung in der Entſtehung der Elemente aus dem Verhältniß zwiſchen Grund und Folge nicht erklärt. Auch über dieſen Punkt kann nun die Frage entſtehen, ob nicht die urſachliche Verbindung zur Hülfe gerufen werden müſſe, um das zu ergänzen, was in der Erklärung der Folgen aus ihren Gründen uns mangelhaft erſcheint, oder die Ordnung, in welcher die Elemente des Lebens ſich entwickeln, uns zur Einſicht zu bringen. Es möchte uns wahrſcheinlich erſcheinen, daß eben das Zuſammenſein des einen Dinges mit den übrigen nicht geſtattete, daß die Elemente des Lebens in ihm in einer andern Ordnung ſich ergäben, als in welcher ſie wirklich vorkommen.

Wir wollen uns dieſen Annahmen wenigſtens auf einen Augenblick überlaſſen. Es würde ſich daraus die Anſicht ergeben, daß aus der Erforſchung der Gründe und der Folgen, der Urſachen und der Wirkungen eine vollſtändige Erklärung der Erſcheinungen ſich ergäbe, oder, wie man auch wohl geſagt hat, daß es die alleinige Aufgabe der Wiſſenſchaft wäre die Urſachen aller Dinge zu finden, in welcher kürzern Formel der Unterſchied zwiſchen Urſache und Grund nur noch nicht hervorgetreten iſt. Die Verwicklungen des Lebens, wie ſie in der Erſcheinung ſich darſtellen, würden wir alsdann überall darauf zurückzuführen haben, daß verſchiedene Dinge in der Welt zuſammenſind und das Eine das Andere zu ſeinen Lebensthätigkeiten erregt, wodurch denn alle in eine Reihe von Entwicklungen von zuſammenhängendem Verlauf eingeführt würden. Indem nun zuerſt nur ein

Zuſammenſein noch ganz unentwickelter Dinge, jedoch von verſchiedenem Vermögen, vorausgeſetzt würde, eröffnete die Reihe der Lebensthätigkeiten die urſachliche Verbindung zwiſchen den erſten Thätigkeiten und Entwicklungen dieſer Dinge; nachdem aber auf dieſe Weiſe in den Dingen ſchon etwas wirklich geworden wäre und dadurch ihr Weſen oder die Stufe ihres Daſeins ſich verändert hätte, müßten ſie ferner gedacht werden als weiter ſich entwickelnd und in einander wirkend den beſtimmten Zuſtänden gemäß, welche ſie in ihrem frühern Leben gewonnen hätten, woraus denn natürlich auch eine veränderte Wirkſamkeit unter ihnen ſich ergeben würde. Und hierbei würde nun ſchon das Verhältniß zwiſchen Grund und Folge in die Erklärung eingreifen, weil die beſtimmten Zuſtände oder die Lebensſtufen der Dinge als Folgen ihrer frühern Entwicklungen angeſehen werden müßten. So aber auch immer weiter fort würde bei allen Erklärungen der vorkommenden Erſcheinungen zu ſehen ſein theils auf die von außen herein wirkenden Urſachen, theils auf die beſtimmte Entwicklung und die Lage der Dinge, welche dieſe Urſachen anträfen und welche nur als Folgen der frühern Vorgänge angeſehen werden könnten, und man möchte nun verſuchen aus dem Zuſammentreffen dieſer beiden Erklärungsgründe das Ganze der Erſcheinungen ſich abzuleiten.

Wer in dieſer Art der Erklärung der Erſcheinungen ſich bewegt, hat freilich nicht zu beſorgen, daß er in ihrem Umfange ſobald auf Grenzen ſtoßen werde, denn der Umfang dieſer Erklärungsweiſe führt in das Unabſehbare; wer aber das Weſen und die wiſſenſchaftliche Bedeutung derſelben überſieht, dürfte bemerken, daß ſie ihre Grenzen hat und nicht alles erklärt, ſondern von Vorausſetzungen ausgeht, welche auf einen weitern Umfang wiſſenſchaftlicher Unterſuchung uns führen. Einen Theil dieſer Vorausſetzungen dürfen wir für jetzt ruhen laſſen, einen andern Theil aber haben wir hier ſogleich in Anregung zu bringen, wo wir uns mit den Verhältniſſen beſchäftigen, welche in der Wahrheit der Dinge gegründet ſind. Wenn wir Grund und Folge mit einander verbinden, ſo haben wir unſere Berechtigung dazu ſchon darin nachgewieſen, daß beide einem und demſelben Dinge angehören und nur beſondere Momente des Lebens bezeichnen, welche von der allgemeinen Einheit des Dinges zuſammengefaßt werden. Etwas anderes aber iſt es, wenn wir Urſache und Wirkung mit einander zu einem Verhältniß verknüpfen, denn da werden Thätigkeiten verſchiedener Dinge mit einander verbunden, und es kann nun die Frage nicht ausbleiben, was ſie mit einander in Verbindung ſetze.

Es handelt ſich hier um die Verbindung verſchiedener Dinge unter einander, welche in ihren Lebensthätigkeiten hervortritt, nicht um die Erkenntniß der Verbindung dieſer Lebensthätigkeiten. Zwar hat man auch die Schwierigkeit dieſer Erkenntniß groß gefunden, weil wir nur das Nebeneinanderſein oder die Nacheinanderfolge der Erſcheinungen wahrnähmen, aber nicht das nothwendige Band unter ihnen; allein dies beruht nur darauf, daß man überhaupt eine falſche Vorſtellung von der urſachlichen Verbindung hatte, als wenn nämlich die Erſcheinungen in einer ſolchen Verbindung unter einander ſtänden, nicht aber die überſinnlichen Thätigkeiten. Freilich wird auch dieſe Erkenntniß alle die Schwierigkeiten mit ſich führen, welche überhaupt die Erkenntniß des Überſinnlichen hat; aber wir werden es doch nicht unmöglich finden einzuſehen, daß zwei überſinnliche Thätigkeiten von der Art ſind, daß eine ohne die andere nicht gedacht werden kann oder daß beide nothwendig mit einander verbunden gedacht werden müſſen. Dies findet in allen den Fällen ſtatt, in welchen in der einen Thätigkeit ein Leiden und ein Thun ausgedrückt iſt, welche ihr entſprechendes Thun und Leiden in der andern Thätigkeit findet. Denn Leiden und Thun haben wir in jeder Lebensthätigkeit zuſammenzuſetzen, weil in einer jeden eine Entwicklung des Vermögens iſt, aber auch eine Beſchränkung derſelben. Wo ein ſolches Verhältniß der Thätigkeiten ſich herausſtellt, da kann der Verſtand die Beſtimmung derſelben mit einander verbunden zu werden nicht überſehen, und er ſchließt deshalb die eine Thätigkeit an die andere an und betrachtet beide als in Wechſelwirkung unter einander ſtehend. So würden wir uns z. B. die Thätigkeiten des Lehrens und des Lernens zu denken haben, indem das Lehren das Lernen beſtimmt durch ſein Thun und dieſes gegen jenes ſich leidend verhält, aber auch das Lehren wieder gegen das Thun des Lernens leidend ſich verhält und der lernenden Thätigkeit ſich anpaſſen muß. Es mag nun freilich ſeine Schwierigkeiten haben in dem beſtimmten Fall die Thätigkeiten rein in ſolcher Bezüglichkeit zu einander ſich zu denken, aber im Allgemeinen wird dies Verfahren des Verſtandes bei der Erkenntniß der urſachlichen Verbindung doch keinem Zweifel unterworfen ſein. Ein anderes jedoch iſt es zu zeigen, warum wir zwei Thätigkeiten in urſachlicher Verbindung denken ſollen, ein anderes den Grund zu finden, weswegen die Thätigkeiten verſchiedener Dinge in einer ſolchen wechſelſeitigen Abhängigkeit unter einander ſtehen.

Das Band, welches die Thätigkeiten der Dinge und dadurch die Dinge ſelbſt urſachlich mit einander verbindet, iſt ein nothwendiges. Die Dinge können ſich ihm nicht willkürlich entziehen; es zwingt ſie in Leiden und Thun zu einander; es herrſcht über ſie, daß ſie das nothwendige Leiden in ſich zulaſſen müſſen, daß ſie das nothwendige Thun nicht unterlaſſen können. Was kann nun eine ſolche Gewalt über ſie ausüben? Vielleicht möchte jemand meinen, durch ihr bloßes Zuſammenſein würden ſie gezwungen auf einander einzuwirken und die Einwirkungen anderer Dinge auch wieder zu erdulden. Allein ſelbſt denen, welche die Dinge als Körper ſich zu denken gewohnt ſind, die in einem Raume neben einander ſich beſchränken, würde die Frage vorliegen, was denn die Dinge in einen Raum zuſammenführe und in einer ſolchen wechſelſeitigen Beſchränkung zu bleiben nöthige.

Etwa andere umgebende Körper? So würde ſich nun die Frage erneuen, wodurch dieſe in dieſen beſtimmten Raum geführt würden, und in das Unendliche ſich fortſetzen, wenn auch deren räumliches Vorkommen auf den Zwang anderer umgebenden Körper zurückgeführt werden ſollte. Oder ſollen wir etwa annehmen, daß irgend ein Letztes, alle Körper Umſchließendes, ſei es der Himmel oder der Raum, die gewaltige Kraft beſäße alle Dinge in ihrer nothwendigen Berührung unter einander zu erhalten? Von ſolchen Vorſtellungen, phantaſtiſch wie ſie ſind, wird niemand geſtört werden, welcher die räumliche Erſcheinung der Dinge nur als eine Folge des Ineinanderwirkens derſelben erkannt hat und daher auch weder dem Raum, noch irgend einem Räumlichen an ſich die Kraft zuſchreiben kann das Zuſammenſein der Dinge zu begründen. Vielmehr muß das räumliche Zuſammenſein ſelbſt aus einem Grunde abgeleitet werden, welcher die einzelnen Dinge nöthigt in ihren Thätigkeiten ſich wechſelſeitig zu bedingen und welcher dadurch das Ineinanderſcheinen der Thätigkeiten und die ſinnliche Vorſtellung räumlicher ſo wie zeitlicher Erſcheinung vermittelt.

Von der Gewalt, welche wir hier anzuerkennen haben, wird nun zunächſt feſtzuſetzen ſein, daß ſie weder in dem einen, noch in dem andern Dinge liegen könne, welche in Wechſelwirkung ihrer Thätigkeiten ſtehen, denn ſie zwingt eben beide zuſammen und verhindert ſie auseinanderzutreten, ſie muß daher über beiden ſtehen. Ebenſo wenig wird ſie aber auch in der Kraft irgend eines andern einzelnen Dinges geſucht werden dürfen, als welches doch nur durch die Wechſelwirkung ſeiner Thätigkeiten mit jenen zweien in Verbindung treten könnte und bei welchem alſo dieſelbe Frage ſich erneuen würde, durch welches Band es mit jenen in nothwendigen Zuſammenhang geſetzt werde. Daher bleibt uns nichts anderes übrig, als jene Gewalt einer allgemeinen Kraft zuzuſchreiben, welche eben deswegen über den einzelnen Dingen ſteht, weil ſie eine allgemeine Kraft iſt. So wie die Reihe der Thätigkeiten eines Dinges in ihren einzelnen Gründen und Folgen zuſammengehalten wird durch die allgemeinere Kraft dieſes Dinges, ſo wird der größere Kreis der Thätigkeiten, welche mehrern Dingen angehörig urſachlich unter einander verbunden ſind, durch eine noch allgemeinere Kraft zuſammengehalten, welche mehrere Dinge mit einander zu einer Einheit verbindet. Das Verbindende kann immer nur ein Allgemeineres ſein in ſeinem Verhältniſſe zu den einzelnen Momenten, welche unter einander verbunden werden. Es würde daher gar keine wahre Verbindung geben, wenn es nicht ein wahres Allgemeines gäbe.

Es iſt eine ſehr allgemein verbreitete Meinung, ja man kann wohl ſagen, dieſe Meinung iſt herrſchend, daß jede Allgemeinheit der Gedanken nur in unſerer Vorſtellung oder unſerem Denken ſich bilde, aber nichts Gegenſtändliches, welches demſelben entſpräche, nachgewieſen werden könne. Sie iſt in der Anſicht gegründet, daß alle allgemeine Begriffe nur Ähnlichkeiten uns darſtellen, welche in der Erſcheinung oder in dem Weſen der Dinge gefunden würden, welches Finden denn natürlich nur in den Findenden und für die Findenden vorhanden iſt, das Sein der Dinge aber gar nicht berührt. Denn daß ich einem Andern ähnlich bin, wenn ſonſt kein anderes Verhältniß zwiſchen uns beſteht, das kann uns beiden in der That ganz gleichgültig ſein. Es fragt ſich aber ſelbſt bei den Ähnlichkeiten, welche wir in der Erſcheinung der Arten und der Gattungen finden, ob ſie nicht in einem tiefern Grunde beruhen, ſondern nur aus Zufall hervorgehen; wenn nun gegen das Letztere das regelmäßige Vorkommen dieſer Ähnlichkeiten ſprechen ſollte, ſo muß man weiter nach der allgemeinen Kraft forſchen, welche in allen den Individuen derſelben Art oder Gattung die ähnlichen Erſcheinungen hervorbringt, und damit würde denn ſchon die gegenſtändliche Wahrheit eines Allgemeinen nachgewieſen ſein. Allein möglich bleibt es immer, daß jene Ähnlichkeiten keinen weitern Grund haben als den Zufall, welcher an die nothwendige Weiſe aller geſchaffenen Weſen ſich anſchließt, indem dieſe von ihrem Geſetztſein aus durch alle Grade der Entwicklung hindurchgehend ſich in ähnlicher Weiſe entwickeln müſſen und es ſich alsdann trifft, daß die Einen ihrem Grade nach einander näher, Andere aber entfernter ſtehen. Daher wollen wir hierauf weniger bauen, als auf die Nothwendigkeit der urſachlichen Verbindung, welche ein wirkliches Verhältniß unter den einzelnen Dingen vorausſetzt, ein Verhältniß, von welchem wir behaupten müſſen, daß es nur unter der Vorausſetzung der gegenſtändlichen Wahrheit des Allgemeinen gedacht werden könne.

Eine ſolche Wahrheit des Allgemeinen wird von allen anerkannt, welche die Einheit der Welt zugeben. Manche haben dieſe zwar wohl gedacht wie ein Behältniß, in welchem alle Dinge zuſammen eingeſperrt nur kümmerlich an einander ſich abreibend ihre Bewegung hätten. Damit wäre uns aber wenig geholfen gegen jene alte Phantaſie, daß alles vom Himmel zuſammengehalten und umſchloſſen werde. Wenn man dieſer phantaſtiſchen Vorſtellung von einem räumlichen Zuſammengezwängtſein der Dinge nicht Raum geben will, auch nicht bloß beabſichtigt ein leeres Wort an die Stelle einer Erklärung zu ſetzen, ſo läßt ſich nur unter zwei Vorausſetzungen von einer Einheit der Welt ſprechen. Entweder muß man ſagen, die Welt habe dadurch ihre Einheit, daß durch alle die Weſen, welche ihr angehören, eine ihr eigene zuſammenhaltende Kraft hindurchgehe, oder man muß behaupten, ihre Einheit liege nur im Begriffe Gottes von ihr, nach welchem er alle Dinge zu einem Zuſammenhange ihrer Entwicklungen beſtimmt hätte und fortwährend zuſammenhielte. Dieſe letztere Annahme jedoch würde von der erſtern nicht befreien, weil der Begriff Gottes von der einen Welt, ſchöpferiſch wie er iſt, nichts anderes hervorbringen könnte, als die Welt als ein einiges Weſen, als eine Kraft, die alles zuſammenhielte. Die Einheit des

Begriffes Gottes von der Welt behaupten heißt daher nichts anderes, als die Einheit der Welt in ihrer eigenen Kraft behaupten. Geht nun die Lehre von der Einheit der Welt auf dieſe erſte Annahme zurück, ſo iſt damit in der That daſſelbe geſetzt, was wir behauptet haben, daß eine allgemeine Kraft die Kräfte der beſondern Dinge umfaſſe und zuſammenhalte, ſie nöthigend unter einander in Wechſelwirkung ſtehend zu leben und ſich zu entwickeln. Dieſer allgemeinen Kraft der Welt würden wir doch Wahrheit zugeſtehen müſſen, und es wäre nicht bloß das Sein der einzelnen Dinge anzuerkennen, ſondern auch das Sein des Allgemeinen außer unſerem Verſtande.

Wollte man noch einen Unterſchied machen zwiſchen dem, was wir behaupten, und was die Lehre von der Einheit der Welt, ſo würde es nur darin beſtehen, daß wir es unentſchieden gelaſſen haben, ob das Allgemeine, welches die beſondern Dinge zuſammenhält, unmittelbar das Allgemeinſte, die Einheit aller Dinge ſei, oder ob nicht noch mittlere Stufen des Allgemeinern zwiſchen den einzelnen Dingen und der Geſammtheit der Schöpfung anzunehmen wären zur Vermittlung des niedern Daſeins mit dem höchſten. Das Letztere würde uns nothwendig ſein, wenn wir anzuerkennen hätten, daß einige Dinge in einer nähern und nothwendigern Wechſelwirkung unter einander ſtänden, als andere, ſo daß dieſelbe nicht bloß aus zufälligen Umſtänden abgeleitet werden könnte, ſondern in ihrem Weſen begründet wäre; denn alsdann würden wir wohl behaupten müſſen, daß für ſie auch ein beſonderes Band der Einigung ſtattfände, ein beſonderes in ſeinem Verhältniſſe zu der Geſammtheit der Dinge, jedoch ein allgemeines in Beziehung auf die einzelnen Dinge, welche es umfaßte, und alſo in der Mitte ſtehend zwiſchen den einzelnen Dingen und dem Allgemeinen ſchlechthin. Dafür möchten mancherlei Thatſachen der Erfahrung zu ſprechen ſcheinen, von welchen uns nichts näher liegt, als die innige Verbindung, in welcher wir die Menſchen, die Dinge unſerer Art, durch die ganze geſchichtliche Entwicklung hindurch ſich bewegen ſehen. Dafür würde auch angeführt werden können, daß unſer Verfahren in der Begriffserklärung uns nur allmälig von den einzelnen Dingen zu dem Allgemeinſten emporführt, von den Arten zu den Gattungen und höhern Gattungen bis zu der Einheit der Welt hinan, wobei immer vorausgeſetzt zu werden ſcheint, daß in ſolchen Erklärungen das weſentliche Zuſammengehören der Dinge in verſchiedenen Graden der Gemeinſchaft ausgedrückt werden ſollte. Wenn wir jedoch die nicht unerheblichen Einwendungen bedenken, welche erhoben werden können gegen die Richtigkeit unſerer Eintheilungen der Dinge, und wie nach dem ſchon zuvor Bemerkten gar zu große Gefahr iſt, daß wir Gradunterſchiede in der Entwicklung des Daſeins mit weſentlichen Unterſchieden verwechſeln möchten: ſo wollen wir es nur offen eingeſtehen, daß es uns nicht eben unerwünſcht iſt, daß die beſchränkte Natur unſerer Unterſuchung es verſtattet über dieſen Punkt ohne Entſcheidung hinwegzugehen. Es genügt uns feſtgeſetzt zu haben, daß die Wechſelwirkung der Dinge unter einander die Wahrheit eines Allgemeinen vorausſetzt, welches die Kraft hat von einander abgeſonderte, für ſich beſtehende Dinge zu einem Ineinandergreifen ihrer Thätigkeiten zu beſtimmen.

Aber nun entſteht die Frage, wie dieſes Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern zu faſſen ſei. Daß ein Einfluß des Allgemeinen auf das Beſondere anzunehmen ſei, geht aus dem Vorigen unleugbar hervor, aber wie weit dieſer Einfluß reiche, das iſt genauer zu beſtimmen. Man könnte annehmen, daß in allen den Punkten, in welchen das Beſondere vom Allgemeinen durch ſeine Unterſchiede ſich abſondert, es unabhängig von dieſem wäre, weil ja alle Beſonderheiten durch den Begriff des Allgemeinen nicht beſtimmt würden. Doch ſchon unſere Verfahrungsweiſe bei der Ableitung des Beſondern aus dem Allgemeinen würde uns eines Beſſern überführen können, denn wir ſuchen dabei die

Eintheilungsgründe des Beſondern im Allgemeinen und ſetzen alſo voraus, daß jenes auch in ſeinen Unterſchieden von dieſem beſtimmt werde. Allein dem Gange unſerer Unterſuchung liegt ein anderer Beweis noch näher. Denn wenn wir die Wechſelwirkung in der Welt nur daraus ableiten können, daß die einzelnen Dinge durch die Gewalt des Allgemeinen mit einander verbunden ſich genöthigt finden in allen ihren Thätigkeiten ſich gegenſeitig zu beſtimmen, ſo müſſen wir auch eingeſtehen, daß die Gewalt des Allgemeinen über alle Thätigkeiten, über das ganze Leben der Dinge ſich erſtrecke, und da nun ihr wirkliches Weſen in ihrem Leben ſich bildet, ſo kann auch nichts den einzelnen Dingen Angehöriges der herrſchenden Kraft des Allgemeinen ſich entziehen. Das Allgemeine iſt auch wirklich nur dadurch ein Wahres und eine lebendige Kraft, daß es das Leben des Beſondern hervorbringt und in demſelben ſich verwirklicht. Setzen wir z. B. die ganze menſchliche Art als eine ſolche allgemeine Einheit, ſo werden wir deren Wahrheit nur in dem Leben der einzelnen Menſchen, wie es als eine Geſammtheit in ihrer Geſchichte ſich darſtellt, erkennen können, und da werden wir denn auch wohl ſagen müſſen, daß die Thätigkeiten und Lebensentwicklungen der einzelnen Menſchen in allen weſentlichen Punkten abhängig ſind von der Entwicklung des Ganzen und keiner ſich ablöſen kann von der Entwicklungsſtufe, auf welcher das Leben der ganzen Menſchheit ſteht, von dem Sinne oder dem Geiſte, der durch die Windungen der Geſchichte hindurchgeht und wie einzelne Menſchen, ſo ganze Völker bewegt. Und daſſelbe ergiebt ſich auch, wenn man allein der Allgemeinheit der ganzen Welt gegenſtändliche Wahrheit zugeſtehen will. Man wird anerkennen müſſen, daß unter dieſer Vorausſetzung die Welt ein Leben und eine Geſchichte hat und daß alsdann auch die einzelnen Dinge in ihrem Leben und in ihrer Geſchichte von dem Gange der ganzen Weltentwicklung abhängig ſind. Mögen wir daher auch ſagen, daß die einzelnen Dinge in ſich ſelbſt Thätigkeiten und ſelbſtändiges Leben haben, ſo können ſie doch in keinem Momente ihres Daſeins dem Allgemeinen ſich entziehen, welches ihr Weſen beſtimmt und aus welchem ſie die Fülle ihrer Entwicklung ſchöpfen müſſen.

So ſehen wir uns denn genöthigt, wenn wir die einzelnen Thätigkeiten der Dinge als Gründe der Erſcheinung betrachten, ſie nicht im Einzelnen als ſolche aufzufaſſen, ſondern nur der Zuſammenhang der einen Thätigkeit mit andern Thätigkeiten giebt uns den geſuchten Aufſchluß über ihr Vorhandenſein, und es iſt zwar ein Anfang für die Erklärung der Erſcheinungen, wenn wir die einzelne Thätigkeit, welche in der einzelnen Erſcheinung ſich offenbart, unterſcheiden lernen, aber dieſer Anfang deutet nur auf eine Reihe weiter fortſchreitender Erklärungen hin, welche das Unterſchiedene wieder in mannigfaltigen Verhältniſſen mit andern Einzelheiten zu einem Allgemeinen verbinden. Die jetzt eingetretene Thätigkeit des einzelnen Dinges ſetzt andere frühere Thätigkeiten voraus, aus welchen ſie hervorgegangen und zu denen ſie ſich wie die Folge zu ihren Gründen verhält. Es iſt eine ſtetige Reihe der Lebensacte, und der einzelne Lebensact kann nur als ein Glied derſelben begriffen werden. Aber hierin haben wir nur das einfachſte der Verhältniſſe zu erblicken, welche zur Erklärung der Erſcheinungen nothwendig ſind. Die Vermiſchung der Thätigkeiten verſchiedener Dinge, aus welcher die Erſcheinung beſteht, ſetzt ein Ineinandergreifen der Thätigkeiten verſchiedener Dinge voraus, und es entfaltet ſich uns hierdurch ein Reichthum von Beziehungen unter den Dingen, welche in den urſachlichen Verhältniſſen ihrer Thätigkeiten ſich darſtellen. Allein dieſe urſachlichen Verhältniſſe ſetzen alsdann noch weiter ein gemeinſchaftliches Leben der Dinge voraus, ein allgemeines Leben, in welchem eine allgemeine Kraft ſich darſtellt, und ſo tritt das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern zu der Erklärung der Erſcheinungen hinzu. Alle dieſe Verhältniſſe wollen genau erforſcht ſein, wenn wir eine reine Erklärung irgend einer Erſcheinung gewinnen ſollen. Setzen wir voraus, daß Dinge, denen von Natur ein beſtimmtes Vermögen beiwohnt, in einem beſtimmten Grade der Entwicklung ſtehend durch die allgemeine Kraft, welche alles zuſammenhält, unter einander wirkſam zu ſein gezwungen werden, ſo glauben wir hieraus die beſtimmte Art ihrer Erſcheinungen hinlänglich erklären zu können. Die Verhältniſſe ihrer Gegenwart zu ihrer Vergangenheit, ihrer Urſachen zu ihren Wirkungen, endlich des allgemeinen Zuſammenhangs zu den beſondern Dingen, welche in ihm ſtehen, ſcheinen alles mit Nothwendigkeit herbeizuführen. Dahin alſo ſind wir durch unſere Unterſuchungen getrieben worden die Wahrheit ſolcher Verhältniſſe anzuerkennen, welche die einzelnen Elemente der Erſcheinung nothwendig mit einander verbinden, und aus ihnen die Nothwendigkeit aller dieſer Elemente abzuleiten. Nicht allein die Erſcheinung, ſondern auch die Elemente der Erſcheinung, die Thätigkeiten der Dinge, mithin ihr Leben und ihr Weſen erſcheinen uns als etwas Nothwendiges, was aus ihren Verhältniſſen heraus ſich bildet und von dieſen durchaus abhängig iſt.

Aber eben dies muß uns zu weiterer Unterſuchung auffordern. Denn ſollen wir ſagen, daß die Dinge von ihren Verhältniſſen, nicht daß die Verhältniſſe von den Dingen abhängig ſind? Es ſcheint ja die Wahrheit der Verhältniſſe doch allein aus der Wahrheit der Dinge hervorzugehen und ein jedes Verhältniß verſchwinden zu müſſen, wenn es nicht von den Dingen geſetzt würde, welche es bilden. Und ſollten wir nicht hiernach zu ſagen haben, daß den Dingen eine höhere Wahrheit zukomme, als ihren Verhältniſſen?

V. Natur und Vernunft in der Welt und Gott.

Oft iſt behauptet und faſt ebenſo oft iſt darüber geklagt worden, daß wir, die einzelnen Menſchen, oder die einzelnen Dinge überhaupt über die Verhältniſſe ſo gar nichts vermöchten. Zuerſt in die Welt gekommen durch die Gewalt der erzeugenden Umſtände empfingen wir eine beſtimmte Anlage und Richtung unſerer Natur, und dieſe erſten Zuſtände würden nachher der Keim aller unſerer ſpätern Entwicklungen; dieſe ergäben ſich nur als Folgen jenes erſten Grundes. Alsdann wirkten wieder die erſten Reize, welche die äußern Umgebungen auf uns ausübten, ſo mächtig auf uns ein und Einflüſſe theils der äußern Natur, theils der erziehenden Menſchen und unſerer Genoſſen gewännen eine ſolche Macht über das ſchwache Gemüth der erſten Jugend, daß allmälig auf ſolche Weiſe gebildet der erzogene Menſch nur in einer Laufbahn ſich bewegen könne, die von vorgefundenen Verhältniſſen genau vorgeſchrieben werde. Blicke man hierbei nun noch auf den allgemeinen Zug der Geſchichte, welcher ganze Geſchlechter und Völker mit ſich fortreiße und die ihm nothwendigen Werkzeuge ſich zu bilden und zu beherrſchen wiſſe, ſo werde man immer mehr gewahr werden, daß der einzelne Menſch nur ein Erzeugniß zwingender Verhältniſſe ſei und nur als ein Zuſchauer der in ihm wirkſamen Nothwendigkeit betrachtet werden könne, welche Gute und Böſe mache, ſo wie es die Verhältniſſe erheiſchen möchten zu ihrem Werke. Dieſer Anſicht verwandelt ſich alles in eine Reihe nothwendiger Erfolge; ihr zufolge würde alles nur Natur ſein, wenn man anders mit Recht das Nothwendige Natur nennt; alles Freie dagegen, welches den eigentlichen Charakter der Vernunft bildet, würde nach dieſer Anſicht verſchwinden; denn nach den Sätzen, welche wir ſo eben betrachtet haben, würde eine ſolche Freiheit der Vernunft, welche ſich ſelbſt ihr Leben und ihr Weſen ſetzt, gar nicht ſtattfinden können.

Die Anſicht, welche wir hier vor uns haben, löſt alles in Verhältniſſe auf, und wenn wir zurückblicken auf die vorigen Unterſuchungen, ſo werden wir freilich nicht leugnen können, daß ein großer Theil unſeres verſtändigen Denkens nur auf die Erkenntniß von Verhältniſſen hinausläuft; es wird nur in Frage geſtellt werden können, ob das verſtändige Denken etwas anderes beabſichtige, als Verhältniſſe zu erkennen. Um der vielbewegten Frage über den Gegenſatz zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit auf den Grund zu kommen, wird man dieſe Seite des verſtändigen Denkens zu erſchöpfen haben.

Unter den materiellen Gründen, welche für den unbeſchränkten Skepticismus angeführt werden, möchte wohl keiner eine größere Kraft haben, als der, welcher davon hergenommen wird, daß wir nur Verhältnißmäßiges zu erkennen vermöchten. Wenn etwas von der Wahrheit auf den erſten Anblick uns klar iſt, ſo dürfte es dies ſein, daß ſie etwas an und für ſich ſchlechthin Gültiges bedeuten muß; wenn daher in unſern Gedanken alles in Verhältniſſe ſich auflöſt, ſo müſſen wir daraus ſchließen, daß alle unſere Gedanken die Wahrheit nicht treffen. Nun ſcheint es zwar, als ſetzten wir viele Gedanken, welche etwas ſchlechthin Wahres uns bezeichnen ſollten, indem wir nämlich Dinge denken und einem jeden von ihnen ein Weſen zuſchreiben, welches ihm ohne alle Rückſicht auf ſeine Verhältniſſe zukomme; allein fragen wir weiter nach, was das Ding bedeute und was ſein Weſen ſei, ſo wiſſen wir wieder nur Verhältniſſe zur Beſtimmung ſeines Gedankens anzugeben. Denn die Begriffserklärung, welche das Weſen des Dinges beſtimmen ſoll, zerfällt uns in die Angabe des Allgemeinen, der Art oder der Gattung, welcher das Ding angehört, und des charakteriſtiſchen Unterſchiedes und ſtellt ſich alſo in einem Verhältniſſe dieſer beiden zu einander dar; beide Beſtandtheile aber laſſen ſich auch wieder in Verhältniſſe auflöſen. Denn was zuerſt das Allgemeine betrifft, wenn wir auch von der Anſicht der Nominaliſten abſehen, daß die allgemeinen Begriffe der Arten und Gattungen nur Ähnlichkeiten der Dinge unter einander bezeichnen, ſo ergiebt ſich doch auch in unſerer Weiſe ihre Bedeutung aufzufaſſen nichts weiter, als daß darin das Verhältniß des Zuſammenhangs ausgedrückt ſei, in welchem größere Kreiſe des Seins durch allgemeinere Kräfte zuſammengehalten werden. Sehen wir aber alsdann auf den charakteriſtiſchen Unterſchied, ſo iſt es augenſcheinlich, daß er nur die Verſchiedenheit bemerkt, durch welche der Begriff des einen Dinges von andern ähnlichen Begriffen ſich abſondert, und alſo das Verhältniß der Unähnlichkeit zwiſchen den verſchiedenen Begriffen hervorhebt. Es durfte wohl nicht ohne Grund die Frage erhoben werden, ob nicht dieſe Weiſe der Begriffsbeſtimmungen nur eine weitläufigere Rede ſei, in welcher man Vergleichungen anſtelle zwiſchen dem einen und dem andern Dinge und anſtatt zu ſagen, was das Wahre der Dinge an und für ſich ſei, unweſentliche Verhältniſſe der Dinge zu Markte bringe.

Forſcht man aber weiter den Urtheilen nach, in welchen uns das Leben und dadurch auch das Weſen der Dinge zur Erkenntniß kommen ſoll, ſo möchte auch hierbei etwas Ähnliches ſich ergeben, daß alle dieſe Erkenntniß auf Verhältniſſe hinauslaufe, wie es denn auch niemand anders erwarten wird, welcher die genaue Verbindung zwiſchen Leben und Weſen im Auge hat. Das wirkliche Weſen eines jeden Dinges iſt nach unſern frühern Sätzen eins und daſſelbe mit dem Inhalte der Thätigkeiten, in welchen es ſich verwirklicht hat. Wenn wir aber die Thätigkeiten des einen mit den Thätigkeiten des andern Dinges vergleichen, ſo haben wir auch nach frühern Bemerkungen anzuerkennen, daß der Inhalt der Thätigkeit, welche dem einen Dinge zugeſchrieben wird, deswegen dem andern Dinge nicht fehlen muß, vielmehr denſelben Inhalt des Gedankens, welchen ich denke, kann auch der Andere denken. Hiernach ſtellen ſich uns die Dinge als gleichartig dar dem Inhalte ihres überſinnlichen Lebens und Weſens nach. Dieſe Gleichartigkeit wird nun zwar, ſolange wir bei dem wirklichen Weſen der Dinge ſtehen bleiben, ihre Grenzen haben, indem es keinesweges nothwendig, ja kaum denkbar iſt, daß irgend eine Entwicklungsſtufe in dem Leben der Dinge eintrete, auf welcher in allen oder auch nur in einigen Dingen dieſelben Thätigkeiten zur Wirklichkeit gekommen ſein ſollten; erweitern wir aber unſern Blick über die Wirklichkeit hinaus zum Gedanken des tranſcendentalen Weſens, ſo verſchwinden auch mit den Grenzen der Wirklichkeit zugleich die Grenzen der Gleichartigkeit und alle Verſchiedenheit der Dinge löſt ſich in völlige Einerleiheit derſelben ihrem Inhalte nach auf. Denn wir haben ſetzen müſſen, daß die Vollkommenheit der Schöpfung Gottes nur unter der Bedingung gedacht werden könne, daß er nicht allein in das Ganze derſelben, ſondern auch in alle ihre Beſonderheiten die Vollkommenheit ſeines Weſens lege oder einem jeden geſchaffenen Weſen ein vollkommenes Vermögen verleihe. Und wenn nun das Leben der Dinge nichts anderes iſt, als die Entwicklung ihres Vermögens, ſo wird auch in allen Dingen die Vollkommenheit des Weſens allmälig zur Wirklichkeit kommen müſſen und alle Weſen werden vollkommen entwickelt auch dieſelbe Vollkommenheit beſitzen. Sollte nun bei dieſer Gleichheit aller Weſen noch eine Verſchiedenheit derſelben übrig bleiben, ſo würde ſie nicht in dem Inhalte, ſondern nur in der Form ihres Lebens zu ſuchen ſein, d. h. darin, daß verſchiedene Weſen in einer verſchiedenen Reihe ihrer Lebensentwicklungen zu ihrer Vollkommenheit gelangten, und es würde alſo der Unterſchied der Dinge nur auf das Verhältniß hinauslaufen, in welchem bei dem einen anders, als bei dem andern, die verſchiedenen Elemente der Entwicklung zu einander in ihrer Aufeinanderfolge ſtehen. Da wir nun aber doch dieſe Verſchiedenheit nicht für zufällig halten könnten, ſo würden wir einen Grund derſelben zu ſuchen haben. Man könnte ihn finden entweder in den verſchiedenen Anlagen der Dinge oder in ihren verſchiedenen Verhältniſſen zu einander. Auf die verſchiedenen Anlagen jedoch würde er nur inſofern zurückgeführt werden können, als dabei vorausgeſetzt würde, daß durch dieſelben nicht allein das geſammte Vermögen der Dinge, ſondern auch die Folge in der Entwicklung ihrer Thätigkeiten beſtimmt wäre. Allein auch bei dieſer Vorausſetzung würde die Frage übrig bleiben, warum dem einen Dinge die eine, dem andern aber eine andere Folge in der Entwicklung ſeines Lebens vorgeſchrieben ſein ſollte, und zur Beantwortung dieſer Frage würde nichts anderes ausreichen, als anzunehmen, daß es ſo angeordnet ſei, damit die verſchiedenen Dinge in ihren Entwicklungen zu einander paſſend und wechſelſeitig in einander eingreifend einen gemeinſamen Proceß des Lebens hätten. Dies aber würde auf die andere Annahme zurückkommen, daß in den verſchiedenen Verhältniſſen der Dinge zu einander der Grund ihrer verſchiedenen Entwicklung liege. Hiermit finden wir uns alſo wieder auf das urſachliche Verhältniß zurückgewieſen, in welchem die Thätigkeiten der Dinge zu einander ſtehen. Wenn nachgewieſen werden ſoll, warum das eine Ding eine andere Reihe ſeiner Lebensacte und ein anderes wirkliches Weſen als das andere hat, ſo wird der Grund davon in den Verhältniſſen zu ſuchen ſein, in welchen es zu ſeinen Umgebungen ſteht, und die ganze Eigenthümlichkeit ſeines Unterſchiedes von andern wird ſich in eine Wirkung der Verhältniſſe auflöſen laſſen. Damit haben wir nun in der That einen vollſtändigen Kreislauf vollendet, und was uns zuvor als eine eigene Art und Weiſe der Dinge und als ihr ſelbſtändiges Weſen erſchien, das ergiebt ſich nun als Erzeugniß des Zuſammenhangs, in welchem die Dinge unter einander ſtehen, und die Reihe der Lebensthätigkeiten, welche wir den Dingen zueignen wollten, ſtellt ſich auch nur als eine Reihe von Wirkungen dar, welche aus dem allgemeinen Zuſammenhange der Dinge in der Welt nothwendig hervorgehen und wahrhaft nichts anderes zur Anſchauung bringen, als dieſen nothwendigen Zuſammenhang der Verhältniſſe.

Dieſe Anſicht der Dinge ſtimmt alſo mit der Meinung überein, daß alles in der Welt nothwendig und Natur ſei, und mit ihr würde die Lehre, daß es Freiheit und Vernunft in der Welt gebe, nur unter der Bedingung vereinigt werden können, daß unter der Freiheit eine Art der Nothwendigkeit und unter der Vernunft eine Art der Natur verſtanden werden dürfte. Um nun hierüber zu einiger Sicherheit in der Unterſuchung zu kommen, muß man vor allen Dingen über den Sprachgebrauch ſich vereinigt haben. Es ſcheint das Wort nothwendig in einer doppelten Bedeutung genommen zu werden, denn man pflegt vom Nothwendigen nicht allein im Gegenſatze gegen das Freie, ſondern auch im Gegenſatze gegen das Zufällige zu ſprechen, was hiervon ein ſicherer Beweis ſein würde, wenn man nicht etwa anzunehmen hätte, daß Freies und Zufälliges eins und daſſelbe wären. In der That ſcheinen Viele, welche um jeden Preis die Freiheit des Willens durchſetzen wollten, aus blinder Furcht vor dem bloßen Namen der Nothwendigkeit nahe daran geweſen zu ſein Freiheit und Zufälligkeit in gleicher Bedeutung zu nehmen. Denn wenn ſie Freiheit nur dem zugeſtehen wollten, was gar keinen beſtimmenden Grund hätte, ſo wären ſie damit entweder beim Begriff Gottes oder bei dem ſtrengen Begriff des Zufälligen angelangt, eines Zufälligen freilich, wie es in dieſer Welt nicht gefunden wird, wo der Verſtand den Grund aller Dinge zu ſuchen hat. Wenn wir nun hiermit einen gar zu ſtrengen Begriff des Freien abgewieſen haben, ſo müſſen wir uns dagegen auch hüten nicht in den umgekehrten Fehler zu verfallen und alles frei zu nennen, was nicht von allen Seiten eingezwängt unter jeder Art der Nöthigung ſteht. So nennt man wohl das Waſſer frei, weil es frei gelaſſen worden von den Menſchen, aber nicht von andern Naturkräften, und einen Menſchen nennt man frei, weil er eben keine Ketten trägt, obgleich er von Leidenſchaften und allerlei Rückſichten das Härteſte zu erdulden gezwungen wird, während dagegen ein Anderer ſelbſt den Menſchen in Ketten frei nennt, weil er ſeinen freien Willen habe. Jene Ausdrucksweiſe hat es nur mit einer verhältnißmäßigen Freiheit zu thun, welche wohl nirgends fehlen möchte; denn von irgend etwas iſt ja doch wohl jeder Gegenſtand des Denkens frei. Da aber, wo im eigentlichen und wahren Sinne des Wortes von Freiheit geſprochen wird, bezeichnet ſie nicht die Abweſenheit eines gewiſſen Zwanges, ſondern die Abweſenheit jedes Zwanges. Dieſen bringt Nothwendigkeit, Nothwendigkeit der Natur, wie wir zu ſagen pflegen, hervor, und was aus ihm hervorgeht, das iſt nicht die Thätigkeit deſſen, welcher gezwungen wird, ſondern die Thätigkeit deſſen, welcher zwingt und jenen nur zu ſeinem Werkzeuge gebraucht. Faſſen wir aber die Freiheit als die Abweſenheit der Naturnothwendigkeit, ſo wird niemand leugnen können, daß ſie mit dem Zufalle nicht zu vergleichen iſt; denn wenn das Zufällige etwas wirklich Vorhandenes bezeichnen ſoll, ſo iſt darunter das zu verſtehen, was irgend etwas aus irgend einem ihm fremden Grunde trifft, ein ihm unweſentliches Begegniß, während ganz im Gegentheil das Freie als etwas dem Gegenſtande weſentlich Angehöriges angeſehen werden muß. Nur da, werden wir ſagen müſſen, würde wahre Freiheit vorhanden ſein, wo allein in dem Freien ſelbſt der Grund ſeiner eigenen Wirklichkeit läge, und frei würde daher ein Weſen genannt werden dürfen, welches ſich ſelbſt beſtimmte, frei ein Leben, welches ſeine Gründe in ſich ſelbſt hätte, frei endlich eine That, welche den Grund ihrer Wirklichkeit in ſich ſelbſt trüge. Iſt es nun ſo beſchaffen mit dem Worte Nothwendigkeit, ſo werden wir wohl weder denen beiſtimmen können, welche geſagt haben, Nothwendigkeit und Freiheit wären nicht weſentlich von einander unterſchieden, noch auch denen, welche behauptet haben, Freiheit könne mit keiner Art der Nothwendigkeit beſtehen. Sicherer iſt es das, was nothwendig genannt wird, zu theilen, indem es theils das bedeutet, was dem Zufälligen oder Unweſentlichen entgegenſteht, was alſo einem Gegenſtande weſentlich inwohnt, wie denn in dieſem Sinne des Wortes von der freien That geſagt werden könnte, daß ſie nothwendig frei ſei, theils aber auch den Zwang der Verhältniſſe bezeichnet und ſo dem Freien ſich entgegenſetzt, welches dieſem Zwange der Verhältniſſe enthoben iſt.

Es muß hieraus klar ſein, daß die Freiheit auch nicht mit der innern Nothwendigkeit als gleichbedeutend geſetzt werden kann, denn in dem Innern eines Dinges ſelbſt können ſolche zwingende Verhältniſſe vorkommen. Es hat ſich namentlich die Anſicht geltend gemacht, daß die ſpätere That von der frühern abhängig ſei und aus ihrem Verhältniſſe zu dieſer hervorgehe; mit dieſer Abhängigkeit aber, müſſen wir behaupten, könne die Freiheit der That nicht beſtehen; es würde daraus ſich nur ergeben, daß die frühere That der Grund der ſpätern und die ſpätere That die nothwendige Folge der frühern wäre. Nur wenn man den Begriff des Innern ſo beſchränken wollte, daß er nur das zu bezeichnen beſtimmt wäre, was ſelbſt in dem einzelnſten Elemente der Entwicklung läge, würden wir eingeſtehen dürfen, daß die innere Nothwendigkeit die Freiheit einer That nicht aufhebe.

Faſſen wir nun aber den Begriff der Nothwendigkeit in ſeinem Gegenſatze gegen die Freiheit ſo auf, wie angegeben worden, daß er den Zwang der Verhältniſſe, den Einfluß, welchen die Verkettung des Einen mit dem Andern ausübt, uns darſtellen ſoll, ſo iſt es deutlich, wie die Lehre, welche alles als nothwendig anſieht und jede Freiheit leugnet, alles in Verhältniſſe auflöſt. Alles iſt nothwendig in dieſer der Freiheit entgegengeſetzten Nothwendigkeit, heißt nichts anderes, als alles hat ſeinen Grund in einem Andern oder wird beſtimmt durch ein Verhältniß, in welchem es zu einem Andern ſteht, wobei wohl zu verſtehen iſt, daß nicht etwa etwas in dem Einen durch das Andere beſtimmt werden ſollte, während dieſes Eine ſelbſt auch etwas dazu beitrüge, daß es ſo beſtimmt würde, ſonſt würde es nicht alles in ihm beſtimmt, ſondern es ſelbſt beſtimmte auch etwas in ſich und wäre alſo hierin frei; ſondern eben das Ganze des Nothwendigen müßte durch das Andere beſtimmt werden. Von dieſem Andern aber würde auch daſſelbe geſagt werden müſſen; weil alles nothwendig ſein ſollte, ſo würde auch das Andere wieder in ſeinem Ganzen beſtimmt ſein durch ſeine Verhältniſſe zu einem Dritten u. ſ. w. fort, entweder in das Unendliche oder auch im Kreiſe herumgehend, indem wechſelsweiſe das Erſte das Zweite und das Zweite wieder das Erſte beſtimmte, genug alles würde aus dem Verhältniſſe hervorgehen, in welchem es wäre, und das Ganze würde eben nichts darſtellen als eine Verkettung von Verhältniſſen.

Sollte dieſer Anſicht noch etwas hinzugefügt werden, ſo würde es nur in einer weitern Auseinanderſetzung der Verhältniſſe beſtehen können, durch welche alles beſtimmt werden ſollte. Die Verhältniſſe aber ſind keine andern, als die ſchon früher entwickelten, des Grundes zu der Folge, der Urſache zur Wirkung, und des Allgemeinen zum Beſondern. Ein jedes dieſer drei Verhältniſſe würde das Seine beizutragen haben, um das Ganze der Verhältniſſe zu geſtalten. Zuerſt das Spätere würde ſich zum Theil ergeben aus dem Frühern und als Folge dieſes Grundes ſich darſtellen, dieſem Theile nach nichts anderes enthaltend, als was jenem Verhältniſſe entſprungen wäre. Alsdann ein anderer Theil des Spätern würde abgeleitet werden müſſen aus den Verhältniſſen, welche die äußern Urſachen zu ihrer jetzt hervorgetretenen Wirkung hätten, und ebenfalls nichts anderes ausdrücken, als dieſe Verhältniſſe. Davon aber würde noch zuletzt ein dritter Theil zu unterſcheiden ſein, welcher aus dem Verhältniſſe des Allgemeinen zum Beſondern ſtammte; das Allgemeine würde dem Beſondern ſeine beſtimmte Art und ſeinen beſtimmten Zuſammenhang mit den übrigen Dingen anweiſen, und auch hierin würde wieder nichts anderes ausgedrückt ſein, als das Verhältniß des Einzelnen zu dem ganzen Syſtem der Dinge. Alle drei Theile aber zuſammengenommen würden das Ganze der Entwicklung ausmachen und kein vierter Theil übrig bleiben, welcher etwa der Entwicklung ſelbſt als ihr eigen zugeſchrieben werden könnte. Damit würde alsdann ſich ergeben haben, daß eine jede Entwicklung nichts anderes ausdrückte, als ihre Verhältniſſe, und es eine Thorheit ſei eine andere Bedeutung derſelben zu ſuchen.

Dieſes Ergebniß jedoch, wer durchſchaut nicht, wie es in ſich unbefriedigend iſt? Wie möchte ein Verhältniß gedacht werden ohne etwas, was dieſem Verhältniſſe zum Grunde läge oder es bildete? Wenn die Verhältniſſe ihre Wahrheit haben ſollen, ſo müſſen wir auch eine Wahrheit der Dinge oder der Lebenselemente fordern, unter welchen dieſe Verhältniſſe ſtattfinden ſollen. Aber eben dieſe Wahrheit der Dinge und der Lebenselemente wird gänzlich aufgehoben, wenn man ſie allein zu Erzeugniſſen ihrer Beziehungen zu etwas Anderem macht, wenn man von ihnen behauptet, daß ſie nur Erfolge eines Zuſammentreffens von Umſtänden ſind. Es muß nothwendig in dieſer Anſicht ein Irrthum liegen, und man kann ihr höchſtens den Werth einer einſeitigen Betrachtungsweiſe zugeſtehen, welche dadurch zum Irrthum wird, daß ſie ausſchließlich ſich geltend machen will. Es wird nöthig ſein ihre Ergänzung in allen den drei Verhältniſſen zu ſuchen, welche wir unterſchieden haben.

Es würde leichter ſein hierüber ſich zu verſtändigen, wenn nicht ſo ſehr viele Fäden hier zuſammenträfen und für nicht gar zu ſcharfſichtige Augen einen Knäuel bildeten, der nicht leicht zu entwirren iſt. Es ſcheint uns daher auch gerathen, ehe wir die einzelnen Verhältniſſe vornehmen, noch einmal die ganze Maſſe der Vorurtheile zuſammenzufaſſen, welche der Anerkennung des Freien ſich entgegenſetzen. Wir müſſen uns hierbei die Erlaubniß ausbitten etwas von der Strenge unſerer Unterſcheidung zwiſchen Urſache und Grund nachzulaſſen, weil, wie ſchon bemerkt, der gewöhnliche Ausdruck dieſen Unterſchied nicht zu beachten pflegt und nicht minder auch wohl das Verhältniß zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern mit dem urſachlichen Verhältniſſe verwechſelt. Da pflegt man denn wohl alles, was gegen die Möglichkeit der Freiheit geſagt werden kann, in den Satz zuſammenzufaſſen, daß alles, was geſchieht, ſeine Urſache habe. Und was ſcheint ſich natürlicher zu ergeben, als aus dieſem Satze der andere Satz, daß alles, was geſchieht, nothwendig ſei? Alles nämlich in allen Stücken, weil ein jedes Stück des Geſchehens auch wieder ein Geſchehen ſein würde. Wo bleibt da nun irgend ein Raum für die Freiheit? Denn daß dieſe es nicht mit der unveränderlichen und ewigen Wahrheit, die allem Geſchehen enthoben iſt, zu thun haben könne, ſondern mit den veränderlichen Gründen der Erſcheinung, darf als zugegeben angeſehen werden. Alſo was werden wir thun? Werden wir uns ergeben in die allgemeine Nothwendigkeit aller Entwicklungen, oder werden wir jenem allgemein angenommenen Satze zu widerſprechen wagen? Wir werden dieſem wohl nicht zu widerſprechen wagen, aber ganz heimlich möchte ſich in uns der Zweifel regen, ob dieſer vielgebrauchte und von der allgemeinen Meinung laut verkündete Satz auch beſtimmt genug ſein dürfte, um zu irgend einem wiſſenſchaftlichen Gebrauch zu taugen. Zuerſt müſſen wir fragen, was man denn unter dem Geſchehen dieſes Satzes zu verſtehen habe. Das Geſchehen ſeinem Begriffe nach ſcheint ein völlig Leidendes, ein reines Product zu bezeichnen, und wenn wir an die Strenge dieſes Begriffes uns halten wollten, ſo würden wir ſagen müſſen, daß er allein auf die Erſcheinung anzuwenden wäre. Da würden wir uns denn auch nicht wundern dürfen, wenn wir durchaus keine Freiheit in dieſem Gebiete des Geſchehens finden könnten, denn daß die Erſcheinung nicht frei ſei, ſondern nur die überſinnlichen Thätigkeiten, verſteht ſich von ſelbſt. Aber wollten wir auch eingeſtehen, daß der Sinn unſerer Formel einen etwas weitern Gebrauch des Wortes Geſchehen vorausſetze, ſo daß es nicht allein die Erſcheinung, ſondern auch die überſinnlichen Thätigkeiten, die Entwicklungen der Dinge umfaſſen ſollte: ſo würden wir doch ſchon dadurch, wenn auch nicht durch andere Zeichen darauf aufmerkſam gemacht werden, daß auch der Ausdruck Urſache in jener Formel in der weiteſten Bedeutung genommen werde. Denn im eigentlichen Sinne des Wortes, wie ſchon bemerkt, iſt die Erſcheinung nicht Wirkung einer Urſache, ſondern nur das Zuſammentreffen mehrerer Wirkungen, welche in einer Vorſtellung ſich mit einander vermiſchen, und was daher hier Urſache genannt wird, bezeichnet in der That weiter nichts, als in der allgemeinſten Bedeutung einen Erklärungsgrund. Daß ein ſolcher geſucht werden müſſe für alle Erſcheinungen nicht allein, ſondern auch für alle überſinnliche Thätigkeiten, iſt ſchon immer von uns anerkannt worden, und niemand, welcher die Freiheit überſinnlicher Thätigkeiten behaupten möchte, würde doch Anſtand zu nehmen haben auch zuzugeſtehen, daß ſelbſt die freien Thätigkeiten noch einer Erklärung bedürften, indem ſie ja auf das thätige Ding, auf ſeine Art und Weiſe und auf ſeinen Zuſammenhang mit der übrigen Welt zurückzuführen ſind. Bei einem ſo weiten Gebrauch des Wortes Urſache könnte es wohl ſogar jemandem einfallen zu behaupten, der Satz, alles, was geſchieht, habe ſeine Urſache, ſchließe die Möglichkeit nicht aus, daß etwas Geſchehendes ſeine Urſache in ſich ſelbſt habe; und was ſeine Urſache in ſich ſelbſt habe, das ſei eben das Freie; wenn wir nun aber auch im ſtrengen Sinne des Wortes eine Urſache ſeiner ſelbſt nicht zugeben können, ſo würden wir doch jenen laxen Gebrauch des Wortes vorausgeſetzt in der That in Verlegenheit ſein, was wir dieſer Behauptung entgegenſetzen ſollten. So zeigt ſich alſo wohl, daß der Gemeinplatz, von welchem wir ausgegangen ſind, eben nur die Natur der meiſten Gemeinplätze an ſich trägt, die Ungenauigkeit und Unbeſtimmtheit des Inhalts, welche ſie unfähig macht ohne Weiteres in der Wiſſenſchaft angewendet zu werden, daß er aber gewiß nicht dazu gemacht iſt jede Freiheit im Geſchehen auszuſchließen. So wie er gewöhnlich im gemeinen Leben gebraucht wird, ſetzt er vielmehr voraus, daß die Urſache des Geſchehens in einem freien Entſchluſſe liegen könne, denkt aber weiter nicht darüber nach, ob der Entſchluß auch wieder als ein Geſchehen gedacht werden, oder unter welchen allgemeinen Begriff ſonſt er gebracht werden ſolle.

Eine größere Genauigkeit des wiſſenſchaftlichen Denkens dürfen wir nun aber wohl da vorausſetzen, wo man uns von einer allgemeinen Verkettung der Urſachen und Wirkungen ſpricht, und auch von dieſer Seite haben wir zu befürchten, daß uns behauptet werde, die Freiheit ſei damit nicht vereinbar. Wie oft iſt es nicht geſagt worden, daß die urſachliche Verbindung über alles in der Welt ſich verbreitend alles zu einem Nothwendigen mache. Man hat das Freie als eine ſchlechte und unerträgliche Einſchaltung in dieſe ununterbrochene Kette der Urſachen und Wirkungen geſchildert. Wer darf es wagen den ununterbrochenen Zuſammenhang aller Entwicklungen in der Welt zu leugnen und in ihn irgend eine Einſchaltung des Freien wie in ein lückenhaftes Werk einzuſchieben? Gewiß wir werden es nicht wagen das Meiſterwerk der Schöpfung durch irgend eine eingeſchobene Dichtung zu unterbrechen, wie erhaben oder ſchön ſie uns auch ſcheinen möchte. Aber wir befürchten ſehr, daß die, welche die ununterbrochene Kette der Urſachen und Wirkungen nur deswegen preiſen, um das Freie als etwas Unmögliches in derſelben darzuſtellen, nur eine überall lückenhafte Dichtung uns auftiſchen und den wahren Zuſammenhang in ihren Vorſtellungen zerreißen. Denn wie können ſie wohl aus der ununterbrochenen Kette der Urſachen und der Wirkungen ſchließen, daß alles nothwendig ſei, als nur dadurch, daß ſie alles in dieſer Kette als Wirkung betrachten? So ſind wir ja belehrt worden, und davon werden wir auch nicht das Geringſte ablaſſen können, daß jede Wirkung nothwendig ſei, und ſollte alſo in der Verkettung der Urſachen und der Wirkungen alles Wirkung ſein, ſo würde aus derſelben auch unausbleiblich die Folgerung fließen, daß alles nothwendig ſei. Aber man vergißt nur eine Kleinigkeit bei der Betrachtung dieſer Kette, daß ſie nämlich nicht allein aus Wirkungen ſich zuſammenſetzt, ſondern auch aus Urſachen. Und wer weiß, ob nicht vielleicht in dieſer Kleinigkeit der Urſachen das Freie ſich verſteckt halte? Doch damit wir nicht zu voreilig unſere Rechnung abſchließen, ſo müſſen wir wohl noch auf eine Vorſtellung Rückſicht nehmen, welche ſich hierbei einzuſchieben pflegt. Die Urſachen nämlich glaubt man in der Verkettung aller Entwicklungen wieder als Wirkungen betrachten zu dürfen, indem ſie zwar jetzt oder in Beziehung auf dieſe Wirkung, welche ſie haben, als Urſachen aufträten, aber ſonſt in Beziehung auf andere Entwicklungen als Wirkungen angeſehen werden müßten, und es iſt alſo nicht ſowohl die ſtetige Kette von Urſachen und Wirkungen, als die ſtetige Kette von Wirkungen, welche veranlaßt das Freie zu leugnen. Dabei aber ſcheint es uns doch gefährlich, daß man das eine Glied der Verkettung ſtillſchweigend beſeitigen will, das Glied der Urſachen, als wenn die Verkettung noch geſund und ohne Lücken bleiben könnte, wenn es auch in der Vorſtellung weggelaſſen würde. Wir müſſen zwei Wendungen, welche dieſe Anſicht nimmt, zur Unterſcheidung bringen, wenn wir reine Rechnung mit ihr abſchließen ſollen. Die eine kümmert ſich wenig um den Unterſchied, welchen wir zwiſchen dem urſachlichen Verhältniß und dem Verhältniß zwiſchen Gründen und Folgen gemacht haben, die andere weiß dieſen Unterſchied zu bewahren. Folgen wir der erſtern, ſo denkt man ſich die gegenwärtig wirkenden Urſachen als Folgen oder Wirkungen des Frühern. Zuerſt wären ſie Wirkungen, nachher würden ſie Urſachen, ungefähr wie ein Werkzeug zuerſt gebildet wird, nachher aber bildet. Allein das Werkzeug bildet nicht, wenn nicht ein Anderes irgend eine bewegende Kraft hineinlegt, und wenn irgend etwas eine reine Wirkung wäre, ſo würden wir auch nicht wiſſen, wie es nun auf einmal zu einer Urſache werden ſollte. Dieſes Werden der Wirkung zu einer Urſache ſcheint uns der Erklärung zu bedürfen, und eine ſolche Erklärung vermiſſen wir in der Vorſtellungsweiſe, welche wir unterſuchen. Selbſt bei den roheſten Vorſtellungen, welche man von der urſachlichen Verbindung hegen mag, kann die Hinzuziehung eines andern Grundes außer dem Frühern, welcher in dem Bewirkten ſelbſt liegt und durch welchen es entweder in ſeinem Zuſtande ſich erhält oder in einen andern Zuſtand übergeht, nicht entbehrt werden, wenn man die ſpätere Entwicklung erklären will. Erklärt man ſich z. B. in mechaniſcher Weiſe die Fortdauer der Bewegung, ſo wird man nicht abkommen ohne die Annahme einer Kraft der Trägheit, oder wie man ſie ſonſt nennen möge, welche dem ſich bewegenden Körper inwohnt, und es iſt alſo nicht allein das Frühere, welches das Gegenwärtige bewirkt, ſondern es iſt überdies ein Gegenwärtiges dazu nöthig, welches das Hervorgebrachte erhalte oder weiter geſtalte. Überdies aber iſt in dieſer Richtung der Anſicht auch noch die Frage zu beſeitigen, ob denn die Reihe der Urſachen und Wirkungen, oder vielmehr der Gründe und Folgen einen Anfang habe oder nicht. Sollte irgend einmal die Entwicklung beginnen, ſo würde wenigſtens die erſte Entwicklung darauf Anſpruch haben als eine freie gedacht zu werden; ſollte dagegen kein ſolcher Anfang vorhanden ſein, ſo würden wir mit allen unſern Erklärungen in das Unbeſtimmt-Unendliche uns verwieſen ſehen, d. h. durch die Erklärung der Erſcheinungen aus der urſachlichen Verbindung würden wir in unſerer Erkenntniß gar nicht weiter kommen. Folgen wir der zweiten Wendung dieſer Anſicht, ſo bietet ſich in dieſer Rückſicht noch eine doppelte Möglichkeit dar. Was bei der erſten Wendung gleichſam in die Länge zurückgeht, das dehnt ſich in dieſer in die Breite aus, indem hier eine Mannigfaltigkeit der Urſachen und Wirkungen neben einander geſetzt wird, und es kehrt alſo dabei die Frage uns wieder zurück, ob wir eine zahlloſe Zahl von Wirkungen und Urſachen ſetzen ſollen oder eine beſtimmte Zahl derſelben. Wäre das Letztere, ſo würden wir ja freilich zugeben müſſen, daß eine jede Urſache wieder als Wirkung einer zweiten und die zweite Urſache als Wirkung einer dritten angeſehen werden könne, und ſo in das Unbeſtimmte weiter fort, aber wir ſähen uns auch damit in den unbekannten Ort des Unendlichen verwieſen, und daß wir irgend weiterkämen in der Erklärung, dies zu zeigen würde einen neuen Oedip verlangen, denn bei einer jeden Erklärung thäte eine neue, eben ſo bedeutende Aufgabe ſich uns auf, die Urſache der Urſache zu finden. Überdies aber würden wir dabei beſorgen müſſen, daß uns die Wechſelwirkung, welche wir als ein nothwendiges Element der urſachlichen Verbindung geſetzt haben, durch dieſe Wendung der Anſicht ganz verloren ginge. Wer dieſe feſthalten will, der muß einen Kreis von Urſachen und Wirkungen anerkennen, in welchem ein jedes nicht nur einmal Wirkung iſt des Andern, ſondern auch wieder Urſache deſſelben, und der Kreis möchte nun ſo groß ſein, als jemand nur immer wollte, einmal, würden wir dennoch ſagen müſſen, kehrte zu einem jeden die Reihe zurück an ſeiner Stelle Urſache zu ſein, und indem es nun ſeine Urſache oder ſeine Urſachen bewirkte, würde es auch Urſache ſeiner ſelbſt, wenn dieſer Ausdruck uns erlaubt iſt, und als ſolche würde es als frei ſich darſtellen. Hiermit dürfen wir wohl dieſe Unterſuchung ſchließen. Wir kehren zu dem Satz zurück, daß die urſachliche Verbindung über alles ſich verbreitend nicht allein Wirkungen und Nothwendiges, ſondern auch Urſachen und Freies vorausſetzt, denn die Urſache als Urſache und nicht als Wirkung gedacht wird auch als nicht nothwendig gedacht werden müſſen, und die ganze Bedeutung des Begriffs der urſachlichen Verbindung iſt eben nur dieſe uns den Zuſammenhang der Thätigkeiten darzuſtellen, welchen aber ebenſo ſehr die eine Thätigkeit als die andere bewirkt und in welchem daher auch eine jede Thätigkeit darauf Anſpruch hat als eine ſelbſtändige angeſehen zu werden. Eine jede Thätigkeit hat ihre Urſache, heißt eben nichts anderes, als eine jede Thätigkeit ſoll nicht allein für ſich, ſondern auch in ihrem Verhältniſſe zu andern Thätigkeiten gedacht werden; das Verhältniß aber macht nicht die Elemente, welche in ihm ſtehen, ſondern wird im Gegentheil erſt durch dieſe Elemente gebildet.

Nachdem wir dieſe Schreckbilder drohender Worte verſcheucht zu haben glauben, gehen wir auf unſere Aufgabe zurück, in einem jeden der Verhältniſſe, welche wir unterſchieden haben, das Freie nachzuweiſen. Wir betrachten zuerſt das Verhältniß des Grundes zur Folge. Daß es nicht allein dazu hinreichend ſei das Spätere aus dem Frühern zu erklären, hat uns nicht entgehen können. Es wird daher nur die Frage ſein, ob die Erklärung des Spätern dadurch vervollſtändigt werden könne, daß man die beiden übrigen Verhältniſſe zu Hülfe nimmt. Die ſpätere Entwicklung des Lebens ſetzt die frühere voraus, ſofern durch die frühere Übung der Grad der Fertigkeit gewonnen werden mußte, welcher in der gegenwärtigen Thätigkeit ſich beurkundet. So wenig aber, als das Kleinere das Größere hervorbringen kann, wenn nicht ein Anderes zu ihm hinzugenommen wird, ebenſo wenig kann auch die frühere Entwicklung allein die ſpätere Entwicklung erzeugen, wenn anders dieſe mehr als jene enthalten und ein Fortſchritt des Lebens ſein ſoll. Wollten wir daher allein auf das Verhältniß des Grundes zur Folge ſehen, ſo würden wir ſagen müſſen, daß ebenſo viel in einer jeden Lebensthätigkeit unabhängig von ihrem Grunde ſei und mithin frei, als in derſelben einen Fortſchritt gegen das Frühere bezeichnete. Aber freilich da erwachen uns nun die Zweifel, ob nicht dieſe Fortſchritte unſerer Entwicklung nur hervorgetrieben werden möchten durch die urſachlichen Verhältniſſe, in welchen wir leben, ſo daß wir dieſelben nicht uns ſelbſt, ſondern nur unſern Umgebungen zuzuſchreiben hätten, oder ob nicht vielleicht das allgemeine Leben der Welt, die uns inwohnende Gewalt der Natur, welche uns angeboren oder anerſchaffen iſt, ſolche Fortſchritte mit Nothwendigkeit erheiſchen dürfte, ſo daß auch wiederum nicht wir es wären, welche als Urheber gedacht werden dürften, ſondern einer allgemeinen Gewalt, welche über uns herrſcht, alle Urheberſchaft zufiele.

Betrachten wir zunächſt die Annahme, daß die urſachliche Verbindung den Fortſchritt erzwinge, ſo kann dafür geſagt werden, daß wenn wir einen gewiſſen Standpunkt unſerer Entwicklung erreicht hätten und nun auch nicht weiter fortzuſchreiten Willens wären, doch die übrigen Dinge uns nicht ruhen ließen, ſondern ſo wie ſie nicht ſtehen blieben, ſo auch andere Verhältniſſe zu uns annähmen und dadurch uns nöthigten in andern Thätigkeiten gegen ſie uns zu äußern. So würden ſie oder ihre Entwicklungen Urſachen neuer Entwicklungen in uns, welche nicht ohne einen Fortſchritt gegen die frühere Unentwickeltheit unſeres Vermögens gedacht werden könnten, und eine jede Wirklichkeit unſeres Weſens ſtelle ſich nur als eine Wirkung des Zuſammenhangs dar, in welchem wir zu den übrigen Weſen ſtünden. Dieſe Anſicht jedoch würden wir begreiflicher finden, wenn von Beſchränkungen durch die übrigen Dinge die Rede wäre, als ſo wie die Sachen ſtehen, da von Fortſchritten des Lebens gehandelt wird. Denn unmöglich ſcheint es uns, daß irgend ein Anderes, mit wie großer Gewalt es auch auf mich einwirken möge, irgend einen Fortſchritt in meiner Entwicklung hervorbringen ſollte. Selbſt wenn von Fortſchritten des leiblichen Lebens behauptet würde, daß ſie aus äußeren Einwirkungen hervorgingen, würde man dabei nicht überſehen dürfen, daß doch wohl eine jede geſunde Naturbetrachtung den Hauptgrund ihrer Erzeugung der innerlich ſich entwickelnden Lebenskraft zuſchreiben müſſe, nicht aber der Wirkung der Umſtände. Daß jedoch zu den

Fortſchritten des leiblichen Lebens die Umſtände viel beitragen, ſoll nicht geleugnet werden; denn das, was Fortſchritt in dieſer Beziehung genannt wird, iſt doch nicht als reiner Fortſchritt des überſinnlichen Lebens zu betrachten, ſondern nur als das Zeichen eines Fortſchrittes in der Erſcheinung, wobei denn eben die Vermiſchung der eigenen und freien Thätigkeit des lebendigen Dinges mit den Thätigkeiten anderer Dinge oder der Umſtände nicht vermieden werden kann. Hier aber reden wir von dem Fortſchritte in der Entwicklung des überſinnlichen Lebens, und von dieſem würde es gewiß noch weniger gerechtfertigt werden können, wenn jemand ſie äußern Einflüſſen zuſchreiben ſollte. Es hat ja wohl Menſchen gegeben, welche das Lernen von dem Einfluſſe des Lehrers oder von den äußern ſinnlichen Eindrücken ableiten wollten und dafür die Erfahrung zum Zeugen aufriefen; aber daß ein Schüler lerne ohne ſeinen eigenen Fleiß, ohne ſeine Aufmerkſamkeit und ſein Nachdenken möchte doch kaum jemand erfahren zu haben glauben. Man ſollte doch wenigſtens begreifen, daß ſolche Behauptungen nicht aus der Erfahrung fließen, ſondern aus jenen ſchreckhaften allgemeinen Sätzen, deren Gewalt wir zuvor gebrochen haben. Wir müſſen gegen ſie einen andern allgemeinen Satz geltend machen, daß nämlich jede Entwicklung eines Vermögens nur als hervorgehend aus dieſem Vermögen angeſehen werden könne. Die äußern Verhältniſſe können ſich dagegen eben nur äußerlich verhalten. Sie dürfen natürlich den Fortſchritt der Entwicklung nicht hemmen, denn nur unter paſſenden Verhältniſſen kann er zu Stande kommen; aber wenn ſie ihn nicht hemmen, ſo erlauben ſie ihn nur, bringen ihn aber nicht hervor. Sie können den Fortſchritt auch befördern, zu ihm anreizen und ihn gleichſam hervorlocken, aber ihn machen können ſie nicht, ſondern nur die Möglichkeit deſſelben gewähren ſie, ſeine Wirklichkeit dagegen müſſen wir aus einem innern Antriebe ableiten. Dieſer Antrieb liegt in dem Begehren der Dinge ihrer Anlage zu genügen, ihr Vermögen in Thätigkeit zu ſetzen und das in ihm noch unentwickelt Liegende zur Wirklichkeit zu bringen. Die Verhältniſſe, welche das ſich entwickelnde Ding vorfindet, genügen ihm eben nicht, weil es nach dem Beſſern ſtrebt, und das Ungenügen, welches das Ding in ſich ſelbſt findet, wird ihm ein Antrieb in ſich ſelbſt eine Kraft zu entwickeln, welche den Forſchritt und die Befriedigung des Beſtrebens herbeiführt.

Es wird nun hieraus ſchon hervorgehen, daß wir keinesweges allen Einfluß der urſachlichen Verbindung auf den Fortſchritt der Dinge in ihrer Entwicklung leugnen und daher auch nicht ein Freies ſetzen wollen, welches aus dem urſachlichen Zuſammenhang herausträte und ich weiß nicht in welcher andern Welt ohne urſachlichen Zuſammenhang wäre, ſondern das Freie ſoll in der Verkettung der Urſachen und Wirkungen als ein Element derſelben ſich darſtellen. Wir behaupten nur, daß er in dieſer nicht als Wirkung, ſondern als Urſache angeſehen werden müſſe. Wenn aber jene Verkettung wirklich ohne Unterbrechung ſtattfinden ſoll, ſo werden wir freilich anzuerkennen haben, daß ein jedes Glied derſelben nicht allein als Urſache, ſondern auch als Wirkung ſich darſtelle. Damit aber, möchte nun jemand meinen, werde in Wahrheit die Freiheit des Fortſchrittes wieder aufgehoben und er erſcheine als Wirkung auch als etwas Nothwendiges. Wenn wir nur eine unbedingte Freiheit des Fortſchrittes hätten behaupten wollen, ſo würden wir auch allerdings dieſe gegen jene Anſicht aufzugeben haben; allein eine bedingte Freiheit, wie wir ſie fordern, ſcheint uns damit beſtehen zu können. Daß nur von einer ſolchen die Rede geweſen, muß uns daraus klar geworden ſein, daß wir die Möglichkeit des Fortſchritts von begünſtigenden Bedingungen abhängig gemacht haben. Daher dürfen wir nur eine verhältnißmäßige Freiheit einem jeden Dinge in einem jeden Momente ſeiner Entwicklung zuſchreiben, und das Maaß ſeiner Freiheit wird abhängig erſcheinen von dem

Maaße der Hemmungen oder Beförderungen, welche in ſeiner urſachlichen Verbindung mit den übrigen Dingen liegen. Aber noch mehr haben wir einzuräumen. Geben wir zu, daß der Fortſchritt nur dadurch möglich geworden, daß die äußern Verhältniſſe ihm hinlänglichen Raum geſtatteten um hervorzutreten, ſo werden auch die Thätigkeiten, welche in jenen Verhältniſſen liegen, als nothwendig erſcheinen, um jene Freiheit des Fortſchreitens zu geſtatten. Sie mußten eben ſo und nicht anders ſein, damit der Forſchritt ſo und nicht anders ſein konnte; in dieſem Fortſchritte, alſo in einem Andern, als in ihnen ſelbſt, liegt die Nothwendigkeit ihres Seins, d. h. eine äußere Nothwendigkeit bindet ſie. Allein das wird nun doch niemand begehren, daß er allein frei ſei in dem Zuſammenhange der Dinge, alles übrige aber nothwendig durch ſeine Freiheit; ſondern wenn wir den übrigen Dingen neben uns Fortſchritte und Entwicklungen zugeſtehen, ſo geſtatten wir auch ihnen irgend ein Maaß der Freiheit. Von dieſer gilt nun daſſelbe, was von der unſrigen. Damit ſie hervortreten könne, müſſen wir und alle Dinge außer ihr den gehörigen Raum ſich auszubreiten ihr geſtatten, und eben deswegen iſt es nothwendig, daß unſer Fortſchritt und die Fortſchritte aller übrigen Dinge außer jener Freiheit eben ſo und nicht anders ſind, als es die Möglichkeit jener Freiheit erheiſcht, d. h. unſer Fortſchritt und der Fortſchritt eines jeden andern Dinges iſt nothwendig in äußerer Nothwendigkeit, bedingt durch das Daſein einer andern Freiheit. Da haben wir denn erſt jenen Kreislauf der Urſachen und Wirkungen, welchen wir zuvor andeuteten, und es kommt in dieſem lückenloſen Zuſammenhange urſachlicher Verbindung in der That an eine jede Entwicklung die Reihe nicht nur Urſache, ſondern auch Wirkung zu ſein. Wie werden wir aus dieſer herumrollenden Nothwendigkeit, welche nun wieder alles Freie zu verſchlingen droht, uns zu retten vermögen? Es bleibt wohl nichts übrig, als was die Natur der Sache verlangt und was aus unſerer Beweisführung hinlänglich ſich ergiebt, daß nämlich die Begriffe der Freiheit und der Nothwendigkeit in ihrer Wechſelbeziehung zu einander anerkannt werden. Ein jeder Fortſchritt, werden wir ſagen müſſen, ſofern er als ſolcher gedacht wird, ſofern daher auch die übrigen Entwicklungen, mit welchen er in Zuſammenhang ſteht, gedacht werden als ihm nothwendig Raum gebend, als nothwendige Bedingungen ſeiner Möglichkeit, muß als frei gedacht werden; ſofern er dagegen gedacht wird als nothwendige Bedingung der übrigen Entwicklungen und Fortſchritte, ſofern können wir ihm auch nicht Freiheit zuſchreiben, ſofern aber, müſſen wir hinzuſetzen, wird er auch nicht als Fortſchritt gedacht, denn er iſt nicht Fortſchritt für die übrigen Dinge und für alles, was außer ihm vorhanden iſt, ſondern Fortſchritt iſt er für das fortſchreitende Ding allein. Kann es uns wohl wundern, daß eine ſolche doppelte Anſicht einer jeden Entwicklung des Lebens möglich iſt, da wir ſie ſogar als nothwendig ſetzen müſſen? Dürfen wir es denn anders erwarten, wenn wir ein einzelnes Ding und ſein Leben in Zuſammenhang mit andern denken, als daß es eine doppelte Seite unſerer Betrachtung darbieten werde? Einmal muß alles Andere in Zuſammenhang mit ihm, dann aber auch muß es ſelbſt wieder in Zuſammenhang mit allem Übrigen gedacht werden. In jener Rückſicht hat das Übrige ſich ihm zu bequemen und anzupaſſen, und es ſtellt ſich gleichſam als Gebieter über die Verhältniſſe dar, frei dieſelben geſtaltend; in dieſer Rückſicht dagegen muß auch wieder verlangt werden, daß es dem Übrigen ſich anſchmiege und in keinerlei Weiſe anders ſich geſtalte, als es das Übrige geſtattet und verlangt, und alles, was ihm angehört, erſcheint daher als ein Nothwendiges. Sehen wir es in jenem Lichte, ſo macht das einzelne Ding durch ſeine Thätigkeit den Zuſammenhang und alle ſeine Verhältniſſe, wie denn ja mit Recht behauptet werden könnte, daß der Zuſammenhang und die Verhältniſſe gar nicht vorhanden ſein würden, wenn nicht das Ding und ſeine Thätigkeit wären; betrachten wir es dagegen in dieſem Lichte, ſo wird es durch die Verhältniſſe gemacht und erſcheint als ein reines Erzeugniß derſelben. So wie aber alle beide Seiten dieſer Betrachtungsweiſe erſt die ganze Wahrheit des Zuſammenhangs der Dinge erſchöpfen, ſo hat auch eine jede für ſich Anſpruch darauf wahr zu heißen, weil nur durch ihre Zuſammenfügung die ganze Wahrheit erſchöpft wird. Und nun möge auch niemand ſagen, die eine Seite paſſe nicht zu der andern, denn ſie ſtehe in Widerſpruch mit ihr oder hebe ſie auf; er möge ſich hüten ſo etwas zu ſagen, denn er würde dadurch die ganze Wahrheit, nicht nur des Freien, ſondern auch des Nothwendigen, ſich verſchütten, indem er mit der Urſache zugleich die Wirkung aufgeben würde. Sollte denn dies ſo ſchwer zu begreifen ſein, daß in der urſachlichen Verbindung Urſache und Wirkung nur wechſelſeitig ſich bedingen und daß daher keine von beiden unbedingt weder Urſache noch Wirkung iſt? Und iſt einmal dies anerkannt, ſo ergiebt ſich doch wohl ohne Weiteres, ſo wie die Urſache frei iſt, auch eine bedingte Freiheit, und wie die Wirkung nothwendig iſt, auch nur eine bedingte Nothwendigkeit. Wenn wir nun aber freilich würden zugeſtehen müſſen, daß die unbedingte Nothwendigkeit alle Freiheit aufheben würde, ſo müſſen wir auch einſehen, daß die bedingte Nothwendigkeit die bedingte Freiheit nicht aufhebe.

Von einer ſolchen bedingten Nothwendigkeit iſt bisher immer nur die Rede geweſen. Denn ſo wie wir ſagten, unter dem Bedingen des freien Fortſchritts in der Entwicklung des einen Dinges müßten die Verhältniſſe der übrigen Dinge ſich ihm nothwendig in einer beſtimmten Weiſe geſtaltet haben, ſo mußten wir auch behaupten, unter der Bedingung, daß die Verhältniſſe ſo ſich geſtaltet hätten, müßte auch die Entwicklung ſich ſo geſtalten. Dies ſetzt nun eben nichts weiter voraus, als daß beide, Verhältniſſe und Entwicklung, ſich in einander fügen müſſen, und es kommt nur darauf an, daß man ſolche fügſame Gegenſtände anerkenne, wenn man Freiheit und Nothwendigkeit mit einander vereinen will. Aber freilich hierin möchte der tiefere Grund der Irrthümer liegen, in welche die Gegner der Freiheit ſich ſtürzen, daß ſie nur unfügſame Dinge und Verhältniſſe ſich zu denken gewohnt ſind, ſchlechthin ſtarre Körper ohne Veränderung und Leben, abſolute Producte und Erſcheinungen anſtatt der lebendigen Gründe der Erſcheinung. Wer ſolchen Dichtungen ſich überläßt, dem können wir freilich nicht helfen. Wir dagegen mögen auf die Verhältniſſe der vernünftigen Geſellſchaft ſehen und bemerken, wie da zwar der Eine von dem Andern abhängig und ſeine Freiheit bedingt wird, wie aber dennoch, indem zwei oder drei ſich einander wechſelſeitig fügen, einem allgemeinen Geſetze der Geſellſchaft ſich unterordnend, damit die Freiheit ihres Willens beſtehen kann.

So einfache Verhältniſſe jedoch ſind es nicht, in welchen wir uns befinden, daß wir nur Einem oder Zweien uns zu fügen hätten, ſondern es iſt eine unzählige Menge der Dinge, welchen wir uns anzuſchmiegen haben. Und ſo wie nun ſchon einige wenige Menſchen uns tüchtig in die Enge nehmen können, ſo daß wir ſeufzen möchten über den geringen Raum der Freiheit, welchen ſie uns verſtatten: ſo möchte man beſorgt werden, daß die Unzahl der Dinge uns aller Freiheit berauben dürfte. Hören wir ja doch oft genug die Klagen darüber, daß dieſe Geſetze der menſchlichen Geſellſchaft den Bürger zum Sklaven machten. Und es ſind nicht allein dieſe Geſetze, dieſe Verhältniſſe unter den Menſchen, ſondern auch die übrige Natur tritt noch hinzu, um unſere Freiheit zu beſchneiden. Wir werden hierdurch darauf geführt auch das dritte Verhältniß, das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern, in unſere Unterſuchung zu ziehen; denn wir müſſen ſehen, wie wir unſere Freiheit, die Freiheit der beſondern Dinge, gegen die Gewalt des Ganzen bewahren können. Wie, möchte jemand fragen, wenn ſich nun die Verhältniſſe für irgend ein Weſen nicht ſo günſtig geſtalten wollten, daß er ſein Vermögen gebrauchen könnte zur freien Entwicklung, wenn vielmehr ſolche Hemmungen aus ſeinen Verhältniſſen ſich ihm ergäben, daß es gebunden bliebe durch die ganze Reihe ſeines Daſeins, würde es nicht alsdann die Möglichkeit ſeiner Freiheit ganz umſonſt haben, ohne jemals zur Wirklichkeit derſelben gelangen zu können? Oder wenn auch dies Äußerſte nicht eintreten ſollte, was iſt es denn mit dieſer bedingten Freiheit, welche wir uns zu retten ſuchten? Dürfen wir mit ihr uns begnügen, wenn wir durch ſie gehindert werden ſollten zu der ganzen Wirklichkeit unſeres Weſens zu gelangen, nach welcher wir ſtreben müſſen? Die Feſſeln derſelben möchten wir nur um ſo ſtärker fühlen, je kräftiger in uns das Beſtreben wäre zum wirklichen Beſitze unſeres Weſens zu gelangen. Daher müſſen wir den Grund der Verhältniſſe unterſuchen, in welchem die Dinge unter einander ſtehen, die allgemeine Kraft, welche alle Dinge zuſammenhält und begründet, ob ſie ihnen die Freiheit verſtatte, welche ſie ſuchen müſſen.

Wir wollen vom Geringſten beginnen und zuerſt nur die Möglichkeit einer bedingten Freiheit des Beſondern in ſeinem Verhältniſſe zum Allgemeinen nachweiſen. Denn auch hier ſtoßen wir wieder auf Einwendungen, welche die Möglichkeit der Freiheit überhaupt aufheben möchten. Da ſollen wir daran erinnert werden, daß doch der Weltlauf in dem erhabenen Gange ſeiner Entwicklung, mit voller Macht begabt, daß die Weltgeſchichte im wahren Sinne des Worts, ungeſtört ihrem Ziele zueilend, über Kleines und Großes hinwegſchreitend, keinem andern Willen gewähren laſſen könne, als nur ihrem eigenen. Dieſem allgemeinen Zuge aller Kräfte müſſe jede Kraft ſich beugen, in ihn ſei das Geſchick eines jeden Dinges verflochten mit unumgänglicher Nothwendigkeit. Welches Weſen ſei wohl ſo mächtig, daß es ſich anmaaßen dürfte für oder gegen dieſe Gewalt etwas zu vermögen? Und wenn wir nun auch ſagen wollten, daß jemand aus eigener Kraft und eigenem Triebe die Fortſchritte ſeiner Entwicklung vollziehe und damit in den Gang des Ganzen eingreiſe, wie dürfe er wohl dieſe Kraft und dieſen Trieb ſich zueignen, da er beide nur als Gabe der allgemeinen Natur beſäße? Die allgemeine Weltkraft oder die Natur, wie man zu ſagen pflegt, lege in ein jedes Ding das Vermögen zu den ihm paſſenden Thätigkeiten und damit auch den Trieb ſie zu vollziehen, ſie gebe darauf auch die Gelegenheiten und Anregungen zu den Entwicklungen aus dieſem Triebe und treibe alsdann von einem jeden die Thätigkeiten mit Nothwendigkeit ein, welche für den allgemeinen Lauf ihrer Entwicklung verlangt werden. So bleibe nichts frei, was das einzelne Ding thun möchte, alles vielmehr geſtalte ſich allein aus der allgemeinen Weltkraft heraus nach unverletzlichen Geſetzen der Natur.

Prüfen wir dieſe Gründe, welche gegen die Freiheit einzelner Weſen angeführt werden, ſo werden wir finden, daß die Stärke, mit welcher ſie auf die Überzeugung einzuwirken pflegen, aus zwei verſchiedenen Quellen fließt. Die eine liegt in dem Schrecken, welcher aus der Betrachtung der Geringfügigkeit des Einzelnen gegen das Ganze uns erregt wird, die andere hat ihren Urſprung in der Neigung das Einzelne in dem Allgemeinen gänzlich verſchwinden zu laſſen. Wenn wir bedenken, daß dieſe letztere ſchon früher als eine einſeitige Richtung in der Verallgemeinerung uns erſchienen iſt, daß aber die erſte Richtung in der Anſicht anf einen Unterſchied der Größe hinausläuft, welcher bei dieſen Unterſuchungen überhaupt unſtatthaft ſein dürfte: ſo möchte ſchon hieraus ein Verdacht gegen die Richtigkeit der ganzen Denkweiſe ſich uns erheben. Doch ehe wir urtheilen, müſſen wir genauer unterſuchen.

Geringfügig, ſagt man, müſſe uns das einzelne Ding gegen das Ganze erſcheinen und noch geringfügiger die einzelne Thätigkeit gegen die ganze Weltgeſchichte. Wer dies Verhältniß durch irgend eine ungefähre Schätzung ſich zu beſtimmen unternehmen wollte, für den müßten wir in der

That beſorgen, daß er nur in einen Schwindel ſich verſetzen würde, der ihm nichts mehr zu unterſcheiden verſtattete. Allein eben deswegen dürfte auch dies ganze Unternehmen nur auf eine Thorheit hinauslaufen. Geringfügig mag uns wohl etwas erſcheinen in einem flüchtigen Überſchlage für die Berechnungen des praktiſchen Lebens, wobei es uns nicht darauf ankommt den Werth der Dinge ſchlechthin zu beſtimmen; aber eine ſolche flüchtige Abſchätzung geziemt nicht der wiſſenſchaftlichen Forſchung. Jedes, auch das ſcheinbar Geringſte muß an ſeiner Stelle für ſo wichtig geachtet werden, daß ſeine Erforſchung allen möglichen Fleiß verlangt, weil die flüchtige und ungenaue Behandlung deſſelben für die weitere Entwicklung der Wiſſenſchaft die gefährlichſten Folgen haben würde. Und wie es in dem Abbilde, in der Wiſſenſchaft, ſo möchte es auch in dem Urbilde, in der Welt, ſein, welches hier am wenigſten von uns überſehen werden kann, nachdem wir ſo eben auseinandergeſetzt haben, daß ein jedes Ding, ſei es auch das kleinſte, den Zuſammenhang der ganzen Welt bildet und durchaus an ſeiner Stelle nicht vermißt werden darf. Die Gegner der Freiheit haben ſo oft das Bild einer Maſchine gebraucht, um uns zu überführen, daß in einer ſo genauen Zuſammenſetzung, wie die Welt iſt, kein Daſein gefunden werden könne, welches nicht nothwendig durch die Zuſammenſetzung beſtimmt wäre; möge es uns denn auch erlaubt ſein dieſes Bild gegen ſie zu kehren, um ihnen zu beweiſen, daß nichts in einem ſolchen Zuſammenhange für unbedeutend geachtet werden dürfe. Denn in einer Maſchine, wenn ſie durchaus kunſtmäßig gebildet iſt, wie ſie doch der Annahme gemäß ſein ſoll, findet weder überflüſſiger Zierrath, noch Mangel irgend einer Art ſeine Stelle; da iſt jede kleinſte Schraube, jeder Niet, ja jede Faſer des Stoffes von unentbehrlichem Nutzen, und der Stillſtand oder Zuſammenſturz der ganzen Maſchine würde die unausbleibliche Folge ſein, wenn eins dieſer kleinſten Dinge ſeine Dienſte verſagte. Von dem

Kleinſten alſo hängt die Erhaltung des Ganzen ab, und wir dürfen deswegen auch das Kleinſte nicht für gering achten, vielmehr erſcheint es in ſeiner Wirſamkeit auf das unendliche Ganze als ein unendlich Großes. Es iſt jedoch dieſe Geringſchätzung des Kleinen nicht das Einzige, was wir an jener Vergleichung des einzelnen Dinges und Lebens mit dem Ganzen und ſeiner Geſchichte zu tadeln haben, ſondern noch ein anderer Übelſtand erregt uns dabei billiges Bedenken. Denn wie mag man wohl glauben, daß man mit Recht das Einzelne dem Ganzen entgegenſetzen könne, da doch das Einzelne in dem Ganzen mit eingeſchloſſen iſt? Entweder meint man mit dem Ganzen alle Dinge der Welt, und wenn man alsdann es preiſt als alles beherrſchend und mit Nothwendigkeit in ſeinem Laufe dahinreißend, ſo hat auch jedes einzelne Ding an dieſer Gewalt des Ganzen Theil und kann ſich darin eine frei beſtimmende Thätigkeit zueignen, oder unter dem Ganzen im Gegenſatz gegen das Einzelne verſteht man nur die übrigen Dinge, nicht die Welt, ſondern nur die Außenwelt dieſes Einzelnen, wo denn das Verhältniß des erſten zu dem zweiten nicht anders zu faſſen ſein würde, als wir ſchon früher das Verhältniß des einzelnen Weſens und Lebens zu der Geſammtheit der äußern Urſachen beſtimmt haben, und wo ſich denn alſo auch wieder ergeben würde, daß durch daſſelbe die Freiheit des Einzelnen nicht aufgehoben werde. Es iſt aber offenbar, daß dieſe letzte Auffaſſung keine rein wiſſenſchaftliche iſt, ſondern nur zur Verwirrung des Sprachgebrauchs führen kann.

Wenn aber, was das Zweite iſt, von der allgemeinen Weltkraft geſagt wird, ſie verleihe einem jeden einzelnen Weſen ſeine Kraft und ſeinen Trieb und ſetze dadurch alles in die Thätigkeit, welche dem allgemeinen Weltlaufe gemäß und unterworfen ſei, und wenn alſo hieraus die Folgerung fließen ſoll, daß in dieſem Laufe der Dinge nichts Einzelnes frei ſei oder ſich ſelbſt beſtimme, ſo beruht dies auf demſelben falſchen Gegenſatz, welcher ein Ganzes oder Allgemeines, in welchem das Einzelne nicht mitenthalten iſt, dem Theile oder dem Einzelnen entgegenſtellt. Denn ſollte unter der allgemeinen Weltkraft, welche alles leitet und beſtimmt, die wahre Allgemeinheit aller Dinge gedacht werden, ſo würde ja ein jedes einzelne Ding in ihr enthalten ſein und an der Leitung und Beſtimmung der Entwicklungen ſeinen Theil haben und nicht allein geleitet und beſtimmt werden, ſondern auch leiten und beſtimmen nach dem Maaße ſeiner Kraft. Unüberlegter Weiſe fragt wohl jemand, ob denn irgend ein Weſen für ſo wichtig ſich halten dürfte, daß die Welt dadurch nur im Geringſten ſich ändern oder geſtört werden würde in ihrer Entwicklung, wenn es nicht dazu thätig wäre ſie in ihrem Laufe und in der Sicherheit ihrer Bewegung zu erhalten; unüberlegter Weiſe gewiß, denn man könnte dieſe Frage Reihe herum an alle Dinge der Welt richten und durch ihre Wiederholung allmälig allen Dingen ihr Gewicht nehmen, ſo daß zuletzt herauskommen würde, nicht im geringſten würde die Welt geändert und geſtört werden, wenn auch die ganze Welt nicht wäre oder nichts dazu thäte, ſie in dem Gleichgewicht ihrer Bahn zu erhalten. Wenn man jene Behauptung, daß die einzelnen Dinge durch die allgemeine Weltkraft gebildet und geleitet in allen ihren Entwicklungen von einem Andern beſtimmt, nicht aber ſich ſelbſt beſtimmend frei wären, in der ſtrengen Bedeutung ihrer Worte nimmt, ſo löſt ſie wirklich nur in dieſen Unſinn ſich auf. Denn welche Bildung ſollen ſie denn von wem empfangen? Sagten wir, ſie würden in ihrem ganzen Sein gebildet oder vielmehr geſchaffen von andern Dingen der Welt, ſo würden eben dieſe Dinge der Welt das Bildende ſein, nicht aber die allgemeine Weltkraft, und nicht alle Dinge würden gebildet werden, ſondern es würde eine Unterſcheidung gemacht werden müſſen zwiſchen den bildenden Dingen und den gebildeten, welche aber nur darauf hinausliefe, daß die ſogenannten gebildeten Dinge nicht Dinge, ſondern nur Producte oder Wirkungen wären, jene bildenden Dinge dagegen die einzigen wahren Dinge der Welt. Solche Kraft jedoch haben die Dinge der Welt nicht, daß ſie Dinge ſchaffen könnten, ſondern Dinge bringen nur andere Dinge zur Geburt, aber nur aus ſchon früher vorhandenen Keimen des Daſeins; einem vorher ſchon angelegten, geſchaffenen Vermögen gewähren ſie die paſſenden Verhältniſſe, unter welchen es ſich entwickeln kann; das iſt der günſtigſte äußere Einfluß, welchen das eine auf das andere ausüben kann, und ſoweit die Weltkraft andern Dingen angehört, vermag ſie auch nicht mehr, weil ſie eben alles, was ſie iſt, nur in einzelnen Dingen iſt; aber freilich iſt ſie auch wirkſam in jedem einzelnen Dinge ſelbſt, und da bildet ſie den Trieb und ſteigert ihn zur Thätigkeit und bringt jede wirkliche Entwicklung zur Vollendung; da lebt ſie innerlich in einem jeden Dinge nicht als eine ihm fremde Kraft, ſondern die Weltkraft in einem jeden Dinge wirkſam iſt eben nichts anderes, als die Kraft dieſes Dinges ſelbſt, und was ſie damit vollbringt und begründet, das iſt vollbracht und begründet durch das Ding ſelbſt, nicht nothwendig, von einem Andern zur Wirklichkeit gebracht, ſondern von ihm ſelbſt und damit frei. Man muß nur begreifen lernen, daß die allgemeine Weltkraft nur ein leeres Bild der Abſtraction iſt, wenn man ſie abgeſondert ſich denkt von den beſondern Kräften, in welchen ſie ihre Kraft und ihr Leben hat.

Die Anſicht, welche wir hier beſtreiten, hat in mancherlei Formen ſich ausgeſprochen, und daher wird es ſchicklich ſein auch dieſen Formen noch eine kurze Erwähnung zu gönnen. Dahin gehört es, daß man das Schreckbild der Natur uns vorhält, welche alles beherrſche und unter ihre Nothwendigkeit beuge. Dieſe Natur iſt nur in den natürlichen Dingen, und wenn die natürlichen Dinge nicht wären, ſo wäre auch die allgemeine Natur nur ein leeres Wort. Im Weſentlichen läuft dieſe Vorſtellung ganz auf den Begriff der allgemeinen Weltkraft hinaus, nur daß die, welche die allgemeine Natur alles mit Nothwendigkeit beſtimmen laſſen, noch außer dem Fehler der leeren Abſtraction den andern Fehler begehen in der allgemeinen Kraft, welche alles in den Dingen hervorbringt theils aus ihnen fremden, theils aus ihnen eigenen Beſtimmungsgründen, nur die äußere Seite der Wechſelwirkung zu erblicken und deswegen alle Entwicklung nur als ein blindes Werk der Nothwendigkeit zu betrachten. Von einer ſolchen einſeitigen Schiefheit des Blicks kann man freilich nur dadurch ſich befreien, daß man auf den wahren Grund aller weltlichen Dinge zurückgeht, auf Gott den Schöpfer, welcher in die Welt ein vollkommenes Vermögen gelegt hat, daß ſie daraus die Wirklichkeit ihres Weſens ziehe durch eigene That, in dieſer ſich aneignend, was als einem vollkommenen Geſchöpfe von Gott ihr verliehen worden. Eine ſolche Aneignung kann eben nur im Bewußtſein geſchehen, nicht in einer blinden Wirkſamkeit, welche von ſich ſelbſt nichts weiß, daher auch nichts gewinnt, ſondern nur alles gleichgültig an ſich vorübergehen läßt; nur in einem Schauen des Göttlichen iſt eine ſolche Aneignung möglich. Wir werden hierdurch noch an eine andere Form erinnert, in welcher man die Möglichkeit der Freiheit hat beſtreiten wollen und welche ſchon früher beiläufig von uns erwähnt wurde. Der Menſch, hat man geſagt, das ſeiner ſich bewußte Weſen, ſei doch nur ein Zuſchauer der Begebenheiten, welche ſich vor ſeinen Augen ohne ſein Zuthun vollzögen. Aber würden wir nicht, wenn es ſo wäre, behaupten müſſen, daß doch wenigſtens das Zuſchauen unſere freie Thätigkeit wäre? Dies würde dann doch eine um ſo weniger unbedeutende Freiheit ſein, je bedeutender uns das Zuſchauen erſcheinen muß, da doch auch die Wiſſenſchaft als eine Art des Zuſchauens zu denken iſt. Überdies, wenn die Einen klagen über das Nichtige unſerer Kraft, die Andern aber damit zufrieden ſich bezeugen, ſo möchte auch dies einer weitern Überlegung bedürftig ſcheinen, ob denn wohl die Verhältniſſe auch dies herbeizuführen vermöchten, daß der Eine als ein zufriedener, der Andere dagegen als ein klagender Zuſchauer lebe. Es ſcheint den Verhältniſſen und dem Laufe der Begebenheiten ganz gleichgültig zu ſein, ob man ihnen gerne folge oder wider Willen von ihnen in ihre nothwendige Bahn gezogen werde. Allein uns würde es unſtreitig nicht gleichgültig ſein, ob wir ihnen klagend oder zufrieden folgten, denn in unſerer Zufriedenheit liegt ja unſer Glück, und mit der angegebenen Anſicht der Dinge würde ſich denn alſo ſogar die Meinung vereinigen laſſen, daß ein jeder der Schmied ſeines eigenen Glückes ſei.

Der Anſicht von der allgemeinen Weltkraft als einer blinden Natur hat man wohl die andere Anſicht von einer allgemeinen Weltſeele entgegengeſetzt, aber freilich auch nur eine andere Einſeitigkeit iſt dabei zum Vorſchein gekommen. Denn wenn wir unſern frühern Sätzen folgen, ſo müſſen wir behaupten, daß die Seele nicht ohne den Leib gedacht werden kann, welchen ſie belebt. Daß es noch weniger paſſend ſein würde, den Weltgeiſt an die Stelle der Weltſeele zu ſetzen, muß jedem einleuchten, welcher begriffen hat, was früher über den Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt geſagt worden iſt. Nur wenn man unter dem Geiſt die Vernunft verſtehen wollte, würde ein verſtändlicher Sinn herauskommen, aber im äußerſten Gegenſatz gegen den Sinn derer, welche alles in der Welt zur Natur machen wollen, wobei denn freilich das Verfahren ebenſo bedenklich erſcheinen würde, welches alles in Vernunft und Freiheit, wie das, welches alles in Natur und Nothwendigkeit zu verwandeln unternimmt. Doch wir verfolgen hier dieſe Anſicht nicht weiter, ſondern begnügen uns damit angedeutet zu haben, daß auch ſolche Formen der Lehre, welche auf die Weltſeele oder den Weltgeiſt die abſolute Nothwendigkeit aller Entwicklungen zurückführen möchten, in ſich unhaltbar ſind.

Aus allem dem, was wir geſagt haben, geht es hervor, daß wir wei davon entfernt ſind die Macht des Allgemeinen über das Beſondere zu verwerfen, von deren Anblick gleichſam berauſcht Viele die Macht des Beſondern ganz vergeſſen haben. Aber nur das iſt das wahre Allgemeine, welches dem Beſondern nicht entgegengeſetzt iſt, ſondern es in ſich umfaßt und ihm zu wahrem und eigenem Beſitze von ſeiner Kraft mittheilt, ſo daß die ganze und volle Gewalt des Allgemeinen nur in allen beſondern Dingen lebendig iſt. So wie daher das Allgemeine beſtimmt, ſo beſtimmt in ihm das Beſondere mit, und dies erſtreckt ſich herunter bis auf die einzelne That, ſo daß in dieſem Punkte kein Unterſchied iſt zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern. Der Unterſchied zwiſchen beiden tritt erſt ein, wo der Gegenſatz zwiſchen den einzelnen Dingen hervortritt, wo alsdann das Eine das Andere hemmt und dadurch äußere Schranken des Einzelnen ſich ergeben, welche das Allgemeine nicht als ſolche äußere Schranken, ſondern nur als einen innerlichen Zwieſpalt gewahr werden kann. Da ergiebt es ſich denn, daß die Gewalt des Allgemeinen über Alles ſich erſtreckt, die Gewalt des Einzelnen aber in der Hemmung durch das Übrige nur Einzelnes vermag, und die Macht des Allgemeinen über das Einzelne, welche nicht die Macht dieſes Einzelnen ſelbſt iſt, erweiſt ſich alsdann darin, daß jenes dieſes nöthigt den Zuſammenhang anzuerkennen, in welchem das Einzelne mit dem Übrigen ſteht, und den Zwang ſich gefallen zu laſſen, in welchen dieſe Nothwendigkeit es verſetzt. Dieſer Zwang aber gehört den äußern Verhältniſſen und der urſachlichen Verbindung an, welche eben deswegen die Freiheit für die gegenwärtige Lage der Dinge zwar beſchränken, aber nicht aufheben kann, wir wir geſehen haben; wozu wir aber jetzt auch noch dieſen Beweis hinzuſetzen können, daß dieſer Zwang nur in der zuſammenhaltenden Kraft des Allgemeinen, in welcher die Kraft eines jeden Einzelnen miteingeſchloſſen iſt, ihren Grund findet. Aber eine bedingte Freiheit der einzelnen Dinge läßt dieſes Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen allerdings nur zu, und zwar eine unendlich bedingte, wenn wir eine unendliche Menge der

Dinge annehmen, welche durch das Allgemeine zuſammengehalten werden. Denn da alle Dinge einen Zuſammenhang des Lebens im Allgemeinen haben ſollen, muß auch ein jedes nicht allein mit einigen andern Dingen in urſachlicher Verbindung ſtehen, ſondern mit allen andern Dingen, und demnach auch von allen dieſen ſeine Wirkungen empfangen.

Je vielfältiger bedingt aber die Freiheit der einzelnen Dinge uns erſcheint, um ſo beſorgter müſſen wir auch werden, daß der enge Raum unſerer Thätigkeit unſeren gerechten Hoffnungen nicht entſprechen werde. Ein weites Verlangen, eine große Hoffnung, ſo werden wir in das Leben eingeführt; je mehr wir aber die Dinge und uns ſelbſt kennen lernen, um ſo mehr ſchwinden unſere Auſſichten zu einem frommen Wunſche, zu einem Seufzer zuſammen. Unſere Wünſche würden getadelt werden dürfen, wenn ſie nicht allein darauf gingen unſerer Beſtimmung zu genügen, d. h. eben nur ſo viel Freiheit zu gewinnen, als zur Verwirklichung unſeres Weſens gehört; aber dürfen wir auch nur ſo viel Freiheit zu gewinnen hoffen, wenn wir uns abhängig bekennen müſſen von allen übrigen Dingen der Welt? Gegen ſolche Zweifel muß eben das uns waffnen, was Viele als das Gefährliche für die Freiheit der Dinge geſchildert haben, das Verhältniß des Einzelnen zum Allgemeinen. Wenn nämlich das Allgemeine als der Grund des urſachlichen Zuſammenhangs unter den einzelnen Dingen ſich uns darſtellt, ſo werden wir auch wohl erwarten dürfen, daß es jedem ſeine beſtimmte Stelle anweiſe nach dem Maaße der Kraft, welche ihm beiwohnt, und nach der Entwicklungsſtufe, zu welcher er gelangt iſt, daß es ihm daher auch den paſſenden Raum geſtatte zur Entfaltung ſeiner eigenen Wirklichkeit und zur äußeren Wirkung auf Andere. Dies iſt um ſo gewiſſer vorauszuſetzen, je inniger die Entwicklung des Allgemeinen ſelbſt mit der Entwicklung der Einzelnen zuſammenhängt. Das Allgemeine hat ſein Werden und ſein Leben nur in ſeinen Beſonderheiten, und ſeinem Ziele kann es nur dadurch nachſtreben, daß es die einzelnen Dinge ihrem Ziele zuführt durch ihre eigene Entwicklung. Wenn nun vorausgeſetzt werden darf, daß dem Allgemeinen die Kraft beiwohnt ſeinen Zweck zu erreichen, ſo wird dadurch auch die Vorausſetzung gerechtfertigt, daß den einzelnen Dingen die Kraft beiwohne ihre Zwecke zu erreichen. Wir haben früher geſagt, daß zwar das Allgemeine keine äußere Schranken kenne, daß aber die Hemmungen, in welchen die einzelnen Dinge unter einander ſtehen, ihm nur als ein innerer Zwieſpalt erſcheinen können, welcher ſeine Entwicklung als eine unvollkommene bezeichne; dieſer innere Zwieſpalt aber wird natürlich aufhören müſſen, wenn das Allgemeine ſeinen Zweck erreicht hat, ſo daß alſo damit auch die Hemmungen der einzelnen Dinge unter einander werden wegfallen müſſen. Dies iſt der Gang der Weltgeſchichte, daß immer mehr die Welt ihre Kraft entfaltet und was in ihrem Vermögen liegt zur Wirklichkeit bringt, aber indem ſie ihre Kraft entfaltet, entfalten ſich auch die einzelnen Kräfte in ihr, und was anfangs in ihnen nur als Vermögen ſchlummerte, das kommt allmälig an das Licht des Tages, des Bewußtſeins, der Wirklichkeit, immer freier und freier wird ihre Entwicklung, und die Hemmungen, welche die einzelnen Dinge in ihrem noch unbewußten Treiben einander entgegenſetzten, ſinken allmälig dahin. Je mehr ſie zur Vernunft gelangen, um ſo mehr geſtatten ſie ſich auch wechſelſeitig ihre Freiheit; denn alles Vernünftige iſt nicht allein frei, ſondern auch vollkommen zu der Entwicklung der übrigen Dinge paſſend oder weſentlich ihnen entſprechend, weil der vernünftige Entſchluß nur den Umſtänden ſich anpaſſen kann. Nur das unvernünftige Beſtreben geht über das Maaß des Möglichen hinaus, und da findet es denn auch ſeine Strafe, ſeine Hemmung. Es kommt dabei nichts zum Vorſchein, als das unnütze ſich Abmühen gegen die Verhältniſſe, die Strafe des Unvernünftigen. Nur ſo weit iſt jedes vernünftig, als es der übrigen Welt in ſeinen Beſtrebungen ſich anſchließt. Je mehr daher die Dinge vernünftig ſich entwickeln, um ſo mehr bequemen ſie ſich einander an und laſſen einander Freiheit, ja leiſten einander Hülfe zur Erreichung ihrer Zwecke, ohne daß ſie, indem das Eine die Zwecke des Andern betreibt, darüber ein jedes ſeinen eigenen Zweck vernachläſſigen müßten. Denn alle Dinge haben denſelben Zweck, welcher auch der Zweck des Allgemeinen iſt, alles zur ungehemmten Entwicklung ſeiner Thätigkeit zu bringen und den innern Zwieſpalt mehr und mehr aufzuheben, welcher unter den einzelnen Dingen obwaltet, ſolange ſie noch nicht zur Einſicht ihres weſentlichen Zuſammenhangs gelangt ſind. Der Erreichung dieſes Zwecks ſteht kein Hinderniß entgegen, welches nicht in der Reihe der Entwicklungen zu beſeitigen wäre, denn was das eine vernünftige Weſen in ſeiner vernünftigen Entwicklung ſich aneignet, das wird dadurch dem andern vernünftigen Weſen nicht entzogen, und ein jedes, wenn auch von einem beſchränkten Standpunkte in der Entwicklung ſeines Bewußtſeins ausgehend, kann doch ſein Bewußtſein zum Bewußtſein des Allgemeinen erheben.

Wir haben bei dieſen Unterſuchungen über den Gegenſatz zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, zwiſchen Vernunft und Natur die Erfahrung wenig oder gar nicht berückſichtigt, wie dies auch unſerem rein philoſophiſchen Standpunkte gemäß iſt. Wenn nun aber dennoch Anſichten, welche aus der Erfahrung heraus ſich gebildet haben, einen nicht geringen Einfluß auf dieſe Unterſuchungen zu haben pflegen, ſo können wir auch nicht gänzlich das Geſchäft ablehnen uns mit ihnen zu verſtändigen. Über dieſen Punkt haben wir nun noch Einiges hinzuzufügen. Eine unſerer Bemerkungen betrifft die Anſicht derer, welche das Freie allein in dem menſchlichen Willen ſuchen. Sie ſcheinen uns den Furchtſamen vergleichbar, welche von einem mächtigen Feinde bedrängt es vorziehen mit ihrem Gegner ſich abzufinden, indem ſie einen Theil ihres rechtmäßigen Beſitzes ihm abtreten, anſtatt ihm mit ihrer ganzen Macht zu widerſtehen und jeden Fußbreit Landes ihm ſtreitig zu machen. Aber wie werden ſie den kleinen Reſt ihres Beſitzthums vertheidigen können gegen die Anſprüche, welche die Partei der Natur darauf macht, indem ſie das anführt, was wir zu vermeiden ſuchten, daß dieſer vorgeblich freie Wille des Menſchen nur eine ſchlechte Einſchaltung ſei in dem unermeßlichen Gebiete der übrigen Welt, über welches die Natur herrſcht? Schwerlich wird es ihnen gelingen zu leugnen, daß dieſer Wille, ſofern er der Welt angehört, auch Einflüſſe erfahren müſſe von den übrigen Dingen und ſo der Herrſchaft der Natur ſich nicht entziehen könne. So wie ſie einräumen ſollten, daß der Menſch ſelbſt ein Erzeugniß der Natur ſei, ſo würden ſie auch weiter einzuräumen gezwungen werden, daß alle ſeine Thätigkeiten und mithin auch ſein Wille dem Weſen gemäß ſein müßten, welches die Natur gebildet. Oder ſollten ſie ſich herausnehmen zu behaupten, nicht der ganze Menſch ſei ein Erzeugniß der Natur, ſondern nur ein Theil deſſelben, ein anderer Theil aber, der Wille, ſtamme anderswoher: ſo würde hierin ihren Gegnern nur ein Zeugniß zuwachſen, daß ſie die Welt einem ſchlechten Kunſtwerke vergleichen wollten, welches hie und da Einſchiebſel verſtattete, ja daß ſie den Menſchen ſelbſt verlangten als eine Zuſammenſetzung aus ungleichartigen und unzuſammenhängenden Stücken anſehen zu dürfen. Alle ihre Anſprüche, welche ſie auf Freiheit für den Willen machen können, werden darauf ſich zurückführen müſſen, daß der Wille etwas aus ſich herausbewirke, daß er alſo eine Urſache ſei. Dieſes ſein Wirken und Urſache-ſein hat er aber gemein mit den übrigen Dingen in der Welt, und wenn daher nicht das Wirken der Urſachen überhaupt das Freie ſein ſollte in der Welt, ſondern nur das Wirken des Willens, ſo würde eine ganz beſondere Art von Urſachen nachgewieſen werden müſſen, denen es allein zukäme frei zu ſein, während alle übrige hierauf keinen Anſpruch zu machen hätten. Worin würde nun wohl der Unterſchied jener freien von dieſen nothwendigen Urſachen beſtehen können? Man wird vielleicht ſagen, die freien Urſachen, in dem Willen des Menſchen gelegen, unterſchieden ſich dadurch von den Natururſachen, daß dieſe wieder als Wirkungen betrachtet werden könnten, jene aber nicht. So betrachte man nur genauer, was der Wille wirkt, und ob er nicht dadurch, daß er von keiner Seite als Wirkung betrachtet werden könnte, ganz aus dem Zuſammenhang mit der Welt heraustreten würde. Was er wirkt, kann nur eine Wirkung in der Welt ſein; denn außer der Welt giebt es keine Wirkungen. Dadurch aber kommt er in einen unleugbaren urſachlichen Zuſammenhang mit derſelben. Will er in der Welt wirken, ſo muß er Rückſicht nehmen auf die Gegenſtände und ſeine Verhältniſſe zu ihnen; er muß ſeine Kraft dieſen gegenüber ſchätzen und, was er wählt, der Natur der Gegenſtände gemäß wählen. Sollte er dies unterlaſſen, ſo würde er ſich in Wahrheit wie ein unverſtändiges Kind zeigen, welches mit täppiſchen Schritten den raſchen Vogel erjagen möchte, was jemand wenigſtens nicht dem vernünftigen Willen wird ausdrücken wollen. Wie dürfte nun aber jemand ſagen, daß hierin der Wille nicht abhängig wäre von der übrigen Welt und daß alle ſeine Entſchlüſſe nicht als Wirkungen der Umſtände, in welchen er ſich befindet, angeſehen werden müßten? Genug der freie Wille, welcher eine ganz abſonderliche Urſache, außer Zuſammenhang mit den übrigen Urſachen der Welt und nicht wieder als Urſache zu betrachten, ſein ſollte, würde als ein beſtändiges Wunder in der natürlichen Welt angeſehen werden müſſen und eine Häufung der Wunder und eine Vorſtellung vom Wunder vorausſetzen, wie ſie ſelbſt dem Wunderſüchtigſten bedenklich erſcheinen dürften. Unſere Anſicht von der Welt will weder jene Häufung, noch dieſe Vorſtellung geſtatten, indem wir davon ausgehen, daß die Welt vollkommen geſchaffen werden von dem Vollkommenen und daß daher auch alle Entwicklungen in derſelben mit einander in Übereinſtimmung ſtehen müſſen, herzuleiten aus der Übereinſtimmung der Vermögen und der Triebe, welche er in die Dinge gelegt hat zu ihrem eigenen und ſelbſtändigen, d. h. vernünftigen Leben. Dabei bleiben nun für den Willen keine andere, als natürliche Urſachen übrig, d. h. ſolche, welche auch als Wirkungen gedacht werden können, welche aber eben als Urſachen auch frei ſind, und dieſelbe Freiheit haben wir nicht allein dem Willen, ſondern auch allen übrigen Urſachen zuzueignen.

Aber wir wollen zugeſtehen, daß die, welche den menſchlichen Willen haben abſondern wollen von den übrigen Arten der Urſachen, als die allein freie Urſache, nicht ohne Grund hierzu geſchritten ſind, wenn ſie auf das dabei ſehen, was man gewöhnlich Urſachen zu nennen pflegt. Denn freilich vieles von dieſem möchte wohl nicht als frei ſich behaupten können, ſondern nur in eine verworrene Maſſe von Erſcheinungen ſich auflöſen, wie da ſind chemiſche und mechaniſche Zuſammenſetzungen und Auflöſungen, allerlei Körper künſtlicher oder natürlicher Erzeugung, auch Seelenzuſtände oder Seelenbewegungen, genug Erſcheinungen der mannigfaltigſten Art. Aber wir ſind es ſchon gewohnt den Begriff der Urſache gleich dem Begriffe des Dinges in einer gar zu weiten Bedeutung gefaßt zu ſehen, welches aus der Verlegenheit herrühren mag, in welcher wir uns oft befinden, die wahren Urſachen, welche wir ſuchen müſſen, nicht finden zu können. In dieſer Verlegenheit greifen wir, wie es zu geſchehen pflegt, zu dem erſten beſten Auskunftsmittel und oft nach dem unpaſſendſten. Alle ſolche ſogenannte natürliche Urſachen, welche nicht Urſachen ſind, müſſen uns nicht eingeworfen werden, wenn wir behaupten, daß alle Urſachen frei wären. Überdies aber kommt es auch vor, daß etwas als Urſache bezeichnet wird, was zwar eine Urſache enthalten mag, aber ſo vermiſcht mit der Erſcheinung, daß es uns unmöglich fällt die eigentliche Urſache von dem zu unterſcheiden, was daran ſich angeſetzt hat. So möchte es ſich verhalten, wenn man etwa die Entwicklung eines ſogenannten unvernünftigen Thieres als Urſache bezeichnet. Wir geſtehen gern, daß wir in dieſem thieriſchen Leben das Freie von dem Nothwendigen nicht zu unterſcheiden wiſſen, obwohl wir, was uns betrifft, annehmen zu müſſen glauben, daß es darin enthalten ſein werde, wie gering es auch ſein möge. Und daran wird ſich denn auch unſer Geſtändniß anſchließen, daß es allein das menſchliche Leben iſt, in welchem wir freie Urſachen einigermaaßen zu anſchaulicher Erkenntniß uns bringen können, ein Geſtändniß, welches freilich jener Behauptung ähnelt, daß nur im menſchlichen Willen das Freie zu finden ſei. Aber unſer Geſtändniß ähnelt jener Behauptung nur; daß es ihr gleich komme, werden wir nicht eingeſtehen. Denn es bleibt ein weſentlicher Unterſchied der, daß von jenen behauptet wird, das Freie ſei nur im menſchlichen Willen zu finden überhaupt, wir dagegen nur jetzt, nur bei gegenwärtiger Beſchränktheit unſeres Denkens bezweifeln, ob es ſich anderswo zu anſchaulicher Erkenntniß erheben laſſe. Die Schranken unſerer gegenwärtigen Erkenntniß ſind nicht die Schranken des Seins, und wenn unſere anſchauliche Erkenntniß des Freien auch nicht über das Gebiet des Menſchlichen hinaus ſich erſtreckt, ſo müſſen wir doch vom Begriff gezwungen ſetzen, daß eine jede wahre Urſache frei ſei, möge ſie im menſchlichen Willen oder ſonſt wo gefunden werden, weil es ſo im Begriffe der Urſache liegt. Diejenigen daher, welche ſagen, nur der Wille des Menſchen ſei frei, außer dem Willen des Menſchen aber gebe es noch andere Urſachen, ſetzen ſich dadurch fürwahr nur in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt.

Noch eine andere Bedenklichkeit, welche mit dem ſo eben Bemerkten in Verbindung ſteht, können wir nicht verſchweigen, obgleich ihre vollſtändige Löſung ſpätern Unterſuchungen vorbehalten werden muß. Wenn man in dem Willen des Menſchen das Freie ſucht, ſo kommen dabei zwar geringere Schwierigkeiten vor, als die, von welchen wir zugeſtanden haben, daß ſie unſerer beſchränkten Erkenntniß unüberwindlich ſein möchten in der Aufſuchung des Freien bei andern Weſen; aber gering ſind die Schwierigkeiten in dieſem Unternehmen doch keinesweges, vielmehr begreift man es wohl, daß bedenkliche Männer vor dem ganzen Unternehmen zurückbeben und meinen konnten, das Freie, wenn es auch im Willen des Menſchen vorhanden ſei, dürfte doch niemand in den Erſcheinungen, welche auf den Willen des Menſchen zu deuten ſcheinen, zu erforſchen vermögen. Wer aber kühner iſt im Leugnen, der pflegt auch kühner im Bejahen zu ſein, und ſo wundern wir uns denn nicht darüber, daß dieſelben, welche andern Dingen außer dem Menſchen alle Freiheit abſprechen, um ſo leichter das Freie in dem Willen des Menſchen zu erkennen vermeinen. Es ſcheint ihnen faſt gar keine Unterſcheidung nöthig zu ſein zwiſchen dem, was nothwendig iſt in dem Begehren des Menſchen und was darin ein freier Wille, ſondern alles, was der Menſch begehrt und wie er es begehrt, glauben ſie für frei anſehen zu dürfen, woraus denn folgen würde, daß ein jedes viehiſches Gelüſt, ein jedes Aufwallen der Leidenſchaft ebenſo frei wäre wie der vernünftige Entſchluß, ja daß kaum zugegeben werden könnte, in Schwächen und Krankheiten unſeres Lebens, in welchen die Leitung der Vernunft faſt ganz zu verſchwinden ſcheint, wie im Schlafe und im Wahnſinn, wären wir weniger frei, als in der Geſundheit, weil doch auch in jenen Zuſtänden nicht weniger heftige Begehrungen vorzukommen pflegen, als in dieſen. Sollte es ſo ſein, ſo würden wir in der That keinen Grund haben das Geſchenk der Freiheit, wie man zu ſagen pflegt, ſehr zu preiſen oder als etwas Gutes anzuſehen, ſondern es würde nur in der Mitte ſtehen zwiſchen dem Guten und Böſen, und wir würden denen beiſtimmen müſſen, welche das Freie als die Wahl zwiſchen Gutem und Böſem erklären, den freien Willen aber als das Vermögen betrachten, welches zwiſchen dem Guten und Böſen gleichgültig ſchwebt und zu dem einen wie zu dem andern auf gleiche Weiſe ſich beſtimmen kann.

Halten wir hier einen Augenblick inne, um uns zu beſinnen, worauf dieſe Anſicht von der Freiheit, welche wir ſchon einmal berührt haben, wohl ausgehen möge. Offenbar iſt ihre Beziehung auf die ſittliche Schätzung des Menſchen und ſeiner Thaten. Darin bewegt ſich der Gegenſatz zwiſchen dem Guten und dem Böſen; darum beſchränkt man die Freiheit allein auf das Gebiet des Menſchlichen, weil in dieſem allein das ſittliche Handeln uns anſchaulich wird. Nun mag wohl zugeſtanden werden, daß die Unterſuchungen über die Freiheit des Willens beſonders deswegen unſern Antheil erregen, weil ſie mit der Schätzung des ſittlichen Werthes unſerer Handlungen in genaueſter Verbindung ſtehen; aber ſie allein darauf zu beziehen müſſen wir für bedenklich halten. Denn geſetzt es ſollte ausgemacht werden, es ſtehe dem Menſchen eine Freiheit, der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem zu, ſo würde doch offenbar zuerſt nachgewieſen werden müſſen, daß ihm überhaupt eine Wahl zuſtehe, oder was daſſelbe iſt, die Frage nach der Freiheit iſt allgemeiner, als die Frage nach der ſittlichen Freiheit und wenn die Möglichkeit der letztern dargethan werden ſoll, ſo muß alſo zuerſt die Möglichkeit der erſtern dargethan ſein. Ebenſo aber auch, wenn dem Menſchen Freiheit zugeſchrieben werden ſoll, muß zuvor die Frage unterſucht werden, ob Freiheit überhaupt in der Welt vorkommen könne, ſo daß alſo nicht bei dem rechten Ende diejenigen zu unterſuchen anfangen, welche den Begriff der Freiheit nur in ſeinen menſchlichen Beziehungen feſtzuſtellen ſuchen. Daraus ergiebt ſich denn aber auch, daß der Begriff der Freiheit nicht zunächſt in ſittlicher Beziehung zu nehmen iſt und mithin nicht allein als die Wahlfähigkeit zwiſchen Gutem und Böſem gedacht werden darf, ſondern als die Wahlfähigkeit überhaupt oder als das Vermögen ſich zu beſtimmen zu einer Entwicklung, welche in dieſem Vermögen gelegen iſt und welche nur deswegen unter der Form einer Wahl ſich darſtellt, weil das Vermögen ein allgemeineres iſt, als die Entwicklung, welche aus ihm hervorgeht, und weil deswegen auch immer der Trieb einen größeren Umfang hat, als die Thätigkeit, welche unter den gegenwärtigen Umſtänden wirklich werden kann, ſo daß in der wirklichen Entwicklung des freien Entſchluſſes ein Zurückdrängen des einen Triebes durch den andern und eine beſchränkende Wahl unter den Trieben bemerkt werden kann.

Wenn nun aber auch durch die Beziehung der Freiheit auf die ſittliche Schätzung der Handlungen der Begriff derſelben mehr als billig beſchränkt wird, ſo iſt doch dieſe Beziehung zu ſehr in der Natur der Sache gegründet, als daß wir darüber viel Aufhebens machen ſollten, wäre es nicht, daß dadurch auch falſche Vorſtellungen eingemiſcht zu werden pflegten. Denn Viele haben behaupten wollen, daß nur in dieſer Beziehung auf das Gute und das Böſe das Freie gefunden werden könne, und dabei die Begriffe des Guten und des Böſen in einem ſo grellen Gegenſatz gefaßt, daß beide kaum noch irgend eine Ähnlichkeit mit einander zu haben ſcheinen. In jedem einzelnen dieſer beiden Punkte aber haben wir etwas Irriges anzuerkennen, und wenn beide zuſammenkommen, ſo wird die Verwirrung erſt recht gründlich. Zwar können wir gegen das, was für den erſten Punkt vorgebracht wird, nicht leugnen, daß eine jede freie Entwicklung einer Beziehung auf das Sittliche fähig iſt, weil ſie als eine Entwicklung der Vernunft angeſehen werden muß und jedes Vernünftige dem ſittlichen Urtheil unterliegt, allein ob nun das ſittliche Urtheil immer nur Gutes mit Böſem zu vergleichen habe, dürfte eine andere Frage ſein. Man hat zwar dafür angeführt, daß uns das Gute nur in ſeinem Gegenſatz gegen das Böſe zur Erkenntniß komme, daß wir das Gerechte nur an dem Ungerechten gewahr werden und dergleichen mehr, aber dies gilt wenigſtens nicht in jener ſtrengen Faſſung des Gegenſatzes zwiſchen gut und böſe, nach welcher an dem Guten nichts Böſes und an dem Böſen nichts Gutes ſein ſoll, ſondern es läßt ſich gar wohl denken, daß wir das Gute nur gegen das weniger Gute abmeſſen, welches zwar als ein Böſes erſcheinen kann, wenn es mit dem Beſſern verglichen wird, ſonſt aber mit einem noch weniger Guten verglichen ſelbſt als ein Beſſeres ſich darſtellt. Sehen wir nun dieſer Art das Gute abzuſchätzen nach, ſo ergiebt ſich uns kein ſtrenger Gegenſatz zwiſchen ihm und dem, was böſe genannt wird, und dennoch möchte dabei die Freiheit beſtehen können, ſelbſt wenn ſie als Freiheit der Wahl gedacht wird. Auch würde ſich dabei immer noch denken laſſen, daß unſere Handlungen ſowohl dem Lobe, als dem Tadel unterworfen wären, weil nicht nur der getadelt werden kann, welcher das Böſe ſchlechthin, ſondern auch der, welcher nur das weniger Gute vollbringt, wogegen der Lob verdient, welcher ſeiner Lage und ſeinen Verhältniſſen nach das Beſte gethan hat. Alſo in der Nothwendigkeit das Freie ſittlich abzuſchätzen liegt der ſtrenge Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem nicht, wohl aber tritt er ein, wenn verlangt wird, daß die Freiheit in der Wahl zwiſchen ganz entgegengeſetzten Beſtimmungsgründen, zwiſchen ganz entgegengeſetzten Richtungen des Lebens beſtehe. Und wir können freilich auch dieſer Betrachtungsweiſe nicht ganz unſere Zuſtimmung verſagen, ſo daß es nur darauf ankommen wird ihre Bedeutung genügend an das Licht zu heben.

Denn es könnte wohl nicht ohne Grund geſagt werden, daß für eine jede Lage, in welcher eine freie Entwicklung eintritt, nur eins das Paſſende und Rechte ſei, ſo daß, wenn es ergriffen werde, das Gute, welches uns oblag, wenn aber nicht, das Böſe, welches uns verboten war, zu Stande gekommen ſein würde. Dies iſt der ſtrenge Begriff der Pflicht im Gegenſatz gegen die Übertretung oder die Sünde, welcher hierbei obwaltet. Eins iſt das ſittliche Gebot für ein jedes Verhältniß, in welchem wir uns finden; nur ein Haarbreit daran es fehlen zu laſſen, macht uns des Böſen ſchuldig, und da giebt es auch keine Grade des Pflichtmäßigen oder der Schuld, ſondern alles Gute iſt der gleiche Gehorſam gegen das Gebot, alles Böſe iſt der gleiche Ungehorſam, die gleiche Widerſetzlichkeit, dem Gebote zuwider. Wer nun die Richtigkeit dieſer Lehre anerkennt, dem wird noch ein doppelter Weg offen ſtehen in ſeiner Anſicht vom Freien. Entweder wird er ſagen können, das Freie beſtehe nur in dem Gehorſam gegen das Sittengeſetz und nur der ſei wahrhaft frei, welcher ſeine ſinnlichen Begehrungen unter die vernünftige Einſicht des Rechten beuge, denn nur darin beſtehe der vernünftige Entſchluß, oder er wird annehmen können, das Freie liege ſowohl auf der einen, als auf der andern Seite und man begehre ſowohl das Gute, als das Böſe frei. Ein dritter Weg ſtünde ja wohl noch außerdem offen, nämlich zu behaupten, nur das Böſe ſei die freie That der weltlichen Dinge; doch können wir dieſe dritte Annahme bei Seite liegen laſſen als einem andern Gebiete der Unterſuchung angehörig, indem ſie nur von den Forſchungen über das Verhältniß der geſchaffenen Dinge zu Gott ausgehen kann, während wir dies Verhältniß hier noch ganz außer Augen laſſen. Was nun aber jene beiden Annahmen betrifft, ſo ſcheint die letztere aus der Verlegenheit hervorgegangen zu ſein, wie man bei jener Anſicht von dem Gegenſatze zwiſchen dem Guten und dem Böſen in dem letztern noch irgend eine Thätigkeit des freien Weſens erkennen könne, wenn nicht eben der böſe Wille ſelbſt als frei angeſehen werden ſollte. Denn dieſe Verlegenheit drückt jene erſte Annahme, welche einen böſen Willen und eine böſe That ſetzt, aber nicht als den Willen des Wollenden, noch als die That des Thuenden, ſondern beide als ein Erzeugniß der Natur. Wie wollte man da noch von einem böſen Willen oder einer böſen That reden können? Dagegen die andere Annahme, daß nur der gute Wille frei ſei, wird bei der Anſicht vom ſtrengen Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem doch auch von anderer Seite her ſehr unterſtützt. Je feſter wir im Guten werden, um ſo mehr wächſt unſere Gewalt über uns ſelbſt, während der Böſe dagegen den Lüſten dient, welche die Gegenſtände des Genuſſes in ihm anfachen. Soll man nun nicht ſagen, daß nur da die rechte Freiheit ſei, wo man in voller Gewalt über ſich ſelbſt ſei? oder daß die höchſte Freiheit allein in der Fähigkeit beſtehe nur das Gute zu wollen? In jener Weiſe der Anſicht ſtellt ſich doch das Böſe nur als das Unvernünftige dar, und wenn das Unvernünftige nicht in der Vernunft, ſondern in der Natur ſeinen Grund hat, ſo ſcheint es damit auch dem Gebiete der Nothwendigkeit, aber nicht der Freiheit anheimzufallen. Man ſieht alſo, daß dieſe Lehre von dem ſtrengen Gegenſatze zwiſchen Gutem und Böſem uns in eine bedenkliche Lage verſetzt, aus welcher wir uns für's Erſte wohl nur dadurch werden ziehen können, daß wir den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem als dem Begriffe der Freiheit nicht weſentlich bei Seite liegen laſſen.

Wenn wir aber hierzu uns entſchließen ſollen, gleichſam die Augen zuzudrücken bei einer Frage, welche ſich uns ergeben hat, ſo müſſen wir freilich wohl einen beſſern Grund dafür aufzuweiſen haben, als nur die Verlegenheit, in welcher wir uns finden, ſie nicht beantworten zu können. Wir müſſen uns darthun können, daß ſie an dieſer Stelle nicht aufgeworfen werden ſollte, ſondern einem andern Gebiete der Unterſuchung angehöre. Zu dieſem Zwecke bemerken wir nun, daß die rein philoſophiſche Betrachtung der Dinge, mit welcher wir uns hier beſchäftigen, den Begriff des Böſen in der angegebenen Bedeutung kaum in ihren Geſichtskreis ziehen kann, weil er auf die beſonderſten perſönlichen Verhältniſſe ſich bezieht, in welche die Begriffe der Pflichterfüllung und der Übertretung uns verſetzen. Denn eine jede Pflicht ſetzt die beſtimmte Lage und ſittliche Fähigkeit des Handelnden voraus. Den ſtrengen Begriff des Böſen möchte wohl niemand aus Begriffen der Vernunft als einen nothwendigen nachweiſen können; nur thatſächlich ergiebt es ſich uns; daß es vorhanden ſei, finden wir, daß es aber nothwendig ſei in dieſer Welt, können wir nicht darthun, und deswegen erſcheint es uns als etwas Zufälliges und Willkürliches. Der

Natur können wir es nicht zuſchreiben, weil es ſonſt als etwas uns nothwendig Geſchehendes uns nicht zuzurechnen ſein würde, aber auch ebenſo wenig der Vernunft, denn wir können es nicht als eine vernünftige That betrachten. So wie es daher den Geſetzen der Natur nnd den ſittlichen Geſetzen der Vernunft ſich entzieht, ſcheint es völlig dem Zufall anheimzufallen. In einem ſolchen Lichte werden wir nun aber freilich nichts erblicken können, wenn wir von allgemeinen philoſophiſchen Begriffen ausgehen, vielmehr müſſen wir den Begriff der Freiheit, welcher eine ſolche Willkür einführen will, für einen falſchen Begriff erklären und behaupten, daß er allein aus dem ungenügenden Standpunkte herſtamme, welcher Zufall und Willkür da ſieht, wo er nur ſeine Beſchränktheit in der Erkenntniß anerkennen ſollte. Als eine Thatſache alſo mögen wir das Böſe in ſeinem ſtrengen Gegenſatze gegen das Gute anerkennen, und dieſe Thatſache müſſen wir zu erklären ſuchen, aber dies iſt ein Geſchäft, welches unſerer gegenwärtigen Unterſuchung fremd iſt und für eine ſpätere Unterſuchung aufbehalten werden muß. Hier, wo von der Freiheit in ihren allgemeinen Beziehungen die Rede iſt, können wir allein von dem Standpunkte ausgehen, von welchem aus das Böſe nicht ſchlechthin als böſe erſcheint, ſondern nur als eine Miſchung des Böſen und des Guten, und wir müſſen es als eine Voreiligkeit der ſittlichen Beurtheilung anſehen, wenn eine Handlung, wie ſie in der Erſcheinung vorkommt, ſchlechthin als gut oder als böſe betrachtet wird. Dieſe Voreiligkeit hat ihren Grund in derſelben Verwirrung, welche überhaupt bei der Beurtheilung der Dinge uns am meiſten Schwierigkeiten erregt, in der Verwirrung des Sinnlichen mit dem Überſinnlichen. Wenn es bei der Erkenntniß des letztern, wie wir gezeigt haben, darauf ankommt, was dem einen Dinge als Thätigkeit ſeines Lebens angehört, von dem zu ſondern, was durch ſein Zuſammenſein mit anderen Dingen an ihm erſcheint, ſo iſt eben das Freie als ein ſolches Überſinnliches anzuſehen, welches wir rein den freien Weſen zuſchreiben dürfen. In ihren Handlungen aber zeigen ſich alle Dinge nur in der Vermiſchung ihrer Thätigkeiten mit den Thätigkeiten anderer Dinge, und es darf daher auch keine Handlung einem Dinge allein zugeſchrieben werden, ſondern immer ſind die Umſtände, welche zur Handlung treiben, von dem abzuziehen, was dem Handelnden zugeſchrieben werden darf. Da wird nun wohl nimmermehr geſagt werden können, daß alles Begehren des Menſchen frei ſei, ſondern im Begehren, wie es der Erſcheinung angehört, wird vielmehr unterſchieden werden müſſen, was aus fremden Einflüſſen ſtammt, und was dagegen dem freien Willen zukommt.

Verfolgen wir nun aber dieſe Unterſcheidung, ſo möchte ſich wohl ergeben, daß nur ebenſo viel in einer Handlung frei ſei, als gut, der Begriff des Böſen dagegen entweder nur die Beſchränkung der freien Entwicklung, oder auch eine ungehörige Vermiſchung des Nothwendigen mit dem Freien bezeichne, ungehörig inſofern, als das Weſen, in deſſen Erſcheinung das Böſe vorkommt, durch irgend eine Schuld eine Freiheitsentwicklung unterlaſſen und der Nothwendigkeit eine Gewalt über ſich verſtattet haben ſollte, welche an dieſer Stelle nicht hätte eintreten ſollen. Doch auch hierüber uns näher zu erklären müſſen wir verſchieben bis auf die Unterſuchung unſerer Erfahrung und ihrer Verbindung mit philoſophiſchen Begriffen. Dagegen liegt es uns ob nachzuweiſen, daß nur in dem Guten das Freie zu ſuchen ſei. Alle unſere allgemeinen Grundſätze treiben uns dahin. Wenn man von dem Vermögen der Dinge alle Entwicklung des wirklichen Weſens ableitet, wie ſollte nicht alsdann eine jede Thätigkeit, welche aus dem Vermögen heraus ſich ſelbſt ſetzt, alſo eine jede freie Thätigkeit als etwas Gutes angeſehen werden? Sie gewährt ja dem die Wirklichkeit, was in dem Vermögen verborgen lag; ſie entwickelt die Anlagen der Dinge; wollten wir eine ſolche Entwicklung für böſe halten, ſo müßten wir ſagen, die Anlage ſei zum Böſen geweſen.

Aber ſo iſt es nimmermehr. Wir können nicht anders ſagen, als daß ein jedes Weſen die Beſtimmung habe ſein Vermögen zur Wirklichkeit zu bringen, ſeine Anlagen zu entwickeln; und dieſe Beſtimmung zu erfüllen, das wird ſeine ſittliche Aufgabe ſein; indem es ihr obliegt, wird es das Gute vollbringen und alles, was zur Löſung ſeiner ſittlichen Aufgabe gehört, wird auch als dem Guten angehörig anzuſehen ſein; nun aber gehört unſtreitig zur Löſung ſeiner ſittlichen Aufgabe eine jede Entwicklung jedes Momentes, welches in ſeiner Anlage liegt, und daher muß auch eine jede freie Thätigkeit als ein Gutes anerkannt werden. Damit ſtimmt denn auch erſt zuſammen, was wir früher über das Freie haben feſtſtellen müſſen, daß es nämlich in dem Fortſchritt beſtehe, welcher in der Entwicklung des Weſens gemacht wird. Ein jeder ſolcher Fortſchritt muß als etwas Gutes betrachtet werden. Und mögen nun auch die unſittlichen Abirrungen vom Rechten ſein, von welcher Art ſie wollen, immer werden wir doch anzuerkennen haben, daß, ſoweit ſie der freien Thätigkeit, d. h. der Entwicklung eines Weſens durch ſein eigenes Sich-ſelbſt-ſetzen, Raum geben, daß ſo weit auch in ihnen etwas Gutes gefunden werden müſſe. Erſt indem wir dies anerkennen, geſtehen wir dem Freien ſeinen wahren Werth zu, welcher nur im Guten beſtehen kann. Auch wird es uns dadurch erſt möglich aus den freien Thaten den Charakter des freien Weſens zu beurtheilen, daß wir in ihnen eine Entwicklung dieſes Weſens erblicken. Nur unter dieſem Geſichtspunkte endlich erſcheint uns das Freie als das Vernünftige, indem der vernünftige Grund aller Thätigkeit nur darin geſucht werden kann, daß die geſchaffenen Weſen in einer fortſchreitenden Thätigkeit das Gute ſich aneignen, das in dem ihnen verliehenen Vermögen liegt.

Nach dieſen Abſchweifungen, welche uns die Berückſichtigung empiriſcher Schwierigkeiten geboten hat, kehren wir zu unſeren früheren Sätzen zurück, daß in den Verhältniſſen, unter welchen alle Dinge der Welt ſtehen, in den Verhältniſſen des Grundes zur Folge, der Urſache zur Wirkung, des Allgemeinen zum Beſondern keine Nothwendigkeit liegt, welche alle Freiheit der Vernunft durchaus ausſchlöſſe, daß aber dieſe Verhältniſſe doch den einzelnen Dingen nur eine bedingte Freiheit geſtatten, welche uns als hinlänglich erſcheinen muß für den Zweck, nach welchem wir vernünftiger Weiſe ſtreben. Damit ſtellen ſich nun Freiheit der Vernunft und Nothwendigkeit der Natur in dieſer Welt neben einander, und es wird unſere Aufgabe ſein das Verhältniß beider gegen einander zu erforſchen.

Da jedoch der Gegenſatz, von welchem wir reden, in Ausdrücke gefaßt wird, welche nicht von aller Zweideutigkeit frei ſind, ſo werden wir einige Bemerkungen über den Sprachgebrauch vorauszuſchicken haben. Sie ſchließen ſich an das an, was Natur genannt zu werden pflegt, indem die Zweideutigkeiten, welche in dieſem Namen liegen, leicht auch auf ſeinen Gegenſatz übergehen. Er wird aber bald in einem zu weiten, bald in einem zu engen Sinne gefaßt. In dem erſtern ſcheut man ſich ſogar nicht von der Natur der Vernunft zu ſprechen, und wenn die Natur des Menſchen erwähnt wird, ſo verſteht man darunter nicht allein das Nothwendige, ſondern auch das Freie in ſeinen Entwicklungen. Ebenſo legt man dem Dreieck und andern räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen oder Erſcheinungen eine Natur bei und unterſcheidet überhaupt das, was der Natur eines Gegenſtandes gemäß oder zuwider ſei. Der Sinn dieſer Reden iſt nicht ſchwer zu entziffern. Sie reden alle von den weſentlichen Merkmalen eines Gegenſtandes, ſei es eines Dinges und ſeines Begriffs, ſei es einer Erſcheinung und ſeiner Vorſtellung. Da wird der Ausdruck Natur ganz gleichbedeutend gebraucht mit dem, was wir Weſen nennen. Dieſer Sprachgebrauch als einen zu weiten müſſen wir vermeiden, wenn von dem Gegenſatze zwiſchen Natur und Vernunft gehandelt werden ſoll. Gefährlicher für unſere Unterſuchung iſt der zu enge Sprachgebrauch, weil ſein Sinn ſchwerer zu ermitteln iſt und die Täuſchung, welche ihm zu Grunde liegt, tiefere Wurzeln hat. Als Natur pflegt man in einer ſehr weit verbreiteten Anſicht nur das Körperliche zu betrachten, und man ſetzt daher auch wohl Natur und Geiſt in demſelben Sinne einander entgegen, wie wir Natur und Vernunft, während der rechte Gegenſatz, wie wir bemerkt haben, zwiſchen Körper und Geiſt iſt. Sobald man nun darüber mit ſich einig geworden, daß nicht alles, was im Geiſt iſt oder erſcheint, der Vernunft angehört, ſondern vieles, was als ein Geiſtiges wahrgenommen wird, aus natürlichen Urſachen ſich erzeugt, wie Luſt und Schmerz, ſinnliches Begehren und Verabſcheuen und dergleichen mehr: ſo muß auch eingeſtanden werden, daß die Natur nicht allein im Körperlichen ihren Sitz habe. Gehören Körper und Geiſt, wie nachgewieſen worden, der Erſcheinung an, ſo können wir in ihnen weder rein Natürliches, noch rein Vernünftiges ſuchen, ſondern nur Miſchungen aus beiden. Der körperlichen aber, wie der geiſtigen Erſcheinung liegt ein Überſinnliches zum Grunde, eine Thätigkeit, eigen dem Dinge, welches ſie ausübt, in welcher daher das Ding als ein freies und vernünftiges ſich ſelbſt ſetzt. Warum ſind wir nun dennoch geneigter, das Körperliche als Natur zu betrachten, als das Geiſtige? Die Veranlaſſung dazu iſt offenbar genug. Das Körperliche, als ein uns Äußeres geſetzt, iſt eben deswegen ein Nothwendiges für uns; wir haben es nicht geſetzt, ſeine Einwirkungen auf uns ſind durchaus nothwendig, und als einem Zwange müſſen wir uns ihnen unterwerfen. Von dieſem unſern Standpunkte aus müſſen wir das Körperliche als Natur anerkennen. Aber wir haben uns zugleich einzugeſtehen, daß dieſer unſer Standpunkt nicht der allgemeine Standpunkt der Wiſſenſchaft iſt, ſondern ein rein perſönlicher, von welchem aus die Dinge erblickt dem Einen ſich anders darſtellen, als dem Andern; ſo wie dem Einen etwas Anderes äußerlich und körperlich iſt, als dem Andern, würde daher auch dem Einen etwas Anderes Natur ſein müſſen, als dem Andern, wenn das Natürliche und das Körperliche eins wären. Dagegen hat nun der Verſtand den allgemeinen wiſſenſchaftlichen Standpunkt feſtzuhalten und zu behaupten, daß nicht in allen Beziehungen das körperlich Erſcheinende nur als Natur, und ebenſo wenig auch in allen Beziehungen das Geiſtige als Vernunft zu betrachten ſei.

Von ſolchen Zweideutigkeiten des Ausdrucks befreit, werden wir nun auffordern müſſen die Natur und die Vernunft beide im Äußern und Körperlichen, wie im Innern und Geiſtigen aufzuſuchen. Fangen wir vom Innerlichen an und denken uns ein einzelnes Weſen, welches ſich in ſeinen freien Thätigkeiten entwickelt, ſo werden wir damit auf eine Reihe von Thätigkeiten geführt, in welcher das Verhältniß der Natur und der Vernunft zu einander in einem beſtändigen Wechſel iſt. Nun müſſen wir bei empiriſcher Betrachtung dieſer Reihe zwar eingeſtehen, daß kein durchaus ſich gleichbleibendes Geſetz in dem Größenverhältniſſe beider Beſtandtheile ſich zeigen will, ſondern daß bald der eine, bald der andere vorherrſchend das Leben in der Erſcheinung beſtimmt, ſo wie Schlaf und Wachen, Befriedigung des phyſiſchen oder des vernünftigen Triebes abwechſelnd eintreten; aber trotz dieſen Schwankungen wird man doch bei Unterſuchung der Lebenserſcheinungen bemerken können, daß im Ganzen genommen allmälig die Vernunft mehr und mehr Raum gewinnt und die natürlichen Antriebe weniger bedeutſam in den größern Abſchnitten des Lebens hervortreten. Je mehr daher die Unterſuchung den erſten Anfängen des Lebens ſich nähert, um ſo ſtärker wird uns die Natur, um ſo ſchwächer die Vernunft erſcheinen, und ſollten wir wirklich den erſten Anfang treffen können, ſo würden wir in ihm die Natur als ſchlechthin herrſchend, die Vernunft als ſchlechthin unterworfen erblicken müſſen. Bis zu dem erſten Anfange des Lebens will nun freilich unſere Erfahrung uns nicht ausreichend zurückführen, aber die philoſophiſche Forſchung muß hier ergänzend eintreten, indem ſie überall auf den letzten Grund zurückzugehen ſtrebt. Da findet ſich nun eine vollkommene Übereinſtimmung der Philoſophie mit den Bemerkungen der Erfahrung. Der erſte Anfang, auf welchen alles Leben zurückgeführt werden muß, iſt das reine Vermögen, welches als ein gegebenes zu denken iſt, nothwendig dem, welcher es empfängt, eine reine Natur. Wir pflegen es daher auch wohl die Naturanlage zu nennen. In ihr iſt das Weſen, welchem ſie beigelegt wird, eigentlich nur der Möglichkeit nach vorhanden, ein leeres Subject für mögliche Prädicate. Das, was in ſeinem Vermögen liegt, iſt ihm noch nicht wirklich eigen; erſt durch ſeine eigene That wird es ihm angeeignet, und es muß alſo eine freie Entwicklung, ein Sich-ſelbſt-ſetzen des Dinges hinzutreten, wenn das im Vermögen Geſetzte wirklich werden ſoll. Daher iſt auch das Vermögen, wenn gleich Natur, doch als ein Vermögen zur Vernunſt zu denken. Was dagegen aus dem Vermögen zur wirklichen That ſich entwickelt, iſt auch, indem es ſich entwickelt in der freien That, als Vernunft zu betrachten. Die erſten Entwicklungen jedoch werden nur als Anfänge der Vernunft, als ſchwache Spuren derſelben in ſich tragend angeſehen werden können, und ſo ſtellen ſie ſich ſchon dar, ohne irgend eine Rückſicht auf den Andrang der äußern Umſtände, der Wirkungen der äußern Natur, lediglich geſehen auf das Verhältniß, welches ſie zu dem noch unentwickelten Vermögen des Dinges haben. Denn was in dem übrigen Vermögen des Dinges liegt, welches in der freien That noch nicht zur Wirklichkeit gekommen, das iſt dem Dinge zwar noch nicht in eigener Thätigkeit hervorgetreten, aber wir würden uns irren, wenn wir deswegen ſagen wollten, es wäre in Ruhe ſchlechthin, ſondern ſo wie die beſondere That aus dem allgemeinen Vermögen des Dinges ſich abſondert, ſo ſetzen ſich auch die übrigen Möglichkeiten, welche in dem Vermögen des Dinges liegen, in einen Gegenſatz gegen die freie That. Es iſt ein Drängen in ihnen hervorzutreten, ein Trieb, der zwar zu keiner Wirklichkeit der Entwicklung führt, aber doch das Ganze des lebendigen Dinges zu erhalten ſtrebt, während die ſich abſondernde Thätigkeit dies Ganze aufzuheben ſcheinen könnte. In dieſem Triebe der Erhaltung, gerichtet auf die Einheit und Ganzheit des Dinges und deswegen antreibend zu weitern Entwicklungen, welche der abgeſonderten Thätigkeit ihre Ergänzungen zuführen ſollen, haben wir alles das zu erkennen, was man Naturtrieb zu nennen pflegt. Dieſer Naturtrieb iſt nun natürlich um ſo ſtärker in den Dingen, je größer noch ihre Unentwickeltheit iſt, und im Beginn der Entwicklung daher wird er ein entſchiedenes Übergewicht über die freien Thätigkeiten ausüben. Allmälig aber mehren ſich auch dieſe und gewinnen ſtärkere Macht, indem nach unſern frühern Sätzen die frühere Entwicklung in die ſpätere übergeht und dieſe einen Fortſchritt gegen jene bildend, was früher entwickelt worden, in ſich aufnimmt und ſomit eine ſtärkere Entwicklung bildet, wenn man ſie in ihrem Verhältniß gegen den Drang des Naturtriebes betrachtet. Alſo auch hierin ſtimmt der philoſophiſche Gedanke mit der Erfahrung überein, und nur darin möchte man glauben eine Verſchiedenheit ihrer Ausſagen heraustreten zu ſehen, daß der philoſophiſche Gedanke die fortſchreitende Entwicklung des vernünftigen Weſens in einer beſtändigen Steigerung ſeiner Vernunft zu verlangen ſcheint, während die Erfahrung dafür ſtimmt, daß in der Bewegung des Lebens Schwankungen bald mehr zum Übergewichte der Natur, bald mehr zum Übergewichte der Vernunft vorkommen. Allein dieſe Verſchiedenheit in den Ausſagen beider wird ſich doch wohl ausgleichen laſſen, wenn von der einen Seite die Erfahrung ſich daran erinnert, daß ſie immer nur nach dem urtheilen kann, was bei den wirklichen Thätigkeiten der Dinge zur Erſcheinung kommt, von der andern Seite aber die Philoſophie zugiebt, daß die Entwicklung der einzelnen Dinge nicht allein von ihrer innerlich immer mehr anwachſenden Kraft abhängig iſt, ſondern auch im Zuſammenhang mit der Entwicklung der übrigen Dinge und dem Ganzen gedacht werden muß. Denn wenn nun auch zugegeben werden müßte, daß in der Erſcheinung der Dinge das Anwachſen der Vernunft nicht immer gleichmäßig hervortrete, ſondern bald die Vernunft ſiegreicher gegen die Natur, bald ihr mehr unterworfen ſich zeige, ſo würde damit doch die Annahme verbunden werden können, daß in dem verborgenen Grunde des vernünftigen Weſens ein beſtändiges, wenn auch nicht gleichmäßiges Wachsthum der Vernunft vorhanden ſei; und daß dieſes ſo ſich verberge und nicht immer in der wirklichen Thätigkeit hervortrete, würde davon abgeleitet werden können, daß die innerlich ſich bildende Vernunft auch auf die äußere Natur Rückſicht zu nehmen hätte und in dieſe ſich ſchickend Hemmungen ihrer wirklichen Thätigkeit erführe, welche zwar nicht das ſchon wirklich gewordene Weſen, aber doch die gegenwärtige Wirkſamkeit deſſelben beſchränken könnten.

Betrachten wir nun dieſes Wachſen der Vernunft in ſeinem Verhältniſſe zur Natur, ſo werden wir zunächſt bemerken müſſen, daß darin eine Verwandlung der Natur in Vernunft vorgeht und von uns vollzogen wird. Denn unſere Naturanlage, welche nicht unſer Werk iſt, ſondern als etwas Nothwendiges uns gegeben, indem ſie in freier That zur Entwicklung kommt, hört auf bloße Naturanlage zu ſein; aus Natur verwandelt ſie ſich in freie Thätigkeit und in Vernunft. Wir nannten ſie eben deswegen eine Naturanlage zur Vernunft, weil aus ihrer Natur die vernünftige Wirklichkeit werden ſoll. Ebenſo iſt es mit dem Naturtriebe, welcher in Beziehung auf unſere innere Anlage eben nichts anderes iſt, als das Streben unſeres Vermögens in Wirklichkeit überzugehen. Indem dieſer Trieb durch unſere eigene freie Thätigkeit ſeine Befriedigung findet, wird der Zweck deſſelben begriffen und ſtellt ſich als ein vernünftiger dar, als ein Trieb, welcher nur die Wirklichkeit unſerer Vernunft bezweckt und nur an das Licht gebracht zu werden braucht des wirklichen Bewußtſeins, um als Vernunft ſich uns zu zeigen. Wahrhaft alſo verwandelt ſich unſere Natur in unſere Vernunft, und wir können dieſen Proceß vom Beginn unſeres freien Lebens an bis zum Ende deſſelben in immer ſteigendem Grade verfolgen. Im Anfange unſeres Lebens, würden wir alsdann ſagen müſſen, wären wir reine Natur und nichts anderes, allmälig aber verwandelten wir unſere Natur in Vernunft, und in der Vollendung unſeres Lebens würde zuletzt alle unſere Natur zur Vernunft geworden ſein und wir die reine Vernunft darſtellen. Denn die Vollendung unſeres Lebens wird nur als die Verwirklichung alles deſſen gedacht werden können, was in unſerer Naturanlage liegt. Sie zur Entwicklung und das in ihr Angelegte zur Wirklichkeit zu bringen, iſt unſere Beſtimmung, ſo wie es unſere Beſtimmung iſt die Vernunft in uns von den Beſchränkungen zu befreien, welche in der Entwicklung des Lebens ihr nicht enthoben werden können, und damit reine Vernunft zu werden.

Man möchte vielleicht befürchten, daß nun in dieſer Vollendung des Lebens, nachdem alles Vernunft geworden, alle Natur in uns verloren gegangen ſein würde. Allein dieſe Furcht würde ungegründet ſein. Denn wir haben das Verhältniß zwiſchen Natur und Vernunft, ſo wie es in unſerer innern Entwicklung ſich uns darſtellt, noch von einer andern Seite zu betrachten. Wenn wir früher das Freie zu ermitteln ſuchten als das einfache Element, aus welchem die Reihe des Lebens ſich zuſammenſetze, ſo war es allein der Fortſchritt in der Entwicklung, welchen wir als frei anerkennen konnten; alles Andere erſchien uns als abhängig theils vom Frühern, theils von den äußern Urſachen und dem Zuſammenhange mit dem Allgemeinen. Sollen wir nun nicht auch in gegenwärtiger Unterſuchung dies wieder anerkennen? Wenn wir uns ſelbſt treu bleiben wollen, allerdings und um ſo mehr, je entſchiedener auch alle Anſchauung des Lebens dahin uns treibt. Was geſchehen iſt, kann nicht ungeſchehen gemacht werden; es iſt unſerer Gewalt ſchlechthin entrückt; es iſt ein Nothwendiges, welches wir in allen weitern Entwicklungen anzuerkennen haben. So werden auch die frühern Entwicklungen unſerer Vernunft, zwar indem ſie eintreten, als von uns geſetzt und unſerer Gewalt unterworfen, als freie Thätigkeiten von uns gedacht werden müſſen, aber ſo wie ſie eingetreten und vollendet ſind, ſo werden ſie unſerer Gewalt enthoben uns nothwendig und Natur ſein. Die Freiheit der Thätigkeiten ſtellt ſich uns alſo nur als in dem Momente vorhanden dar, in welchem die Vernunft wirklich wird aus der Naturanlage heraus. Sie iſt der Übergang aus dem Vermögen in die Wirklichkeit. Wenn aber dieſer Übergang vollbracht iſt, ſo iſt alles, was in ihm geworden, wieder Natur, und das Weſen, welches wirklich geworden, kann in allen folgenden Entwicklungen das, was in ihm wirklich vorhanden iſt, nicht mehr verleugnen. Der Einſicht gemäß, welche ſich in ihm erzeugt hat, muß es handeln; ſein Charakter, welchen es ausgebildet hat, iſt die nothwendige Richtſchnur ſeines Lebens. Wenn auch äußere Verhältniſſe in ſeinen wirklichen Thätigkeiten die Wirkſamkeit deſſen hemmen mögen, was ſchon in frühern Entwicklungen in ſein vernünftiges Bewußtſein getreten, ſo wird es doch dadurch nicht frei von dem Einfluſſe der ſchon gewonnenen Bildung, welche immer anſtreben wird, auch unter Hemmungen ſich bemerklich zu machen, und die Hemmungen ſelbſt können in keiner Weiſe als eine Befreiung von der Gewalt, welche das Frühere auf das Spätere ausübt, betrachtet werden, da ſie ſelbſt nur Nothwendiges hervorbringen. Alſo die Natur verſchwindet nicht durch die Entwicklung der Vernunft, ſondern was bei dieſer vorgeht, iſt allein Übergang aus der Natur in die Natur.

Aber freilich die Natur, in welche die Freiheit umſchlägt, iſt eine andere, als die, aus welcher ſie hervorging, und ſo iſt auch ihr Verhältniß zur Vernunft durchaus ein anderes. Die erſte Natur, als Anlage geſetzt und im Naturtriebe ſich verkündend, beſteht nicht mit dem Willen der Vernunft, denn dieſer iſt vielmehr darauf gerichtet, daß aus der Anlage die Wirklichkeit werde und der Trieb ſeine Befriedigung finde. Sie muß daher von der Vernunft erſt in Vernunft umgebildet werden, um die Billigung der Vernunft zu finden. Dagegen die andere Natur bedarf keiner ſolchen Bearbeitung und Umwandlung durch die Vernunft, um dem Willen derſelben gemäß zu ſein; denn die Vernunft ſelbſt hat ſie hervorgebracht, nicht nur, daß ſie werde, ſondern auch, daß ſie bleibe, indem die Vernunft wohl wußte, daß, wenn dieſe Natur einmal geworden, ſie auch weiterhin immer bleiben werde; ihr Bleiben daher war eingeſchloſſen in dem Willen der Vernunft, und ſie beſteht mit dem Willen der Vernunft. Was anders möchte die Vernunft wohl wollen, als das Gute zu bewahren, welches ſie einmal hervorgebracht hat? Und die frühere Entwicklung der Vernunft muß ihr ja als etwas Gutes erſcheinen. Dies Gute, welches aus der Entwicklung der Vernunft mit Nothwendigkeit, nach dem Geſetze der Natur hervorgeht, iſt die Entwickeltheit der Vernunft ſelbſt und daher mit der Vernunft in der That Eins. Nachdem die Vernunft die Natur in Vernunft verwandelt, hat nun die Natur die Vernunft in Natur verwandelt, und die Einheit beider iſt gewonnen. Dieſe Einheit, daß ſie recht und vollſtändig hervortrete, iſt das wahre Ziel der Vernunft. Wenn ſie ihre Entwicklung vollendet hat in irgend einem Punkte, bleibt ihr in Beziehung auf dieſen Punkt kein anderes Beſtreben, als daß er immerfort in ſeiner vollen und und unbeſchränkten Entwickeltheit beſtehe, daß alle Hemmungen, welche von außen ihn bedrohen, ihn verdunkeln und gleichſam in den Hintergrund des vernünftigen Weſens zurücktreten laſſen können, entfernt werden, vielmehr immer weiter ſeine natürliche Kraft in ergänzenden Fortſchritten ſich entfalte. So wollen wir, daß der Gedanke vernünftiger Einſicht, welcher ſich uns erhoben hat in unſerem Bewußtſein, nicht wieder in Vergeſſenheit gerathe, ſondern immer feſter in uns wurzele und unſerem ganzen Leben und Weſen eingefügt zur zweiten Natur in uns werde. So wollen wir, daß die vernünſtige Übung in jeder Art der Tugend zu einer unerſchütterlichen Gewohnheit ſich uns geſtalte, zu dieſer Gewohnheit, die ohne weitere Anſtrengung wie von ſelbſt in uns wirkſam iſt und als eine zweite Natur von unſerem Leben gar nicht abgetrennt werden kann. Die zweite Natur nennen wir dieſe Natur, welche mit der Vernunft geeinigt iſt und aus der Thätigkeit der Vernunft, aus ihrer freien Entwicklung hervorgegangen iſt, aber als eine nothwendige Folge der frühern vernünſtigen Thätigkeit ſich darſtellt. Je mehr dieſe zweite Natur alles Gute als einen unerſchütterlichen Gewinn der frühern Entwicklung in uns hervortreibt, um ſo mehr dürfen wir unſere Vernunft als entwickelt anſehen, um ſo mehr dürfen wir uns rühmen, dem Ziele unſeres Lebens uns genähert zu haben.

In etwas anderer Weiſe nun freilich wird uns wenigſtens beim erſten Anblicke das Verhältniß der Vernunft und der Natur zu einander ſich darſtellen, wenn wir dabei nicht auf die uns innere, ſondern auf die uns äußere Natur ſehen. Fremder und ſpröder möchte ſich wohl dieſe Natur gegen die Bearbeitung der Vernunft zu verhalten ſcheinen, als die Natur in uns. Dennoch von dem uns fremdartigen Anblicke, welchen ſie der äußern Beſchauung darbietet, wird ſich vieles verlieren, wenn wir Einſicht in ihr Inneres gewinnen. Wie fremd, wie durchaus ungleichartig ſcheint der Vernunft das Körperliche zu ſein; und dennoch wiſſen wir in den körperlichen Erſcheinungen des Menſchen Vernunft zu finden, freilich mit Natur vermiſcht, aber nicht anders, als dieſe Vermiſchung auch in unſerm eigenen Innern vorkommt. Und nicht etwa haben wir dieſe Gleichartigkeit der äußern Natur mit unſerer Vernunft nur bei den Menſchen oder in einem beſchränkten Kreiſe der Dinge zu ſuchen, ſondern wenn wir unſern allgemeinen Grundſätzen trauen dürfen, ſo haben wir auch in allen Erſcheinungen Zeichen der

Vernunft und in allen Dingen die Vernunft ſelbſt in irgend einer Entwicklung zu erkennen. Das Vermögen eines jeden Dinges, ſofern es nur wahrhaft ein Ding iſt, entwickelt ſich nur in Thätigkeiten, welche dieſem Dinge eigen ſind, in einem freien Leben, und wir können es nur als einen Widerſpruch anſehen, wenn jemand behaupten wollte, es könnten Thätigkeiten einem Dinge als ſeine eigenen Thätigkeiten zugeſchrieben werden, welche nicht frei oder nicht Vernunft wären. Wenn ſie ſeine eigenen Thätigkeiten ſind, ſo ſind ſie frei; ſollte ein Anderes ſie hervortreiben, ſo würden ſie vielleicht an dem Dinge ſein oder erſcheinen, aber ſie würden nicht dem Dinge eigen ſein. So verſchwindet denn freilich die Fremdartigkeit der äußern Natur für die Vernunft; aber weil jene Natur als etwas uns Gleichartiges erſcheint, hat ſie noch nicht aufgehört Natur und Nothwendigkeit, ja bitterer Zwang für uns zu ſein, ſollten die Umſtände es ſo fügen, daß die äußere Natur unſeren Wünſchen nicht allein, ſondern auch den weſentlichen Bedürfniſſen unſerer Vernunft ſich widerſetzte.

Dennoch müſſen wir in dem ſo eben beſchriebenen Proceſſe der Verſtändigung über das Vernünftige, welches auch in der uns äußern Natur lebt, eine Verwandlung der Natur in Vernunft finden. Indem wir in jener Natur das Vernünftige erkennen, können wir ſie nicht mehr als reine Natur ſetzen. Schwierig mag es nun wohl allerdings ſein den äußern Erſcheinungen ihren vernünftigen Sinn abzuſehen, indeſſen bei fortgeſetzter Übung unſeres Verſtandes gelingt es uns doch allmälig in fortſchreitendem Maaße, anfangs in einem kleinern, dann auch in einem größern Kreiſe. Man denke nur an das Kind, welches allmälig Geberden und Mienen und Ausdruck der Sprache verſtehen lernt, und vergleiche damit das männliche und durch das wiſſenſchaftliche Leben gebildete Alter, welches faſt alle menſchliche Werke, ſei es der nützlichen, ſei es der ſchönen Kunſt, ſei es der leichtern oder der ſchwereren Wiſſenſchaft, nicht nur ſolche, welche durch lange Gewohnheit ihm befreundeter geworden ſind in dem Kreiſe ſeiner Zeitgenoſſen und ſeines Volkes, ſondern auch befremdlichere lange entſchwundener Zeiten und entlegener oder ſehr abweichend geſitteter Völker ſich zu ſicherem Verſtändniß anzueignen weiß, und man wird wenigſtens eine Ahnung bekommen von dem weiten Umfange, welchen unſere Vernunft gewinnen kann in ihrer Fertigkeit in das körperlich uns Erſcheinende ſich gleichſam hineinzuleben. Möchte nun auch jemand behaupten dieſer Fähigkeit ſei doch eine Grenze geſteckt, eine Grenze der undurchdringlichen Natur, ſo würde doch dieſe Behauptung nur auf gewiſſen Erfahrungen beruhen, welche von unſerem gegenwärtigen Leben hergenommen ſind, und da allerdings nur einen gewiſſen Kreis, des Menſchlichen vornehmlich, als das Gebiet uns darſtellen, in welchen unſere Verſtändigung mit der äußern Natur uns gebannt hält; aber daß dieſer Kreis mehr bezeichnete, als nur eine Grenze für unſer gegenwärtiges Leben geſteckt, daß überhaupt eine Natur vorhanden ſei, welche ſich uns gar nicht mittheilte und uns durchaus unverſtändlich ſei, wird niemand zu beweiſen im Stande ſein. Vielmehr das Gegentheil müſſen wir aus unſern allgemeinen Grundſätzen folgern. Denn eine durchaus ſich nicht mittheilende Natur würde etwas ſein, was auf uns nicht wirkte und keine Erſcheinungen als Zeichen ſeines Daſeins und Weſens uns darböte, was alſo den allgemeinen Zuſammenhang der Dinge und Wirkungen unterbräche. Nun kann es zwar geſchehen, daß die Zeichen mancher Dinge ſo dunkel und ſchwach uns zukommen, daß ſie dermalen für uns unverſtändlich bleiben; aber wir haben auch ſchon anerkennen müſſen, daß in dem vernünftigen Vermögen, welches uns beiwohnt, eine unendliche Fähigkeit unſere Thätigkeiten zu vervollkommnen liegt, eine Fähigkeit, welcher keine unüberſteigliche Schranken geſetzt ſind. Dieſe wird daher auch vermögend ſein in immer weiterem Fortſchreiten die dunklern Zeichen der äußern Natur zu deuten und zuletzt zu einem völligen

Verſtändniß dieſer Natur uns zu führen oder ſie uns völlig in Vernunft zu verwandeln.

Nun bleibt uns aber noch der Einwand zurück, welcher ſchon angedeutet wurde, daß die äußere Natur, wenn auch uns verſtändlich geworden, doch nur eine Beſchränkung für uns, eine Nothwendigkeit, welcher wir uns wider Willen fügen müßten, ſein möchte; denn ſie könnte wohl etwas wollen, was wir nicht wollen. Lebt in ihr eine Vernunft, ſo ſetzt dieſe auch etwas, was wir nicht ſetzen, und ſchließt uns von dieſem ihrem Sich-ſelbſt-ſetzen aus. Das, was jene, von uns verſchiedene Vernunft in ihrer Freiheit ſetzt, das iſt und bleibt nothwendig für uns und Natur. Die Verwandlung der äußern Natur in Vernunft iſt durch unſer Verſtändniß derſelben nicht vollendet. Ohne unſern Willen, ja wider unſern Willen iſt dieſe Vernunft, welche wir nicht hervorbringen. So mag es allerdings in vielen Fällen ſein, daß wir unwillig und nur gezwungen eine Vernunft außer uns anerkennen, die unſerem Begehren widerſtrebt. Allein was unſerem Begehren widerſtrebt, das widerſtrebt nicht immer unſerem Willen, oftmals iſt vielmehr unſer Begehren ſelbſt in einem Widerſtreben gegen das, was wir eigentlich wollen, gegen das Gute, das Ziel unſerer Entwicklung. Wir mögen daher genauer unterſuchen, was wohl die Vernunft in der äußern Natur ſein möge, um zu ſehen, ob ein ſolcher Streit der Vernunft der Andern mit unſerer eigenen Vernunft vorkommen könne, wie man ihn befürchten läßt. Die Vernunft der Andern, ihre Freiheit wird eben auch nur in ihren Fortſchritten in der Entwicklung beſtehen können. Sollte es nun wohl geſchehen können, daß wir ein ſolches Fortſchreiten nicht wollten? Daß wir es nicht begehren, mag ſich wohl ereignen; aber ein ſolches Begehren würden wir nur unvernünftig nennen dürfen und darin ein Widerſtreben unſeres Begehrens gegen unſern Willen zu erkennen haben. Denn der Fortſchritt der übrigen Dinge in ihrer Entwicklung iſt unter jeder Bedingung auch ein Fortſchritt des Ganzen, zu welchem wir ſelbſt gehören, deſſen Fortſchritte wir daher als unſere eigenen erachten müſſen. Wenn unſer Wille auf die Entwicklung unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens gerichtet iſt, ſo müſſen wir bemerken, daß der Fortſchritt der übrigen Dinge in ihrer Entwicklung ihm nur entgegenkommt. Die vernünftige Entwicklung der übrigen Dinge, je ſtärker ſie hervortritt, um ſo fähiger macht ſie dieſelben auch, ſich uns mitzutheilen, und je kräftiger ihre Mittheilung an uns wird, um ſo leichter wird es dadurch uns ſie zu begreifen. Sollen wir nun nicht wollen, daß ihre Entwicklung und ihre Fähigkeit ſich uns mitzutheilen wachſe? Wir würden dadurch nur das Wachſen unſeres Verſtändniſſes, die Entwicklung unſerer eigenen Vernunſt ablehnen. Daher iſt es, daß in demſelben Gebiete, in welchem uns die Verſtändigung mit der äußern Natur am beſten gelingt, in der Geſellſchaft der Menſchen, auch das Streben am lebhafteſten iſt die Entwicklung der Übrigen zu einem wahrhaft vernünftigen Leben aus allen Kräften zu befördern, und nur der, welcher hieran den gebührenden Antheil nimmt, wird für vernünftig geachtet. Wenn unſer Wille auf die Wirkſamkeit in der Außenwelt gerichtet iſt, was können wir vernünftiger Weiſe anderes wollen, als daß Entwicklungen in ihr hervortreten, zu welchen die Anlagen in ihr liegen? Daher ſteht unſer vernünftiger Wille in keinem Widerſtreit mit dem vernünftigen Willen der äußern Dinge, deren Vernunſt eben auch nur die Entwicklung ihrer Anlagen begehrt. Vielmehr können wir auch wieder in dem Gebiete, in welchem uns die äußere Natur am verſtändlichſten iſt, uns ſehr gut zur Anſchauung bringen, wie unſer Wille nach demſelben Ziele mit dem Willen der übrigen vernünftigen Weſen hinſtrebt. Denn wie ſehr arbeiten wir nicht darauf hin Andere durch Ermahnungen und Belehrungen, durch Unterſtützung und Beförderung aller Art zu Entſchluß und zu Einſicht und zu weiterem Fortſchreiten zu bringen.

Und nun mögen wir noch einmal jenen Proceß betrachten, welchen wir als die Verwandlung der äußern Natur in unſere Vernunft bezeichnet haben. Was die Dinge außer uns in ſich als Vernunft entwickelt haben, das erkennen wir als Vernunft in ihnen an und eignen es uns zu in unſerem Verſtändniß. Aber daß ihre Vernunft damit uns nicht recht angeeignet ſei, wurde uns eingewendet, denn ihr Wille ſei nicht der unſere; was in ihnen frei ſei, das ſei uns nothwendig und oft ein bitterer Zwang. Was nun dieſen bittern Zwang anbetrifft, ſo wird es wohl offenbar ſein, daß er wegfallen werde, ſobald wir das wirkliche Verſtändniß der Vernunft in den andern Dingen uns angeeignet haben. Denn eins von beiden, entweder erkennen wir ſie für vernünftig an und erkennen, wie ſie ſowohl dem Dinge, welches ſie urſprünglich erzeugt hat, als auch uns ſelbſt erſprießlich und heilſam iſt für unſere Verſtändigung und Entwicklung, und alsdann werden wir darin keinen bittern Zwang, ſondern eine Förderung unſeres Weſens erblicken, oder wir halten ſie für ſchädlich entweder uns ſelbſt oder einem Andern, und alsdann werden wir geſtehen müſſen, daß wir noch keinesweges zu dem rechten Verſtändniß derſelben gelangt ſind. Aber dennoch würde geſagt werden können, daß die Vernunft anderer Dinge uns fremd und eine äußere Natur bliebe, wenn nur nicht in Wahrheit unſere Vernunft mit der Entwicklung der übrigen Dinge in ſo nahen Beziehungen ſtünde, daß wir jene von dieſer gar nicht ſondern können. Denn indem wir, wie vorher geſagt, durch Rath und Ermahnung und andere Beförderungsmittel den Entſchluß und die Einſicht Anderer heraustreiben, gehört freilich der Entſchluß und die Einſicht ihnen an; es iſt ihre Freiheit und ihr Wille, welche ſie vollziehen; aber daß es nicht auch unſer Wille wäre, welcher darin vollzogen würde, dürfen wir doch nicht ſagen. In ſolchen Fällen alſo zeigt ſich unſer Wille mit dem Willen Anderer durchaus auf Eins hinauslaufend, und nur in verſchiedenen Beziehungen ſtellt ſich daſſelbe bald als der Wille des Einen, bald als der Wille des Andern dar. Dies iſt die rechte Wechſelſeitigkeit der Urſachen und der Wirkungen. Und nun weiß ich nicht, ſollte es etwas weſentlich Verſchiedenes ſein, ob wir etwas ſelbſt mit hervorbringen helfen oder ob wir es nur ſeiner eigenen Entwicklung überlaſſen und alsdann dieſer Entwicklung nichts entgegenſetzen, ſondern unſere Beiſtimmung dazu geben. Dies findet in allen jenen andern Fällen ſtatt, in welchen wir die Freiheit der Andern nicht vorher beabſichtigen, ſondern nur nachher finden. Auch in dieſen Fällen, ſobald wir nur die Vernunſt in ihnen eingeſehen haben, iſt der Wille der Andern auch unſer Wille, und in keiner andern Weiſe iſt er uns nothwendig, als auch unſer eigener Wille uns nothwendig iſt, nachdem er vollzogen worden. Wir könnten nun noch dazu beitragen ſeine Ergebniſſe wenigſtens zurücktreten zu laſſen und ſeine Erfolge zu erſchüttern; aber wir werden es nicht thun, wenn wir vernünftig ſind, d. h. ihn wirklich für vernünftig anerkannt haben. Wir befeſtigen ihn daher durch unſere Beiſtimmung und ſichern ſein Beſtehen, und hiermit dürſen wir denn unſtreitig uns rühmen, daß er unſer eigener Wille geworden, d. h. daß er, welcher zuerſt als äußere Natur ſich uns darſtellte, in Freiheit und Vernunſt ſich uns verwandelt hat. Wir werden keine Hemmung unſerer vernünftigen Thätigkeit und keine Beſchränkung unſeres vernünftigen Seins in der vernünftigen Entwicklung Anderer, keine Schranken der Natur in ihr zu erkennen haben, ſondern je vollkommner die Geſellſchaft vernünftiger Weſen ſich ausbildet, welcher wir angehören, um ſo vollkommener wird auch unſere eigene Vernunft ſich zu entwickeln Freiheit und Veranlaſſung haben.

Hiermit aber haben wir auch ſchon die andere Seite des Proceſſes berührt, welcher zwiſchen Natur und Vernunft vorgeht, die Verwandlung der Vernunft in Natur. Dieſe findet nicht weniger bei dem Verhältniſſe unſerer Vernunft zur äußern, als zur innern Natur ſtatt. Denn, wie ſchon geſagt, die früher entwickelte Vernunft der Andern, indem wir ſie als ſolche erkennen, muß uns als etwas Nothwendiges ſich darſtellen. In der Geſellſchaft vernünftiger Weſen bilden ſich auf ſolche Weiſe Sitten und Geſetze, Wiſſenſchaften und Künſte aus, und wie ſonſt noch andere Ergebniſſe des vernünftigen Lebens heißen mögen. Dieſe pflanzen ſich von Geſchlecht zu Geſchlecht fort in ununterbrochener Überlieferung, und die Stufe der Bildung, welche das eine Zeitalter erreicht hat, wird die Grundlage der Entwicklung des andern. Da haben wir denn augenſcheinlich anzuerkennen, daß die frühern Entwicklungen nicht nur unſerer ſelbſt, ſondern auch der Geſellſchaft, in welcher wir leben, eine nothwendige Grundlage unſerer gegenwärtigen Bildung ſind, und dieſe unſere Bildung wenigſtens zum Theil wird als eine Folge der frühern Entwicklung begriffen werden müſſen. Immer mehr aber haben wir auch hierbei zu ſtreben, daß uns und Andern die ſchon entwickelte Vernunft zur andern Natur werde, zu der mit der Vernunft geeinigten Natur, welche wir ſchon früher beſchrieben haben. Überall iſt dies der Gang unſerer Entwicklung. Aus der gegebenen Natur unſeres Vermögens tritt die Vernunft in freier Thätigkeit hervor, und alsdann ſetzt ſie immer mehr in uns ſich feſt, eine Vernunft, welche wie aus der Natur hervorgegangen, ſo auch die Geſtalt der Natur hat, eben deswegen unſere Vernunft befriedigend, weil ſie unſerer Natur durchaus gemäß und mit ihr weſentlich Eins iſt.

Beide Seiten unſeres Lebens, die, welche ſich der äußern, und die, welche ſich der innern Natur zuwendet, gehören aber weſentlich zuſammen. Wir haben ſchon bemerken müſſen, daß, wenn die Natur außer uns in Vernunft ſich uns verwandelt, indem wir den vernünftigen Sinn derſelben erkennen, dies auch eine Verwandlung unſerer eigenen Natur in Vernunft iſt, indem es ohne eine Entwicklung unſerer natürlichen Anlage zur Erkenntniß nicht vollzogen werden kann. Eben daſſelbe ergiebt ſich auch, wenn unſer

Wille mit dem Willen der Andern eins wird, denn beide, unſer Wille, und der Wille der Andern, einigen ſich nur, indem eine gleiche Entwicklung der Vernunft theils in den Andern anerkannt, theils in uns ſelbſt gewollt wird. Von dieſer Seite alſo zeigt ſich, daß die Verwandlung der äußern Natur in Vernunft nur dadurch geſchieht, daß in gleicher Weiſe unſere eigene Vernunft in Natur verwandelt wird. Aber auch von der andern Seite muß eine gleiche Verwandlung der äußern Natur in Vernunft eintreten, wenn die Natur in uns in Vernunft ſich verwandeln ſoll. Denn mögen wir nun unſer vernünftiges Leben von der theoretiſchen oder von der praktiſchen Seite aus auffaſſen, ſo zeigt ſich doch immer daſſelbe, daß nur in demſelben Maaße unſere Entwicklung fortſchreiten kann, in welchem die Entwicklung der übrigen Dinge ihr gleichſam entgegenkommt. In unſerem praktiſchen Leben gehen wir darauf aus die äußern Dinge ihrer Natur gemäß für unſer eigenes Leben zu gebrauchen, ihre Verhältniſſe zu uns in eine ſchickliche Ordnung zu bringen dem gemäß, was ſie uns leiſten können oder Andern und ſich ſelbſt. Alles dies aber hängt davon ab, daß wir Thätigkeiten aus ihrem Vermögen hervorlocken und ſie alſo Urſachen werden, welche in das Leben der übrigen Dinge eingreifen. Als ſolche Urſachen aber ſind ſie frei, und daher beruht unſer praktiſches Leben ſelbſt auf der Entwicklung der Freiheit in Andern, welches wir natürlich nur da uns anſchaulich machen können, wo die Vernunft ſelbſt uns anſchaulich iſt. Wer nun den Einfluß unſeres praktiſchen Lebens auf die Entwicklung der Wiſſenſchaft vor Augen hat, der wird hieraus auch ſchon abnehmen können, wie genau die Fortſchritte der Wiſſenſchaft mit der Entwicklung der äußern Natur zuſammenhängen. Unſere ganze Lehre vom Fortſchreiten im Wiſſen geht davon aus, daß wir die Dinge nur aus ihrer Erſcheinung kennen lernen. Nun aber haben wir geſehen, daß die Erſcheinung der Dinge immer eine freie Thätigkeit derſelben iſt, und daß eben dieſe freie Thätigkeit derſelben uns allein ihr Leben und ihr Weſen offenbart; ſollen wir daher in der Erkenntniß der Dinge fortſchreiten, ſo muß vorausgeſetzt werden, daß die Dinge mehr und mehr freie Thätigkeiten entwickeln und dadurch ihr Weſen mehr und mehr uns offenbaren. In demſelben Grade, in welchem ihnen ihr Weſen wirklich und offenbar wird, in demſelben Grade wird es auch uns erkennbar, und nach dem Wiſſen ſtrebend werden wir daher auch die freie Entwicklung der übrigen Dinge verlangen müſſen. Je mehr ſie ſich entwickeln, um ſo mehr kommen ſie unſerm Willen entgegen. Dies iſt die Einheit der Welt in ihrem Leben ausgeſprochen, ihr Streben nach einem gemeinſamen Ziele, nach der Offenbarung oder Verwirklichung alles deſſen, was in dem Vermögen eines jeden Einzelnen und der Geſammtheit aller Dinge liegt. Dadurch wird es allen Dingen möglich ihre Beſtimmung zu erreichen, daß ein jeder dem andern in ſeiner Entwicklung fördernd entgegenkommt. Weit entfernt davon, daß die wachſende Kraft des Einen die Kraft der übrigen beſchränken ſollte, wie eine Lehre uns überreden möchte, welche nur mechaniſch wirkende Kräfte kennt, iſt vielmehr das Leben vernünftiger Weſen von ſolcher Art, daß es in der freien Kraft der übrigen Welt die ſtärkſte Förderung ſeiner eigenen emporſtrebenden Kraft zu erblicken hat.

Hiernach iſt nun allerdings die Freiheit der einzelnen Dinge, wie ſchon früher geſagt, abhängig von dem, was außer ihr vorgeht, und dieſe Abhängigkeit iſt der Vernunft ſelbſt ſo tief eingeprägt, daß ſie eine andere Freiheit gar nicht begehren kann, als die, welche die Umſtände geſtatten. Denn gegen die Verhältniſſe anzukämpfen, das achtet ſie für Thorheit, und von ihnen ſich zurückzuziehen erſcheint ihr auch als unmöglich, ſo daß ihr Rath immer dahin lauten wird, man ſolle mit den Verhältniſſen zu wirken ſtreben. Allein die Gewalt der Verhältniſſe ſtellt ſich auch ganz anders dar, als die Gegner der Freiheit gewöhnlich gemeint haben. Es iſt nicht, daß unſere Freiheit um ſo mehr zuſammenſchwinden müßte, je mehr die Welt außer uns an Freiheit und Kraft gewinnt, ſondern umgekehrt, je mehr die übrigen Dinge ihre freie Entwicklung gewinnen, um ſo beſſer vermögen wir uns mit ihnen zu verſtändigen und mit ihnen gemeinſamen Willens zu leben. Daher wenn wir zu unſerem vollen Willen gelangen wollen, haben wir nur zu beſorgen, daß die übrigen Dinge nicht lebhaft genug dahin ſtreben möchten in der Entwicklung ihres Vermögens zu dem Grade der Freiheit zu kommen, welchen wir für den Fortſchritt unſeres Lebens begehren müſſen. Doch auch dieſe Furcht würde ungegründet ſein. Denn hier iſt das wieder das Allgemeine, welches uns Bürgſchaft dafür leiſtet, daß die Thätigkeiten der einzelnen Dinge, obwohl in ſelbſtändiger Haltung ſich entwickelnd, dennoch nach einem Ziele ſtreben und deswegen nicht in Widerſtreit gegen einander ſtehen können. Es iſt das Zuſammengehören aller Dinge zu einer Welt, die allgemeine Weltkraft, welche in einem jeden Einzelnen rege iſt, was uns davon überzeugen muß, daß ein jedes Ding Raum finden werde zur Entwicklung des Grades der Freiheit, welcher auf der Bahn zur Erreichung ſeiner Beſtimmung liegt. Denn ein einiges Vermögen und ein einiger Trieb hält alles zuſammen und gewährt einem jeden Einzelnen ſein Recht und ſeine Freiheit, weil die Beſchränkungen, welchen in ungehöriger Weiſe das Einzelne unterliegen würde, auch Beſchränkungen der Entwicklung des Ganzen ſein müßten. Das ganze Geheimniß dieſes weltlichen Einklangs, welcher die fortſchreitende Geſchichte der Natur und der Vernunft bildet, liegt in dem gemeinſamen Ziele des Ganzen und darin, daß Vermögen und Trieb des Ganzen dieſem Ziele gemäß geſetzt ſind. Der Trieb des Allgemeinen verbindet uns ſo mit allen Übrigen, daß wir in ihre Entwicklung uns ſchicken und, ſoweit nur immer möglich, unſere Kraft dazu anſtrengen ihre Entwicklung zu befördern; in gleicher Weiſe aber haben wir auch zu erwarten, daß derſelbe Trieb daſſelbe den übrigen Weſen gebieten werde in Verhältniß zu uns. So gehorchen wir dem Allgemeinen, aber ohne Abbruch unſerer Freiheit, vielmehr zu ihrer wahren Kräftigung; denn alles, was das Allgemeine in uns hervorbringt, indem es ſich dabei unſerer Thätigkeit bedient, das iſt uns keinesweges fremd oder gegeben, ſondern unſere eigene That, geregelt nur durch die Rückſicht, welche wir auf das Ganze nehmen müſſen, wenn wir vernünftiger Weiſe leben wollen, hervorgebracht nicht allein in uns, ſofern wir als einzelne Weſen uns unſer bewußt ſind, ſondern auch zugleich unſer uns bewußt ſind als Glieder der allgemeinen Weltordnung zuſammengehörend mit Allem, was ſonſt noch außer uns in der Welt iſt.

Sehen wir nun auf dieſen Zuſammenhang aller einzelnen Weſen und ihrer Entwicklung, ſo ergiebt ſich uns daraus auch, wie ein jedes von ihnen eine ihm eigenthümliche Stellung in der Welt hat und dadurch von den übrigen Weſen ſich unterſcheidet, daß es in anderer Weiſe, als die Übrigen, in das Leben des Ganzen eingreiſt. Unter den Einwürfen, welche man unſerer Behauptung gemacht hat, daß den einzelnen Weſen der Welt ein Vermögen zur Vollkommenheit beiwohne, giebt es einen, welcher beſonders unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt, weil er ſich auf einen Punkt bezieht, der durch das ganze Syſtem unſeres Denkens hindurchgeht. Wollen wir nämlich das Syſtem unſerer Begriffe, welches auf das Daſein und Leben concreter Dinge ſich bezieht — und darauf beziehen ſich ja alle Verzweigungen unſeres Denkens — wollen wir dieſes Syſtem nicht gänzlich aufgeben, ſo müſſen wir die Regel anerkennen, daß ein jeder einzelne Begriff durch ſeinen nächſt höhern Begriff und durch ſeinen charakteriſtiſchen Unterſchied erklärt werde. Wenn nun aber auch in dem nächſt höheren Begriff keine Beſchränkung des Vermögens ausgedrückt ſein ſollte, was jedoch bezweifelt werden könnte, ſo meint man doch gewiß zu ſein, daß der charakteriſtiſche Unterſchied eine ſolche bezeichnen müſſe. Wenn wir dem Sokrates z. B.

einen beſtimmten Charakter zuſchreiben, dem Platon dagegen einen andern beſtimmten Charakter, dies nicht allein in der Bedeutung des wirklichen, ſondern auch des transſcendentalen Charakters genommen, ſo liegt darin, daß einem jeden von ihnen ein Vermögen beiwohnt, welches dem andern verſagt iſt, und welche Folgerung läge näher, als daß demnach auch das Vermögen eines jeden von ihnen ein beſchränktes und unvollkommenes ſei? Und dennoch müſſen wir Vorſicht anrathen und können der Folgerung nicht ſogleich vertrauen, weil Bedenklichkeiten theils von Seiten der Erfahrung, theils von Seiten der Philoſophie ihr entgegenzutreten ſcheinen. Bedenken wir zuerſt, was von Seiten der Erfahrung uns geboten wird, ſo werden wir bemerken können, daß doch die Thätigkeiten, welche dem einen und dem andern Menſchen angeboren, keinesweges ſchlechthin ſich einander ausſchließen, ſondern was die Thätigkeit des einen enthält, auch die Thätigkeit des andern enthalten kann, wie denn möglicher Weiſe die Wiſſenſchaft des einen auch die Wiſſenſchaft des andern iſt. Dies muß uns auffordern das Allgemeine der Arten oder das, was in mehreren oder allen Dingen derſelben Art gemeinſam geſetzt iſt, in dieſe Unterſuchung aufzunehmen. Dieſes verſchiedenen Dingen Gemeinſame, wie in dem Menſchen das Menſchliche, dürfen wir einem jeden unbedenklich in ſolcher Weiſe zuſchreiben, daß der Beſitz des Einen durch den Beſitz des Andern nicht geſchmälert wird. Aber freilich dürfen wir dabei auch nicht unberückſichtigt laſſen, was ſchon oben angedeutet wurde, daß in dieſem Allgemeinen ſelbſt, in dem nächſt höheren Begriffe der Art, eine Beſchränkung liegen möchte, wie denn Viele geneigt ſind das Vermögen der menſchlichen Art als ein beſchränktes ſich zu denken. Die Art jedoch führt uns weiter auf die Gattung, indem wir in dem Begriffe der Art den Begriff der Gattung ſetzen und daher auch wieder das Vermögen der Gattung in dem Vermögen der Art anzuerkennen haben, und ſo weiter aufſteigend lehrt uns die

Philoſophie in einem jeden einzelnen Dinge nicht allein das Vermögen z. B. des Menſchen, ſondern auch der Welt erkennen, nur freilich mit den charakteriſtiſchen Unterſchieden behaftet, durch welche wir das einzelne Ding von den übrigen im Gedanken abſondern. Sokrates iſt nicht allein ein Menſch und ein lebendiges Weſen und ein Organiſches und ſo weiter fort durch die verſchiedenen Grade übergeordneter Dinge, ſondern er iſt auch eine Welt, wenn anders der Begriff der Welt den allgemeinſten concreten Begriff bezeichnet. Sollte daher dennoch das Vermögen der einzelnen Dinge, obgleich das Vermögen der Welt in ſich ſchließend, ein beſchränktes ſein, ſo würde dies nur von den charakteriſtiſchen Unterſchieden, durch welche es beſtimmt wird, abgeleitet werden können. Das ganze Gewicht der Unterſuchung beruht alſo auf der Bedeutung, welche den charakteriſtiſchen Unterſchieden beigelegt werden muß. Es frägt ſich, ob ihre Bedeutung einen Theil oder eine irgendwie beſchränkte Größe, ſei es der Extenſion oder der Intenſion, in ſich ſchließe, oder ob ſie allein eine Art des höheren Begriffs bezeichnen ſoll. Wäre das Letztere der Fall, wie es nach der gewöhnlichen Weiſe die Verhältniſſe der Begriffe zu einander aufzufaſſen zu ſein ſcheint, ſo würde kein Grund vorhanden ſein den einzelnen Dingen, oder ihren Arten und Gattungen dieſer Welt nur ein beſchränktes Vermögen im Kreiſe ihres höheren Begriffs beizulegen, ſondern man würde, um bei unſerem Beiſpiel zu bleiben, von dem einzelnen Menſchen ſagen können, er habe das volle Vermögen Menſch zu ſein und alle Vollkommenheit des menſchlichen Weſens ſich anzueignen, nur in einer eigenthümlichen, von der Art der übrigen Menſchen verſchiedenen Art; und ebenſo würde man von der menſchlichen Art ſagen können, ſie habe das volle Vermögen ihrer Gattung nur in einer ihr eigenthümlichen Weiſe; zuletzt aber würde ein jedes Ding das volle Vermögen der Welt in ſich tragen ohne Beſchränkung nur in einer eigenthümlichen Weiſe der Entwicklung. Wäre dagegen das Erſtere der Fall, ſo würden wir freilich eingeſtehen müſſen, daß ein jedes Ding nur ein eingeſchränktes Vermögen beſäße und daher nie zur Vollkommenheit weder des Seins noch des Bewußtſeins gelangen könnte.

Was nun aber für dieſen zweiten Fall ſpräche, wüßten wir in Wahrheit nicht zu ſagen, wenn es nicht die Erfahrung ſein ſollte. Denn von dem Verhältniſſe der Begriffe, durch welche das Weſen und mithin das Vermögen der Dinge beſtimmt werden ſoll, haben wir ſchon geſehen, daß es keine Verſchiedenheiten des Grades oder der Größe ſetzt, ſondern nur Verſchiedenheiten der Art. Dagegen in der Erfahrung treten uns überall Verſchiedenheiten des Grades hervor, wie es auch nicht anders ſein kann, da die Erfahrung nur die wirkliche Entwicklung der Dinge in ihrem Leben und Weſen aufzufaſſen vermag und dabei immer nur ein gewiſſer Grad der vernünftigen und natürlichen Bildung hervortreten kann, welcher in dem bisherigen Leben erreicht worden. Aber, was nun das Weſentliche für unſere Unterſuchung iſt, dieſer Grad der Bildung ſcheint ſich auch nach den verſchiedenen Arten der Dinge zu vertheilen, und wir können uns nicht verleugnen, daß die verſchiedenen einzelnen Dinge nicht allein ihrer Eigenthümlichkeit nach, ſondern auch die verſchiedenen Arten derſelben nach dem, was ihren einzelnen Dingen gemeinſam iſt, auf einer verſchiedenen Stufe des Daſeins und des Lebens ſtehen, ſo daß man geneigt werden möchte dieſe verſchiedenen Stufen der Entwicklung ihrem transcendentalen Weſen zuzuſchreiben. So finden wir, um nur das allerbemerklichſte anzuführen, die verſchiedenen Arten der Thiere auf einer ſehr verſchiedenen Stufe organiſcher Entwicklung und ſchreiben dieſe der Eigenthümlichkeit ihrer Art zu, als könnte dieſe zu einer höhern organiſchen Entwicklung ſich nicht erheben; unter den lebendigen Weſen, welche wir durch Erfahrung kennen lernen, nimmt alsdann der Menſch eine ſo ausgezeichnete Stellung ein, daß wir nicht daran zweifeln, es ſei ſeiner Art gemäß über alle hervorzuragen und einen höheren Grad des Weſens in Anſpruch zu nehmen, als die übrigen; und wenn wir zuletzt noch die Verſchiedenheiten der Menſchen unter einander vergleichen und bemerken, wie der eine vor den übrigen ſich auszeichnet, ſo möchten wir auch dieſe Verſchieheit auf das eigenthümliche Weſen derſelben zurückführen und behaupten, der eine habe vorzüglichere Anlagen empfangen, als der andere. Allein daß wir nur nicht auf einem ganz falſchen Wege ſind mit dieſer Beurtheilung des transſcendentalen Weſens nach der vorliegenden Erfahrung. Wenn das wirkliche Weſen, wenn die bisher gewonnene Bildung beurtheilt werden ſoll, ſo werden wir den Maaßſtab der Erfahrung nicht ablehnen, denn in dieſer liegt uns vor, was die Dinge geleiſtet haben; aber dieſe kurze Spanne des bisherigen Lebens möchte doch wohl kaum ausreichen, um zu beurtheilen, was ſie überhaupt leiſten können. In ihrem bisherigen Leben ſind ſie gehemmt geweſen durch ihre Verhältniſſe zur äußern Natur; da haben ſie nur ein gewiſſes Maaß ihrer Kraft entfalten können; das eine hat ungünſtigere Verhältniſſe vorgefunden, als das andere, und die Erfolge ſind daher auch verſchieden geweſen; aber können dieſe Verhältniſſe ſich nicht ändern, und wird nicht alsdann auch zu erwarten ſein, daß eine bisher noch verborgene Kraft in dem zurückgebliebenen Dinge ſich offenbaren werde, welche wir bisher kaum ahnen konnten? Wenn wir alſo nur einigermaaßen die Beſchränktheit unſerer Erfahrungen vor Augen haben, werden wir es nicht wagen aus ihr Schlüſſe über das Vermögen der Dinge überhaupt abzuleiten, ſondern nur ſo viel können wir aus unſerer Erfahrung entnehmen, als ſich als Wirklichkeit in den Dingen gezeigt hat, und mit einiger Wahrſcheinlichkeit ergiebt ſich uns daraus auch Einiges über die zunächſt zu erwartenden Leiſtungen der Dinge nur unter der Vorausſetzung, daß ihre Verhältniſſe keine bedeutenden Veränderungen erfahren werden. Zu ihren Verhältniſſen aber müſſen wir freilich auch ihren Zuſammenhang mit ihrer Art rechnen und daher die Fortſchritte in ihrer Entwicklung nicht anders erwarten, als es ihre Verbindung mit ihrer Art geſtattet. Dies iſt die Ordnung der Welt, daß jedes Weſen in ihr an andere Weſen ſeiner Art ſich anſchließend zu ſeiner Entwicklung gelangen muß und mit ihnen zugleich fortſchreitend aus ihrem Kreiſe nicht heraustreten darf ohne die Grundlage ſeiner Bildung zu ſtören.

Dieſe Anſicht, welche wir faſſen müſſen, hängt mit unſern frühern Sätzen über den Begriff der Welt auf das Genaueſte zuſammen. Wenn wir die Welt denken müſſen als begabt mit einem Vermögen, ſo vollkommen als es Gott verleihen konnte, ſo würde es heißen Gottes ſchöpferiſche Macht beſchränken, wenn wir dies Vermögen geringer ſchätzen wollten, als das Vermögen zu aller Vollkommenheit. Wenn nun aber auch die Welt ſich theilen muß in eine Vielheit der Dinge, weil ſie nur im Gegenſatz des Hemmenden und des Gehemmten ſich entwickeln kann, ſo können wir doch das Vermögen der Welt nicht als dadurch verkümmert ſetzen, und wir müſſen daher annehmen, weil aus unvollkommenen Theilen niemals ein vollkommenes Ganzes wird, daß alle Dinge in der Welt der Vollkommenheit theilhaftig ſind ihrem Vermögen nach. Denn aus ihrem Vermögen ſoll ſich ihre vollkommene Wirklichkeit und die vollkommene Wirklichkeit der Welt entwickeln. Nur in einem jeden Dinge der Welt drückt ihre Vollkommenheit auf eine andere Weiſe ſich aus, und dadurch ſind die Dinge unterſcheidbar und unterſchieden nach charakteriſtiſcher Verſchiedenheit. Die verſchiedene Weiſe der Dinge hängt von ihrem verſchiedenen Standpunkte, von der verſchiedenen Stelle ab, von welcher aus ſie in die Entwicklung der Welt eingreifen. Da haben wir anzuerkennen, daß von dem Einen etwas Anderes geleiſtet werden muß, als von dem Andern, welches denn nothwendig mit ihrer eigenen Entwicklung zuſammenhängt. Die erſte Anregung zu einer vernünftigen

Entwicklung in der Welt muß immer von dem Einen ausgehen, von da aber über die übrige Welt ſich verbreiten und das Eine alſo die Möglichkeit einer Freiheitsentwicklung den Andern gleichſam zeigen, dieſe aber alsdann müſſen ſie begreifen und aus der Möglichkeit die Wirklichkeit ſich bereiten. In dem Einen iſt daher die eine Freiheitsentwicklung zuerſt, in den Andern tritt ſie erſt ſpäter ein, wogegen dieſe eine andere Freiheitsentwicklung früher gewinnen, jenes dagegen ihnen darin nachfolgt. Hierauf müſſen wir nach den Grundſätzen der Philoſophie alle Eigenthümlichkeit der Dinge zurückführen. Sie äußert ſich hauptſächlich in ihrer Originalität, d. h. in der urſprünglichen Weiſe der Erfindung, durch welche ſie Andern Wegweiſer in dem Gebiete der Vernunft werden. Darin pflegen wir die hervorragenden Gaben der Menſchen zu bewundern, ohne daß doch darin irgend etwas läge, was unſer Vermögen als ein beſchränktes bezeichnen könnte. So bewundern wir den Lehrer, welcher neue Gebiete des Wiſſens uns eröffnet, aber indem wir als ſeine gelehrigen Schüler uns ihm hingeben, ſchreiben wir uns daſſelbe Vermögen zu, welches er beſitzt, zu wiſſen, wie er weiß. Und etwas ganz Ähnliches iſt es auch mit ausgezeichneten Männern für das praktiſche Leben. Da zeigt der Eine ſein Talent in der Geſtaltung der äußern Verhältniſſe, ſei es, daß er neue Formen der Geſellſchaft herſtellt, ſei es, daß er geheime Kräfte der Natur zu Zwecken der Vernunft zu gebrauchen weiß; allein dadurch werden wir keineswegs gedemüthigt unſere Schwäche gegen ſeine Kraft beſchränkt zu finden, ſondern ihm bleibt eigenthümlich nur die Ehre unſer Führer geweſen zu ſein in der Verwirklichung einer vernünftigen Ordnung, welche wir ebenſo wie er uns aneignen und in ihr leben und weben können. Dieſer Originalität muß ſich alsdann auch die Empfänglichkeit anſchließen für die Entwicklungen der Übrigen, d. h die Fähigkeit Andere zu begreifen und das von ihnen Gezeigte ſich anzueignen, weil nur in dem Zuſammenhange mit der übrigen Welt ihm ſich anſchließend und ſeinen Winken folgend die Originalität ihr vernünftiges Maaß findet. So iſt in der Verbindung dieſer beiden die Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen erſt vollſtändig geſetzt. Das ganze Räthſel deſſen, was man Eigenthümlichkeit, Individualität oder auch wohl Perſönlichkeit zu nennen pflegt, iſt hierin enthalten, daß verſchiedene Dinge in verſchiedenen Reihen freier Thaten ihre Natur in Vernunft und ihre Vernunft in Natur verwandeln und demgemäß auch in verſchiedener Weiſe in die Entwicklung der Welt eingreifen. Verſchieden ſind die Reihen ihrer Entwicklung, und dennoch gelangen ſie alle zu demſelben Ziele, zu der Vollkommenheit ihrer Vernunft und ihrer Natur, weil keine Entwicklung der Vernunft und ſo auch der Natur, welche aus der Vernunft heraus ſich gebildet hat, ihnen verſagt iſt. So können wir die Wiſſenſchaft, der Eine wie der Andere, begreifen, obgleich wir in verſchiedenen Reihen unſerer Lebensthätigkeiten, auf verſchiedenen Wegen, wie man zu ſagen pflegt, zu ihr gelangen, und wenn wir den Charakter eines Menſchen zu erforſchen ſuchen, ſo haben wir eben deswegen dabei nicht allein im Auge, in welchen Thaten er ſich gezeigt hat, ſondern auch den Verlauf dieſer Thaten; ſeine Art und Weiſe aus der Entwicklung der einen in die andere überzugehen muß uns zur Erforſchung deſſelben dienen. Hierbei erkennen wir nun an, daß einem jeden Dinge ein vollkommenes Vermögen beiwohnt und daß ihm dennoch von Natur eine eigenthümliche Anlage zukommt, welche von ſeiner Stellung zur Welt abhängt. Dieſer Stellung gemäß entwickelt es ſeine Thätigkeiten und greift in die Entwicklung der übrigen Dinge auf eine fördernde Weiſe ein. Seine Eigenthümlichkeit iſt aber nur dies, daß es ſeiner Anlage und ſeiner Stellung zur Welt gemäß daſſelbe entwickelt, was alle Übrige auch, aber in einer andern Reihe entwickeln.

Es möchte hierbei nöthig werden, um mögliche Misverſtändniſſe zu vermeiden, noch eine Erklärung über einen

Punkt abzugeben, über welchen in neuern Zeiten ebenſo wie ſonſt öfters Irrthümer und Streitigkeiten vorgekommen ſind. Unſerer ganzen Lehre muß man es leicht abſehen können, daß ſie die Annahme der Fortdauer unſeres und jedes einzelnen Weſens über den Tod hinaus zu ihrer Vorausſetzung hat. Das vollkommene Vermögen, welches wir einem jeden Weſen beilegen, kommt in dieſem irdiſchen Leben nicht zu ſeiner Entwicklung; kein Weſen würde daher ſeine Beſtimmung erreichen, wenn es beim Schluſſe dieſes Lebens mit ihm aus wäre, denn ſeine Beſtimmung iſt eben ſein Vermögen zur vollkommenen Entwicklung zu bringen. Daß es eine andere Beſtimmung habe, können wir auf keine Weiſe zugeben, wenn wir es als vernünftig ſetzen nach der Entwicklung ſeines Vermögens zu ſtreben; denn was die Vernunft anſtrebt, muß auch etwas Mögliches ſein. Was uns hier am nächſten liegt, das wiſſenſchaftliche Streben, muß uns dafür das nächſte und ſicherſte Zeugniß abgeben. Dieſes Streben können wir nur als ein vernünftiges anſehen; vernünftig aber iſt es nur, wenn ſein Gegenſtand, die Wiſſenſchaft, für uns erreichbar iſt. Wer nun erkannt hat, daß jedes einzelne Wiſſen an das Wiſſen des Ganzen ſich anſchließt und um ſo vollkommener iſt, je mehr es alle Beziehungen umfaßt, welche der einzelne Gegenſtand deſſelben zum Ganzen hat, um ſo unvollkommener dagegen, je weniger es dieſe Beziehungen ausdrückt: der wird auch eingeſtehen müſſen, daß unſer Streben nach dem Wiſſen in keiner Weiſe in dieſem Leben befriedigt werden könne, in welchem es uns nicht vergönnt iſt alle Beziehungen eines Gegenſtandes zum Ganzen zu überſehen. In dieſem vernünftigen Beſtreben daher unſer Vermögen zu einer Entwicklung zu bringen, welche weit über die Grenzen unſeres gegenwärtigen Lebens hinausreicht, haben wir den Grund unſerer Überzeugung von unſerer Fortdauer nach dem Tode zu ſuchen. Unſer ganzes vernünftiges Leben und Streben würde ohne Sinn und Verſtand ſein, wenn dieſe Überzeugung uns täuſchte.

Dagegen können nun alle Bedenklichkeiten nicht aufkommen, welche uns das Schwankende und Vergängliche der Erſcheinungen oder das Dunkel der Zukunft erregen möchte. Man hat geſagt, alles, was entſtehe, vergehe auch wieder; allein wir haben ſchon bewieſen, daß dies nur von den Erſcheinungen, nicht von den überſinnlichen, im Weſen der Dinge gegründeten Thätigkeiten gilt, welche vielmehr von ſelbſt in Natur ſich verwandeln und als ſolche jedem Wandel widerſtehen. Man hat auch geſagt, alles, was verliehen worden, könne auch wieder genommen werden, und dies auf das Daſein und Weſen der geſchaffenen Dinge anwenden wollen, als wenn nämlich Gott ſo wetterwendiſch ſein möchte, daß er ſeine Geſchöpfe einmal ſetzen und dann wieder aufheben könnte. Überdies aber beruht dieſe Meinung auf der falſchen Vorſtellung von dem Sein der geſchaffenen Dinge, als ob ihre Wirklichkeit ihnen gegeben werden könne, als eine angeſchaffene, wogegen wir aber die Einſicht zu Hülfe zu rufen haben, daß die Wirklichkeit der Vernunft niemandem gegeben werden kann, ſondern allein durch die eigene Thätigkeit des vernünftigen Weſens iſt und beſteht. Sollte alſo nur der, welcher verleihen kann, auch wieder entziehen können, ſo können wir auch niemandem ſonſt die Macht zuſchreiben einem vernünftigen Weſen ſeine Wirklichkeit zu rauben, als nur ihm ſelbſt. Schwieriger möchte es nun freilich ſein die Bedenklichkeiten gegen die Fortdauer unſeres Seins und Lebens zu heben, welche aus der Dunkelheit der Zukunft hergenommen werden, aber nur weil eben die Zukunft in ihren Beſonderheiten uns unerforſchlich iſt. Leichter möchte es denen ſcheinen über dieſe Art der Bedenklichkeiten ſich wegzuſetzen, welche nur von der Unſterblichkeit der Seele oder des Geiſtes ſprechen und dabei keine Nothwendigkeit gelten laſſen, daß die Seele oder der Geiſt oder vielmehr das Ding, welches innerlich als geiſtig ſich darſtellt, in ſeinem Zuſammenhange mit der Welt auch in körperlichen Erſcheinungen ſich darſtellen müſſe. Allein ein ſolches abgeſchiedenes Sein der Seele oder des Geiſtes außer dem weltlichen Zuſammenhange muß als eine Forderung erſcheinen, welche mit unſerem wiſſenſchaftlichen Beſtreben alles im Zuſammenhang zu erkennen in völligem Widerſpruch ſteht. Daher dürfen wir auch das künftige Leben der Dinge in dieſer Rückſicht nicht anders uns denken, als unſer gegenwärtiges, in einer doppelten Erſcheinungsweiſe hervortretend, geiſtig für uns, körperlich für Andere. Da kann denn nun wohl gefragt werden, wenn man die Bedingungen des leiblichen Lebens bedenkt, woher das lebendige Weſen, von ſeinen jetzigen Organen abgeſchieden, neue Organe entnehmen werde. Ja man kann fragen, ob es nicht möglich ſei, daß ein lebendiges Weſen, nachdem es ſeinen alten Organismus nicht mehr zu beherrſchen vermochte, von dieſem getrennt, nun ſo ungünſtige Bedingungen ſeines Daſeins finden könnte, daß es nur noch ein Leben des Schlafes zu führen vermöge, ohne Fortſchritte in der weitern Entwicklung zu machen. Und auf dieſe und ähnliche Fragen werden wir freilich keine entſcheidende Antwort geben können. Nur iſt die Ungewißheit hierüber nicht geeignet in unſerer Überzeugung von dem Fortleben der vernünftigen Weſen uns ſchwankend zu machen. Denn weil wir nicht wiſſen, wie das künftige Leben ſich geſtalten werde, wie günſtig, oder wie ungünſtig, darum können wir doch nicht aufgeben, was wir aus allgemeinen Grundſätzen als nothwendig haben ſetzen müſſen. Wenn aber jemand ſagen ſollte, ſo ließe ſich auch nicht entſcheiden, ob das Fortleben nach dem Tode etwas Wünſchenswerthes für uns ſei und unſerer Beſtimmung uns entgegenführen werde: ſo würden wir dem doch noch eine entſchiedenere Antwort geben können. Möglich allerdings, daß nach unſerem Tode periodiſche Hemmungen uns treffen, ſei es Einige von uns oder uns Alle; daß aber dieſe Hemmungen nicht aufhören ſollten, müſſen wir für unmöglich anſehen. Denn die allgemeine Weltkraft, welche den Zuſammenhang aller Dinge beherrſcht, indem ſie nach ihrer eigenen vollkommenen Entwicklung ſtrebt, ſchließt auch das Streben nach der Entwicklung einer jeden einzelnen Kraft in ſich, und daher kann es wohl geſchehen, daß für die Zwecke anderer Dinge eine Zeit lang die Entwicklung eines einzelnen Dinges, ja einer Art von Dingen gehemmt und auf ein Kleinſtes zurückgebracht wird, aber daß dies fortwährend geſchehen ſollte, läßt ſich nicht vorausſetzen; vielmehr muß der Weltzuſammenhang im Ganzen allen Dingen die Verhältniſſe gewähren, unter welchen ſie ihr Vermögen zu völliger Entwicklung bringen und ihre Entwicklung erreichen können.

Allein was wir behaupten müſſen, iſt nicht allein die Fortdauer der vernünftigen Weſen nach dem Tode, ſondern auch das ewige Leben derſelben. Beide ſetzen wir einander ſo entgegen, daß die erſtere nur ein zeitliches Fortſchreiten in der Entwicklung, das letztere dagegen die wahre Vollendung der vernünftigen Weſen uns bezeichnen ſoll. Jene iſt ein Leben in der Hemmung und unter ſinnlichen Bidingungen, dieſes dagegen findet erſt ſtatt, wenn alle Hemmung überwunden und alles, was in der Anlage lag, zur Wirklichkeit des Weſens gelangt iſt. Ein ſolches ewiges Leben hat man mit Recht im Gegenſatz gegen die gemeine Vorſtellung von der Fortdauer des Individuums verlangt, welche nur eine unaufhörliche Laſt der Unvollkommenheit und des Ungenügenden der Zuſtände mit ſich führen würde. Aber man hat auch behauptet, daß es mit der Eigenthümlichkeit der einzelnen Dinge nicht beſtehen könne, daß vielmehr dieſe in das Allgemeine völlig ſich auflöſen müſſe, damit ſie des wahrhaft ſeligen Lebens theilhaftig würden. Dahin dürfte nun auch unſere Lehre gedeutet werden. Denn auch wir verlangen, daß in dem ewigen Leben als dem Ziele aller Entwicklung das einzelne Weſen zum Bewußtſein des Allgemeinen ſich ausgedehnt haben müſſe, theilhaftig der vollkommenen Anſchauung des Vollkommenen. Allein unſere Lehre iſt doch weſentlich eine andere, als jene, welche nur mit der Aufopferung aller Individualität die wahre Vollendung zu vereinen weiß.

Es giebt eine ſehr ernſte Richtung in der Betrachtung des Sittlichen, welche die Aufopferung ſeiner ſelbſt als die vollendete Sittlichkeit geprieſen hat; aber wenn wir den Sinn ihrer Formel richtig verſtehen, ſo iſt damit doch nicht eine völlige Aufhebung des ſittlichen Individuums gemeint, ſondern nur ein Überwinden und Aufopfern des ſelbſtſüchtigen Begehrens, welches irgendwie das eigene dem allgemeinen Wohl vorzieht, eine Reinigung und Läuterung unſeres Willens oder, wie man ſich auch ausgedrückt hat, ein Aufgeben des Eigenwillens, indem man dem allgemeinen Willen oder dem ſittlichen Geſetze ſich unbedingt unterwirft und ihn in ſeinen eigenen Willen vollſtändig aufnimmt; aber keinesweges ſoll damit ein völliges Aufheben ſeines eigenen Willens bezeichnet werden. Wenn die Formel dagegen in einem andern Sinne genommen werden ſollte, um mit ihr die Aufopferung ſeiner ſelbſt im ſtrengen Sinne des Wortes zu bezeichnen, eine That, durch welche das Thuende ſelbſt ſich vernichtete, ſo würden wir ſagen müſſen, daß ſie nur Unſinn an die Stelle des Sinnes ſetzte oder einen Gedanken auszuſprechen ſuchte, welcher ſich ſelbſt widerſpräche. Denn die Aufopferung ſeiner ſelbſt würde doch eine That und mithin ein Sich-ſelbſt-ſetzen des ſich Aufopfernden ſein, in welchem aber das ſich Aufopfernde nicht ſich ſetzte, ſondern ſich aufhöbe, eine That, in welcher das Thätige verſchwände. So wie nun eine ſolche ſich widerſprechende That nicht gedacht werden kann, ſo dürfen wir ſie auch keinem vernünftigen Weſen anmuthen, und wir werden daher wohl zwiſchen dem ſelbſtſüchtigen Begehren, welches wir in der That abthun ſollen, und zwiſchen der vernünftigen Selbſtliebe zu unterſcheiden haben, welche zwar das Gut des Einzelnen ſucht und ſeine nothwendige Bedingung, die Entwicklung und die Wirklichkeit ſeines Weſens, aber darüber auch das Gut und die Entwicklung des Allgemeinen nicht vernachläſſigt. Hieraus dürfte nun auch ſchon erhellen, daß unſere Lehre keinesweges eine Auflöſung des Eigenthümlichen in das Allgemeine verlangt, bei welcher das erſtere völlig in das andere überginge. Sondern indem das einzelne Weſen dem Allgemeinen ſich hingiebt, muß eben darin auch ſeine eigene That und ſeine eigene Wirklichkeit ihr Beſtehen haben. Und mögen wir uns auch die entgegengeſetzte Anſicht zurechtlegen, wie wir wollen, nirgends will ſich uns eine haltbare Seite derſelben abgewinnen laſſen, ſobald ſie nur anerkennt, daß in der vernünftigen Entwicklung die wahre Wirklichkeit der Dinge geſucht werden müſſe. Denn ſehen wir auf die Wirklichkeit, welche die Vernunft in der Wiſſenſchaft hat, ſo würden wir ſagen müſſen, daß mit dem Aufhören des einzelnen Weſens auch die ganze Wiſſenſchaft, welche es für ſich ſelbſt ausgebildet hätte, dahinfallen und auf eine unbegreifliche Weiſe aus einem Etwas ein Nichts werden müßte, welches auf keine Weiſe mit den Fortſchritten des Allgemeinen zu immer größerer Wirklichkeit, ja zur Vollkommenheit übereinſtimmen würde. Oder ſehen wir auf die Wirklichkeit, welche die Vernunft in der Sittlichkeit hat, ſo iſt es damit ganz auf dieſelbe Weiſe beſtellt, und ebenſo mit allen Arten des vernünftigen Lebens, welche man unterſcheiden kann; der Verluſt iſt unausbleiblich, welchen das Allgemeine erleiden würde, ſobald irgend ein einzelnes Weſen ſich ſelbſt und damit die in ihm ausgebildete Vernunft verlieren ſollte.

Daher können wir nur daran feſthalten, daß ein jedes einzelne Weſen in der Vollendung des Ganzen auch die Vollkommenheit der Vernunft, welche es in ſich ausgebildet hat, feſthalten müſſe als eine ſolche von ihm ſelbſt ausgebildete Vollkommenheit. Und hiermit iſt denn auch ſein Fortbeſtehen als einzelnes Weſen geſichert, indem es eben die von ihm ausgebildete Vernunft nicht allein als eine Vernunft des Allgemeinen beſitzt, ſondern auch als eine Vernunft, die ihm eigen iſt, gewonnen durch ſeine freie Thätigkeit und ſo auch feſtgehalten in ſeinem eigenen Bewußtſein. Dennoch dürfte man hiermit nicht ſich befriedigen, ſondern noch ſtrenger auf den Begriff der Eigenthümlichkeit und des charakteriſtiſchen Unterſchiedes der Dinge dringen. Denn es dürfte hiernach ſcheinen, als wenn doch zuletzt alle charakteriſtiſche Unterſchiede in ein allgemeines Weſen ſich auflöſten, indem in der Vollendung aller Dinge zu Tage komme, daß ſie alle daſſelbe ſind und dieſelbe Anlage zur vollkommenen Vernunft beſitzend nur in verſchiedenen Entwicklungen ihres Lebens als verſchieden ſich darſtellen. Und dies einmal feſtgeſetzt könnte denn auch zu der Folgerung benutzt werden, daß, wenn nur alle Dinge ſich vollendet hätten, alsdann nichts weiter hervortreten würde, als die vollkommene Vernunft mehrmals geſetzt, aber die eine ganz ununterſcheidbar von der andern, ſo daß auch niemand würde ſagen oder denken können, das eine vernünftige Weſen ſei ein anderes, als das andere. Dies nun in ſeiner ganzen Strenge gedacht ließe auch nicht einmal zu, daß der Eine ſich als verſchieden von dem Andern dächte oder von dem Andern unterſchiede, denn es bliebe kein Haltpunkt für eine ſolche Unterſcheidung übrig, indem ein jedes Weſen ſich ſelbſt denkend und ein Anderes denkend nur immer wieder daſſelbe denken würde, und ſobald nun die Möglichkeit einer ſolchen Unterſcheidung wegfiele, würde denn auch in der That alles Für-ſich-ſein der Dinge aufhören und alles in das Bewußtſein des Allgemeinen ſich aufgelöſt haben. Dies zeigt nun die Nothwendigkeit noch eine Verſchiedenheit der Dinge auch in ihrer Vollendung anzunehmen, welche wir auch nicht werden verleugnen können, wenn wir bedenken, daß ein großer Theil, ja wohl das Ganze unſerer Wiſſenſchaft in Schein ſich verflüchtigen würde, wenn wir die charakteriſtiſchen Unterſchiede der Dinge als ein Verſchwindendes ſetzen müßten. Denn durchdringen nicht dieſe Unterſcheidungen die ganze Zuſammenfügung unſerer Gedanken? Müſſen wir nicht glauben einen nicht unbedeutenden Fortſchritt in unſerer Erkenntniß der Dinge gemacht zu haben, wenn wir den Charakter eines Menſchen durchblickt haben? Und was würde nun aus allen ſolchen Fortſchritten werden, wenn wir zuletzt dennoch zuzugeben genöthigt wären, daß die Wahrheit der Dinge, ihr volles Weſen alle charakteriſtiſchen Unterſchiede ausſchließe. Gewiß dieſe Unterſchiede ſind zu genau mit unſerem Syſteme von Begriffen verwachſen, als daß wir ſie ausſchmelzen könnten, ohne dieſen prächtigen Bau wie eine ausgebrannte Schlacke ineinanderſtürzen zu ſehen. Halten wir uns nur an dieſes Eine, daß wir in einem jeden Erkennen charakteriſtiſcher Unterſchiede einen Fortſchritt in unſerem Wiſſen ſehen müſſen, ſo werden wir auch behaupten dürfen, daß dieſe charakteriſtiſchen Unterſchiede ewige Wahrheit haben, welche jede Probe aushält und in der abſoluten Erkenntniß nicht fehlen darf.

Demnach kommt es nur darauf an die Unterſchiede der Dinge ſo zu faſſen, daß ſie in keinem Widerſpruche mit dem ewigen Leben oder der Vollendung der Dinge ſich darſtellen. Hierzu aber giebt die früher entwickelte Lehre ſchon genügende Anweiſung. Denn wenn wir die Vollendung der Dinge als ein Ergebniß ihres früheren Lebens betrachten, als eine That, welche durch die Fortſchritte der vorhergegangenen Entwicklung vorbereitet worden und zur Reife gekommen iſt: ſo können wir auch das Bewußtſein, in welchem ſie zu Stande gekommen iſt, von dem Bewußtſein des früheren Lebens auf keine Weiſe trennen. Das vollkommene Bewußſein eines jeden einzelnen Dinges in der Welt wird darnach das Bewußtſein in ſich ſchließen müſſen, daß dieſes Ding, deſſen Bewußtſein es iſt, auf einem ihm eigenthümlichen Wege, in einer Reihe von Thätigkeiten, welche von der Reihe der Thätigkeiten aller übrigen Dinge durchaus verſchieden iſt, zu ſeiner Vollendung gekommen. Dadurch wird es ſich immer noch auch in der Vollendung ſeines Seins und Bewußtſeins von einem jeden andern Dinge unterſcheiden. Indem es das Bewußtſein auch von der Vollendung der andern Dinge hat, wird es doch wiſſen, daß dieſe auf einem andern Wege oder in einer andern Reihe von Thätigkeiten zu dieſer Vollendung gekommen ſind, als es ſelbſt, und immer noch wird es ſich die Thätigkeiten zuſchreiben, welche in der beſtimmten Reihe ſeiner Entwicklungen in vergangener Zeit von ihm vollbracht wurden, den Andern aber die Thätigkeiten ihres vergangenen Lebens. *Hierauf* beruht ja die ewige Wahrheit aller Urtheile, welche über Thaten der Menſchen gefällt werden können, ſo wie die Gerechtigkeit unſeres Urtheils, wenn wir jemandem ſeine vergangenen Thaten zurechnen. So können wir denn wohl ſagen, daß die Vollendung der Dinge einem jeden zwar den vollen Beſitz aller Güter der Vernunft gewährt, aber doch einem jeden in einer andern Weiſe mit dem Bewußtſein ſeiner vollen Eigenthümlichkeit und aller der weſentlichen Unterſchiede, welche die Dinge in ihrer Beſonderheit in Anſpruch zu nehmen haben.

Mit dieſer *Hinweiſung* auf das Ende aller weltlichen Entwicklung dürfen wir nun auch unſere Unterſuchungen über die weltlichen Dinge ſchließen, aber nicht ohne einen Rückblick auf den Anfang zu thun, mit welchem das Ende ſich zuſammenſchließt. Dieſes volle Bewußtſein der weltlichen Dinge, welches wir jetzt zwar noch nicht erreicht haben, doch einſt uns verſprechen dürfen, was wird es nun anders ſein, als das Bewußtſein Gottes! Wir müſſen dieſer Welt, welcher wir angehören, ein Werden zuſchreiben, welches aus ihrem Vermögen hervorgeht; aber eben weil dieſes Vermögen nicht ihre Wirklichkeit, nicht ihre That iſt, müſſen wir es als ein ihr Verliehenes, als ein von einem Andern ihr Geſetztes anerkennen, d. h. wir müſſen einen Schöpfer dieſer Welt denken, in welchem das Vermögen dieſer Welt und mithin auch alle ihre Entwicklungen gegründet ſind. Wollen wir nun dieſen Schöpfer erkennen, ſo haben wir den Inhalt ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit zu erforſchen, d. h. das, was er geſchaffen hat, das Vermögen der Welt, welches der Vollkommenheit des Schöpfers entſpricht und daher ihn darſtellt, wie er iſt. Aber das Vermögen der Welt können wir nur aus ihren wirklichen Entwicklungen erkennen, und ſo ſind wir darauf angewieſen dieſe Wirklichkeit der Welt zu erforſchen und in ihr zum Schauen des göttlichen Weſens uns zu erheben. Dies alles haben wir ſchon früher anerkennen müſſen und wir werden nun noch zu zeigen haben, wie in allen den Formen, welche wir als nothwendig für die Erkenntniß der Welt geſetzt haben, auch eine Erkenntniß Gottes uns zuwächſt.

Die Erkenntniß Gottes iſt uns die Erkenntniß der einigen Wahrheit; allein dieſe einige Wahrheit tritt uns nur in einzelnen Gedanken und in einzelnen Wiſſenſchaften hervor, und hierin iſt das allgemeinſte Hinderniß zu ſehen, welches uns abhält in einer jeden Erkenntniß nicht allein das Bewußtſein einer beſondern, ſondern auch der allgemeinen Wahrheit zu ſehen. Daher, wenn wir nicht allein zum Wiſſen, ſondern auch zum Wiſſen Gottes gelangen wollen, müſſen wir dahin ſtreben alle beſondere Erkenntniſſe zu einem Ganzen zu vereinen, und dies iſt nun eben das Streben der Philoſophie zu zeigen, wie durch alle Elemente der Wiſſenſchaften der wiſſenſchaftliche Trieb hindurchgeht die Bedeutung aller Erſcheinungen in dem einen Begriffe der Welt, als der vollkommenen Offenbarung Gottes, aufzufaſſen. Es kann niemandem verborgen bleiben, daß alle unſere Erkenntniſſe darauf abzielen die Welt zu erkennen und in ihr die Wahrheit; aber wie eine jede beſondere Art der Erkenntniſſe dieſen Zweck in ihrem Gebiete und in ihrer Art verfolgt und wie ſie dadurch den übrigen Gebieten und Arten der Erkenntniß ſich anſchließt, das zu zeigen iſt das Geſchäft der Philoſophie. Dadurch wird es erſt klar, daß eine wirkliche Erkenntniß Gottes in unſerem wiſſenſchaftlichen Leben ſich erzeugen und immer mehr ſich vollenden ſoll.

Dies glauben wir nun durch unſere frühern Unterſuchungen bewieſen zu haben. Wir haben anerkennen müſſen, daß alle unſere Erkenntniſſe das geſammte Gebiet der ſinnlichen Vorſtellungen zu ihrem Ausgangspunkte haben, weil wir die Welt allein aus ihren Erſcheinungen kennen lernen können, und daß es daher auch nothwendig iſt, die Erſcheinungen ſo genau als möglich in allen ihren Verhältniſſen zu einander aufzufaſſen, wobei denn die Mathematik der Beobachtung die wichtigſte Hülfe gewährt. Dadurch wird denn einer jeden Wiſſenſchaft, welche in empiriſcher Forſchung fortſchreitet, ihr Werth für die Erkenntniß der Welt und Gottes geſichert. Allein ſchon in der Bildung unſerer ſinnlichen Vorſtellungen, in ihrer Anordnung und Auffaſſung als Erſcheinung, welche verſchiedenen Gegenſtänden angehört, regt ſich uns eine andere Thätigkeit in unſerem Denken, als die ſinnliche. Es iſt die Thätigkeit des Verſtandes, welche die Erſcheinungen als Zeichen betrachtet und dieſe zu verſtehen ſtrebt, indem er von dem Sinnlichen ausgehend den Grund des Sinnlichen, das Überſinnliche, zu erkennen ſucht. Dabei findet nun aber zunächſt eine noch größere Zerſplitterung des Ganzen ſtatt, als ſchon unmittelbar in der Erſcheinung ſich ergiebt, indem der Verſtand ſelbſt die einzelne Erſcheinung ſpaltet und in ihr das unterſcheidet, was das Wahrnehmende und was das Wahrgenommene zur Hervorbringung der Erſcheinung thut, nicht allein äußere und innere Wahrnehmung, Körper und Geiſt einander entgegenſetzend, ſondern auch wieder im Körperlichen und Geiſtigen die einfachen Thätigkeiten des einen und des andern Dinges von einander abſondernd. Nur durch dieſes Geſchäft der Unterſcheidung gelingt es ihm den Schein abzulöſen von der Wahrheit der Dinge oder von dem, was ihnen wirklich als ihr Eigenes zukommt, und daher muß es durchgeführt werden bis auf ein Letztes und Einfaches, welches nichts mehr in ſich zu unterſcheiden zuläßt. Dies wird die eigene, die freie That, der einfache Fortſchritt in der Entwicklung ſein. Sollte es nun dem Verſtande gelingen in einer vollendeten Unterſcheidung ein ſolches Einfaches zu erkennen, ſo würde er ſich damit auch rühmen können eine Erkenntniß des Überſinnlichen, eines reinen Grundes der Erſcheinung gewonnen zu haben, aber, können wir hinzuſetzen, auch zugleich eine Erkenntniß Gottes. Denn die Thätigkeiten, welche die Dinge vollziehen, ſind von Gott in ihnen angelegt; das Vermögen zu ihnen hat er in den Dingen erſchaffen, und indem wir daher die überſinnliche Thätigkeit erkennen, erkennen wir auch einen Theil ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit.

Aber wenn es nur erlaubt wäre die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes in ſolcher Weiſe zu theilen! Wir müſſen alſo wohl bemerken, daß wir dieſe zerſplitternde Thätigkeit unſeres Verſtandes nicht ſo durchſetzen können, wie wir dieſelbe ſo eben beſchrieben. Dieſe Beſchreibung war nur das Ideal einer Einſeitigkeit, ein Ideal, welches wir allerdings in uns nähren müſſen, ſo wie wir überhaupt ideale Richtungen in unſerer Wiſſenſchaft zu verfolgen haben, welches aber doch nur in Verbindung mit andern entgegengeſetzten Entwicklungen etwas Mögliches bezeichnet. Es möchte wohl unmöglich ſein ein ſolches einfaches Lebenselement, eine ſolche freie That des einzelnen Fortſchritts rein abzulöſen von den äußern Bedingungen und von dem Frühern und Spätern, welches dem Leben deſſelben Dinges angehört. Und kann denn auch nur jemand vernünftiger Weiſe daran denken eine ſolche Trennung auszuführen? Der einzelne Fortſchritt iſt etwas Beſchränktes; nur indem wir ihn im Allgemeinen denken, müſſen wir ſchon die Frage aufwerfen, warum er in ſolcher beſchränkter Weiſe auftrete, und müſſen einſehen, daß er in dieſer beſchränkten Weiſe keine reine Erkenntniß Gottes uns gewähren könne; denn das Beſchränkte kann auch nicht einmal als ein Theil Gottes gedacht werden. Da haben wir denn alſo die Ergänzungen dieſer einzelnen Thätigkeit herbeizuſchaffen. Dieſe treten aber in den Verhältniſſen hervor, in welchen wir die einzelne Entwicklung zu denken haben, zunächſt zu dem übrigen Leben des ſich entwikkelnden Dinges, dem jene als Grund und als Folge ſich einreiht, dann zu der Entwicklung der übrigen Welt, mit welcher dieſes Ding in urſachlicher Verbindung ſteht. Ohne dieſe Verhältniſſe läßt ſich die einzelne Thätigkeit gar nicht begreifen, und der Verſtand daher kann auch gar nicht ernſtlich darauf ausgehen das Einzelne rein abzuſondern von dem Übrigen, ſondern beides muß er immer zugleich betreiben, das Einzelne abzuſondern und es alsdann wieder dem Allgemeinen in gehöriger Ordnung einzufügen. Wenn wir aber jedes an ſeiner Stelle zu betrachten haben in der Verkettung der Gründe und Folgen, der Urſachen und Wirkungen, ſo werden wir auch zuletzt noch Rechenſchaft uns zu geben haben, warum ein jedes dieſe Stelle inne hat und mit Nothwendigkeit ſo den übrigen Dingen und Entwicklungen verkettet iſt. Da werden wir denn nicht ablehnen können des Allgemeinen zu gedenken, welches alles zu einem Ganzen umfaßt, der Welt, welche allen Gattungen und Arten und Individuen ihre Stellung zu einander anordnet und keinem ſich abzuſondern erlaubt von der Verbindung zu einem gemeinſamen Leben. Hiermit werden wir denn auch einſehen müſſen, daß in keinem beſondern Gedanken die Erkenntniß Gottes uns rein zu Stande kommen will. So wie alle unſere Gedanken nur im Werden ſind, kein Begriff vollendet, kein Urtheil ſo genau abgeſchloſſen, daß nicht das Prädicat noch mancherlei Beſtandtheile in ſich tragen ſollte, welche dem Subjecte im ſtrengſten Sinn nicht angeeignet werden können: ſo müſſen wir auch vom Begriffe der Welt und von der Erkenntniß ihres Lebens ſagen, daß ſie nur in der Bildung begriffen ſind. Und damit bildet ſich uns denn auch unſere Erkenntniß Gottes, iſt aber nie in irgend einem Punkte abgeſchloſſen. So wie wir aber deſſenungeachtet nicht ſagen können, daß wir in unſerer Erkenntniß der Welt nicht fortſchreiten, ſo werden wir auch ein Fortſchreiten in unſerer Erkenntniß Gottes annehmen müſſen. Sie reinigt ſich allmälig, ſie gewinnt an Umfang und Zuſammenhang.

Dies aber iſt es eben, was unſeren Blick uns zu trüden pflegt, daß wir nirgends den Begriff Gottes rein erblicken, ſondern dieſer unvollkommenen Entwicklung der Welt angehörig das Vollkommene nicht zu ſchauen vermögen, nicht die Wahrheit, ſondern nur Wahrheiten ſehen, nicht die Vollkommenheit denken, ſondern nur Vollkommenheiten, ja nicht einmal dies uns zu ſagen geſtattet iſt, daß wir eine Vollkommenheit rein auszuſondern wüßten, weil einem jeden Gedanken des Poſitiven eine nothwendige Beſchränkung anhängt, welche von ihm nicht abgeſchieden werden kann ohne den Gedanken deſſelben zu zerſtören. Da möchte nun wohl jemand ſagen, daß wir wohl in einer Annäherung an die Erkenntniß weltlicher Dinge wären, aber dabei doch nie die Erkenntniß Gottes, das Vollkommene uns hervortreten wollte. Dieſe bliebe ein völlig Tranſcendentales für unſer Denken. Wenn nur nicht daſſelbe, was von der Wahrheit Gottes geſagt wird, auch von der Wahrheit weltlicher Dinge gälte. Denn auch von dieſer haben wir anerkennen müſſen, daß ſie eine tranſcendentale ſei, indem das Weſen eines jeden Dinges über eine jede anſchauliche Wirklichkeit hinausgehe und in der That das Vollkommene in ſich ſchließe. Auch wird niemand ſagen dürfen, daß, wenn auch nicht das tranſcendentale, doch das wirkliche Weſen der Dinge uns erkennbar ſei; denn anſchaulich tritt es uns freilich hervor und bietet unſerer Forſchung einen Gegenſtand dar, für welchen der Stoff in der Erfahrung uns gegeben iſt; aber daß wir dieſes wirkliche Weſen begreifen könnten ohne ſein Verhältniß zum tranſcendentalen Weſen und zu der unendlichen Mannigfaltigkeit der übrigen Dinge beſtimmt zu haben, muß nach allem, was früher über die Erkenntniſſe des Verſtandes geſagt worden, von uns geleugnet werden. Was nun vom wirklichen Weſen der Dinge gilt, das haben wir auch vom Leben und von den einzelnen Lebensthätigkeiten der Dinge zu ſagen, ſo daß nirgends eine reine Erkenntniß des Weltlichen uns hervortreten will, ſondern überall nur eine Annäherung an das Wahre, welche auf eine immer weitere Vervollkommnung unſeres

Denkens hindeutet. Daß in dieſer Annäherung ſchon eine Erkenntniß der Wahrheit nicht allein der weltlichen Dinge, ſondern auch Gottes iſt, das wird aber niemand leugnen können, welcher nicht geneigt iſt immer nur einſeitig auf die Beſchränkungen unſeres Denkens, nicht auch auf das zu blicken, was in ihm enthalten dieſe Beſchränkungen erfährt, und ſo ſich einem völligen Skepticismus hinzugeben.

Wir verfahren in unſerem Denken wie Scheidekünſtler, welche, indem ſie trennen, auch immer wieder verbinden müſſen. Die ſinnlichen Erſcheinungen, von welchen wir ausgehen, ſtellen uns einen verworrenen Knäuel von Thätigkeiten dar, welchen wir auf ſeine einfachen überſinnlichen Elemente zurückführen ſollen. Da will es nun freilich uns nicht völlig gelingen die einzelne Thätigkeit des einzelnen Dinges rein für ſich darzuſtellen, aber wir müſſen glauben ſchon immer etwas gewonnen zu haben, wenn wir auch nur die eine Thätigkeit des einen Dinges von der andern Thätigkeit des andern Dinges zu unterſcheiden wußten, ſollte es auch ſein, daß weder der Gedanke der einen noch der andern Thätigkeit uns ganz rein hervorgetreten wäre. Da werden wir denn zwar zugeſtehen müſſen, daß die ſinnliche Vermiſchung der Thätigkeiten nicht völlig aufgehoben iſt und unſere Gedanken das Überſinnliche nicht rein darſtellen, aber gelungen iſt es uns dennoch eine beſſere Ordnung der Elemente zu finden, als in der erſten Wahrnehmung ſich uns zu erkennen gab. Und ſo wie dieſe Unterſcheidungen nicht völlig ihr Ende erreicht haben, ſo werden auch die daraus hervorgehenden Verbindungen nur als vorläufige gedacht werden dürfen, aber doch als ſolche, welche einen Fortſchritt in der Erkenntniß der Wahrheit zuſammengehöriger Elemente bezeichnen.

Dieſe unſere Behauptung nun, daß wir die Wahrheit Gottes in der Welt erkennen, ganz in derſelben Weiſe durch Annäherung an die reine überſinnliche Erkenntniß, ſie allmälig herausſchälend aus der Verworrenheit der Erſcheinungen, wie wir auch die weltlichen Dinge begreifen müſſen, beruht auf ſo einfachen und einleuchtenden Grundſätzen, daß man ſie kaum verkennen kann. Wie ſollten wir die Wahrheit und Bedeutung der Schöpfung begreifen, ohne darin dem Schöpfer die Ehre zu geben, ohne die Wahrheit des Gedankens zu denken, durch welchen er ſeine Schöpfung gegründet hat und ſie vom Anfang an bis zu Ende regiert! Gleichſam als wenn es zwei Wahrheiten gäbe, die Wahrheit der Welt und die Wahrheit Gottes, welche man beide von einander trennen könnte. Gleichſam als wenn nicht dieſer Gedanke, welcher Grund und Anfang, ſo wie Zweck und Ende der Welt bezeichnet, eben der Gedanke Gottes und der wahre Inhalt ſeines Weſens wäre. Aber es iſt, als wären Viele beſorgt, daß ihnen über dieſes Forſchen nach der Wahrheit der Welt, welches wir anempfehlen müſſen, die Wahrheit Gottes verloren gehen würde. Sie meinen, was wir denn nun wohl voraushaben würden vor denen, welche nur immer auf das Weltliche blicken, ohne um Gott ſich zu kümmern. Dieſe Vertiefung in das Weltliche fürchten ſie, weil es uns abführen könnte von Gott. Ihre Furcht iſt ungegründet. Denn wer nur nicht ſtehen bleibt bei der Betrachtung der Erſcheinungen, ſondern ſich wahrhaft vertieft in die Gründe des Weltlichen, der wird überall auf Gott ſich zurückgeführt ſehen. Dies Vermögen der Dinge, aus welchem alle ihre Entwicklungen ſtammen, der Anfang und der Grund alles weltlichen Daſeins, jede gründliche Forſchung wird es in Gott gegründet finden. Und wie in dieſem Vermögen ihr Trieb liegt es in Thätigkeit zu ſetzen und den ganzen Reichthum ihrer Wirklichkeit an den Tag zu bringen, ſo erfüllt auch Gott, welcher dieſen Trieb in die Dinge gelegt hat, die Mitte der Welt und bringt alles hervor, was zwiſchen dem Anfange und dem Ende weltlicher Entwicklungen liegt. Nicht allein, daß die Dinge durch dieſen Trieb ein jedes für ſich erhalten werden in ihrer fortſchreitenden Thätigkeit, ſondern auch unter einander werden ſie dadurch verbunden, mit ihrer Art geſellſchaftlich zuſammengeführt und dem Ganzen angeſchloſſen, dem ſie angehören. Dies ſind die Fäden, durch welche Gott die Ordnung des weltlichen Lebens leitet. Dadurch wird die Entwicklung aller Dinge zuſammengehalten und dem Ziele zugeführt, welches in Gott iſt, in der Vollkommenheit der Geſchöpfe, welche aus ihrer eigenen Thätigkeit wirklich geworden ſich als Geſchöpfe Gottes wiſſen. Wenn wir daher Gott als den Zweck aller Dinge betrachten und der Zweck das Gute iſt, ſo werden wir auch in einer jeden Erkenntniß des Guten eine Erkenntniß Gottes erblicken müſſen. Und gewiß würde niemand ſich rühmen können, daß er tief eingedrungen wäre in die Erkenntniß der Welt, welcher das Gute in ihr überſehen haben ſollte. Wer aber von dem Guten irgend etwas weiß, wie gering es auch ſein möchte, der kann ſich davon verſichert halten, daß er damit auch etwas weiß, was Gott von Ewigkeit her wollte und in Ewigkeit will, daß er alſo damit eine wahre und lebendige Erkenntniß Gottes beſitzt. Dies nun werden wir voraus haben bei unſerer Forſchung nach der Erkenntniß Gottes in der Welt vor denen, welche bei Erforſchung des Weltlichen um Gott ſich nicht kümmern, daß wir nicht wie dieſe nur auf die Erſcheinung blicken, ſondern ihren Grund und ihre Bedeutung vor Augen haben, ihren Grund, welcher in Gottes ſchöpferiſcher Thätigkeit liegt, ihre Bedeutung, welche in ihrem Zwecke, d. h. im Guten oder in Gott, zu ſuchen iſt, und daß wir beide, Anfang und Ende, zu verbinden wiſſen durch die Mitte des Fortſchreitens aus dem unentwickelten Vermögen zu der Wirklichkeit des Weſens, in einem jeden ſolchen Fortſchritte das Gute anerkennend.

Daher wird durch dieſe unſere Lehre von dem Wege, auf welchem wir zur Erkenntniß Gottes gelangen ſollen, jenes leichtſinnige Streben, welches über das Geſchöpf den Schöpfer vergißt, in keiner Weiſe gerechtfertigt. Aber gerechtfertigt wird es dadurch, wenn wir in den Formen unſeres Denkens, wie der Verſtand ſie überall anzuwenden genöthigt iſt, auch eine Erkenntniß Gottes zu gewinnen hoffen. Darin liegt auch die Rechtfertigung der ſogenannten vermenſchlichenden Vorſtellungen von Gott. So wie alle Erkenntniß des Weltlichen durch den Gegenſatz des Natürlichen und des Vernünſtigen hindurchgeht, ſo haben wir Gott auch im Natürlichen wie im Vernünſtigen zu erforſchen. Aber die Natur, welche nur in der unentwickelten Anlage und in dem nothwendigen Triebe jeder äußern Kraft zu widerſtehen und dadurch ſich ſelbſt zu erhalten ihr Beſtehen hat, die erſte Natur iſt eben deswegen unſerer Erkenntniß kaum zugänglich, weil ſie noch zu keiner Entwicklung gelangt iſt und daher das in ihr verborgene Vermögen noch der Zukunft harrt, in welcher es ſich entfalten und kundgeben ſoll. Dagegen die Vernunft beſteht eben in ſolchen freien Entwicklungen, welche in das Leben der Welt getreten und dadurch ſich dem freien Weſen ſelbſt und Andern offenbart haben, und an dieſe Vernunft ſchließt ſich alsdann auch die zweite Natur an, die der Vernunft geeinigte Natur, welche aus dem Willen der Vernunft hervorgegangen iſt und mit dem Willen der Vernunft beſteht. In beiden nun, in jener Vernunft und in dieſer Natur, müſſen wir die Welt und Gott erkennen. Darin iſt ſeine Weisheit, darin ſeine Güte und die wahre Macht der Vernunft zu ſehen, welche er uns offenbart in der Leitung aller weltlichen Angelegenheiten. Aber freilich wir haben dieſe Weisheit und Güte und Macht nicht zu denken, wie ſie dem Menſchen oder irgend einem andern weltlichen Weſen oder auch ſelbſt wie ſie der allgemeinen Weltkraft beiwohnen. Denn in allen dieſen Dingen ſind ſie nur im Werden, in Gott aber von Ewigkeit an. Dies iſt die Verſchiedenheit der Form, durch welche Schöpfer und Geſchöpf ſich unterſcheiden, wie ſchon früher bemerkt wurde, während in beiden derſelbe Inhalt geſetzt iſt. Daher haben wir denn auch darauf auszugehen, jene allgemeinen Begriffe der Weisheit, der Güte und Macht auszufüllen durch den Inhalt des Weiſen, Guten und Mächtigen, welchen wir in den beſondern Entwicklungen der Welt finden, aber nicht allein ſo, wie ſie vereinzelt ſich uns darſtellen, ſondern im Zuſammenhang ein jedes Beſondere mit dem Ganzen und Allgemeinen verbunden. Hierdurch werden wir denn auf das Beſondere der Erfahrung geführt, welche die allgemeinen Formen philoſophiſcher Begriffe uns erfüllen ſoll.

Dritter Theil.

Von der Erkenntniß Gottes in der Erfahrung.

I.

Von unſerem Standpunkte in der Erfahrung.

Wer von der Philoſophie nicht die übertriebenen Hoffnungen hegt, welche die abſolute Philoſophie erregt und genährt hat, wird ſich geſtehen müſſen, daß die allgemeinen Begriffe dieſer Wiſſenſchaft unſer Streben nach der Wahrheit nicht befriedigen können. Mithin auch nicht unſer Streben nach der Erkenntniß Gottes. Dies geht nicht darauf aus nur allgemeine Begriffe, unter welchen wir uns das Wahre zu denken haben, in der Ordnung eines Syſtemes zu gewinnen — und etwas anderes zu gewähren wird die Philoſophie nie vermögen —; ſondern wir wollen Gott erkennen als die lebendige Macht, welche unſer ganzes Leben und Weſen durchdringt, welche alles regiert und in der Fülle des weltlichen Daſeins ſich uns offenbart. Dieſe Fülle lernen wir nun eben erſt in der Entwicklung unſeres Lebens, in dem Verlaufe unſerer Erfahrung kennen. Daher mögen wir darauf bedacht ſein dieſe, ſo gut es gehen will, zu begreifen mit Hülfe der Philoſophie.

Wir können aber nicht überſehen, wie wenig die Erfahrung, ſoweit ſie uns gegeben iſt, uns völlig zu befriedigen vermag. In doppelter Rückſicht erſcheint ſie uns mangelhaft. Von der einen Seite bietet ſie uns nirgends eine geſchloſſene Mannigfaltigkeit dar; alle ihre Gebiete gehen in eine ungemeſſene Weite; indem ſie in räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen alles auffaſſen läßt, weiß ſie nirgends die Grenzen des Raumes und der Zeit zu beſtimmen. Von der andern Seite, wenn wir auch nur im Stande wären das, was ſie uns vorführt, zur Genüge zu begreifen. Aber die Zeichen der Dinge, welche ſie uns vorführt, ſind, wenn auch nicht immer, doch in den meiſten Fällen ſo undeutlich, daß wir ihren Sinn kaum rathen, viel weniger mit Sicherheit begreifen können. Zum Theil hat dies ſeine Gründe in dem zuvor bemerkten Mangel, daß die Zeichen uns in das Unbeſtimmte der räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe verſchwimmen, zum Theil fließt es aus der allzugroßen Maſſe der Thätigkeiten, welche in der Erſcheinung zuſammenfließen und eine richtige Unterſcheidung der Thätigkeit des Einen und des Andern uns kaum geſtatten; es mag aber auch wohl zuweilen darin gegründet ſein, daß die Thätigkeiten der Dinge in ihnen ſelbſt zu unbeſtimmt oder zu wenig entwickelt ſind, als daß in ihnen ſichere Zeichen ihres Weſens von dem beſchränkten Standpunkte unſerer Entwicklung aus gefunden werden könnten. Bei dieſer Beſchaffenheit deſſen, was als Erfahrung uns vorliegt, kann das Räthſelhafte in der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen uns in keiner Weiſe befremden. Wie es aber auch hervortreten möge, ſo werden wir doch nicht verzagen dürfen eine Löſung aller Räthſel einſt noch zu finden. Unſer Weg iſt noch weit; aber es iſt auch noch früh am Tage; nicht eben die nächſte Stunde muß uns Aufklärung über das Dunkle bringen. Wir vertrauen der Zeit, welche unter einer höhern Schickung ſteht, und unſerem Verſtande, nicht wie er jetzt gebrechlich und kurzſichtig iſt, ſondern wie ihn Gottes Güte uns verliehen hat in ſich ſeine unendliche Herrlichkeit zu umfaſſen und zu offenbaren.

Beide Seiten der Mangelhaftigkeit unſerer Erfahrung, welche uns beim erſten Anblicke hervortreten, ſtehen in ſo genauer Wechſelbeziehung zu einander, daß, wo auch die eine ſich uns bemerklich macht, nicht weniger die andere fühlbar wird. Sie bezeichnen weſentlich nur die Unvollkommenheit unſeres Denkens nach den beiden entgegengeſetzten Seiten, welche wir in der Bewegung unſeres Denkens anzuerkennen haben. Auf der einen Seite müſſen wir dahin ſtreben, eine vollſtändige Überſicht über das Ganze uns zu erwerben, um ein jedes Einzelne als dem Allgemeinen angehörig begreifen zu können. Dabei hindert uns nun aber die Beſchränktheit unſerer Erfahrung, welche die Stelle eines jeden Einzelnen im Ganzen auszumitteln nicht geſtatten will, weil die Erkenntniß des Ganzen nur aus der Erkenntniß aller Einzelheiten gewonnen werden könnte. Auf der andern Seite müſſen wir darauf ausgehen das Einzelſte für ſich uns darzuſtellen und auf das Genaueſte von allem Übrigen zu unterſcheiden. Hierbei aber tritt uns die Unmöglichkeit entgegen eine ſichere Unterſcheidung der Thätigkeiten von einander zu treffen, wenn nicht ſchon der allgemeine Charakter der thätigen Dinge uns bekannt iſt, weil wir nur an dieſem Charakter auch ihre Thätigkeiten von einander unterſcheiden können. So werden wir alſo wieder, um das Einzelne zu ſondern, an das Allgemeine verwieſen, und unſere Erkenntniß aus der Erfahrung iſt in einer beſtändigen Wechſelbeziehung zwiſchen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, indem wir weder das Einzelne ohne das Allgemeine, noch das Allgemeine ohne das Einzelne zu erkennen vermögen. In einem jeden Punkte unſerer Erfahrung haben wir ein Zuſammentreffen des Ganzen mit dem Einzelnen zu ſehen, und eben deswegen iſt uns das Einzelne räthſelhaft, weil es nur aus dem allgemeinen Zuſammenhange der Dinge begriffen werden kann, während auch wieder der allgemeine Zuſammenhang nur begriffen werden kann aus der Erkenntniß alles Einzelnen. Bei dieſer Beſchaffenheit unſerer Erfahrungen werden wir nun eingeſtehen müſſen, daß kein beſonderer Punkt derſelben uns vollkommen feſtgeſtellt werden könne, ſolange wir nicht das Ganze aller Erfahrung überſehen und auf einmal ſowohl alles bis in das Einzelſte verfolgen, als auch alles in ſeinen allgemeinſten Beziehungen erblicken können. Da dies aber in der fortſchreitenden Entwicklung unſeres Lebens unmöglich iſt, ſo werden wir auch eingeſtehen müſſen, daß, wo wir auch anfangen mögen uns die Mannigfaltigkeit unſerer Erfahrungen zu entwirren, dies nur ein unvollkommenes Werk ſein werde, welches ſeine Ergänzungen noch in der Zukunft zu gewärtigen hat. Es iſt nicht allein, daß wir es unmöglich finden eine Unterſuchung über irgend einen Gegenſtand der Erfahrung zu vollenden, ſondern ſogar einen jeden Anfang einer ſolchen Unterſuchung würden wir uns verſagen müſſen, wenn er ſtreng wiſſenſchaftlich begründet werden ſollte. Von dem Allgemeinen würden wir nicht beginnen können, weil es ohne das Beſondere uns unbekannt iſt, von dem Beſondern aber nicht, weil wir es nicht würden rechtfertigen können, daß wir es zum Anfang genommen und in ſolcher Weiſe aufgefaßt hätten.

Schon eine auch nur oberflächliche Bekanntſchaft mit den Erfahrungswiſſenſchaften muß uns dies hinlänglich beſtätigen. Mitten aus der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen nehmen ſie irgend einen Gegenſtand heraus und eignen ſich denſelben an. Das aber, was ſie ſo ausſondern, kann nicht darauf Anſpruch machen aus ſich ſelbſt ſeine Erklärung zu finden, ſondern mit den übrigen Gegenſtänden der Erfahrung zuſammenhängend erſcheint es nur willkürlich, daß eben dieſer beſtimmte Kreis der Erfahrungen geſondert für ſich zum Gegenſtande wiſſenſchaftlicher Unterſuchung gemacht werden ſoll. Und ſelbſt wenn zugegeben werden ſollte, man dürfe in ſolcher Weiſe den Kreis der Unterſuchung beſchränken, ſo würde doch von der andern Seite auch eingeſtanden werden müſſen, daß man ſogar dieſen Kreis nicht vollſtändig zu überſehen vermöge, ſondern ſowohl der Zeit als dem Raume nach genöthigt ſei ſich einen Standpunkt zu wählen, von welchem aus das Zunächſtliegende zuerſt in die Unterſuchung gezogen werde, während das Entferntere nur allmälig mehr und mehr herbeigezogen werden könne, ohne doch dabei über gewiſſe Grenzen hinauszukommen. Müſſen wir nicht bei unſern Unterſuchungen über die Geſchichte der Menſchen einen Anfangspunkt derſelben ſetzen, vor welchem vieles geſchehen ſein muß, was zur Erklärung der ſpätern Begebenheiten beitragen würde, wenn wir es wüßten? Müſſen wir nicht anerkennen, daß vieles, was zur Aufklärung der geſchichtlichen Zeiträume dienen würde, aus dem Gedächtniſſe der Menſchen verſchwunden iſt faſt ohne Spur? und daß alsdann auch die Mitte der Begebenheiten, in welcher wir uns befinden, in vielen Punkten noch die Aufklärung ſpäterer Zeiten erwartet, damit der Zweck und die Bedeutung derſelben eingeſehen werden könne? Wenden wir aber unſern Blick auf unſere Erfahrungen über die Natur, ſo finden wir auch hier früher unſere Grenzen als unſere Befriedigung. Wenn auch in den meiſten Kreiſen der Naturwiſſenſchaft man wenig ſich kümmert um alle vergangene und vergeſſene Zeiten, weil die Geſetze der Natur immer wieder in derſelben Weiſe ſich darſtellen und daher auch die Gegenwart hinlänglich für die Vergangenheit zeugt: ſo hängen doch alle Gegenſtände der Natur zu ſehr zuſammen, als daß die Veränderlichkeit des einen und das Dunkel, welches über ſeiner Vergangenheit liegt, nicht einen bedeutenden Einfluß auf die Kenntniß des andern ausüben ſollte. Überdies aber breiten ſich die Gegenſtände der Naturwiſſenſchaften in ſo weite Räume aus, daß wir eine vollſtändige Erkenntniß derſelben bei der Beſchränktheit unſerer Lage zu gewinnen kaum hoffen dürfen. Gehen nun dieſe Mängel der Erfahrungswiſſenſchaften ins Weite und Allgemeine, ſo tritt dagegen ein anderer Mangel, welcher auf die andere Seite, auf die Ungenauigkeit im Einzelnen und in den Unterſcheidungen ſich bezieht, ganz beſonders bei den Naturwiſſenſchaften hervor. Auf ihrem Gebiete finden wir uns gewöhnlich — oder ſollen wir ſagen, immer? — genöthigt die Erſcheinungen eben nur als Erſcheinungen aufzufaſſen oder doch nur in unvollkommenen Sonderungen einzelne Beſtandtheile der Erſcheinungen dem einen oder dem andern Gebiete der Unterſuchung zuweiſend auf ihre Gegenſtände zu beziehen, anſtatt daß wir darauf ausgehen ſollten, nur das einem jeden Gegenſtande zuzueignen, was in ihm allein ſeinen Grund hat. So geſchieht es, daß wir nur unreine Ergebniſſe über die Dinge in dieſen Gebieten der Wiſſenſchaft einſtweilig feſtſtellen müſſen und den Dingen ſinnliche Eigenſchaften beilegen, während ihnen doch nur Eigenſchaften und Thätigkeiten zukommen können, welche zur Hervorbringung ihrer ſinnlichen Erſcheinungen etwas beitragen. In dieſer Beziehung ſtehen die Erfahrungswiſſenſchaften, welche mit der Kenntniß der Natur ſich beſchäftigen, der Geſchichte der Menſchen unſtreitig nach. Denn in dieſer beſchäftigt uns die ſinnliche Erſcheinungsweiſe der Menſchen nur wenig, weil wir eben hauptſächlich in dem Streben begriffen ſind die Thätigkeiten zu ſondern, welche dem einen und dem andern Menſchen wirklich eigen zukommen, davon aber alle Einflüſſe der Umſtände abzuſcheiden. Bei den Erfahrungen über die Natur dagegen müſſen wir uns damit begnügen uns die Erſcheinungen zu bezeichnen, in welchen gewiſſe Gegenſtände ſich uns bemerklich machen, ja Viele tragen kein Bedenken dieſe Erſcheinungen ſolchen Gegenſtänden ohne Weiteres zuzueignen, obwohl ſie bemerken ſollten, daß ſie wirklich ihnen nicht eigen ſind, ſondern nur in ihrem Zuſammenwirken mit andern Gegenſtänden an ihnen hervortreten.

Iſt es nun aber ſo mit unſern Erfahrungswiſſenſchaften beſchaffen, ſo werden wir nicht vermeiden können, indem wir ſie zur Erkenntniß der Wahrheit zu gebrauchen denken, auch einen willkürlichen Standpunkt in ihnen zu faſſen, willkürlich wenigſtens inſofern, als wir nicht ableugnen können, daß ein jeder andere Standpunkt, welchen ein Anderer nehmen möchte, auf dieſelbe wiſſenſchaftliche Gültigkeit Anſpruch machen könne wie der, welchen wir gefaßt haben, obwohl es für uns nicht willkürlich ſein möchte, daß wir jenen ergreifen. Wie dies zu verſtehen ſei, kann wohl kaum einer weitern Auseinanderſetzung bedürfen. Unſere philoſophiſchen Grundſätze haben uns zu der Überzeugung geführt, daß ein jedes einzelne Weſen in der Welt von ſeinem ihm eigenthümlichen Standpunkte aus auch in einer eigenthümlichen Reihe von Entwicklungen das Bewußtſein der Welt und Gottes ſich anzueignen habe. Es iſt daher auch ſein wiſſenſchaftliches Leben durchaus an perſönliche oder eigenthümliche Bedingungen geknüpft. Indem es ſeine Vernunft entwickelt in einem durchaus von ſeiner Eigenthümlichkeit abhängigen Denken und in Verhältniſſen zur Außenwelt, welche ſeiner Eigenthümlichkeit entſprechen, ſoll es den Zweck ſeines wiſſenſchaftlichen und vernünftigen Strebens erreichen und ſelbſt in ſeiner Vollendung noch das Bewußtſein der eigenthümlichen Reihe ſeiner Entwicklungen feſthalten. Somit werden wir denn auch nicht verlangen können, daß es in ſeinem wiſſenſchaftlichen Leben von einem Standpunkte ausgehe, welcher auf völlig allgemeingültige Art beſtimmt werden könnte; ſondern wenn auch der Endpunkt des wiſſenſchaftlichen Strebens die eine und durchaus für alle gleichgeltende Wahrheit iſt, ſo ſind doch die Ausgangspunkte verſchieden für verſchiedene Weſen, und darnach müſſen auch die Zwiſchenpunkte verſchieden ſein, ſo wie die Halbmeſſer eines Kreiſes von verſchiedenen Punkten des Umkreiſes auslaufend und nach demſelben Mittelpunkte ſtrebend keinen Zwiſchenpunkt mit einander gemein haben. Hiermit ſtimmt nun auch unſere Betrachtung der Erfahrungswiſſenſchaften überein, von welchen wir werden geſtehen müſſen, daß, wie umfaſſend wir auch uns ihrer zu bemeiſtern ſtreben mögen, doch kein durchaus allgemeingültiger Gang in ſie zu bringen ſei. An unſere eigene Erfahrung ſchließt ſich unſere Forſchung zunächſt an, von ihr aus ſuchen wir zwar, indem wir mit Andern uns verſtändigen und die Erfahrungen, welche ſie uns mittheilen, zur Erweiterung unſerer Erkenntniß benutzen, unſeren Kenntniſſen eine allgemeinere Verbreitung zu geben; aber auch hierin ſind wir von perſönlichen Bedingungen abhängig; denn theils hängt die Mittheilung der Erfahrungen von unſerer Umgebung ab, von den Zeiten und Völkern, in welchen wir leben, und zu einer völlig allgemeinen will ſie daher niemals werden, theils aber können wir auch nur dadurch mit Andern über die Erfahrung uns verſtändigen, daß wir die Beobachtungen der Andern mit unſern eigenen vergleichen und dieſe zum Maaßſtabe jener machen. So werden immer alle Erkenntniſſe, welche wir der Erfahrung verdanken, eine perſönliche Bedeutung für uns annehmen müſſen.

Hiernach müſſen wir alſo anerkennen, daß ein Jeder, indem er ſich in der Mannigfaltigkeit der Erfahrungen zurechtzufinden ſucht, den Anfang dieſes Unternehmens in ſeiner eigenthümlichen Stellung zur Welt zu finden habe. Von ſich ſelbſt muß er ausgehen; an die Erfahrungen ſeines Lebens hat er alles anzuſchließen, was er von Kenntniſſen über die Erſcheinungen einſammeln kann; die Umgebungen der Geſellſchaft, in welcher er lebt, erweitern alsdann den Kreis ſeiner Kenntniſſe und leiten ſeine Aufmerkſamkeit, und ſo gewinnen alle ſeine Erfahrungen eine perſönliche Beziehung und haben ihren Mittelpunkt in ſeinem Ich, deſſen Bewußtſein allmälig weiter ſich ausbreitet. Niemand wende ein, daß doch anfangs in der Entwicklung die Beobachtung der äußern Natur unſere Aufmerkſamkeit mehr in Anſpruch zu nehmen pflege, als unſer Ich, denn es ſind doch eben nur die Wirkungen, welche die äußere Natur in der Erſcheinung unſeres eigenen Lebens hervorbringt, was unſere Aufmerkſamkeit feſſelt und der Beobachtung ihre Wege zeigt. Beim Beginn unſeres Lebens iſt die Hemmung, welche wir von der äußern Natur erfahren, am ſtärkſten, und daher, indem wir unſer eigenes ſinnliches Leben beobachten, tritt auch dieſe Hemmung, welche auf das Äußere bezogen werden muß, am ſtärkſten hervor. Dies muß uns bemerklich machen, daß nicht alles, was als Erfahrung von der äußern Natur bezeichnet zu werden pflegt, ausſchließlich oder auch nur vorherrſchend darauf abzweckt die äußere Natur zu erkennen, ſondern oft iſt es nur darauf abgeſehen das Verhältniß unſeres Lebens zu dem Äußern uns zum Bewußtſein zu bringen. Von dieſer Art iſt offenbar eine jede Kenntniß der Dinge, welche nur bei dem Äußern derſelben ſtehen bleibt ohne ihr Inneres zu erforſchen. Denn wo ich weiter nichts auffaſſe, als nur die äußere Erſcheinung eines Gegenſtandes, da frage ich nicht ſowohl darnach, was er für ſich, ſondern nur, was er für mich oder für die wahrnehmenden Weſen iſt, welchen er in ſolchen äußern Erſcheinungen ſich darſtellt.

Wir werden nun freilich nicht leugnen können, daß die Behauptungen, welche wir hierüber aufſtellen, nicht von der Unterſuchung der Erfahrungen an ſich, ſondern von der philoſophiſchen Forſchung über ihre Bedeutung ausgehen; allein eben dies haben wir auch der Philoſophie als ihr Recht zu ſchützen, daß ſie allein vermögend ſei die Einſicht in die wahre Bedeutung aller Wiſſenſchaften uns zu gewähren. Zwei Weiſen können wir unterſcheiden die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen uns anzueignen, die eine, welche bloß darauf ausgeht die Erſcheinungen der Dinge aufzufaſſen, die andere, welche bei den Erſcheinungen nicht ſtehen bleibt, ſondern das Weſen der Dinge zu erforſchen ſtrebt, ſoweit es in den Erſcheinungen ſich offenbart. Solange wir nun bei jener Art Erfahrungen zu ſammeln ſtehen bleiben, können wir alles reiflich erwogen nicht ſagen, daß dabei das Übergewicht entweder auf der Seite der Erfahrungen von der äußern Natur oder auf der Seite der Erfahrungen von unſerem Ich zu ſtehen käme, ſondern eine jede Erfahrung von unſerem Ich iſt auch eine Erfahrung von der äußern Natur, und eine jede Erfahrung von der äußern Natur iſt auch eine Erfahrung von unſerem Ich. Denn indem wir erfahren, daß ein äußeres Ding in beſtimmten Erſcheinungen ſich uns darſtellt, erfahren wir auch zugleich die Wirkungen, welche es in uns hervorbringt nicht ohne Dazuthun unſerer eigenen Empfänglichkeit, und indem wir erfahren, daß gewiſſe Erſcheinungen in uns vorhanden ſind, müſſen wir auch zugleich anerkennen, daß in dieſen Erſcheinungen die beſtimmte Natur der äußern Dinge, welche ſie hervorbringen helfen, ſich uns bezeichne. Auf dieſer Stufe der Ausbildung unſerer Erfahrungen miſchen ſich nothwendig Inneres und Äußeres, Thätigkeit des Wahrnehmenden und Thätigkeit des Wahrgenommenen ſo mit einander, daß gar keine ſichere Unterſcheidung beider feſtgehalten werden kann, ſondern die Vorſtellung nur zwiſchen beiden Gegenſtänden unſeres Denkens ſchwankt, zwiſchen dem Ich und der Außenwelt.

Das eigentliche Geſchäft des Sichzurechtfindens in der Welt beginnt aber erſt da, wo wir die Erſcheinungen auf das Weſen der Dinge zu deuten anfangen. Und bei dieſem Geſchäfte können wir nicht bezweifeln, daß unſer Ich der Mittelpunkt aller dieſer Deutungen wird. In ihm finden wir den erſten Gegenſtand, in welchem wir die Bedeutung der Erſcheinung einigermaaßen begreifen lernen, indem wir in ihnen einen Fortſchritt unſerer Entwicklung erblicken und dabei der freien Thätigkeit unſeres Willens uns bewußt werden, in welcher wir nicht allein wiſſen, was wir ſetzen, ſondern auch warum wir es ſetzen. Dabei wird nun freilich unſer Blick immer auf die äußere Welt gerichtet, in und mit welcher wir uns entwickeln, aber die äußere Welt müſſen wir doch erſt in uns begriffen haben, ehe wir ihre Bedeutung verſtehen können, und es iſt immer eine Thätigkeit unſeres eigenen Begreifens, durch welche eine jede Erkenntniß der Außenwelt uns gewonnen wird; eine ſolche aber kann gar nicht ſtattfinden, ohne daß ſie ſich ſelbſt begriffe und wüßte, warum ſie geſchieht. Daher hebt eine jede Verſtändigung über die Außenwelt von einer Verſtändigung über uns ſelbſt an. Was uns am verſtändlichſten in der Außenwelt erſcheint, iſt daher auch eben das, was die nächſte Verwandtſchaft mit unſerem eigenen Weſen zeigt. Es ſind nicht eben die nächſten Umgebungen, welche am leichteſten von uns verſtanden werden, ſondern das, was unſerer Art angehört. So wie die menſchliche Geſellſchaft am meiſten unſere praktiſche Thätigkeit in Anſpruch nimmt, ſo bietet ſie uns auch den meiſten und uns zunächſt liegenden Stoff für unſer Nachdenken dar, einen Stoff, welchen wir in demſelben Grade zu begreifen vermögen, in welchem wir ſeinen Inhalt in uns ſelbſt wiederfinden. Denn nur ſo weit, müſſen wir bekennen, ſind wir vermögend den Gedanken und den Willen Anderer zu erkennen, als wir ſelbſt ihren Gedanken und ihren Willen theilen. Was ein Anderer weiß, kann ich nur dadurch wiſſen, daß ich daſſelbe weiß, was er; was ein Anderer will, kann ich nur dadurch begreifen, daß ich das Gute anerkenne und will, welches er zum Zwecke ſeiner Handlungen gemacht hat. Und ſo iſt die Selbſterkenntniß in der That der Schlüſſel, durch welchen ich in die Geheimniſſe des fremden Bewußtſeins eindringe und das Verſtändniß der Geſchichte mir eröffne. Nun darf zwar hierbei nie aus den Augen gelaſſen werden, daß alle Entwicklungen der Menſchen abhängig ſind von der äußern Natur, welche Grundlage ihres Daſeins und Gegenſtand ihrer Thätigkeit iſt, ſo daß auch das Verſtändniß des menſchlichen Lebens von dem Verſtändniſſe der äußern Natur abhängt; allein dieſe erſcheint doch nur als der weitere Kreis, in welchem wir uns von dem Mittelpunkte unſeres eigenen Lebens aus nur allmälig zurechtfinden lernen, und wenn wir gründlich erforſchen, was wir denn wirklich von dieſem weiteren Kreiſe verſtehen, ſo werden wir bekennen müſſen, daß jedes Verſtändniß um ſo ſchwieriger wird, je weiter ſein Gegenſtand von dem Mittelpunkte unſeres Bewußtſeins abſteht.

Um dieſe Behauptung zu rechtfertigen, werden wir nicht vermeiden können in eine Vergleichung unſerer Kenntniſſe einzugehen, welche wir aus der Erfahrung von der äußern Natur, von unſern Mitmenſchen und von uns ſelbſt ſchöpfen. Man hat oft geäußert, daß die Selbſterkenntniß die allerſchwierigſte Aufgabe ſei, welche wir zu löſen verſuchen könnten; nächſt ihr aber, hat man finden wollen, habe es die größten Schwierigkeiten das Weſen der geiſtigen Welt, wie man zu ſagen pflegt, oder, wie wir richtiger zu ſagen glauben, der vernünftigen Dinge zu erkennen, während man es dagegen am leichteſten findet das körperliche Daſein der Dinge zu erforſchen, welche uns nur Natur zu ſein ſcheinen; und ſelbſt bei der Betrachtung dieſer macht man noch den Unterſchied geltend, daß die unorganiſche Natur uns leichter zu erkennen ſei, als die organiſche, welcher ein inneres Leben beiwohnt. Dieſe Behauptung iſt der unſrigen in allen Stücken entgegengeſetzt. Denn nach dem, was zuvor geſagt wurde, würden wir erwarten müſſen, daß die Erkenntniß unſerer ſelbſt uns am leichteſten fallen werde, die Erkenntniß anderer Menſchen dagegen etwas ſchwerer, noch ſchwerer die Erkenntniß der übrigen Welt, und zwar von dieſer werden wir die Dinge, welche uns näher verwandt ſind, d. h. die lebendigen Weſen, als etwas uns Begreiflicheres anſehen müſſen, als die andern Dinge der lebloſen Natur, welche faſt gar keine Verwandtſchaft mit uns zu haben ſcheinen. Es iſt offenbar, daß dieſe Verſchiedenheit der Meinungen über das Leichtere und Schwerere in unſerer Erkenntniß ganz verſchiedene Anſichten von dem vorausſetzt, was die Erkenntniß zu leiſten hat.

In den empiriſchen Beſtrebungen der Kenntniß der Natur ſich zu bemeiſtern finden wir in der That Grundſätze über Zweck und Ziel dieſer Forſchung herrſchend, welche mit unſerer Anſicht von dem Ziele des wiſſenſchaftlichen Lebens wenig übereinſtimmen wollen. Denn wenn wir zu zeigen geſucht haben, daß alle Wiſſenſchaft darauf ausgehe die Vereinigung der Natur mit der Vernunft zu erkennen und daß nur da unſer wiſſenſchaftliches Beſtreben einen Erfolg uns verſpreche, wo wir freie, d. h. vernünftige Thätigkeiten als Gründe der Erſcheinung in Natur ſich verwandeln ſehen: ſo will dagegen die empiriſche Naturforſchung nichts anderes als Natur erkennen und ſchreitet wohl ſogar zu der Behauptung fort, daß in den Dingen, welche ſie betrachtet, nichts anderes als Natur zu finden ſei. Seitdem daher die Beobachtung der Natur ſich frei gemacht hat von mancherlei Vorausſetzungen, welche aus andern Beſtrebungen des wiſſenſchaftlichen Lebens ſich mit ihr vermiſcht hatten, hat auch immer entſchiedener ihre Abneigung ſich erklärt gegen die ſogenannte teleologiſche Betrachtung der Natur, welche Zwecke und alſo einen vernünftigen Grund der Naturerſcheinungen aufzufinden ſtrebte. Und wollen wir aufrichtig ſein, ſo können wir ihr dieſe Abneigung nicht verdenken. Denn ſchon die geſchichtliche Betrachtung der Forſchritte, welche ſie gemacht hat, nachdem ſie die teleologiſche Unterſuchung bei Seite geſetzt, muß uns darauf aufmerkſam machen, daß die Einmiſchung derſelben der Beobachtung nicht förderlich ſei. Und dies zu beſtätigen wird auch die Betrachtung des rein empiriſchen Verfahrens nicht anſtehen, von welchem wir ſchon früher haben bemerken müſſen, daß es vor allen Dingen darauf auszugehen habe die Thatſachen rein, ſo wie ſie ſich ergeben, aufzufaſſen und zu ſammeln. Allein wir haben auch ſchon früher darauf hinweiſen müſſen, daß es ein anderes Geſchäft iſt die Thatſachen zu ſammeln und ſie nach ihrem Werthe für das wiſſenſchaftliche Leben zu beurtheilen, und da wir eben mit dem letztern es hier zu thun haben, ſo werden wir auch hier die philoſophiſchen Begriffe zur Richtſchnur nehmen müſſen, welchen allein dies Geſchäft übertragen iſt.

Wir müſſen den Anfang der Beobachtung und den Fortſchritt zu ihrer Vollendung unterſcheiden. Ihr Anfang liegt in der Wahrnehmung, welche die Erſcheinungen der Natur in einem ſtetigen Verlauf uns darſtellt, aber doch ſogleich zu einer Unterſcheidung gleichartiger und ungleichartiger Erſcheinungen uns auffordert. Wenn nun auch dieſe Unterſcheidung nicht ohne die Hülfe allgemeiner Begriffe geſchieht, welche nur als nothwendige Vorausſetzungen für die Beobachtung angeſehen werden können, ſo wollen wir doch darauf kein zu großes Gewicht legen, weil die allgemeinen Begriffe der Arten und Gattungen der Dinge, ſo wie die allgemeinſten Verſchiedenheiten, welche in den Beſchaffenheiten der Wahrnehmung ſich ergeben, als etwas angeſehen werden können, was aus der Beobachtung wie von ſelbſt entnommen werden dürfe. Allein es iſt offenbar, daß in dieſer Art der Unterſcheidungen, welche die Beobachtung der Erſcheinungen ſelbſt nachzuweiſen ſcheint, auch nichts weiter gewonnen wird, als gewiſſe Merkmale oder Zeichen, an welchen wir Dinge oder Arten der Dinge in ihren äußerlichen Erſcheinungen von einander abſondern können. Hierbei aber will ſelbſt die Beobachtung nicht ſtehen bleiben, ſondern ihr Fortſchritt geht darauf aus allgemeine Geſetze zu finden, nach welchen die Erſcheinungen ſich bilden oder welche als Gründe der Erſcheinungen angeſehen werden können. Hierin drückt ſich alſo die Anſicht von der Wiſſenſchaft aus, nach welcher die Naturforſchung ſich bildet; dies erſcheint ihr als das Ziel des Wiſſens, die Geſetze oder, wo möglich, das allgemeinſte oberſte Geſetz zu finden, aus welchen alle Naturerſcheinungen erklärt werden könnten. Wer die Weiſe ihrer Forſchung verſtehen will, muß wiſſen, was ihr der Begriff des Naturgeſetzes bedeutet.

Schon beim Beginn ihrer Forſchung hat die Naturbeobachtung es auf ein ſolches Geſetz abgeſehen. Denn wenn ſie auch nur einen einzelnen Gegenſtand beobachtet, ſo erblickt ſie doch in ihm nicht ſowohl ihn ſelbſt, als vielmehr einen Stellvertreter ſeiner Art. Das Exemplar iſt etwas Gleichgültiges, wenn es nur ſeine Art unverſtümmelt und unverſtellt ausdrückt. In dem einzelnen Stellvertreter oder auch in einer Sammlung derſelben will die Beobachtung die geſetzmäßige Bildung der Art erkennen. Darum iſt die Beobachtung eine Kunſt; wenn es nur darauf ankäme das Exemplar zu ſehen, ſo würde das Geſchäft des Beobachters keine Kunſt verlangen. Wenn wir nun aber dazu gelangt ſind durch eine genaue und wiederholte ungeſtörte Beobachtung das Geſetz einer Art charakteriſtiſch zu beſtimmen, ſo ergeben ſich doch nur ſinnliche Merkmale derſelben, welche allein durch irgend ein Organ unſerer Wahrnehmung uns zukommen konnten und daher auch nur die Vermiſchung unſerer wahrnehmenden Thätigkeit mit der reizenden Thätigkeit des äußeren Gegenſtandes uns darſtellen. Freilich bleibt man nun hierbei in der Erforſchung der Naturgeſetze nicht ſtehen, ſondern man ſtrebt auch weiter die Verhältniſſe zu erforſchen, aus welchen beſtimmte Arten der Wahrnehmung ſich uns ergeben; allein in dieſem Unternehmen wird doch die Beobachtung der Natur niemals weiter vordringen können, als zuſammengeſetztere Wahrnehmungen auf einfachere zurückzuführen, von welchen wieder daſſelbe gilt, daß ſie nur aus einer Vermiſchung unſerer wahrnehmenden Thätigkeit mit dem ſinnlichen Eindrucke der Außenwelt erklärt werden können. Was alſo auch immer die Beobachtung der Natur als ein Naturgeſetz aufſtellen mag, wird auf die Formel zurückgebracht werden können, daß es eine allgemeine Weiſe bezeichne, in welcher bei gewiſſen Verhältniſſen der Außenwelt zu dem wahrnehmbaren Weſen dieſem die Erſcheinung ſich ergiebt. Man pflegt zwar hierbei von dem allgemeinen Factor, welcher in allen Erſcheinungen wirkſam iſt, von der wahrnehmenden Thätigkeit der empfindenden Weſen, abzuſehen, eben weil er allgemein vorausgeſetzt werden muß und deswegen im Beſondern nicht nachgewieſen zu werden braucht; aber wenn wir auch von ihm abſehen, ſo iſt er doch nicht weniger darin vorhanden, und es führt nur zu einer gefährlichen Täuſchung, wenn man ihn aus der Betrachtung der Natur weglaſſen zu können meint. Wir mögen daher uns wohl daran erinnern, daß alle Naturgeſetze, welche durch Beobachtung gefunden werden können, nur das Zuſammenwirken der wahrnehmbaren Gegenſtände mit unſerer wahrnehmbaren Thätigkeit in der Erſcheinung in mehr oder weniger allgemeiner Weiſe uns darſtellen.

Die Richtung der Naturbeobachtung auf das allgemeine Geſetz führt nun aber nothwendig von dem Beſondern mehr und mehr auf das Allgemeine, und ſo wie in dem Exemplare die Art, ſo wird alsdann auch wieder in der Art die Gattung geſehen. Dies iſt die Methode der Induction, welche man bei der Beobachtung einſchlagen muß. Dabei geſchieht es denn auch, daß die lebendige Natur hinter die lebloſe zurücktritt, weil die erſtere weit ſtärker das Beſondere bemerklich macht, als die letztere. Die willkürlichen oder von innen heraus ſich bildenden Bewegungen der lebendigen Natur entziehen ſich dem allgemeinen Geſetze, welches geſucht wird; ſie ſtellen ſich als etwas Zufälliges dar oder als etwas, welches nur aus der beſondern lebendigen Kraft des einzelnen Weſens abgeleitet werden kann, und die Erſcheinungen daher, welche von lebendigen Weſen ausgehen, können immer nur als zuſammengeſetzter angeſehen werden, als die Erſcheinungen der lebloſen Natur, in deren Begründung eine ſolche einzelne Kraft ſich nicht einmiſcht. So wie daher die Naturbeobachtung die allgemeinen und einfachen Geſetze der Natur aufzufaſſen ſtrebt, ſo muß ſie auch dahin ſich wenden, die einfachern nach gleichbleibenden Geſetzen ſich erzeugenden Erſcheinungen der unorganiſchen Natur zur Grundlage ihrer Erklärungen zu machen. Die lebendige Natur wird ſie nun freilich nicht überſehen können, aber je mehr ſie in Erforſchung des Unorganiſchen ſich vertieft und in der Erkenntniß ſeiner Geſetze Befriedigung findet, um ſo mehr bildet ſich auch in ihr die Neigung aus das Lebendige nach der Analogie mit dem Lebloſen zu betrachten und zu verſuchen, in wie weit jenes aus dieſem erklärt werden könne. Hierin haben wir den Grund zu ſuchen, weswegen die empiriſche Naturforſchung das Unorganiſche, welches uns viel ferner ſteht, als das Organiſche, doch für leichter erkennbar anſieht, als dieſes. Nach ihrer Weiſe zu erkennen iſt es daſſelbe allerdings; allein die Ergebniſſe, welche aus ihrer Richtung zu forſchen gezogen werden müſſen, wenn dieſelbe als die allein wahre folgerichtig durchgeführt wird, müſſen uns darauf aufmerkſam machen, daß doch nur ein einſeitiger Anfang des Erkennens in ihr gefunden werde, welcher, wenn er den Meiſter über alles Wiſſen ſpielen will, uns auf einer der niedrigſten Stufen der wiſſenſchaftlichen Forſchung feſtzuhalten ſtrebt. Wer erinnert ſich nicht hierbei an die Anſichten, daß in derſelben mechaniſchen oder auch chemiſch wirkſamen Weiſe, in welcher die Erſcheinungen der unorganiſchen Natur ſich ergeben, auch die Entwicklung der organiſchen Weſen vor ſich gehe? An der Schwelle der Naturbeobachtung, welche in der neuern Zeit zunächſt die unorganiſche Natur zu ihrem Gegenſtande gemacht hat, ſteht die Behauptung, daß die Thiere nur Maſchinen, künſtlich zuſammengeſetzte Automaten wären. Von da haben wir keinen weitern Weg bis zu der Behauptung, daß auch die Menſchen als ſolche Maſchinen betrachtet werden dürften, und wer nur in folgerichtiger Forſchung von Bedenklichkeiten, welche außerhalb des Ganges der Wiſſenſchaft liegen, ſich nicht aufhalten läßt, der wird zu dieſem Ergebniſſe unaufhaltbar geführt werden, wenn er einmal den Grundſatz angenommen hat, daß die lebendige Natur nach der Analogie der lebloſen gedacht werden müſſe. Wer die Beobachtung der Natur allein zum Maaßſtabe der Wiſſenſchaft macht, kann ſich nicht darüber wundern, wenn er zuletzt nichts anderes findet, als Nothwendigkeit der Natur.

Allein wir müſſen uns daran erinnern, daß die Beobachtung der Natur zwar leicht dieſen Gang einſchlagen, daß er aber doch nur denjenigen gefährlich werden kann, welche über das Ende den Anfang vergeſſen. Freilich werden wir wohl eingeſtehen müſſen, daß die unorganiſche Natur eine reizende Analogie uns darbietet zur Erklärung der organiſchen, und daß dieſelbe um ſo ſtärker die Aufmerkſamkeit des Beobachters in Anſpruch nimmt, je größer der Umfang des Unorganiſchen uns erſcheint, ſo groß nämlich, daß die Erſcheinungen des Lebens dagegen nur wie hie und da auſtauchende Verwicklungen von Wirkungen an der unorganiſchen Natur betrachtet werden konnten; allein wir werden doch eingeſtehen müſſen, daß die daraus ſich hervorbildende Anſicht nur auf einer Analogie und mithin auf einer unſichern Verfahrungsweiſe beruht, daß es nicht die Beobachtung der Natur ſelbſt iſt, welche das Lebendige als eine zuſammengeſetztere Wirkung des Lebloſen uns erſcheinen läßt, ſondern nur die Gewalt der einmal eingeſchlagenen Methode, und daß dieſe ſelbſt mangelhaft iſt, indem ſie weder den Ausgangspunkt, noch das letzte Ziel unſerer Erkenntniß der Natur hinlänglich in das Auge faßt. Nicht den Ausgangspunkt, wenn wir anders richtig bemerkt haben, daß die Beobachtung mit der Wahrnehmung als einer Entwicklung unſeres eigenen Lebens beginnt und daher auch den Begriff des Lebens überall vorausſetzt; noch auch den Endpunkt, ſelbſt wenn er in ſehr untergeordneter Weiſe aufgefaßt werden ſollte, denn auch die Erkenntniß der Natur muß darauf ausgehen die Thätigkeiten aufzufaſſen, welche den Dingen wahrhaft zugeeignet werden können. Nun aber muß anerkannt werden, daß bei der Betrachtung des Unorganiſchen von eigenen Thätigkeiten der Dinge kaum die Rede ſein kann. Denn das Unorganiſche pflegen wir als ein reines Product der Natur anzuſehen. Als ein reines Product aber würde es nur eine Erſcheinung ſein, und wenn die Natur als das Producirende geſetzt wird, ſo denkt man dabei ſich auch nur entweder eine unbekannte Kraft oder ein Zuſammentreffen der Umſtände und der Thätigkeiten vieler Kräfte, welche zuletzt dieſes Product oder dieſe Erſcheinung zu ihrem Ergebniſſe haben. Von dem, was wir als leblos anſehen, müſſen wir ſagen, daß es entweder keine Entwicklungen hat, welche aus ſeinem Vermögen hervorgehend ſein Daſein fortſchreitend verändern, oder daß wir doch dieſe Entwicklungen nicht zu erkennen vermögen, mag es nun ſein, daß unſere Faſſungskraft das Allzukleine oder das Allzugroße nicht zu begreifen wiſſe, oder daß der Gegenſtand der Betrachtung unſerem Geſichtskreiſe zu fern ſtehe. Sollte das Letztere der Fall ſein, ſo würde es nicht wirklich leblos und unorganiſch ſein, ſondern nur wir würden die zu kleine oder zu große oder uns zu fremdartige Organiſation deſſelben nicht zu finden wiſſen; ſollte aber das Erſtere ſtattfinden, ſo würden wir ſagen müſſen, daß es noch auf der unterſten Stufe des Daſeins ſtehe oder ſein ſelbſtändiges Daſein noch gar nicht zur Entwicklung gekommen ſei, ſondern, wie dies bei ungünſtigen Umſtänden wohl der Fall ſein könnte, noch in einem reinen unentwickelten Vermögen beſtehe, deſſen Daſein nur an dem Widerſtande gegen äußere Einwirkungen abgenommen werden könne. Dies würde die eigentlich unorganiſche oder lebloſe Natur ſein, deren Begriff daher nichts weiter ausſagt, als nur das Vorhandenſein noch völlig unentwickelter Dinge, welche zwar das Vermögen, aber noch nicht die Wirklichkeit des Lebens haben und deren Erkenntniß uns daher auch noch völlig unzugänglich iſt, weil das, was etwas iſt, nur aus deſſen ihm eigenen Thätigkeiten, d. h. aus den Entwicklungen ſeines Vermögens, abgenommen werden kann. Mag nun aber auch das, was wir unorganiſch nennen, wirklich leblos ſein oder auch nur leblos uns ſcheinen, ſo werden wir doch für beide Fälle das Bekenntniß bereit haben müſſen, daß dieſes Gebiet des Unorganiſchen nur die äußerſte Grenze unſerer Unkenntniß über das Weſen der Dinge bezeichnet, ein Gebiet, in welchem wir zwar Erſcheinungen finden, aber ohne die eigentliche Quelle dieſer Erſcheinungen, die lebendigen Thätigkeiten der Dinge nachweiſen zu können, in welchen dieſe Dinge ihre eigene Art und Weiſe uns offenbarten. Je größer nun dieſes Gebiet der lebloſen Natur uns erſcheint, um ſo größer müſſen wir auch eingeſtehen daß unſere Unwiſſenheit über die Gründe der Erſcheinungen iſt, aber die Grundſätze unſerer Unterſuchung bleiben dadurch unerſchüttert, und wir müſſen ferner daran feſthalten, daß der Standpunkt, von welchem aus wir in der Erfahrung uns zurechtzufinden haben, von unſerem eigenen Ich ausgeht und von da unſere Einſicht nur allmälig über das ſich ausbreitet, was unſerem eigenen Leben zunächſt liegt und die größte Verwandtſchaft mit demſelben zeigt.

Unſere Beweiſe für dieſe Lehre haben bisher noch gar nicht auf den letzten Zweck wiſſenſchaftlicher Forſchung ſich bezogen, auf die Erkenntniß Gottes; aber auch von dieſer Seite betrachtet werden wir ſie durchaus beſtätigt finden. Wenn wir davon ausgehen, daß alle Erkenntniſſe in der Erkenntniß der vollkommenen Wahrheit oder Gottes enden müſſen, ſo dürfen wir freilich nicht zögern auch in den empiriſchen Erkenntniſſen der Natur, ſei es der organiſchen, ſei es der unorganiſchen, einen Stoff für unſer Nachdenken zu finden, welcher hinlänglich verarbeitet zur Erkenntniß Gottes führen würde. Allein der beſonnenen Naturforſchung wird es auch ſehr ſchwierig erſcheinen müſſen einen Übergang aus den Kenntniſſen, deren ſie ſich rühmen kann, in die Erkenntniß Gottes zu finden. Drei Formen können unterſchieden werden, in welchen man aus der Erkenntniß der Natur eine Erkenntniß Gottes hat ſchöpfen wollen, indem man dabei theils auf die Größe, theils auf die Schönheit der Natur, theils auf die Zweckmäßigkeit ihrer Anordnung geſehen hat; wir werden alle dieſe drei Formen unterſuchen müſſen, um unſern Satz zu erweiſen.

Die Größe, ja die Unermeßlichkeit der Natur hat man, wenn nicht als einen Beweis, doch als ein Bild der unermeßlichen Macht ihres Schöpfers angeſehen. Allein wie unbeſtimmt dieſe Vorſtellungsweiſe ſei, fällt in die Augen. So wie die Natur in das Unbeſtimmte ſich uns verliert, ſo würde auch die Macht Gottes ſich uns in das Unbeſtimmte verlieren müſſen, wenn wir ſie nach unſerer Kenntniß der Natur zu meſſen hätten. Auch würde es ein völlig unbegründetes Vorgeben ſein, wenn wir ſagen wollten, wir begriffen die Macht Gottes um ſo vollkommner, je mehr wir von den einzelnen Gegenſtänden der Natur durch Beobachtung kennen lernten. Die Macht Gottes iſt vielmehr eine Vorausſetzung, welche wir aus ſeinem Begriffe ſchöpfen. Nachher freilich ſollen wir ſie auch in anſchaulicher Erkenntniß zu begreifen ſtreben; allein dazu gelangen wir nicht dadurch, daß wir die unbeſtimmte Größe der Schöpfung im Allgemeinen anſtaunen oder auch im Einzelnen einen mehr oder weniger umfaſſenden Vorgang der Natur erkennen, deſſen erſte Gründe uns jedoch unbekannt bleiben; ſondern nur dadurch würde uns die Macht Gottes im Einzelnen anſchaulich werden, daß wir das Vermögen begriffen, welches er in die Dinge ſeiner Schöpfung gelegt hat; aber eben dieſe Erkenntniß vermiſſen wir in allen den empiriſchen Kenntniſſen, welche uns eine reine todte Natur darſtellen oder darzuſtellen ſcheinen.

Ebenſo wenig können wir finden, daß die Erkenntniß der ſogenannten Schönheit der Natur uns eine Erkenntniß Gottes gewähre. Denn ſchon dies möchte ſchwer zu erklären ſein, wie die empiriſche Naturkenntniß uns eine Anſchauung der Schönheit verſchaffen könnte, da ſie es allein mit der Erkenntniß des Vorhandenen zu thun hat, um Schönheit aber und Häßlichkeit gar nicht ſich kümmert. Auf jeden Fall würde alſo zu der Naturkenntniß noch etwas anderes, ein äſthetiſches Urtheil, hinzutreten müſſen, wenn aus der Erkenntniß der Schönheit in der Natur eine Erkenntniß Gottes uns erwachſen ſollte. Woher man nun aber auch ein ſolches äſthetiſches Urtheil ableiten möchte, ſo ſcheint es uns doch überdies ſehr bedenklich daſſelbe in die Erkenntniß Gottes einzumiſchen. Nur zwei Wege, welche hierzu führen könnten, würden uns offen ſtehen, entweder könnte man ſagen, Gott ſelbſt ſei die Fülle des Schönen, und was daher als ſchön erkannt werden möchte, alles dies ſei auch in ihm vorhanden, ſo daß eine jede Erkenntniß der Schönheit eine Erkenntniß Gottes gewähren würde, oder man könnte ſagen, wenn auch Gott nicht das Schöne ſelbſt ſein ſollte, ſo ſei er doch der ewige Grund alles Schönen und als der

Künſtler aller der Schönheit zu erkennen, welche in der Natur gefunden werde, ſo daß man ſein Weſen aus der Schönheit der Natur zu erkennen vermöchte, wie man den Künſtler kennen lerne aus ſeinem Kunſtwerke. Den erſten Weg einzuſchlagen möchten die geneigt ſein, welche den Begriffen des Guten und des Wahren den Begriff des Schönen zur Seite geſetzt haben, um in dieſer Dreiheit vernünftiger Ideale den Begriff Gottes ſich zu vergegenwärtigen. Aber dagegen erhebt ſich uns eine nicht geringe Bedenklichkeit. Denn das Schöne findet ſein Gebiet nicht allein im Überſinnlichen, wie das Wahre und das Gute, ſondern auch das ſinnlich Anſprechende miſcht ſich darin ein, indem es an die Phantaſie verwieſen iſt, welche nur die Elemente ſinnlicher Mannigfaltigkeit zu einem bedeutſamen Ganzen zuſammenſtellen kann. Sollten wir daher zugeben, das Schöne hätte auf gleich allgemeinen Werth Anſpruch wie das Wahre und das Gute, und wir dürften daher unter dieſem Begriff den Begriff Gottes uns zur Darſtellung bringen, ſo würden wir in der That zu beſorgen haben, daß ein ſinnlich anſchaulicher Gott uns zum Vorſchein kommen werde. Dieſe ganze Vorſtellungsweiſe dürfte aber wohl kaum jemandem ſich empfehlen, welcher gewohnt iſt in genauer Unterſcheidung den Idealen des vernünftigen Lebens ihr beſtimmtes Gebiet anzuweiſen; denn ſchwerlich möchte er dabei zu dem Ergebniſſe kommen, daß in gleicher Allgemeinheit das Schöne wie das Gute zum Zweck unſeres Lebens gemacht werden ſollte. Wollte man dagegen den Weg einſchlagen, Gott als den Künſtler weltlicher Schönheit in der Schönheit der Natur zu begreifen, ſo bieten ſich auch dieſem Unternehmen ſehr bedeutende Schwierigkeiten dar. Denn es würde gezeigt werden müſſen, wie der Begriff eines Künſtlers losgelöſt werden könnte von dem Begriffe einer Materie, in welcher er das Bild ſeiner Phantaſie zur Darſtellung bringt, weil wir nach unſern frühern Sätzen nicht zugeben können, daß Gott eine Materie vorfindet, in deren Bildung ſeine ſchöpferiſche Thätigkeit beſtehe. Es würde auch ferner gezeigt werden müſſen, wie Gott ein Bild der Phantaſie oder eine künſtleriſche Erfindung beigelegt werden könnte, von welcher doch eine jede künſtleriſche Thätigkeit ausgehen muß. Solchen ſchwierigen Geſchäften weiter nachzugehen möchten wir uns gern erſparen, und ſehen wir auf das, was wirklich als Schönheit der Natur bezeichnet worden iſt, ſo finden wir auch keine Veranlaſſung darüber in tiefere Forſchungen einzugehen. Denn nur in zwei Weiſen hat man das Schöne in der Natur zu finden gewußt, entweder in ſinnlichen Erſcheinungen, welche unſere Phantaſie erregen, oder im Nachdenken über das zweckmäßige Ineinandergreifen der Naturentwicklungen. Das erſtere aber will keinen recht wiſſenſchaftlichen Charakter uns darbieten, ſondern die Erregungen der Phantaſie in einzelnen Bildungen oder Gruppen der Natur werden von einem jeden auf eine andere Weiſe aufgefaßt; wenn wir aber wiſſenſchaftlich die Natur zu erforſchen ſtreben, ſo haben wir allen ſolchen Erregungen gänzlich den Abſchied zu geben. Sollte dagegen die Schönheit der Natur in ihrer zweckmäßigen Anordnung geſucht werden, ſo würde man bei der dritten der früher von uns unterſchiedenen Formen angelangt ſein, in welchen man aus der Erkenntniß der Natur eine Erkenntniß Gottes zu ſchöpfen gemeint hat.

So ſehen wir uns denn wieder auf den Begriff zurückgeführt, von welchem wir ſchon früher bemerkt haben, daß er von dem Gange der beobachtenden Naturwiſſenſchaft verworfen werde und voreilig eingemiſcht nur geeignet ſei die beſonnene Naturforſchung zu ſtören. Wenn wir in der zweckmäßigen Anordnung der Natur Gott erkennen ſollten, ſo würden wir dadurch nothwendig auf die teleologiſche Erklärung der Natur geführt werden. Wenn nun dieſe Erklärungsweiſe von der beobachtenden Naturwiſſenſchaft zurückgewieſen wird, ſo iſt dagegen durchaus nichts zu erinnern. Denn es iſt unbeſtreitbar, daß die Beobachtung nicht weiter reicht, als das Vorhandene zur Erkenntniß zu bringen, daß ſie daher zwar eine Aufeinanderfolge der Erſcheinungen, aber nicht einen Zweck in derſelben nachweiſen kann. Allein wenn auch hieraus folgt, daß die Beobachtung ihre Grenzen überſchreiten würde, wenn ſie Zwecke nachweiſen wollte, ſei es in der Natur oder ſonſt wo, ſo würde daraus doch nicht geſchloſſen werden dürfen, daß an die Beobachtung das Nachdenken über die Zwecke des Vorhandenen ſich nicht anſchließen könne. Es könnte vielmehr als das Ziel der Beobachtung angeſehen werden uns in dem Verlaufe der Begebenheiten eine ſolche Folge erkennen zu laſſen, welche auf einen Zweck mit Sicherheit ſchließen ließe. Die Erkenntniß des Zwecks würde zwar alsdann außerhalb der Beobachtung fallen, allein das Geſchäft der Beobachtung würde durch dieſelbe nicht geſtört werden, weil ſie nur nach Beendigung der Beobachtung ſich an dieſe anſchlöſſe. Daher iſt nur die voreilige Einmiſchung des Zweckbegriffs in die empiriſche Naturforſchung zu verwerfen, unbedenklich dagegen wird es dieſer erſcheinen müſſen, wenn ſo vortreffliche Folgerungen aus ihr gezogen werden könnten, wie die über die Zwecke der Natur ſein würden.

Aber noch von einer andern Seite her könnte man einwerfen, daß es unpaſſend ſei Gott Zwecke beizulegen. Denn ein jeder Zweck bezieht ſich auf ein Werden, welches durch ein Mittel hindurchgehend ſein Ziel erreichen will, und von dem ewigen und unveränderlichen Sein Gottes iſt daher kein Zweck zu erkunden. Dennoch haben wir ſchon früher gezeigt, in welchem Sinn auch wohl von einem Willen Gottes geſprochen werden könnte, inwiefern nämlich das, was er von Ewigkeit her ſetzt, durch unſere eigene Entwicklung uns angeeignet werden ſoll und daher für uns ein Zukünftiges iſt, welches durch das Werden hindurchgeht. Daher kann denn auch wohl geſagt werden, daß, wenn wir die Zwecke der Dinge zu erkennen vermöchten, damit auch eine Erkenntniß Gottes uns gewonnen ſein würde. Von dieſer Seite aus geſehen werden wir es allerdings als eine Aufgabe unſerer Wiſſenſchaft betrachten müſſen, in den Dingen, welche als Natur ſich uns darſtellen, nach ihren Zwecken zu forſchen und natürlich nicht bloß nach ihren Zwecken an ſich, ſondern auch nach den Zwecken ihrer Zuſammenordnung und ihres wechſelſeitigen Eingreifens in die Entwicklung der ganzen Welt, weil ja kein einzelnes Ding allein für ſich gedacht werden kann, ſondern das Syſtem unſerer Erkenntniſſe überall darauf ausgeht, den Zuſammenhang der Dinge unter einander zu begreifen und damit auch das Zuſammenſtimmen ihrer Zwecke zu einem Geſammtergebniß uns zur Einſicht zu bringen. Hiernach alſo erſcheint uns die teleologiſche Betrachtung der Natur als gerechtfertigt, ja wir werden ſie als ein nothwendiges Moment in unſerer philoſophiſchen Betrachtung der Dinge anerkennen müſſen.

Allein es iſt nun eine andere Frage, ob wir nach dem Standpunkte unſerer Beobachtung auch wirklich im Stande ſein werden die Zwecke der Dinge zu erkennen, welche uns als reine Natur erſcheinen. Die teleologiſche Betrachtung der Natur hat an zwei Punkten die Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung nachzuweiſen geſucht. Entweder ſtrebte man zu zeigen, daß der ordnungsmäßige Gang in der Entwicklung der Naturerſcheinungen dazu diene die natürlichen Weſen theils in ihrem einzelnen Daſein, theils auch in der Fortpflanzung ihrer Arten und Gattungen zu erhalten, oder man bemühte ſich darzuthun, daß alles in der Natur für das Leben der Menſchen auf das Beſte eingerichtet ſei oder ſeinen Zweck in dem Leben der Menſchen habe. Die erſte Art teleologiſcher Betrachtung ſetzt das Gute, welches die Natur bezwecken ſoll, im weiteſten Kreiſe, aber freilich auch in einem ſehr geringen Grade, die andere dagegen will den Grad des Guten ohne Beſchränkung genommen wiſſen, wird aber dadurch genöthigt ihn in einem ſehr kleinen Kreiſe zu finden. Denn wer die Zwecke der Natur nur in der Erhaltung der einzelnen Dinge oder ihrer Arten und Gattungen erblickt, kann keine große Meinung von dem Guten haben, welches durch die Natur hervorgebracht werden ſoll; wer dagegen den Menſchen zum Zwecke der Natur macht, kann das Gute, welches durch ſie bezweckt wird, in das Unendliche ſteigern, weil die Fortſchritte in der Geſchichte des Menſchengeſchlechts in das Unbegrenzte zu gehen ſcheinen, allein die Zwecke der Welt beſchränken ſich alsdann auf einen kleinen Theil des Ganzen. Was nun die erſte Weiſe der Teleologie betrifft, ſo würden wir gar nichts dagegen einzuwenden haben, daß in ihr die Zwecke, auf welche die Beobachtung der Natur uns hinweiſen ſoll, nur einen geringen Grad des Guten zu bezeichnen ſcheinen, da wir ja überhaupt in der Erkenntniß des Wirklichen nur eine beſchränkte Erkenntniß Gottes ſuchen, wenn es nur möglich wäre in jenen angeblichen Zwecken auch nur den kleinſten Grad des Guten zu entdecken. Allein ſelbſt hinter dieſen geringſten Anſprüchen ſcheint die That zurückbleiben zu müſſen. Denn wenn nichts weiter als die Erhaltung der Dinge Zweck der Natureinrichtung ſein ſoll, ſo widerſpricht dieſe Behauptung nur dem Begriffe des Zwecks, welcher einem unbeſchränkten Weſen beigelegt werden kann. Bei uns beſchränkten Dingen, deren Beſitz beſtändig durch die Anſprüche Anderer und durch die Feindſchaft der Natur gefährdet iſt, kann es ja freilich vorkommen, daß wir unſern Zweck zu beſchränken genöthigt ſehen und ihn allein auf das Erhalten des gegenwärtigen Zuſtandes unter der Veränderung der Umſtände richten. Aber hierauf den Zweck der Welt zu beſchränken würde wohl nicht erlaubt ſein. Denn was könnte ihr wohl ihren Beſitz gefährden? Iſt etwa eine Materie in ihr, welche ſich wieder in das alte Chaos aufzulöſen ſtrebt? Solchen Vorſtellungen vergangener Zeiten müſſen wir ja wohl den Abſchied geben. Wenn alſo alles auf derſelben Stufe der Entwicklung bleiben ſollte, ſo würden wir gar nicht zu ſagen wiſſen, warum das Werden der Natur vorhanden wäre und nicht vielmehr alles beim Alten bliebe. Vielleicht jedoch könnte jemand meinen, in der Beobachtung der Natur träte uns doch auch eine Fortbildung der Einzelweſen in ihrem Wachsthum und ihrer Ausbildung zu vollkommener Geſtalt hervor und dieſe dürfte als Zweck der Natur angeſehen werden, wenn wir nur nicht eingeſtehen müßten, daß in allen Dingen, welche uns als reine Natur erſcheinen, dem Wachsthum auch der Verfall ihrer ausgebildeten Geſtalt folgte, daß die Natur alles Einzelne, was ſie hervorbringt, auch unbarmherzig wieder zerſtörte und überall bei dieſen Dingen nicht das Einzelweſen, ſondern nur ſeine Art und Gattung als das Unvergängliche in der Erſcheinung ſich darſtellte. So können wir denn dieſe Art der Teleologie in Wahrheit nur als ein verfehltes Beſtreben anſehen in der Natur die Zwecke und die Bedeutung ihres Werdens zu erkennen. Weiter reicht unſere Beobachtung der reinen Natur nicht, als nur ihr Beſtehen im Wechſel der Formen zu erkennen; einen Zweck aber in dieſem Wechſel ohne Fortſchritt zu ſehen muß uns der Begriff des Zwecks verbieten.

Anders iſt es nun freilich mit jener zweiten Art der Teleologie, welche das Menſchengeſchlecht als den Zweck der Natur betrachtet. Denn hierbei läßt ſich einſehen, wie eine weitere Ausbildung und die Verwirklichung eines Guts, welches früher nicht war, durch die Natur, wenn auch nicht hervorgebracht, doch wenigſtens möglich gemacht wird, und der Wechſel der Natur erſcheint als eine Bedingung, ohne welche der Wechſel des menſchlichen Daſeins und des Fortſchreitens in ihm nicht möglich ſein würde. Nur müſſen wir beſorgen, daß dieſe Anſicht zu einer zu beſchränkten Meinung über die Bedeutung der Natur Veranlaſſung geben könnte. Daß unſere Furcht nicht ohne Grund ſei, beweiſt die unzähligemal wiederholte Behauptung, daß der Menſch der einzige Zweck der Natur ſei, eine Behauptung, in welcher der Menſch ſeiner eigenen beſchränkten Einſicht ſpottet und, weil er in dem kleinen Kreiſe ſeiner Erfahrung nichts anderes findet, was in fortſchreitender und dauernder Entwicklung Zwecke beurkundete, als nur ſich ſelbſt, dieſen geringen Maaßſtab ſeiner Erkenntniß zum Maaßſtabe der Welt zu machen ſich erkühnt. Es vergnüge ſich, wer will, an dieſer Größe des Menſchen gegenüber der Kleinheit, ja der Nichtigkeit aller übrigen Natur, denn alles, was nur Mittel iſt, hat ja ſeine Bedeutung doch allein in dem, welchem es als Mittel dient; nur verlange niemand, daß ihm zugegeben werden müſſe, der Menſch ſei groß, weil alles Übrige ihm klein erſcheine; für größer würden wir offenbar ihn halten müſſen, wenn er die Größe Anderer neben ſich dulden könnte. Das Menſchengeſchlecht als den einzigen Zweck der Welt anzuſehen, weil in ihm allein die Vernunft und mithin die zweckmäßige Entwicklung uns anſchaulich iſt, heißt die übrige Natur für eine bloße Erſcheinung ausgeben, deren Grund und Bedeutung allein in dem Menſchengeſchlechte geſucht werden müßte, weil kein anderes Weſen vorhanden wäre außer ihm, kein Weſen, welches eigene, d. h. freie Thätigkeiten zur Begründung der Erſcheinung hätte, d. h. das Menſchengeſchlecht ſelbſt mit der Unendlichkeit unbewußter Thätigkeiten belaſten, welche zur Hervorbringung dieſer Erſcheinungen nöthig wäre. Wir brauchen hierüber nur auf unſere früheren Sätze zu verweiſen, welche die nothwendige Verbindung zwiſchen den Begriffen des Überſinnlichen und des vernünftigen ſo wie natürlichen Lebens dargethan haben müſſen, und ſo werden wir denn auch von dieſen Sätzen die Anwendung auf die Natur außer dem Menſchen machen müſſen, daß, wenn in ihr wirklich etwas von der menſchlichen Vorſtellung und Thätigkeit Verſchiedenes geſetzt iſt, auch wenigſtens die Anlage zu einer eignen Entwicklung und damit auch ein eigner Zweck ihr beigelegt werden müſſe, denn Zweck eines jeden Dinges iſt es ſeine Anlage zur Entwicklung zu bringen. Das Gegentheil anzunehmen iſt nun auch keinesweges nothwendig mit der teleologiſchen Naturanſicht verbunden, welche die Zwecke der Natur im Menſchen zu finden ſtrebt, denn ihrem Weſen nach liegt ihr nur das Bekenntniß zum Grunde, daß wir von dem Standpunkte unſerer gegenwärtigen Wiſſenſchaft aus keine andere Zwecke zu entdecken vermöchten, als ſolche, welche im Menſchen enden, ohne daß dadurch geleugnet würde, daß auch noch andere Zwecke der Natur vorhanden ſein könnten. Wenn aber hierauf die Teleologie ſich beſchränkt, ſo werden wir ihr beiſtimmen können. Nur müſſen wir geſtehen, daß es uns ſcheinen will, als wollte ſelbſt dieſe Art der teleologiſchen Naturforſchung keinen recht wiſſenſchaftlichen Charakter gewinnen, ſondern gehörte nur dem Gebiete des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens an, welches philoſophiſche und empiriſche Erkenntniſſe in eine mehr oder weniger ſchwankende Verbindung bringt. Daß es nicht anders ſein könne, ſolange wir die Vernunft in andern Weſen außer den Menſchen nicht zu entdecken vermögen, muß uns daraus klar ſein, daß eine ſichere Abſchätzung deſſen, wozu die Natur dem Menſchen dienen ſoll, erſt alsdann möglich ſein würde, wenn wir auch die eigenen Zwecke der Natur und wozu hinwiederum der Menſch das Seinige ihr beizutragen hat, dagegen in Anſchlag bringen könnten.

Wir ſind nun aber hiermit auch wieder zu der Behauptung zurückgekehrt, von welcher wir ausgingen, daß nämlich der Standpunkt, von welchem aus wir uns zurechtfinden ſollen in der Welt, zunächſt zu einer Verſtändigung über uns ſelbſt führe und von da weiter fortſchreitend über das, was uns am nächſten verwandt iſt, über das Menſchliche, daß dagegen die Natur, in welcher wir keine Vernunft zu erkennen vermöchten, auch dasjenige ſei, was am wenigſten ein Verſtändniß ſeiner Bedeutung uns eröffnen wolle, wie bequem es auch zum Gegenſtande der Beobachtung ſich uns darbieten möchte. Dieſe Beobachtung deswegen aufzugeben oder auch nur ſie der Beobachtung der vernünftigen Weſen nachzuſetzen darf uns dennoch nicht einfallen, weil wir auf der einen Seite gar vieles vorläufig nur in unſern empiriſchen Wiſſenſchaften zu ſammeln haben, was für ein ſpäteres Verſtändniß aufgehoben werden muß, auf der andern Seite aber auch der Zuſammenhang nicht vernachläſſigt werden darf, in welchem wir mit der übrigen Welt ſtehen. Von dieſer Seite beſonders zeigt die teleologiſche Betrachtung der Natur ſich uns in einer ganz gemeinverſtändlichen Geſtalt, indem wir beſtändig den Nutzen zu berechnen haben, welchen wir von den äußern Dingen ziehen können, und ein großer Theil unſeres vernünftigen Lebens ſich nur darauf richtet dieſen Nutzen durch unſere praktiſche Thätigkeit ſo viel als möglich zu gewinnen. Dabei erſcheint uns alsdann die Natur zu dem Zwecke vorhanden, zu welchem wir ſie gebrauchen, und wie ſehr nun die Beobachtung der Natur dazu beitrage uns deſſelben theilhaftig zu machen, bedarf heutzutage kaum einer Erinnerung.

Wollen wir alſo das Ergebniß dieſer Unterſuchungen über unſern Standpunkt in den empiriſchen Wiſſenſchaften zuſammenfaſſen, ſo werden wir vor allen Dingen die Nothwendigkeit geltend machen müſſen zunächſt, wenn wir den Zweck aller Erkenntniß uns anſchaulich machen wollen, auf das Gebiet des Menſchlichen uns zu beſchränken, weil nur auf dieſem Gebiete es uns möglich wird in die Bedeutung oder den Zweck, welcher den Erſcheinungen zum Grunde liegt, einigermaaßen einzudringen. Und auch hierbei dürfte noch eine Beſchränkung uns räthlich ſcheinen. Denn um uns die vernünftigen Entwicklungen Anderer und dadurch ihr Leben und Weſen begreiflich zu machen, müſſen wir, wie früher gezeigt worden, von den Entwicklungen unſerer eigenen Vernunft ausgehen, ſo daß nur in demſelben Grade, in welchem wir ſelbſt unſerer Vernunft uns bemächtigt haben, auch die Vernunft Anderer uns zur Erkenntniß kommen kann. Hieraus aber folgt, daß auch mancherlei in der Entwicklung der übrigen Menſchen uns unverſtändlich ſein werde und eben nur der Kreis der Menſchen am verſtändlichſten, in welchem wir die meiſte Gleichheit mit unſern eigenen vernünftigen Beſtrebungen finden. Nachdem wir aber ſo zuerſt den Kreis unſerer Forſchungen uns beſchränkt haben, ſo werden wir alsdann auch die Nothwendigkeit nicht verkennen dürfen ihn auf der andern Seite allmälig und zuletzt über das Ganze auszudehnen. Denn wer würde wohl behaupten wollen, daß wir unſer eigenes Leben und den Bildungskreis, in welchem wir ſelbſt ſtehen, begreifen könnten ohne das Leben der Menſchheit überhaupt? Der Einzelne hat wohl zuweilen Urſache, wenn ihn die Enge ſeiner geſellſchaftlichen, mitunter auch verkünſtelten Verhältniſſe beängſtigt und unmuthig macht, an das Beiſpiel ſolcher ſich zu erinnern, welche in der Abſonderung vom menſchlichen Verkehr zu einem faſt viehiſchen Leben kamen, um ſich der großen Wohlthaten zu erinnern, welche er ſeiner Familie, den nächſten Umgebungen ſeiner Jugend und ſeinem Vaterlande verdankt. Was würde der Einzelne leiſten können in der Entwicklung ſeiner Vernunft, wenn er keine Gehülfen fände in der Bekämpfung der Übermacht, welche die äußere Natur über den vereinzelten Menſchen ausübt, zur Befriedigung der Bedürfniſſe, zur Abwehr der Noth, welche jede Stunde und jeder Augenblick über uns ſchicken kann? Gewiß iſt es, dieſe Stufe der Bildung, auf welcher wir jetzt ſtehen, hat durch die Arbeit faſt der ganzen Menſchheit durch Jahrtauſende hindurch vorbereitet werden müſſen. Wer dieſer Bildung angehört, der kann ſein Leben nicht begreifen ohne die Geſchichte der Menſchheit begriffen zu haben. Ein jeder Menſch muß ſich als ein Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft und der Entwicklung betrachten, in welcher dieſe zur Wirklichkeit ihres Weſens gelangt. Hat er ſich aber in dieſer Weiſe zu denken, ſo ſtrömen ihm alsbald auch die übrigen Dinge herbei, deren Einfluß auf den Gang der Geſchichte, möge er größer oder kleiner geſchätzt werden, nicht zu leugnen iſt. Klima und Boden, die Bildung der ganzen Erde, durch verſchiedene Entwicklungsſtufen hindurchgehend, bis ſie fähig wurde die Wohnung vernünftiger Weſen zu werden und die Bedingungen ihres Daſeins in der Geſtaltung organiſcher und unorganiſcher Natur zu gewähren, alles dies verlangt Berückſichtigung, und wir wiſſen uns hierbei keine Grenze zu ſetzen, wo unſere Erklärung der Erſcheinungen aufhören dürfte, ſondern müſſen uns geſtehen, daß wir uns ſelbſt und unſer Geſchlecht nur in der Verflechtung aller der Wechſelwirkungen zu erkennen vermögen, welche über das Ganze ſich ausbreitet. Mögen wir uns nun auch ſagen, daß unſer Überblick über das Ganze bei der unvollkommenen Entwicklung, in welcher wir ſind, nothwendig unvollkommen ſein müſſe, mögen wir auch hierin eine Entſchuldigung finden, wenn wir unſere Erkenntniß unſerer ſelbſt und unſeres Geſchlechts nach einem kleinern Maaßſtabe zu bewerkſtelligen ſuchen: ſo werden wir doch dies immer nur als ein Werk unſerer Noth anſehen dürfen und in demſelben Maaße eine Beſchränkung unſerer Erkenntniß unſerer ſelbſt und anderer Menſchen anzuerkennen haben, in welchem wir unſere Erkenntniß der übrigen Welt mangelhaft finden. Dies iſt der Proceß der Ausdehnung und Zuſammenziehung, gleichſam des geiſtigen Aus- und Ein-Athmens, in welchem unſer wiſſenſchaftliches Leben begriffen iſt, daß wir auf der einen Seite uns auf uns ſelbſt zurückgeführt ſehen, indem wir uns in der Welt zurechtzufinden ſtreben, auf der andern Seite aber, indem wir unſer eigenes Weſen uns zur Erkenntniß zu bringen ſtreben, auch wieder in das Weite uns verwieſen finden. Wenn wir früher bei Unterſuchung der empiriſchen Erkenntniſſe, welche auf die reine Natur ſich beziehen, bemerken mußten, daß in ihnen die Neigung vorherrſche alles als ein Nothwendiges ſich zu denken, ſo müſſen wir dagegen eingeſtehen, daß die andere Seite der empiriſchen Unterſuchung, welche auf die Vernunft ſich bezieht, indem ſie zunächſt der einzelnen Vernunft ſich zuwendet, in die Gefahr geräth alles als ein Zufälliges aufzufaſſen. Dieſer Gefahr aber läßt ſich nur dadurch begegnen, daß die einzelne Vernunft mit der allgemeinen und die allgemeine Vernunft mit der Natur in Verbindung gedacht wird, um dadurch einen vollſtändigen Zuſammenhang des Werdens zur Erkenntniß zu bringen.

II. Von der Erkenntniß Gottes im Leben des einzelnen Menſchen.

Von dieſer müſſen wir beginnen, wie wir geſehen haben, weil wir den Standpunkt unſerer Verſtändigung über die Bedeutung der Erſcheinungen nur in uns ſelbſt finden können. Es kommt alles darauf an, daß wir uns ſelbſt erkennen. Dieſe Erkenntniß liegt uns zunächſt, indem wir nur von dem Standpunkte unſerer eigenen Vernunft und durch die Entwicklung derſelben eine Einſicht über das Vernünftige in Andern und über ſein Verhältniß zur Natur zu gewinnen hoffen dürfen.

Käme es nun bei der Erkenntniß der Dinge allein auf die Menge der Erfahrungen an, welche uns von denſelben vorliegen, ſo würde uns nichts leichter zu erkennen ſein, als unſer eigenes Ich; denn keinen Gegenſtand beobachten wir ſo unausgeſetzt, wenn auch nicht planmäßig, doch unwillkürlich, als uns ſelbſt. Die faſt ſprichwörtliche Schwierigkeit, welche wir dennoch finden, zur Erkenntniß unſerer ſelbſt zu gelangen, muß uns ein Beweis ſein, daß für die richtige Beurtheilung eines Gegenſtandes noch andere Anforderungen gemacht werden müſſen, als die Menge der Erfahrungen, welche wir über denſelben gemacht haben. Wir ſehen daran, daß nach einer andern Erkenntniß des Ich geſtrebt werden ſoll, als nach der Erkenntniß ſeiner Erſcheinungen; denn die Erſcheinungen des Ich ſind uns beſtändig gegenwärtig, wir können keine derſelben überſehen, und nur etwa unſere Vergeßlichkeit könnte angeklagt werden, wenn wir es zu keiner genügenden Überſicht über die Erſcheinungen unſeres Ich zu bringen vermöchten; aber es wird auch wohl niemand ſeinem ſchlechten Gedächtniß allein die Schuld geben wollen, wenn er ſich ſelbſt unrichtig beurtheilen ſollte.

Als eine der weſentlichſten Schwierigkeiten für die Selbſterkenntniß pflegt unſere Parteilichkeit angeſehen zu werden. Sie zeigt ſich nicht allein, wenn wir uns gegen Andere abſchätzen, ſondern auch wenn wir bei Beurtheilung unſerer ſelbſt nur das allgemeine Maaß im Auge haben, welchem alle vernünftige Entwicklung unterliegt. Bald ſind wir geneigt mehr als billig uns zu entſchuldigen über die Schwächen oder Verkehrtheiten, welche uns ankleben, und dagegen das Gute zu überſchätzen, welches wir in uns finden mögen, und dies möchte der häufigere Fall ſein, bald aber ergreift uns eine Stimmung unſeres Gemüths, welche uns anklagt und in eine ſolche Unruhe verſetzt, daß wir nichts Feſtes und Sicheres, welches wir als den wahren Gewinn unſeres Lebens betrachten dürften, in der ganzen Reihe unſerer Entwicklungen zu erblicken wiſſen. Schwer mag es nun allerdings ſein von dieſen Schwankungen des Urtheils uns loszumachen, doch giebt es uns einige Hoffnung, daß wir ſie nach entgegengeſetzten Seiten hin ſich bewegen ſehen, bald der Überſchätzung, bald der Herabwürdigung zugewendet. Werden wir bald nach der einen, bald nach der andern Seite geführt, ſo werden wir doch einmal auch die richtige Mitte berühren müſſen, welche das Wahre trifft, ſollte dies auch nur in einem flüchtigen Bewußtſein uns begegnen. Und wir begehren ja auch nicht eine ſolche genaue Erkenntniß uns zuzuſchreiben, welche ohne allen Fehl das Maaß unſeres Werthes feſtſtellte, ſondern überall iſt es nur eine fortſchreitende Annäherung an die Erkenntniß aller Dinge, ſo wie Gottes, welche wir uns zuſchreiben wollen. Daher können wir in der Parteilichkeit, welche wir für uns hegen mögen, kein unüberwindliches Hinderniß unſerer Selbſterkenntniß ſehen in dem Maaße, in welchem wir ſie uns zueignen möchten.

Was aber bei dem Unternehmen uns ſelbſt zu erkennen ſogleich in die Augen fällt, iſt die ſittliche Richtung, welche es nimmt. Nachdem die erſte inſtinctartige Forſchung in der

Natur und das noch halb bewußtloſe Streben der Philoſophie in der Welt überhaupt ſich zur Erkenntniß des Göttlichen zu erheben als wiſſenſchaftlich unzureichend ſich erwieſen hatte und ſobald nun dagegen die Einſicht eingetreten war, daß nur die Erkenntniß unſerer ſelbſt als Mittelpunkt unſerer Bemühung in der Welt uns zurechtzufinden angeſehen werden könnte, nahm auch die wiſſenſchaftliche Unterſuchung ihre Richtung auf das Sittliche. So wie dies in der Geſchichte der Wiſſenſchaft nicht überſehen werden kann, ſo zeigt daſſelbe ſich auch in einem jeden Einzelnen. Wenn er ſich ſelbſt abſchätzt gegen Andere, ſo iſt es ſein ſittlicher Werth, welchen er gegen den Werth dieſer beſtimmen möchte, ein Werth, welcher freilich nicht bloß im Willen und in der Geſinnung, ſondern auch in allen Fertigkeiten für das praktiſche Leben, für Kunſt und Wiſſenſchaft, für jede Art weltlicher oder religiöſer Geſelligkeit geſucht werden muß. Und nicht allein gegen Andere ſuchen wir uns nach dieſem Maaßſtabe abzuſchätzen, ſondern ihn haben wir auch vor Augen, wenn wir unabhängig von einer jeden Vergleichung nur die Erkenntniß unſerer ſelbſt wollen. Wie könnte es auch wohl anders ſein, da bei dieſer Erkenntniß ein Weſen uns vorliegt, welches in eigenen freien Thaten die Wirklichkeit ſeines Weſens erzeugend der Vernunft ſich rühmt und in ſeinem Willen Böſes und Gutes gegen einander abwägt? Denken wir nun noch beſonders an unſere allgemeinen Grundſätze über die Art, wie wir zur Erkenntniß einzelner Weſen gelangen ſollen durch die Erkenntniß ihres freien und überſinnlichen Lebens, ſo wird es uns auch gerechtfertigt erſcheinen, daß unſere Selbſterkenntniß dieſe ſittliche Richtung nimmt, denn das freie und vernünftige Leben ſcheint überall einer ſittlichen Schätzung unterworfen werden zu müſſen.

Allein eben hierin liegt nun die größte Schwierigkeit aus dem ſinnlichen Leben, welches empiriſch gefunden wird, das freie und überſinnliche Leben herauszufinden, welches dem ſittlichen Urtheil ſich ſtellt. Wir müſſen uns hier noch einmal an die Bedenklichkeiten erinnern, welche zu dem Bekenntniß geführt haben, das Freie laſſe ſich aus der Erſcheinung gar nicht herausſondern, denn zu ſehr ſei es eingehüllt von der Gewalt der Umſtände. Unſer ſinnliches Leben enthält zwei Elemente, welche in einem jeden Punkte deſſelben ſich durchdringen, die Wirkungen der Außenwelt und unſere eigenen freien Thätigkeiten. Nur die letztern können wir uns zuſchreiben; ſie bilden die wahren Prädicate, zu welchen unſer Ich das Subject iſt. Dagegen das, was die Außenwelt in uns wirkt, müſſen wir abzuſondern ſuchen, wenn wir ein reines Urtheil über uns gewinnen wollen. Den falſchen Schein, welchen die Begünſtigungen des Glücks oder die Störungen des Unglücks auf uns werfen mögen, haben wir abzuſtreifen, damit wir uns in unſerer nackten Wahrheit erkennen. Prüfe nun ein jeder ſich ſelbſt, wie viel er ſeinen Umgebungen verdanke von ſeiner Geburt an bis zu dem heutigen Tage, was ſeine Erzieher an ihm gebildet, was die Einflüſſe der Geſchichte in volksthümlicher Denkart, in religiöſer Geſinnung, in der ganzen Bildung, welche er überkommen hat, über ihn vermocht haben, wie auch die Erſcheinungen der Natur vom Größten an bis in die kleinſten Triebfedern ſeines pulſirenden Lebens hinein, einwirkend auf Stimmung und Temperament, ſo wie auf die Erregungen ſeines Denkens und ſeines Gefühls, nicht den kleinſten Theil an ſeiner gegenwärtigen Entwicklung ſich zueignen können, ſo wird über die Größe dieſer Abrechnung, welche er mit der Außenwelt zu halten hat, ſein Muth ſich gebrochen fühlen ſie zu einem vollſtändigen oder auch nur leidlichen Abſchluß zu führen. Aber wenn wir unſere früheren Unterſuchungen überlegen, ſo werden wir auch wohl eingeſtehen müſſen, daß wir die Berechnung am falſchen Ende angefaßt haben. Denn wenn wir zuerſt die Einflüſſe des Äußern auf unſer Leben berechnen wollten, um alsdann zu ſehen, was uns ſelbſt noch übrig bleiben möchte als unſere eigene That, ſo würden wir eben nur von den übrigen Dingen aus uns zurechtzufinden ſuchen in uns ſelbſt, anſtatt daß wir nach dem vorher Geſagten den Standpunkt unſerer Forſchung in uns zu nehmen haben, um uns in der übrigen Welt zurechtzufinden. Hierauf haben wir auch jetzt noch zu beſtehen, ja recht eigentlich darin den Kern unſerer Forſchung zu erblicken.

In allen oder wenigſtens faſt in allen wiſſenſchaftlichen Dingen giebt es zwei Weiſen des Verfahrens, eine directe und eine indirecte, und in den meiſten Fällen möchte es rathſam ſein keine von beiden zu vernachläſſigen, ſondern auf zwei Wegen zugleich nach demſelben Ziele zu ſtreben, damit das eine Ergebniß uns als Probe des andern diene. Hierzu räth unſere menſchliche Schwachheit, die Furcht, daß perſönliche Neigung oder Abneigung uns zum Irrthum verleiten könnte. Wenn nun das indirecte Verfahren durch verneinende Sätze zum Ziele der Bejahung zu führen ſucht, ſo iſt es offenbar, daß die vorher bezeichnete Methode zur Erkenntniß unſerer freien Thätigkeit zu gelangen dem indirecten Verfahren angehört, denn in ihm wird eben nichts anderes unternommen, als durch Ausſcheidung deſſen, was wir zur Hervorbringung unſeres ſinnlichen Lebens nicht thun, zuletzt das übrig zu behalten, was wir uns ſelbſt in bejahender Weiſe zueignen können. Wir werden daher auch dieſe Weiſe der Forſchung keinesweges zu verachten haben, vielmehr können wir täglich an unſerer Selbſtbeobachtung bemerken, wie ſie dieſen Weg einzuſchlagen förderlich findet und mancherlei äußere Einflüſſe und Einwirkungen der Umſtände unſeres Lebens bald zur Anklage, bald zur Entſchuldigung benutzt. Allein dies Verfahren iſt es doch nicht allein, durch welches wir zur Erkenntniß unſerer freien That gelangen; ſondern ihm zur Seite entwickelt ſich das directe Verfahren, welches unmittelbar in uns ſelbſt nach der freien That forſcht.

Dabei haben wir nun darauf zu achten, daß, wie hoch auch die äußern Einflüſſe angeſchlagen werden mögen, doch keiner derſelben eine Entwicklung der Vernunft hervorzubringen vermag. Wir müſſen noch einmal wiederholen, was ſchon mehrmals geſagt worden. Keinen, auch nicht den geringſten Gedanken kann uns irgend eine Macht eingeben oder abdringen; wo wir uns auf einem ſolchen ertappen mögen, da haben wir ihn uns zuzuſchreiben. Unſer Bemerken kann gelenkt, aber nicht erzwungen werden. Selbſt die mächtigſten Einwirkungen der Überlieferung führen uns nur Erregungen unſeres Denkens herbei, und es iſt wohl möglich, daß wir eine Formel nur aus Überlieferung gedankenlos auffaſſen, aber daß wir ihren Sinn verſtehen und den in ihr ausgedrückten Gedanken begreifen, müſſen wir unſerer eigenen freien Thätigkeit zuſchreiben. So iſt es mit allen Entwicklungen der Vernunft, und wenn wir dies feſthalten, ſo werden wir genug nachzuweiſen haben, was wir in directer Weiſe bei Beobachtung unſerer ſelbſt als freie That uns aneignen dürfen. Zur Erkenntniß des Freien in unſerem Leben wird von dieſer Seite nichts weiter verlangt, als daß wir die freie That in uns vollziehen; denn mit dem Vollziehen derſelben iſt auch nothwendig das Bewußtſein verbunden, daß wir ſie vollziehen, ein Bewußtſein, welches allgemeine Gültigkeit hat und daher ein Wiſſen iſt. Indem wir wollen, wiſſen wir, daß wir wollen, und es iſt gar kein Wollen möglich ohne die Gewißheit, daß der eigentliche Gegenſtand des Wollens gut ſei und von Allen als gut anerkannt werden müſſe. Daher beruht die Erkenntniß der freien That auf einem unmittelbaren Wiſſen deſſen, welcher ſie vollbringt, und darf nicht erſt eine äußere Beglaubigung ihrer Wahrheit ſuchen. Indem wir denken, wiſſen wir, daß wir denken, wiſſen wir dieſes unſer Denken als unſere freie That, und ebenſo weit als dieſes Denken in vernünftiger Weiſe von uns vollzogen worden iſt, ebenſo weit erſtreckt ſich auch die Gewißheit, mit welcher wir es als von uns vollzogen ſetzen. Dies iſt eben die Weiſe der Vernunft, daß, indem ſie thut, auch das Wiſſen ihr beiwohnt, daß ſie thut. Dieſer allgemeine Satz beſtätigt ſich uns auch in der Erfahrung vollſtändig, ſobald dieſelbe richtig ausgebildet worden. Denn je kräftiger und reiner die Vernunft in uns hervortritt, um ſo ſicherer wird ſie auch ihrer ſelbſt und um ſo klarer faßt ſie in ihrem Bewußtſein ihre eigene Thätigkeit auf. Noch Niemand, welcher einen Gedanken wahrhaft dachte, hat daran gezweifelt, daß er ihn dachte. Je entſchiedener unſer Entſchluß im Guten wird, um ſo beſtimmter ſtellt ſich auch der Gedanke dabei heraus, daß dieſer Entſchluß in eigener That von uns ergriffen und feſtgehalten werden mußte. Störungen dieſes Wiſſens der Vernunft von ſich ſelbſt wollen wir darum nicht leugnen; wir müſſen uns aber die Erlaubniß ausbitten auf ſie erſt ſpäter wieder zurückkommen zu dürfen, nachdem wir weiter den Verlauf der Selbſterkenntniß in dem directen Wege, deſſen Anfang wir hiermit bezeichnet haben, beſchrieben haben werden.

Wenn wir in dem einzelnen Willensacte, in der einzelnen That unſeres Ich eine Erkenntniß unſerer ſelbſt gewinnen, ſo iſt doch darin, wie geſagt, nur ein Anfang der Selbſterkenntniß zu ſehen. Es drückt ſich darin zwar unſer Charakter aus, aber nur auf eine unvollſtändige Weiſe. Zu einer weitern Erkenntniß dieſes Charakters ſollen wir gelangen, indem wir die Reihe unſerer freien Thaten allmälig vollſtändiger überſehen lernen. Dies aber wird unausbleiblich erfolgen, wenn wir in vernünftiger Thätigkeit fortſchreiten und damit die Frucht der Vergangenheit in unſere Gegenwart herübernehmen, in dem Fortſchritte die freie Entwicklung erweiternd, welche unſer früheres Leben gebracht hatte. Die Kunſt zu ſolcher erweiterten Selbſterkenntniß zu gelangen iſt daher keine andere, als die Kunſt aus voller Seele, um uns dieſes Ausdrucks zu bedienen, thätig zu ſein. Dies ſind Ergebniſſe unſerer früheren Unterſuchungen. Daß ſie richtig ſind, dürfte uns jetzt auch die richtige Erfahrung beſtätigen. Solange wir eine Reihe der Entwicklungen feſthalten, fortſchreitend in der Verwirklichung deſſen, was uns bei Beginn derſelben nur in unbeſtimmten Umriſſen als Zweck vorſchwebte: ſo lange wohnt auch die Gewißheit uns bei, daß alle die Momente unſeres Lebens, durch welche wir bis zu dieſem Punkte gelangt ſind, gut waren und in freier, vernünftiger Thätigkeit von uns geſetzt wurden. Sie führen uns ja unſerem Zwecke entgegen. Indem wir den Entſchluß feſthalten dies beſtimmte Ziel zu erreichen, erkennen wir auch, wie die früheren Thätigkeiten, welche zur Verwirklichung unſeres Zweckes ſich ſchon ergeben haben, in unſerm gegenwärtigen Standpunkte allen ihren Erfolgen nach enthalten ſind und das Bewußtſein dieſes Standpunktes erfüllen. Möge die Reihe der Entwicklung eine wiſſenſchaftliche ſein, ſo werden wir das Ergebniß der früheren Gedanken in unſerem gegenwärtigen Gedanken wiederfinden und alle jene Gedanken als uns gegenwärtig und als wahr anerkennen, und es kann kein Zweifel dagegen aufkommen, daß ſie von uns alleſammt als freie Erzeugniſſe unſerer Vernunft gebildet worden und noch gegenwärtig feſtgehalten werden. Möge die Entwicklung von ihrer ſittlichen Seite aus betrachtet werden, ſo werden wir in gleicher Weiſe, ſolange wir einen Entſchluß feſthalten, das Gute nicht verkennen können, das in allen den beſondern Thaten liegt, die der Verwirklichung dieſes Entſchluſſes uns zugeführt haben, und indem unſere ſittliche Fertigkeit wächſt, muß auch in der Übung derſelben jede niedere Stufe, durch welche wir zu ihr gelangt ſind, in ihrem Werthe anerkannt werden und in der vollkommeneren Übung die frühere weniger vollkommene uns gegenwärtig ſein. Erſt nachdem wir aus einer Reihe der Entwicklung herausgetreten, kommen die Zweifel über uns, welche die eigene Thätigkeit und ihren Werth, ſo wie die Bedeutung der ganzen fortſchreitenden Reihe und aller ihrer Elemente uns ungewiß machen und ein Beweis davon ſind, daß die Erkenntniß des Weſens, welches in unſerem frühern Leben uns wirklich geworden, uns nicht mehr gegenwärtig iſt.

Wollten wir uns nun hiernach ein Ideal im gewöhnlichen Sinne des Wortes oder, um eigentlicher zu ſprechen, ein phantaſtiſches und unwahres Bild eines vollkommenen Lebens ausbilden, ſo würden wir uns daſſelbe zu denken haben als verlaufend in einer ununterbrochenen Reihe fortſchreitender Thätigkeiten, welche alle nach demſelben Ziele ſtreben. Ein ſolches Leben würde in jedem Punkte ſeines Verlaufs des Erfolgs ſeiner freien Entwicklungen ſich vollkommen bewußt ſein und daher auch in der Erkenntniß ſeiner ſelbſt beſtändig verfließen. Der Menſch, welcher es lebte, würde niemals in Unwiſſenheit über ſein wirkliches Weſen ſein können. Welche größere Glückſeligkeit könnten wir verlangen, verlangen nämlich für ein Leben, welches noch in der Entwicklung iſt, als dieſes ungetrübte Bewußtſein unſeres ſtetigen Fortſchreitens? Da würde keine Störung unſerer Zufriedenheit mit uns ſelbſt oder mit der Natur ſtattfinden, ſondern immer gleichmäßig würden wir uns in Übereinſtimmung mit uns und mit der ganzen Welt finden. Die Hemmungen, in welchen wir ſind, würden uns nicht als Übel, ſondern nur als Bedingungen unſeres Daſeins erſcheinen; von einer Sünde könnte dabei nicht die Rede ſein. Nur Schade, daß dieſes Bild unſerem Leben, wie es in der Erfahrung vorliegt, nicht im Entfernteſten gleicht, wenn es anders zu bedauern iſt, daß unſere Entwicklung keinen ungeſtörten Fortgang haben kann, weil ſie mit der Entwicklung anderer Dinge zu einer Einheit verſchlungen iſt. Ein ſtetiger Fortſchritt ohne Abſatz iſt nicht in dieſem Leben, ſondern ſo wie unſer phyſiſches Leben in einem beſtändig an- und abſetzenden Pulsſchlage gleichſam ruckweiſe ſich fortſchiebt, ſo finden wir auch ein ſolches An- und Abſetzen in unſerem Bewußtwerden, in welchem Wechſelproceſſe das Ich bald in Betrachtung des Äußern ſich ergießt, bald wieder in ſich ſelbſt ſich zurückzieht und ſich ſelbſt zum Bewußtſein kommt nur in Wechſelwirkung und Wechſelunterſcheidung zwiſchen ſich und dem Nicht-Ich. Hierin liegen die kleinſten Abſchnitte unſeres Lebens, welches periodiſch ſich geſtaltet. An dieſe kleinſten Perioden ſchließen aber alsdann auch größere ſich an, in welchen der Gegenſatz zwiſchen Außen= und Innenwelt bald die eine, bald die andere Seite in überwiegender Thätigkeit darſtellt. So ergeben ſich auf regelmäßige Weiſe die Perioden des Schlafes und des Wachens, von welchen nicht verkannt werden kann, daß die eine ein Übergewicht der äußern Natur über unſer Bewußtſein, die andere ein Übergewicht des letzteren über die erſtere vergleichungsweiſe betrachtet in ſich ſchließt; ſo ergeben ſich alsdann auch regelmäßig die Perioden der Lebensalter, welche phyſiſch und pſychiſch von einander ſich abſetzend an den Übergangskrankheiten als äußerſten Steigerungen in der Spannung des Gegenſatzes ein ähnliches Verhältniß des Kampfes entgegengeſetzter Kräfte errathen laſſen; ſo verräth endlich nicht weniger auch der Wechſel zwiſchen Geburt und Tod, welcher die ganze uns anſchauliche Periode unſeres Lebens umfaßt, eine ähnliche Nothwendigkeit, in welcher unſer Daſein ſich dahinzieht, nur durch die Wechſelwirkung zwiſchen der äußern Natur und unſerer innern Vernunft in beſtimmten Abſätzen des Übergewichts der einen und der andern unſere Beſtimmung zu erreichen. Mit jenem Traume aber einer ungeſtört ohne Abſatz ſich entwickelnden Selbſtbeſinnung iſt es nichts. Nicht allein uns ſollen wir leben. Nicht einmal werden wir uns rühmen dürfen in einer beſchränkten Reihe der Thätigkeiten unſeres Fortſchreitens ohne Störung uns bewußt zu werden, ſondern wo unſer Ich im Unterſchiede zwiſchen uns und der Außenwelt uns zum Bewußtſein kommt, da iſt auch immer ſchon die Störung unſeres reinen Bewußtſeins durch das Bewußtſein eines Andern geſetzt und jenes durch dieſes unterbrochen, ſo daß wir auch von dieſer Seite anzuerkennen haben, daß der directe Weg in der Selbſterkenntniß durch den indirecten unterſtützt werden muß. Hieraus wird es denn auch erklärt werden müſſen, daß ſelbſt bei den Ent=

wicklungen unſeres vernünftigen Lebens, welche eine zuſammenhängende Reihe zu bilden ſcheinen, die gewiſſe Erkenntniß des Fortſchreitens nicht völlig rein ſich ergeben will, weil immer noch wenn auch weniger bemerkliche Störungen dabei vorkommen. In keinem Momente unſeres Lebens, welcher von uns erfahren werden kann, leben wir eben uns allein; in jedem Abſchnitte unſerer Entwicklung können wir nur uns gegen das Äußere abſchätzen.

Bisher haben wir nur die regelmäßigen periodiſchen Abſätze unſeres Lebens in Rechnung gebracht, aber nicht weniger ſind auch unregelmäßige zu beachten, wenn wir alles zuſammenfaſſen wollen, was uns in der unmittelbaren Erkenntniß unſerer ſelbſt ſtört. Wenn jene auf die allgemeinen Einflüſſe der Natur, auf die Bedingungen, unter welchen das menſchliche Leben überhaupt ſteht, zurückgebracht werden können, ſo hängen dieſe dagegen von beſondern Bedingungen des einzelnen Lebens ab, von den Einwirkungen der beſondern Umgebungen, in welchen ein jedes einzelne Ding nach ſeinem eigenthümlichen Standpunkte in der Welt geſetzt iſt, und von der freien Thätigkeit dieſes Dinges ſelbſt. Da ergeben ſich ihm nach außen zu Bedürfniſſe, welche ihm nicht geſtatten in der begonnenen Reihe ſeiner Entwicklungen ungeſtört fortzuſchreiten, Bedürfniſſe ausgehend theils von der Natur, theils von der Geſellſchaft vernünftiger Weſen, welcher er angehört; innerlich aber bewegen es ſeine eigenen Begehrungen in verſchiedenen Richtungen, welche die begonnene Reihe willkürlich abbrechen, ehe ſie ihr Ziel erreicht hat. Wenn wir nun auch die erſte Art der Unterbrechungen, welche das unausweichliche Bedürfniß herbeiführt, unter denſelben Begriff der Naturnothwendigkeit bringen können, unter welchen auch die regelmäßigen Abſchnitte unſeres Lebens fallen, ſo iſt es doch etwas anderes mit der andern Art der Unterbrechungen, welche von unſerem eigenen Willen ausgehen. Wir können hierbei den ſittlichen Standpunkt der Beurtheilung nicht abweiſen, welcher uns alle Willensacte als gut oder böſe zu betrachten auffordert. Hier werden wir nun nicht umgehen können die Unterſuchungen über das Böſe wieder aufzunehmen, welche wir früher fallen gelaſſen haben, Unterſuchungen, welche in das Einzelne deſſelben eingehen müſſen und ſeinen allgemeinen Begriff in Übereinſtimmung mit unſern Erfahrungen über daſſelbe zu ſetzen beſtimmt ſind. Wenn auch die Störungen unſerer Selbſterkenntniß, welche von der Natur ausgehen, die Stetigkeit unſerer Fortſchritte in Zweifel ſetzen können, ſo erſcheinen dieſelben doch nur als vorübergehende Hemmungen, welche ſogar zur Erregung der lebendigen Kraft ausſchlagen können und auf jeden Fall nur als äußere Beſchränkungen unſeres Weſens ſich darſtellen, während dagegen das Böſe in unſerem innern Leben als unſere Einheit völlig zerrüttend ſich uns darſtellt und ſein Vorhandenſein ſogar die Grundſätze anzugreifen ſcheint, nach welchen wir eine Erkenntniß unſeres Weſens ſuchen müſſen.

Den letzten Punkt müſſen wir vor allen Dingen zur Frage bringen. Wir betrachten das Böſe als etwas, was wir uns ſelbſt zuſchreiben, als unſere eigene Thätigkeit und mithin als eine freie That anſehen müſſen. Alles Andere würde nicht etwas Böſes, ſondern, wenn es unſerer Entwicklung nachtheilig ſein ſollte, doch nur eine äußere Hemmung, ein Übel für uns ſein; möchte ein ſolches auch noch ſo tief eingreifen in unſer Leben, ſo würde es dennoch nur unſerer ſinnlichen Erſcheinung angehören, denn die Beſchränkung unſeres Seins iſt nicht wahrhaft uns ſelbſt zuzuſchreiben, ſondern nur ein Schein an uns. Aber von der andern Seite ſoll das Böſe dennoch eine Hemmung unſerer Entwicklung ſein, wenn anders alle Entwicklung unſeres Weſens unſerer Beſtimmung gemäß iſt, das Böſe dagegen unſerer Beſtimmung widerſpricht und von dem Wege uns ablenkt, in welchem wir unſer Heil gewinnen ſollen. Zwiſchen dieſen Behauptungen ſcheint nun zunächſt ein Widerſpruch ſich aufzuthun. Denn wenn wir einerſeits ſetzen, das Böſe ſei eine freie That, ſo liegt darin auch, daß es eine That der Vernunft und mithin ein rein

Vernünftiges ſei, wenn wir aber andererſeits anerkennen, daß es uns hemme und von unſerem Ziele abführe, ſo müſſen wir darin etwas Unvernünftiges zugeben. Dieſer Widerſpruch, ſollte er nicht als ein nur ſcheinbarer ſich auflöſen laſſen, würde unſer ganzes Unternehmen uns ſelbſt in unſern freien Thaten zu erkennen durchaus ſtören müſſen. Denn wenn wir vorher geſagt haben, in einer jeden freien That laſſe ſich unſer Weſen erkennen, ſo ſcheint dies jetzt wenigſtens eine Beſchränkung erleiden zu müſſen, da gefunden worden, daß in dem Böſen nur eine Hemmung unſerer Entwicklung heraustrete und alſo eine freie That, welche unſer Weſen zu offenbaren in keiner Weiſe geeignet ſei, daß mithin nur in den guten freien Thaten die Erkenntniß unſerer ſelbſt geſucht werden dürfe. Hierin aber ſtellt ſich auch auf eine noch ſchneidendere Weiſe der Widerſpruch in dieſem Begriffe des Böſen heraus, denn es wird damit eine freie That geſetzt, welche nicht Entwicklung unſeres Weſens, ſondern Hemmung dieſer Entwicklung iſt, und in ganz widerſinniger Art wollen nun zwei Beſtimmungen an das Böſe Anſpruch machen, die freie Entwicklung aus unſerem Vermögen heraus, eine Wirklichkeit deſſen begründend, was in unſerer Anlage uns gegeben iſt, und die Hemmung deſſen, was in unſerer vernünftigen Anlage liegt, indem nicht die Vernunft, ſondern etwas Unvernünftiges im Böſen zum Vorſchein kommen ſoll. Suchen wir aus dieſem Widerſpruche herauszukommen, indem wir auf die höchſten Gründe unſerer Wiſſenſchaft zurückgehen, weil doch von dieſen aus Sicherheit über alle beſondere Punkte des wiſſenſchaftlichen Lebens ſich verbreiten ſoll, ſo ergiebt ſich uns ſtatt der Aufklärung nur um ſo entſchiedener die Gewißheit der Verwirrung, in welcher wir uns befinden. Wenn das Böſe unſere freie That ſein ſoll: ſo werden wir nicht anſtehen dürfen, es auf ein Vermögen zurückzuführen, welches uns Gott gegeben eine ſolche That zu vollziehen. Nun ſagt man wohl, dieſes Vermögen ſei eins mit dem Vermögen der Freiheit oder zur Freiheit, weil dieſes die Wahl zwiſchen Gutem und Böſem in ſich ſchließe; allein man muß wiſſen, daß es weder ein Vermögen der Freiheit, noch ein Vermögen zur Freiheit giebt, ſondern nur ein Vermögen zu erkennen, zu fühlen und dergl., d. h. ein Vermögen zu einer Wirklichkeit, welche erreicht werden ſoll, oder ein Vermögen zu wollen oder zu thun, d. h. ein Vermögen zu einer Thätigkeit, durch welche die Wirklichkeit erreicht wird; daß aber die Freiheit nichts anderes iſt, als die Beziehung der Thätigkeit auf das thätige Ding, welchem die That zuzueignen iſt. Wenn daher ein Vermögen das Böſe zu thun uns zugeſchrieben werden ſollte, ſo würden wir der Folgerung nicht entgehen können, daß Gott nicht allein das Gute in uns angelegt hätte, einer Folgerung, welche auf keine Weiſe übereinſtimmen will mit dem Begriffe des vollkommenen Schöpfers der Welt. Alle dieſe Überlegungen alſo müſſen uns davon überzeugen, daß der Begriff des Böſen in der angegebenen Weiſe gefaßt einer Verbeſſerung bedürftig iſt.

Gehen wir hierbei von der empiriſchen Auffaſſung des Böſen aus, wie es dem Standpunkte unſerer Unterſuchung gemäß iſt, ſo werden wir nicht außer Acht laſſen dürfen, was auch von anderer Seite her ſchon früher bemerkt wurde, daß es nie rein heraustritt, ſondern immer irgend ein Wollen des Guten mit ihm ſich verbunden zeigt, wenn auch dieſes Gute noch ſo gering ſein ſollte. Erſt alsdann werden wir die That eines Menſchen begriffen zu haben uns rühmen dürfen, wenn die Abſicht uns einleuchtet, in welcher ſie unternommen worden; dieſe Abſicht aber wird immer auf die Befriedigung irgend eines Strebens des vernünftigen Weſens ausgehen, und eine völlig vernunftloſe Abſicht würde uns völlig unbegreiflich ſein. Daher werden wir nicht ſagen können, daß irgend etwas durchaus Böſes von der böſen That bezweckt werde. Man hat in verſchiedener Weiſe den Grund des Böſen nachzuweiſen geſucht: bald war es das ſinnliche Begehren, bald war es die Selbſtſucht, was man als den Beweggrund der böſen That anſehen zu müſſen glaubte; allein bei allen dieſen Erklärungen leuchtet es ein, daß keinesweges ein rein Böſes daraus ſich ergeben will; denn das ſinnliche Begehren kann doch nur ein ſinnliches Gut, die Selbſtſucht ein Gut der einzelnen Perſon zum Zwecke haben, und wenn der Wille von der Betrachtung dieſer Güter ſich beſtimmen läßt, ſo kann man ihn zwar tadeln, daß er höhere Güter dabei vernachläſſigt, daß er aber gar kein Gut vor Augen gehabt habe in der böſen That, wird ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden können. Wenn nun dies anzuerkennen iſt, ſo haben wir dadurch auch ein Mittel gewonnen, in der böſen That eine Entwicklung der Vernunft zu finden. Als eine ſolche erſcheint ſie uns, inwiefern ſie dem Zwecke des vernünftigen Weſens entſpricht, welcher auf die Entwicklung ſeiner Anlage gerichtet iſt. Daher werden wir keine That als ſchlechthin böſe ſetzen dürfen, ſondern nur verhältnißmäßig erſcheint uns als böſe, was uns ſo erſcheint, indem wir das, was vollbracht worden, entweder als die Beeinträchtigung eines andern Guts oder als die Verletzung einer Regel anſehen, welche im gegenwärtigen Falle ihre Anwendung hätte finden ſollen. Unter den erſten Geſichtspunkt gefaßt, würden wir das Böſe als ein geringeres Gutes im Vergleich mit einem Andern anſehen müſſen, und daß ein ſolches in der Entwicklung unſeres Lebens vorkomme, würde uns durchaus keinen Anſtoß erregen können, wie ſchon früher ausdrücklich in Beziehung auf das Böſe anerkannt worden. Daher iſt es nur der andere Geſichtspunkt, unter welchen das Böſe gefaßt werden kann, welcher einer weitern Erörterung bedarf. Eben dieſer Geſichtspunkt iſt es auch, welcher dem ſtrengern Begriff des Böſen ſich zuwendet und von welchem wir ſchon früher haben anerkennen müſſen, daß er bei der empiriſchen Unterſuchung über unſer vernünftiges Leben eine genauere Beachtung verlangen werde.

Die Geſinnung, in welcher dieſer ſtrenge Begriff des

Böſen feſtgehalten wird, läßt ſich in der bekannten Frage ausdrücken: was hülfe es mir, wenn ich alle Schätze der Erde gewönne und litte darüber Schaden an meiner Seele? Es iſt eine entſchiedene und feſte Geſinnung, gerichtet auf das höchſte Gut, welches auch das einzige wahre Gut iſt, wogegen alle übrige Güter nur als Mittel betrachtet werden können, die allen ihren Werth verlieren, ſobald ſie ihren Zweck verfehlen, eine Geſinnung, welcher wir unſere volle Anerkennung zugeſtehen müſſen. Denn auch unſere Lehre geht in dieſer Richtung, daß kein Gut vorhanden ſein würde, wenn es uns nicht Antheil gewährte an Gott, dem alleinigen Guten und Wahren, wenn es uns nicht führte zur Befriedigung alles unſeres Sehnens in der Quelle unſeres Daſeins und in dem Ziele unſeres Lebens. Nun aber können jene Güter, welche wir durch das Böſe gewinnen, angeſehen werden als Verletzungen in ſich ſchließend des göttlichen Geſetzes oder Gebots, welches er uns irgendwie offenbart hat. Und in dieſem Sinne verkündet ſich uns auch das Böſe in unſerem empiriſchen Bewußtſein. Was wir auch durch daſſelbe gewonnen haben mögen, wir ſollten es wenigſtens nicht auf dieſem Wege gewonnen haben. Daher die Unzufriedenheit mit uns ſelbſt, daher die Unſicherheit und Zerrüttung unſeres Lebens, der Zwieſpalt in uns ſelbſt, die Stimme unſeres Gewiſſens, welche uns ſtraft. Das Gute, welches mit dem Böſen verbunden ſein mag, iſt nichts Gutes für uns; es iſt Sünde in unſerer That; des Guten, welches wir auf unrechter Bahn gewonnen haben, ſollen wir uns nicht erfreuen, denn ſelbſt eine ſolche Freude würde uns als ſündlich erſcheinen müſſen. Dieſe Anſicht des Böſen ſtellt ſich uns in der Erfahrung unſeres Lebens heraus; wir dürfen uns dieſe Thatſache nicht verleugnen; nur eine Erklärung dieſer Thatſache zu verſuchen wird uns erlaubt ſein.

Wir müſſen noch einmal auf den Standpunkt unſerer Beurtheilung zurückkommen. Es iſt derſelbe, welcher auch der Standpunkt unſeres Wollens und Handelns iſt, der

Standpunkt unſerer Perſönlichkeit in dem Grade der Entwicklung, auf welchem wir uns ſo eben befinden. Nach dieſem Standpunkte müſſen wir unſere Handlungsweiſe meſſen, ihm gemäß auch das göttliche Gebot und ſeine Offenbarung denken, welche uns zur Richtſchnur unſeres Lebens dienen. Anders können wir ja nicht. Dieſer Standpunkt iſt die einzig mögliche Wahrheit für uns auf dieſem Standpunkte. Nach ihm meſſen wir alſo ab, was wir thun ſollten, und wenn wir eifrig im Guten fortſchreiten, ſo befriedigen wir uns ſelbſt und vollbringen das, was wir als Aufgabe unſeres gegenwärtigen Augenblicks uns vorgeſchrieben hatten. Aber es iſt offenbar, daß wir auch hinter dieſem Standpunkte zurückbleiben können in unſerem Handeln, thörichter handelnd, als es von uns erwartet werden durfte; denn eben nur in ſolchen Fällen kann ſich ein ſolcher Zwieſpalt in uns ergeben, daß wir uns ſelbſt tadeln oder den Standpunkt unſeres Handelns dem Standpunkte unſeres ſittlichen Urtheils nicht gemäß finden. Das Kind tadelt das Kind nicht, wenn es kindiſch nach ſeinen kindiſchen Vorſtellungen von Recht und Unrecht gehandelt hat, aber der Mann tadelt ſich ſelbſt, ſobald er kindiſch gehandelt hat, und rechnet ſich dies als ſeine Schuld an. Von dem Standpunkte ſeiner Entwicklung aus ſoll der Wille des Menſchen beſtändig neue Fortſchritte machen, wie ſie die Verhältniſſe geſtatten; dies iſt das ſittliche Gebot; nimmt aber der Menſch ſeine Fähigkeiten nicht zuſammen, ſo genügt er dem Gebote nicht, und das iſt ſeine Schuld und ſeine Sünde. Anſtatt des Fortſchrittes macht er alsdann einen Rückſchritt, indem er, was er auch ſonſt entwickelt und vollbracht haben möge, ſich ſelbſt herabgeſetzt hat und mit ſich ſelbſt zerfallen iſt. Daher die Unſicherheit über uns ſelbſt oder das Verkennen unſerer ſelbſt und unſerer Beſtimmung, welche im Gefolge des Böſen ſind; daher das Schwanken und der Zweifel, welche uns quälen; daher daß nirgends das Böſe das Vertrauen uns gewähren will, welches die Frucht des Guten iſt.

Wir haben hierbei ſchon die Folgen des Böſen berühren müſſen, ſo wie es denn auch ohne dieſe Folgen zu berückſichtigen keine vollſtändige Betrachtung deſſelben geben würde. Auch in dieſen Folgen ſtellt es ſich uns in einem entſchiedenen Gegenſatz gegen das Gute dar. Dieſes müſſen wir nach unſern frühern Unterſuchungen in einem natürlichen Fortſchreiten uns denken. Indem eine regelmäßige Entwicklung unſeres Lebens durch daſſelbe eingeleitet wird, befeſtigen wir uns immer mehr in der Richtung, welche wir einmal eingeſchlagen haben. Ein jeder neue Fortſchritt bietet zugleich eine Gewährleiſtung für das Frühere dar; er beſtätigt uns in dem Guten, welches durch jenes gewonnen wurde, und beweiſt nicht allein, daß es gut war, ſondern daß es auch noch immer gut iſt, indem es als Grund eines neuen Fortſchrittes ſich bewährt. So dürfen wir wohl ſagen, daß wir mit jedem Fortſchritte im Guten auch im Guten feſter werden. Ganz anders aber iſt es mit dem Böſen. Es wird wohl Niemand ſagen können, daß wir durch ſeine Übung immer feſter in demſelben würden. Denn ſelbſt die fortgeſetzte Übung des Böſen läßt noch immer die Beſſerung übrig, ja man könnte wohl die Vermuthung hegen, daß in ſeinem Fortſchreiten ſelbſt das Böſe ſich verzehren müſſe, indem, je folgerichtiger es ſich entwickelt, um ſo klarer ihm auch das Bewußtſein ſeiner eigenen Nichtigkeit oder Thorheit entgegentreten muß. Wie dem aber auch ſei, wenn nur eine Umkehr zum Guten möglich bleibt, ſo bleibt auch immer die Erſchütterung des Böſen möglich. Das Gute dagegen iſt in ſich einig, und darin liegt ſeine Feſtigkeit, während das Böſe mit ſich in Zwieſpalt lebt und daher ein ſicheres Fortſchreiten nicht gewinnen kann. Wenn daher auch die Erfahrung an die Hand giebt, daß Leidenſchaften und Laſter durch fortdauernde Übung ſtärker in uns werden, ſo kann die Erklärung dieſer Thatſache nur eine Aufgabe uns abgeben, welche bei vollſtändiger Unterſuchung des Böſen nicht außer Acht gelaſſen werden darf; es wird aber dadurch unſere Behauptung nicht umgeſtoßen. Wenn die fortſchreitende Entwicklung des Guten ganz einfach daraus ſich erklärt, daß die einmal entwickelte Vernunft uns zur Natur wird und in unſerem wirklichen Weſen bleibt, ſo können wir dagegen das Fortſchreiten im Böſen nicht auf ſo einfache Grundſätze zurückbringen, denn anſtatt, wie das Gute, eine Ermunterung zum weitern Fortſchreiten in demſelben Wege in ſich zu enthalten, führt das Böſe vielmehr eine Abmahnung bei ſich in der Reue und in der Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt, welche nur dadurch beſiegt werden kann, daß man die Selbſtbeſinnung über ſeine eigene Schlechtigkeit zu vermeiden ſucht. Daher iſt es nur ein gewaltſamer Zuſtand der Selbſtentfremdung, in welchem das Böſe gedeiht. Hierzu aber wirken zweierlei Urſachen zuſammen, theils der Mangel an Kraft, in welchem die Vernunft des Böſen ſich findet, weil ſie nicht fortſchreitend ausgebildet wird, theils die Übermacht der Natur, welche die Leidenſchaft nährt und auf die Einbildungskraft wirkend die Lockungen zum Böſen und das Wachſen der ſinnlichen Begierde mehr und mehr ſteigert. Wenn das Letztere als ein natürlicher Erfolg angeſehen werden kann, ſo iſt in dem Erſtern der ſittliche Unterſchied zu ſuchen zwiſchen ſolchen, welche im Böſen eben erſt die erſten Schritte gethan, und andern, welche in Leidenſchaft und Laſter ergraut ſind. Auf das Letztere daher müſſen wir unſer Augenmerk richten, wenn wir die ſittlichen Folgen des Böſen abſchätzen wollen. Da werden wir nun finden, daß ſie nothwendig darin beſtehen, daß wir unſere eigene Kraft durch Zerrüttung ſchwächen und abweichend von dem Geſetze des Fortſchreitens, welches in unſerer vernünftigen Entwicklung angelegt war, in eine Unordnung gerathen, welche hemmend und verwirrend uns zu Sklaven unſerer Lüſte macht. Denn wie ſollen wir dieſen widerſtehen, wenn wir keine Feſtigkeit in uns ſelbſt finden? Dieſe hebt das Böſe in uns auf, indem es der ſittlichen Aufgabe nicht genügt, welche wir gemäß unſerem Standpunkte in der Welt und nach der Stufe unſerer Bildung uns ſelbſt zu ſtellen hatten, indem es dadurch die Übung der Fertigkeiten, welche unſer bisheriges Leben zur Frucht gehabt hatte, unterbricht und den Beſitz derſelben aus unſerem gegenwärtigen Bewußtſein verſchwinden läßt. Fortan müſſen wir nun Mistrauen faſſen in die Bildung unſerer eigenen Vernunft; wir müſſen zweifeln, ob ſie uns wirklich angeeignet ſei; wir können uns nicht verhehlen, daß ſie uns nicht völlig zu Gebote ſtehe; das Sicherſte ſelbſt muß uns unſicher erſcheinen. Sollen wir nun nicht gänzlich an uns ſelbſt verzweifeln? Sollen wir nicht fürchten, daß dieſes Leben nur ein Spiel ſei ohne ſichern Gewinn, ohne wahren Zweck, wir nur ein Spielball des Zufalls oder blinder Nothwendigkeit? Dies iſt die Verzagtheit des Böſen, welche keinen ſichern Anker der Rettung kennt. Denn welchen Kräften ſoll das vernünftige Weſen vertrauen, wenn nicht ſeinen eigenen? So wie dieſe daher ihren Dienſt verſagen, muß es ſich verlaſſen finden. Die Folgen unſeres früheren Lebens ſind unſere ſteten Begleiter; war nun dieſes Leben böſe, wie kann die Zukunft uns Gutes verſprechen? So ſcheint die Strafe des Böſen unaufhörlich uns verfolgen zu müſſen. Wenn unſere geſunde Anlage, welche wir von Gott empfingen, dazu zu genügen ſcheint uns bei pflichtmäßiger Berufstreue unſerer Beſtimmung zuzuführen, ſo können wir doch dieſer Gabe Gottes nicht mehr vertrauen, ſobald wir uns der Zerrüttung unſeres eigenen Lebens bewußt ſind; denn was die geſunde Kraft vermocht hätte, das wird die kranke, durch die Störungen der Sünde gebrochene Kraft nicht mehr vermögen. Dies ſind die Tiefen des böſen Bewußtſeins. Mit Gleichgültigkeit gegen das Gute, mit Stumpfheit gegen alles, was über den ſinnlichen Genuß und über die Befriedigung der Leidenſchaft hinausgeht, wird es ſich waffnen müſſen, wenn es nicht muthlos und in ſeiner Muthloſigkeit ſchwach ſich fühlen ſoll.

Faſſen wir nun zuſammen, was wir in allen dieſen

Erſcheinungen des Böſen immer wiederkehren ſehen, ſo werden wir finden, daß es in einem inneren Zwieſpalt unſeres Ich beſteht, in welchem unſer Thun unſerem Geſetz nicht entſpricht und welcher uns um ſo gefährlicher erſcheinen muß, je weniger wir in ihm ein Mittel zu finden wiſſen aus ſeiner Verwirrung uns zu befreien. Vielleicht möchte jemand, daß wir hinzuſetzten, wir wären im Böſen nicht allein mit uns ſelbſt, ſondern auch mit Gott zerfallen, indem wir dem göttlichen Geſetze uns entzogen und gegen den Willen Gottes gefrevelt hätten. Und wir wollen dieſen Zuſatz auch keinesweges ablehnen, wenn er nur richtig verſtanden wird. Denn das Geſetz, welchem wir folgen ſollten, kann allerdings auf Gott und auf Gottes Willen zurückgeführt werden, wenn wir den Begriff des göttlichen Willens nur in der Art faſſen, wie er unſern früheren Beſtimmungen gemäß allein gefaßt werden darf. Allein ſollen wir dieſen Zuſatz genehmigen, ſo mögen die, welche ihn anempfehlen, auch darauf ſich aufmerkſam machen laſſen, daß die Ausdrücke Geſetz und Wille Gottes in der Erklärung des Böſen gebraucht nicht in abſoluter Bedeutung zu nehmen ſind. Denn es wird jedem einleuchten, daß, wenn von einem Geſetze oder Willen Gottes die Rede iſt, welchem man ungehorſam ſein, welches man verletzen kann, damit weder das Geſetz gemeint ſein kann, welches unbedingte Gewalt über alles hat, noch auch der Wille, von welchem man zu ſagen pflegt, daß alles geſchehe, was er will. Wir werden, wenn wir nicht durch dualiſtiſche Vorſtellungsweiſen den Begriff Gottes verletzen wollen, nicht ablaſſen dürfen von dem ſchon früher Geſagten, daß dem Willen Gottes im höchſten Sinne des Wortes nichts zuwider ſein könne, was geſchieht, ſelbſt nicht das Böſe. Sagt man, er laſſe es zu, um irgend ein anderes Gut nicht aufzugeben, um etwa der Freiheit der vernünftigen Weſen nicht Eintrag zu thun: ſo iſt dies eben nur der Ausdruck dafür, daß ſein Wille und ſein Geſetz dabei ſei. Wir werden uns der nicht ungebräuchlichen Formel bedienen können, daß ſelbſt das Böſe zum Guten ſei und einem Werke Gottes diene, welches er mit ſeinen Geſchöpfen beabſichtige zur Verherrlichung und Offenbarung ſeines Weſens.

Aber nun haben wir freilich auch nachzuweiſen, in welcher beſchränkenden Beziehung der Begriff des Willens und Geſetzes Gottes genommen werden müſſe, wenn von ihnen geſagt wird, daß ihnen zuwider das Böſe ſei. Um hierüber eine Beſtimmung zu treffen wird es gerathen ſein auf die erſte Beſtimmung wieder zurückzugehen, welche wir über das Böſe nach ſeinem empiriſchen Vorkommen gefunden hatten. Wir ſagten, es ſei darin ein Zwieſpalt unſeres Thuns mit dem Geſetze, welches wir für unſer Thun als gültig anerkennen müſſen. Bringen wir dieſe Ausdrücke auf die urſprüngliche Geltung zurück, in welcher ſie in der Entwicklung unſeres Lebens ſich ergeben, ſo bezeichnen ſie das Misverhältniß des böſen Thuns zu dem früheren Verlaufe unſerer vernünftigen Bildung. Dieſer hatte eine Stufe der Entwicklung herbeigeführt, von welcher aus eine beſſere Handlungsweiſe als möglich und ſittlich nothwendig erſcheinen mußte, als jetzt in der böſen That wirklich geworden iſt, und deswegen iſt es auch immer in Berückſichtigung der vorhandenen Bildungsſtufe, in welcher wir das Gute und das Böſe zu beurtheilen haben. Eine kindiſche Handlungsweiſe wird am Manne mit Recht getadelt, an den gebildeten Mann machen wir mit Recht andere ſittliche Forderungen als an den ungebildeten, und was dem Manne zum ſittlichen Vorwurf gereicht, iſt etwas anderes, als was dem Weibe. Genug das Böſe, ſo wie alles Sittliche läßt ſich nur nach einer Regel beurtheilen, welche die Kenntniß des Standpunktes vorausſetzt, auf welchem der Handelnde ſteht, und die Regel ſelbſt wird daher nicht bloß als eine allgemeine angeſehen werden müſſen, ſondern als eine durch die eigenthümliche Weiſe und durch das Verhältniß des Handelnden beſtimmte. Dadurch ſoll nun freilich nicht geleugnet werden, daß es eine allgemeine Norm für das Sittliche gebe, nur daß neben dieſer in jedem ſittlichen Urtheil auch die eigenthümliche Norm für einen jeden einzelnen Menſchen, ja für einen jeden einzelnen Lebensact beachtet werden müſſe, iſt unſere Behauptung. So werden wir nun auch wohl das göttliche Geſetz, nach welchem einem Jeden ſeine vernünftige Thätigkeit vorgeſchrieben iſt, nicht als eine abſtracte Regel betrachten dürfen, welche alles unter dieſelbe Kappe brächte, ſondern einem Jeden, dürfen wir ſagen, ſchreibt dieſes Geſetz ſeine beſondere Laufbahn vor, daß er in einer eigenthümlichen Reihe der Lebensacte das allgemeine Weſen der Vernunft in ſich vollende. In dem Bewußtſein des Böſen wird nun das allgemeine Geſetz eben ſo gefaßt, wie es in unſerem gegenwärtigen Bewußtſein Raum hat; da ſagen wir uns ſelbſt, und anders können wir nicht ſagen, wenn wir in der böſen That noch ein Bewußtſein unſerer ſelbſt bewahren, daß dieſe That nicht der Stufe der vernünftigen Entwicklung entſpricht, welche wir uns angeeignet hatten, daß ſie mit dem Geſetze des Fortſchreitens nicht übereinſtimmt, in welchem wir begriffen waren. Und hierin liegt der Zwieſpalt mit uns ſelbſt, welchen wir erfahren, daß wir auf der einen Seite ein Weſen, wirklich und erkennbar geworden durch die frühere Reihe unſerer Lebensentwicklung, uns zuſchreiben müſſen, auf der andern Seite aber eine That uns beizulegen haben, welche wenigſtens einen Theil dieſes Weſens verneint, weil ſie einer niedern Stufe der Entwicklung angehört. Wenn nur für dieſe Herabwürdigung unſeres Seins eine Hemmung der Natur als Grund angeführt werden könnte, ſo würden wir uns dabei beruhigen können, und in der That Gründe dieſer Art ſind es auch, mit welchen wir uns oft über unſer böſes Thun zu entſchuldigen ſuchen; aber das Bewußtſein des Böſen findet ſolche Hemmungen nicht vor, ſondern dem Thuenden ſelbſt ſchreibt es ſeine Erniedrigung zu. Der Böſe findet, daß er anders hätte handeln können. Dabei aber iſt nothwendiger Weiſe das Maaß ſeines Urtheils über ſich ſelbſt in dem Maaße ſeiner Erkenntniß von ſich ſelbſt zu ſuchen, und ſo wie dieſe Erkenntniß eine beſchränkte iſt, ſo können wir auch das Urtheil ſelbſt nur als ein beſchränktes anſehen. Unſer Weſen kennen wir nur, ſoweit es bisher wirklich geworden, mit dieſem unſerem wirklichen Weſen finden wir unſere gegenwärtige That in Widerſpruch, es folgt aber daraus keinesweges, daß ſie in Widerſpruch ſei mit dem vollſtändigen Begriffe unſeres Weſens. Eine uns bisher unbekannte Übereinſtimmung zwiſchen dieſem und der gegenwärtigen That läßt ſich vielmehr ahnen, ja von philoſophiſchem Standpunkte aus müſſen wir ſie vorausſetzen, wenn anders eine jede That als Entwicklung des ganzen und vollkommenen Weſens angeſehen werden muß. Wenn wir nun alles Weſen und Leben der weltlichen Dinge auf Gott zurückzuführen gewohnt ſind, wie billig, ſo werden wir auch in der Erkenntniß unſeres wirklichen Weſens eine Erkenntniß Gottes zu ſehen haben, jedoch auch nur eine beſchränkte Erkenntniß, und ſo wie die Unterſcheidung zwiſchen unſerem wirklichen und erkennbaren und unſerem vollkommenen und tranſcendentalen Weſen uns nothwendig erſchienen iſt, ſo werden wir auch zwiſchen Gottes erkennbarem und ſeinem tranſcendentalen Weſen zu unterſcheiden haben. Jenes, ſoweit es uns zugänglich iſt, ſtellt ſich uns in unſerem wirklichen Weſen dar; wir mögen es den uns offenbaren Gott nennen, offenbar für uns und in uns; dieſes dagegen umfaßt nicht nur das Weſen Gottes, ſofern es uns bisher offenbar geworden, ſondern umſchließt auch alles, was noch künftig von ihm uns offenbar werden ſoll. Da kann nun aber keine Frage ſein, in welcher Weiſe wir es meinen, wenn wir den Gedanken hegen, daß wir gegen das Geſetz Gottes gefrevelt haben und mit ihm zerfallen ſind; denn dabei wird offenbar die wirkliche That mit der wirklichen Offenbarung Gottes in unſerer Vernunft verglichen, und das uns offenbare Geſetz Gottes in unſerer ſchon wirklichen Vernunft meinen wir alſo, mit welchem wir unſere böſe That in Widerſpruch finden; aber daß ein Widerſpruch zwiſchen dem abſoluten Willen Gottes und unſerer That vorhanden ſei, können wir nicht behaupten.

Nun müſſen wir allerdings befürchten, daß dieſe Beſtimmung über den Begriff des Böſen Vielen zum Ärgerniß gereichen werde und zwar nach entgegengeſetzten Seiten zu, indem theils die Leichtfertigen dieſelbe zu ihrer Beſchönigung ſich zu Nutze zu machen, theils die Strenggeſinnten ſie zu verdammen bereit ſein werden, weil ſie darin eine ſolche Beſchönigung zu erblicken glauben möchten. Sollten wir nicht Grund haben den Folgerungen beider Parteien uns zu entziehen? Man wird ſagen von der einen Seite, wenn die böſe That dem abſoluten Geſetze Gottes nicht zuwider iſt, ſo iſt es auch unſere Unwiſſenheit allein, was ſie zur böſen That macht, und alle die Reue und Beängſtigung unſeres Gewiſſens, welche wir darüber fühlen mögen, iſt nur eine Thorheit, welcher wir uns entſchlagen ſollten, ausgehend von der gewiſſen Überzeugung, daß wir auch im Böſen nur den Willen Gottes erfüllt hätten; von der andern Seite aber wird man eben die Nothwendigkeit der Reue und die Wahrheit unſerer Gewiſſensangſt zum Beweiſe dafür gebrauchen, daß im Böſen das Geſetz Gottes wahrhaft verletzt worden. Wenn wir nun nachweiſen könnten, daß die Nothwendigkeit der Reue und die Wahrheit der Gewiſſensangſt durch unſere Lehre keinesweges aufgehoben werden, ſo würden wir zugleich den Einwürfen der letzten Partei und den voreiligen Folgerungen der erſten ein Ziel geſetzt haben. Dies iſt nun aber eben nicht ſchwer, vielmehr ergiebt es ſich auf das ungezwungenſte aus dem Standpunkte, welchen wir in der Erfahrung des Böſen nothwendig feſthalten müſſen. Dieſer liegt in der wirklichen Entwicklung der Vernunft, welche wir in uns finden. Wenn man glaubt die Vorwürfe des Gewiſſens ſich erſparen zu können, weil die böſe That dem abſoluten Geſetze Gottes nicht zuwider ſei und wir daher nur das allgemeine Bewußtſein hiervon uns gegenwärtig zu erhalten brauchten, um die Übereinſtimmung unſerer That mit dem göttlichen Willen zu erkennen, ſo macht dies eine Forderung an uns geltend, welche im Bewußtſein des Böſen gar nicht befriedigt werden kann. Denn wenn in der böſen That ein Widerſpruch gefunden wird zwiſchen dieſer That ſelbſt und unſerem früheren Leben oder der Entwicklungsſtufe, auf welche es uns erhoben hat, ſo iſt dieſer Widerſpruch keineswegs ſcheinbar, ſondern er iſt wirklich vorhanden, und ſolange wir im Böſen verharren, muß er auch anerkannt werden. Da wird es nichts helfen, daß wir im Allgemeinen der Anſicht ſein mögen, ein wahrer Widerſpruch zwiſchen unſerem Leben und unſerem Weſen könne nicht vorkommen; vielmehr wird hierdurch der Widerſpruch nur geſchärft werden, denn in der Erfahrung zeigt ſich ein ſolcher Widerſpruch doch, und jene allgemeine Anſicht, unſtreitig aus unſerer früheren Bildung ſtammend, wird ſich eben nur dem Widerſpruche zugeſellen, welcher zwiſchen dieſer und unſerer gegenwärtigen That iſt. Was aber von unſerem Weſen gilt, das gilt auch wieder von Gott. Der Widerſpruch zwiſchen der böſen That und dem uns offenbaren Gott iſt vorhanden, und vergebens würden wir verſuchen ihn zu verſöhnen uns auf unſern allgemeinen Grundſatz berufend, daß ja doch der Widerſpruch nur ſcheinbar wäre, weil gegen das abſolute Geſetz Gottes nichts gethan oder gewollt werden könnte; dieſer philoſophiſch oder ſonſt wie gefundene Satz würde eben nur zu jenem uns offenbaren Gott gehören, mit welchem unſere gegenwärtige böſe That in Widerſpruch ſich zeigte, und unſere Erfahrung würde ihn Lügen ſtrafen. Alſo auf dieſe Weiſe iſt keine Verſöhnung weder mit uns ſelbſt, noch mit unſerem Schöpfer möglich, vielmehr in der böſen That ſelbſt wird immer wieder der Widerſpruch ſich erheben gegen viele unſerer allgemeinen Sätze, welche wir in der früheren Entwicklung unſerer Vernunft uns angeeignet haben mögen. Auch ſolche

Sätze erſchüttert ſie und läßt unſere Überzeugungen wiſſenſchaftlicher Art nicht in Ruhe beſtehen. So wie wir überhaupt unſer wiſſenſchaftliches Leben von unſerem Willen nicht trennen können, ſo haben wir auch hier den Zuſammenhang beider anzuerkennen und müſſen das Bewußtſein des Böſen als zerrüttend anſehen ſowohl für unſere ſittliche Bildung, als auch für unſere Erkenntniß. Iſt ein Widerſpruch vorhanden zwiſchen Früherem und Späterem in uns, ſo werden wir ihn nicht dadurch löſen können, daß wir überhaupt den Widerſpruch für unmöglich erklären, ſondern wir müſſen durch die That beweiſen, daß die ſcheinbar einander widerſprechenden Elemente aufgelöſt werden können in eine höhere Übereinſtimmung; bis dies aber geſchehen iſt, können wir die Beunruhigung uns nicht erſparen, in welche das Bewußtſein des Widerſpruchs mit uns ſelbſt nothwendig uns verſetzt. Wir fühlen uns zerfallen mit uns ſelbſt, mit der übrigen Welt, mit unſerem Schöpfer, uns ſelbſt müſſen wir die Schuld beilegen; einen Ausgang aus dieſem Streite entgegengeſetzter Kräfte ſehen wir nicht; wir müſſen befürchten in immer größere Verwirrung zu gerathen. Dies iſt die Beunruhigung und Angſt unſeres Gewiſſens. Um aber die höhere Übereinſtimmung der ſcheinbar widerſprechenden Elemente zu finden, dazu kann nur die Reue die Einleitung machen, indem ſie die Beſſerung herbeiführt oder eine Thätigkeit einleitet, durch welche der vorhandene Widerſpruch aufgelöſt werden ſoll.

Dieſen Proceß unſeres Lebens haben wir noch genauer zu unterſuchen. Wenn wir die Elemente unſeres Lebens in Widerſpruch unter einander finden, ſo haben wir doch die Hoffnung nicht aufzugeben den Widerſpruch durch weitere Entwicklung zu beſiegen; dieſe Hoffnung beruht darauf, daß jene ſtreitenden Elemente nur einer unvollendeten Erfahrung angehören und daher über die ganze und wahre Bedeutung der Erfahrung überhaupt nicht entſcheiden können. Daher dürfen wir auch nicht anſtehen die Zweifel zu bekämpfen, welche früher uns darüber entſtanden ſind, ob nicht das Böſe in ſeinen zerrüttenden Folgen in das Unendliche ſich fortpflanzen und unſer ganzes künftiges Leben beflecken werde. Dieſe Zweifel gründeten ſich darauf, daß wir im Böſen unſere eigene Kraft angegriffen fanden und nun befürchten mußten, daß dieſe geſchwächte Kraft nicht mehr fähig ſein würde der Beſtimmung zu genügen, welcher die geſunde Kraft unſerer Vernunft wohl gewachſen geweſen ſein würde. Allein wir müſſen uns daran erinnern, daß alles, was in unſerem bisherigen Leben hervorgetreten iſt, doch nicht das Ganze unſeres Vermögens bezeichnet, ſondern nur einen Theil deſſelben, welcher ſchon zur Wirklichkeit gekommen. Dagegen haben wir nun auch noch einen andern Theil anzuerkennen, welcher bisher noch verborgen geblieben den Tag ſeiner Entwicklung erwartet, und von dieſem Theile werden wir unſere Rettung hoffen müſſen, wenn es anders eine Rettung aus dem Böſen für uns geben ſoll. Daß er aber hierzu fähig ſein werde, dazu mögen wir eine gute Hoffnung faſſen, wenn wir bedenken, daß er noch völlig in uns ruhend an der Zerrüttung keinen Theil hat, welcher unſer Leben unterlegen; er iſt unangegriffen von dem Böſen, völlig geſund und frei von aller Störung, ſo wie Gott ihn geſchaffen. Zwar wenn er ſich zu entwickeln ſtreben wird, ſo wird er nicht vermeiden können den Hemmungen zu begegnen, welche die Zerrüttung des früheren Lebens gehäuft hat; auf das Böſe wird er treffen und mit ihm kämpfen müſſen, und es iſt kein Zweifel, daß er da mehr Mühe und Arbeit finden wird, als wenn das Böſe nicht eingetreten wäre und er allein die Hemmungen der äußern Natur, nicht aber die innern Hemmungen des in ſich zwieſpaltigen Lebens zu beſiegen hätte; aber wenn wir nur der Allmacht und Güte unſeres Schöpfers vertrauen, welche einem jeden Weſen auch die Fülle des Vermögens hinreichend zur Vollziehung ſeines Werkes gegeben hat, ſo werden auch dieſe Hemmungen uns nicht zu groß erſcheinen, daß wir ſie beſiegen zu können nicht vertrauen ſollten. Die Macht des Böſen werden wir allerdings nicht gering anſchlagen dürfen, um uns in eine täuſchende Sicherheit einzuwiegen; die böſe Gewohnheit, in uns erzeugt durch die Richtung, welche unſere Einbildungskraft in der Verknüpfung der Vorſtellungen angenommen, die Schwäche unſerer Vernunft in der Troſtloſigkeit ſo vieler Erfahrungen, welche gezeigt haben, wie unſere guten Vorſätze den Lockungen der Sünde nicht zu widerſtehen vermochten, ſie bieten uns noch ganz anderen Widerſtand in der Befeſtigung unſerer Vernunft, als die äußeren Gegenſtände der Natur, deren Andrang wir zu bewältigen haben, und wir mögen daher wohl oft in dieſem Leben zweifeln, ob wir weiter gekommen in der Erreichung unſerer Beſtimmung und ob die Fertigkeit, welche wir in Überwindung der Naturhemmungen allmälig gewonnen haben, dem Verluſte das Gleichgewicht halten könne, den wir erlitten haben in der freien Bewegung unſerer Vernunft durch die Gewalt unſerer böſen Neigungen. Solche Zweifel laſſen ſich wohl bis zu dem Grade ſteigern, daß wir das Kind glücklich ſchätzen können gegen den Mann, welcher zwar an Fertigkeiten zur Beſiegung der Natur gegen jenes einen faſt unſchätzbaren Vorzug, aber ſich ſelbſt zu beſiegen nicht gelernt, ſondern die Unſchuld des Lebens verloren hat, in welcher jenes ſeine Kräfte im Bewußtſein wachſender Vollkommenheit übte; aber wir werden darum doch auch einem ſolchen Manne das Vermögen nicht abſprechen dürfen noch einmal in ſich zu gehen und in ſeinem noch unangebrochenen Vermögen zum Guten die Kraft zu finden ſich zu beſſern und alsdann auch die indeſſen ausgebildeten Fertigkeiten in der Beherrſchung der Natur zum Guten anzuwenden. Unzerſtörbar iſt dieſes Vermögen zum Guten, welches Gott in uns gelegt hat; noch immer dürfen wir hoffen, daß es einmal hervorbrechen werde in ſiegreicher That; denn als Gottes Werk iſt es von ewigem Beſtande und wird die Beſtimmung nicht verfehlen, zu welcher es verliehen worden. Nur, dürfen wir hinzuſetzen, um Bedenklichkeiten zu begegnen, welche in dieſem Gebiete der Unterſuchungen gewöhnlich ſind, nicht uns ſelbſt können wir vertrauen bei dem Werke unſerer Beſſerung; denn was wir uns ſelbſt zueignen können, liegt in unſerer Wirklichkeit, in dem, was wir vollbracht haben; dies aber iſt geſtört durch das Böſe; und unſer Heil haben wir daher allein von der Gabe und Gnade Gottes zu erwarten, welche das unangebrochene und ungeſtörte Vermögen zur Vernunſt verliehen und bisher erhalten hat.

Allein wenn nun einmal Thätigkeiten aus dieſem Vermögen zur Wirklichkeit kommen ſollen, ſo können wir dieſen den Kampf nicht erſparen, in welchen ſie mit der Zerrüttung unſeres Lebens durch das Böſe treten müſſen. Zunächſt wird derſelbe ſich einleiten durch das Bewußtſein des Böſen als eines ſolchen, d. h. durch die Einſicht, daß die böſe That und die aus ihr hervorgegangene Richtung unſeres Lebens in Widerſpruch mit dem uns offenbaren Willen Gottes ſtehe oder mit der Entwicklungsreihe, welche wir als unſerer ſittlichen Aufgabe entſprechend in unſerem früheren Leben feſtgehalten hatten. Davon wird das Gefühl der Misſtimmung ſich nicht trennen laſſen, welche aus den verſchiedenen Elementen unſeres Lebens ſich gebildet hat, und ſofern wir dieſe Misſtimmung uns ſelbſt zuzuſchreiben genöthigt ſind, weil wir das Böſe haben eingehen laſſen in unſer Leben, iſt eben dies Gefühl das, was wir Reue nennen. Dieſe müſſen wir daher als ein nothwendiges Element des ſündigen Lebens anſehen, ſobald daſſelbe dem Guten ſich wieder zuzuwenden bemüht iſt. Sie bezeichnet den Beginn eines neuen Lebens in uns und enthält den erſten Antrieb zum Guten in ſich, bei welchem wir nun aber nicht ſtehen bleiben dürfen, wenn der Widerſpruch unſeres Lebens gelöſt werden ſoll. An ſich iſt die Reue unfruchtbar, erſt in der Beſſerung findet ſie ihre Frucht; dieſe aber muß in der Entwicklung der Vernunſt aus dem bisher noch unentwickelten Vermögen heraus gewonnen werden. So wie nämlich das Bewußtſein des geſtörten Lebens, der aufgehobenen Übereinſtimmung unter ſeinen Elementen ſich ergeben hat, ſo muß auch das Beſtreben daran ſich anſchließen die Störung aufzuheben und die Übereinſtimmung wieder herzuſtellen. Dies jedoch kann nicht dadurch geſchehen, daß eins der Elemente des überſinnlichen Lebens ausgeſchieden würde, denn ſo wie es einmal darin Platz gefunden hat, ſo gehört es dem Weſen des Dinges an und wird immer als demſelben angehörig ſich darſtellen; durch ein negatives Verfahren iſt alſo das Böſe nicht zu ſühnen, ſondern nur dadurch läßt ſich die Übereinſtimmung des Lebens wieder gewinnen, daß neue Elemente der Entwicklung hinzutreten, welche die ſchon früher vorhandenen mit einander einigen und den ſcheinbaren Widerſpruch unter ihnen auflöſen. Denn daß er ein wahrer Widerſpruch geweſen, können wir freilich nicht zugeben, ein Widerſpruch, welcher Beſtand hätte vor der Erkenntniß der vollkommenen Wahrheit, ſondern nur als ein Widerſpruch ſtellte er ſich dar für das unvollkommene Bewußtſein einer zeitlichen Entwicklung, welches zu überwinden war durch eine neue Thätigkeit der Vernunft, als ein Misklang, welcher ſeine Auflöſung durch hinzutretende Elemente des Lebens noch erwartete. Daß wir nun den Muth faſſen mitten in der Zerrüttung unſeres Lebens zur Entwicklung neuer Thätigkeit, welche jene Zerrüttung aufheben ſoll, können wir nur daraus ableiten, daß wir noch einen Trieb in uns ſpüren zum Guten, unangefochten durch die Störungen unſeres Lebens, einen Trieb unzerſtörbar in unſer ewiges Weſen gelegt und eins mit dem Vermögen zum Guten, welches Gott uns verliehen hat. Die Bekehrung zum Guten iſt nicht ohne das Bewußtſein dieſes göttlichen Triebes in uns, in welchem die belebende Gegenwart Gottes ſich uns offenbart. Nur aus ſeinen Regungen ſchöpfen wir den Muth, ohne welchen keine That iſt, nur aus ihm arbeitet ſich das Bewußtſein des Vermögens hervor, welches in die

Entwicklung eintritt, und indem ſich uns dadurch das Göttliche offenbart in einer vollkommenern Weiſe, als es in unſerem früheren Leben offenbar geworden, gewinnen wir auch Raum für das Bewußtſein, daß unſer früheres Leben in keinem Widerſpruche mit dem abſoluten Willen Gottes geſtanden habe. Schon indem an die Reue die Beſſerung ſich anſchließt, müſſen wir finden, daß ſelbſt das Böſe zum Guten dienen ſollte, denn eben dieſes Böſe hat ja nun die Reue und die Offenbarung des göttlichen Triebes in ihr zur Folge gehabt, und indem wir vom Böſen uns erheben und Feſtigkeit im Guten gewinnen, lernen wir allmälig eine Sicherheit unſerer Vernunft kennen, welche über das Maaß des Guten hinausgeht, welches vor unſerem Falle gewonnen worden war; denn dieſer Fall bewies ja, daß wir im Guten noch nicht die gehörige Sicherheit gewonnen hatten. Im Straucheln lernen wir feſten Tritt faſſen, und dies iſt der Lauf unſeres Lebens, daß unſere Sünde uns lehren muß die Sünde zu meiden und im Guten feſt zu werden. Alsdann aber haben wir auch nicht zu überſehen, daß, nachdem die einzelne That, welche uns in ſich ſelbſt als böſe erſcheinen mußte, einer umfaſſendern Ordnung unſeres Lebens ſich angeſchloſſen und mit dieſer in Übereinſtimmung ſich dargeſtellt hat, nun auch das Böſe von ihr abgelöſt worden iſt und ſie ſelbſt damit als ein Element unſeres Fortſchreitens im Guten ſich erweiſt. Wenn die einzelne That unſeres Lebens nicht in einem abſoluten Widerſpruch mit unſerem Weſen ſtehen kann, wenn die ſündige That ſelbſt zur Befeſtigung im Guten uns dienen muß und dem Zwecke der Welt nicht zuwider iſt, ſo dürfen wir auch nicht verkennen, daß in der einzelnen That auch etwas Gutes liegt, d. h. ein Fortſchritt unſerer Entwicklung, wenn ſie auch zunächſt, ſofern ſie als böſe That auftritt, als eine Hemmung unſeres Lebens, ja als ein Rückſchritt unſerer Vernunft ſich zeigen ſollte. Jener Fortſchritt kommt nun zum Vorſchein, nachdem die Hemmung, welche mit ihr verbunden war, überwunden worden, und damit iſt denn auch erſt das Böſe in der That geſühnt und als ein Beſtandtheil der Entwicklung unſerer Vernunft nachgewieſen.

Wir dürfen uns nun wohl rühmen hiermit die größte Schwierigkeit aus dem Wege geräumt zu haben, welche in der Anwendung unſerer Lehre auf die Erfahrung über uns ſelbſt ſich uns entgegenſtellen kann. Denn gewiß giebt es nichts, was unſerer Selbſterkenntniß hinderlicher werden könnte, als das Böſe. Wenn wir den ganzen Lauf unſeres Lebens überblicken und in ihm eine allmälig wachſende Selbſtbeſinnung zu gewahren ſtreben, ſo müſſen wir freilich uns darüber wundern, daß ſo viele und ſo bedeutende Unterbrechungen derſelben ſich uns zeigen. Es kann keinem Unbefangenen entgehen, daß ſein Bewußtſein dem Andrange der Natur ab und zu weichen muß, und wie er weniger ſeiner bewußt iſt im Schlafe als in der wahren Thätigkeit ſeiner Kräfte; aber hierin wird er nur den Beweis finden, daß er in Zuſammenhang mit der übrigen Welt ſich entwickeln muß und da in wechſelnder Ausdehnung und Zuſammenziehung ſeiner Kraft allmälig zu größerer Stärke und zu einem umfaſſenderen Bewußtſein ſeiner ſelbſt gelangt; denn wenn nun der Andrang der äußern Natur nachläßt, ſo findet er ſich wieder in ſeiner frühern Kräftigkeit und bereit in neuen Thaten das noch unangebrochene Vermögen ſich zur Wirklichkeit und zur Erkenntniß zu bringen. Aber viel ſchwieriger muß es ihm erſcheinen, wenn er durch ſeine eigene Thätigkeit ſich geſtört ſieht in ſeiner Entwicklung und in ſeiner Beſinnung über ſich ſelbſt, wie dies im Böſen der Fall iſt. Denn nach ſeinem Falle ſteht er nicht alsbald ebenſo kräftig wieder auf. Wem ſoll er es zuſchreiben, daß ſeine Vernunft nicht ihres Fortſchreitens ſich bewußt werden will? Es ſcheint dieſe Vernunft zu einem widerſinnigen Weſen zu werden, welches in eigener Thätigkeit ſich entwickelnd dennoch das Fortſchreiten in dieſer Entwicklung verneinen kann. So wie das Böſe die Fortſchritte unſerer Vernunſt ſtört und uns nicht zum Bewußtſein der Vernunft gelangen läßt, welche wir ſchon wirklich in uns entwickelt haben, ſo iſt auch nothwendig mit ihm ein Mangel an Selbſterkenntniß verbunden. Was wir ſchon haben, das ſcheinen wir in ihm wieder verloren zu haben. Die früher entwickelte Vernunft, von welcher wir nach unſerer Lehre annehmen mußten, daß ſie als Natur in uns ſich fortſetze, finden wir im Böſen nicht in Anwendung geſetzt, obgleich keine äußere Hemmung ſie zurückhält, und ſo wie ſie gegenwärtig außer Thätigkeit ſich befindet, kann uns auch das Bewußtſein derſelben nicht beiwohnen. Da müſſen wir uns fragen, wie es geſchehen könne, daß wir fortſchreitend in unſerer Entwicklung in unſerer eigenen That unſer wirkliches Weſen verleugnen. Aber wenn wir der ſo eben gegebenen Erklärung des Böſen vertrauen dürfen, ſo müſſen wir es doch als eine Täuſchung anſehen, wenn wir glauben ſollten, die frühere Entwicklung ſei uns wirklich verloren gegangen: nur jetzt iſt ſie zurückgetreten, indem die Richtung unſeres gegenwärtigen Begehrens ihre Folgen in der Erſcheinung herauszutreten hemmt; ſobald wir aber dieſe Richtung mit der frühern Entwicklung wieder in Übereinſtimmung gebracht haben werden, wird es ſich auch zeigen, daß ſie nicht verloren gegangen, ſondern es werden alsdann neue Beziehungen derſelben zu den neuen Entwicklungen unſerer Vernunft ſich herausſtellen, wahre Bereicherungen deſſen, was in ihr ſich uns ausgebildet hatte; auch ſie wird im Fortſchreiten begriffen uns wieder zur Erkenntniß kommen. So werden wir bei unſern Grundſätzen beharren dürfen, daß keine freie That der Vernunft verloren geht und daß in immer weiter fortſchreitenden Entwicklungen unſer Weſen mehr und mehr zur Wirklichkeit und zur Erkenntniß kommt, und nur dies werden wir hinzuzufügen haben, daß unſere Selbſterkenntniß in demſelben Maaße fortſchreitet, in welchem wir das Böſe überwinden und das Gute in uns ausbilden, ein Zuſatz, welcher ſich von ſelbſt ergiebt, wenn wir die Entwicklung unſerer Vernunft überhaupt als unſere Beſtimmung und als das Gute zu betrachten haben.

Wenn wir nun die Ergebniſſe dieſer Unterſuchungen zur Überſicht bringen ſollen, ſo werden wir nicht außer Acht laſſen können, daß es zwei Bedingungen verſchiedener Art ſind, von welchen unſere Selbſterkenntniß abhängt. Die eine liegt in dem Umfange der Entwicklung, welche wir gewonnen haben. Je größer dieſer iſt, um ſo größer wird auch unſere Erkenntniß von uns ſein können, und da derſelbe mit dem Fortgange unſeres Lebens in einem beſtändigen Wachsthume iſt, ſo ergiebt ſich daraus auch die Möglichkeit immer mehr zur Erkenntniß unſerer ſelbſt zu gelangen. Eine jede freie That ſchließt auch die Möglichkeit in ſich unſere Selbſterkenntniß zu erweitern. Allein wir werden bemerken können, daß nicht mit einem jeden Fortſchritte unſeres Lebens auch ein wirkliches Fortſchreiten unſerer Selbſterkenntniß verbunden iſt, ſondern nur die Möglichkeit eines ſolchen Fortſchreitens iſt, wie geſagt, darin nothwendig enthalten. Dies würde uns um ſo mehr verwundern müſſen, je lebhafter wir davon überzeugt ſind, daß eine jede freie That auch ein Bewußtſein des Freien in ſich enthält, wenn wir nicht eine zweite Bedingung unſerer Selbſterkenntniß jener erſtern beizufügen hätten. Denn nicht allein von dem Umfange unſeres freien Lebens, ſondern auch von unſerer Fähigkeit denſelben zu überblicken und in einen Gedanken zu vereinen, hängt unſere Selbſterkenntniß ab. Dies ſind ja überhaupt die beiden Seiten des wiſſenſchaftlichen Denkens, welche wir in gleicher Weiſe zu pflegen haben, die Mannigfaltigkeit des Inhalts und die Einheit der zuſammenhaltenden Form. Nun giebt einem jeden ſeine Beobachtung wohl hinlänglich an die Hand, daß nicht nothwendig die eine mit der andern in gleichem Maaße fortſchreiten müſſe, und daher kann es denn geſchehen, daß unſer Leben an Reichthum der Entwicklungen zwar in beſtändigem Fortſchritt bleibt, aber dennoch unſere Selbſterkenntniß nicht in demſelben Maaße wächſt. Hierin werden wir alsdann die Folge davon zu ſehen haben, daß wir die Mannigfaltigkeit der Entwicklungen unſeres Bewußtſeins nicht in einen Begriff zu vereinen vermögen, ſondern von ihr in unſerer Selbſterkenntniß mehr geſtört, als gefördert werden. Worin dies nun aber liegen werde, kann uns nach dem vorher Geſagten kein Räthſel mehr ſein. Wenn wir in einer Thätigkeit unſeres Lebens ſtänden, in welcher wir die ganze Kraft oder Fähigkeit unſeres wirklichen Weſens zuſammengenommen hätten, ſo würde damit auch unſer ganzes wirkliches Weſen unmittelbar uns gegenwärtig ſein; wir würden ſie wiſſen, ſo wie wir uns ihrer erfreuen würden. Damit wäre alſo auch für unſere Selbſterkenntniß geleiſtet, was eben in einem beſtimmten Punkte unſeres Lebens gewonnen werden kann; wir würden die Mannigfaltigkeit unſeres Lebens in allen ſeinen Ergebniſſen zu einem Gedanken zuſammengefaßt haben. Wenn dagegen in unſerer gegenwärtigen That wir Einiges unſerer frühern Bildung ruhen laſſen, mit Anderem in Widerſpruch treten, wie ſollen wir jene mit dieſer zu einem Begriff zuſammenzufaſſen vermögen? Im Böſen laſſen wir unſere ſchon entwickelte Vernunft fahren; die Hemmung, welche wir dadurch in unſer Leben einführen, hemmt nicht allein unſere Entwicklung, ſondern auch unſer Denken, wenn wir anders dieſes noch von jener unterſcheiden dürfen. Die zuſammenfaſſende Kraft, durch welche wir die Mannigfaltigkeit unſeres Lebens zur Einheit und Übereinſtimmung unſeres Weſens führen ſollen, iſt es eben, was uns im Böſen fehlt. Da zerfällt uns denn natürlich unſer Leben in eine Vielheit ohne Zuſammenhang; wir finden keinen Plan und Zweck, keinen vernünftigen Grund in dieſem Wirrwarr der Beſtrebungen und möchten an uns ſelbſt verzweifeln, weil wir zwar immer wieder Anderes, aber nichts Beſſeres erreichen. Aber es giebt auch eine Heilung für dieſes Übel; wir brauchen nur zurückzugehen auf die unverſiegbare Quelle alles Guten in uns, auf unſer ungeſchwächtes Vermögen, wie es Gottes Gnade in uns geſetzt und erhalten hat, und die Regungen zum Guten, welche Gottes Gegenwart in uns verkünden, zur Wirklichkeit und zur That zu bringen, um auch die frühern Entwicklungen unſerer Vernunft wiederauftauchen zu ſehen und ſie in Übereinſtimmung und in begreiflicherm Zuſammenhange mit unſerer gegenwärtigen Thätigkeit zu finden.

Auch bei dieſen Unterſuchungen tritt es uns deutlich hervor, was wir überhaupt als Grundſatz für unſer wiſſenſchaftliches Leben feſthalten müſſen, daß Sein und Erkennen in unzertrennlicher Verbindung ſtehen. Nur was iſt, können wir erkennen; daher, um etwas zu wiſſen von uns, müſſen wir erſt etwas ſein, und je mehr wir gegenwärtig ſind, um ſo mehr werden wir auch gegenwärtig von uns wiſſen können. So geht die Aufgabe unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens Hand in Hand mit der Aufgabe unſeres Lebens überhaupt, und wenn wir dieſes Leben als ein ſittliches anzuerkennen haben, ſo werden wir auch die Entwicklung unſerer Selbſterkenntniß nicht von der Entwicklung unſerer Sittlichkeit trennen können. Um ſo beſſer werden wir uns erkennen, je beſſer wir ſind. Aus unſerem Vermögen heraus müſſen wir erſt die Wirklichkeit unſeres Weſens gewinnen, um dieſes uns zum Bewußtſein und zum Wiſſen bringen zu können. Mit der Fülle unſeres Lebens und mit der Übereinſtimmung deſſelben in allen ſeinen Elementen wächſt uns die Fülle und die Sicherheit unſerer Selbſterkenntniß zu. Das Böſe haben wir auszuſcheiden, welches Zwietracht und Unſicherheit in uns bringt, das Gute mehr und mehr zu befeſtigen und auszubreiten, wenn wir mit Feſtigkeit und in fortſchreitendem Maaße zur Erkenntniß unſerer ſelbſt gelangen wollen.

Wenn wir dieſen Zuſammenhang unſeres wiſſenſchaftlichen mit unſerem ſittlichen Leben uns zur Anſchauung bringen wollen, dürfen wir nur freilich den Begriff des ſittlichen Lebens nicht zu eng faſſen, wie es oft zu geſchehen pflegt.

Nicht allein haben wir daſſelbe zu erkennen in unſerm Verhalten zu der übrigen vernünftigen Geſellſchaft, noch allein in dem ſogenannten praktiſchen Leben, welches in der Bearbeitung der äußern Natur oder der Verhältniſſe der Geſellſchaft ſich zeigt, ſondern überhaupt in einer jeden Entwicklung der Vernunft, welche Richtung ſie auch nehmen möge. Dies iſt unſere ſittliche Aufgabe alles, was in unſerem Vermögen liegt, zur Wirklichkeit zu bringen; in einem jeden Augenblicke unſeres Lebens iſt es unſere Pflicht durch alle Kräfte und Mittel, welche uns zu Gebote ſtehen, die Hemmungen der Natur zu überwinden und unſere freie Thätigkeit zu üben, um den Grad der Bildung zu erreichen, welcher uns unter den gegebenen Verhältniſſen möglich iſt. Da iſt es nicht allein Pflicht für die Geſellſchaft zu wirken in allen ihren Kreiſen, ſondern auch die Wiſſenſchaft auszubilden, das Gefühl des Schönen und des Religiöſen zu entwickeln, für welches wir das Vermögen empfangen haben; genug es wird in der That keine Entwicklung unſerer Vernunft nachgewieſen werden können, welche nicht als unſere Pflicht ſich uns darſtellen ſollte.

Dies iſt jedoch nur eine Aufzählung der verſchiedenen Beziehungen, in welchen wir die Erkenntniß unſeres ſittlichen Weſens zu verfolgen haben; wenn dieſelbe aber davon ausgeht, daß in allen Thätigkeiten unſeres vernünftigen Lebens ein und daſſelbe ſittliche Weſen zur Wirklichkeit und zur Erkenntniß kommen ſoll, ſo iſt es nicht genug die Mannigfaltigkeit ſolcher Beziehungen anzugeben, ſondern man muß auch darauf ausgehen zu zeigen, wie in denſelben ein und daſſelbe Weſen ſich offenbart und in die Einheit des ſittlichen Lebens alle die verſchiedenen Richtungen ſich auflöſen, welche von uns unterſchieden werden können. Wir wollen verſuchen wenigſtens in einer kurzen Skizze, weil der Plan unſerer Arbeit nicht tiefer einzudringen verſtattet, die verſchiedenen Richtungen unſeres vernünftigen Lebens in ihrem Zuſammenhange darzuſtellen.

Wir gehen hierbei am füglichſten von der Betrachtung des Willens aus, in welchem die ſittliche Bedeutung unmittelbar hervortritt, denn ein jedes Wollen ſchließt den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem in ſich. Am meiſten iſt man gewohnt in ihm das ſittliche Leben zu finden, weil er auf das Zukünftige geht und wir ja nicht leugnen können, daß unſere Sittlichkeit noch mehr eine werdende und in die Zukunft hinausdeutende iſt, als eine gewordene und in der Gegenwart vorhandene. Der Wille, ſagen wir, iſt auf das Zukünftige gerichtet und bezeichnet in der That nichts anderes, als die gegenwärtige Entwicklung der Vernunft in ihrer Beziehung auf das Zukünftige. Beobachten wir uns nur recht, ſo werden wir nicht verkennen, daß, ſoweit unſere Entwicklung zur Ruhe, d. h. zur feſten Wirklichkeit in uns gekommen iſt, ſo weit auch keine Art des Begehrens in uns ſtattfindet, mithin auch kein Wille, welcher doch nur das freie Begehren in uns bezeichnet. Dieſe feſte Wirklichkeit unſerer Vernunft haben wir eben zur Genüge, und was wir haben, brauchen wir nicht zu begehren. Aber nun iſt eben eine jede Entwicklung unſerer Vernunft von der Art, daß die Beziehung auf die Zukunft in ihr gar nicht fehlen kann, und eine völlige Ruhe iſt daher in ihr in keinem Augenblicke zu erwarten. Unſer Begehren ſchläft niemals; nur zuweilen tritt es deutlicher, zuweilen weniger deutlich in unſerem Bewußtſein hervor. Davon haben wir den Grund nicht eben weit zu ſuchen. Denn offenbar iſt es, daß alle Entwicklungen unſeres Lebens ihren Werth nur durch ihre Beziehung auf einen Zweck haben, welcher noch nicht wirklich iſt. Sie ſind Mittel zu dieſem Zwecke, zu dem höchſten Gute, welches noch erreicht werden ſoll, Mittel, welche zwar ein wirkliches Gut in ſich tragen, inwiefern ſie das Gute theilweiſe in uns verwirklichen, aber doch immer noch auf eine Ergänzung ihres unvollkommenen Seins hindeuten. Daher iſt ſelbſt das, was ſchon ausgebildet in unſerem Bewußtſein daſteht, noch immer des Zuſatzes fähig, daß es auch feſtgehalten werden ſoll; wir haben es nicht allein, ſondern wir wollen es auch für die Zukunft uns bewahren, weil wir wohl einſehen, daß Hemmungen der Natur oder ſpätere Entwicklungen, wenn ſie im Widerſpruch des Böſen dagegen ſich verhalten ſollten, es noch aus unſerem Bewußtſein wenigſtens auf eine Zeit lang auslöſchen könnten, und wir es alſo erſt dadurch zu einem völlig unangefochtenen Eigenthum uns machen können, daß es auch die völlige Übereinſtimmung mit unſeren zukünftigen Entwicklungen aus ſich entwickelt hat. Wir müſſen hierin das Zuſammengehören aller unſerer frühern mit allen unſern ſpätern Thätigkeiten erblicken, daß wir keine von jenen als eine rein abgeſchloſſene ohne ihre Beziehung zu dieſen zu denken haben, vielmehr in einer jeden vergangenen Thätigkeit auch noch einen Trieb erblicken die Zukunft zu geſtalten und in ihr erſt ihre volle Bedeutung zu enthüllen. Wer möchte es verkennen, daß z. B. der einzelne Gedanke, welcher ſchon von uns gefaßt worden iſt, dennoch nicht völlig von uns gefaßt worden, wenn er nicht in allen ſeinen Beziehungen zu aller übrigen Wiſſenſchaft ſich dargeſtellt hat, und daß er daher nur völlig gefaßt ſein kann, wenn alle Wiſſenſchaft in uns vollendet worden? Daher lebt ein Trieb in ihm andere Gedanken hervorzulocken und ſeine Bedeutung in Beziehung auf dieſe anerkannt zu ſehen, und ſeinen vollen Gehalt werden wir eben erſt gefaßt haben, wenn alle ſeine Beziehungen zum Syſteme aller Wiſſenſchaft zu Tage gekommen ſein werden. Weil nun aber dies in keiner Zeit geſchehen ſein wird, ſo müſſen wir anerkennen, daß alles, was von uns ein Gedanke genannt wird, nicht weniger ein Wille iſt, ein Gedanke nämlich, ſofern es ein fertiges iſt, ein Wille dagegen, ſofern es einen Trieb etwas anderes aus ſich zu erzeugen in ſich enthält und dadurch die Beziehung auf die Zukunft in ſich trägt. Ebenſo iſt es mit einer jeden Art des Bewußtſeins. Inſofern ſie nur in ihrem Verhältniſſe zum Zweck des ganzen vernünftigen Lebens geſchätzt werden kann, iſt ſie der Beziehung auf die Zukunft fähig und kann alſo als ein Wille betrachtet werden. Wenn wir daher das Bewußtſein eben nur als Bewußtſein, d. h. als das Innewerden eines Seins und als gegenwärtig ſchon Vorhandenes auffaſſen, ſo mögen wir darin einen Gedanken oder ein Gefühl erkennen, nicht aber einen Willen; allein ein jeder beſinne ſich nur, daß er damit nur eine Abſtraction geſetzt hat, weil dies vorhandene Bewußtſein nicht ohne Beziehung zur künftigen Entwicklung in ſeiner vollen Wahrheit zu erkennen iſt. Oder haben wir vielleicht nicht den Gedanken als ein Streben nach der Wahrheit und das Gefühl unſeres Gemüths als Liebe zu denken? Sobald nun dieſe Beziehung des gegenwärtigen Bewußtſeins auf die Zukunft hervorgehoben und das Bewußtſein geſetzt wird als ein beſtimmtes Moment in unſerem Streben nach dem höchſten Gut, ſo haben wir eben darin nichts anderes geſetzt als ein Wollen, und es muß uns daher klar ſein, daß eine jede Thätigkeit in der Entwicklung unſerer Vernunft nicht ſowohl ein Wollen in ſich enthalte, als ein Wollen ſei ihrem ganzen Inhalte nach, weil ſie allein in ihrer Beziehung auf die Zukunft das iſt, was ſie iſt, eine einzelne Entwicklung unſerer Vernunft, welche nur in ihrem Verhältniſſe zur ganzen Entwicklung unſerer Vernunft begriffen werden kann.

Aber eine jede Thätigkeit unſerer Vernunft hat auch immer ſchon eine beſtimmte Wirklichkeit in ſich und kann als eine ſolche Wirklichkeit ſetzend aufgefaßt werden. Da ergiebt ſich uns nun der Begriff des Bewußtſeins als bezeichnend das innerlich vorhandene Daſein, hervorgehend aus dem Innewerden unſeres wirklichen Seins. Im Allgemeinen ſtellt ſich dieſer Begriff dem Begriffe des Wollens entgegen; im Beſondern aber ergeben ſich zwei Arten des Bewußtſeins, das allgemeine Bewußtſein, welches in Allen auf dieſelbe Weiſe ausgebildet werden ſoll, oder der Gedanke, und das eigenthümliche Bewußtſein, welches wir das Gefühl nennen. Beide treten mit gleicher Berechtigung auf das Ganze des

Bewußtſeins zu durchdringen, weil ſie die beiden nothwendigen Seiten eines jeden einzelnen Weſens bezeichnen, ſein Allgemeines und ſein Eigenthümliches. Auch von ihnen werden wir daher ſagen müſſen, daß jede Thätigkeit der Vernunft nicht ſowohl ein Gefühl und einen Gedanken enthalte, als vielmehr ein Gefühl und ein Gedanke ſei, ein Gefühl, inſofern dieſe Thätigkeit ein Bewußtſein iſt erzeugt aus der Vernunft des einzelnen Weſens und ſchlechthin in allen ſeinen Momenten das Eigenthum deſſelben, daher auch durchaus nur der Eigenthümlichkeit deſſelben gemäß geſetzt, ein Gedanke aber, ſofern dieſes Bewußtſein, ſoweit es ausgebildet iſt, nichts anderes ſein kann, als ein Moment der Erkenntniß der Welt, welche allgemein in allen vernünftigen Weſen ſich vollziehen ſoll. So werden wir denn beide, Gedanken und Gefühle des Gemüths, nur ſo von einander zu unterſcheiden haben, daß die erſtern die Beziehung unſeres Bewußtſeins auf das Allgemeine, die andern dagegen die Beziehung unſeres Bewußtſeins auf unſer eigenthümliches und einzelnes Weſen bezeichnen. Jene darf uns ebenſo wenig fehlen zu unſerer Selbſterkenntniß, als dieſe, weil wir uns ſelbſt nur erkennen können als Weſen dieſer Welt, weil wir aber auch dieſes Selbſterkennen nur als eine Thätigkeit unſerer eigenen Vernunft und als ein Moment der eigenthümlichen Entwicklungsreihe unſeres Lebens zu vollziehen haben. Was das Erſtere betrifft, die Entwicklung unſerer Erkenntniß, ſo haben wir auf dieſe Seite unſeres Bewußtſeins ſchon lange genug unſere Aufmerkſamkeit gerichtet, und daher werden wir auch über ſie nichts Weſentliches hinzuzuſetzen haben; wenn wir aber nach allen Seiten den Gedanken ausführen wollen, daß in der Entwicklung unſeres Weſens überhaupt die Erkenntniß unſerer ſelbſt gewonnen wird, ſo werden wir auch die andere Seite unſeres Bewußtſeins nicht überſehen dürfen, die Entwicklung unſeres Gefühls, um zu zeigen, wie auch in ihr eine ſittliche Aufgabe unſeres Lebens liegt und eine Erfüllung der Beſtimmung, welche wir in der Formel ausdrücken können, daß wir unſer ſelbſt bewußt werden ſollen.

Das Gefühl überhaupt, das ſubjective Bewußtſein, wie man es wohl zu nennen pflegt, d. h. das Bewußtſein von ſeiner perſönlichen und eigenthümlichen Seite aufgefaßt, ſpricht ſich in dem Gegenſatze zwiſchen dem Angenehmen und Unangenehmen aus. Angenehm und unangenehm iſt alles nur für den Fühlenden, und deswegen hat dieſer Gegenſatz eine rein perſönliche Bedeutung. Es erklärt ſich aber derſelbe nur aus dem geſtörten oder ungeſtörten Fortſchreiten des Lebens, ſei es des phyſiſchen, ſei es des vernünftigen. Hier haben wir ihn nur von der vernünftigen Seite zu betrachten, weil wir nur in dieſer die Erkenntniß unſerer ſelbſt zu gewinnen ſtreben. Da müſſen wir ihn alſo darin ſuchen, daß in der freien Thätigkeit unſerer Vernunft ſelbſt bald ein ungeſtörtes Fortſchreiten, bald auch eine Störung von uns bemerkt wird. Beides aber kann nur abgemeſſen werden nach dem Verhältniſſe der frühern Entwicklung zu der gegenwärtigen, weil ja die Störung, ſo wie die Ungeſtörtheit des Fortſchreitens nur ein Verhältniß der gegenwärtigen zu der früheren Bewegung unſeres Lebens bezeichnen. Daher ſind die Gefühle des Gemüths oder die freien Entwicklungen unſeres Gefühls nur als Reflexe des frühern Bewußtſeins in dem gegenwärtigen Bewußtſein zu betrachten. Ein angenehmes Gefühl dieſer Art haben wir, wenn wir uns bewußt ſind in der gegenwärtigen Entwicklung einen Fortſchritt gegen die frühere Entwicklung des Bewußtſeins gemacht zu haben, ſo wie er von jener aus erwartet werden durfte, ein unangenehmes Gefühl aber ergiebt ſich uns in dem entgegengeſetzten Falle. Jenes alſo iſt ein Gefühl der Übereinſtimmung oder Harmonie, dies dagegen ein Gefühl der Störung oder Disharmonie, welche unter den Elementen unſeres freien Lebens ſich ergeben hat. Hier treffen wir wieder mit unſern frühern Unterſuchungen über das Böſe zuſammen, welches ja auch vom Standpunkte des einzelnen Lebens aufgefaßt als ein Widerſpruch oder eine Störung unter den bisher herausgetretenen Elementen unſeres Lebens ſich uns darſtellen muß und daher mit einem unangenehmen Gefühle unſeres Gemüths nothwendig verbunden iſt. Alle ſolche Mißſtimmungen unſeres Gemüths in Übereinſtimmung aufzulöſen wird nun als eine Aufgabe unſeres Lebens angeſehen werden müſſen, wenn es anders als eine ſolche gelten muß die Störungen unſeres Fortſchreitens zu entfernen. Nicht das Unangenehme überhaupt ſollen wir fliehen, aber ſo wie es als unmittelbarer Erfolg unſerer freien Thaten hervortritt, ſollen wir es durch neue Entwicklungen überwinden und das Gefühl der Übereinſtimmung mit uns ſelbſt wiederherſtellen. So werden die Entwicklungen unſeres Gemüths in einem ſittlichen Lichte uns erſcheinen müſſen.

Gehen wir mehr in das Einzelne ein, ſo werden wir zwei Weiſen der Bildung unſeres Gemüths unterſcheiden können, welche den zwei Hauptrichtungen in der Entwicklung unſerer Wiſſenſchaft zu vergleichen ſind, der empiriſchen und der philoſophiſchen. Die eine wendet ſich der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen zu, die andere der Einheit des Grundes aller Erſcheinungen. Von jener Seite ſuchen wir die Elemente unſeres Lebens, welche in Harmonie unter einander ſich verbinden laſſen, durch eine neue Entwicklung unſeres Gemüths in ſolcher darzuſtellen. Es iſt die Phantaſie, das nach eigenthümlichen Geſetzen verknüpfende Vermögen unſerer Seele, welche eine ſolche Entwicklung herbeiführt und Erſcheinungen unſeres früheren Lebens in ein Bild zuſammenfaſſend die Übereinſtimmung des Schönen zu unſerem Bewußtſein erhebt. Eine jede Eingebung der Phantaſie haben wir als ein Erzeugniß der eigenthümlichen Bildung unſeres Lebens zu betrachten, welche die Ergebniſſe deſſelben zuſammenzufaſſen und ſich darzuſtellen ſtrebt als in der Übereinſtimmung des Schönen unter einander ſtehend und ſo unſer Streben nach dem Ideal befriedigend, ſoweit es in unſerem bisherigen Bewußtſein hervorgetreten iſt. Daher liegt einer jeden künſtleriſchen Begeiſterung eine Anſicht der Welt und des Lebens zum Grunde, daher fühlen wir in der Anſchauung des Schönen eine reine Befriedigung unſeres Gemüths. Allein dies iſt nicht die einzige Weiſe Beruhigung in den Widerſtreit unſerer Gefühle zu bringen. So wie die bisherige Entwicklung unſeres Lebens uns immer nur als eine unvollkommene erſcheinen kann, ſo haben wir auch immer ihre Ergänzung in dem noch unentwickelten Vermögen zu ſuchen, welches in den Regungen unſeres Triebes ſich verkündet. In dieſen erfahren wir in lebendiger Weiſe die Gegenwart der göttlichen Kraft, welche uns zum Guten antreibt und die Löſung aller bisherigen Widerſprüche unſeres Lebens uns verheißt. Auch dies iſt ein durchaus eigenthümliches Bewußtſein, ſich anſchließend an die eigenthümliche Reihe unſeres früheren Lebens und von dieſer aus die neuen Entwicklungen einleitend, welche das Gute in uns erzeugen ſollen. Dieſes Gefühl pflegen wir das religiöſe zu nennen. Es gewährt uns Beruhigung über die Störungen unſeres Lebens, indem es uns das Bewußtſein verſchafft von der Einheit des Grundes, in welchem unſer ganzes Leben geeinigt iſt mit allen übrigen Dingen der Welt. Alle Disharmonie verſchwindet aus unſerem Bewußtſein, ſobald wir in uns die Regungen des Triebes erfahren, welcher in Übereinſtimmung mit dem Weſen der ganzen Welt unſer eigenes Weſen durchdringt und alles zur Vollendung zu bringen verſpricht, was jetzt noch in wechſelſeitigen Hemmungen einer unvollkommenen Entwicklung ſteht. Dieſe Regungen aber erfahren wir nur, indem wir uns dem Guten zuwenden und mehr und mehr die Widerſprüche unſeres Lebens in ſich ſelbſt und im Widerſtreit mit der übrigen Welt zu löſen bemüht ſind. Daher hat das religiöſe Gemüth auch eine entſchieden ſittliche Richtung. Aber dieſe beiden Weiſen unſeres Gefühls, in der Ausbildung der Phantaſie und der Religion, dürfen wir auch nicht in Widerſpruch mit einander erblicken, wenn nicht in einer andern Weiſe und noch gefährlicher der Kampf unſeres Gemüths ſich uns erneuen ſoll, ſondern ſo wie von der wiſſenſchaftlichen Seite Empirie und Philoſophie in dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben ſich durchdringen ſollen, um ihre geſunde Ausbildung wechſelſeitig an einander zu bewähren, ſo ſollen auch Phantaſie und Religion in der geſunden Ausbildung des gemüthlichen Lebens mit einander in Einigkeit ſich darſtellen, und wo eine Abſonderung beider von einander ſtattfindet, da werden wir auch gewiß ein krankhaftes Zerfallen der Einheit unſeres Lebens zu gewärtigen haben. Denn von der einen Seite, wenn das Schöne nur an der Oberfläche der Erſcheinung geſucht, nicht aber auf den tiefern Grund aller Einheit und Übereinſtimmung in der Welt, auf die Offenbarung Gottes in ihr zurückgeführt wird: ſo erſcheint es uns nur als etwas Zufälliges und Äußerliches, und die Phantaſie iſt dabei in Gefahr in das Frivole ſich zu verlieren. Von der andern Seite, wenn das religiöſe Gemüth ſich ſcheut in die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen herauszutreten, ſo müſſen wir befürchten, daß hinter dieſer Zurückziehung in ſich nur ſeine Kraftloſigkeit ſich verberge das Leben zu durchdringen und in einer harmoniſchen Entwicklung deſſelben die Einheit unſeres Grundes zur Anſchauung zu bringen. Jemehr wir zum Bewußtſein des in uns waltenden göttlichen Triebes gelangen, um ſo mehr geſtaltet ſich unſer Leben auch zur Schönheit und Übereinſtimmung, und wir erweiſen uns als Künſtler in der allgemeinen Kunſt, welche Keinem fremd ſein ſollte, in der Kunſt des Lebens, und eben dieſe Kunſt iſt auch die wahre Quelle einer jeden beſondern Kunſt, welche als der Erguß einer vollen Seele ſich darſtellen ſoll und als das Ergebniß eines geſteigerten Bewußtſeins ſeiner Eigenthümlichkeit. Jedes Kunſtwerk, welches nicht aus dem Bewußtſein der innern Harmonie des Lebens hervorgeht und nur dieſe Harmonie darzuſtellen beſtimmt iſt, wie ſie in der Phantaſie des Künſtlers Geſtalt gewonnen hat, können wir nur als ein abgezwungenes Machwerk betrachten, welches in demſelben Maaße zerriſſen ſein muß, in welchem es aus einer zerriſſenen Seele hervorgeht. Wenn dagegen die wahre künſtleriſche Thätigkeit nichts anderes bezweckt als nur den Ausdruck der Bewegungen eines begeiſterten Gemüths, ſo wird auch die Religion darin ihr eigenes Beſtreben wiedererkennen durch die Ausbreitung ihrer tiefſten Gefühle über die Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten, welche in die Erſcheinung treten, ſich zu verkünden.

In allen dieſen Entwicklungen unſeres Lebens alſo, in dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein, wie in den Stimmungen unſeres Gemüths, haben wir den ſittlichen Gehalt zu erkennen. Sie bilden ſich nur aus der freien Thätigkeit unſerer Vernunft heraus; durch unſeren Willen werden ſie, und in unſerem Willen haben ſie ihr Beſtehen. Von dieſen innern Entwicklungen unſerer Vernunft aus ergießen ſich aber alsdann auch unſere Thätigkeiten in die Außenwelt und ſtellen ſich da in unſerem Handeln dar, welches nur der äußere Ausdruck unſeres innern Lebens iſt. So wie daher unſer Denken und unſer Gemüth ihre ſittliche Bildung erhalten haben, ſo äußert ſich auch dieſe Bildung in unſerem praktiſchen Leben. Da erweiſt ſich die Einſicht in das Gute als Beſonnenheit und Klugheit, die Bildung des Gemüths als Milde und Liebe, und alles, was wir äußerlich vollbringen, ſtellt ſich als Einheit dar, welche aus dem Mittelpunkte unſeres Selbſtbewußtſeins begriffen ſein will. Doch haben wir dieſe Seite unſeres ſittlichen Lebens hier nicht in Betracht zu ziehen; ſie wendet ſich der Erkenntniß der Verhältniſſe zu, in welchen wir zu der Außenwelt ſtehen, während wir es hier allein mit der Selbſterkenntniß zu thun haben, welche wir in unſerem Selbſtbewußtſein uns gewinnen können. Da muß es uns klar geworden ſein, daß in jeder Art des Bewußtſeins, welche wir unterſcheiden können, ſoweit ſie aus der freien Thätigkeit unſerer Vernunft hervorgeht, auch eine Erkenntniß unſeres Weſens gegeben iſt, und daß die Schwierigkeit der Selbſterkenntniß nur darin liegt, die Mannigfaltigkeit der einzelnen Momente unſeres Bewußtſeins als Einheit zu begreifen, daß aber dieſe Schwierigkeit zu überwinden in demſelben Grade uns gelingen wird, in welchem wir von den äußern Hemmungen uns zu befreien und die innern Hemmungen des Böſen zu überwinden wiſſen, indem wir unſere ganze Kraft zuſammennehmen und, was wir wollen, von ganzer Seele wollen.

Kaum möchte es noch nöthig ſein viel darüber hinzuzufügen, wie mit dieſer Erkenntniß unſerer ſelbſt auch zugleich unſere Erkenntniß Gottes wächſt. Denn unter welcher Form wir auch den Begriff Gottes auffaſſen mögen, überall tritt uns dieſer Begriff auch in der Erkenntniß unſerer ſelbſt hervor. Sehen wir Gott als das Wahre an, ſo müſſen wir in der Erkenntniß unſerer eigenen Wahrheit auch die Erkenntniß der Wahrheit Gottes ſehen. Betrachten wir ihn als den Schöpfer, ſo müſſen wir ſeine Erkenntniß zu gewinnen ſuchen in der Erkenntniß deſſen, was er geſchaffen hat, aber auch anerkennen, daß wir eine ſolche Erkenntniß gewinnen, indem wir das Vermögen kennen lernen, welches er in uns gelegt hat; und da wird nun keine Ausbildung unſeres Bewußtſeins ſein, welche nicht eine Erkenntniß des in uns Angelegten uns gewährte. Sprechen wir von einem Willen Gottes, als von welchem alles Gute gewollt werde, ſo werden wir auch, je mehr das Gute in uns ſich entwickelt, um ſo mehr das Gute erkennen und damit wiſſen, was Gottes Wille iſt, die lebendigſte Erkenntniß, welche wir von ihm haben können, indem wir alle Entwicklungen unſeres Lebens ihrer wahren Bedeutung nach als Wirkſamkeiten ſeines Willens betrachten dürfen. Dies wird uns aber um ſo lebendiger entgegentreten, je vollſtändiger wir das Böſe in uns überwunden haben und alsdann unſer ganzes Leben als eine Reihe von Fügungen überblicken können, welche in Übereinſtimmung mit dem göttlichen Geſetze uns zu immer vollerer Entfaltung des Guten führen ſollten. Wenn wir endlich Gott als das Vollkommene betrachten, ſo werden wir auch eine jede Vollkommenheit, welche wir uns ſelbſt aneignen, ihrem ganzen Inhalte nach, wenn auch nicht in dieſer Form des Werdens, in welcher wir ſie gewinnen, Gott zuſchreiben dürfen. Die wahre Vollkommenheit, welche wir uns beilegen können, iſt ja doch allein die ſittliche, das Gute, welches wir uns erworben haben in unſerem vernünftigen Leben, und ſo werden wir auch von dieſer Seite wieder auf den Satz zurückgeführt, daß die Erkenntniß Gottes in uns ſelbſt immer nur Hand in Hand mit unſerer ſittlichen Bildung gehe, welche in der Entwicklung unſeres ganzen Weſens nach allen Seiten unſeres Bewußtſeins hin angeſtrebt werden muß.

Allein auch die Einigkeit mit uns ſelbſt, welche wir als die Bedingung unſerer Selbſterkenntniß und der Erkenntniß Gottes in uns ſelbſt anſehen müſſen, können wir doch nur annäherungsweiſe im Verlaufe unſeres Lebens zu gewinnen hoffen. Wir werden eingeſtehen müſſen, daß wir das Böſe, welches uns ſtört, nie völlig in uns überwunden haben; die Neigungen, welche es in uns hervorgerufen hat, laſſen ſich noch ſpüren; die Gewohnheit unſeres Lebens, die Aufregung unſerer Einbildungskraft, das Mistrauen in unſere eigene Schwäche, alle dieſe Folgen des Böſen werden nicht ſo leicht ausgelöſcht, daß ſie nicht noch immer unſere weitere Entwicklung anfechten ſollten. Daher möchte es uns denn auch im ſtrengen Sinne der Worte wohl niemals gelingen die ganze Kraft unſerer ſchon entwickelten Vernunft zur That zu bringen und dadurch in unſerem gegenwärtigen Bewußtſein zu haben. Wir müſſen uns damit begnügen einigermaaßen uns gegenwärtig zu erhalten, was wir als Wiſſenſchaft oder Bildung des Gemüths uns angeeignet haben. Daher beſchränkt ſich denn auch im beſten Fall unſere Selbſterkenntniß darauf nur in einem allgemeinen Überſchlage zu wiſſen, was unſer Weſen iſt. Nicht gar zu genau pflegt die Kenntniß der Fortſchritte zu ſein, welche wir in der Entwicklung unſerer Vernunft gemacht haben;

wir werden uns derſelben etwa nur in größeren Maſſen bewußt und bemerken nur, daß wir wirklich weiter gekommen ſind, indem wir die gegenwärtige Stufe unſerer Bildung mit viel frühern Zeiten vergleichen. Dies iſt aber keinesweges der Genauigkeit der Selbſterkenntniß gemäß, nach welcher wir ſtreben ſollen, denn dieſe würde verlangen, daß wir die ganze Reihe aller unſerer Thaten in einem Blicke zuſammenfaſſen könnten, eine jede That von der andern abſondernd und beſtimmend, was die eine und was die andere für einen Fortſchritt ergeben habe, wie aber alle zuletzt zuſammengefloſſen in unſere gegenwärtige Entwicklungsſtufe, welche alle Ergebniſſe unſeres frühern Lebens ohne Abzug zu völlig freiem Gebrauche uns darbiete. Iſt nun dieſe Genauigkeit der Selbſterkenntniß von uns nicht zu erreichen, ſo müſſen wir uns damit getröſten, daß wenigſtens eine Annäherung an das Ideal derſelben uns geſtattet ſei, indem wir nämlich, wie zuvor bemerkt wurde, doch wenigſtens einen ungefähren Überſchlag unſerer ausgebildeten Fähigkeiten entweder im Ganzen oder auch nur nach einzelnen Seiten unſeres Lebens hin aufzunehmen im Stande ſind, und auch ſchon in einer ſolchen ungenauen Abſchätzung müſſen wir in demſelben Maaße eine Erkenntniß Gottes erblicken, als in derſelben eine Erkenntniß unſeres Weſens gewonnen iſt.

Wir haben aber hierbei auch auf die Naturhemmungen zu ſehen, welchen wir in unſerem Leben unterliegen und welche ebenſo wie das Böſe unſere Selbſterkenntniß und die Erkenntniß Gottes in uns ſtören. Auch in ihnen iſt ein Theil des Grundes zu ſuchen, weswegen es uns nicht gelingen will einen reinen Abſchluß in der Forſchung nach unſerem wirklichen Weſen zu gewinnen und in einem Gedanken alles zuſammenzufaſſen, was ſich in uns entwickelt hat. Darin zeigt ſich denn die Nothwendigkeit nicht allein in unſerem Weſen Aufſchlüſſe über unſer Leben zu ſuchen, ſondern auch den Zuſammenhang zu beachten, in welchem daſſelbe mit der übrigen Welt ſteht. Aus demſelben Grunde geht es auch hervor, daß wir unſer ſittliches Weſen nicht allein in der Entwicklung unſerer Vernunft aufzufaſſen haben, ſondern auch in Beziehung auf unſer Handeln denken müſſen, wie wir früher bemerkt haben. Denn dieſes Handeln ſetzt uns mit der Außenwelt in Verbindung und ſtellt das Eingreifen unſerer eigenen Thätigkeit in die Entwicklung dieſer dar. Wenn nun aber alsdann bei der Betrachtung unſeres Handelns der Theil deſſelben von beſonderer Wichtigkeit uns erſcheint, welcher auf die menſchliche Geſellſchaft ſich bezieht, ſo haben wir hierin nur die Beſtätigung unſerer Sätze zu ſehen, daß wir überhaupt in der Welt uns zurechtzufinden haben von dem eigenthümlichen Standpunkte unſerer Perſon aus, von da allmälig unſeren Geſichtskreis ausdehnend, zunächſt aber über das, was uns am nächſten verwandt iſt, d. h. über die übrigen Menſchen, und daß unſere Erkenntniß in gleichem Maaße ſich uns entwickle mit unſerem ſittlichen Weſen. Dieſe beiden Sätze zuſammengefaßt werden alsdann zur Folgerung haben, daß in unſern Verhältniſſen zur menſchlichen Geſellſchaft ſowohl unſer ſittliches; als auch unſer wiſſenſchaftliches Leben am freieſten ſich entwickelt und am vollſtändigſten uns zum Bewußtſein kommt. Dies iſt der Grund, weswegen wir auch die Erkenntniß Gottes, ſobald wir aus der Erkenntniß ſeines lebendigen Weſens in uns ſelbſt auf die weitern Kreiſe unſerer Erfahrung uns hinausgewieſen ſehen, hauptſächlich in unſerer Erkenntniß der Menſchheit überhaupt gefördert finden.

III. Von der Erkenntniß Gottes in dem Leben der ganzen Menſchheit.

In uns ſelbſt offenbart ſich uns die Freiheit und die Vernunft unmittelbar. Indem wir wollen, wiſſen wir auch, was wir wollen, indem wir wiſſen, wiſſen wir auch, was wir wiſſen. Dieſe unmittelbare Erkenntniß der Freiheit und der Vernunft haben wir aber nicht von andern vernünftigen Weſen, ſondern da iſt uns eine jede freie That zunächſt etwas Fremdes und Äußerliches; es gehört noch eine andere Entwicklung unſerer Vernunft dazu, dieſes Fremde uns anzueignen und die Vernunft in ihm anzuerkennen oder in dem fremden Willen unſeren eigenen Willen, d. h. daſſelbe zu finden, was wir wollen. Die Vernunft Anderer zeigt ſich uns anfänglich als Natur, weil alles Äußere als Natur ſich uns darſtellt. Dabei kommt es alſo darauf an die natürlichen Erſcheinungen in Vernunft uns umzuſetzen oder den vernünftigen Sinn, welcher in ihnen liegt, als den wahren Grund ihres Daſeins zu erkennen.

Nun ſind wir auch von früher Jugend an gewöhnt dies zu thun. In den Mienen und Geberden anderer Menſchen, in den Bewegungen, welche ſie in ihre Glieder legen und durch welche ſie andere Bewegungen in der äußern Natur hervorbringen, vornehmlich in ihrer Sprache ahnen wir bald dieſelbe Vernunft, welche in unſern eigenen Thätigkeiten ſich uns offenbart; wir ahnen darin etwas Gleichartiges mit unſerem eigenen Weſen, und je mehr unſere Fertigkeit in unſerem eigenen vernünftigen Leben zunimmt, um ſo ſicherer wird auch allmälig ein vollkommenes Verſtändniß dieſer äußern Erſcheinungen uns zuwachſen. Dennoch iſt in allen dieſen Vorgängen etwas Räthſelhaftes für uns. Zwar ſehen wir die Bewegungen, welche den Willen Anderer uns ausdrücken, auch in ähnlichen Bewegungen, die unſern Willen ausdrücken, gleichſam vorgebildet, und der Schluß ergiebt ſich uns ungezwungen, daß jene ähnlichen Bewegungen auch etwas Ähnliches bezeichnen; aber die Weiſe, in welcher wir uns der leiblichen Werkzeuge zum Ausdrucke unſeres Willens bedienen, iſt uns ebenſo dunkel, als die Weiſe, in welcher Andere ihrer leiblichen Werkzeuge zu ihren Zwecken ſich bedienen. Dies iſt das Geheimniß der organiſchen Wirkſamkeiten, in welchen innere Entwicklungen mit äußern Thätigkeiten zuſammentreffend die Erſcheinung bilden.

Das Dunkel jedoch, welches wir hierüber ausgebreitet finden, haben wir nur in dem geheimnißvollen Zuſammenhange der Natur mit der Vernunſt zu ſuchen, einer Natur, von welcher wir ſchon früher geſagt haben, daß ſie ihre Zwecke und mithin ihre vernünftige Bedeutung uns verberge, weil unſere Erfahrung nicht weit genug reichen will uns Aufſchluß über den Zuſammenhang des Ganzen zu gewähren. Es ſind die beſondern Beziehungen des einzelnen Lebens zu ſeinen beſtimmten Umgebungen und zu den allgemeinen Geſetzen der Natur, welche uns unbegreiflich bleiben, ſolange wir nicht einem Jeden in der Welt ſeine beſtimmte Stelle anweiſen können nach ſeinem Zwecke, welchen es für das Ganze hat. Dieſe beſondern Beziehungen knüpfen es an ſeinen Leib, an den Organismus oder an die Geſammtheit der Werkzeuge, in welchen ſein Weſen am wenigſten mittelbar ſich äußert. Im Allgemeinen aber werden wir hierin kein Geheimniß zu erblicken haben, vielmehr es ganz begreiflich finden müſſen, daß aus dem innern Leben des einzelnen vernünftigen Weſens auch zugleich ein äußeres Leben ſich geſtaltet, weil eben dieſes einzelne vernünftige Weſen nicht allein iſt in der Welt, ſondern mit andern Weſen in Wechſelwirkung zuſammenhängt. Was daher geiſtig ſich entwickelt, das wird auch zugleich körperlich ſich darthun und, indem es vorhanden iſt für Andere, mit deren Thätigkeiten in der Erſcheinung ſich vermiſchen. Faſſen wir es nun in ſolcher Vermiſchung auf oder erfahren wir es auf ſolche Weiſe in unſerem Bewußtſein, ſo wird auch daran ſogleich unſere vernünftige Thätigkeit ſich anknüpfen, bemüht das zu ſondern, was in der Miſchung erſchienen iſt, bald auf eine vollkommnere, bald auf eine weniger vollkommene Weiſe nach dem Maaße unſerer Faſſungskraft. Auf eine weniger vollkommene Weiſe, wenn wir in den Erſcheinungen des äußern Lebens nur überhaupt eine innere, eigene Kraft des lebendigen Weſens anerkennen, auf eine vollkommenere Weiſe, wenn wir auch zu beſtimmen wiſſen, welche vernünftige Entwicklung in denſelben ſich äußert. Dies wird am leichteſten uns gelingen in der Betrachtung unſeres eigenen leiblichen Lebens, weil bei derſelben das unmittelbare Bewußtſein unſeres freien Willens die vernünftige Entwicklung uns zeigt, welche im leiblichen Leben ſich äußert. Und daran werden wir denn auch eine Norm finden für das Verſtändniß ähnlicher Erſcheinungen, in welchen ſich andere vernünftige Weſen auf ähnliche Weiſe wie wir organiſirt zu erkennen geben, während auch wieder von der andern Seite unſer Verſtehen Anderer uns auffordert in ähnlicher Ausdrucksweiſe uns ihnen verſtändlich zu machen. Auf dieſem Wege wechſelſeitiger Verſtändigung bildet ſich die Geſellſchaft vernünftiger Weſen, von welcher wir nicht nöthig haben werden zu zeigen, wie ſehr ſie der Enwicklung unſerer Vernunft überhaupt und beſonders auch unſerer Erkenntniß förderlich iſt.

So wie nun alle Erfahrung von unten auf die beſondern Erſcheinungen zuerſt zum Gegenſtande der Beobachtung macht, alsdann aber auch das Allgemeine und Höhere zu gewinnen ſucht, ſo können wir dieſen Gang auch bei unſerer Erfahrungserkenntniß von den Menſchen verfolgen. Und zwar vollkommener, als dies bei jeder andern Art der empiriſchen Wiſſenſchaft ſtattfindet, wie natürlich, weil eben dies Gebiet der Erkenntniß uns verſtändlicher iſt, als jedes andere. Wir bemerkten ſchon früher, daß bei unſeren Erfahrungen über andere Gegenſtände, welche allein oder wenigſtens vorherrſchend als Natur uns erſcheinen, nicht ſowohl die Einzelweſen Gegenſtände unſerer Beobachtung ſind, als die Arten und Gattungen derſelben. Selten gewinnen die einzelnen Dinge uns eine beſondere Neigung ab, meiſtens und namentlich in allen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen betrachten wir ſie nur als Exemplare ihrer Art oder ihrer Gattung. Anders dagegen iſt es mit der Beobachtung des Menſchen. Da hat der einzelne Menſch ſchon genug Bedeutung für uns, um ihn fortwährend zum Gegenſtande unſerer Beobachtung zu machen und dahin zu ſtreben ſeinen Begriff uns zu entwickeln; da zeigt ſich uns die Möglichkeit nicht allein die Art- und Gattungs-Begriffe in beſtimmte Erklärungen zu faſſen, ſondern auch die individuellen Begriffe einer jeden nach ſeinem beſtimmten Charakter von einander zu unterſcheiden. Und ſelbſt hierbei bleiben wir nicht ſtehen, ſondern auch in dem Leben der einzelnen Menſchen ſuchen wir den allmäligen Fortgang begriffsmäßig zu faſſen und die verſchiedenen Abſchnitte deſſelben nach ihrem Charakter zu beſtimmen. Es iſt nicht wie bei unſerer Erkenntniß der natürlichen Dinge, daß wir nur ihre immer ſich gleich bleibende Norm auffaſſen wollen und können, ſondern wir verfolgen die Geſchichte der einzelnen Menſchen durch alle ihre Abſätze und haben dabei im Auge, daß ihr Weſen darin ſich verändere und aus unſcheinbaren Anfängen zu größerer und vernehmlicherer Entwicklung komme. So wenden wir bei der Betrachtung des Menſchen unſere Unterſuchung einer genauen Unterſcheidung des Beſondern zu, welches bei der Beobachtung der Natur mehr in das Allgemeine ſich verläuft, und dies Verfahren beweiſt uns, daß nicht allein das Allgemeine Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt, ſondern ebenſo ſehr das Einzelne bis zu der einfachen That herab, während darum doch das Allgemeine unſern Augen nicht zu verſchwinden braucht; denn auch in dem Leben des einzelnen Menſchen können wir die Forſchung nach dem allgemeinen Weſen des Menſchen und nach dem Geſetze ſeiner Entwicklung betreiben. Von Seiten der Beobachtung alſo hat dieſe Forſchung über den Menſchen einen entſchiedenen Vorzug vor der Forſchung über die Gegenſtände der Natur. Bei dieſer ſuchen wir nur das allgemeine Geſetz, bei jener auch die beſondere That und den einzelnen Menſchen.

Verweilen wir nun zuerſt bei der Erkenntniß einzelner Menſchen, ſo iſt es offenbar, wie dabei dieſelbe Aufgabe uns vorliegt, welche bei der Erkenntniß unſerer ſelbſt, daß daher auch derſelbe Weg eingeſchlagen werden muß ſie zu löſen, welcher zur Erkenntniß unſerer ſelbſt führt. Nur größere Schwierigkeiten bieten ſich in Verfolgung dieſes Weges dar. Denn freilich werden wir nicht ſagen können, daß wir ſo unausgeſetzt irgend einen andern Menſchen beobachten wie uns ſelbſt, unſere Erkenntniß Anderer wird daher auch immer lückenhaft ſein. Überdies aber ſind die Zeichen, welche wir von dem Leben eines Andern haben, zweideutiger Art; wir müſſen abſichtliche oder unabſichtliche Täuſchung fürchten und können uns derſelben nur dadurch einigermaaßen entziehen, daß wir die einzelnen Handlungen und Äußerungen des Lebens nur in einem allgemeinen Überſchlage zur Beurtheilung anwenden, weil die Abſicht einer jeden einzelnen That in Zweifel gezogen werden kann, während eine größere Reihe von Handlungen die Abſicht deutlicher enthüllt. Dadurch aber, daß wir in einer ſolchen allgemeinen Weiſe zu verfahren genöthigt ſind, beweiſen wir nur, daß eine ſo genaue Erkenntniß der Andern uns nicht möglich iſt, als wir von uns erwerben können. Zuletzt müſſen wir noch bezweifeln, ob überhaupt unſere Erkenntniß der Vernunft vermehrt werde, indem wir Andere erkennen, weil dies Erkennen doch immer durch ein Erkennen unſerer ſelbſt hindurchgehen muß. Denn indem wir die Zeichen des äußern Lebens deuten, werden wir nur zurückgeführt auf das innere Leben unſerer eigenen Vernunft. Nur die Worte eines Andern können wir verſtehen, welche Gedanken bezeichnen, die wir ſelbſt gedacht haben oder denken. Nur ſolche Gefühle Anderer möchten uns einigermaaßen zugänglich ſein, welche wir ſelbſt in ähnlicher Weiſe gefühlt haben. Überhaupt eine uns fremde Vernunft können wir gar nicht begreifen. Erſt muß ſie in unſerem eigenen Leben wirklich geworden ſein, ehe wir ſie in Andern wiederzuerkennen vermögen. Kein anderes Maaß haben wir zur Beurtheilung Anderer, als das Maaß unſerer eigenen Vernunft. Daher möchte wohl jemand ſagen, in der Erkenntniß Anderer gewönnen wir nichts weiter für die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt, als eine Wiederholung deſſen, was wir ſchon in unſerer eigenen Erkenntniß gefunden hätten. Wir möchten wohl Andere bewundern ausgezeichneter Leiſtungen wegen, weil wir mehr in denſelben ahnen müßten, als wir ſelbſt zu leiſten vermöchten, aber daß wir mehr in ihnen nicht ahnen, ſondern erkennen könnten, als wir ſelbſt in unſerer vernünftigen Bildung beſäßen, werde niemand behaupten dürfen.

Wenn jedoch deswegen jemand annehmen wollte, wir würden in der Erkenntniß der Wahrheit ebenſo weit kommen können, wenn wir dabei ganz in Betrachtung unſerer ſelbſt uns verſchlöſſen, als wenn wir unſer Bewußtſein der Erkenntniß Anderer öffneten, ſo würde er aller Erfahrung Hohn ſprechen, welche uns beweiſt, wie der Menſch nur in Geſellſchaft der Menſchen zur leichten und ſchnellen Entwicklung ſeiner Vernunft emporwächſt, wie jede Tugend und jede Wiſſenſchaft nur in der Mittheilung des geſelligen Lebens ihr Gedeihen ſindet und wie daher der einzelne Menſch im Bewußtſein ſeiner ſelbſt nur in der Gemeinſchaft mit ſeines Gleichen die raſcheſten Fortſchritte machen kann. Wir haben dies aber nicht allein darauf zurückzuführen, daß die Geſellſchaft der übrigen Menſchen uns die Beſiegung der Naturhemmungen erleichtert, allmälig unſere ſchwache Jugend zu größerer Kräftigung emporzieht und zuletzt uns die Muße verſchafft, welche zum Nachdenken über uns ſelbſt verlangt wird, ſondern auch unmittelbar, werden wir geſtehen müſſen, greift die Gemeinſchaft mit andern vernünftigen Weſen, in welcher dieſe uns ihr Inneres öffnen, ihre Gedanken uns mittheilen, ihre Gefühle uns andeuten, in die Entwicklung unſeres Bewußtſeins von uns ſelbſt befördernd und belebend ein. Wenn wir aus ihren Thaten und Worten anfangs auch nur ahnen ſollten, was in ihnen als Vernunft ſich erzeugt haben möchte, ſo weiſt uns dieſe Ahnung doch darauf hin, daß dieſelbe Vernunft auch in uns angelegt iſt, und ermuntert uns unſere Thätigkeit anzuſtrengen zu gleichen Erzeugniſſen unſeres Lebens. Dabei findet nun immer ein Doppeltes ſtatt. Von der einen Seite finden wir uns erregt, was in unſerem Vermögen angelegt iſt, zur Entwicklung zu bringen und uns ſelbſt zu erkennen, indem wir Andere erkennen, und von dieſer Seite aus betrachtet iſt die Erkenntniß Anderer nichts anderes, als das Zurückgehen von der äußern Wahrnehmung in die innere Entwicklung unſerer ſelbſt, der umgekehrte Proceß von dem, welcher aus der Erkenntniß unſerer ſelbſt zur Äußerung unſeres Lebens in Worten und Thaten führt. Wir werden hierin nicht eine Erweiterung unſerer Erkenntniß erblicken dürfen, ſondern nur den Schlag und Widerſchlag unſeres Lebens, in welchem dieſes einnehmend und ausgebend ſeinen Wechſel hat. Von der andern Seite werden wir auch eine Erweiterung unſerer Erkenntniß des menſchlichen Weſens aus der Betrachtung Anderer ſchöpfen können, indem ſie uns auf die verſchiedenen Verknüpfungen hinweiſt, welche die Elemente des vernünftigen Lebens in verſchiedenen Perſönlichkeiten annehmen. Denn eben darin, haben wir geſehen, liegt die Eigenthümlichkeit vernünftiger Weſen, daß ſie in verſchiedener Weiſe die Entwicklung ihrer Vernunft betreiben und ein jedes eine andere Reihe des Lebens hat. Indem nun die vernünftige Entwicklung eines Andern unſerer Betrachtung vorliegt, finden wir uns aufgefordert dieſelbe Reihe vernünftiger Thätigkeiten durchzumachen in unſeren Gedanken, welche jener durchlebt hat, und dadurch eine Verknüpfung vernünftiger Elemente in unſer eigenes Leben eingehen zu laſſen, welche nur auf Veranlaſſung eines Andern in uns entſtehen konnte. Dieſe Verknüpfung tritt nun in einen größern Zuſammenhang, in den Zuſammenhang unſeres eigenen Lebens ein und bildet da neue Verbindungen, welche zwar der Erkenntniß unſerer ſelbſt angehören, aber doch mit dem Bewußtſein, daß ſie nur aus der Erkenntniß eines Andern hervorgegangen. Die Einſicht, daß jene urſprüngliche Verknüpfung, welche wir bei Andern vorfanden, in dieſem wirklich vorhanden geweſen, bildet die eigentliche Erweiterung unſerer Erkenntniß des menſchlichen Weſens, welche wir aus der Erkenntniß Anderer ſchöpfen.

Und nun werden wir auch hierin wohl eine Erweiterung unſerer Erkenntniß Gottes erblicken dürfen, wenn anders eine jede Erkenntniß der Wahrheit eine Erkenntniß Gottes gewährt. Freilich den Umfang des vernünftigen Lebens lernen wir dadurch nicht vollſtändiger überſehen, als er auch in unſerem eigenen Leben ſich uns darſtellt, und in dieſer Beziehung haben wir es nur als eine Begünſtigung der Verhältniſſe anzuſehen, in welche Gott uns geſetzt hat, daß durch unſere Verbindung mit der Geſellſchaft anderer Menſchen uns ſo kräftige Erregungen unſeres Bewußtſeins zu Theil werden; aber wir haben es immer noch als Gewinn zu achten, daß die zuſammenhaltende Kraft des vernünftigen Lebens uns dadurch in verſchiedenen Formen zur Anſchauung kommt und wir zur Einſicht geführt werden, wie in ſehr abweichenden Weiſen des Lebens dennoch dieſelbe Bildung der Vernunft, daſſelbe Ziel erreicht werden kann. Wir werden hierin Fügungen Gottes zu erkennen haben und einen Zuſammenhang ahnen lernen, in welchem das einzelne Leben der Dinge mit ſeinen Umgebungen ſteht, einen Zuſammenhang, welcher die Anordnung Gottes iſt und ſeine Güte wie ſeine Weisheit uns offenbaren ſoll, indem er einem jeden Dinge ſeine Stelle in der Welt gegeben hat, auf welcher es ſowohl ſein eigenes Heil gewinnen, als auch der Entwicklung der übrigen Dinge ſich dienſtbar erweiſen kann. Hierin werden wir in der That den wichtigſten Fortſchritt zu erkennen haben, welcher durch unſere Forſchung über die Erkenntniß unſerer ſelbſt hinaus gewonnen werden kann, daß wir nämlich nicht bei der Betrachtung des einzelnen Weſens ſtehen bleiben, obgleich es die ganze Fülle der Vernunft und der Wahrheit in ſich erzeugen kann, ſondern auch ſeinen Zuſammenhang mit dem Ganzen und ſeine Bedeutung für das Ganze zu erkennen wiſſen und nicht allein in philoſophiſcher Weiſe die allgemeinen Formen dieſes Zuſammenhangs auffaſſen, ſondern auch in dem Beſondern der Erfahrung die Bedeutung deſſelben uns entwickeln lernen.

Allein bei der Ahnung hiervon ſtehen zu bleiben wird nun keinesweges rathſam ſein, wenn anders auf dieſem Gebiete noch eine Erkenntniß von unſerem Standpunkte aus zu gewinnen ſein ſollte. Eine jede Ahnung eines vernünftigen Zuſammenhangs iſt nur die Ausſicht in ein noch unbekanntes Gebiet ſpäterer Entdeckung und ſoll daher eine Aufforderung für uns ſein weiter zu forſchen, ob wir nicht dieſen Zuſammenhang zur Einſicht uns zu bringen vermöchten. So werden wir auch, indem wir den Zuſammenhang unſerer vernünftigen Entwicklung mit dem Leben anderer Menſchen bemerken und es uns fühlbar wird, wie derſelbe uns eine unſchätzbare Erleichterung unſeres Fortſchreitens gewährt, nicht die Hände in den Schooß legen dürfen uns müßiger Bewunderung überlaſſend, ſondern die ſtärkſte Aufforderung müſſen wir darin finden dieſen Zuſammenhang nach allen Seiten hin zu überlegen, wo er eine verſtändliche Seite uns darbietet. Wenn wir nun zunächſt bei unſerer Forſchung hierüber an das Einzelne uns halten, ſo werden wir zwar nicht alle Verhältniſſe, in welchen wir und Andere zur menſchlichen Geſellſchaft uns geſetzt finden, aber doch die meiſten nur als etwas Zufälliges anſehen können, d. h. wir werden verzweifeln müſſen den Zweck und die Bedeutung derſelben auf ein allgemeines Geſetz oder eine verſtändige Anordnung zurückzuführen. Nicht alle, ſagte ich; denn von Natur einer beſtimmten Familie angehörig, in ihr unſere erſte Bildung empfangend und durch die zarteſten Bande der Liebe mit ihr verbunden müßte uns wohl ein ſehr hartes Geſchick getroffen haben, wenn wir nicht hierin Weiſungen ſollten finden können, welche unſerem Forſchen eine Einſicht auf Erkenntniß eröffnen dürften. Nicht einen Zufall möchten wir in dem erblicken, was die Eigenthümlichkeiten be-

Familiengeſinnung bildet und in derſelben Familie oft durch viele Geſchlechter dieſelben Neigungen und einen ähnlichen Charakter hindurchführt, vielmehr ſcheint es uns eine Verirrung nicht ſowohl der Natur zu ſein, als der Vernunft, und eine Ausartung von der einen oder der andern Seite zu bezeichnen, wenn der Apfel gar zu weit vom Stamme fällt oder eine weſentliche Abweichung ſich verräth zwiſchen dem Bildungsgange der Kinder und der Eltern. Allein dieſem zarten Gewebe der Familieneigenthümlichkeiten nachzugehen möchte doch wohl in den meiſten Fällen gewiß die Faſſungskraft des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Nachdenkens überſteigen und nur den Einzelnen vorbehalten ſein, welche in einer beſtimmten Familiengeſinnung ſich entwickelt haben und in das Innere derſelben eingeweiht ihre Geheimniſſe zu verrathen kaum wagen werden. Daher wollen wir auch dieſe Spuren göttlicher Fügungen hier eben nur andeuten, und noch mehr müſſen wir es einem Jeden überlaſſen bei ſich ſelbſt zu überlegen, was etwa von den ſcheinbaren Zufällen, welche andere, für ihr Leben bedeutende Männer in ihre Bahn brachten, auf eine deutliche und verſtändliche Schickung Gottes zurückgebracht werden dürfe. Das Meiſte ſolcher Berührungen mit einzelnen Menſchen, werden wir wohl alle geſtehen müſſen, bleibe uns ſeiner Bedeutung nach unerforſchlich und könne von uns höchſtens geahnt werden. Wir werden daher auch bei dieſen Unterſuchungen bekennen müſſen, daß ſtatt einer völligen Ergründung aller Einzelheiten, welche uns wünſchenswerth ſcheinen muß, nur eine allgemeine Erkenntniß von dem Standpunkte unſerer Forſchung uns verſtattet werde.

Wir müſſen uns hierbei an die Regel erinnern, daß, wo die Forſchung im Kleinen nicht gelingen will, da die größern Maſſen in das Auge zu faſſen ſind, um von ihnen aus auch über das Kleine Licht zu verbreiten. Dieſe Regel haben wir ſchon bei der Erkenntniß unſerer ſelbſt bewährt gefunden. Wenn auch der Fortſchritt im Einzelnen uns nicht klar werden wollte, ſo durften wir doch in den größern Abſchnitten unſeres Lebens ihn zu erkennen hoffen, und ſo werden wir auch in den größeren Kreiſen der menſchlichen Geſellſchaft ein vernünftiges Geſetz zu finden hoffen dürfen, wenn auch die kleinern Kreiſe in Zufälligkeiten ſich uns aufzulöſen ſcheinen.

Hiermit wendet ſich nun die Unterſuchung, welche auf die Erkenntniß Anderer ausgeht, dem zu, was wir die Geſchichte der Menſchheit nennen, möge dieſelbe mehr in beſondern Beziehungen oder auch ganz im Allgemeinen genommen werden. Es wird ſich nicht verkennen laſſen, daß erſt in dieſer Geſtalt die Erkenntniß des Menſchen eine wiſſenſchaftliche Bedeutung gewinnt. Auf dieſe Weiſe aufgefaßt ſtreift die Beobachtung der einzelnen Menſchen die Zufälligkeit ab, in welcher ſie uns nothwendig erſcheinen muß, ſolange wir nur den erſten beſten zum Gegenſtande derſelben machen, je nachdem derſelbe eben mit uns in eine unmittelbare Berührung getreten. Zwar wollen wir nicht in Abrede ſtellen, daß es ein verſtändiges Unternehmen ſein kann über die verſchiedenen Eigenthümlichkeiten der Menſchen im Einzelnen uns zu unterrichten oder auch im Allgemeinen eine Anſicht zu faſſen über die mannigfaltigen Richtungen, welche das vernünftige Leben der einzelnen Menſchen nehmen kann, allein dieſe Art der Menſchenkenntniß, wird man bekennen müſſen, ſchließt ſich doch immer mehr an unſer praktiſches Leben an, als an den allgemeinen Gang wiſſenſchaftlicher Forſchung. Für unſern Verkehr mit den Menſchen bedürfen wir einer Norm, nach welcher wir ihre Handlungsweiſe beurtheilen und in voraus nach Wahrſcheinlichkeit abnehmen können, was wir von ihnen zu erwarten haben. Dies iſt die Menſchenkenntniß, welche ein jeder nach dem Maaße ſeiner eigenen Erfahrungen ſich zu erwerben ſuchen muß, welche aber auch von dem beſondern Kreiſe ſeines Lebens und von den zufälligen Berührungen ſeiner geſellſchaftlichen Verhältniſſe, ſo wie von ſeiner perſönlichen Weiſe eine Stellung zu den übrigen Menſchen zu nehmen zu ſehr abhängig iſt, als daß darüber eine wiſſenſchaftliche Verſtändigung uns möglich ſein ſollte. Wenn wir dagegen die Kenntniß der Menſchen in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange, losgelöſt von unſern perſönlichen Beziehungen zu ihnen zu verfolgen ſtreben, ſo werden wir anerkennen müſſen, daß wir einen jeden Einzelnen ſeinem beſtimmten Charakter nach nur in ſeinen Verhältniſſen zu der ganzen Menſchheit begreifen können. Seine Bildung hängt von ſeiner Zeit und von dem Charakter ſeines Volkes ab und läßt ſich allein nach dieſen ſeinen beſtimmten Beziehungen zu der Geſchichte der Menſchheit beurtheilen, in welcher er ſelbſt ein Glied bildet. Die Verwirrung unſerer Erfahrungen über die einzelnen Menſchen löſt ſich ſo in eine beſtimmte Gliederung auf, indem die Zeiten als beſtimmte Entwicklungsſtufen der Menſchheit ſich uns darſtellen, in welchen wieder die beſondern Völker als untergeordnete Glieder beſtimmte Verrichtungen haben, die ausgezeichneten Männer aber auch wieder für ſich einer beſtimmten Rolle für die Entwicklung des Ganzen ſich unterziehen müſſen. Nur in einer ſolchen Gliederung des allgemeinen menſchlichen Lebens dürfen wir hoffen eine überſichtliche Erkenntniß deſſen zu gewinnen, was in der menſchlichen Art als ein Ganzes vernünftiger Entwicklung zur Wirklichkeit kommt.

Wenden wir nun dieſer Aufgabe zunächſt im Allgemeinen unſer Auge zu, ſo wird wohl kaum jemand, es müßte denn der entſchiedenſte Feind unſerer gegenwärtigen Bildung ſein, zu bezweifeln wagen, daß unſere Erfahrung durch die ganze Reihe der Überlieferungen hindurch uns Zeugniß dafür ablegt, wie die menſchliche Vernunft in einem allmäligen Wachſen zu ihrer gegenwärtigen Kraft gelangt iſt. Zwar fehlen die Sagen nicht von einer früheren Bildung des Menſchengeſchlechts, welche unſere gegenwärtigen Zuſtände in ein tiefes Dunkel ſtellen ſollen, und faſt eine jede volksthümliche oder religiöſe Überlieferung malt ſich ein goldenes Zeitalter, einen frühern Zuſtand der Unſchuld oder der Begeiſterung aus, welcher das Ideal der vernünftigen Beſtrebungen in die Vergangenheit verlegt; aber dieſe Sagen mögen auch nur als Ausbrüche der Unzufriedenheit mit der Gegenwart verſtanden werden und als Bilder der Phantaſie, welche, die Sehnſucht unſeres Gemüths nach einem heiligern und reinern Leben zu ſchildern beſtimmt, den Schauplatz ihrer Schilderungen nicht der Wahrheit gemäß gewählt hat; vor der Wahrheit der Geſchichte bewähren ſie ſich nicht. Sie können verglichen werden mit den vorübergehenden Stimmungen eines Mannes, in welchen er vom Gefühle der Wirren und Mühen des Lebens überwältigt das heitere Spiel ſeiner Kindheit ſich eintauſchen möchte gegen den trüben Ernſt ſeiner gegenwärtigen Tage. Aber nur vorübergehend werden wir dieſe Stimmungen in jedem wackern Manne finden, welcher noch Friſche der Kraft beſitzt zur Überwindung ſeines eigenen Unmuths und der fremden Widerwärtigkeiten des Lebens, und ſo werden wir auch jene Sagen in der Menſchheit nur als vorübergehende Anwandlungen betrachten können, welche alsbald von einem kräftigern Muthe beſiegt werden ſollen in einem freudigen Rückblick auf ihre Geſchichte und in der Ausſicht auf ein kräftiges Wirken für eine beſſere Zukunft. Wo nun die wahre Geſchichte eintritt, da finden wir eine Verwirrung der Beſtrebungen unter den Menſchen, Feindſchaften und Spaltungen, Rohheit der Sitten und nur kindiſche Anfänge in jeder Art menſchlicher Wiſſenſchaft und Kunſt, welche weit unter unſern gegenwärtigen Leiſtungen ſtehen. Was von weiſern Menſchen damals nur geahnt und wie im Fluge der Begeiſterung augenblicklich erhaſcht wurde, das iſt jetzt einem jeden unter uns gemein und in feſter Ausbildung der Sitte uns zur zweiten Natur geworden. Was damals nur die begabteſten Männer mit Mühe ſich anzueignen wußten, das wiſſen und üben unſere Kinder, und wenn wir auch über den Verluſt der alten Sitteneinfalt klagen, ſo können wir doch bemerken, daß dieſe Klagen nur aus den Hemmungen des Böſen hervorgehen, welchen wir ja freilich noch unterworfen ſind, und aus dem ſtärkern Gefühl dieſes Böſen, welches natürlich mit der Entwicklung des Guten in uns ſich hat ſchärfen müſſen, weil, wo das ſtärkſte Licht iſt, auch der Schatten um ſo ſtärker bemerkt wird. Nehmen wir alſo alles dies zuſammen, ſo werden wir zwar eingeſtehen müſſen, daß die Menſchheit noch nicht über die Schwankungen hinweg iſt, welche durch das Böſe in die Entwicklungen ihres ſittlichen Lebens gebracht werden, daß daher auch wohl der Zweifel ihr zuweilen entſtehen kann, ob ſie wirklich ihrem Ziele ſich genähert habe, daß aber auch in den Zeiten ihres ruhigen und wieder zur Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt gekommenen Lebens, wenn ſie daſſelbe überblickt, vom Anfange ihrer erſten ſichern Erinnerungen an bis auf dieſen Tag klar und deutlich die Gewißheit ihrer fortgeſchrittenen Bildung ihr hervortreten wird.

Wenn wir jedoch mehr im Einzelnen die Fortſchritte der Menſchheit in ihrem ſittlichen Leben zu verfolgen bemüht ſind, werden wir uns nicht verhehlen können, daß dieſelben keinen ſo regelmäßigen Gang gehen, als jemand erwarten möchte, der den Zweck alles Werdens in dem Fortſchreiten der menſchlichen Vernunft zu ſuchen geneigt iſt. Denn wäre hierin allein der Zweck der Welt gelegen, ſo würde es jedes vernünftigen Grundes ermangeln, daß wir in der Geſchichte nicht ein ſtetiges Fortſchreiten der Menſchheit finden, ſondern mancherlei Unterbrechungen, ja Rückſchritte in der Entwicklung bemerken müſſen. Daß es ſo ſei, davon müſſen uns ſchon jene Sagen von einer ſchönern Vergangenheit überführen; denn lebte die Menſchheit in einem ununterbrochenen Wachsthume ihrer Vernunft, ſo würde ſie auch in einem jeden Momente des ganzen Inhalts ihres frühern Lebens ſich bewußt ſein und niemals in Sehnſucht auf das Vergangene zurückblicken können. Wir haben uns daher zu erinnern, daß außer der Menſchheit noch andere Zwecke in der Welt verfolgt werden, welche uns zwar auf dem gegenwärtigen Standpunkte unſerer Wiſſenſchaft im Einzelnen zu erkennen verſagt ſein möchte, welche aber nichts deſto weniger vorhanden ſind. Dieſen Zwecken muß auch die Menſchheit dienen, und wenn ſie auch keinesweges mit den Zwecken der Menſchheit in Widerſpruch ſtehen, ſo iſt doch der Einklang zwiſchen jenen und dieſen für uns noch ein Geheimniß, der ſcheinbare Widerſpruch dagegen offenbar. Denn einen ſolchen müſſen wir in allen Fällen finden, in welchen Hemmungen in der Entwicklung der Menſchheit eintreten ausgehend von der Natur, in welcher Völker abſterben, die Träger einer frühern Geſittung, und mit ihnen ihre Bildung zu Grabe getragen wird oder nur kärglich ſich fortpflanzt, in welchen der frühern Fruchtbarkeit an ausgezeichneten Naturen Mangel und Dürftigkeit der Erzeugniſſe folgt und Stockungen der Entwicklung überall, dagegen nur ſpärliche Zeichen einer geiſtigen Regſamkeit ſich zeigen. Da möchte man wohl ſagen, die Menſchheit von dem Andrange der äußern Natur in ſich ſelbſt zurückgetrieben müſſe ausruhen von frühern Arbeiten und erſt in ſpäterer Zeit werde ſich zeigen, wie auch dieſe Hemmungen zu ihrem Gedeihen, zur Sammlung und zur Erfriſchung ihrer Kräfte hätten dienen müſſen, ſo wie der Wechſel vom Wachen zum Schlaf im Leben des einzelnen Menſchen zwar ſcheinbar ſtörend, in Wahrheit aber förderlich eintritt. Dieſe Betrachtungen werden uns alsdann nur dazu dienen uns bemerklich zu machen, daß es dunkle Punkte in unſern Erfahrungen giebt, welche wir nur unter der Bedingung aufzuhellen im Stande ſein würden, daß wir die Zwecke des weltlichen Werdens auf eine vollſtändigere Weiſe uns zur Erkenntniß bringen könnten, als jetzt, wo der beſchränkte Standpunkt unſerer Erfahrung uns die Vernunft allein in der Entwicklung des menſchlichen Geſchlechts anſchaulich erkennen läßt.

Es ſind jedoch nicht allein ſolche Hemmungen in der Geſchichte der Menſchheit zu bemerken, welche von den dunklen Einwirkungen der Natur abgeleitet werden dürfen, ſondern ebenſo ſtark, wenn nicht ſtärker, geben ſich andere kund, welche wir der Verkehrtheit der Menſchen zuſchreiben müſſen.

Da tritt uns das Böſe nicht allein in ſeiner perſönlichen Bedeutung, ſondern in allgemeinerer Geltung entgegen, als zerrüttend die ganze Menſchheit, ſich fortpflanzend von Geſchlecht zu Geſchlecht. Sehen wir nicht, wie die Feindſchaften unter den Menſchen ſich vererben, wie ſie bald unter den Familien wüthen, bald die Völker entzweien, oder in fanatiſchem Haß die Religion zum Vorwande des Krieges und der Verfolgung machen? Nur auf einen Vorwand, nur auf eine Gelegenheit wartet dieſe innere Zwietracht um ſich zu entladen im Kampf der Parteien, welcher noch andere Güter zerſtört, als nur die Sicherheit und die ruhige Ausbreitung des Beſitzes oder Geſundheit und Leben der Menſchen, welcher auch Ruhe und Frieden der Seele ſtört, jede menſchenfreundliche Regung unterdrückt und dagegen Grimm und Wuth in den Gemüthern der Menſchen nährt. Mit dem Guten vererbt ſich auch das Böſe in der Menſchheit. Da werden wir nicht ſagen können, daß der einzelne Menſch vermöge den zerrüttenden Kämpfen ſich zu entziehen, welche ſeit langer Zeit in ſeiner Familie, in ſeinem Stamme, in ſeinem Volke geherrſcht haben; ſondern ſo wie er eintritt in die Welt, erhält er zu ſeinem Erbtheil ſchon die ganze alte Feindſchaft, welche Jahrhunderte genährt haben. Mit der Muttermilch ſaugt er den Haß ein gegen die Feinde der Mutter, mit den Wohlthaten der Erziehung, in welcher er die Bildung ſeines Volkes empfängt, lernt er auch die Feindſchaft kennen, welche dieſes Volk gegen andere Völker nährt; ſelbſt die Segnungen ſeiner Kirche erinnern an den Fluch, welchen ſie über andere Kirchen ausſpricht oder welcher von andern Kirchen über ſie ausgeſprochen wird. Da wird ihm die Befeindung, wenn nicht der Haß gegen Andere zur Tugend angerechnet. Wer mich befeindet, den muß ich wieder befeinden, und wenn ich auch über mich ſelbſt alles Ungemach ergehen laſſen wollte, welches Andere über mich bringen: wenn jemand meine Eltern, Geſchwiſter, Frau und Kinder angreift, wenn er mein Vaterland bekämpft, meine Kirche verfolgt, da darf ich nicht ruhig mitzuſehen, da muß vielmehr jede Fiber in mir ſich anſpannen ihn zu lähmen und ſeine Kraft, welche dem Böſen dienſtbar geworden, in allen ihren Äußerungen bis zur Vernichtung zu brechen. Worauf aber wendet ſich nun meine Kraft in dieſem Kampfe, welchen ich nicht vermeiden kann? Anſtatt dem Guten dienſtbar zu ſein, hindert ſie nur das Böſe, und bei günſtigſtem Erfolge reibt ſie in troſtloſen Kämpfen ſich auf. Froh werde ich ſein müſſen, wenn nicht in dieſer überall verbreiteten Zwietracht auch mein Gemüth zum Haſſe derer ſich wendet, welche ich beſtreiten muß, anſtatt daß wir durch die Bande der Natur demſelben Geſchlechte der Menſchen angehörig nach einem gemeinſamen Ziele ſtreben ſollten. Aber gewiß werde ich nicht ſagen können, daß in einem ſolchen Zuſtande die Entwicklung der Menſchheit in ſich ſelbſt einen ungeſtörten Fortgang nehmen könnte. So wie das Böſe in dem einzelnen Leben des Menſchen ihm ſelbſt Hemmungen bereitet, ſo iſt auch das Böſe in der Geſellſchaft der Menſchen eine nothwendige Hemmung ihrer Entwicklung.

Dagegen werden nun allerdings auch dieſelben Grundſätze geltend gemacht werden müſſen, welche wir früher in Betrachtung des Böſen im Leben der einzelnen Menſchen angewendet haben. Die Hemmung der Entwicklung hervorgehend aus dem Zwieſpalte der Menſchen unter einander iſt freilich vorhanden, ſolange dieſer Zwieſpalt dauert; daß ſie aber nicht überwunden werden könnte in der weitern Entwicklung der Vernunft, wenn die Menſchheit nicht nur im Einzelnen, ſondern in ihrem Geſammtleben zum Guten ſich zurückwendet, dürfen wir in keiner Weiſe zugeſtehen. Der Widerſpruch zwiſchen dem Guten und dem Böſen iſt auch in dem allgemeinen Leben der Menſchheit nicht ein unauflöslicher, ſondern was wir das Böſe nennen, ſtrebt nach dem Guten und enthält etwas in ſich, was dem allgemeinen Zwecke dient, obwohl es den beſondern Zwecken, welche ſchon anſchaulich in dem Leben der Menſchen hervorgetreten ſind, zu widerſtreben ſcheint. Als ein ſolches lernen wir es kennen, wenn wir bemerken, daß die Zwiſtigkeiten der Menſchen unter einander zur Anſtrengung und zur Steigerung aller ihrer Kräfte beitragen, daß die Kriege der Völker nich ſelten eins der kräftigſten Reizmittel für ihre Entwicklung ſind und ebenſo ihre religiöſe Bildung und ihre kirchlichen Einrichtungen mitten in den Kämpfen entgegengeſetzter Parteien ſich reinigen und befeſtigen. Alle dieſe Hemmungen alſo, welche der Streit der Menſchen unter einander hervorbringt, ſehen wir die Regſamkeit der Vernunft befördern, und wenn wir auf die großen Maſſen der Geſchichte blicken, ſo werden wir überall nicht verkennen dürfen, daß jene Zwiſtigkeiten ſelbſt ihren Urſprung in etwas Gutem haben, in einem bedeutenden Intereſſe, welches in einer Geſellſchaft der Menſchen ſich wirkſam erweiſt und ſie anſpornt große Übel zu übernehmen, um dagegen auch eines großen Gutes theilhaftig zu werden. Denn ſelten gewiß wird es auch nur ſcheinbar ſein, als wäre der Streit um ein nichtiges Weſen, eine bloße Äußerung thörichter Feindſchaft, nicht aber das Mittel, durch welches ein Bedürfniß der Vernunft befriedigt und eine freiere Wirkſamkeit der menſchlichen Thätigkeit gewonnen werden ſollte. Daher ſtellen ſich uns die Kämpfe der Menſchen unter einander in ihren großen Maſſen nur in dem Lichte dar, daß ein Theil der Menſchheit nach dem einen, der andere nach einem andern Gute ſtrebt, welche beide Güter aber als unvereinbar mit einander erſcheinen, worüber eben die verſchiedenen Parteien ſich entzweien, die eine den einen, die andere den anderu Zweck begehrend.

Allein wenn nun auch vereinzelte Güter ſelbſt in den Zwiſtigkeiten der Menſchen unter einander geſucht und zum Theil verwirklicht werden, ſo dürfen wir doch dabei nicht ſtehen bleiben in der Erkenntniß des menſchlichen Lebens nur dies zur Anſchauung zu bringen, ſondern es muß auch dahin geſtrebt werden einzuſehen, daß die Güter, welche den Gegenſtand des menſchlichen Strebens bilden, nicht in einem wahren Widerſpruch unter einander ſtehen und ſich gegenſeitig aufheben, vielmehr mit einander ſich vereinigen laſſen und aus der Vereinzelung jener Beſtrebungen ein vollkommener Einklang aller vernünftigen Entwicklungen ſich bilden ſoll. Erſt wenn wir dies erkannt haben, werden wir ſagen können, daß uns die Schickungen offenbar geworden, in welchen Gott die Zwecke der Menſchen mit einander verbindet und aus ihrem ſcheinbaren Widerſtreit die vollkommene Einheit der Vernunft ſich entwickeln läßt. Dies nun zu einer vollkommenen Einſicht zu bringen werden wir freilich nicht hoffen dürfen, ſolange noch mit unzähligen Hemmungen unter den menſchlichen Beſtrebungen uns herumzuſchlagen unſer Loos iſt, das Ziel aber, in welchem aller Widerſtreit aufgehoben ſein ſoll, unſeren gegenwärtigen Zuſtänden noch fern liegt. Da werden wir zwar hie und da einige Elemente unſerer Geſchichte in Übereinſtimmung unter einander erblicken und einen Finger Gottes darin ſehen können, daß ſcheinbar widerſtreitende Beſtrebungen der Menſchen doch zuletzt in einem Ergebniſſe harmoniſch ſich aufgelöſt haben, aber alles, was in dieſem Leben der Menſchen gährend in einander brauſt, zur Genüge zuſammenzureimen dürfte niemandem unter uns vergönnt ſein. Bei dieſem Standpunkte unſerer geſchichtlichen Erkenntniß iſt nun zweierlei möglich. Entweder kann man damit ſich begnügen im Einzelnen übereinſtimmende Entwicklungen in dem Gange der Geſchichte anzuerkennen und ſo weit als möglich zu verfolgen, unbekümmert um den Zuſammenhang des Ganzen, wenn nicht gar daran verzweifelnd, daß ein ſolcher vorhanden ſein möchte; oder man kann in den einzelnen Fügungen zuſammenſtimmender Beſtrebungen das Vorbild des Ganzen ſehen und ſich daran anſchaulich machen, wie die ganze Menſchheit nach einem und demſelben Ziele ſtrebend in weſentlicher Eintracht ihre Geſchichte vollziehe trotz aller der ſcheinbaren Störungen ihrer Bahn. Wer von jener Anſicht aus die Geſchichte verfolgt, wird nur Bruchſtücke in ihr erblicken können und entweder gar nichts anderes in ihr ſuchen oder gar der Meinung ſich hingeben, daß zwar Einzelnes in ihr einen zuſammenhängenden Verlauf habe und den vernünftigen Zweck die Menſchheit ihrer Beſtimmung zuzuführen verfolge, in Anderem aber ein ſolcher vernünftiger Grund nicht zu finden ſei, ſo daß doch zuletzt die ganze Geſchichte in Verwirrung ſich auflöſen müſſe, indem natürlich nur durch die Zuſammenſtimmung aller Beſtrebungen die Beſtimmung der Menſchheit überhaupt erreicht werden könnte. Ein jeder ſieht ein, daß bei einer ſolchen Anſicht von der Geſchichte wohl eine fortſchreitende Erkenntniß der Vernunft möglich iſt, aber immer nur in beſtimmten Grenzen, welche dadurch gezogen werden, daß manches in der Geſchichte als unauflösliches Räthſel erſcheint und den Zuſammenhang des Ganzen zu überſehen verhindert. Es iſt damit unvereinbar die Überzeugung, daß in aller Geſchichte nur die Verwirklichung deſſen zur Erkenntniß komme, was Gott in die Menſchheit gelegt hat, daß mithin ein vernünftiger Grund, eine Abſicht durch die ganze Geſchichte hindurchgehe. Wenn wir nun aber dieſen Gedanken als das Ergebniß der Philoſophie ſetzen müſſen, ſo ſtellt ſich jene Anſicht in Widerſpruch mit der Philoſophie, indem ſie genöthigt iſt entweder das Stehenbleiben bei der Auffaſſung einzelner Bruchſtücke anzuempfehlen, während die Philoſophie nur einen durchgängigen Zuſammenhang der Wiſſenſchaft als Zweck unſeres wiſſenſchaftlichen Nachdenkens anſehen kann, oder als Grund des Geſchehens nicht nur die eine und unbeſchränkte Vernunft, ſondern neben dieſer auch ein beſchränkendes und unvernünftiges Princip zu ſetzen. Wenn demnach nicht ein unverſöhnlicher Zwieſpalt zwiſchen Philoſophie und Geſchichte ſich hervorthun ſoll und deswegen auch ein Unvermögen der Philoſophie ihre Aufgabe zu löſen, weil ſie doch die Grundſätze aller Wiſſenſchaft zu entwickeln hat, ſo wie ein Zerfallen des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens in widerſprechende Beſtandtheile: ſo müſſen wir der andern Anſicht von der Geſchichte folgen oder vielmehr uns zur Einſicht bringen, daß, wie ſeltſam auch die Beſtrebungen der Menſchen ſich untereinanderwirren und in ſcheinbaren Widerſprüchen ſich bekämpfen mögen, doch eine und dieſelbe lebendige Vernunft alle dieſe Beſtrebungen zuſammenhalte, eine Vernunft, welche vermöge, was ſie ſie will, und alles zu ihrer Verherrlichung durchführen wolle und werde.

Allein daß wir auch nur dieſe Anſicht faſſen können, iſt nicht ohne eine Bedingung, welche wieder auf den Zuſammenhang unſeres ſittlichen Lebens und unſeres perſönlichen Bewußtſeins mit unſerer Wiſſenſchaft hinzeigt. So wie wir die Erkenntniß unſerer ſelbſt davon haben abhängig machen müſſen, daß wir mit uns ſelbſt einig ſind, nachdem wir das Böſe überwunden haben, ſo müſſen wir auch die Erkenntniß des allgemeinen Zuſammenhangs der Geſchichte davon abhängig machen, daß wir zur Einigkeit gelangt ſind mit allen den menſchlichen Beſtrebungen, welche darin ſich ausdrücken. Solange wir Feindſchaft hegen gegen irgend eine derſelben, werden wir auch nicht fähig ſein ſie zu begreifen. Um an ihr den rechten Antheil zu nehmen, welcher dazu verlangt wird um ganz in ihr Weſen ſich verſetzen zu können, müſſen wir Liebe zu ihr faſſen und ſowohl das Gute in ihr anerkennen, als auch die Übereinſtimmung finden, in welcher daſſelbe mit allen übrigen vernünftigen Beſtrebungen der Menſchen ſteht. Dazu aber wird ſodann auch verlangt werden müſſen, daß wir jenen Regungen des Böſen uns entzogen haben, welche uns in Zwieſpalt mit den übrigen Menſchen dahinreißen, und über die Parteiungen, welche in der Menſchheit ſich vererben, hinausgekommen ſind. Man verſtehe dies recht. Nicht jene ſchwächliche Menſchenliebe wollen wir damit empfehlen, welche in allem Volk nur den Menſchen ſieht und in kosmopolitiſcher Friedſeligkeit allen Kampf, aber auch jede volksthümliche Geſinnung von ſich ablehnt, auch nicht jene oberflächliche Duldung, welche ſelbſt das Böſe ſich gefallen läßt aus billiger Rückſicht, wie ſie meint, gegen die Schwäche der Menſchen und welche in Scheu vor einer kräftigen Perſönlichkeit in einer jeden eigenthümlichen Richtung auch nur die menſchliche Schwäche zu finden weiß; ſondern von einem jeden Menſchen verlangen wir, daß er ſich ſeiner beſtimmten Eigenthümlichkeit bewußt bleibe und in ihr handele, daß er ſeiner Beſtimmung genüge als Glied ſeiner Familie, ſeines Volkes, ſeiner Kirche, genug in allen Beziehungen, welche ſein perſönlicher Standpunkt in der Welt erheiſcht, einzugreifen in den Fortſchritt des Ganzen und die Kämpfe zu beſtehen, welche das Böſe in allen Verzweigungen des Lebens ihm auferlegt; allein wir fordern auch, daß er dabei ſich in Einklang finde mit dem allgemeinen Gange der Entwicklung, welchen die Geſchichte der Menſchheit genommen, und nicht vergeſſe über ſeine Familie, über ſein Volk, über ſeine Partei, daß er nicht allein dieſen, ſondern der ganzen Menſchheit ſein Daſein und ſeine Bildung verdanke. Es redet ſich hier von einem lebendigen Bewußtſein ſowohl der einzelnen als auch der allgemeinen ſittlichen Beziehungen, in welchen der einzelne Menſch als thätiges Glied dem ganzen Leibe der Menſchheit ſich anſchließt. Ein ſolches werden wir nun nur unter der Bedingung gewinnen können, daß wir ſelbſt in der Geſchichte den Punkt gefunden haben, wo der ſcheinbare Widerſtreit entgegengeſetzter Beſtrebungen in Übereinſtimmung ſich auflöſt und der Keim einer harmoniſchen Entwicklung liegt, welcher immer reicher und vollſtändiger ſich entfaltend zuletzt alle noch rückſtändigen Feindſeligkeiten aufzulöſen beſtimmt iſt. So wie in dem Leben des einzelnen Menſchen, nachdem er durch das Böſe mit ſich ſelbſt in Zwieſpalt gerathen iſt, ein Punkt der Rückkehr zum Guten ſtattfinden muß, wenn er die Hoffnung faſſen ſoll in ſeinem Leben die Einheit ſeines Weſens zur Wirklichkeit zu bringen, ſo wie er dieſen Punkt nur in den Regungen ſeines Triebes zum Guten finden kann: ſo müſſen wir auch in der Menſchheit einen ſolchen Punkt der Rückkehr zum Guten ſetzen, damit ſie Hoffnung zu ſich ſelbſt faſſen könne, und auch ihr wird dieſer Punkt nur in den Regungen ihres Triebes zum Guten ſich offenbaren. In ihm verkündet ſich die unbeſiegbare Macht des göttlichen Triebes, in ihm liegt die Verheißung eines vollkommenen Sieges über alle Hemmungen des Böſen. Wer dieſe Verheißung in der Geſchichte nicht findet, wer nicht Antheil nehmen kann an ihr, weil die Regungen ſeines eigenen Triebes mit ihr nicht in Übereinſtimmung ſtehen, der wird auch vergeblich bemüht ſein, den Zuſammenhang der ganzen Geſchichte anders als nur äußerlich ſich zu denken; er wird nicht ſehen können, daß alle Beſtrebungen, welche die Geſchichte der Menſchheit leiten, einen großen und allgemeinen Zweck haben, die Vollendung der ganzen Menſchheit. Wir meinen nicht, daß wir dies ſehen könnten in vollendeter Anſchauung durch alle Momente der Geſchichte hindurch im Einzelnen, wie im Ganzen; ſondern ſo wie wir immer noch mit dem Böſen zu kämpfen haben und die Folgen deſſelben in der Zerriſſenheit unſeres Gemüths und unſerer Begehrungen fühlen, ſo verbirgt ſich uns auch die Tiefe der Übereinſtimmung, welche durch alle Theile der Geſchichte, die größten wie die kleinſten, hindurchgeht, und nur in großen Zügen können wir den Plan des Ganzen, und was er bezwecke, uns vergegenwärtigen. Aber daran werden wir doch mit unerſchütterlicher Gewißheit feſthalten können, daß eben in ſolchen Zügen in der That das Fortſchreiten der Menſchheit ſich verkünde, während Andere, welche jener Verheißung nicht vertrauen können, in der Beſorgniß werden ſchweben müſſen, daß alle Fortſchritte, wie augenſcheinlich ſie auch ſich darſtellen möchten, doch nur Erzeugniſſe einer vorübergehenden Bildung ſein dürften, welche durch die Übermacht einzelner Richtungen gewonnen auch wieder durch die Übermacht anderer entgegengeſetzter Richtungen überwunden werden könnten.

Wo nun der Wendepunkt der Geſchichte zu ſuchen ſei, durch welchen eine Beſiegung alles Übels uns verheißen werde, das zu beſtimmen würde ein tieferes Eingehen in die

Einzelheiten der Geſchichte verlangen, als es hier der Natur unſerer Aufgabe gemäß erwartet werden kann. Denn nur dies beabſichtigen wir, nachzuweiſen, wie Philoſophie und Erfahrung mit einander übereinſtimmen und im allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben mit einander zuſammenfließend eine lebendige Erkenntniß Gottes bewirken, nicht aber die Übereinſtimmung beider im Einzelnen durchzuführen. Daß nun aber im Allgemeinen eine ſolche Übereinſtimmung von uns gefunden werden könne, wenn wir jenen Wendepunkt der Geſchichte zu finden wiſſen, muß uns außer Zweifel ſein. Denn alsdann wird es uns klar werden, daß trotz allen den Wirren, welche wir im Leben der Menſchen uns nicht verleugnen können, eine vernünftige Abſicht dieſer Geſchichte zum Grunde liege und daß ſelbſt das Böſe dieſer Abſicht dienen müſſe, indem es zuerſt jenem Wendepunkte zugeführt habe, noch immer aber zur Verherrlichung des Guten beitragen müſſe, welches ſeine Kraft an der Beſiegung des Böſen bewähre und in ihm nur die ſtärkſte Aufforderung finde dem Punkte der Vereinigung ſich anzuſchließen, welcher alle ſcheinbar widerſtreitenden Beſtrebungen in völlige Übereinſtimmung aufzulöſen verſpreche. Dann werden wir jene Regung des göttlichen Triebes in der Menſchheit, welche die Befreiung von allem Übel verheißt, als einen Keim betrachten lernen, welcher immer vollkommener ſich entwickelnd das ganze Leben der Menſchheit zu durchdringen und ſeiner Vollendung zuzuführen beſtimmt iſt. Wir werden aber alsdann auch einſehen, daß alles, was das Streben dieſes Keims zu ſeiner Entwicklung in ſich trägt, zugleich eine Offenbarung des göttlichen Weſens iſt und ſowohl zeigt, was Gott als Schöpfer in die Menſchheit gelegt hat, als auch wie er lebendig als Trieb zum Guten in uns wirkend unſerer Beſtimmung, dem vollkommenen Bewußtſein ſeiner Herrlichkeit uns entgegenführt. Da werden wir wenigſtens in den weſentlichen Momenten der Geſchichte den Finger der Vorſehung erblicken können und einſehen, wie durch vielfache Wendungen unſeres Geſchicks die Stufen erſtiegen werden mußten, welche uns zu der gegenwärtigen Bildung unſerer Vernunft emporklimmen ließen, aber auch immer noch weitere und höhere Stufen unſerer Entwicklung uns in Ausſicht ſtellen.

Bei dieſer Betrachtung der Geſchichte werden wir aber auch nothwendig jener beſchränkten Anſicht des Guten entſagen müſſen, welche wir ſchon früher bei der Betrachtung des einzelnen Menſchenlebens zu rügen fanden. Solange wir mit dem Böſen zu kämpfen haben und im herben Gefühl der Hemmungen ſtehen, welche daſſelbe unſerem Leben bereitet, richtet die Abſchätzung der Fortſchritte unſeres Lebens unſer Augenmerk beſonders auf den guten Willen, und in ihm finden wir daher auch vornehmlich das Gute. Dies liegt aber nur darin, daß wir eben nur unſicher in unſerem ganzen Weſen weniger das ſchätzen können, was wir gewonnen haben, als das, nach welchem wir trachten. Da iſt es der gute Wille, welcher auf die Zukunft hinweiſend Beſſeres uns verſpricht; in ihm finden wir die Gewähr dafür, daß wir künftig im Stande ſein werden ein regelmäßigeres Fortſchreiten unſerer Vernunft zu gewinnen und daher auch, was wir gewonnen haben, feſter zu halten, als bisher. Wenn wir dagegen in der Geſchichte die Fortſchritte der Menſchheit zu erforſchen anfangen, werden wir bald bemerken müſſen, daß es nicht allein mit dem guten Willen gethan iſt; es iſt bei Weitem mehr die gute That, welche unſer Auge auf ſich zieht; gegen ſie erſcheint uns dieſer, wenn es bei ihm ſein Bewenden hat, nur wie eine Schwachheit. Die gute That aber iſt uns die, welche der Entwicklung der Menſchheit in größerem oder kleinerem Kreiſe förderlich iſt, und ſo ſchließen wir ſie ſogleich an eine größere Reihe der Entwicklungen an, ſei es der Sitten im einzelnen, ſei es der Gewohnheiten und Geſetze im öffentlichen Leben der Völker oder auch jener allgemeinern Intereſſen, welche die Völker mit einander gemein haben, der Wiſſenſchaften, der Künſte, der Religion.

Dieſe ſtellen ſich uns eben als die Gegenſtände dar, in deren Ausbildung das ſittliche Leben der Menſchen ſich bewegt. Sie ſollen hervorgebracht werden durch unſeren Willen; ohne ſie kann daher der Wille gar nicht gut ſein; dieſer erkennt in ihnen ſeinen Zweck und ordnet ſich ſelbſt ihnen unter. Es iſt daher eine völlige Umkehrung der wahren Ordnung des Lebens, wenn man den Willen höher achtet als die Güter, auf welche er gerichtet iſt. Nur dann dürfen wir ihn gut nennen, wenn er das Gute will. Daher werden wir wohl, weil unſer Leben immer noch zwiſchen Gutem und Böſem ſchwankt, auch dem guten Willen ſeinen Werth laſſen müſſen, aber nur um damit zu bezeichnen, daß der gegenwärtige Standpunkt unſerer vernünftigen Bildung auch für die Zukunft uns weiterzuführen verſpreche, weil er uns befeſtigt habe in dem Streben nach dem Guten; aber die eigentliche Bedeutung des Guten werden wir uns doch zu entwickeln haben aus dem, was aus dem guten Willen ſchon übergegangen iſt in die That und Wirklichkeit unſeres Weſens und nicht allein für uns, ſondern für die ganze Menſchheit ſich feſtgeſetzt hat.

Wenn nun nach den Fortſchritten der Menſchheit gefragt wird, ſo kann es unſtreitig viel leichter in Zweifel gezogen werden, ob der Wille der Menſchen ſich gebeſſert habe, als ob ihre Wiſſenſchaft, ihre geſellſchaftlichen Formen und andere Dinge der Art, welche als Gegenſtände unſeres Wollens betrachtet werden müſſen. Dies iſt auch natürlich, weil eben der Wille die Beziehung unſeres vernünftigen Bewußtſeins auf die Zukunft bezeichnet und, was in der Gegenwart für Beziehungen auf die Zukunft liegen, wohl geahnt, aber nicht gewußt werden kann. Jeder iſt mehr nach den Regungen ſeines eigenen Triebes, als nach der Kenntniß der vorhandenen Vorſätze hierüber zu urtheilen genöthigt. Darüber maaßt ſich nun auch die Geſchichte kein Urtheil an, ſondern was ſie uns berichtet, das ſchildert das Leben der Völker in häuslichen und öffentlichen Sitten und Einrichtungen die Entwicklungen der Wiſſenſchaften, der Künſte und der Religion. Bei allen dieſen Gegenſtänden kommt es darauf an, den Gang der Vorſehung zu belauſchen und ſich zur Erkenntniß zu bringen, wie darin ein Fortſchritt der Menſchheit ſich offenbare. In dieſem Gange, welchen die Geſchichte nothwendig nimmt, haben wir beſonders auf zwei Punkte aufmerkſam zu machen, wenn wir unſerem Zwecke gemäß die Übereinſtimmung des geſchichtlichen Verfahrens mit den philoſophiſchen Grundſätzen nachweiſen wollen.

Der eine betrifft die allgemeine Richtung, welche die Geſchichte nothwendig nimmt. Ein jedes Einzelne erhält in ihr ſeine Stellung nur nach dem Verhältniſſe, welches ihm zur Entwicklung der ganzen Menſchheit zukommt. Dadurch, daß es dazu beigetragen irgend eine allgemeine Bewegung der Geſchichte einzuleiten oder zu beſtimmen, erſcheint es uns als merkwürdig; jedes Andere, wie hervorſtechend es auch unſere Aufmerkſamkeit reizen möge, wird doch mehr Gegenſtand der Neugier, als der Geſchichte ſein. Am meiſten ſcheint noch die Geſchichte der Völker in das Einzelne eingehen zu können und Beſonderheiten zu ihrem Gegenſtande zu machen. Aber wenn wir bedenken, daß Völker abſterben und als vorübergehende Erſcheinungen ſich darſtellen, welche nur der Entwicklung eines Allgemeinern dienen, ſo werden wir auch hierin den Zug nicht verkennen dürfen, welcher die ganze Geſchichte dem Allgemeinen zuwendet. Dies beweiſt uns mehr als alles Andere, wie auch in unſerer Erfahrung die Wahrheit des Allgemeinen anerkannt wird, von welchem die Philoſophie ausgeht. Die Erkenntniß des Einzelnen hat unſtreitig ihren Werth, aber ſie beſchäftigt uns nicht allein, ſondern in ihr ſehen wir das Allgemeine, und von dem Zuſammenhange, welchen dieſes bildet, müſſen wir ausgehen, um das Einzelne zu begreifen und ſeine Bedeutung einzuſehen. Wir ſehen hierdurch in einem weitern Kreiſe beſtätigt, was ſchon in unſern Unterſuchungen über den Gang unſerer Selbſterkenntniß in einem engern Kreiſe uns bemerkbar wurde, daß die Erkenntniſſe der Erfahrung, wenn ſie auch vom Einzelnen ausgehen, doch erſt in den allgemeinern Maſſen geſchichtlicher Entwicklung zur Sicherheit gelangen. Dies iſt das durchgängige Verfahren unſeres Denkens, welches ſich nur in der Vereinigung entgegengeſetzter Richtungen entwickelt, indem es vom Beſondern zum Allgemeinen und vom Allgemeinen wieder zum Beſondern ſich wendet. Uns ſelbſt lernen wir aus den einzelnen Momenten unſeres Lebens kennen, begreifen aber dieſe Momente nur in den allgemeinen Ergebniſſen, welche aus ihnen hervorgehen; ſo lernen wir auch die Geſchichte der Menſchheit aus den Überlieferungen kennen, welche aus den Wahrnehmungen über Einzelne ſich ergeben haben, begreifen aber doch die Einzelnen nur aus dem allgemeinen Elemente der Bildung ihres Volkes und ihrer Zeit, d. h. aus dem Zuſammenhange, in welchem ihr Leben mit dem Leben der ganzen Menſchheit ſteht.

Je mehr wir in das Einzelne eingehen, um ſo klarer wird uns dies werden, und wir können uns nicht enthalten hierbei etwas zu erwähnen, was dem Inhalte der Geſchichte zu nahe ſteht, als daß es anders als nur flüchtig hier berührt werden könnte. Wenn die Grundſätze wahr ſind, welche wir ſo eben ausgeſprochen haben, ſo muß auch die Erkenntniß des Menſchlichen um ſo leichter uns werden, je größere Maſſen der Geſchichte im Zuſammenhange unſerer Betrachtung ſich uns darbieten, und es muß daher auch als ein Kennzeichen des Fortſchreitens in dem Gange unſerer Entwicklung angeſehen werden, wenn aus der Zerſtreutheit der Beſtrebungen mehr und mehr ein Ganzes der Entwicklung ſich uns bildet. Wer möchte nun wohl dieſes Kennzeichen bei der Betrachtung des Fortgangs der Geſchichte vermiſſen? Wo ſie beginnt, finden wir eine Zerriſſenheit des Daſeins, welche Stämme gegen Stämme, Völker gegen Völker, ja in den Völkern wieder Gemeinheiten gegen Gemeinheiten empört, und dieſe Kämpfe, welche unter ihnen kaum jemals ſchlummern, ſie werden mit ungebändigtem Haß geführt zu Vertilgung oder Unterjochung, nur in kleinen Kreiſen aber herrſcht das Bewußtſein, daß man nicht kämpfe, um ſich zu vernichten, ſondern nur in vorübergehendem Zorn, um wieder Freund zu werden. Zwar treten in dieſer Geſtaltung des menſchlichen Lebens auch große Maſſen hervor, aber nicht in gleichberechtigter Gliederung ihrer Theile, ſondern eben nur durch Übermacht und Gewalt zuſammengeſchmiedet werden beſiegte Völker an das Geſchick ihrer Herrſcher gebunden und faſt zu einer unterſchiedloſen Maſſe mit Vernichtung ihrer Eigenthümlichkeiten verarbeitet. Da bietet ſich nun in Wahrheit ein ganz anderes Schauſpiel dar, wenn wir auf unſere jetzigen Zuſtände blicken, ein friedlicheres Zuſammenleben der Völker, zwar nicht ohne Zwiſtigkeiten, aber doch in dem wachſenden Bewußtſein ihrer innern Befreundung, ihrer gemeinſamen Zwecke, Kriege, welche meiſtens nnr an den Grenzen geführt werden, nicht zu Raub oder Brand, nicht zur Jagd nach Sklaven, ſondern mit Anerkennung der menſchlichen Würde auch im Feinde; wo die Grenzen des Volkes enden, da finden ſich zwar zuweilen misgünſtige Nachbarn, aber nicht Barbaren, und im Ganzen bewahrt ein Volk dem andern ſein Mitgefühl durch alle ſeine Geſchicke. Dies iſt ein Bündniß innerer Zuſammengehörigkeit, welches die neuere Geſchichte vor der alten auszeichnet, weniger durch Verträge geſichert, als durch den Geiſt, welcher die neueren europäiſchen Völker belebt, und wenn daſſelbe auch noch nicht alle Völker der Erde umfaßt, wenn es auch nur einen kleinen Theil derſelben umſchlungen hält, ſo können wir doch nicht verkennen, daß es unter den Völkern ſich gebildet hat, welche die neuere Geſchichte beherrſcht haben und noch beherrſchen und welche vor allen übrigen Völkern wenigſtens den Vorzug ſich zueignen dürfen, daß ihr Geiſt Dehnbarkeit genug beſitzt das ganze Gebiet ſittlicher Bildung in allen ihren Verzweigungen über die ganze Erde in ſein Bewußtſein aufzunehmen.

In demſelben Maaße nun, in welchem dieſe Verbindung der Menſchen untereinander in ihren ſittlichen Beſtrebungen ſich erweitert hat, in demſelben Maaße hat ſich auch ihr geſchichtlicher Geſichtskreis erweitert. Aus der Geſchichte einzelner Völker iſt allmälig eine Geſchichte der Menſchheit geworden, zwar noch nicht in allen ihren Theilen gleichmäßig ausgeführt, aber doch im Gedanken entworfen und in der Forſchung erſtrebt. Wenn wir daher auch in unſerer Geſchichtſchreibung den Alten nachſtehen ſollten in Ausführung des Einzelnen, ſo können wir doch gewiß uns rühmen, daß wir in der Überſicht des Allgemeinen ihnen ohne Vergleich überlegen ſind. Hierin wird nun auch das blödeſte Auge einen Fortſchritt in der Entwicklung des Menſchlichen von der einen Seite und von der andern einen Fortſchritt in dem Bewußtſein der Menſchen über ſich ſelbſt nicht verkennen; beide Seiten aber zeigen ſich auch hier wieder in Übereinſtimmung unter einander im Fortſchritt begriffen.

Der zweite Punkt, welcher bei Betrachtung des Ganges der Geſchichte nicht überſehen werden darf, betrifft die verſchiedenen Seiten, welche bei Erforſchung des Menſchlichen ſich uns darbieten. Wir haben ſchon erwähnt, daß die Geſchichte, ſobald ſie im Allgemeinen aufgefaßt wird, uns auch ſogleich von der Berückſichtigung des Willens an ſich entbindet, indem ſie denſelben nur in einer beſtimmten Beziehung zu einem Gegenſtande, welchen er verwirklichen will, auffaſſen lehrt. Denn von einer Geſchichte des Willens iſt noch niemals die Rede geweſen, und wenn man auch eine Geſchichte der Sitten verſucht hat, welche noch am meiſten unter allen übrigen Arten der Geſchichte die reine Beziehung des Geſchehens auf den Willen bezeichnen möchte: ſo verflicht ſich dieſelbe doch zu genau mit der religiöſen und volksthümlichen Ausbildung und ſchließt ſich zu innig an das häusliche und geſellſchaftliche Leben der Einzelnen an, als daß nicht dabei der Wille doch nur in ſeinen Verhältniſſen zu den Gegenſtänden ſeiner Wahl ſich darſtellen ſollte, ungerechnet, daß es ſehr ſchwierig iſt dieſen Theil der Geſchichte von den andern Theilen abzuſondern. Dagegen als die Haupttheile der Geſchichte ergeben ſich am ungeſuchteſten die Geſchichte der Völker, der Religionen, der Wiſſenſchaften und der Künſte. Wenn wir aber dieſe Theile von einander abſonderm, ſo fällt es doch niemandem ein ihr Zuſammengehören zu einem Ganzen zu bezweifeln; ihr Ineinandergreifen in ſo vielen und ſo wichtigen Erſcheinungen zeigt deutlich, daß nur unſere Kurzſichtigkeit es anrathen kann, ſie in Forſchung und Darſtellung auseinandertreten zu laſſen. Über die Gründe der Eintheilung jedoch möchten Zweifel herrſchen, welche freilich nicht in flüchtiger Berührung des Gegenſtandes zu löſen ſein dürften, aber doch aus unſern früheren Bermerkungen über die verſchiedenen Seiten unſerer Selbſterkenntniß einiges Licht erhalten können. Von der Völkergeſchichte bemerken wir zuerſt, daß ſie vorherrſchend mit dem ſich beſchäftigt, was wir den Staat zu nennen pflegen, und dieſen ſowohl in ſeiner äußern als inneren Thätigkeit zu verfolgen bemüht iſt. Wenn ſie dabei auch noch Anderes in ihr Gebiet zu ziehen ſucht, ſo erſcheint es doch theils, wie die Geſchichte der Sitten, nur als eine Grundlage der Staatsverhältniſſe, theils, wie die Geſchichte der Wiſſenſchaften, nur als ein Anhang, welcher hier keine recht paſſende Stelle gewinnen will, theils verknüpft es ſich, wie die Geſchichte der Religion und der Kunſt, mit allgemeinern Bewegungen, welche über den Kreis des Volkslebens hinausgehen. Dieſe ganze Geſtalt, welche die Völkergeſchichte anzunehmen pflegt, muß uns darauf aufmerkſam machen, daß in ihr überhaupt ein Beſtreben liegt über den beſondern Kreis, welchen ſie ſich geſteckt hat, hinausgehend zu einer allgemeinen Geſchichte alles Menſchlichen ſich zu erweitern, welches uns auch ganz natürlich erſcheinen muß, da wir die Völker in ihrem Entſtehen und Vergehen nur als geſonderte Glieder der ganzen Menſchheit betrachten können. Wenn wir aber den beſondern Zweck der

Völkergeſchichte im Auge haben, welcher die Ausbildung des Staats zur Anſchauung bringen will, ſo liegt hierin offenbar die Abſicht den Menſchen in der Weiſe ſeines Handelns wenigſtens in ſeinem wichtigſten Geſchäfte, in der Anordnung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe, alſo in ſeinem praktiſchen Leben zu erforſchen. Hieraus erklärt es ſich denn auch hinlänglich, warum dieſe Art der Geſchichte das Ganze des Menſchen zu umfaſſen ſucht, weil doch zuletzt alles, was in ſeinem Innern ſich ausgebildet hat, auch in die äußere Handlung ausſchlägt. Daher werden wir auch berechtigt ſein die Völkergeſchichte in dieſem Sinne aufgefaßt den übrigen Arten der Geſchichte entgegenzuſetzen. So wie ſie zu zeigen ſucht, wie das Bewußtſein des Menſchen in äußern Thaten ſich verkündet, ſo haben die andern Arten der Geſchichte die Aufgabe aus den äußern Werken der Menſchen auf das Bewußtſein zurückzugehen, welches dieſen Werken zum Grunde liegt. Alle dieſe übrigen Arten der Geſchichte würden wir nun wohl in eine Geſammtheit zuſammenzufaſſen haben, um uns eine Geſchichte des Bewußtſeins zu bilden, wenn nicht verſchiedene Seiten deſſelben von einander abzuſondern uns rathſam erſchiene. Dies wird nun freilich nur daraus erklärt werden können, daß wir noch nicht in einer ſolchen Einheit der Bildung ſtehen, welche die Geſammtheit unſeres Bewußſeins wie in einem Blicke uns gegenwärtig erhielte; allein wer nur ſorgfältig zu forſchen ſich die Mühe giebt, wird nicht überſehen können, wie doch keinesweges Wiſſenſchaft und Kunſt und Religion ſo auseinandertreten wollen, daß nicht die Geſchichte der einen auch in die Geſchichte der andern eingriffe, und es iſt daher gewiß in allen dieſen Theilen der Geſchichte nicht die Abſicht das Ganze des Bewußtſeins zu zerſtückeln, ſondern nur die beſondern Richtungen deſſelben ſollen in ihnen hervorgehoben werden, um uns daran anſchaulich zu machen, wie ſie alle darauf ausgehen nach einem Mittelpunkte der Bildung ſtrebend als eine Geſammtheit ſich darzuſtellen. Es bedarf nun nach unſeren früheren Bemerkungen keiner weitläufigen Auseinanderſetzung, um zu zeigen, daß jene Theile der Geſchichte die Hauptrichtungen des Bewußtſeins bezeichnen, welche es in ſeiner Entwicklung nimmt. Der Wiſſenſchaft entſpricht die Erkenntniß; ſie iſt nichts weiter, als dieſe im Großen und Ganzen ausgebildet, alſo die allgemeine Seite des Bewußtſeins. Der Religion und der Kunſt dagegen entſpricht die Bildung unſeres Gemüths oder unſeres eigenthümlichen Bewußtſeins, theils nach der Richtung auf den einheitlichen Grund aller Erſcheinung, theils nach der Seite der Phantaſie zu, welche die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen in eigenthümlicher Verknüpfung harmoniſch geordnet uns vorführt und dadurch jede künſtleriſche Darſtellung begründet. Beide bilden ſich in der Menſchheit in größern Verbindungen aus, geſellſchaftlich und das Beſtreben beurkundend die Eigenthümlichkeit des Einzelnen in der Geſelligkeit zum Ausdruck zu bringen. So wie nun hierin zwei Seiten des eigenthümlichen Bewußtſeins zur Sprache kommen, ſo haben wir auch in der Geſchichte zwei entſprechende Seiten des allgemeinen Bewußtſeins anzuerkennen, die Geſchichte der Philoſophie und die Geſchichte der einzelnen Wiſſenſchaften. Beide Zweige der Wiſſenſchaft, wie ſchon in der Einleitung eingeſtanden werden mußte, gehen einen verſchiedenen Gang, haben aber doch die Beſtimmung mit einander gemeinſchaftlich den Zweck des wiſſenſchaftlichen Lebens zu erfüllen. Ganz daſſelbe Verhältniß werden wir nun auch zwiſchen Religion und Kunſt anzuerkennen haben. Ihre Geſchichte läuft aus einander, und dennoch zeigen beide eine entſchiedene Neigung in Gemeinſchaft mit einander ſich auszubilden, indem das Schönſte, was die Kunſt hervorgebracht hat, in der Regel religiöſe Anregungen hatte und dagegen auch die Religion ſich immer der Kunſt hat bedienen müſſen, um die tiefſten Regungen des Gemüths zur Darſtellung zu bringen.

So wird denn auch die Geſchichte der ganzen Menſchheit dafür zeugen müſſen, daß alle Seiten, welche die menſchliche Vernunft darbietet in ihrer Entwicklung, in dem unvollkommenen Zuſtande zwar, in welchem unſer Leben iſt, nach entgegengeſetzten Richtungen auseinandertreten, aber dennoch ein Beſtreben zeigen einander gegenſeitig zu durchdringen, ſo daß eben ihr Auseinandertreten, in welchem die eine die andere zu überwältigen ſcheint, nur die Unvollkommenheit der Entwicklung bezeichnet, das Maaß dagegen ihrer Gemeinſchaftlichkeit auch das Maaß ihrer Vollendung iſt. Dieſe Vernunft, welche in uns lebt, iſt nur eine; in den Hemmungen aber, auf welche ſie in ihrer Entwicklung nothwendig ſtößt, muß ſie in verſchiedenen Beziehungen ſich darſtellen. Da wendet ſie dem Äußern ſich zu im Handeln, die Natur, deren vernünftiger Gehalt uns nicht anſchaulich hervortreten will, nach ihren Zwecken bildend und nach dem Maaße ihrer Kräfte ſich unterwerfend, ebenſo aber auch die Geſellſchaft vernünftiger Weſen ordnend und ſoviel als möglich zur Eintracht führend, und in allen dieſen Beziehungen ſtrebt die Geſchichte der Völker oder vielmehr der Menſchheit ſie uns zu zeigen in ihrer Thätigkeit, welche Staaten begründet. Da nimmt ſie aber auch die Richtung auf ſich ſelbſt und bildet in ſich die Welt ab, verſtändig begreifend, gemüthlich ſich ihr anſchließend, indem ſie auf der einen Seite die Wiſſenſchaft, auf der andern Seite von dem eigenthümlichen Standpunkte der einzelnen Menſchen aus Religion und Kunſt entwickelt, und alle dieſe Ausbildungen der Vernunft ſucht nun die Geſchichte der geiſtigen Bildung zu umfaſſen. Dieſe beiden Hauptrichtungen verhalten ſich zu einander wie Leib und Seele, von welchen wir keins verachten dürfen und von welchen ein jedes doch erſt mit dem andern übereinſtimmend ſein Geſchäft treibt, wie es ſoll, und nur in ſeiner Beziehung zu dem andern ſeiner wahren Bedeutung nach begriffen werden kann. Von der einen Seite die ſtaatenbildende Thätigkeit, welche den Boden des Vaterlandes und ſeine Erzeugniſſe gewinnt und der Vernunft anbildet, die Ordnung der bürgerlichen Geſellſchaft herſtellt und in Krieg und Frieden behauptet, ſie iſt nichts anderes als das nach außen gekehrte Leben der Vernunft und würde erſt alsdann vollkommen begriffen ſein, wenn ſie als ein Erzeugniß ſich darſtellte der Geſammtheit des Bewußtſeins, welche in der verſchiedenartigen Gliederung der Völker zur Wirklichkeit gekommen. Von der andern Seite die Geſchichte des Bewußtſeins, wie es in den verſchiedenen Zweigen der Wiſſenſchaft, in Religion und Geſchmacksbildung der Völker und der Menſchheit ſich entwickelt, hat keinen andern Zweck, als das innerliche Leben der Vernunft zur Erkenntniß zu bringen, und würde dieſem Zwecke erſt alsdann vollkommen genügt haben, wenn ſie gezeigt hätte, wie das Bewußtſein der Vernunft als ein Erzeugniß der Wechſelwirkung ſich ergebe, welche das Äußere dem Inneren und das Innere dem Äußeren einbildet. So ſtrebt alles, was in unſerer Erfahrung als ein Vernünftiges uns anſchaulich wird, nach einem Mittelpunkte, aus welchem es begriffen werden will. Wir müſſen dadurch auf den Grundſatz zurückgeführt werden, welchen wir in unſerer Unterſuchung über die Selbſterkenntniß des Einzelnen ausgeſprochen haben. So wie der Einzelne dahin zu ſtreben hat aus ganzer Seele thätig zu ſein, und zwar zu dem Zwecke dahin trachten muß, damit er auch ſeiner völlig ſich bewußt werde: ſo ſtrebt auch die ganze Menſchheit nach einer Entwicklung ihres Lebens, in welcher alle Ergebniſſe ihrer äußern und innern Bildung ſich ausſprechen ſollen; und in demſelben Maaße, in welchem es ihr gelingt dieſer Einheit ihrer Bildung ſich anzunähern, in demſelben wird ſie auch ihres wirklichen Weſens ſich bewußt werden. Wir aber in unſeren geſchichtlichen Betrachtungen haben dahin zu ſtreben den Mittelpunkt zu finden und zu begreifen, von welchem aus die verſchiedenen Richtungen in der Entwicklung der Vernunft als Glieder einer Einheit ſich darſtellen, von welchem aus auch unſere innere Entwicklung mit den äußern Verhältniſſen in Übereinſtimmung ſich zeigt.

Wären wir nun im Stande dieſe Übereinſtimmung überall nachzuweiſen, ſo würden wir auch darin die Erkenntniß Gottes überall vor uns offen liegen ſehen, indem von allen Dingen uns offenbar ſein würde, wie ſie den Zwecken unſerer Vernunft dienten, in welchen Gottes Güte ſich uns offenbart. Bei der unvollkommenen Entwicklung indeſſen, in welcher wir ſtehen, müſſen wir es freilich aufgeben eine ſolche Übereinſtimmung an allen Punkten unſerer Erfahrung zu finden, ohne daß wir doch daran verzweifeln dürften auch auf dieſer Stufe unſeres Bewußtſeins ſchon eine, wenn auch noch unvollkommene, Erkenntniß Gottes zu beſitzen. Wenn in der Geſchichte der Menſchheit nur einigermaaßen eine Erkenntniß des Guten, der Verwirklichung deſſen, was in unſerer Anlage liegt, gewonnen wird, wenn wir nur einigermaaßen in ihr zu der Einſicht gelangen, wie die Geſellſchaft der Menſchen ſich enger zuſammengeſchloſſen und das Bewußtſein ihrer Einheit in ſich vollkommner und in immer weiteren Kreiſen ausgebildet hat, und wie die verſchiedenen Zweige der Entwicklung unſerer Vernunft mehr und mehr zuſammengewachſen ſind, ſo daß die bürgerliche Einrichtung der geiſtigen Bildung entgegengekommen, die Religion mit der Wiſſenſchaft und der Kunſt in gleichen Beſtrebungen zuſammengetroffen, die Wiſſenſchaft dem praktiſchen Leben ſich zugewendet: ſo werden wir auch darin einer Einſicht in die Abſichten Gottes uns rühmen dürfen. Denn unbeſtreitbar iſt es, daß Gott dieſe innige Verbindung der Menſchen unter einander will durch die ganze Reihe ihrer Beſtrebungen hindurchgehend, daß er die Anlage und den Trieb zur geſelligen und harmoniſchen Entwicklung in die Menſchen gelegt hat. Wir erkennen ihn darin nicht nur als Schöpfer und Zweck der Welt, ſondern auch als das lebendige Princip ihrer Entwicklung. Da haben wir in einem jeden Punkte der Geſchichte, wo aus der Zerſtreutheit vereinzelter Beſtrebungen eine glückliche Vereinigung der Menſchen zu gemeinſamer Erreichung eines Zieles, welches in dem Wege vernünftiger Entwicklung liegt, ſich zuſammenfindet, ein Werk der göttlichen Vorſehung zu erblicken. Nur darauf weiſen uns alle Beſchränkungen unſerer Erkenntniſſe hin, welche wir finden, daß noch nicht die volle Herrlichkeit Gottes uns offenbar geworden, ſondern noch ein unermeßliches Feld der Erfahrung ſich uns öffnet, in allen ſeinen Theilen dazu beſtimmt den noch nicht offenbaren Gott uns immer mehr und mehr zu enthüllen.

Um ſo größer muß uns dieſes Feld erſcheinen, je weniger wir uns für berechtigt halten können unſere Erfahrung auf die Geſchichte der Menſchheit zu beſchränken, ſondern anerkennen müſſen, daß auch in der Natur, welche uns als unvernünftig erſcheint, ebenſo ſehr die Offenbarung Gottes zu ſuchen iſt, als in der Menſchheit, und daß die Erfahrungen, welche ſich auf dieſe Natur beziehen, um ſo weniger von uns vernachläſſigt werden können, je ſtärker ſie in die Entwicklung der Menſchheit ſelbſt eingreifen. Alles weiſt uns darauf hin, daß die Bildung der Stämme und der Völker, beſonders in ihrer erſten Entſtehung, wo die Natur noch mächtiger in ihnen wirkte als die Einflüſſe der vernünftigen Geſellſchaft, von Boden und Klima und andern allgemeinen Bedingungen der Natur abhängig iſt. Aus dieſen Naturbedingungen ſaugen die Völker ihre Kraſt und beſtändige Erneuung; ſobald ſie zu ſehr von ihnen ſich losmachen und ein künſtliches Daſein mit Mühe ſich bereiten, ſinkt auch ihre Friſche und Blüthe dahin, und bald geben ſie neuen Kindern der Erde ihre Herrſchaft ab. Die größte Wahrſcheinlichkeit haben wir dafür, daß die ganze Menſchheit ebenſo in ihrer Organiſation und in ihrem daran geknüpften Leben als ein Erzeugniß des ganzen Erdkörpers betrachtet werden müſſe, und wenn einſt die Zeit kommen ſollte, daß keine neue Kinder der Erde das Leben der altgewordenen Völker anzufriſchen bereit wären, daß vielmehr die ganze Erde der Herrſchaft der Menſchen unterworfen in allen Verhältniſſen der Geſellſchaft eine künſtliche Geſtalt angenommen hätte, ſo würden wir auch dieſer ganzen Form des menſchlichen Daſeins auf dieſer Erde ihren Untergang prophezeien müſſen. Wie ſollten wir daher wohl hoffen dürfen die Geſchichte der Völker und der Menſchheit zu begreifen, wenn wir nicht den Naturkräften unſer Auge zuwendeten, in welchen ihr Entſtehen und Vergehen ſeinen Grund findet? Setzen wir hinzu, daß auch die Störungen, welche in der Entwicklung der Menſchheit uns nicht ſelten begegnen, mit ſolchen Natureinflüſſen in Zuſammenhang zu ſtehen ſcheinen, ja daß wir unſer ganzes menſchliches Daſein nicht allein für dieſe Erde, den einzigen Schauplatz unſerer verſtändlichen Erfahrungen, berechnen dürfen, ſondern einen Zweck der einzelnen Menſchen und ihrer ganzen Gattung ſetzen müſſen, welcher über alle Verhältniſſe hinausgeht, die auch nur unſere kühnſten Vermuthungen erreichen könnten: ſo werden wir uns nicht wundern können, daß ſo viele Räthſel in der Geſchichte der Menſchheit uns vorliegen, ja vielleicht möchte jemanden ein Schwindel ergreifen vor der Weite des Blicks, welchen wir dabei in die tiefen Gründe einer noch unerforſchten Wiſſenſchaft thun müſſen. Das Gefühl der Sicherheit aber, in den Kreiſen der Wiſſenſchaft, welche wir überſehen und verſtehen können, werden wir darüber nicht aufzugeben haben, wenn wir uns nur erinnern, auf welchen Pfeilern ſie ruht, auf dem feſten Vertrauen zu Gott, deſſen Wahrheit nie wankt, deſſen Macht und Güte im Kleinſten wie im Größten ſich verkündet, der auch in dieſe ſchlechte und vergängliche Geſtalt des irdiſchen Lebens das Zeugniß ſeiner Vollkommenheit gelegt hat und nicht will, daß irgend ein Samenkorn des Guten vergehe. Wir leben hier im Kampf, in einem Kampf, in welchem uns nicht vergönnt iſt gleichſam in einem Triebe aus ſelbſteigener Kraft hervorgehend gerade aufzuſchießen, ſondern alle unſere Anlagen ſind darauf angewieſen unſer Verhältniß zu den übrigen Dingen zu berückſichtigen und bald herrſchend, bald beherrſcht in wechſelnden Richtungen unſer allmäliges

Wachsthum zu gewinnen. Darum läßt das Fortſchreiten unſeres Lebens nicht in gerader Linie, ausgehend allein von der Betrachtung unſerer Zwecke anſchaulich ſich darſtellen, ſondern dieſes unausgeſetzte Fortſchreiten, welches wirklich vorhanden iſt, iſt doch nur im Ganzen erkennbar, in einem Ganzen, welches wir dermalen noch nicht überſehen können, ſo daß auch manche Abweichungen in der Bahn, welche wir überblicken, hieraus ihre Erklärungen finden müſſen. Allein der Kampf, welchen wir kämpfen, iſt für das Gute und Wahre, und indem wir dies wachſend finden in uns und in Andern, welche mit uns zu gemeinſamem Heil in einer Geſchichte verbunden ſind, können wir auch gewahr werden, wie die Zwecke der Schöpfung ſchon jetzt theilweiſe ſich erfüllt haben und uns die Hoffnung einer weitern Erfüllung gewähren. Dies iſt der feſte Boden, auf welchem wir ſtehen. Wenn auch nur ein kleiner Kreis der Wahrheit unſeren Blicken zu feſtem Anhalt ſich darbietet, ſo iſt doch dieſer Kreis ſicher vor jeder Anfechtung. Denn in dieſer Welt, von der ewigen Wahrheit gegründet, giebt es keinen wahren Widerſpruch. Wenn wir uns eingeſtehen müſſen, daß wir nur von unſerem Standpunkte aus die Welt begreifen können, ſo können wir auch darüber zur Gewißheit kommen, daß dieſer Standpunkt nicht ein rein perſönlicher iſt und nur der Willkür des Einzelnen überlaſſen, ſondern daß mit uns auch alle, welche unſeres Geſchlechts ſind, einen ähnlichen Standpunkt einnehmen und wir deswegen vermögend ſind uns mit ihnen über die Wahrheit unſerer Einſichten zu verſtändigen und dadurch den Standpunkt unſerer Erkenntniß zu erweitern; hierin aber, wenn nicht in allgemeinern Grundſätzen, finden wir eine Beſtätigung der Allgemeinheit der Wahrheit, auf welcher wir fußen. Dann aber dürfen wir auch die allgemeinen Grundſätze der Philoſophie uns zur Hülfe rufen, welche uns beweiſt, daß unſer Standpunkt in der Welt, beſchränkt wie er ſein mag, dennoch eine vollkommene Sicherheit bietet, beruhend auf Gott, auf der ewigen Wahrheit, welche jede beſchränkte Einſicht bewährt, denn in einer jeden Einſicht iſt auch ſeine Einſicht, in einem jeden vernünftigen Menſchen iſt die Vernunft nicht allein als ein perſönliches oder als ein menſchliches Vermögen, ſondern auch als Vernunft der Welt, ja als Vernunft Gottes, weil das Beſondere und Perſönliche nicht ohne das Allgemeine und Allgemeinſte denkbar iſt, Allgemeines aber und Beſonderes, wie ſie im Weltlichen auseinandertreten, ihren gemeinſchaftlichen Grund in Gott haben. So hat ein jeder Standpunkt ſeine Wahrheit, weil er ein Standpunkt in der ewigen Wahrheit iſt.

Dies iſt der Sinn unſerer Lehre, geeignet einen jeden Zweifel zu bekämpfen und einem jeden wiſſenſchaftlichen Streben Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, daß wir alle nach einer und derſelben Wahrheit trachten, nach der Wahrheit, welche Gott iſt, daß wir alle deſſelben Weſens theilhaftig ſind, wenn auch in eigenthümlicher Weiſe, einer und derſelben Art und Gattung, einer und derſelben Welt angehörig, das Vermögen in uns tragend zum Bewußtſein unſerer Natur zu gelangen, die Wahrheit der Welt und darin die Wahrheit Gottes zu ſchauen. Der Unterſchied zwiſchen dem Einen und dem Andern liegt nur in der Verſchiedenheit des Weges oder des Lebens, in welchem das Bewußtſein und die Wirklichkeit des Weſens gewonnen wird, ein Unterſchied, welcher ebenſo unvergänglicher Art iſt, als das Bewußtſein, welches ſich in ihm erzeugt und die ganze Reihe der Entwicklungen zur Einheit des einzelnen Weſens verknüpft. Jede dieſer Entwicklungen hat ihre beſondere Wahrheit; ſie iſt eine That und Offenbarung des Weſens, welches Gott in uns gelegt hat und in welchem daher auch Gottes ſchöpferiſches Weſen ſich offenbart; aber eben ihrer Beſonderheit wegen will ſie in Verbindung aufgefaßt werden mit dem Allgemeinen, welchem ſie angehört, mit dem Allgemeinen nicht nur des einzelnen Weſens, ſondern auch der ganzen Welt. Daher haben wir auch die Thätigkeiten der

Dinge nicht allein für ſich zu denken, ſondern auch in ihrer Verbindung unter einander, in welcher ſie zur Erſcheinung kommen ſich mit einander vermiſchend und ſich wechſelſeitig bedingend. Hiernach verſchwindet aller Schein, welcher gar keine Wahrheit hätte; ſelbſt daß Eins an dem Andern ſcheint in der ſinnlichen Auffaſſungsweiſe des Werdens hat ſeine Wahrheit in der allgemeinen Verknüpfung aller Dinge unter einander, welche uns auf der einen Seite zwar auffordert die Thätigkeiten eines jeden Dinges von den Thätigkeiten aller übrigen zu ſondern, aber auch nicht zuläßt ſie allein in dieſer Sonderung aufzufaſſen, ohne ihre Verbindung unter einander zur Erſcheinung ebenſo ſorgfältig zu erforſchen. Hierdurch ſoll jedoch keinesweges alles, was in unſerem Denken und in unſerem Leben überhaupt hervortritt, als etwas bezeichnet werden, was in gleicher Weiſe Werth und Antheil an der Wahrheit hätte, ſondern die Unterſchiede zwiſchen Wahrheit und Irrthum, zwiſchen Gutem und Böſem bleiben dadurch unangefochten. Nur in jedem Irrthum ſollen wir auch die Wahrheit, in allem Böſen auch das Gute anerkennen. Aller unſer Streit mit uns ſelbſt oder mit Andern, trete er im Denken oder im Handeln hervor, wird ſich doch immer darauf zurückführen laſſen, daß eine Entwicklung unſeres Vermögens, welche als ſolche wahr und gut iſt, mit andern Entwicklungen in uns oder in andern Weſen in Hemmung ſteht und in dieſer ihrer Beziehung von uns aufgefaßt werden ſoll, wenn wir alles in Beziehung zu allem zu erkennen haben. Weil alsdann eine ſolche Hemmung vorhanden, ſtreiten wir mit uns oder mit Andern, und in dem erſten Fall, in Uneinigkeit mit uns ſelbſt, in unſerem wirklichen Weſen geſpalten, können wir dem Zweifel und der Unruhe über uns ſelbſt nicht widerſtehen, in dem andern Falle aber kommen die Anklagen, daß der Eine oder der Andere der Vernunft nicht gehorchen wolle in ſeinem Denken oder ſeinem Thun. Allein in Wahrheit bedeutet dieſes alles nichts anderes, als daß die Standpunkte der einen und der andern Entwicklung, des einen und des andern Menſchen ſich noch nicht ausgeglichen haben gegen einander, daß die weſentliche Übereinſtimmung zwiſchen ihnen noch nicht hervorgetreten iſt im Bewußtſein. Der Eine behauptet, der Andere irre; damit iſt aber nur ausgedrückt, daß der perſönliche Standpunkt, von welchem aus dieſer ſeinen Gedanken oder ſeine Vorſtellung gebildet hat, noch nicht ſo weit entwickelt, daß die Übereinſtimmung mit dem Allgemeinen, mit dem Streben der Vernunft überhaupt und dadurch auch mit der Einſicht des Andern darin deutlich hervortreten könnte. Ebenſo iſt es auch mit dem Böſen. Daß Einer böſen Willen hege, das bezeichnet eben nur, daß er ſeinen Willen nicht in Übereinſtimmung zu ſtellen wiſſe mit dem Zwecke, welchen die ganze Welt will und mithin auch er ſelbſt; daß er alſo nicht vermögend ſei zu erblicken, wie ſein perſönlicher Zweck mit dieſem allgemeinen Zwecke in Eintracht ſtehe und ihm daher ein Zwieſpalt zwiſchen ſeiner Perſönlichkeit und ſeinen Beziehungen zum Allgemeinen erwachſen ſei. Da werden die Übrigen gegen ihn, da wird er ſelbſt gegen ſich ankämpfen müſſen; aber ihr Kampf, ſoweit ſie vernünftig ſind, wird nur darin beſtehen ihn durch alle Mittel, welche ihnen zu Gebote ſtehen, zu der Entwicklung ſeiner Vernunft zu führen, welche die Einſicht in ſich ſchließt, daß ſeine eigenen Zwecke nur mit den Zwecken des Ganzen erreicht werden können. Alle unſere Bemühung aber, wenn wir den Irrthum und das Böſe vermeiden wollen, wird darin beſtehen müſſen, das Ganze unſeres Bewußtſeins zuſammenzuhalten, aus ganzer Seele zu denken und zu handeln, und ebenſo auch im Sinne der ganzen Menſchheit zu leben und zu wirken. Dann werden wir den Zweifel und die Halbheit des Irrthums überwunden haben; dann werden wir die Gewißheit der Wahrheit in uns tragen und ohne Wanken bekennen, daß wir in ihr das Wiſſen Gottes haben nach dem Maaße, in welchem es unſerer gegenwärtigen Faſſungskraft zugänglich iſt. Je mehr wir der

Zerſtreutheit unſerer Vorſtellungen uns überlaſſen, um ſo weniger können wir uns auf den einheitlichen Grund alles Seins und alles Bewußtſeins beſinnen, je mehr wir dagegen die Geſammtheit aller von uns erkannten Wahrheiten faſſen und feſthalten, um ſo ſicherer wird uns auch die Erkenntniß, daß darin nur eine Wahrheit ſich uns offenbare, welche iſt die Wahrheit Gottes.

Sinnſtörende Druckfehler.

S. 11 Z. 26 für dann, lies davon.
„ 40 „ 16 „ unſere, lies unſerer.
„ 127 „ 4 „ wiſſenſchaftlichere, lies wiſſenſchaftliche.
„ 258 „ 24 „ nur, lies nun.
„ 262 „ 12 „ nun, lies nur.
„ 263 „ 25 „ der, lies oder.
„ 274 „ 5 „ wofür, lies wozu.
„ 278 „ 5 „ ergiebt, lies angiebt.
„ 6 v. u. für eilich, lies freilich.
„ 345 „ 4 für ſich, lies ſind.
„ 367 „ 13 „ einer, lies in einer.
„ 338 „ 2 „ würde es, lies würde.
„ 417 „ 16 „ ſchützen, lies ſchätzen.
„ 9 v. u. für Urſache, lies Wirkung.
„ 448 „ 11 für das, lies es.
„ 491 „ 23 „ und ſie, lies ein anderes ſie.
„ 495 „ 15 „ weitern, lies weiten.
„ 504 „ 22 „ genöthigt, lies uns genöthigt.
„ 565 „ 7 „ einer, lies einen.

Über die
Principien der Rechtsphiloſophie
oder
# der Politik.

Von

Dr. Heinrich Ritter.

Kiel,
Univerſitäts-Buchhandlung.
1839.

Kleine
philoſophiſche Schriften

von

Dr. Heinrich Ritter.

Erſtes Bändchen.

Über die Principien der Rechtsphiloſophie
oder der Politik.

Kiel,
Univerſitäts-Buchhandlung.
1839.

Pl. u. 425 /13

[illegible]

Inhalt.

Über die Principien der Rechtsphiloſophie oder der Politik.

Kap. I. Verſchiedene Theorien über die Entſtehung des Rechts und des Staats. S. 1—52.

Berichtigung der Anſicht, daß es über das Recht keine Philoſophie geben könne. S. 1. Die Vertragstheorie. 3. Ähnlichkeit der Entſtehung des Staats mit ſeiner weitern Entwicklung. 5. Unterſchied zwiſchen beiden. 8. Uſurpation. 9. Das Analoge des Vertrages und der Uſurpation in der Entſtehung des Staats. 11. Arten das Zwangsrecht des Staats abzuleiten. 17. Das Zwangsrecht der Obrigkeit iſt beſchränkter Art. 20. Verſuch daſſelbe aus dem angebornen Menſchenrechte abzuleiten. 24. Kosmopolitiſche Anſicht. 25. Die Rechtsgeſellſchaft und die moraliſche Geſellſchaft. 26. Unterordnung der erſtern unter die letztere. 27. Die äußern und die geiſtigen Güter. 31. Der Staat, welcher vorherrſchend die äußern Güter betreibt, darf ſich den Arten der Geſellſchaft, welche vorherrſchend die geiſtigen Güter bezwecken, nicht unterordnen. 35. Die äußern Güter können wir nur in einem kleinern Kreiſe gewinnen und gemeinſchaftlich machen, als die geiſtigen Güter. 37. Daher kann der Staat nicht über die ganze Menſchheit ſich ausdehnen. 39. Und das Zwangsrecht nicht aus dem allgemeinen Menſchenrechte abgeleitet werden. 40. Ableitung des Zwangsrechts von perſönlichen Vorzügen der Obrigkeit. Nähere Beſtimmung dieſer Vorzüge. 41. Gegenſatz zwiſchen Eigenthum und Gemeingut. 42. Ungewißheit des obrigkeitlichen Rechts, wenn es auf perſönlichen Vorzügen beruhen ſollte. 44. Vergleichung dieſer Theorie mit der Theorie von den angebornen Menſchenrechten. 46. Widerlegung derſelben aus dem Begriffe des Gemeinguts. 49. Der Staat ſetzt vor ſeiner Entſtehung eine Verbindung der Menſchen voraus, welche ihn bilden ſollen. 50.

Kap. II. Das Volk. S. 52—78.

Schwierige Stellung des Volkes in der Mitte zwiſchen Menſchheit und Familie. 52. Das Volk durch ein natürliches Band verbunden. 55. Einfluß des Frühern auf das Spätere; Geſchichte des Volkes. 57. Vererbung von den frühern auf die ſpätern Geſchlechter. 59. Das Gemeingut des Volkes. 60. Geſchichte und Vererbung in der Menſchheit. 62. Die äußern Güter in ihrer Vererbung. 65. Religion in derſelben Beziehung. 66. Mittleres zwiſchen dieſen beiden Äußerſten in Beziehung auf das Volk. 68. Ergebniſſe für den Begriff des Volkes. 72. Entſtehung der Völker. 74. Zuſammenſtellung der Gründe, aus welchen die Verſchiedenheit der Völker hervorgeht. 76.

Kap. III. Verhältniß des Volkes zum Staate im Allgemeinen. S. 78—118.

Vortheile, welche ſich für die Erklärung des Staats ergeben, wenn man von der Grundlage eines Volkes ausgeht. 78. Beſonders für die Ableitung des Zwangsrechts. 79. Das Gemeingut vor dem Staate. 81. Der Staat als Rechtsgeſellſchaft im weitern Sinne. 82. Begründung der weitgreifenden Verpflichtung des Staatsbürgers gegen den Staat. 83. Die Verſchiedenheit der Staatsformen und der Geſetze. (Gegen die Vertragstheorie.) 86. Natur und Vernunft in der Grundlage des Staats. (Gegen die Lehre von der göttlichen Einſetzung der Obrigkeit.) 88. Schwierigkeiten gegen die Annahme. 90. Das Volk mehr ein Werk der Natur, der Staat mehr ein Werk der Vernunft. 90. Anwendung hiervon auf die erwähnten Schwierigkeiten. 92. Erklärung der Erſcheinung, daß ein Volk in mehrere Staaten zerfällt. 94. Erklärung der Erſcheinung, daß ein Staat dem Volke fremdartige Beſtandtheile umfaßt. 97. Die Natur des Beweiſes für die Annahme, von welcher ausgegangen wird. 101. Der Staat betreibt ſeine Zwecke in Gemeinſchaft mit dem Volke. 102. Das Volk ſtrebt nach einem Staate. 104. Der Staat ſtrebt ein Volk ſo vollſtändig als möglich zu umfaſſen. 106. Das ſtaatbildende Volk und der volkbildende Staat. 108. Die Völker als Träger der bewußten Geſchichte der Menſchheit. 110. Eine Reihe von Völkern. 111. Das ſtaatbildende Volk früher als der volkbildende Staat. 112. Jeder Staat beruht auf volksthümlicher Vereinigung. 116.

Kap. IV. Das ſtaatbildende Volk. S. 118—203.

Das Volk vor dem Staate. 118. Hervorgehn des Staates aus ihm. 119. Die Obrigkeit geht aus dem Volke hervor. 120. Nicht die Unterthanen ſetzen die Obrigkeit ein. 122. Antheil der Unterthanen an der Einſetzung der Obrigkeit. 124. Rechtsverbindliche Folgen dieſes Acts. 126. Obrigkeitliche Verrichtung ohne förmlich feſtgeſtellte Obrigkeit. 129. Der Staat ſtrebt nach förmlicher Feſtſtellung des Unterſchieds zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen. 132. Grenzen des obrigkeitlichen Rechts und der bürgerlichen Freiheit. 133. Zwei Arten der bürgerlichen Freiheit. 134. Freiheit in Dingen, welche außerhalb des Volkslebens liegen. 136.

Die Familie und das Hausweſen. 137. Gewalt der Obrigkeit über Familie und Hausweſen. 139. Freiheit in den allgemein menſchlichen Angelegenheiten. 142. Geiſtige Freiheit. 144. Beſchränkungen derſelben, beſonders in der Wiſſenſchaft. 145. In der ſchönen Kunſt. 147. In der Religion. 149. Eine dritte Art der bürgerlichen Freiheit in der Entwicklung des Staats. 154. Abhängig von der Spannung des Gegenſatzes zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen. 156. Antheil der Unterthanen an der Verwaltung des Staats. 161. Materielle und formelle Seite desſelben. 163. Gemeingut und Gemeinweſen; Privatgut und Privatweſen. 164. Gemeingüter, welche ſich ohne Leitung der Obrigkeit erhalten und fortbilden. 166. Der Gegenſatz zwiſchen Gemeingut und Eigenthum iſt nicht ausſchließend. 167. Das unbewußte Princip im Staate. 169. Fließender Gegenſatz zwiſchen Gemeingut und Eigenthum in Beziehung auf die Erwerbung. 170. Der Staat ſoll weder bloß nach Gemeinſchaft der Güter, noch bloß nach Beſchützung des Eigenthums ſtreben. 175. Alles Gemeingut ſoll Eigenthum und alles Eigenthum Gemeingut werden. 176. Gegenſatz zwiſchen Eigenthum und Gemeingut nur nach dem Übergewicht. 178. Nothwendigkeit einer poſitiven Entſcheidung über dieſen ſchwankenden Gegenſatz. 181. Das öffentliche Recht als Grund des Privatrechts. 183. Staatsumwälzung. 185. Ausartung der Obrigkeit. 186. Ob die Unterthanen ein Recht zur Staatsumwälzung haben? 189. Von welchem Standpunkte iſt die Staatsumwälzung zu beurtheilen? 192. Schwierigkeit der ſittlichen Beurtheilung. 195. Täuſchungen hierüber. 199. Heilſame Staatsumwälzungen ſind nur Wirkungen der Natur. 201. Inwiefern dieſe Unterſuchungen die Grundlage des Rechts betreffen. 202.

Kap. V. Der volkbildende Staat. S. 203—260.

Übergänge aus dem ſtaatbildenden Volke in den volkbildenden Staat. 203. Vermiſchung verſchiedener Volksthümlichkeiten mit einander. 204. Gewaltſame Einleitung derſelben und Vertrag. 206. Natur dieſes Vertrags 207. Das Bindende in ihm. 209. Etwas Allgemeinmenſchliches. 214. Stelle der kosmopolitiſchen Denkart in der Ausbildung des Staats. 215. Eigenthümliche Wendung dieſer Regungen. 217. Überbleibſel der frühern politiſchen Bildung, beſonders Privatrecht. 219. Größere Fähigkeit das Fremdartige zu verſtehn. 221. Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft der Obrigkeit; Einfluß der Religion und der Kunſt. 223. Beſonders der Religion. 226. Das Thatſächliche und die bildende Kraft im volkbildenden Staate. 229. Vorherrſchen des Privatrechts. 234. Über die Anſicht, daß der Staat ein Complex von Privatrechten ſei. 236. Ungleichheit der Rechte im volkbildenden Staate. 237. Stellung der Obrigkeit im volkbildenden Staate. 239. Eingreifen der privatrechtlichen Verhältniſſe in dieſelbe. 242. Erbliche Rechte an Staatsämter. 245. Unterſchied des privatrechtlichen und ſtaatsrechtlichen Punktes in denſelben. 248. Grundlagen der bürgerlichen Freiheit im volkbildenden Staate. 251. Erhaltung des Alten und Fortbildung. 253. Beſchränkungen der bürgerlichen Freiheit. 256. Staatsumwälzungen. 258.

Kap. VI. Abſchluß. S. 260—309.

Verhältniß des ſtaatbildenden Volkes und des volkbildenden Staats zu einander. 260. Vergleichung ihrer Formen. 263. Größere Vollkommenheit des volkbildenden Staats. 264. Weiterer Umfang und größere Entwicklung im Bewußtſein des volkbildenden Staats. 266. Verſchiedene Stufen in der Entwicklung des Staats. 268. Völkerrecht. 269. Die letzte Entwicklung der Rechtsidee. 271. Bedingung derſelben. 273. Übereinſtimmung des Völkerrechts mit unſern allgemeinen Grundſätzen. 276. Über das Kirchenrecht. 281.

Das Recht ein Theil des ſittlichen Lebens. 286. Fortbildung der Sittlichkeit und des Rechts in der Geſchichte. 288. Ihr Verhältniß zur Geſellſchaft. 290. Erzwingbares in der Rechtsgeſellſchaft. 291. Vernünftiger Grund der Obrigkeit. 293. Das Volk Grundlage des Staats. 294. Erſcheinung des Rechts und Grund deſſelben. 297. Philoſophie des poſitiven Rechts und Rechtsphiloſophie. 299. Veränderliches und Bleibendes in der Ausbildung des Rechts. 300. Geregelter Fortſchritt in der Entwicklung des Rechts. 303. Vorurtheile der Sittenlehre, welche die Ausbildung der Rechtsphiloſophie zurückgehalten haben. 306.

Druckfehler.

S. 99. Z. 1. ſt. Böker l. Völker.
„ 139. „ 11. „ ihnen „ ihm.
„ 153. „ 9. „ ihnen „ ihm.
„ 172. „ 11. „ feindlichen l. friedlichen.

Erſtes Kapitel.

Verſchiedene Theorien über die Entſtehung des Rechts und des Staats.

Unter den verwirrenden Meinungen, welche über den Begriff des Rechts und über ſeine Grundlagen in Umlauf ſind, findet ſich eine, welche die Verwirrung verewigen zu wollen ſcheint, indem ſie die Unterſuchung hierüber dem Gebiete entziehen möchte, auf welchem ſie doch allein zur Entſcheidung gebracht werden kann. Sie ſpricht ſich dahin aus, daß es über das Recht keine Philoſophie geben könne. Sie iſt alſo weſentlich ſkeptiſcher Natur, und zwar gehört ſie der Art des Skepticismus an, welche von dem Standpunkte einzelner Wiſſenſchaften aus, dieſen feſtzuhalten bemüht, die Berechtigung der Philoſophie beſtreitet über Gegenſtände etwas feſtzuſetzen, welche den Unterſuchungen ſolcher Wiſſenſchaften ihren Stoff darbieten.

Dieſe Meinung iſt leicht zurückzuweiſen, ſobald ſie nur auf allgemeine Grundſätze der Wiſſenſchaft ſich einläßt. Denn es iſt einleuchtend, daß die Rechtswiſſenſchaft in ihrem eigenen Gebiete keinen höhern Begriff kennt als den Begriff des Rechtes ſelbſt. Nun kann es aber wohl einem verſtändigen Manne einfallen zu fragen, was das Recht ſei, oder eine Begriffserklärung des Rechts zu ſuchen. Auf dieſe Frage jedoch wird die Rechtswiſſenſchaft keine Antwort zu geben wiſſen, weil eine jede Begriffserklärung durch einen höhern Begriff gegeben werden muß, die Rechtswiſſenſchaft ſelbſt aber eines ſolchen höhern Begriffs nicht mächtig iſt. Es würde auch der Rechtswiſſenſchaft nichts frommen, wenn ſie ihren Rechtsbegriff nun, um der Philoſophie zu entgehn, von einer andern einzelnen Wiſſenſchaft ſich erklären laſſen wollte; denn bei dieſer würde daſſelbe Verfahren eintreten; der höhere Begriff, den ſie zur Erklärung gebrauchte, würde dieſelbe Frage erwecken, was er bedeute, wie er zu erklären ſei, und man würde ſich alſo nur ſtufenweiſe zu den höchſten oder allgemeinſten Begriffen erheben müſſen, in deren Unterſuchung die Philoſophie heimiſch iſt. Will man alſo nicht geradezu in den bodenloſen Zweifel ſich ſtürzen, der auch den einzelnen Wiſſenſchaften nichts anderes übrig läßt, als grundloſe Annahmen, ſo muß man die Berechtigung der Philoſophie anerkennen über Begriffe uns zu verſtändigen, die den einzelnen Wiſſenſchaften zum Grunde liegen. Dieſe Betrachtung ſcheint uns ſo einleuchtend, daß wir daran zweifeln möchten, ob es wirklich einem wiſſenſchaftlichen Manne in Ernſt eingefallen ſei das Geſchäft der Philoſophie in Unterſuchung des Rechts gänzlich zurückzuweiſen. Wenigſtens den Männern, die an der Spitze einer zahlreichen Rechtsſchule die Begriffe des alten Naturrechts und ihre Einmiſchung in das poſitive Recht bekämpft haben, iſt es gewiß nicht eingefallen. Da, wo ſie ihre Zweifel ausſprachen gegen die

Möglichkeit das Recht aus Grundſätzen der reinen Vernunft abzuleiten, hatten ſie es eben nur mit einer falſchen Theorie zu thun, und wenn ihre Anſicht ungefähr darauf hinauslief, daß die Beſtimmungen des Rechts in ähnlicher Weiſe ſich entwickelten, wie Sitten und Sprache, d. h. auf eine unbewußte Weiſe, mehr aus einem Triebe der Natur, als mit bewußter Abſichtlichkeit, ſo konnte dies keinesweges darauf ausgehn jede philoſophiſche Unterſuchung des Rechts abzuſchneiden, da dies vielmehr ſelbſt eine Art der Philoſophie über das Recht iſt, welche auch keineswegeſ auf die Schulen der Rechtswiſſenſchaft beſchränkt blieb, ſondern alsbald bei den Philoſophen in einer noch viel ausſchließendern Weiſe ſich geltend machte [1]. Wie hätte ſich auch die Philoſophie dadurch abhalten laſſen ſollen einen Gegenſtand zu erforſchen, daß ihr gezeigt wurde, er dürfe nicht als ein reines Erzeugniß der Vernunft angeſehn werden? Sie erſtreckt ja ihre Forſchungen nicht allein auf das Vernünftige, ſondern macht ſich eben ſo ſehr mit der Natur zu thun. Aber freilich die Rechtsphiloſophie würde eine ganz andere Stelle unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften erhalten und eine ganz andere Form annehmen müſſen, als bisher, wenn das Recht eine Sache nicht der Vernunft, ſondern der Natur wäre.

Die Theorie, gegen welche die vorherbezeichnete Schule der Rechtswiſſenſchaft ſich erhob, hatte ſich ſo ausgeſprochen, als beruhte die Rechtsgeſellſchaft, von welcher ja alle Handhabung des Rechts ausgeht, auf einem Vertrage oder auf einer zuſammenhängenden Kette von Verträgen. Über dieſe Vertragstheorie wäre es nun nicht eben ſchwer geweſen den Sieg davon zu tragen, wenn ſie nicht ein altes Vorurtheil für ſich gehabt hätte. Man weiß, wie ſchwer ſolche alte Vorurtheile auszurotten ſind, beſonders wenn in uns ſelbſt eine geheime Neigung zu ihnen zurückgeblieben ſein ſollte, beſonders wenn für ſie auch einiges mit Grund angeführt werden könnte. Und ſollte nicht für ein Vorurtheil, welches länger als ein Jahrhundert ſich erhalten hat, einiges mit Grund angeführt werden können?

---

[1] Vergl. Schelling's Syſtem des tranſcendentalen Idealismus S. 406 ff.

Es iſt leicht begreiflich, daß die Rechtsgeſellſchaft oder der Staat, welchen wir vorläufig für die Rechtsgeſellſchaft nehmen wollen, ohne damit zu behaupten, daß er dies allein ſei — daß alſo der Staat, weil in demſelben die Gewähr aller rechtskräftigen Verträge beruht, nicht ſelbſt auf einem Vertrage beruhen könne, den Begriff des Vertrages in dem Sinne genommen, in welchem die Rechtswiſſenſchaft ihn zu nehmen pflegt. Und ſo haben denn auch unſere Rechtslehrer mit ihrem guten Rechte weitläuftig auseinander zu ſetzen gewußt, welche Unmöglichkeiten der Staatsvertrag vorausſetzen würde. Um nur eins zu erwähnen, wenn im Fortgange der Staatsentwicklung ein rechtsgültiger Vertrag zu Stande kommt, ſo ſetzt dies voraus, daß die Vertragenden unter rechtsbeſtändigen Formen ſich vereinigen, alſo ein ſchon vorher beſtehendes Recht, von welchem aber nichts vorhanden ſein kann, wenn die Rechtsgeſellſchaft erſt gegründet werden ſoll.

Dieſe Schwierigkeit, und ſo ſind alle übrigen, trifft jedoch nur die Entſtehung des Staats durch den Urvertrag, und es läßt ſich dagegen weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit anderer Verträge leugnen, welche im Verlaufe der Staatsentwicklung geſchloſſen werden und heilig gehalten werden ſollen, und zwar über alle dieſelben Punkte, welche man als Beſtandtheile des Urvertrags ſich zu denken pflegt, über Vereinigung zu einem Staate, über Verfaſſung deſſelben und über Unterwerfung unter eine beſtimmte Obrigkeit. Nun mag es wohl etwas Reizendes haben für den, welcher über die Entſtehung des Staats noch ungewiß forſcht, der Analogie zu folgen und ſeinen Urſprung ähnlich ſeinem Fortgange ſich zu denken. Daß hier eine Analogie vorliegt, kann nicht zweifelhaft ſein. So wie Anfang und Fortgang eines jeden Lebens etwas Gemeinſchaftliches haben müſſen, denn in beiden iſt das Leben, ſo muß es auch im Leben des Staats ſein. Anfang und Fortgang der Staatsentwicklung fallen unter einen und denſelben Begriff, beide müſſen daher Ähnlichkeit mit einander haben bei aller ihrer Verſchiedenheit. Der Fortgang muß dem Anfange gemäß ſein. Es verlohnt ſich wohl der Mühe dieſe Analogie weiter zu verfolgen, wiewohl ſie allein für ſich nichts entſcheiden kann; denn alle Analogien leiten die Forſchung nur auf die Spur, bringen ſie aber nicht zum Abſchluß.

Was iſt wohl das Gemeinſchaftliche im Anfange und im Fortgange der Staatsentwicklung? Offenbar muß in beiden ein rechtliches Element ſein, weil aus beiden eine Verpflichtung der Staatsbürger abgeleitet werden ſoll. Denn Recht und Verpflichtung finden wir immer ſo mit einander verbunden, daß jenes nicht ohne dieſe und dieſe nicht ohne jenes ſein kann. Soll daher irgend ein neues Geſetz, im Fortgange des Staatslebens entſtanden, uns verpflichten es anzuerkennen und ihm gemäß zu thun oder zu laſſen, ſo muß auch ein Recht vorhanden ſein, auf welches dasſelbe ſich ſtützt. Dies findet ſelbſt in den äußerſten Fällen ſtatt, in welchen eine zunächſt unrechtliche Anmaßung irgend ein Recht begründen ſoll, weil ſie, durch welche Mittel es auch ſei, durch Gewalt oder durch Liſt ſich zu behaupten oder durchzuſetzen wußte. Denn das Recht giebt in ſolchen Fällen die Nothwendigkeit, in welcher der ſchwächere Theil ſich findet den Mitteln des Stärkern nachzugeben, und das ſchweigende Dulden muß als ſicheres Zeichen, daß eine ſolche Nothwendigkeit anerkannt werde, für den Richter gelten. Es giebt keinen Staat, welcher gegen eine ſolche Verleihung von Rechten durch die Nothwendigkeit zu ſchützen vermöchte, in welchem nicht ſelbſt die Staatsgewalt in ſolcher Weiſe wenigſtens zum Theil ihr Recht gewonnen hätte. Da wird die Verjährung eine Quelle von Rechten, welche denn freilich nur da bemerkt wird, wo noch ein Gedächtniß übrig geblieben iſt von der erſten Anmaßung; wollten wir aber von dem Vorhandenſein oder dem Mangel des Gedächtniſſes abſehn, ſo möchte ſich wohl ergeben, daß die meiſten oder alle Rechte auf Verjährung beruhten oder mit Verjährung zuſammenhingen. Ein ſolches rechtliches Element müſſen wir nun auch in der Entſtehung des Staats annehmen, weil alles, was in ihr feſtgeſetzt worden, die Angehörigen des Staats verpflichten ſoll, ſo lange es nicht durch den Fortgang der Staatsentwicklung Abänderungen erfahren hat. Aber man bemerkt auch wohl, daß wir hierin den Grund, welcher das Recht verleiht, im weiteſten Sinne geſetzt haben. Wenn es durch die Nothwendigkeit verliehen, durch Gewalt abgetrotzt, durch Liſt abgeſchmeichelt werden kann, ſo kann es auch gewiß dadurch gewonnen werden, daß die allgemeine Uebereinſtimmung vernünftigen Gründen es zugeſteht, welche eine richtige Einſicht in die Natur der Dinge gewähren. In dieſem weiteſten Sinne des Wortes werden wir einen Rechtsgrund, welcher in der Natur der Dinge liegt, anerkennen müſſen. Man könnte ſagen, dies Recht ſtamme von Gott als dem Grunde aller Dinge, ohne daß man damit irgend etwas Neues geſagt hätte. Mit einem ſolchen Rechte tritt ein jeder in die Rechtsgeſellſchaft ein, und wir würden uns vergeblich dagegen ſträuben ſolche Urrechte anzuerkennen oder dagegen den Satz durchfechten zu wollen, daß alle Rechte erſt von der Rechtsgeſellſchaft verliehen werden müßten. Allein die in ſolcher Weiſe aus der Natur der Dinge hervorgehenden Rechte können auch an ſich im Sinne der Rechtswiſſenſchaft nicht Rechte genannt werden; denn ſelbſt unvernünftigen, ja lebloſen Dingen würden ſolche Rechte zuſtehn; alle Dinge können das Recht in Anſpruch nehmen ihrer nothwendigen Natur nach zu wirken. Rechte jedoch im juriſtiſchen Sinne geſtehen wir nur vernünftigen Weſen gegen einander zu, und natürlich auch nur, ſofern ſie als vernünftige Weſen in Verhältniß zu einander treten und nicht mit Nothwendigkeit auf einander wirken. Das Recht des Stärkern und des Klügern iſt daher kein Recht, ſondern es wird erſt zum Rechte, wenn der Schwächere in Einſicht ſeiner Schwäche ſich unterwirft, der weniger Kluge die geiſtige

Überlegenheit des Klügern einſieht, ſie anerkennt und ihr huldigt. Und ſo wie dies bei Ungleichen ſtattfindet, ſo natürlich auch bei Gleichen. So etwas wird bei der Verjährung vorausgeſetzt werden müſſen, aber auch bei der Entſtehung des Staats, wenn in dieſer ein Recht und eine Verpflichtung der Menſchen unter einander ſich bilden ſoll.

Was aber den Unterſchied macht zwiſchen der Entſtehung des Staats und ſeiner Fortentwicklung, können wir nur darin ſuchen, daß in dieſer ein jedes Recht im Zuſammenhang zu denken iſt mit einem frühern Zuſtande der Rechtsverhältniſſe, welches bei jener nicht ſtatt findet. Der Begriff des Staats verlangt unſtreitig, daß in ihm Rechtsverhältniſſe zur Anerkennung kommen und in Übung treten. Das Bewußtſein über die Grenzen der Rechte und Pflichten, welche der Rechtsgeſellſchaft ihren Inhalt geben, kann allerdings beſtimmter oder weniger beſtimmt im Staate ſich entwickelt haben, aber es kann doch niemals gänzlich fehlen. Wenn nun aber eine neue Staatsentwicklung eintritt, ſo wird dieſe nur in ſofern in der That eine neue ſein, als ſie nicht ſowohl das Bewußtſein über die Grenzen der Rechte und Pflichten, welche bisher beſtanden, weiter entwickelt, als vielmehr wirklich neue Rechtsverhältniſſe einführt. Hierbei iſt nun der doppelte Fall möglich, daß entweder die Umänderung mit der Einwilligung derer durchgeführt wird, deren Rechte und Pflichten eine andere Geſtalt erhalten, oder daß ſie auch nur der Nothwendigkeit ſich fügen, welche die Lage der Dinge herbeigeführt hat. In jenem Falle findet ein gütliches Übereinkommen ſtatt, indem alle Parteien, deren Rechte und

Pflichten in Frage kommen, das Bewußtſein haben, daß die Abänderung nothwendig oder nützlich ſei; die Parteien haben ſich vertragen; auch wenn die Formen nicht alle Erforderniſſe befriedigen ſollten, iſt doch ein Übereinkommen ſtillſchweigend oder ausdrücklich unter ihnen eingetreten. Befriedigen die Formen wirklich alle Erforderniſſe des Vertrages, ſo ſchließt ſich das neuangeordnete Recht auf das vollkommenſte an das früher anerkannte an; iſt dies aber nicht der Fall, ſo haben doch die Parteien ſelbſt nur aus dem früheren Rechte ihre Bedeutung und das Recht zur Übereinkunft und es findet alſo auch hierbei ein wenn auch weniger vollkommenes Zurückgehn auf die frühern Zuſtände des Staates ſtatt. Im andern Falle dagegen tritt eine Anmaßung von Rechten ein, welche rechtswidrig iſt, d. h. welche aus den bisher beſtandenen Rechtsverhältniſſen eben ſo wenig, als aus einem neugetroffenen Vertrage hergeleitet werden kann, welche vielmehr mit den frühern in Bewußtſein und Übung anerkannten Rechten und Pflichten in irgend einem Widerſpruch ſteht. Dieß iſt die Natur deſſen, was man Uſurpation zu nennen pflegt. An ſich begründet ſie kein Recht, ſollte ſie auch ohne Widerſpruch durchgeführt werden. Sie iſt vielleicht zu rechtfertigen aus der Lage der Dinge, aus der Natur der Verhältniſſe, unter welchen ſie eintritt, oder um uns eines vorher gebrauchten Ausdrucks zu bedienen, aus dem Rechte, welches die Natur der Dinge verleiht; allein dies wird ſich erſt ſpäter bewähren, wenn ſie wirklich im Stande iſt ein neues Recht durchzuſetzen; denn wenn ſie wirklich in der Natur der Dinge gegründet iſt, ſo wird ſie ſich behaupten; ſollte ſie aber nur einen augenblicklichen Vortheil benutzen wollen, ſo wird ſie auch zugleich mit dem Augenblicke verſchwinden müſſen und nach dem alten Rechte gerichtet werden. So ſind die Umwandlungen des Rechts in der Fortentwicklung des Staats. Aber die Entſtehung des Staats kann nicht in derſelben Weiſe gedacht werden. Sie kann weder auf einem rechtsgültigen Vertrage beruhn, noch auf Uſurpation. Denn was das erſte betrifft, ſollte ſie auch aus einem allgemein verbreiteten Bewußtſein über die Nothwendigkeit oder Nützlichkeit des Staates hervorgehn, ſo würden doch die Formen fehlen, in welchen dies Bewußtſein auf eine ſichere, allgemein verbindliche Weiſe ausgemittelt und der aus ihm hervorgehende Entſchluß rechtskräftig ausgeſprochen werden könnte, nicht zu erwähnen, daß es unmöglich ſein möchte einen einſtimmigen Entſchluß aller Theilnehmer herbeizuführen. Wenn aber im entgegengeſetzten Fall Zwang oder Überliſtung ſtattfinden ſollte, um die Theilnehmer an einer Rechtsgeſellſchaft zu einem Willen zu vereinen, ſo würden doch dadurch anerkannte Rechte nicht verletzt werden, weil es vor der Rechtsgeſellſchaft keine anerkannte Rechte giebt, ſondern nur Rechte, welche aus der Natur der Dinge hervorgehn und welche ſich eben auch in dem überlegenen Verſtande oder der zwingenden Stärke, in der Leidenſchaft, wie in der Vernunft geltend machen würden. Die Wahl demnach, welche man geſtellt hat, anzunehmen, daß die Rechtsverfaſſung entweder auf Vertrag oder auf Uſurpation beruhe, können wir nach beiden Seiten nicht für richtig anerkennen. Die Entſtehung des Staats kann allein aus der Ausübung von Rechten erklärt werden, welche die Natur der Dinge, die Lage der Sachen vernünftigen Weſen verleiht, welche aber vor dem Staate unter ihnen nicht zur Anerkennung kommen. Sie beruht darin, daß ſie nun zur Anerkennung gebracht werden, daß Andere dieſen Rechten gegenüber ihrer Verpflichtung und des Bewußtſeins derſelben ſich nicht erwehren können und daß dies Verhältniß gegenſeitiger Rechte und Pflichten nun als ein dauerndes, für die Zukunft verbindendes ſich feſtſtellt.

Aber wenn auch weder Vertrag, noch Uſurpation den Staat entſtehen laſſen, ſo iſt doch etwas Analoges von beiden in der Entſtehung des Staats. Wir haben im Staate eine Geſellſchaft von Menſchen, welche gegenſeitige Rechte und Pflichten anerkennen, aber nur in dieſer Geſellſchaft ausüben dürfen und gelten laſſen müſſen; denn außerhalb ihres Kreiſes gelten andere Rechte und Pflichten und die Bürger des einen Staats haben zu den Bürgern des andern Staats ein ganz anderes Verhältniß, als zu ihren Mitbürgern. Daß dies verſchiedene Verhältniß zu dem einen und dem andern Kreiſe von Menſchen nicht urſprünglich gegeben ſei und in der angebornen Natur der Menſchen liege, iſt wenigſtens ſehr wahrſcheinlich. Angeboren iſt uns freilich manches von den menſchlichen Verhältniſſen, aber gerade dieſes ſcheint nicht dazu zu gehören; angeboren iſt uns nemlich das Verhältniß zu unſerer Familie, über deren Kreis aber der Staat hinausgeht, und das Verhältniß zur Menſchheit überhaupt, welche aber durch den Staat zu einem Ganzen nicht umfaßt wird; auch das Verhältniß zu unſerer Raſſe könnte wohl hierbei erwähnt werden; aber auch dies fällt mit dem Verhältniſſe zum Staate nicht zuſammen. Wir können daher die

Anſicht, daß der Staat zur angebornen Natur des Menſchen gehöre, nur mit Mistrauen betrachten und haben eben deswegen auch eine Erklärung über die Entſtehung des Staates zu ſuchen. Nach dem, was wir ſo eben geſehn haben, wird aber dieſe Erklärung beſonders auch nachzuweiſen haben, wodurch es geſchehe, nicht allein daß eine Rechtsgeſellſchaft zuſammentritt, ſondern auch daß verſchiedene Rechtsgeſellſchaften unter den Menſchen ſich bilden, welche alsdann ihre Mitglieder anders behandeln, als die ihnen Fremden. Verſetzen wir uns nun in die Handlung, durch welche der Staat zuſammentritt, ſo ſchwankt dieſelbe offenbar zwiſchen zwei äußerſten Punkten. Entweder die Zahl der Menſchen, welche in ihr zuſammenzutreten im Begriff iſt, iſt vollkommen eines Willens künftig zuſammenzuhalten in der Betreibung eines Zweckes und die Rechte und Pflichten zu übernehmen, welche aus dieſem Zwecke als Erfolge oder als Mittel fließen, oder weit entfernt von einer ſolchen Einigkeit des Willens will nur Einer aus ihr die Rechtsgeſellſchaft, zwingt aber die Andern, ſei es durch Überredung oder durch offene Gewalt, zu einem gemeinſamen Leben zuſammen. Zwiſchen dieſen äußerſten Enden liegt aber die wahrſcheinliche Mitte, daß einige in einigen Punkten einig ſind, in andern nicht, oder einige überhaupt einig ſind, mit andern aber nicht einig. Jedoch geſetzt einer der äußerſten Punkte wäre vorhanden, ſo würden wir ſagen müſſen, in dem erſteren würde die Bildung des Staats einem Vertrage, in dem andern würde ſie einer Uſurpation gleichen. Denn wenn alle eines Willens geworden wären und dieſen in der Handlung, welche den Staat gründet, gemeinſam ausſprächen, ſo würde man mit Recht ſagen, ſie hätten ſich vertragen und gäben in der Handlung, welche auf einen weiter zu verfolgenden Zweck geht, ſich das Verſprechen von den Folgen dieſer Handlung auch in Zukunft ſich binden zu laſſen. Von allen Erforderniſſen eines rechtsgültigen Vertrages würden hierbei nur die Formen eines anerkannten Rechts fehlen und jede andere Gewährleiſtung außer der, welche aus der Handlung des Vertrags ſelbſt hervorginge. Beſonders das letztere mag allerdings als etwas ſehr Wichtiges angeſehn werden. Unſere Verträge ſtellen wir unter die Gewähr der Obrigkeit, eines höhern Anſehns und einer höhern Gewalt; aber der Urvertrag, wenn man ihn ſo nennen will, kann eine ſolche Gewähr nicht erhalten, weil aus ihm die Obrigkeit erſt hervorgeht, und wenn daher ſeine Gültigkeit angefochten werden ſollte, damit auch zugleich die Gültigkeit der Obrigkeit angefochten werden würde. Aber wenn wir auch dieſen weſentlichen Unterſchied nicht leugnen dürfen, ſo wird doch dadurch die ſonſtige Ähnlichkeit nicht aufgehoben, welche unſern Fall vorausgeſetzt die Gründung des Staats mit unſern gewöhnlichen Verträgen haben würde. Im entgegengeſetzten Falle aber würde der Staat aus etwas Analogem mit der Uſurpation hervorgehn. Denn wenn auch kein anerkanntes Recht dabei verletzt würde, ſo doch unſtreitig das von Natur verliehene Recht, welches ein jeder außer dem Staat in Anſpruch nehmen darf, für alle ſeine Handlungen gegenwärtig und zukünftig nur ſeiner eigenen Überzeugung zu folgen. Dieſes Recht würde denen entriſſen werden, welche ſich zwingen ließen ihren Willen dem Staatszwecke zu unterwerfen, welchen ſie ſelbſt jetzt nicht einſehn oder feſtſetzen, von welchem es auch ſehr fraglich iſt, ob ſie ihn künftig billigen werden.

Allein die beiden äußerſten Fälle, welche wir angenommen haben, gehören, wie wir eingeſtehn müſſen, zu den Annahmen, welche nur der Forſchung wegen gemacht werden, in der Wirklichkeit aber nicht vorkommen können. Wenn wir früher die Mitte zwiſchen beiden für das Wahrſcheinlichere hielten, ſo müſſen wir jetzt behaupten, daß ſie das einzig Mögliche ſei. Denn was zuerſt den Fall betrifft, daß nur Einer alle Übrigen zwänge mit ihm eine Rechtsgeſellſchaft einzugehn, ſo haben wir nicht ohne Überlegung dieſen Fall ſo geſtellt, daß eben nur Einer den Zwang ausübe; denn ſollten mehrere zwingen, ſo wäre der Gegenſatz zwiſchen den beiden Vorgängen, welche wir als analog dem Vertrage und der Uſurpation geſetzt haben, ſchon nicht mehr rein vorhanden, vielmehr würden wir ſagen müſſen, die Zahl der Zwingenden hätte ſich zu dieſem Zwange vertragen und der Staat wäre aus einer Miſchung des Analogen mit dem Vertrage und des Analogen mit der Uſurpation hervorgegangen. Und nun wird es wohl einleuchten, daß ein Einziger, welcher außer dem Staat iſt, wie gewaltig er auch ſein möchte, nicht im Stande ſei eine ſolche Menge der Menſchen, wie ſie zu einer dauernden Rechtsgeſellſchaft verlangt wird, durch Zwang zuſammenzutreiben, beſonders da von der einen Seite, wenn er durch ſeine zahlreiche Familie, die Sklaven mit eingeſchloſſen, den Zwang durchſetzen wollte, er genöthigt ſein würde, um dieſe willig zu ſeinen Unternehmungen zu machen, ihr größere Freiheit zu geſtatten, als das Familienverhältniß an ſich genommen verlangt, und die Mitglieder derſelben dadurch wie durch einen Vertrag aus dem reinen Familienverhältniſſe zu entlaſſen, während von der andern Seite er denen, welche er zwingt, doch einige Freiheit in ihren Handlungen laſſen müßte, um ſie nicht zu Sklaven, ſondern zu Bürgern des Staats zu machen. Sollte es nun einleuchtend ſein, daß es unmöglich ſei einen Staat allein durch geiſtige und körperliche Übermacht eines Einzelnen zuſammenzuzwingen, ſo wird es nicht weniger einleuchten, daß es auch nicht nöthig ſei. Denn in der Menge, welche zur Rechtsgeſellſchaft verbunden werden ſoll, müſſen wir doch auch unſtreitig eine natürliche Empfänglichkeit für die Ordnung des geſellſchaftlichen Lebens annehmen, in welche ſie gebracht werden ſoll, und es wird alſo nur nöthig ſein in ihr das Bewußtſein, daß eine ſolche Ordnung nöthig und förderlich ſei, anzuregen durch Einführung derſelben unmittelbar oder durch Überredung, welche immer eine Art der Überzeugung mit in ſich ſchließt. Alſo durch alleinigen Zwang dürfte keine Rechtsgeſellſchaft entſtehn, ſondern wenn in ihrer Entſtehung auch der Zwang vorherrſchend wirkſam geweſen ſein ſollte, ſo würde doch ein freiwilliges Folgen, eine Übereinſtimmung des Willens unter den Theilnehmern dabei nicht gänzlich gefehlt haben. Aber ebenſowenig läßt ſich der andere Fall rein denken, daß durch Einigkeit des Willens unter allen Theilnehmern in allen Punkten, welche feſtgeſtellt werden müßten, der Staat zu Stande kommen ſollte. Man bedenke nur, welche Einigkeit dazu verlangt werden würde. Einen Staat einzurichten ohne ein Land, in deſſen Gebiet er über alle die Herrſchaft führen muß, iſt nicht möglich. Man kann daher nicht die Einſtimmigen auswählen und die, welche nicht ſo wollen, nur ruhig ihrem Willen folgen laſſen; ſondern alle, welche Zufall oder Geſchick in ein Land zuſammengeführt hat, würden durchaus einig ſein müſſen in ihrem Willen in Beziehung auf den Staat, wenn dieſer nach der Analogie eines Vertrages zu Stande kommen und nicht Zwang dabei eintreten ſollte. Man kann nun wohl vielerlei wünſchen, aber erwarten läßt es ſich nicht, daß ſolche günſtige Bedingungen ſich finden ſollten. Wenn es nun aber ſchwierig iſt, daß die ganze Menge der Menſchen, welche in einem Lande zuſammenlebt, zu einem gemeinſamen Entſchluß in irgend einer Weiſe als Rechtsgeſellſchaft zuſammenzuhalten gebracht werde, ſo iſt es doch viel ſchwieriger noch, daß auch alle dieſe Menſchen in allen Punkten, welche dabei in Betracht kommen, einſtimmig ſein ſollten. Der Vertrag welchem eine ſolche Vereinigung gleichen würde, wäre ein Geſellſchaftsvertrag, d. h. von der allerſchwierigſten Art, von einer Art, in welche ſonſt niemand ſich einzulaſſen pflegt mit ſeiner ganzen Perſon und ſeinem ganzen Vermögen ohne ſich den Rücktritt frei zu halten, ſobald die Geſellſchaft Uneinigkeit ſtören oder unerwartete Zufälle treffen ſollten. Der Staat aber nimmt ſeine Geſellſchaft viel ſchärfer; wenn er auch nicht alle, welche ihm einmal angehörten, zu jeder Zeit in ſeiner Gemeinſchaft feſthält, ſo iſt doch ſein Entbinden von der Pflicht zur Geſellſchaft eher einer Vergünſtigung zu vergleichen, als eine Verpflichtung, welche auf einem nur bedingten Beitritte der Theilnehmer beruhte. Wer kann nun in eine ſo gewagte Geſellſchaft mit freiwilliger Beiſtimmung unbedingt ſich einlaſſen? Wer kann überſehn, was er da verſpricht, indem er der Rechtsgeſellſchaft ſich anſchließt? Aber was noch mehr iſt, es verpflichtet ſogar der Staat alle die, welche ihm beigetreten ſind, ihm auch alle ihre Nachkommen zuzuführen. Wer kann für ſeine Nachkommen ein ſolches Verſprechen leiſten und glauben, daß es für ſie eine verbindende Kraft haben werde? Doch die Unmöglichkeiten, welche hierbei obwalten, ſind von den Gegnern der Vertragstheorie zu häufig ausgeführt worden, als daß wir uns hierbei länger aufhalten möchten. Es ſcheint uns einleuchtend zu ſein, daß der Staat allein zu Stande kommen könne halb durch freiwillige Übereinſtimmung, halb durch Zwang, und vergleichen wir die Entſtehung des Staats mit ſeinem Fortgange, ſo finden wir, daß auch in dieſem jene beiden ſich theilen.

Aber, wird man fragen, was kann zu einem Zwange berechtigen vor dem Staate? zu einem Zwange freier Menſchen, durch welchen der Staat erſt werden ſoll? Auch hierauf hören wir verſchiedene Antworten. Einer will den Zwang rechtfertigen aus dem allgemeinen Menſchenrechte, welches uns angeboren ſei, der andere aus einem perſönlichen Rechte, welches dem Starken und dem Klugen oder Weiſen beiwohne. Wie genau dieſe Frage mit der vorherbetrachteten über die Entſtehung des Staates zuſammenhänge, liegt zwar offen da; um jedoch die verſchiedenen Formeln, in welcher die Theorie hierüber ſich ausgeſprochen hat, zu einem richtigen Verſtändniſſe zu bringen, bemerken wir darüber noch Folgendes. Wenn ein Zwang im Staate erlaubt iſt, ſo kommt es doch immer nur der Obrigkeit zu ihn auszuüben oder zu erlauben und ein jedes Zwangsrecht muß daher als ein Ausfluß der obrigkeitlichen Gewalt angeſehn werden. Selbſt wenn die Obrigkeit erlaubt in gewiſſen Fällen ſich ſelbſt zu helfen, ſo geſtattet ſie nur dem Einzelnen den Schutz, welchen ſonſt die Obrigkeit ſich vorbehalten hat, ſelbſt zu übernehmen und mithin eine obrigkeitliche Gewalt auszuüben. Der Unterthan dagegen als Unterthan und der Obrigkeit gegenüber hat eben nur zu gehorchen; wo jemand zu befehlen beginnt, iſt er nicht Unterthan, ſondern in Dingen, welche dem Staate nicht unterworfen ſind, außerhalb des Staates, in Dingen des Staates aber iſt er ein Theil der Obrigkeit. Demnach wenn vom Zwangsrechte die Rede iſt, ſo handelt es ſich um eine Sache der Obrigkeit und die Frage, wie jemand ein Zwangsrecht, heißt eben nichts anders, als die Frage, wie jemand ein obrigkeitliches Recht gewinnen könne. Iſt nun ohne Zwang kein Staat, wie gezeigt worden, ſo iſt auch ohne Obrigkeit kein Staat zu denken und, welches auch ſonſt wohl unbeſtritten ſein möchte, das Werden des Staats iſt anzuſehn als ein Auseinandertreten des Gegenſatzes zwiſchen Obrigkeit und Unterthan. Sollte ja jemand den Namen eines Unterthanen ſich verbitten, ſo würde er nur darauf fußen können, daß er auch zur Obrigkeit gehöre, ſo wie es denn kein Widerſpruch ſein würde, wenn man in einem Staate, in welchem alle Bürger Antheil an der Einſetzung der Obrigkeit haben, behaupten wollte, daß auch alle Bürger an der obrigkeitlichen Würde Antheil hätten. Demnach unſere Frage, worauf das Zwangsrecht beruhe, iſt keine andere, als worauf der Gegenſatz zwiſchen Obrigkeit und Unterthan beruhe, oder wie die Obrigkeit und mit ihr der

Staat werde. Wenn wir die Frage in der angegebenen Weiſe faſſen, betrachten wir die Entſtehung des Staats nur in Beziehung auf die beſondere Art, in welcher die Obrigkeit ſich bildet. Es iſt dabei von dem die Rede, was die Vertragstheorie den Vertrag über die Verfaſſung des Staats genannt hat. Diejenigen nun, welche das Zwangsrecht von dem allgemeinen Menſchenrechte ableiten wollen, behaupten damit nichts weiter, als von Natur wären alle Menſchen zur Obrigkeit beſtimmt; ſie wollen das obrigkeitliche Recht im weiteſten Umfange geltend machen; ſie denken ſich daſſelbe als ein Recht, welches die Natur uns verleihe, indem ſie uns als Menſchen geboren werden laſſe, welches jedoch erſt zur Anerkennung komme, indem der Staat ſich bilde. Daher meinen ſie auch, die von Natur beſtimmte Obrigkeit ſei urſprünglich die ganze Menge der Menſchen, welche zum Staate ſich verbinden, und nur übertragungsweiſe gelange die obrigkeitliche Gewalt alsdann an beſondere Perſonen. Die Andern dagegen, welche meinen, das Zwangsrecht beruhe auf gewiſſen perſönlichen Vorzügen, wollen den Begriff der Obrigkeit beſchränkt wiſſen; er hat ihnen von vornherein eine perſönliche Geltung, und ſo wie die obrigkeitliche Würde mit einer perſönlichen Auszeichnung vor den übrigen Bürgern des Staates bekleidet iſt, ſo wollen ſie auch, daß dieſe Auszeichnung nicht von dem Willen der ganzen Menge ausgehe, ſondern den obrigkeitlichen Perſonen unabhängig vom Volkswillen beiwohne. Es kann dabei übrigens als etwas Gleichgültiges angeſehn werden, ob die perſönliche Beſtimmung zur Obrigkeit abgeleitet wird von der Natur und ihrer Ausbildung durch die Vernunft oder von Gott. Denn die leztere Annahme führt die erſtere nur etwas weiter zurück und ſollte man auch den Grundſaz, daß die Obrigkeit göttlicher Einſezung ſei, in dem engern Sinn nehmen, daß ſie nicht allein überhaupt angeordnet werden von Gott durch die Mittel, durch welche er uns ſeinen Willen zu offenbaren weiß, ſondern daß auch die beſtimmten Perſonen, welche die obrigkeitlichen Ämter bekleiden ſollten, in derſelben Weiſe bezeichnet worden wären; ſo würden wir doch ſagen müſſen, daß der Wille Gottes kennbar herausgetreten ſein müſſe entweder an den Perſonen ſelbſt, welche zur Obrigkeit beſtimmt wurden, oder an Andern, welche ſie dazu beſtimmten und welche hierin ſelbſt eine obrigkeitliche Würde in Anſpruch nahmen; und wie hätte dies anders geſchehen können, als dadurch, daß eben dieſe Perſonen ſich ausgezeichnet erwieſen entweder an Stärke und Macht oder an politiſcher Weisheit oder an Glück in ihren Unternehmungen, d. h. an Dingen, an welchen wir auch die von Natur und durch ihre vernünftige Entwicklung Ausgezeichneten erkennen?

Die Frage aber, ob wir einer von dieſen Theorien und welcher von beiden uns anſchließen ſollen, können wir nicht früher uns beantworten, als bis wir genauer unterſucht haben, welche Art des Zwanges der Obrigkeit zukomme. Unſtreitig iſt dieſer Zwang nicht unbedingt, ſondern in mehreren Beziehungen beſchränkt. Er erſtreckt ſich zuerſt nicht über alle Menſchen, ſondern nur über die, welche dem Kreiſe des Staats angehören. Dies iſt völlig unbeſtritten, weniger iſt es ein anderer Punkt der Beſchränkung, aber doch wird auch dieſer nur in einer Weiſe angefochten, daß wir kein Bedenken tragen ihn ſogleich hier zur Erörterung zu bringen. Wer nicht geneigt iſt alle Regungen des vernünftigen Willens in der Geſelligkeit, in der kirchlichen Gemeinſchaft, der Wiſſenſchaft, der ſchönen Kunſt dem Geſetze des Staats und den geſetzmäßigen Befehlen der Obrigkeit völlig zu unterwerfen, der wird auch anerkennen müſſen, daß in dieſen Kreiſen des ſittlichen Lebens eine ihnen eigenthümliche Macht und Berechtigung liege, welche den Zwang der Obrigkeit beſchränkt. Geneigt aber alle jene Kreiſe dem Staate zu unterwerfen kann nur derjenige ſein, welcher für dieſelben auch nur ein abgeſondertes Leben in einem kleinern Kreiſe der Gemeinſchaft verlangt und nicht vielmehr fordert, daß in ihnen ein Gemeingut der Menſchheit ſich ausbilden ſoll. Daher iſt die Meinung, daß die Gewalt des Staats auch über Wiſſenſchaft, über Religion, über ſchöne Kunſt, über alle Weiſen des geſelligen Lebens unbedingt ſich erſtrecke, nur der Stufe der menſchlichen Entwicklung zuzumuthen, welche noch ausſchließlich in dem Kreiſe eines Staates oder eines Volkes alle wahrhaft menſchliche Bildung ſucht. Wo dagegen anerkannt worden, daß mehrere Staaten oder Völker von Natur zu Trägern der menſchlichen Bildung beſtimmt ſind und daß daher auch unter den Mitgliedern verſchiedener Staaten ein Austauſch der menſchlichen Bildung und ein Verkehr um ſittliche Güter ſtattfinden kann und ſoll, da darf jene Meinung nicht aufkommen. Denn der Staat, welcher nur Macht hat über ſeine Unterthanen, kann weder den vernünftigen Verkehr mit den Unterthanen anderer Staaten regeln, noch darf er ihn unter der frühern Vorausſetzung hindern. Aber endlich haben wir auch noch eine dritte Beſchränkung der Staatsgewalt zu ſetzen, gegen das Hausweſen nemlich und die Familie. Auch dieſe Beſchränkung iſt freilich nicht unbeſtritten: denn man hat wohl zuweilen die Meinung gehört, daß ſelbſt die Ehe oder die Erzeugung, ebenſo wie die Erziehung der Kinder und der Familienbeſitz von dem Staate in allen Einzelheiten angeordnet werden ſollten. Allein ſo wie wir eine ſittliche Entwicklung gefunden haben, welche über den Kreis des Staates hinausgeht und deswegen ſeinem Zwange ſich entzieht, ſo müſſen wir auch eine andere ſittliche Entwicklung anerkennen, welche vor dem Staate vorhergeht, ihm zum Grunde liegt und deswegen ebenfalls ſeinen Anordnungen nicht unterworfen werden darf. Dieſe liegt aber, vielleicht nicht allein, aber doch gewiß im Kreiſe des Familienlebens. Man wird nemlich bemerken können, daß die Ausbildung der menſchlichen Geſellſchaft ſich allmälig erweitert und in immer umfaſſendern Kreiſen eine beſtimmte Ordnung zu gewinnen weiß. Früher ſtanden die einzelnen Völker und Staaten ſich viel ſchroffer gegenüber, als jetzt, ſeitdem ſie durch eine gemeinſame Religion, durch kirchliche Gemeinſchaft, durch gemeinſame Bildung in Künſten und Wiſſenſchaften mit einander vereinigt worden ſind und darin Berührungspunkte gefunden haben, die über den augenblicklichen Vortheil im Handelsverkehr und in ſchwankenden politiſchen Bündniſſen weit hinausreichen. Dadurch iſt das Vorurtheil der alten Völker geſunken, welches in dem Fremden den Feind oder den Barbaren ſah; wenigſtens bei den Völkern findet es ſich nicht mehr, welche jetzt die Geſchichte der Menſchheit beherrſchen. So wie nun hierin ſich zeigt, daß aus den kleinern Kreiſen der Völker- und Staaten-Gemeinſchaft allmälig größere Kreiſe ſich gebildet haben, ſo müſſen wir auch annehmen, daß weiter zurück in der Geſchichte der Menſchen vor der kleinern Staatsgemeinſchaft nur die noch kleinern Kreiſe des geſellſchaftlichen Lebens beſtanden, welche die Natur in den einzelnen Familien verbunden hat. Können wir doch noch ähnliche Zuſtände bei ſolchen Menſchen nachweiſen, welche auf der niedrigſten Stufe der Bildung ſtehen, nur in bald größern, bald kleinern Familien zuſammenleben, aber noch keinen Staat gebildet haben und kaum Völker genannt werden können. Aber der Menſch hat dennoch auch auf dieſer Stufe der Bildung ſchon eine gewiſſe Art der Geſittung und dieſe iſt ohne Beihülfe des Staats geworden, geht mithin auch aus einem andern Grunde hervor, als aus der Staatsgemeinſchaft. Da müſſen wir nun anerkennen, daß der Staat nicht werde leiten können, was aus einem ihm fremden Grunde ſtammt. Die Familienliebe iſt nicht ſeine Sache; die Früchte derſelben kann er nicht zeitigen. Alſo auch hierin wird ſeine Gewalt beſchränkt ſein. Er muß mit ſeinem Zwange das verſchonen, was auf der einen Seite über ſeinen Kreis hinausgeht und auf der andern Seite ihm ſelbſt zur Grundlage dient; nur ſtörend würde er darin eingreifen können. So wie er aber ſelbſt die ſeinem Principe fremden Kreiſe des ſittlichen Lebens nicht ſtören darf, ſo dürfen wir ihm freilich auch das Recht nicht abſprechen, vor Störungen, welche ihn von jenen Kreiſen aus treffen würden, ſich zu bewahren. Daraus leitet ſich das Recht des Staates her die Familie, die Kunſt und die Wiſſenſchaft, die kirchliche Gemeinſchaft und was ſonſt dem allgemeinmenſchlichen Leben angehört, zu berückſichtigen und, was ſich ihm von dieſer Seite entgegenſetzen möchte, durch Zwang zurückzutreiben. Solche Störungen jedoch werden auch nur eintreten, wo irgendwie das Familien- und das allgemeinmenſchliche Leben über ihren Kreis ausſchreiten und etwas Verderbliches in ſich aufkommen laſſen, ſo daß alſo der Zwang des Staates keinesweges gegen ſie ſelbſt, gegen ihr Weſen, ſondern nur gegen ihre Auswüchſe und Ausartungen gerichtet ſein ſoll.

Wenn wir nun das Zwangsrecht der Obrigkeit in der angegebenen beſchränkten Weiſe denken, ſo liegt darin allerdings eine Schwierigkeit es aus dem allgemeinen und angebornen Menſchenrechte abzuleiten. Diejenigen, welche dieſe Ableitung verſucht haben, mögen mit Recht behaupten, daß der Menſch ohne die geſellſchaftliche Verbindung mit ſeines Gleichen auch über den Kreis der Familie hinaus zu erweitern, nicht zu der Entwicklung der Vernunft kommen könne, welche er erſtreben ſoll, und daß er daher auch von Natur ein Recht habe eine ſolche geſellſchaftliche Verbindung anzuſtreben, woraus dann geſchloſſen werden ſoll, daß, wenn die übrigen nicht geneigt ſein ſollten, ſie einzugehn, dem Menſchen auch das Recht beiwohne mit Zwang ſie durchzuſetzen; ja wir wollen zugeben, daß dieſe Geſellſchaft über alle Menſchen ſich erſtrecken müßte, damit alle Anlagen der Menſchen zu einer vollen Gemeinſchaft der Vernunft ſich verwirklichen können; ſo würden wir dennoch bezweifeln müſſen, ob aus allen dieſen Vorderſätzen die Rechtlichkeit des obrigkeitlichen Zwanges erſchloſſen werden könne. Denn es iſt offenbar, daß ſie zu viel ſchließen. Wenn ſie die Berechtigung zum obrigkeitlichen Zwange darthun ſollten, ſo müßten ſie nicht einem gar zu unbedingten Zwange das Wort reden, ſo müßte nicht aus ihnen gefolgert werden können, daß die ganze Menſchheit zu einer Rechtsgeſellſchaft zuſammengezwungen werden dürfte. Wie will man es nun rechtfertigen, daß in allen Staaten das Zwangsrecht, welches wir der Obrigkeit einräumen, immer nur über ein beſtimmtes Land und über eine beſtimmte Menge der Menſchen ſich erſtreckt? Warum, müſſen wir fragen, wenn aus meinem Menſchenrechte auch das Recht zum Zwange fließt, welchen ich anwenden darf gegen die Widerſpenſtigen, der geſellſchaftlichen Ordnung Widerſtrebenden, warum darf ich, geſetzt daß ich an der Grenze des Staates wohnte, gegen den Nachbar von der einen Seite den Zwang ausüben, gegen den Nachbar von der andern Seite aber nicht?

Doch auch von dieſen Fragen läßt man ſich nicht abhalten, der Theorie, welche in der angegebenen Art vom Menſchenrechte den Staat ableiten will, weitere Folge zu leiſten. Vielmehr hat von ſolchen Fragen ausgehend an dieſe Theorie nur die kosmopolitiſche Anſicht ſich angeſchloſſen, welche die Zerſtückelung der Menſchheit in viele Staaten nur aus gegenwärtig noch beſtehenden Hemmungen des vernünftigen Lebens abzuleiten weiß und deswegen fordert, daß unſer Beſtreben darauf gerichtet ſein ſollte einen Geſammtſtaat zu bilden, deswegen auch ſetzt, daß die bisherigen Staaten nur Nothſtaaten wären und darauf ausgehen ſollten ſich ſelbſt aufzulöſen. Blicken wir nun zurück auf das, was ſo eben von uns vorausgeſetzt wurde, daß es nemlich ein vernünftiges Leben gebe, welches über den Staat hinausgehe und eine Gemeinſchaft unter allen Menſchen bezwecke, ſo würde wohl angenommen werden können, daß eben in den Beſtrebungen, welche jenem Leben angehören, der Trieb ſich bekunde die beſtehenden Staaten aufzulöſen und den Geſammtſtaat herzuſtellen. Denn offenbar gehen ja alle Bande unter den Menſchen in Kunſt und Geſelligkeit, im Wiſſenſchaft und Religion darauf aus ſie die bis jetzt beſtehenden Scheidungen der Staaten und Völker wenigſtens auf Augenblicke vergeſſen zu laſſen. Nur, müſſen wir hinzuſetzen, daß ſie hierzu anderer Mittel ſich bedienen als die, wodurch der Staat zuſammengehalten werden ſoll, denn nicht auf dem Wege des Zwanges betreiben ſie ihr Werk, ſondern ſie wiſſen wohl, daß wenn es gedeihen ſoll, ſie die Neigung der Menſchen für ſich gewinnen müſſen.

Sollten wir denn aber über die Verſchiedenheit der Mittel uns nicht hinwegſetzen können? Wenigſtens die kosmopolitiſche Anſicht hat es verſucht. Sie denkt ſich zwei Arten der Geſellſchaft, welche aber eigentlich nur zwei Seiten einer und derſelben Vereinigung bilden ſollen, die Rechtsgeſellſchaft, welche die ihr untergeordneten Handlungen, wo es die Noth verlangt, zu erzwingen weiß, und die moraliſche Geſellſchaft, welche auf allgemeiner Menſchenliebe beruht und wohl begriffen hat, daß ſie ihre Zwecke mit Gewalt durchzuſetzen nicht vermag, ſondern die Neigungen, Geſinnungen und Überzeugungen der Menſchen zu bilden ſuchen muß, um vermittelſt ihrer ein immer feſteres und umfaſſenderes Band aller Menſchen zu gewinnen. Daß dieſe Seite der menſchlichen Geſellſchaft das, was allen Menſchen gemein iſt, zu ihrer Grundlage habe, muß außer Zweifel ſein, denn ſie erkennt kein anderes Band an als die allgemeine Menſchenliebe, welche uns mit allen Weſen unſerer Art verbindet und ein angeborener Zug zu ſein ſcheint, welcher alle Menſchen ſittlich zu einer Einheit verknüpft, wie ſie unſtreitig auch phyſiſch eine ſolche Einheit darſtellen.

Verfolgen wir nun aber dieſe Anſicht von der menſchlichen Geſellſchaft weiter, ſo iſt die Frage nicht zu umgehn, wie ihre beiden angegebenen Seiten zu einer Einheit verknüpft werden. Sie könnten beide in gleicher Würde oder gleich berechtigt neben einander beſtehn, durch ein höheres Band zuſammengehalten; ſie könnten auch die eine der andern untergeordnet ſein. Da jedoch ein höheres Band, ſo viel wir wiſſen, bis jetzt nicht nachgewieſen worden, ſo müſſen wir wohl das Letztere annehmen. Und betrachten wir ihre verſchiedene Natur, ſo werden wir auch nicht zweifeln können, daß der Staat in keiner Weiſe Anſpruch darauf machen kann neben der andern Seite der menſchlichen Geſellſchaft eine gleiche Würde zu behaupten. Denn er wird eingeſtehn müſſen, daß ſein Mittel die Einheit der Geſellſchaft herzuſtellen weder ſo ſicher ſei, als das Mittel der andern Seite der Geſellſchaft, noch auch ſo gut. Faſſen wir nur das Letztere, welches unſtreitig auch das Entſcheidende iſt, in das Auge. Gewiß können wir die Menſchenliebe nicht allein als ein Mittel anſehn; denn wenn ſie auch das richtige Handeln hervorbringt, ſo hat ſie doch auch einen Werth abgeſehen von dieſem Handeln; ſie hat den Werth eines Zweckes. Dagegen der Zwang kann allein als Mittel angeſehn werden; er würde nichts Schönes ſein oder Lobenswerthes, wenn er nicht das richtige Handeln vermittelte. Nun hat aber der Zwang auch nichts voraus vor der Liebe in Rückſicht auf den Zweck, welchen beide verfolgen; denn beide wollen nur das richtige Handeln in der menſchlichen Geſellſchaft hervorbringen. Daher können wir das Verhältniß zwiſchen den beiden Seiten der Geſellſchaft, welche wir unterſchieden haben, in keinem andern Lichte ſehen, als in dieſem, daß überall, wo der Staat mit ſeinem Zwange eintreten muß, dieſer nur als ein kümmerlicher Erſatz angeſehn werden kann für die fehlende Sittlichkeit. Und daraus würde es denn auch unzweideutig hervorgehn, daß der Staat der ſittlichen Seite der menſchlichen Geſellſchaft untergeordnet werden müßte. Denn den Erſatz ſucht man ja natürlich nur, wenn das Beſſere ſich nicht ergeben will, und daß dies wirklich irgendwo der Fall ſei, würde natürlich nur der ſittlichen Seite der Geſellſchaft zu entſcheiden zukommen. Der Staat würde es daher in jedem Falle zu erwarten haben, daß dieſe ihn zu Hülfe riefe, wo ſie mit ihren Mitteln nicht ausreichte.

Es iſt ſeltſam, daß die Theorien unſerer Tage bis hierher gewöhnlich nicht haben vorgehen wollen. Dennoch die Spuren ihrer Neigung nach dieſer Seite hin laſſen ſich nicht verkennen und andere Zeiten haben dieſe Neigung mehr begünſtigt; da ſind denn auch die Folgerungen und Erfolge entſchiedener an den Tag gekommen. Es waren das die Zeiten, in welchen man die geiſtliche Herrſchaft über den Staat zu erheben beſtrebt war, in welcher die Hierarchie ſich zu gründen, zu befeſtigen oder zu erhalten ſtrebte. Denn vor allem iſt die religiöſe Gemeinſchaft dazu fähig die allgemeine Menſchenliebe zu nähren oder als ihr alleiniges Princip in Anſpruch zu nehmen, darauf eine geſellſchaftliche Ordnung, die Kirche, zu gründen und von dieſer aus auch den Staat in ihre Zucht zu nehmen. In unſern Zeiten hat wohl die reine Wiſſenſchaft, die reine Vernunft, die Philoſophie — oder wie man ſonſt das Princip der moraliſchen Geſellſchaft nennen mochte — etwas Ähnliches verſucht und den Anſpruch erhoben, alles, was Recht iſt oder werden ſollte, zu beſtimmen, den Staat zu meiſtern oder gar zu erbauen; aber es fehlt viel, daß dies Princip hierin ſo weit vorgedrungen ſein ſollte, wie früher die Kirche. Zu bald iſt man gewahr geworden, daß nur eine unreine Vernunft, nur eine falſche Wiſſenſchaft oder Philoſophie ſich herausnehmen könne den Staat unter ſeine Aufſicht zu ſtellen und ein wirkſames Band der ganzen Menſchheit abzugeben.

Aber laſſen wir uns von ſolchen geſchichtlichen Bemerkungen, die doch nur einen Theil der Geſchichte umfaſſen können — denn noch liegt die lange Zukunft vor uns — in unſern wiſſenſchaftlichen Betrachtungen nicht leiten; faſſen wir vielmehr die kosmopolitiſche Anſicht, um welche es ſich handelt, nur ihrem Begriffe nach ins Auge. Sollte es denn in der That widerſinnig ſein anzunehmen, daß der Staat alle Menſchen umfaſſen ſollte, daß er nur die eine Seite der menſchlichen Geſellſchaft ſei, die rein moraliſche Anſtalt dagegen die andere und höhere Seite derſelben Geſellſchaft und daß deswegen auch der Staat der moraliſchen Anſtalt ſich unterordnen, d. h. in einem rein moraliſchen Sinn ſich ausbilden müſſe, um ſeinem Zwecke zu entſprechen? Man könnte freilich aus dem, was wir früher hierüber ſagten, auch noch den Einwurf bilden, daß alles dies vorausgeſetzt der Staat darauf ausgehen müßte ſich ſelbſt überflüſſig zu machen und mithin ſich ſelbſt aufzulöſen; denn als ein bloßes Mittel der moraliſchen Anſtalt dürfte er nicht auf ewige Dauer rechnen; er würde ſich ſelbſt nur als ein Mittel gegen die Selbſtſucht, als ein Erziehungsmittel zur Menſchenliebe zu betrachten haben; ſobald er aber dieſe hervorgebracht hätte, würde er abſtehen müſſen von der Bearbeitung der Menſchen und ſicher ſein, daß ſie nun ſelbſt fähig ſein würden ſich zu leiten ohne Geſetz und ohne obrigkeitliche Aufſicht. Allein auch dies würde ja keineswegs etwas Unerhörtes, etwas ohne Beiſpiel in ſittlichen Dingen ſein. Wir bedürfen in dieſen der Mittel; haben wir durch ſie unſern Zweck erreicht, ſo legen wir ſie bei Seite; alle dieſe Mittel arbeiten dahin ſich überflüſſig zu machen. Wir wollen nur die Erziehung erwähnen als eins der bekannteſten und unzweideutigſten Beiſpiele. All ihr Beſtreben geht dahin den Menſchen zu der Selbſtſtändigkeit ſeines Charakters, ſeiner ſittlichen Einſicht zu bringen, welche ihn fähig macht einer weitern Erziehung zu entbehren. Die Entſcheidung der Frage, mit welcher wir uns beſchäftigen, muß an einer ganz andern Stelle geſucht werden. Die Sache iſt die: wir haben ein geſellſchaftliches Leben nachgewieſen, welches auf dem allgemeinen Wohlwollen aller Menſchen oder auf der allgemeinen Menſchenliebe beruht und durch dieſes ſein Princip auch die Menſchen bildet; ſollte nun der Staat dieſem allgemeinen geſellſchaftlichen Leben nicht bloß als ein Mittel unterworfen ſein, ſo würde er einer andern Geſellſchaft angehören müſſen, als der ganzen Menſchheit; denn daß in dieſer das oberſte, alles zuſammenhaltende Princip die allgemeine Menſchenliebe ſei, darf nicht bezweifelt werden. Die Frage kann nur dadurch erledigt werden, daß wir die Zwecke des Staats unterſuchen und mit den Zwecken vergleichen, welche die Geſellſchaft aller Menſchen in gemeinſchaftlichem Streben verfolgen kann.

Bei dieſer Vergleichung fällt es nun ſogleich in das Auge, daß der Staat mit einer ganz andern Art der Güter ſich beſchäftigt, als die Kunſt, die allgemeine Geſelligkeit, die Wiſſenſchaft und die Kirche. Alle Güter, welche jener zu erzeugen oder zu erhalten ſtrebt, ſind, um uns einer alten Eintheilung zu bedienen, Güter des Äußern oder des Leibes, während dieſe nur mit geiſtigen Gütern zu thun haben. Wir müſſen jedoch bemerken, daß wir dieſe alte Eintheilung nur unter dem Vorbehalte gebrauchen ihr gelegentlich nachzuhelfen, wo ſie uns mangelhaft zu ſein ſcheinen könnte. Hierzu würden wir ſogleich Veranlaſſung haben, wenn jemand aus dem ſo eben Bemerkten die Folgerung ziehen wollte, daß der Staat doch eben deswegen, weil er nur Güter der Äußern verwalte, auch nur als ein Mittel zu höhern Zwecken angeſehn werden könne, indem die äußern Güter nur dazu beſtimmt wären, Mittel abzugeben für die höhern geiſtigen Güter. Denn uns erſcheinen jene Güter vielmehr in dem Lichte, daß ſie, wie alle beſondere Güter, dazu beſtimmt ſind dem letzten Ziele alles vernünftigen Lebens ſich unterzuordnen, aber keinem beſondern Gute. Wenn das höchſte Gut in einer endlichen und letzten Übereinſtimmung des Äußern mit dem Innern geſucht werden muß, ſo muß von der einen Seite auch dahin geſtrebt werden die äußern Verhältniſſe dem Innern anzubilden und dies geſchieht in der Ausbildung der äußern Güter; die geiſtigen Güter dagegen ſtreben von der andern Seite nach demſelben Zwecke, indem ſie das Innere den äußern Verhältniſſen gemäß geſtalten. Sollte jemand von dieſem Geſichtspunkte aus — und er ſcheint nothwendig zu ſein — die äußern Güter mit den geiſtigen Gütern vergleichen, ſo würde er zugeſtehn müſſen, daß beide nicht die einen als Mittel für die andern angeſehn werden dürfen, ſondern, ſoweit ſie eben Mittel ſind, nur als Mittel für den höchſten Zweck, welcher ſie beide in ſich vereinigt. Doch dieſer Geſichtspunkt dürfte vielleicht zu allgemein ſein für den beſchränkten Kreis unſerer Unterſuchungen, und damit daher niemand geirrt werde durch die Anſchauung des Lebens, wollen wir lieber auf dieſe einen Blick werfen, um unſern Satz zu behaupten. Man weiß allerdings manche ſcheinbare Gründe dafür vorzubringen, daß die äußern Güter immer nur als Mittel für die geiſtigen Güter ſich zu erkennen geben. Denn, frägt man, wozu dienen ſie anders als zur Erhaltung des leiblichen Lebens in einem Zuſtande, in welchem deſſen Kräfte mit allen wünſchenswerthen Mitteln verſehn einer leichten und ungehemmten Entwicklung des Geiſtes zu Gebot geſtellt werden können? Wäre es ſo, ſo würden wir uns nicht bedenken können, jene Güter nur als Mittel für die geiſtigen Güter zu betrachten. Allein es ſcheint, daß hierbei der Begriff der äußern Güter in einer zu engen, der Begriff der geiſtigen Güter in einer zu weiten Bedeutung genommen werde. Denn was die geiſtigen Güter betrifft, ſo würde ſich in nächſter Beziehung zu unſerer beſondern Unterſuchung fragen, ob dazu auch der bürgerliche Gemeinſinn gehöre. Sollte man ihn zu den geiſtigen Gütern rechnen wollen, ſo würde man ihn allein in dem Innern des Einzelnen zu ſuchen haben, in der Stärke ſeines Gemüths, welche auch ohne Rückſicht auf den Willen der Uebrigen den einmal gefaßten Entſchluß durchzuführen bereit wäre; aber man würde damit auch in Gefahr gerathen eine unkluge Beharrlichkeit oder vielmehr einen thörichten Starrſinn zu loben. Der echte Gemeinſinn kann wohl nur da ſich ausbilden, wo bei Mehrern ein Zuſammentreffen des Willens in derſelben Richtung vorhanden iſt und fortwährend genährt wird; dies können wir aber nicht ausſchließend für ein geiſtiges Gut halten, ſondern es iſt eben ſo ſehr ein Gut des Aeußern. Hierin treten wir eben der zu engen Auffaſſung des Begriffs der äußern Güter entgegen, welche dieſelben nur in dem äußern Beſitz und in der Geſundheit oder Stärke des Leibes finden will. Auch die Freunde und Genoſſen, wie Ariſtoteles lehrt, ſind zu den äußern Gütern zu zählen. Und ſollten wir, von hier ausgehend, nun nicht Urſache haben überhaupt unſern Begriff von äußern und leiblichen Gütern genauer zu faſſen, als es gewöhnlich geſchieht? Wenn wir außer der Bildung des Gemüths und des Verſtandes zu den geiſtigen Gütern auch die Tugenden zählen, welche nur in der Behandlung der äußern Natur und der geſellſchaftlichen Verhältniſſe ſich wirkſam zeigen können, ſo läßt ſich die Frage nicht abweiſen, ob denn da das äußere und das geſellſchaftliche Verhältniß nur als Mittel anzuſehn ſind, welche wir verlangen, damit unſere Tugend an ihrer Handhabung ſich bewähre. Die Frage, glauben wir, würde mit einigem

Scheine der Wahrheit nur von den äußern Dingen ſich bejahen laſſen, aber nicht von der vernünftigen Geſellſchaft, in welcher wir uns finden. Denn jeder würde es unſtreitig für die äußerſte Selbſtſucht halten, wenn jemand meinte, die Armen wären dazu da, daß an ihnen ſeine Mildthätigkeit, und die Feinde, daß an ihnen ſeine Tapferkeit oder ſeine Großmuth ſich bewähren könne. Vielmehr umgekehrt ſtellt ſich uns das Verhältniß in jeder richtig ausgebildeten Geſinnung; wir halten in allen den angeführten Fällen unſere Tugend nur für ein Mittel um das richtige Verhältniß in der Geſellſchaft herzuſtellen und dieſes äußere Gut zu gewinnen. Und ſollte es denn auch mit andern Gütern des Aeußern anders ſein? Sollten wir behaupten dürfen, die Arbeit wäre nur der Arbeitſamkeit wegen? Viel richtiger ſcheint es zu ſein die Tugend des Fleißes als das Mittel anzuſehn, das Werk aber, welches durch ſie vollbracht wird, als das Gut, um deſſentwillen jene Tugend iſt, gleichwie man auch kein Bedenken trägt, dies bei den Werken des Fleißes zu thun, welche auf geiſtige Erzeugniſſe ausgehn. Wenn man die entgegengeſetzte Anſicht geltend gemacht hat, ſo, meine ich, liegt dies nur darin, daß man die Werke des Fleißes in der äußern Natur zu ausſchließlich auf den einzelnen Menſchen bezogen hat, wo ſie denn freilich nur eine vorübergehende Bedeutung haben, wie das irdiſche Daſein des einzelnen Menſchen ſelbſt. Aber anders werden ſie ſich darſtellen, wenn man ihnen ihre Beziehung nicht auf den einzelnen Menſchen allein giebt, ſondern auf eine Geſellſchaft, ſie ſei kleiner oder größer, für welche das äußere Werk vollbracht wird. Da werden ſie eine um ſo bleibendere Bedeutung gewinnen, je größer und dauernder die Geſellſchaft iſt, welcher ſie gewidmet ſind. Wir arbeiten nicht allein für uns, ſondern auch für unſere Familie, für den Staat, ja es gelingt uns auch wohl der Natur Werke abzugewinnen, welche eine Bedeutung für die ganze Menſchheit haben, wenn auch nicht in ihrer Einzelheit, doch indem ſie als Muſter für ſpätere Werke und als Grundlage weiterer Wirkſamkeit dienen. Sollten wir die Erfindung des Pflugs und die Urbarmachung Europa's nicht als ein Gut betrachten dürfen und den Fleiß, welcher daran gearbeitet, als eine Tugend, welche dieſem Gute als Mittel gedient habe? So findet ſich nun, daß die äußern Güter nicht allein als Mittel für die Erlangung innerer Güter anzuſehn ſind, ſondern es ſtellt ſich auch das umgekehrte Verhältniß heraus, daß die innern Güter als Mittel für die äußern Güter angeſehn werden können. Es beweiſt ſich in der That damit nur die vorher ſchon ausgeſprochene Wahrheit, daß nur zugleich in der Ausbildung des Innern und des Aeußern das wahre Gut gefunden werden kann.

Kehren wir nun von dieſer nothwendigen Abſchweifung zu unſerer Unterſuchung zurück, ſo werden wir auch anerkennen müſſen, daß der Staat mit der Ausbildung und Bewahrung der äußern Güter beſchäftigt keineswegs unbedingt den Arten der Gemeinſchaft ſich unterwerfen kann, welche die ganze Menſchheit zu umfaſſen ſtreben, aber auch wenigſtens vorherrſchend nur die geiſtigen Güter im Auge haben. Denn die nothwendige Folge würde ſein, entweder daß jene Arten der Gemeinſchaft ausarteten, indem ſie dem Streben nach äußern

Gütern nachgäben, oder daß der Staat zerſtört würde, indem die äußern Güter und die Tugenden, welche auf ſie ſich beziehen, höchſtens als Mittel einige Beachtung erführen, den geiſtigen Gütern aber völlig untergeordnet würden. Nur das erſtere iſt einigermaßen in Handlung getreten, in der Hierarchie, das andere dagegen iſt nur bei der Theorie ſtehen geblieben. Man ſieht daher wohl, daß es noch gefährlicher für die Intereſſen der ganzen Menſchheit, als für die Intereſſen des Staats iſt, wenn man hierüber Täuſchungen ſich überläßt; denn die Gewalt der äußern Güter treibt doch immer noch den Menſchen unwiderſtehlicher als die Gewalt der innern Güter. Aber freilich ſtellt ſich auch faſt noch greller und abſchreckender das Bild des Staates dar, wenn er den allgemein menſchlichen Intereſſen geopfert wird, als das Bild der Kirche, wenn ſie mit der Sorge für den Staat ſich belaſtet. Man vergleiche nur die Hierarchie, welche wir aus der Geſchichte des Mittelalters kennen, mit den Schilderungen des beſten Staates, welche die Philoſophen in einſeitiger Sorge für die geiſtigen Güter entworfen haben. Ausbildung und Austauſch der Gedanken und der Gefühle iſt ihnen alles; ſie ſuchen nur den Frieden der Seele, welcher in dem Beſitze dieſer leicht ſich mittheilenden Güter gewonnen wird; wenn dieſe Güter nur erſt recht ausgebildet ſind, ſo giebt es keinen Streit um dieſelben; die Güter dagegen, um welche der Streit unter den Menſchen ſich entzündet, weil ſie entweder gar nicht oder nicht ohne Schwierigkeiten ſich mittheilen, weil ſie immer nur oder ſelten anders als im Beſitz oder Gebrauch eines Einzelnen ſind, achten ſie gering; daher möchten ſie uns wohl gar auffordern uns des Eigenthums derſelben zu entſchlagen oder doch nur die geringſte Größe desſelben zu ſuchen, weil mit ſolchen irdiſchen Gütern ſich zu belaſten nur den Flug der Gedanken und der Gefühle lähme und der Seele ihre Freiheit raube, als wenn dieſe nur im innerlichen Leben des Bewußtſeins und Bewußtwerdens beruhe, aber nicht in der Macht, welche ſie über die äußern Dinge ausübt. Vor allen Dingen aber fordern ſie uns auf jeden Hader um die äußern Güter zu meiden und lieber unſerem Rechte zu vergeben und Unrecht zu dulden, als irgend einen Streit um dergleichen nichtige Dinge zu beginnen. Wir können dieſe Genügſamkeit bei dem geringſten Beſitz, dieſe Gleichgültigkeit oder Sorgloſigkeit um das Äußere, dieſe Friedfertigkeit und Duldſamkeit in ihrem Kreiſe verehren, aber müſſen auch geſtehn, daß ſie uns unvereinbar ſcheinen mit den Grundſätzen, nach welchen der Staat geleitet werden muß. Daher möchten wir es nicht anrathen den Männern, welche die allgemeinſten Intereſſen der Menſchheit zu verwalten geeignet ſind, auch die Regierung des Staats zu übertragen.

Aber dies ſind doch nur Bemerkungen aus einer beſchränkten Erfahrung entnommen. Wollen wir den Beweis unſeres Satzes vollenden, ſo müſſen wir genauer auf den Unterſchied zwiſchen geiſtigen und äußern Gütern eingehn. Vergleichen wir beide mit einander in Rückſicht auf unſere Fähigkeit ſie uns anzueignen, ſo werden wir gewahr werden, daß jene immer über einen weitern, dieſe nur über einen kleinern Kreis ſich erſtrecken, ſei es des Raumes, ſei es der Zeit. Unſre Gedanken, unſre Phantaſie wollen ſich durch keine Grenzen beſchränken laſſen; alle, was iſt, machen wir zum Gegenſtande unſeres wiſſenſchaftlichen Nachdenkens und ſelbſt, wenn wir der Erfahrung in irgend einem Zweige der Erkenntniß zu folgen uns genöthigt ſehen, ſo erkennen wir zwar Grenzen derſelben an, aber doch nur ſolche, welche ſelbſt noch über den weiteſten Raum der Erde hinaus ſich ausdehnen laſſen. Wie viel kleiner iſt der Umfang des Raumes, in welchem wir unſere äußern Güter erwerben können? Wenn auch die Macht eines Menſchen über das Äußere, über die Natur die größeſte Ausdehnung gewonnen haben ſollte, ſo würde ſie doch auf die Erde beſchränkt bleiben oder vielmehr auf den kleinſten Theil der Erde, auf das, was ihrer Oberfläche am nächſten liegt. Von der Erde haben wir unſern körperlichen Theil erhalten, auf welchem alle unſere Macht über das Äußere beruht, und eine jede Macht kann ſich über den Grund hinaus nicht ausdehnen, auf welchem ſie gegründet iſt; denn ſie iſt nichts weiter als ein Ausfluß dieſes Grundes. Ebenſo finden wir unſere Macht in Umbildung der Natur auf das Nächſte in der Zeit beſchränkt, während unſere Phantaſie, unſere Ahndung, unſere religiöſen Hoffnungen und ſelbſt die wiſſenſchaftlichen Gedanken der Philoſophie dieſe Schranken in gleichem Maaße nicht anerkennen. Der praktiſche Menſch und mit ihm der Politiker darf ſeine Gedanken nicht zu weit in die Zukunft hinausſchicken, denn er hat hauptſächlich die Bedürfniſſe der Gegenwart zu berückſichtigen; was zukünftige Geſchlechter bringen werden, das iſt zu ſehr von Zufällen abhängig, die unſerer Berechnung ſich entziehen. So werden wir überall dasſelbe

Geſetz ſich wiederholen ſehen, daß in demſelben Gebiete, in welchem die geiſtigen Güter in einem größern Umfange ſich ausbilden, die äußern Güter nur einen kleinern Umfang in Anſpruch nehmen können. Unſtreitig hängt dies Geſetz damit zuſammen, daß, wie wir früher ſchon bemerkten, die geiſtigen Güter leicht ſich mittheilen und in Beziehung auf ſie der Beſitz des Einen den Beſitz des Andern nicht beſchränkt, — meine Frömmigkeit, meine Tugend, meine Wiſſenſchaft, mein Geſchmack in den Künſten machen keinen ärmer an denſelben Gütern — während dagegen die äußern Güter bei weitem ſchwerer übertragen werden und in ihnen der Beſitz des Einen die Veraubung des Andern iſt. Denn natürlich kann hiernach einem jeden nur ein beſchränkter Beſitz äußerer Güter verſprochen werden, während die geiſtigen Güter die Fähigkeit zeigen in das Unendliche ſich auszudehnen.

Machen wir nun hiervon die Anwendung auf den Gegenſtand unſerer Unterſuchung. Wir werden behaupten müſſen, daß wenn die geſellſchaftlichen Formen des Staats hauptſächlich und weſentlich auf äußere Güter ſich beziehn, der Staat auch nothwendig in einem kleinern Kreiſe ſich werde ausbilden müſſen, als die andern geſellſchaftlichen Formen, welche hauptſächlich und weſentlich die Ausbildung geiſtiger Güter im Auge haben. Nun ſind aber alle geſellſchaftlichen Ordnungen, welche von uns eingerichtet werden können, auch die, welche geiſtige Güter bezwecken, auf den Kreis der Menſchheit beſchränkt, und die letztern zeigen auch wirklich ein Beſtreben dieſen Kreis zu erfüllen; wir werden daher ſchließen müſſen, daß der Staat nur einen kleinern Kreis als die Menſchheit für ſich in Anſpruch nehmen kann. Hiermit fallen die kosmopolitiſchen Hoffnungen dahin. So wie noch niemals ein Staat ausgebildet worden, welcher auch nur den Schein gehabt hätte, als könnte er das Ganze der Menſchheit umfaſſen, ſo wie es vielmehr immer ſich gezeigt hat, daß in dem Beſtreben den Staat in eine unbeſtimmte Weite hinauszutreiben nur Krankheit oder Verfall desſelben angezeigt geweſen iſt, ſo müſſen wir auch im Allgemeinen behaupten, daß es nie anders ſein werde, weil die Natur des Staats es nicht verſtatte ſeine geſellſchaftlichen Einrichtungen, welche er mit Zwang durchzuſetzen weiß, in derſelben Ausdehnung geltend zu machen, in welcher wir die Menſchheit zu einer Gemeinſchaft der geiſtigen Güter auszubilden ſtreben können. Der Zwang, welchen ein Menſch oder eine obrigkeitliche Verbindung von Menſchen auszuüben vermag, reicht nicht ſo weit, wie Menſchen wohnen und wie eine Gemeinſchaftlichkeit geiſtiger Güter ſie vereinigen kann; noch weniger weit aber reicht der gerechte Zwang, welcher nicht allein augenblicklich uns zwingen, ſondern auch auf künftige Zeiten uns verbindlich machen ſoll.

Daraus folgt denn ohne Weiteres, daß wir das Zwangsrecht der Obrigkeit nicht ableiten können aus dem angebornen Menſchenrechte, denn in dieſem ſtehen alle ſich gleich einander gegenüber, und das Zwangsrecht, welches von ihm abgeleitet werden könnte, würde daher auch gegen alle in gleicher Weiſe gelten. Wenn aber der Staat nur in einer kleinern Geſellſchaft ſich ausbilden kann und ſoll, ſo dürfen wir auch das Zwangsrecht, welches er gewährt, nur auf dieſe kleinere Geſellſchaft ausdehnen, und man kann auf dasſelbe nicht deswegen Anſpruch machen, weil man Menſch iſt, ſondern weil man dieſer Geſellſchaft angehört. Es kommt daher bei der Entſcheidung der Frage, woraus das Zwangsrecht im Staate ſich ableiten laſſe, vor allen Dingen darauf an, ſich Rechenſchaft über den Grund der kleinern Geſellſchaft des Staats zu geben.

Dieſen Geſichtspunkt haben wir auch bei der Prüfung der Theorie zu beachten, welche die obrigkeitlichen Würden und das obrigkeitliche Zwangsrecht von perſönlichen Vorzügen, von größerer geiſtiger oder körperlicher Stärke, ableiten will, mögen ſie als von Gott verliehen oder als von der Natur und der Vernunft herſtammend gedacht werden. Zuerſt iſt es darnach offenbar, daß dieſe perſönlichen Vorzüge, welche zum Zwange berechtigen ſollten, nicht in rein menſchlicher Beziehung abzuſchätzen ſein würden, ſondern im Beſondern zu beziehen wären auf die Geſellſchaft, für welche ſie Vorzüge ſind und in welcher ſie zum Zwange berechtigen ſollen. Deswegen kann es auch nur bei ſolchen Völkern, deren Religion nur volksthümlich iſt und über den Kreis des Volkes nicht hinausgeht, für Recht gehalten werden, wenn die obrigkeitliche Würde von der geiſtlichen abhängig gemacht oder eingeſetzt wird; wo dagegen die Religion ihrer Beſtimmung gemäß in einem allgemein menſchlichen Sinne ſich auszubilden angefangen hat, da beruht dies auf einer hierarchiſchen Ausartung des Staatsweſens. Wenn nun hierdurch ein beſchränkter Maaßſtab für die Vorzüge, welche zur Ausübung obrigkeitliches Zwanges berechtigen könnten, angezeigt iſt; ſo werden wir damit auch in

Übereinſtimmung finden, daß, wie früher geſagt, die obrigkeitliche Gewalt ihre beſtimmten rechtlichen Grenzen hat. Sie dehnt ſich nicht über alle Menſchen aus und kann daher die allgemein menſchlichen Intereſſen nicht betreiben; ebenſo beſchränkt würden die Vorzüge gedacht werden müſſen, welche zur obrigkeitlichen Würde berechtigen ſollten. Sie würden nicht auf geiſtige Güter ſich zu beziehen haben, auf ſchöne Kunſt, auf Religion oder auf Wiſſenſchaft; denn der Staatsverein hat es mit dieſen Gütern nicht zu thun; ſondern der Art der Vorzüge würden ſie angehören müſſen, welche zur Erwerbung äußerer Güter befähigen.

Die Beſchränkung der Staatsgewalt liegt aber auch ferner nicht allein in den allgemeinern Beſtrebungen, die über den Staat hinausgehen, ſondern auch in den kleinern Vereinen der Familien, welche dem Staate zum Grunde liegen. So werden wir auch von dieſer Seite eine Beſchränkung der Vorzüge zu erwarten haben, welche als zum obrigkeitlichen Zwangsrechte befähigend angeſehn werden könnten. Wir müſſen hierbei bemerken, daß in der Ausbildung der äußern Güter, ſobald ſie über das Familienweſen hinaus ſich geſtalten, ein Gegenſatz ſehr ſtark ſich herausſtellt, welcher bei denſelben, ſo lange ſie nur Sache der Familie ſind, nur dem Keime nach angelegt iſt. In der Familie nemlich, beſonders bevor das Staatsweſen auf ſie eingewirkt hat, iſt alles ein gemeinſamer Beſitz und nur in Rückſicht auf den Gebrauch eignet ſich wohl eins der Familienglieder ein einzelnes Gut beſonders und vorzugsweiſe vor den übrigen an; es findet da kein abgeſchloſſenes Eigenthum der einzelnen Familienglieder ſtatt, alles iſt ein Gemeingut. Sobald dagegen mehrere Familien mit einander in Verbindung kommen, haben ſie auch eine jede ihr beſonderes Eigenthum und wenn ſie zu einem Staate ſich zuſammenſchließen, ergiebt ſich auch unter ihnen ein Gemeingut. Das Heraustreten dieſes Gegenſatzes haben wir nun offenbar als eine der Folgen davon anzuſehn, daß der Staat, wie früher gezeigt, keine unbeſchränkte Herrſchaft über die Familien in Anſpruch nehmen darf; denn wenn er dies dürfte, ſo würde er auch über allen Beſitz der Familien als über ein Gemeingut unbeſchränkt walten können. Obgleich aber der Beſitz der Familie als ein Gut angeſehn werden muß, welches vor dem Staate iſt und daher auch vom Staate nicht beherrſcht werden kann, ſo gewinnt er doch erſt im Staate die Bedeutung eines Eigenthums, indem ihm die Gewähr geleiſtet wird von den rechtlichen Einrichtungen, indem er unter deren Schutz genommen wird und ſomit die Familie ein poſitives Recht auf ihn erhält. Aber eben dadurch gewinnt auch wieder der Staat von ſeiner Seite ein Recht an das Eigenthum der Familie, denn dieſe wird jenem für den Schutz ihres Eigenthums an dieſem ſelbſt verpflichtet; es tritt der Staat dadurch gleichſam in den Mitbeſitz des Eigenthums der Familie, ſo weit ſeine Rechte an daſſelbe reichen, und daher darf auch das Familieneigenthum zugleich als Gemeingut betrachtet werden, wie denn unſtreitig der Staat reich iſt in ſeinen Bürgern und das Vaterland, welches den Staat umfaßt und welches alles Eigenthum der Familien in ſich ſchließt, als ein Gemeingut angeſehn werden muß. Nach dieſen Vorbemerkungen wird es nun in die Augen ſpringen, wie in dieſer Rückſicht die Vorzüge zu beſchränken ſein würden, von welchen ein Recht auf den obrigkeitlichen Zwang abgeleitet werden könnte. Denn da der Familie es frei bleiben ſoll über ihr Eigenthum zu ſchalten, ſo weit es eben Eigenthum iſt, ſo bleibt der Obrigkeit nichts weiter übrig, als das Gemeingut zu verwalten. Sie ſoll dem Privatrechte vorſtehn, weil dies ein weſentlicher Theil des Gemeinguts oder des gemeinen Wohls iſt, daß ein jeder in dem Kreiſe ſeiner Rechte ſeine Perſon, ſeine Familie, ſein Eigenthum ſicher beſitzen und gebrauchen könne; ſie hat auch im öffentlichen Rechte das Gemeingut zu vertreten gegen die Anſprüche und Anmaßungen der Unterthanen und ſich ſelbſt die Befugniſſe zu bewahren, welche ihr zukommen, damit die weltlichen Güter in Ordnung und Gedeihen innerhalb des Staatsverbandes ſich entwickeln können; ſie hat endlich auch den Staatsverband zu vertreten gegen Andere, welche ihm nicht angehören, in Krieg und Frieden nach dem Völkerrechte, welches im Verkehr zwiſchen verſchiedenen Staaten oder rechtlichen Gemeinſchaften ſich ausbildet. Daher werden auch die Anſprüche auf obrigkeitliche Gewalt und auf den Zwang, welchen die Obrigkeit über die Unterthanen ausüben darf, nur darauf beruhn können, daß jemand fähiger iſt dem Gemeingute vorzuſtehen, es zu erhalten oder zu mehren, als die übrigen. Seine Fähigkeiten in Beziehung auf Erwerbung und Verwaltung des Eigenthums kommen dabei nicht in Betracht.

Ueberlaſſen wir uns nun auf einen Augenblick dem Gedanken, daß aus perſönlichen Vorzügen ohne Berückſichtigung ihrer Art das Zwangsrecht ſich herſchreibe, um zu unterſuchen, wie es ſich alsdann geſtalten und welche Geſtalt es dem Staate geben würde. Wir betrachten zunächſt dieſe Vorzüge als perſönliche Vorzüge und ſie würden daher auch gewiß nur ein perſönliches Vorrecht begründen können zum obrigkeitlichen Zwange. Daher müßten wir zunächſt auch alles das für Unrecht anſehn, wie lange es auch beſtanden haben möchte, was faſt in allen Staaten der verſchiedenſten Art vorzukommen pflegt, nemlich das erbliche Recht, das Recht von Familien auf obrigkeitliche Würden. Geſetzt auch, daß eine oder mehrere Familien ſich vor allen übrigen auszeichneten an Stärke und Muth das Ganze zuſammenzuhalten und für die Zwecke des Gemeinwohls die Thätigkeit aller, wenn es nöthig ſein ſollte, mit Zwang zu vereinigen, ſo würde doch dies den Familien nicht eigenthümlich zugehören und ſie würden daher auch darauf kein erbliches Recht gründen können, ſondern nur ſo lange als der Reichthum, die Stärke und der Muth in ihnen forterbten, ſo daß ſie dadurch hervorragten vor allen übrigen, würde auch daraus ein Recht an die obrigkeitlichen Geſchäfte und Würden ihnen erwachſen; ſchmälerte ſich dagegen jenes Erbtheil und kämen andere Familien empor in jenen Vorzügen, ſo würde es auch recht ſein, daß jene Familien an dieſe ihren Vorrang im Staate abgäben. Und daſſelbe würde ja wohl in einem noch höhern Grade ſtattfinden, wenn die obrigkeitliche Gewalt ihr Recht in der politiſchen, für das Gemeinwohl wirkſamen Klugheit haben ſollte. Aber alsdann müſſen wir auch wohl noch etwas weiter gehen in unſerm Zweifel. Denn wenn wir auch die Vorzüge, auf welchen das Recht zu obrigkeitlichen Würden beruhen ſoll, früher perſönliche genannt haben, ſo haben ſie doch auf dieſen Namen keinen Anſpruch in dem Sinne, als wenn ſie den Perſonen auf unvergängliche Weiſe beiwohnten, vielmehr in einem jeden Augenblicke können ſie in Frage geſtellt werden und in jedem Augenblicke würde daher auch die Frage ſein, ob jemand den obrigkeitlichen Zwang zu üben noch berechtigt wäre oder nicht. Gewiß nach dieſem Grundſatze würde ein ſeltſamer Staat zu Stande kommen. Bei jedem obrigkeitlichen Befehle würden die Unterthanen den Befehlenden zurufen können: zeigt euch erſt politiſch klug oder mächtig, alsdann wollen wir euch folgen. Sobald aber ein Anderer käme, welcher im Sinne des Gemeinweſens mächtiger oder klüger ſich zeigte, ſo würden ſie dieſem anhangen und ihn als rechtmäßige Obrigkeit anerkennen. Genug es würde ſich in einem ſolchen Staate ergeben, daß in demſelben Maaße, in welchem die politiſche Macht, auch das politiſche Recht wechſelte, und daß jeder gewaltſame Umſturz der obrigkeitlichen Gewalt durch die That ſelbſt gerechtfertigt würde. Das Recht ſelbſt würde keine Macht haben; wenn jemand auch nur auf einen Augenblick der Gewalt ſich bemeiſtern könnte, ſo würde er auch auf dieſen Augenblick in ſeiner Gewalt durch das Recht beſtätigt werden. Wer dieſe Folgen überlegt, wenn er auch ſonſt unſerem Principe ſehr geneigt ſein ſollte, der möchte doch wohl angemahnt werden von ſeiner Strenge etwas nachzugeben und nicht zu verlangen, daß immer nur die höchſten Verdienſte oder die größeſten politiſchen Vorzüge zur Herrſchaft im Staate berechtigen ſollten.

Aber wenn wir unſere Theorie etwas genauer prüſen, ſo ergiebt ſich noch etwas Seltſameres, wahrſcheinlich zum Erſtaunen derer, welche ihr anhangen. Sie beſtreiten, oft ſehr eifrig, die vorher betrachtete Lehre, daß der obrigkeitliche Zwang von den Menſchenrechten abhange, aber in der That ihre eigene Lehre iſt von dieſer gar nicht ſehr weit entfernt. Denn zugegeben, daß immer der herrſchen ſollte im Staate, welcher in ſeiner Befähigung zur Verwaltung des Gemeinguts am meiſten ſich auszeichnete, ſo würde es doch, wie wir ſo eben ſahen, die Ueberzeugung der Gehorchenden ſein, was der Obrigkeit Gehorſam verſchaffte und ſie zur Obrigkeit machte, und es ginge daher doch wieder die obrigkeitliche Würde von dem Willen der Untergebenen aus und von den Menſchenrechten, welche dieſe ausübten, indem ſie ſelbſt nur nach ihrer Ueberzeugung eine Obrigkeit ſich gefallen ließen. Daß beide hier verglichene Theorien einander völlig gleich wären, ſoll hiermit nicht behauptet werden; aber ſie ſcheinen uns nur in Nebendingen von einander abzuweichen. Die Theorie von den Menſchenrechten will, daß zuerſt der Vertrag im Allgemeinen ſtattfinde und alsdann die obrigkeitliche Wirkſamkeit daraus folge, während dagegen die Theorie von dem natürlichen und göttlichen Rechte der Obrigkeit meint, daß zuerſt die obrigkeitliche Wirkſamkeit in eine beſondere That heraustrete und alsdann daraus der ſtillſchweigende Vertrag entſtehe, in welchem die Unterthanen ihrer Ueberzeugung folgend den Gehorſam zu leiſten übernähmen. Dies iſt der eine Punkt des Streites. Ein anderer beruht darauf, daß die erſte Theorie eine Menge der Menſchen, welche zu einem Staate zuſammenzutreten im Begriff iſt, von ganz oder ziemlich gleichartiger politiſcher Tüchtigkeit vorausſetzt, während die andere dagegen annimmt, daß die Menſchen, welche einen Staat bilden ſollten, ſchon vor dem Staate an politiſcher Tüchtigkeit ſich ungleich ſein müßten, mit welcher Verſchiedenheit denn auch natürlich verbunden iſt, daß die erſte Theorie der ganzen Menge der Bürger, die andere Theorie dagegen den ausgezeichneten Bürgern allein die Einſetzung der Obrigkeit anvertrauen will. Wir finden nicht, daß die eine oder die andere Lehre in dieſen ihren Annahmen unbedingt Recht hätte. Was den letzten Punkt betrifft, ſo ſind beide Annahmen gleich willkürlich; denn wir können uns eben ſo gut einen Staat denken, der aus ziemlich gleichartigen Elementen ſich geſtaltet, als einen andern Staat, in welchem von Anfang an die Elemente in einem hohen Grade ungleich ſich zeigen. Wenn nun in dieſem Punkte des Streits jede beider Theorien nur einen Fall als möglich ſetzt, während auch der andere Fall möglich iſt, ſo ſetzen dagegen in dem andern Punkte des Streites beide Theorien etwas, was in keinem Falle möglich iſt. Denn in den Annahmen beider Theorien zeigt ſich, daß man nicht umhin kann die Entſtehung des Staats von der Entwicklung einer Art des Bewußtſeins abhängig zu machen, welche auf das ſittliche Zuſammengehören einer Menge von Menſchen ſich bezieht; durch dieſe Entwicklung findet man entweder, daß man eine Obrigkeit ſich einſetzen oder, ſollte ſie ſich ſchon ſelbſt eingeſetzt haben, als ſolche anerkennen muß; aber als eine ſolche Entwicklung wird ſie auch der allgemeinen Form ſich nicht entziehen können, in welcher überhaupt das Bewußtſein ſich geſtaltet, daß nemlich der allgemeine

Gedanke nur an der Bemerkung eines beſondern Falles und die Erkenntniß eines beſondern Falles nur an der Auffaſſung eines allgemeinen Gedankens ſich uns ergiebt. Jene Theorien aber wollen dieſe beiden Momente von einander trennen, indem die eine meint, die Nothwendigkeit des allgemeinen Vertrages käme zuerſt zum Bewußtſein, die andre dagegen, der beſondere Fall werde zuerſt bemerkt, in welchem die Menge der Menſchen zuſammenhalten müßte, ohne daß dabei das allgemeine Bewußtſein vorhanden ſei, daß überhaupt dieſe Menge zuſammengehöre. Es iſt wohl offenbar, um bei der zuletzt betrachteten Theorie ſtehen zu bleiben, daß aus der Bemerkung eines beſondern Falles, in welchem eine Menge von Menſchen zuſammenhalten ſoll, kein Staat entſtehen könne, ſondern nur ein vorübergehendes Zuſammenwirken. Es würde alsdann der beſondere Fall ſeine Allgemeinheit in ſich ſelbſt tragen oder auf eine andere Allgemeinheit ſich beziehn, als auf die des Staats; aber nur mit einer Handlung, welche den Begriff des Staats in irgend einer Weiſe weniger oder mehr entwickelt ſetzt, kann der Staat beginnen. Zur Entſtehung deſſelben gehört ohne Zweifel, daß man auch im Allgemeinen inne werde, man ſolle in allen rechtlichen Dingen eine Gemeinſchaft des Lebens haben.

Da jedoch auch dieſe Gründe wieder zu allgemeine Grundſätze vorausſetzen, als daß ſie im beſchränkten Kreiſe unſrer Unterſuchung zu völliger Entſcheidung gebracht werden könnten, wollen wir lieber die Theorie, von welcher die Rede iſt, von der Seite angreifen, von welcher ſie am genaueſten an die Eigenthümlichkeit der Staatsverbindung ſich anſchließt. Wir haben geſehen, nur durch ſeine Verdienſte um das Gemeingut würde jemand auch nach unſerer Theorie ein Recht gewinnen können auf die obrigkeitliche Würde und das Zwangsrecht, welches ſie gewährt; wenn er ſich auszeichnete in der Geſchicklichkeit das Gemeingut zu verwalten, ſei es im Kriege oder im Frieden, würde er wie von Natur oder von Gott zur Obrigkeit beſtimmt ſein. Aber Schade, daß dieſe Theorie uns gar nichts helfen kann zur Erklärung des Phänomens, mit welchem wir zu thun haben, zur Nachweiſung, wie der Staat habe entſtehen können. Denn ſetzt ſie nicht voraus, daß vor dem Staate ſchon ein Gemeingut beſtehe und man Verdienſte um dasſelbe ſich erwerben oder wenigſtens den Vorzug gewahr werden könne, welchen man in der Fähigkeit das Gemeingut zu verwalten vor Andern habe? Da iſt es denn eine neue Frage, woher das Gemeingut vor dem Staat ſei. Manchem möchte es ſcheinen, als könnte es erſt dadurch entſtehen, daß durch den Staat eine Menge von Menſchen vereinigt und ihr demnächſt auch ein gemeinſamer Beſitz gewonnen würde. Sollte aber auch ſchon vor dem Staate ein Gemeingut ſtattfinden können, ſo würde auch vor ihm ſchon eine Gemeinſchaft der Menſchen, welche einen Staat gründen ſollen, vorausgeſetzt werden müſſen und es würde nun weiter zu zeigen ſein, wie ſie entſtanden wäre und worin ſie ihr Weſen hätte.

Alſo auch bei der Prüfung dieſer Lehre kommen wir, wie bei unſerer frühern Unterſuchung auf die Vorausſetzung einer Vereinigung von Menſchen vor dem Staate für den Staat; und ſo werden wir auf alle Weiſe dahin getrieben zu unterſuchen, wie eine ſolche Vereinigung ſich bilden möchte. Wie ſehr auch unſere bisherigen Unterſuchungen in ihren Endergebniſſen geſcheitert ſind, ſo enthalten ſie doch ſchon einige Hinweiſungen auf die Art, wie ſie gedacht werden müſſe, und es wird ſich der Mühe verlohnen dieſelben zuſammenzurechnen. Was die Größe dieſer Vereinigung betrifft, ſo wird ſie in der Mitte ſtehen müſſen zwiſchen der Familie und zwiſchen der ganzen Menſchheit, größer als die erſtere, damit ſich der Gegenſatz zwiſchen Eigenthum und Gemeingut in ihr ſcharf begrenzt entwickeln könne, kleiner als die zweite, weil die äußern Güter nicht in ſo weitem Umfange zum Gemeingute ſich ausbilden laſſen, als die geiſtigen Güter. Wir ſehen alſo, daß der Umfang dieſer Geſellſchaft ſehr genau mit dem Inhalte ihrer Gemeinſchaft zuſammenhänge. Mit den äußern Gütern beſonders ſich beſchäftigend, ſo daß es in ihr weſentlich immer nur auf äußere Handlungen ankommt, nicht auf Dinge, welche der Menſch in ſeinem Innern verſchließen oder äußerlich anders zeigen kann, als er ſie innerlich hegt, genügt ihr auch zur Ausführung ihrer Zwecke das Mittel des Zwanges, welcher da, wo er nöthig wird, im Namen der ganzen Geſellſchaft von der Obrigkeit angeordnet und in Ausführung gebracht wird. Wenn nun aber die Obrigkeit das Recht hat, das Gemeingut zu verwalten und deswegen auch im gemeinen Beſten Zwang über die Unterthanen zu verhängen, ſo dürfen wir dies nicht allein von ihrer ausgezeichneten Fähigkeit zu dieſem Geſchäfte herleiten, weil dies bei einem jeden neuen Acte der obrigkeitlichen Gewalt auch dieſe ſelbſt in Frage ſtellen würde und dabei alſo ein feſter Rechtszuſtand gar nicht ſtattfinden könnte; ſondern es muß offenbar, damit ein ſolcher erreicht werde, bei dem obrigkeitlichen Rechte ebenſo wie bei andern Rechten ſein, daß aus einer frühern Handlung und nicht allein aus einer gegenwärtigen Befähigung ein Recht von der einen und eine Verpflichtung von der andern Seite ſich herleitet. So haben wir alſo auch die Vereinigung von Menſchen, welche dem Staate zum Grunde liegen ſoll, als eine ſolche zu betrachten, welche aus ihren frühern Zuſtänden nothwendige Folgerungen für die Zukunft feſtzuhalten weiß.

Zweites Kapitel.

Das Volk.

Wenn wir nun zunächſt an dem Merkmale uns halten, daß die Vereinigung von Menſchen, aus welcher der Staat hervorgehen ſoll, kleiner ſein müſſe als die Menſchheit und größer als die Familie, ſo fällt uns dabei wohl natürlich das Volk ein. Doch wohl nicht allein wegen dieſes Umſtandes, denn es iſt auch ohne Berückſichtigung desſelben unter uns häufig davon die Rede geweſen, daß jeder Staat auf einem Volke beruhen müſſe, und beide, Volk und Staat, pflegt man gemeiniglich wie zwei Erſcheinungen zu betrachten, welche ſo mit einander verkoppelt wären, daß wo die eine ſich fände, auch die andre nicht fehlen dürfe. Zuweilen lächerlich genug, beſonders wenn der Staat, welchem man der Regel nach ſein Volk zutheilen muß, klein iſt oder eine gemiſchte Bevölkerung hat, wo denn z. B. das Zuger Volk und das Schweizer Volk neben andern Völkern eine etwas auffallende Rolle ſpielen. Dennoch da uns keine andre Gemeinſchaft der Menſchen zwiſchen der Familie und dem Volke einfallen will, möchte die Meinung von der nothwendigen Beziehung zwiſchen Staat und Volk der Unterſuchung wohl werth ſein, nur dürfen wir dabei die Freiheit uns nicht nehmen, welcher man zu häufig ſich bedient hat, ohne Weiteres vorauszuſetzen, was ein Volk ſei.

Wir haben ſchon bemerkt, daß ſeiner Größe nach das Volk zwiſchen der ganzen Menſchheit und der Familie in der Mitte ſtehe; da nun auch bei dieſen beiden das Band der Natur, welches ſie verbindet, ſehr offen vor Augen liegt, beim Volke aber nicht und eine mittlere Stellung zu behaupten immer ſeine Schwierigkeiten hat, ſo iſt auch die Bedeutung des Volkes, wie ſehr ſie auch im praktiſchen Leben ſich geltend macht, dennoch theoretiſch nicht unangefochten geblieben. Früher fanden wir den Kosmopolitismus geneigt den Staat über die ganze Menſchheit auszubreiten und daß durch dieſes Beſtreben auch das Daſein der Völker gefährdet werden würde, läßt ſich vermuthen, wenn wir Recht haben ſollten Staat und Volk in Verbindung unter einander zu denken. Doch von dieſer Seite hoffen wir den Angriff ſchon glücklich abgeſchlagen zu haben. Aber auch von der andern Seite iſt ein ähnlicher Angriff zu erwarten, indem man geneigt geweſen iſt das Volk nur für eine erweiterte Familie zu halten und gemeint hat, daß vor allen Dingen Gleichartigkeit der Abſtammung das Band eines Volkes bilde.

Man hat dafür mancherlei Sagen der älteſten Völker angeführt, welche jedoch nur zu beweiſen ſcheinen, daß man beſonders in den Zeiten, in welchen man kein heiligeres Band als die Blutsverwandtſchaft kannte, auch die Heiligkeit der Volksverbindung durch Zurückführung auf gemeinſchaftliche Abſtammung ſich zu verſtärken ſuchte. Die ſchwache Glaubwürdigkeit dieſer Sagen wird weit überwogen durch viel triftigere Beweiſe, welche zu der Annahme führen, daß Völker gemeiniglich aus verſchiedenen Stämmen erwachſen, die in Sprache und Geſittung eine ähnliche Bildung zeigen und durch gemeinſchaftliche Wohnplätze in demſelben Lande und durch häufigen Verkehr unter einander allmälig ſo eng verwachſen, daß ſie nun den Namen eines Volkes führen und annehmen. Zu allen Zeiten hat auch die volksthümliche Verbindung die Kraft beſeſſen ſelbſt ſolche Familien und Stämme in ſich aufzunehmen und mit ſich zu verſchmelzen, welche von ſehr verſchiedenem Urſprunge waren. Was würde es auch helfen, wenn wir zur Erklärung der volksthümlichen Gemeinſchaft annehmen wollten, ſie wäre aus einer Familie hervorgegangen, da wir doch anerkennen müſſen, daß die Blutsverwandtſchaft nur durch wenige Menſchengeſchlechter hindurch ihre verbindende Kraft behauptet, ſobald ſie in einem größeren Kreiſe des Verkehrs mit andern geſellſchaftlichen Anziehungen in Berührung kommt? Nur vermittelſt der gemeinſchaftlichen Erziehung übt die Familie ihre verbindende Kraft unter den nachwachſenden Geſchlechtern aus; ſobald daher die Erziehung verſchiedene Bahnen führt, hört auch die Blutsverwandtſchaft auf ſittliche Wirkungen zu äußern. Hiermit in Übereinſtimmung haben wir auch ſchon an dem Gegenſatze zwiſchen Eigenthum und Gemeingut geſehen, daß im Staate ganz andre Formen des ſittlichen Lebens auftreten, als in der Familie, und es muß als Irrthum angeſehn werden, wenn man geglaubt hat die Verhältniſſe der Staatsgemeinſchaft aus den Familienverhältniſſen ableiten zu können, ein nicht weniger verderblicher Irrthum als der kosmopolitiſche, der jedoch als ſolcher zu allgemein anerkannt iſt, als daß wir nöthig zu haben glaubten näher auf denſelben einzugehn.

Wenn nun aber auch das Band, welches ein Volk zu einem gemeinſchaftlichen ſittlichen Handeln vereinigt, weder auf Blutsverwandtſchaft, noch auf Gemeinſchaft der Menſchenart beruht, ſo dürfen wir darum doch nicht ablaſſen nach einem Bande der Natur für die Einheit des Volkes zu ſuchen. Denn willkürlich macht ſich dasſelbe nicht, und es kommt lächerlich genug heraus, wenn man eine zufällig zuſammengekommene Menſchenmenge zu einem Volke ſtempeln will; eben ſo wenig aber wird das Volk durch eine abſichtliche Handlung der Vernunft gemacht, ſondern es iſt offenbar überwiegend ein Naturproceß, in welchem ein Volk ſich bildet, wenn derſelbe auch vernünftige Elemente in ſich enthalten ſollte. Um jedoch die Weiſe dieſes Proceſſes richtig einzuſehn, wird man den Begriff der Natur in einem etwas weitern Sinn zu nehmen haben, als es gewöhnlich geſchieht. Zunächſt nemlich, wenn jemand die Nothwendigkeit eines ſolchen völkerbildenden Naturproceſſes erkannt haben ſollte, möchte er dabei vielleicht an den viel beſprochenen Einfluß denken, welchen das Klima und die übrigen örtlichen Eigenthümlichkeiten eines Landes auf die Menſchen ausüben, und daraus alsdann ableiten wollen, daß Familien und Stämme, welche dasſelbe Land bewohnen oder durchziehen, in ähnlicher Weiſe ſich ausbilden, einen gemeinſchaftlichen Charakter, eine Volksthümlichkeit gewinnen und ſo zu einem Volke ſich zuſammenſchließen würden. Wir wollen auch keineswegs dieſen Einfluß auf die Entſtehung der Völker leugnen oder gering anſchlagen; unſtreitig hängt der Menſch ſeiner Natur nach mit der Erde zuſammen und die einzelnen Gemeinſchaften der Menſchen mit den einzelnen Theilen der Erde; aber daß in dieſem Einfluſſe der einzige Grund der Völkereinheiten und Völkerverſchiedenheiten liege, können wir doch keineswegs zugeben, wenn wir auch nur einigermaßen die Erfahrung berückſichtigen, welche zeigt, daß in demſelben Lande ſehr verſchiedene Völker nach einander oder auch nebeneinander wohnen können und daß ein und dasſelbe Volk auch über verſchiedene, ſelbſt die entfernteſten und ungleichartigſten Länder ſich ausbreiten kann. Betrachten wir überhaupt den Einfluß der umgebenden Natur auf die Menſchen, ſo finden wir denſelben allerdings ſehr bedeutend, wenn wir z. B. den Bergbewohner mit dem Marſchländer oder den Anwohner der See mit dem Binnenländer vergleichen; aber alle die Verſchiedenheiten, welche aus dieſer Quelle fließen, ſind doch geringerer Art, als daß ſie Verſchiedenheiten der Völker begründen könnten. Dies werden wir Deutſche nicht leugnen können, welche wir Tiroler und Dithmarſchen unter uns befaſſen. Auch wirken dieſe Einflüſſe erſt alsdann verſchieden auf den Charakter der Völker, wenn ſie in einem Lande bleibende Wohnſitze gegründet, in die Geſtaltung ihrer Umgebungen ihre eigene Arbeit und damit ihren ſittlichen Charakter gelegt und hiermit auch Liebe zu ihnen gewonnen haben. Da iſt es nicht allein die Natur, welche auf ſie wirkt, ſondern in der Natur wirkt ihre eigene Thätigkeit auf ſie zurück. Um aber ſolche Einflüſſe wirken zu laſſen, dazu gehört Zeit; das erſte Geſchlecht der Einwanderer wird von ihnen wenig erfahren; erſt bei den Nachkommen werden ſie mehr und mehr ſich bemerklich machen. Eben hierdurch aber werden wir auf einen andern Natureinfluß aufmerkſam gemacht, deſſen Bedeutſamkeit für den Begriff des Rechts wir ſchon früher haben bemerken müſſen, auf den Einfluß nemlich der Zeit, des Früheren auf das Spätere. Allmälig von einem Geſchlechte zum andern fortſchreitend bildet ſich die Einheit eines Volkes aus verſchiedenen Familien oder Stämmen, allmälig nimmt das Volk fremdartige Beſtandtheile in ſich auf und verähnlicht ſie ſeinem Weſen. Was in einem frühern Geſchlechte die Volkseinheit nur ſchwach und wie im Keime verrieth, das hat ſie im folgenden Geſchlechte zur vollen Reife entwickelt; was früher nur loſer dem Volkscharakter ſich angeſchloſſen hatte, das hat ſpäter ſchon ganz in ihn ſich eingelebt. So überträgt ſich von der frühern Zeit auf die folgende die Sitte, die Bildung, der Charakter des Volkes, und aus zerſtreuten Anfängen wird es immer mehr eins, ſo lange es ein friſches Leben hat. Das Volk hat, um mit einem Worte dies Geſetz ſeiner Bildung zu bezeichnen, eine fortſchreitende Geſchichte. Hierin unterſcheidet ſich das Volk von den kleinern Arten der Geſellſchaft, von der Familie in ihrer engern und in ihrer erweiterten Form. Denn das Leben der Familie und des Stammes, das, was man patriarchaliſches Leben zu nennen pflegt, bewegt ſich immer in demſelben Kreiſe herum. Das natürliche Princip, welches in ihm herrſcht, geht darauf aus durch die Verbindung des weiblichen und des männlichen Geſchlechts die Menſchenart fortzupflanzen; dies iſt aber ein Proceß, welcher von den Kindern in derſelben Weiſe vollzogen wird, wie von den Eltern; es liegt darin keine Fortbildung, und ſo wie nun keine Geſellſchaft über das Princip hinausgehen kann, auf welchem ſie beruht, ſo iſt auch alles, was dem Familienleben als ſolchem angehört, in keiner geſchichtlich fortſchreitenden Entwicklung, ſondern ſo lange die volksthümliche Gemeinſchaft ſich nicht der Familie bemächtigt, lernen die Kinder von den Eltern die nothwendigen Fertigkeiten für die Ausbildung und Erhaltung der Familie und was der Vater übte, das übt ſpäter in ähnlicher Weiſe der Sohn. Deswegen gibt es für das patriarchaliſche Leben keine Geſchichte, weder im objectiven, noch im ſubjectiven Sinne des Wortes, ſondern im objectiven Sinne giebt es zwar Einrichtungen des Familienlebens, welche aber nicht weiter ſich fortbilden, im ſubjectiven Sinne giebt es nur eine Sage. Zwar bildet ſich auch wohl eine Familiengeſchichte aus, aber erſt wenn und ſofern die Familien Beſtandtheile eines Volkes und eines Staats werden und als edle, politiſch hervorragende Geſchlechter einen Theil der Volksgeſchichte bilden. Man kann wohl zugeben, daß im patriarchaliſchen Leben auch ſchon Vorbildungen der Geſchichte vorkommen, aber nur in derſelben Weiſe, in welcher auch Vorbildungen des Volkes in ihm liegen. Denn das Stammleben iſt überhaupt nur ein Durchgangspunkt für die Entwicklung des Volkes aus der Familie und bildet daher ein Mittelding zwiſchen beiden, welches deswegen auch nur eine vorübergehende Bedeutung hat und verſchwindet, ſobald das Volk ſich gebildet hat, während dagegen Familie und Volk überhaupt eine unvergängliche Natur haben.

Demnach werden wir nun die Grundlage der Volksgemeinſchaft in dem natürlichen Einfluſſe zu ſuchen haben, welchen die Vergangenheit auf die Entwicklung künftiger Geſchlechter in einer fortlaufenden Geſchichte ausübt. Wir nennen dies einen natürlichen Einfluß, nicht weil dabei durchaus keine Wirkſamkeit des Willens oder der Vernunft ſtattfände, vielmehr indem die folgenden Geſchlechter die Bildung der frühern ſich aneignen, finden ſie ſich offenbar in einer vernünftigen Thätigkeit, ſondern weil dieſe Thätigkeit der Vernunft doch abhängig iſt von der frühern Entwicklung, nur unter dieſer Naturverbindung ſo eintreten kann, wie ſie eintritt, und weil endlich die frühere Entwicklung ſelbſt durchaus mit Naturnothwendigkeit wirkt. Sie ſteht nicht mehr in unſerem Willen, obgleich ſie einmal in demſelben ſtand; ſie gilt nun nothwendig als ein nicht auszuſcheidender Beſtandtheil der Gegenwart; naturgemäß pflanzt ſich von ihr die einmal begonnene Bewegung der Geſchichte weiter fort. Dies iſt ein Naturgeſetz, unter welchem die Entwicklung der Vernunft in ihrer Geſammtheit ſteht, daß, um die Zwecke der Vernunft fortſchreitend zu betreiben, das folgende Geſchlecht das von ſeinen Vorfahren Geleiſtete gleichſam als ſein Erbtheil übernehmen muß. Es müßte ſonſt von vorn anfangen und würde alsdann ſchwerlich weiter als die

Vorgänger kommen. Dies gilt im Allgemeinen für die ganze Menſchheit, im Beſondern aber auch für die einzelnen Völker, welche Träger der Menſchengeſchichte werden. Ein jedes von ihnen beruht auf einer frühern Geſchichte, welche es auf ſeinen gegenwärtigen Standpunkt gebracht hat; nur von dieſem Standpunkte aus kann es Weiteres und Vollkommneres gewinnen; es ſoll daher auch dieſen Standpunkt feſtzuhalten ſtreben, weil er die nothwendige Bedingung ſeines weitern Gedeihens iſt; es ſoll denſelben als das koſtbarſte Erbe ſeiner Väter betrachten. Darin liegt alsdann die Verſchiedenheit der Völker nothwendig, weil ein jedes von ihnen ein anderes Erbtheil von ſeinen Voreltern empfangen hat und daher auch in einer andern Weiſe fortbauen muß und einen andern ſittlichen Proceß zu vollziehen hat. Niemand wird verkennen, daß es ererbte Güter ſind, in deren Erhaltung und Mehrung das Volk ſeine lebendige Einheit oder gemeinſame Wirkſamkeit findet, wenn er einigermaßen einen Blick in das Einzelne volksthümlicher Beſtrebungen gethan hat. Sprache, Sitten, Geſetze und Vaterland ſind es hauptſächlich, was das Volk als ſeine Heiligthümer verehrt. Die Sprache in ihrer ganzen Ausdehnung, mit allen Erzeugniſſen in überlieferten Sagen und Geſängen oder auch in den vaterländiſchen Denkmälern der Schrift, ſie iſt ſeit lange, oft ſeit undenklichen Zeiten von den Eltern auf die Kinder vererbt worden, ein gemeinſchaftliches Erzeugniß, ein gemeinſchaftliches Erbtheil des ganzen Volkes. Wo du einen Andern deine Mutterſprache reden hörſt, ſo daß er in lebendiger Bewahrung und Fortpflanzung derſelben thätig iſt, da weißt du oder ſollteſt du wiſſen, daß er mit dir in einem gemeinſamen Werke, in der Verwaltung eines angeerbten Gemeinguts begriffen iſt, daß er deswegen auch in ſittlicher Wirkſamkeit dir näher angehört, als Andre, die eine andre Sprache reden. Ebenſo wie die Sprache bilden ſich die Sitten aus, die Gewohnheiten der Lebensart, des Verkehrs, der Geſelligkeit in Freud und Leid, ſie, welche oftmals nichts anderes ſind als eine andre Sprache, nicht des Wortes, aber der Geberde, der Handlung, gewiß nicht auf Vertrag, aber auf ſtillſchweigender Übereinkunft wenigſtens zum Theil beruhend und durch lange Überlieferung innerhalb der Grenzen des Volkes ein theures Erbtheil, eine zweite Natur geworden. Pflegt man doch die Gewohnheit die zweite Natur zu nennen. Wer nun weiß, daß Geſetze nicht etwas rein Willkürliches ſein dürfen, wenn ſie dauernde Kraft haben ſollen, ſondern meiſtens aus Gewohnheiten ſtammen, der wird auch die Geſetze des Volkes als ein ihm angeerbtes Band zu betrachten haben, welches wie alle die vorherbezeichneten Güter bewahrt und weiter ausgebildet werden ſoll. Endlich aber das Vaterland; es iſt von den erſten Voreltern friedlich oder in feindlichen Kämpfen erworben, mit dem Blute der nachkommenden Geſchlechter vertheidigt worden; es iſt nicht eine Strecke rohes Bodens, ſondern von den Vorfahren bebaut; ſie haben viele Vorkehrungen getroffen, um die Schätze, welche ſeine Natur darbietet, den Menſchen zu verſchaffen und zu ſichern; es ſind darauf Wohnungen der Familie bereitet, Straßen und Plätze für den Verkehr; es ſind auch hier die Gräber der Verſtorbenen, welche einſt dem Volke angehörten. Alles dies beſitzen wir nun als ein Gemeingut, welches wir ererbt haben. Dieſe und viele andre ähnliche Gedanken müſſen uns davon überzeugen, daß die Einheit des Volkes in einem angeerbten Gemeingute gegründet iſt. Seine Einheit beruht nicht auf einer angebornen Natur, wie die Einheit der Familie und der Menſchheit, ſondern auf einer angeerbten Natur. Alles, was das Volk umgiebt, hat ſeine alten Erinnerungen und iſt durch dieſe dem Volke theuer; der Ruhm des Volkes ſind die Thaten ſeiner Vorfahren; was der einzelne Held oder Weiſe des Volkes vollbracht hat, das eignet das ganze Volk als ſeine Ehre ſich an und durch die gemeinſame Geſchichte, welche das ganze Volk noch fortwährend in ſich pflegt, finden ſich alle ſeine lebendigen Glieder zu einem Ganzen verbunden.

Doch müſſen wir uns vor einem Mißverſtändniſſe bewahren, welches an dieſer Stelle uns treffen könnte, als wollten wir nemlich aus dieſem einen Grunde allein, aus dem Forterben der menſchlichen Bildung von einem Geſchlechte zum andern, die Einheiten und Trennungen der Völker ableiten. Davor muß uns zunächſt eine Bemerkung bewahren, welche an unſere frühern Unterſuchungen ſehr eng ſich anſchließt. Offenbar erbt nicht allein das Volksthümliche fort, ſondern auch die allgemein menſchliche Bildung geht von dem einen zu dem andern Geſchlechte über und nicht allein die Völker und Staaten haben eine Geſchichte, ſondern auch die Menſchheit. Nur von einem ſehr einſeitig gefaßten Standpunkte aus hat man den Gedanken hegen können, daß der Fortgang der Künſte, der Wiſſenſchaften, der Religion und anderer Gemeingüter der Menſchheit der Geſchichte im ſtrengen Sinne nicht angehöre [1], ſondern dieſe allein mit der Entwicklung der rechtlichen Verfaſſung zu thun habe. Wie gefährlich dieſer Irrthum ſei, ergibt ſich aus den Folgerungen, welche ſich daran anſchließen mußten. Denn folgerichtig war es wohl, und nicht allein aus der alten kosmopolitiſchen Neigung gefloſſen — weil man doch der ganzen Menſchheit die Geſchichte nicht abſprechen konnte — anzunehmen, daß die rechtliche Verfaſſung eine allgemeine, eine weltbürgerliche werden ſollte, ja daß dieſe weltbürgerliche Verfaſſung wirklich ſchon, obgleich in einer noch verborgenen, wie im Keime verſchloſſenen Geſtalt vorhanden wäre, indem die einzelnen Völker nur gewiſſe Stufen bezeichneten, auf welchen das Ideal der weltbürgerlichen Verfaſſung allmälig ſich verwirkliche, ſo daß jedesmal ein Volk die ganze Menſchheit leite, gleichſam die wahre Obrigkeit aller Völker, und die noch nicht in vollkommener Geſtalt herausgetretene rechtliche Entwicklung der ganzen Menſchengeſellſchaft vertrete, gegen welches Volk alsdann alle übrige Völker natürlich rechtlos ſein würden [2]. Wir halten es für unnöthig hier weitläuftiger auszuführen, wie ſehr durch eine ſolche Anſicht der wahre Inhalt der Geſchichte verſtellt und ſelbſt dem Begriffe des Volkes eine ſo weite Bedeutung gegeben werde, daß er mit dem durchaus nicht mehr übereinkommt, was wir als das Weſen deſſelben anerkennen müſſen, wenn wir aus ſeiner Natur die Entwicklung des Rechts ableiten wollen [3]. Dagegen müſſen wir zugeſtehn, daß es eine Geſchichte der Menſchheit allerdings gebe, deren Träger eben verſchiedene Völker zu einer und derſelben Zeit ſein können, ja ſein müſſen. Dieſe Völker ſind freilich nicht unſterblich und eben dies, daß ſie nur für gewiſſe Zeiträume der Menſchengeſchichte ihre Wirkſamkeit beweiſen, gibt das ſtärkſte Zeugniß dafür ab, daß es noch eine höhere oder allgemeinere Geſchichte gibt, als die der Völker; allein die Güter, welche ſie entwickelt haben, ſo lange ſie am Leben waren, ſind doch keinesweges von der Art, daß ſie alsbald nach ihrem Tode Gemeingüter der ganzen Menſchheit würden, vielmehr ſie fallen alsdann großentheils andern einzelnen Völkern zu, ſo weit dieſe ſie in ihr Leben verflechten können, indem ſie Sprachbildung, Sitten, Geſetze und das für die Wohnungen der Menſchen bereitete Vaterland von ihnen übernehmen und wieder in einem ähnlichen Gegenſatz gegen andre Völker ſich zeigen, ſelbſt Freundſchaften und Feindſchaften von ihnen erben. So werden wir alſo nicht leugnen dürfen, daß es eine doppelte Geſchichte gebe, eine Geſchichte der allgemeinen Intereſſen, welche alle Völker mit einander gemein haben, und eine Geſchichte der beſondern Intereſſen, welche nur einzelnen Völkern unmittelbar zu Gute kommen, und ſo wie eine doppelte Geſchichte, ſo auch eine doppelte Vererbung der Güter, welche in der Geſchichte ſich ausbilden, weil alle Geſchichte auf

---

[1] Schelling's Syſtem des tranſcendentalen Idealiſmus S. 420.

[2] Hegel's Grundlinien der Phil. des Rechts §. 347.

[3] Vergl. Hegel a. a. O. §. 352 ff., wo der Begriff des Volkes

---

ohne Weiteres in den Begriff des Reiches ſich umſetzt und alsdann das orientaliſche und das germaniſche Reich (nemlich alle neuern Völker Europa's) neben dem griechiſchen und römiſchen Reiche zu ſtehn kommen, als wenn dies coordinirte Begriffe wären.

Übertragung der Güter von den frühern auf die ſpätern Geſchlechter beruht.

Fragen wir nun, worin dieſer Gegenſatz ſich gründet, ſo können wir uns zur Antwort auf den Unterſchied verweiſen, welchen wir ſchon früher zwiſchen den geiſtigen und den äußern Gütern haben machen müſſen. Denn von jenen haben wir geſehn, daß ſie leichter und in einem weitern Kreiſe ſich mittheilen, während dieſe nur ſchwerer gemein gemacht und nur als Beſitz eines kleinern Kreiſes gewonnen werden. Wir müſſen uns erlauben dieſen Gegenſatz zu dem Zwecke unſerer Unterſuchung hier noch durch einige Zuſätze zu erläutern. Wenn wir die Verſchiedenheit der Völker vorausſetzen, ſo iſt es unbeſtreitbar, daß, ſo lange dadurch die Menſchheit in mehrere Theile zerfällt iſt, auch ein jedes Volk einen verſchiedenen Antheil an den äußern Gütern von ſeinen Voreltern ererben wird, namentlich ein verſchiedenes Vaterland, welches als Gemeingut des ganzen Volkes betrachtet werden kann, von welchem es daher auch jedes andre Volk ausſchließt. Zwar wird es einzelnen Gliedern andrer Völker auch wohl geſtatten können in ſeinem Vaterlande zu wohnen und an deſſen Gaben Theil zu nehmen; aber mehr wie Gäſte wird es ſie in demſelben betrachten, als wie Einheimiſche, und was es ihnen zukommen läßt, werden ſie nicht als ihr Recht fordern dürfen, ſondern nur als Gaſtgeſchenk oder als Vergünſtigung eines freundſchaftlichen und friedlichen Verkehrs. Daß dem ſo iſt, ergibt ſich alsbald, wenn Krieg unter den Völkern entſteht, wo denn unſtreitig ein jedes Volk das Recht hat ſeine Grenzen den Fremden zu verſchließen und die Güter, welche es erzeugt, den Feinden zu verſagen. Krieg aber kann unter den Völkern entſtehn, weil die äußern Güter, welche dem einen und dem andern zugehören, dem Streite unterworfen ſind. Daher gehören denn die Güter des Vaterlandes den Volksgenoſſen als ihr ausſchließliches Gemeingut, die Fremden dagegen können nur auf einen vorübergehenden Gebrauch derſelben ein Recht gewinnen. In Beziehung auf dieſe Güter ſtehen ſich alſo die Genoſſen verſchiedener Völker ungleich entgegen; die Genoſſen desſelben Volkes haben dasſelbe Gemeingut und in ſeiner Bewahrung und Mehrung haben ſie eine gemeinſchaftliche ſittliche Thätigkeit; die Genoſſen verſchiedener Völker haben verſchiedene Gemeingüter und dieſen entſprechend auch geſonderte Weiſen der ſittlichen Thätigkeit.

Vergleichen wir damit, um ſogleich die äußerſten Enden zu bezeichnen, die geiſtigen Güter, welche die Religion gewährt, ſo werden wir hierin das Verhältniß verſchiedener Volksgenoſſen zu einander von ganz verſchiedener Art finden. In der Mittheilung derſelben, in ihrer Verwaltung und Mehrung finden ſich alle Menſchen unter einander verbunden; ſie betreiben dabei eine gemeinſchaftliche Sache, von welchem Volke ſie auch ſein mögen. Über dieſe Güter findet auch kein Streit ſtatt außer etwa in einem Mißverſtändniſſe, nicht über den Beſitz derſelben, ſondern über ihre Bedeutung, und ein ſolcher Streit kann daher auch nicht durch Krieg oder Gewalt gelöſt werden, oder dadurch, daß jedes Volk ſein Gut für ſich behauptet und von dem andern ſich abſondert, ſondern vielmehr dadurch wird er ſich ausgleichen, daß der Eine wo möglich den Andern zu ſich herüberzieht und ihm die beſſere Überzeugung, das höchſte Gut, welches er in dieſer Art beſitzt, auf das vollſtändigſte mittheilt. Bei allem, was dieſe Güter betrifft, begegnet der Menſch dem Menſchen, nicht der Mitbeſitzer des einen Gemeinguts dem Mitbeſitzer des andern Gemeinguts, weil das was der Eine oder das eine Volk an Religion beſitzt, auch der Andere oder das andere Volk in derſelben Weiſe beſitzen kann, ohne daß dadurch der Beſitz des erſtern geſchmälert würde. Wenn unter Beſitz nur das verſtanden werden ſollte, was ausſchließend einem Einzelnen oder einer Gemeinheit angehört, ſo würde bei den Gütern der Religion gar nicht von einem Beſitze die Rede ſein können. Auch iſt die Vererbung dieſer Güter eine andere als die Vererbung der äußern Güter. Es läßt ſich zwar nicht leugnen, daß auch in der Ausbildung der Religion die folgenden Geſchlechter auf den Schultern der frühern ſtehn, daß die religiöſe Gemeinſchaft, wir wollen nicht fragen, ob in Rückſicht auf ihre Innigkeit und Tiefe, aber doch gewiß in ihrer Ausbreitung allmälig wächſt und ſo das Werk früherer Zeiten für die ſpätern nicht verloren iſt; aber wenn auch die Nachkommen ihre Religion von den Voreltern ererben; ſo iſt doch dieſe Vererbung in der That nur eine kräftige und wiederholte Anregung zur religiöſen Geſinnung für ſie, ſie ſelbſt aber müſſen den ganzen Inhalt ihrer Religion in ſich ſelbſt von Neuem gewinnen und entwickeln, und nur gefördert ſehen ſie ſich hierin von ihren Vorgängern. Dagegen bei den äußern Gütern iſt es doch nicht völlig ſo; zwar iſt auch bei ihnen eine gewiſſe geiſtige Thätigkeit nöthig, welche von einem jeden nur für ſich allein geübt werden kann, um das Ererbte ſie in Beſitz zu nehmen, daß man es wahrhaft zu eigen habe und in allen Fällen zu gebrauchen wiſſe; aber dieſe Arbeit iſt doch kaum zu vergleichen mit der, welche zuerſt die äußere Natur in den Beſitz der Menſchen brachte und ihr eine zu ihrem Gebrauche paſſende Geſtalt gab. So geht das Vaterland auf die folgenden Geſchlechter über ohne große Mühe mit allen den Anſtalten, welche es für das Leben der Menſchen umfaßt. Wir werden nicht zweifeln dürfen, daß die äußern Güter in einem ſtrengern Sinne forterben, als die geiſtigen; wenn wir um Worte ſtreiten wollten, ſo könnten wir wohl fragen, ob es mehr als ein bildlicher Ausdruck ſei, wenn von einem geiſtigen Erbe geſprochen wird.

Wir haben unſern Gegenſatz an den äußerſten Enden angefaßt, denn dieſe möchten doch wohl da vorhanden ſein, wo der Gegenſatz zwiſchen geiſtigen und äußern Gütern in den Gegenſatz zwiſchen ewigen oder himmliſchen und zwiſchen zeitlichen oder irdiſchen Gütern umſchlagen will. Daß aber zwiſchen dieſen beiden Enden noch mittlere Abſtufungen zu finden ſein dürften, wird jeder vermuthen; unerwartet jedoch dürfte es manchem ſein, daß wir in dieſe Mitte auch die Wiſſenſchaft zu verlegen geneigt ſind, von welcher ja oftmals behauptet worden iſt, daß ſie das aller geiſtigſte Gut ſei. Dieſe Behauptung würde ſich auch wohl durchführen laſſen, wenn der Begriff der Wiſſenſchaft im ſtrengſten Sinne genommen wird, in welchem ſie nur als Wiſſenſchaft des Abſoluten und als Schauen Gottes ſich darſtellt. Aber man ſieht, daß damit die Wiſſenſchaft auch der Religion ſich nähert. Steigen wir dagegen nur ein wenig herunter von dieſer

Höhe der Wiſſenſchaft, ſo werden wir auch wohl eine Wiſſenſchaft finden, welche zu gleicher Zeit den äußern Gütern ſich nähert und dem Volksthümlichen ſich anſchließt. Wir wenigſtens werden es uns nicht nehmen laſſen, daß die Kenntniß der irdiſchen Dinge in ihrer bleibenden Natur und in ihrer fortſchreitenden Geſchichte auch eine Wiſſenſchaft ſei; und bei der Unterſuchung ſolcher Dinge zweifeln wir auch nicht, daß jedes Volk ein andres Intereſſe haben werde. Jedes wird zunächſt von der Kenntniß der Natur ſeines Landes, von der Forſchung über ſeine Geſchichte ausgehn und, indem es daran manche andere wiſſenſchaftliche Unterſuchungen anſchließt, wird ſich ihm eine volksthümliche Wiſſenſchaft ergeben. Dies aber auch um ſo mehr, je näher die Entwicklung der Wiſſenſchaften an die Sprache ſich anſchließt. Beachten wir nun dies, ohne das vorher über das Wiſſen des Abſoluten Geſagte außer Augen zu laſſen, ſo werden wir nicht umhin können die Wiſſenſchaft überhaupt zu unſerm Behufe uns in zwei Theile zu theilen, von welchen der eine allerdings der Geſchichte der Menſchheit, der andere aber der Geſchichte des Volkes angehört. Dieſer aber ſchließt ſich alsdann auch an das erſte Gemeingut des Volkes, an das Vaterland, auf das genaueſte an und verzweigt ſich mit der Geſchichte des Volkes und der äußern Güter, welche es gewonnen hat, in ſo inniger Weiſe, daß er wirklich wie ein Theil des Beſitzes dieſer Güter ſich darſtellt. Denn wie könnte man dieſe beſitzen, ohne eine Kenntniß von ihnen zu haben? Je genauer man ſie aber kennt, um ſo beſſer kann man ſie gebrauchen, vertheidigen und mehren. So können Kenntniſſe ein ſo beſtimmtes Eigenthum eines

Volkes werden, daß ihm ſogar das Recht nicht abgeſprochen werden kann Fremden dieſe Art der Kenntniſſe vorzuenthalten, weil ſie zum Beſitze des Vaterlandes, zu ſeinem Gebrauche und zu ſeiner Vertheidigung gehören. Demnach finden wir auch in dieſen geiſtigen Gütern eine Spaltung der Völker und eine Abſonderung deſſen, was ſie betreiben, hauptſächlich jedoch weil ſie auf das genaueſte an die äußern Güter ſich anſchließen. Noch weniger wird es wohl von andern Gütern die Frage ſein, daß ſie in der Mitte zu ſtehen kommen zwiſchen dem, was als Gemeingut der Menſchheit und was als Gemeingut der einzelnen Völker von Geſchlecht auf Geſchlecht ſich vererbt, als da ſind Sitten und Künſte, Geſetze und Mittel des Verkehrs. In allen dieſen Dingen finden wir eine Seite, welche ſie dem Allgemein-Menſchlichen anſchließt, neben einer andern, welche einen ſich abſondernden, volksthümlichen Charakter hat. Wie ſehr auch die Sitten der Völker von einander abweichen mögen, ſo haben ſie doch immer noch Gemeinſchaftliches genug, um es möglich zu machen, daß Perſonen der verſchiedenſten Völker mit einander geſellig verkehren und die menſchliche Bildung, welche in ihnen iſt, ſich mittheilen. Wenn nun hieran die ſchönen Künſte ſich anſchließen als Mittel der geſelligen Mittheilung, ſo wird jeder, welcher ihre Erſcheinungen nur einigermaßen überblickt, ſich ſogleich erinnern, daß ſie zwar zunächſt auf volksthümliche Weiſe ſich entwickeln, beſonders in der Dichtkunſt, welche doch in der Sprache irgend eines Volkes ſich ausdrücken muß, aber auch von dem einen Volke zu dem andern eine Brücke zu ſchlagen wiſſen, indem der Ausdruck des Schönen, welcher bei dem einen Volke ſich gebildet hat, der Anerkennung bei andern Völkern um ſo weniger entbehren wird, je mehr dieſe in einem wahrhaft menſchlichen Sinn ſich gebildet haben. In ähnlicher Weiſe theilen ſich auch die Geſetze, die nützlichen Künſte und die Mittel des gewerblichen Verkehrs von dem einen dem andern Volke mit, ſo daß die Ausbildung derſelben eine Sache der ganzen Menſchheit wird; aber unſtreitig gehen ſie doch von dem einen Theile desſelben Volkes auf den andern Theil leichter über, als von dem einen Volke auf das andere. Was die Geſetze betrifft, wenn wir annehmen, daß ein Volk einen Staat bildet, ſo verſteht es ſich von ſelber, daß die Geſetze der frühern Geſchlechter auch die folgenden verpflichten, wenn ſie nicht ausdrücklich außer Uebung geſetzt werden; wenn aber auch das Ganze des Volkes nicht demſelben Staate angehören ſollte, ſo hängen doch Geſetze und Sitten zu genau zuſammen, als daß nicht auch die geſetzlichen Einrichtungen, welche der eine Theil des Volkes ſeinen Sitten gemäß trifft, leichter Nachahmung finden ſollten bei einem andern Theile, als bei einem fremden Volke. Sie müſſen erſt mancherlei Umwandelungen erfahren, ehe ſie dieſem bequem werden. Dasſelbe gilt auch von den nützlichen Künſten und den Mitteln des Verkehrs; in demſelben Volke verbreiten ſie ſich leichter, begünſtigt durch die leichtere Mittheilung in derſelben Sprache, durch dieſelbe Natur des Landes, welches die rohen Producte und die Mittel der Verarbeitung liefert, durch dieſelben Sitten, welche ähnliche Bedürfniſſe herbeiführen. Genug in allen dieſen Dingen wird ſich zwar eine Gemeinſchaft der Völker in der Betreibung eines Zwecks bemerklich machen, ſo daß es hervorleuchtet, ein wie großes Gut der Verkehr und die Mittheilung unter verſchiedenen Völkern iſt; aber es wird auch in ihnen deutlich werden, wie verſchiedene Völker dadurch von einander ſich abſondern, daß ein jedes von ihnen in ſich eine größere Gemeinſchaft der Güter hegt, als mit den Genoſſen anderer Völker.

Wenn wir daher den Begriff eines Volkes beſtimmen ſollen, ſo werden wir ihn ſo faſſen können, daß unter denſelben uns eine jede Menge von Familien fällt, welche in irgend einer Weiſe, doch durch eine abſichtsloſe Entwicklung ein von dem Gemeingute der ganzen Menſchheit ſich abſonderndes und doch ihm zunächſt ſich anſchließendes Gemeingut unter ſich vererben. Von dieſem Gemeingute wird ſich zwar weiter ſagen laſſen, daß es vorherrſchend an äußere Güter ſich anſchließt, weil dieſe am ſchwerſten der ganzen Menſchheit gemein werden, aber es ſonſt genauer zu beſtimmen iſt in der That ſehr mißlich. Denn überblicken wir alle die Punkte, welche wir früher von demſelben erwähnt haben und an welchen man gewöhnlich ein Volk zu erkennen pflegt, ſo treffen ſie zwar meiſtens zu, aber doch nicht immer oder nicht in einer unzweideutigen Weiſe. Sitten und Geſetze ſind oft bei verſchiedenen Theilen deſſelben Volkes ſehr verſchieden; oft bilden ſogar verſchiedene Theile eines und deſſelben Volkes verſchiedene, einander feindlich geſinnte Staaten. Ebenſo ſchwankend iſt die Gemeinſamkeit der Künſte, des Verkehrs. Das Vaterland und die Sprache werden gewöhnlich als die ſicherſten Kennzeichen eines Volkes angeſehn. Aber wenn ein Theil des Volkes das Vaterland verläßt und andere Wohnſitze einnimmt, hört es alsdann nothwendig auf noch demſelben Volke anzugehören? Wir werden vielleicht anzunehmen berechtigt ſein, daß wenn durch die Veränderung der Wohnſitze der Verkehr ſchwierig und unterbrochen werde zwiſchen den verſchiedenen Theilen des Volkes, mit der Länge der Zeit dadurch auch aus einem Volke zwei werden dürften. Denn eine verſchiedene Geſchichte bildet zuletzt auch einen verſchiedenen Volkscharakter, und die Verſchiedenheit der Wohnſitze übt einen großen Einfluß auf die Verſchiedenheit der Lebensweiſe und der Sitten aus. Allein es wird doch lange Zeit der ausgewanderte Theil eines Volkes nicht aufhören dieſem Volke noch anzugehören. Was aber die Einheit der Sprache betrifft, ſo iſt ſie ſelbſt ſchwierig genug zu beſtimmen. Wo iſt die Grenze zwiſchen Mundart und Sprache? Wenn wir alle verſchiedenen Mundarten zu derſelben Sprache ziehen und darnach den Begriff des Volkes beſtimmen, ſo ſchwellen uns die Völker zu unförmlichen Maſſen auf; wenn wir dagegen jede Verſchiedenheit der Mundart als Zeichen einer Verſchiedenheit der Völker anſehn, ſo zerfallen uns die Völker in gar zu unbedeutende Stücke. So dürfen wir auch dieſem Kennzeichen nicht gar zu ſicher vertrauen, um ſo weniger als wir auch werden bemerken können, daß Mundarten, welche anfangs einander ſehr fern ſtanden und wohl für verſchiedene Sprachen gelten konnten, ſpäter ſich einander ſehr genähert haben, ſo daß ſie nun als Mundarten einer Sprache unzweideutig ſich zu erkennen geben. Und der entgegengeſetzte Proceß mag nicht weniger vorgekommen ſein. Da würde es nun ſchwer halten den Zeitpunkt zu beſtimmen, wo die Scheidung ſich entſchieden habe oder die Verbindung vollendet ſei. Eine große Schwierigkeit den Begriff eines Volkes zu beſtimmen zeigt ſich hier darin, daß es ein geſchichtlicher Proceß iſt, in welchem ein Volk wird oder auch wieder ſich auflöſt. Da gibt es natürlich unendliche Stufen, durch welche die Bildung und der Verfall hindurchgehn; aber immer werden wir doch dies Eine feſthalten müſſen, daß ein jedes Volk irgend ein Gemeingut haben müſſe, an deſſen Ausbildung es ſeinen Volkscharakter in ſittlicher Thätigkeit ausſpricht. Die wichtigſten unter dieſen Gemeingütern ſind unſtreitig das Vaterland und die Sprache, jenes, weil es die äußere Grundlage des Volkslebens abgiebt, dieſe, weil ſie die geiſtige Gemeinſchaft des Volkes vermittelt; aber auf eins von ihnen allein dürfen wir doch den Begriff des Volkes nicht gründen.

Wie aber die Verſchiedenheit der Völker entſtehe, das läßt ſich geſchichtlich nicht verfolgen, weil die Geſchichte erſt mit dem Vorhandenſein eines Volkes beginnt und daher auch nur von der Entſtehung ſolcher Völker zu berichten weiß, welche aus oder an andern Völkern ſich gebildet haben. Die Entſtehung ſolcher ſpätern Völker kann uns aber keinen Maßſtab für unſere Unterſuchungen über den Urſprung des Staats abgeben, weil bei derſelben auch immer ſchon ein Einfluß des Staates ſtattfindet, indem ein Volk ohne Staat nicht lange beſtehen oder kräftig ſich entwickeln kann. Daher ſehen wir uns bei der Frage nach dem Urſprunge der Völkerverſchiedenheit allein auf das verwieſen, was wir aus philoſophiſcher Betrachtung des menſchlichen Weſens über die Gründe der Vereinigungen und Trennungen unter den Menſchen entnehmen können. Die Einheit der Familie iſt rein von Natur gegeben; ſie bildet ſich aus den ſtärkſten Naturtrieben. In einer bei Weitem ſchwächern Weiſe ſchließen ſich an dieſelbe größere Vereinigungen an, welche auf Blutsverwandtſchaft und Verſchwägerung beruhen. Wenn dieſe zuſammengehalten werden, ſo iſt es hauptſächlich der Trieb der Geſelligkeit, die allgemeine Menſchenliebe, welche ſie verbindet; zuweilen, doch ſeltener auch die Noth. Aber auch faſt eine jede Veranlaſſung iſt ſtark genug ſie auseinander zu treiben, beſonders der Streit über den Beſitz. Erſt wenn ſolche Familienverbindungen im Gegenſatz gegen andere und dieſen feindlich gegenüberſtehend in Gefahr gerathen, fangen ſie an eine feſtere Vereinigung zu bilden. Dennoch mögen glückliche Umſtände es herbeiführen, daß durch Familienverwandtſchaft verbundene Familien in einem Lande länger zuſammengehalten werden; alsdann mag die Einwirkung des Familiencharakters und des Landes, welche bei ungebildeten Menſchen noch größer iſt, als bei gebildeten, ein Bewußtſein des Zuſammengehörens unter ihnen hervorbringen. Kommen nun noch gemeinſame Unternehmungen hinzu, deren Früchte gemeinſam genoſſen werden, und ſetzen ſolche Umſtände durch mehrere Menſchenalter ſich fort, ſo ſind damit die Bedingungen gegeben, unter welchen ein Gemeingut unter den ſo verbundenen Familien, ein gemeinſchaftlicher Beſitz, Verkehr, ähnliche Sitte und Sprache, ſich ausbilden und alſo ein Volk ſich ergibt. Die Blutsverwandtſchaft kann dabei von Anfang an auch gänzlich fehlen; ſie geht nicht durch das ganze Volk; auch Verſchwägerung iſt nur theilweiſe dabei wirkſam. Aber es ſind zufällig zuſammentrefſende Umſtände, welche zum Theil naturgemäß wirken, zum Theil zu Entſchlüſſen der Vernunft in übereinſtimmender Weiſe fortreißen, was die Verbindung eines Volkes hervorruft. Man wundere ſich nicht, daß wir den Zufall hierbei zu Hülfe rufen; denn die Entſtehung eines Volkes kann weder einem Geſetze der Natur, noch einem abſichtlichen Willen der Menſchen zugeſchrieben werden, und eben das, was wir weder vom Natur-, noch vom Sittengeſetze ableiten können, legen wir dem Zufall bei. Man hat zwar Sprache und Sitten zuweilen als Erzeugniſſe der Natur anſehn wollen; aber mit dem größeſten Unrecht; auch der Menſch hat dabei durch freien Entſchluß ſeine Hand im Spiele; das Vaterland iſt zwar dem Stoffe nach von Natur gegeben; aber unter der Hand des Menſchen nimmt es eine ganz andere Geſtalt an.

Doch wie auch die Verſchiedenheit der Völker ſich bilden möge, wir glauben hinreichend nachgewieſen zu haben, worin ſie ihren weſentlichen Grund hat und daß ſie nothwendig in der Entwicklung des ſittlichen Proceſſes ſich ergeben muß. Der Menſch ſoll dahin ſtreben in der weitern Ausbildung der ſittlichen Güter dieſe mehr und mehr zur Gemeinſchaft aller Menſchen zu bringen. Daher ſollen auch die Familien ihre Güter nicht allein für ſich und zu unbeſchränkter Verfügung behalten; wenn ihnen auch ihr Eigenthum bleiben ſoll, ſo ſollen ſie doch auch zu dem Bewußtſein kommen, daß ſie daſſelbe nicht ganz für ſich zu verſchließen haben, ſondern indem ſie in Verkehr über daſſelbe mit andern Familien treten und mit dieſen zu ſeiner Sicherung und Mehrung ſich verbinden, ſollen ſie ihren Geſammtbeſitz als ein Gemeingut zu betrachten anfangen. Aber wenn nun eine ſolche Verbindung der Familien unter einander beſonders auf die äußern Güter ſich bezieht, ſo fließt daraus nothwendig, daß ſie nicht über die ganze Menſchheit ſich verbreiten werde. Zwar ſtrebt die menſchliche Vernunft dahin der Natur ſich zu bemeiſtern, ſo weit es nur immer angeht, und das Äußere ſo zu geſtalten, daß es vollkommen dem Innern entſpricht, aber ſie ſieht ſich auch alsbald in dieſem Streben beſchränkt, und ſelbſt die Erde, ihren Wohnſitz, weiß ſie nur auf ihrer Oberfläche einigermaßen ihrem Willen dienſtbar zu machen. Je beſchränkter ſie nun hierin iſt, um ſo weniger natürlich kann hierin ihr Werk Zuſammenhang gewinnen. Sie iſt genöthigt dabei von verſchiedenen Punkten auszugehn, ein jeder einzelne Menſch von einem andern Punkte. Wenn aber ihre Bildungen einen gedeihlichen Fortſchritt gewinnen ſollen, ſo dürfen die der Vernunft angebildeten Punkte nicht alsbald wieder der Natur überlaſſen werden, ſondern es iſt nöthig ſie als Eigenthum der Vernunft feſtzuhalten und alsdann an ſie andre Werke anzuſchließen, welche allmälig ein zuſammenhängendes Ganzes bilden und ſich gegenſeitig zum Schutz gegen die noch nicht überwältigten Kräfte der Natur dienen ſollen. Hieraus gehn denn feſte Wohnſitze hervor, in welcher die Familien ſich an einander anſchließen und zuletzt ein ganzes Land gemeinſchaftlich bebauen, eine der andern hülfreich, weil das, was die eine Familie unter die Herrſchaft der Vernunft gebracht hat, auch zugleich zum Schutze des Eigenthums der andern Familien dient gegen die Gewalt der ungebändigten Naturkräfte. So bildet ſich dieſen Familien ein Vaterland und unter gleichen Natureinflüſſen, bei fortgeſetztem Verkehr auch eine Sprache, eine Sitte. So werden ſie ein Volk. Man könnte nun wohl ſagen, es gehe die ganze Menſchheit darauf aus in ſolcher Weiſe die ganze Oberfläche der Erde unter ihre Herrſchaft zu bringen, und daraus werde ſich ihr eine Gemeinſchaft der Güter, ein Gemeingut aller Menſchen ergeben. Allein ſchon die natürlichen Grenzen der Länder, welche eins von dem andern abſchneiden, bieten hiergegen Hinderniſſe dar, welche noch nicht haben überwunden werden können; überhaupt aber, daß dieſe Hinderniſſe auch niemals auf dieſer Erde völlig werden beſeitigt werden können, darauf weiſt uns unſere frühere Bemerkung hin, daß die Gemeinſchaft der äußern Güter immer nur über einen kleinern Kreis der Menſchen ſich erſtreckt, als die Gemeinſchaft der geiſtigen Güter. Da nun jene einen entſcheidenden Einfluß auf die Verbindung des Volks ausübt, ſo werden wir auch annehmen müſſen, daß die Verſchiedenheit der Völker unter den Menſchen nie aufhören werde.

Drittes Kapitel.

Verhältniß des Volkes zum Staate im Allgemeinen.

Fragen wir nun, was für unſere Unterſuchung gewonnen worden, wenn wir der Annahme folgen, daß der Staat ſeine Grundlage im Volke habe, ſo ſpringen einige bedeutende Vortheile ſogleich in das Auge, indem Schwierigkeiten, welche früher berührt worden ſind, uns bei unſerer Annahme ohne Weiteres verſchwinden. So die Schwierigkeit, warum der Staat ſeine Macht nur über einen ſtreng begrenzten Theil der Menſchheit ausdehne. Es iſt zur Erklärung dieſer Thatſache kein willkürlicher Vertrag über die Vereinigung nöthig; ſondern das Volk, welches den Staat bilden ſoll, iſt ſchon von Natur vereinigt, und indem es den Staat gründet, erkennt es nur das Zuſammengehören aller ſeiner Glieder an und ſpricht ſeine Einheit in der That und in der Einrichtung einer beſtimmten Ordnung ſeines Lebens aus. Hieraus leitet ſich auch ohne Schwierigkeit das Zwangsrecht des Staates ab oder der Obrigkeit, welche den Staat vertritt. Die Obrigkeit hat Gewalt über die Widerſpänſtigen, welche nicht im Sinne des Staats, d. h. der Volkseinheit handeln wollen, weil dieſe als Ausgeartete, von dem Volke Abgefallene anzuſehn ſind. Sie müſſen als ſolche behandelt werden, welche das ſittliche Erbtheil ihrer Väter, das Gemeingut des Volkes nicht als Grundlage ihrer ſittlichen Thätigkeit anerkennen wollen. Man darf ſie deswegen ſtrafen und zwingen als Glieder der ſittlichen Gemeinheit ſich zu betragen, welcher ſie von Natur angehören. Wie dies ein ganz anderes Verhältniß abgebe, als jedes andere, welches durch eine willkürlich zuſammengetretene Geſellſchaft gegründet werden könnte, wird man am beſten einſehn, wenn man die Bildung eines Staates ſich denkt, ausgehend von einem Volke, welches in ſeinem Vaterlande noch eine andere ihm fremde Bevölkerung vorfindet. Denn gegen dieſe wird der Staat ohne Zweifel in einer andern Weiſe ſich verhalten müſſen, als gegen die Widerſpänſtigen im Volke ſelbſt. Die der fremden Bevölkerung Angehörigen werden nur als äußere, die letztern dagegen als innere Feinde zu behandeln ſein. Dieſe Verſchiedenheit der Verhältniſſe würde aber nicht ſtattfinden, wenn der Staat auf Vertrag beruhte. Denn in dieſem Falle würden alle die, welche dem Vertrage ſich widerſetzten, in gleicher Weiſe als äußere Feinde zu betrachten ſein. Wir wollen zwar einem Volke, welches zum Staate ſich ausbildet, das Recht nicht abſtreiten auch die ihm fremdartige Bevölkerung irgendwie zu bemeiſtern; dies Recht aber liegt allein in ſeinem Bedürfniß, in ſeiner Nothdurft das Vaterland ſo viel als möglich in ſeine unbeſtrittene Gewalt zu bringen, vielleicht auch in der größern ſittlichen Ausbildung, welche es über die fremdartige Bevölkerung erhebt; es iſt allein das Recht des Stärkeren, wenn man die Stärke nicht allein in phyſiſcher, ſondern auch in ſittlicher Bedeutung nimmt, und deswegen dürfen wir auch jener Bevölkerung das Recht nicht abſprechen, wenn ſie einmal zu größerer Kräftigung ſich erheben ſollte, ihren frühern Meiſtern andere Bedingungen ihres Zuſammenlebens abzugewinnen. Dagegen für die Volksgenoſſen insgeſammt gilt das Recht nicht des Stärkeren, ſondern der angeerbten Gemeinſchaft, welches dem Ganzen und den Theilen wechſelſeitige und dauernde Verpflichtungen auferlegt. Die einzelnen Glieder des Volkes finden ihr Heil nur in der Gemeinſchaft des Ganzen, und ſollen daher von dieſem ſich nicht abſondern, ſo wie auch das Ganze ſein Heil nur in der Wohlfahrt der einzelnen Glieder findet und dieſe zuſammenzuhalten auf alle Weiſe beſtrebt ſein muß, ſelbſt mit Gewalt, welche als das Heilmittel für die kranken Glieder angeſehn werden kann. Bei der

Anwendung eines ſolchen Mittels iſt auf der einen Seite nicht zu überſehen, daß der Einzelne, welcher widerſpänſtig ſich abſondert, durch ſeine Schuld der Gewalt unterworfen worden iſt, auf der andern Seite aber auch zu bedenken, daß wenn ſeine Verirrung als heilbar erſcheint, er dem Ganzen erhalten werden müſſe als dem Gemeingute des Volkes angehörig. Dieſe Rückſichten, welche auf der einen Seite die Strafe ſteigern, auf der andern Seite die Gewalt mäßigen, ſind bei dem Verhalten des Staates gegen die fremde Bevölkerung nicht zu nehmen.

Dies weiſt auf eine andre Schwierigkeit hin, welche wir früher gefunden haben bei der Erklärung des Staats aus göttlicher Einſetzung der Obrigkeit. Denn als wir das Zwangsrecht der Obrigkeit aus der größern politiſchen Tüchtigkeit Einzelner abzuleiten verſuchten, ergab ſich uns, daß eine ſolche ſich erſt zeigen könnte, wenn zuvor ein Gemeingut ſich ausgebildet haben ſollte; es war mithin die Frage, wie ein ſolches vor dem Staate vorhanden ſein könnte. Dieſe Frage jedoch darf jetzt als gelöſt betrachtet werden, wenn angenommen wird, daß die natürliche Einheit des Volkes dem Staate zum Grunde liege. Denn es hat ſich ergeben, daß vor dem Staate wirklich ein ſolches vorhanden ſei, die Sprache, die Sitten, das Vaterland des Volkes; ja ein jedes einzelne Glied des Volkes, ſofern es in lebendiger Gemeinſchaft mit dem Ganzen wirkſam iſt, muß als dieſem Gemeingute angehörig angeſehn werden; denn es dient der Stärke und dem ganzen Gemeinweſen des Volkes. Aber es ergiebt ſich hieraus auch noch ein andrer bedeutender Vortheil für die Erklärung des Staats, welchen wir um ſo weniger übergehen können, als er über einen Punkt, der bisher von uns als zweifelhaft betrachtet wurde, zur Sicherheit führt. Wir haben nemlich früher die Wahl gelaſſen, ob man den Staat allein als Rechtsgeſellſchaft oder ob man die Verwaltung des Rechts nur als einen Theil der Geſchäfte des Staats betrachten wolle. Jene Anſicht liegt denen am Herzen, welche durch den Staat nichts weiter bewirkt wiſſen wollen, als Freiheit und Sicherheit der einzelnen Perſonen in ihrer Entwicklung, in der Ausbildung ihres Beſitzes und in ihrem Verkehr unter einander. Man beſchränkt hierbei das Recht auf das Privatrecht, und das ungeſtörte, freie Leben der einzelnen Perſonen erſcheint als der einzige Zweck des Staats. Wenn in einem ſo engen Sinn der Begriff des Rechts genommen wird, ſo müſſen wir von unſerm Standpunkte die Anſicht zurückweiſen, daß der Staat nur Rechtsgeſellſchaft ſei. Denn wenn wir ſeine Entſtehung auf ein Volk zurückzuführen haben, deſſen gemeinſame Angelegenheiten er zu beſorgen hat, ſo müſſen wir ihm natürlich auch zur Pflicht machen das Gemeingut des Volkes, ſo weit es nöthig iſt, zu verwalten; die Verwaltung des Privatrechts aber können wir eben nur als eine beſondere Seite der Verwaltung des Gemeinguts anſehn, weil es unſtreitig zum Beſten des Ganzen gehört, daß die einzelnen Glieder deſſelben, die einzelnen Bürger und die einzelnen Familien des Staats, ihre freie Bewegung in ihrem Eigenthum geſichert finden. Aber freilich man darf auch wohl den Begriff des Rechts in einer weitern Bedeutung nehmen, indem man das geſetzliche Verhältniß der Unterthanen und der Obrigkeit im Einzelnen und im Ganzen zu einander, mit einem Worte das öffentliche Recht in denſelben aufnimmt. Und alsdann dürfte wohl auch niemand etwas dagegen haben, wenn der Staat als eine ſolche Verbindung bezeichnet würde, in welcher Alles nach Rechten und Pflichten beurtheilt und geordnet werden müßte, alſo als eine Rechtsgeſellſchaft im weitern Sinne. Denn um nur an einigen äußerſten Punkten unſere Behauptung zu erläutern, ſelbſt wenn die Obrigkeit in die Erziehung eingreift, die öffentlichen Sitten überwacht und regelt, wenn ſie im Frieden Feſte anordnet, im Kriege Geſetze des Friedens bei Seite zu ſetzen ſich genöthigt ſieht, ſo iſt alles dieſes als ein Werk des Staates doch nur inſofern anzuſehn, als ſie hierzu ein Recht hat und hierin eine Pflicht ausübt. Wenn ſie dagegen in dieſen Dingen ihre Gewalt über ihr Recht hinaus ausdehnen ſollte, ſo würden die Unterthanen allenfalls ſich genöthigt ſehen eine Zeit lang ihr nachzugeben, aber ein dauerndes Werk des Staates würden ſolche Handlungen der Obrigkeit nicht begründen.

Wir berühren hiermit noch einen Punkt, welcher früher im Begriff des Rechts uns heraustrat und von unſrer Annahme aus ohne Schwierigkeit ſich erledigt. Das Recht erſchien uns nemlich nicht als ein thatſächlicher Zuſtand, ſondern dies iſt ein weſentlicher Punkt ſeines Begriffs, daß da, wo es eintritt, aus dem vorhandenen oder vergangenen Zuſtande irgend eine Folge für die Zukunft ſich ergibt, welche als ſittlich verpflichtend von der ganzen Rechtsgeſellſchaft anerkannt werden ſoll. Ich habe ein Recht, d. h. ich darf zukünftig thun oder laſſen, die Andern dürfen mir hierin nicht wehren, ja ſind vielleicht ſogar verpflichtet durch ihr Handeln meinen Verfügungen entgegenzukommen. Deswegen kann das Recht nicht auf vorübergehenden Verhältniſſen beruhn, ſondern ſetzt immer etwas in die Zukunft Hinausdauerndes voraus. Man ſieht ein, wie dieſer Punkt an die Theorie vom Staatsvertrage erinnert. Allein ſelbſt das Verbindende eines Vertrages für die Zukunft, wenn er von einem Einzelnen eingegangen wird ohne eine andere Gewährleiſtung als die, welche in ſeinem Willen liegt, iſt den größeſten Anfechtungen ausgeſetzt. Denn wie ſoll der Einzelne für ſeinen zukünftigen Willen einſtehen können? Geſetzt er verpflichtet ſich zu einer Handlung, weil er dieſe Handlung zu thun jetzt entſchloſſen iſt, ſo bleibt es doch zweifelhaft, ob er auch im Augenblicke der Handlung dieſen Entſchluß noch für gut finden werde. Sollte er dagegen zu einer beſſern Einſicht gelangt ſein, ſo dürfte man meinen, daß es nun ſeine Pflicht ſei nicht jenem frühern Entſchluſſe, ſondern dieſer beſſern Einſicht zu folgen. Nur die Schaam etwa oder die Hartnäckigkeit oder der Wunſch ſich folgerichtiger in ſeinen Handlungen zu zeigen, als man innerlich in ſeinen Entſchlüſſen iſt, insgeſammt verwerfliche Beweggründe, könnten dem Vertrage eine Kraft geben. Offenbar aber iſt es unſittlich gegen ſeine Überzeugung zu handeln. Wenn daher Verträge im Einzelnen wie im Ganzen für das ſittliche Leben etwas mehr ſein ſollen, als die ausgeſprochene, oft aber täuſchende Hoffnung, daß man im Augenblicke, welcher die Handlung erheiſcht, noch denſelben Entſchluß werde feſthalten können, deſſen man jetzt ſich bewußt iſt, ſo bedürfen wir eines andern Princips zu ihrer Begründung außer dem ſittlichen Willen des Einzelnen oder der

Einzelnen. Wir wollen uns nicht darauf einlaſſen dieſes Princip hier im Allgemeinen nachzuweiſen, ſondern nur in Beziehung auf unſere Aufgabe fragen, was der ſtillſchweigenden Übereinkunft, welche dem Staate zum Grunde liegt, ihre Kraft verleiht für die Zukunft uns ein ſittliches Geſetz feſtzuſtellen. Dieſe Frage iſt es nun aber, welche von unſrem Standpunkte aus leicht ſich beantwortet. Denn wir haben geſehn, daß die Einheit des Volkes auf einer vorausgegangenen und zur Natur gewordenen Bildung beruht, welche feſtgehalten werden muß als Grundlage der weitern ſittlichen Thätigkeit im Kreiſe der Volksgemeinſchaft. Wenn daher die Übereinkunft, in welcher der Staat ſich bildet, nichts weiter enthalten ſollte, als nur den Willen die Einheit des Volkes feſtzuhalten, d. h. eine Einheit, welche auf der frühern Bildung beruht, dieſe zu erhalten und weiter auszubilden ſucht, ſo würde ſie einen ſittlich durchaus nothwendigen Inhalt haben für einen jeden, welcher dieſem Volke angehört, und es würde daher auch nicht zu beſorgen ſein, daß irgend ein ſittlicher Entſchluß des Einzelnen jemals eintreten könnte, welcher jener Übereinkunft zuwiderliefe, weil er durch einen Entſchluß dieſes Inhalts zugleich ſich losſagen würde von der Grundlage ſeiner eignen ſittlichen Bildung. Deswegen hat auch dieſe Verbindung des Staats nicht allein die Kraft die, welche ſie gegründet haben, zu verpflichten, ſondern auch eben ſo ſehr die nachkommenden Geſchlechter, ſofern ſie in derſelben Bildung des Volkes erzogen worden ſind und das Erbtheil der frühern Geſchlechter empfangen haben. Es iſt hierbei in der That ein andres Verhältniß, als welches ſonſt bei Verträgen, die auf die freien Nachkommen übergehn, vorhanden zu ſein pflegt. Die Verpflichtung der Nachkommen gegen den Staat iſt nicht an irgend ein beſtimmtes Erbe gebunden, ſo daß ſie durch Losſagung vom Erbe auch vom Vertrage ſich befreien könnten, ſondern ſie beruht auf einem weſentlichen Beſtandtheile ihrer ſittlichen Natur, ſo daß ein jeder es als eine Verletzung ſeiner Perſon würde empfinden müſſen, wenn er durch irgend ein Unglück der politiſchen Gemeinſchaft ſeines Volkes ſollte entzogen werden. Nur hieraus läßt es ſich erklären, daß auch wenn das Vaterland verloren gegangen, wenn der Einzelne oder größere Theile des Volkes in der Fremde leben, dennoch die Anhänglichkeit bleibt am Volke, an ſeiner Sprache, ſeinen Sitten und Geſetzen kürzere oder längere Zeit. Unſerer Annahme alſo folgend werden wir es uns wohl erklären können, daß die Verbindung des Staats, ſeine Einrichtungen, ſeine Geſetze und alle Rechte und Pflichten, welche daran hängen, von einem Zeitalter zum andern forterben und nur dadurch erlöſchen, daß in der Entwicklung des Volkes ſelbſt, jedoch immer zurückgehend auf die frühere Grundlage ſeiner Geſittung, wie ſie ausgeſprochen iſt in Sitten und Geſetzen, neue Stufen der Ausbildung gewonnen werden und neue Formen des Staatslebens ſich ergeben oder daß endlich auch das Volk ſelbſt ſich auflöſt und das Ziel ſeines Lebens findet.

Wie weit wir nun hierdurch von der Vertragstheorie abgekommen, das leuchtet von ſelbſt ein; wir wollen uns nur erlauben es noch an einem Punkte herauszuſtellen, welcher nicht weniger als die früher berührten zeigt, wie groß der Gewinn ſei, welchen unſere Annahme bietet.

Wer davon ausgeht, daß der Staat durch Vertrag zu Stande gekommen, und doch den ſittlichen Gehalt der politiſchen Wirkſamkeit nicht aufgeben und alſo auch nicht annehmen will, daß er in einer rein willkürlichen Handlung ſich gebildet habe, der ſieht ſich genöthigt zu behaupten, daß Staat und Geſetz ſittliche Forderungen der Vernunft im Allgemeinen ſeien. Allein ſollte dies ſein, ſo würden ſie auch entweder überall in gleicher Weiſe ſich geſtalten müſſen, oder wenn ſie in verſchiedener Weiſe ſich bildeten, weil urſprünglich der Vertrag unter den Staatsbürgern in verſchiedener Weiſe geſchloſſen worden, ſo würde dieſe Verſchiedenheit doch nur ein Werk der Willkür ſein oder beſchränkender Verhältniſſe und mithin keinen ſittlichen Gehalt haben und zu jeder Zeit würde es daher auch dem Staate frei ſtehen dieſe willkürlichen oder erzwungenen Verſchiedenheiten zu beſeitigen, um dadurch um ſo mehr das wahre Weſen des Staats in ſeiner Reinheit heraustreten zu laſſen. Deswegen hat auch mit der Vertragstheorie die Meinung ſich verbreitet, daß alle Verfaſſungen und Geſetze der Staaten nach einem und demſelben Muſter, der reinen Idee des Staats, ſich bilden ſollten. Oder umgekehrt, wenn man die Unmöglichkeit hiervon einſah und an der Thatſache der Verſchiedenheit des Rechts in verſchiedenen Staaten feſthielt, ſo fing man an zu zweifeln, ob nicht alles Recht bloß willkürliche Satzung der Menſchen ſei und keinem nothwendigen in der ſittlichen Natur der Menſchen gegründeten Geſetze folge. Die eine dieſer Anſichten ſtrebt von der Seite der Vernunft gegen die Erſcheinungen, die andere von der Seite der Erſcheinungen gegen die Vernunft an. Wir dagegen von unſerer Annahme ausgehend werden wohl im Stande ſein beide mit einander zu verſtändigen. Denn ſetzen wir voraus, daß der Staat aus dem Volke hervorgehe und daß nothwendig verſchiedne Völker ſein müſſen, wie verſchiedene Länder, ſo werden wir uns auch hüten alle Staaten nach demſelben Maße zuſchneiden zu wollen, wie ungeſchickte Schneider, obwohl wir wiſſen, daß ſie alle, wie der menſchliche Körper, nach demſelben organiſchen Geſetze ſich bilden, und wir werden uns deswegen auch nicht wundern, wenn wir Geſetze und Einrichtungen der Staaten bei verſchiedenen Völkern verſchieden finden.

Von der andern Seite ſetzt ſich nun aber unſere Annahme auch der Lehre von der göttlichen Einſetzung des Staats entgegen, wenn dieſe in einem andern Sinn genommen wird, als in welchem zuletzt alles, was dem Menſchen angehört, Gewerbe, Künſte, Wiſſenſchaften und dergl. mehr, von Gott eingeſetzt iſt. Denn dies zu leugnen fällt uns nicht ein, daß Völker und Staaten unter der Leitung der göttlichen Vorſehung ſtehen, auch in einer ausgezeichneten Weiſe, wenn man ſo ſagen will, wiewohl wir nicht wiſſen, was weniger als andres von Gott bedacht würde. Wenn man aber meint, die Obrigkeit habe Gewalt über die Unterthanen, weil ſie von Gott urſprünglich beſſer bedacht ſei mit den politiſchen Gaben, ſo müſſen wir dagegen ein Mittelglied einſchieben und behaupten, daß die Obrigkeit aus dem Volke hervorgehe, welches nur zum Theil als ein Erzeugniß der Natur, zum viel wichtigeren Theile dagegen als ein Ergebniß vernünftiger Thätigkeit anzuſehn iſt. Dies iſt eben der Unterſchied zwiſchen der angeerbten und der angebornen Natur, daß dieſe ohne den Willen des Menſchen ein für allemal gegeben, jene dagegen aus dem Willen der Menſchen entſprungen iſt und ſo wie dieſer allmälig weiter ſich entwickelt auch mit der Zeit einen verſchiedenen Charakter annimmt. Nun pflegen wir aber das als unmittelbare Gabe und Einrichtung Gottes anzuſehn, was von Natur und ohne unſer Zuthun uns beiwohnt; dagegen alles, was den Willen des Menſchen vorausſetzt, wagen wir ſchon deswegen nicht Gottes Wirkſamkeit unmittelbar zuzuſchreiben, weil es vielerlei Unvollkommenheiten an ſich zu tragen pflegt; und hiervon gewiß iſt auch der Staat nicht ausgenommen. Bei ihm verbirgt es ſich nur leichter als bei andern Gegenſtänden menſchlicher Wirkſamkeit, daß er von dem Willen der Menſchen abhängig iſt, weil freilich nicht ein einzelner Menſch ihn hervorbringt, ſondern ein ganzes Volk, und ſeine ganze Erſcheinung deswegen nur eine Wirkung vieler in einem Geſammtwillen zuſammentreffender Thätigkeiten iſt. Hierin mag ſich nun vielleicht die Vorſehung Gottes in der Leitung menſchlicher Angelegenheiten leichter nachweiſen laſſen, als in den Schickſalen einzelner Menſchen, weil wir ſie, wenigſtens in wiſſenſchaftlicher Unterſuchung, im Großen beſſer erkennen können, als im Kleinen. Allein dies ändert die Natur des Gegenſtandes nicht. Zwar hat man auch andre Dinge, welche mit der Volksbildung zuſammenhängen, unmittelbar auf Gott zurückführen wollen, wie z. B. die Sprache, aber alle dieſe Dinge bilden ſich doch nur allmälig aus und das Zurückſpringen von einem letzten Ergebniſſe auf die erſte Urſache ohne die Mittelurſachen zu berühren iſt immer nur ein Beweis der Unwiſſenheit oder der läſſigen Forſchung.

Bis jetzt iſt jedoch unſere Annahme nicht bewieſen; die Nachweiſung der Vortheile, welche aus ihr fließen, kann höchſtens ein günſtiges Vorurtheil für ſie begründen, welches dadurch verſtärkt werden mag, daß viele Staaten allerdings als beruhend auf einer volksthümlichen Grundlage ſich uns darſtellen; und ſo mag es geſchehen ſein, daß auch gegenwärtig, ſo wie ſonſt, unſre Annahme viele Freunde gefunden hat. Allein wir dürfen uns hierdurch nicht verblenden laſſen gegen die Erſcheinungen, welche doch auch in nicht geringer Zahl gegen die aufgeſtellte Hypotheſe zu ſprechen ſcheinen. Es ſcheint faſt, als brauchte man nur einen Blick in die Geſchichte zu werfen, um Vereinigungen von Menſchen nach Recht und Geſetz zu finden, welchen gewiß der Name von Staaten nicht abgeſprochen werden dürfte, welche aber doch entweder ein ganzes Volk nicht umfaſſen, oder auch mehrere Völker oder Beſtandtheile mehrerer Völker in ſich ſchließen. Wenn aber dergleichen auch nur einmal vorkommen ſollte, ſo ſcheint es ferner, daß der Begriff des Staates ſo gefaßt werden müſſe, daß er den Begriff des Volkes nicht vorausſetzt. Denn was in einem Begriffe liegen ſoll, das darf ihm niemals fehlen. Demnach werden wir vor allen Dingen jenen Schein zu zerſtreun haben, wenn wir mit einiger Hoffnung des Erfolgs unſre Annahme durchführen wollen.

Natürlich kommt es hierbei darauf an das Verhältniß zwiſchen Volk und Staat wenigſtens einigermaßen aus ihren Begriffen uns zu beſtimmen. Vergleichen wir beide mit einander, ſo werden wir anerkennen müſſen, daß der Staat bei Weitem mehr ein Erzeugniß der Vernunft, das Volk bei Weitem mehr ein Erzeugniß der Natur iſt. Das letztere wird man nicht verkennen, wenn man das beachtet, was wir früher über die Entwicklung geſagt haben, in welcher das Gemeingut des Volkes ſich bildet. Wir haben dabei auch ſchon die Fortbildung des Volkes erwähnt, welche in einem beſtändigen Werden iſt, bald der Blüthe, bald dem Verfall ſich zuwendend, und wir werden nicht anders als ſagen können, daß die Entwicklung eines Volkes ein Naturproceß ſei ähnlich dem Wachſen und Abſterben lebendiger Weſen. Zwar wollen wir nicht leugnen, daß auch der Wille der Menſchen hierauf einen Einfluß ausüben könne, theils der Einzelnen, welche das Volk leiten und begeiſtern, theils aller Mitglieder des Volkes zuſammengenommen, welche die Liebe des Vaterlands und den Gemeingeiſt unter einander nähren; aber ſelbſt daß zu den entſcheidenden Zeiten die Talente und Anlagen im Volke ſich finden, welche den Volkscharakter zu entwickeln geſchickt ſind, und daß immer wieder auch dieſe Anlagen zur Erhaltung und weitern Ausbildung des Volkscharakters im Volke ſich erneuen, können wir wohl nur einer Wirkung der Natur zuſchreiben. Iſt es doch ganz ähnlich hiermit, wie mit den Familieneigenheiten, welche auch ohne Einfluß der Erziehung durch die Natur ſich fortpflanzen; ſteht es doch zur Seite einer Ähnlichkeit in der Geſtaltung des Körpers, welche auch bei Völkern wie bei Familien oft ſehr merklich hervortritt. Dagegen den Staat als ein Erzeugniß vorherrſchend der Vernunft anzuſehen werden wir getrieben, wenn wir bemerken, wie er von

Menſchen eingerichtet wird, die zwar dabei geleitet werden von vorgefundenen Verhältniſſen, aber dieſe auch nur ſo weit beſtehen laſſen, als ſie ihnen entweder gut oder unüberwindlich erſcheinen. In allen ſolchen Einrichtungen verwirklicht ſich der Staat, aber es müßte wahrhaftig ſchlecht beſtellt ſein mit denen, welche den Staat leiten, wenn ſie in irgend einem Augenblicke glauben könnten, ſie wären jetzt zu einer Ordnung gekommen, welche den Zwecken des Staates vollkommen entſpräche. Dies heißt denn aber wohl nichts anderes, als bekennen, daß der Staat niemals fertig ſei, ſondern nur immer fertiger gemacht werden ſolle. Sein Weſen hat er offenbar in einem Zwecke, welchen wir durch ſeine Anſtalten verfolgen. Daher hat man auch ein Ideal des Staats ſich ausmalen können, welches zwar hohl und leer geſcholten werden mag, wenn es ausgemalt wird als ein allgemeines für alle Staaten paſſendes, welches aber doch ganz richtig den Gedanken ausdrückt, daß ein jeder Staatsmann nach einer Vollkommenheit des Staates zu ſtreben habe, welche in keinem Augenblicke durch die Wirklichkeit erreicht wird.

Halten wir zunächſt dieſen Punkt der Vergleichung feſt, ſo werden die früher berührten Schwierigkeiten in einem viel milderen Lichte ſich uns darſtellen. Denn bei allen Dingen, welche von der Vernunft zu einem gewiſſen Zwecke gebildet werden, ſind wir es gewohnt, daß ſie dieſem Zwecke nicht vollkommen entſprechen und daher auch ihren Begriffen nicht vollkommen gleich kommen; entweder ſie umfaſſen nicht alles, was ſie ihrem Zwecke gemäß umfaſſen ſollten, oder ſie umfaſſen mehr, was ihrem Zwecke nur hinderlich iſt; wir aber ſind deswegen keinesweges geneigt, ihnen den Begriff abzuſprechen, der auf ihren Zweck hinweiſt. So werden wir auch vom Staate ſagen müſſen, wenn wir unſrer Annahme folgen, daß er ein ganzes Volk in voller Wirkſamkeit umfaſſen ſolle, werden uns aber doch nicht abhalten laſſen auch da noch einen Staat zu finden, wo dieſer Zweck nicht erreicht wird. Dieſer Zweck in der That iſt etwas, was immer nur annäherungsweiſe erreicht werden kann. Denn geſetzt auch, daß die ganze Menge der Menſchen, welche dieſelbe Sprache ſpricht, in einen Staatsverband gebracht wäre, ſo würden doch gewiß unter ihr immer ſolche gefunden werden, welche gegen die Staatseinrichtungen widerſpänſtig ſich zeigten, alſo innere Feinde des Staats im Einzelnen oder im Ganzen, welche daher auch dem Staate nicht völlig angehörten, und wir würden alſo doch auch in dieſem glücklichen Fall ſagen müſſen, daß der Staat nicht ſeinem Zwecke gemäß das ganze Volk in voller Wirkſamkeit umfaſſe. Hier möchte nur das Uebel, welches am Guten oder am Zwecke überall ſich findet, nur im geringſten Grade ſich zeigen; aber unſtreitig kann es auch wachſen ohne ſogleich das Weſen des Staats aufzuheben. Die innern Feinde des Staats können ſich mehren, ſie können zuletzt eine Macht gewinnen, welche offen gegen den Staat ſich empört und ihm einen andern Staat entgegenſetzt. Da iſt denn das ganze Volk in zwei Staaten zerfallen, welche aber dennoch, ſo lange die eine Partei die andre zu überwältigen und ihren Staat zum herrſchenden zu machen ſucht, das Beſtreben zeigen, das ganze Volk zu einer politiſchen Einheit zuſammenzufaſſen. Es kann aber auch der Fall eintreten, daß die Parteien ſich ſo das Gleichgewicht halten, daß ſie zuletzt gewahr werden, wie keine von ihnen im Stande ſei das ganze Volk zu bemeiſtern, daß ſie alsdann, um nicht gegenſeitig ſich ſelbſt und das ganze Volk zu verderben, ſich damit begnügen eine jede einen Theil des Volkes zu beherrſchen und daß auf dieſe Weiſe das ganze Volk in mehrere bleibende Staaten zerfällt. Wenn ſo etwas eintreten ſollte, ſo würden wir nun dennoch ſagen müſſen, die Staaten wären aus der Einheit dieſes Volkes hervorgegangen, nur hätte dieſe nicht einig werden können über die Staatsformen und es hätten ſich deswegen mehrere Staaten aus ihr heraus gebildet.

Es verſteht ſich, daß wir hiermit nur eine Weiſe haben angeben wollen, in welcher es geſchehen kann, daß mehrere Staaten aus einem Volke hervorgehn, daß es aber auch wohl andre Weiſen gibt, welche denſelben Erfolg haben können. Die Staatenbildung tritt in einem Volke nicht überall in gleicher Weiſe ein; ſie durchdringt nicht immer ſogleich die ganze Maſſe des Volkes. Zuweilen ſind die Hinderniſſe, welche dem Beſtreben einen Staat aus einem Volke zu bilden entgegentreten, mehr in den ſittlichen Verſchiedenheiten des Volkes gegründet, zuweilen mehr in den phyſiſchen Verſchiedenheiten der Landſtriche, über welche das Volk ſich ausgebreitet hat. Gebirge, Meere und andre Scheiden der Natur hindern den dauernden und ununterbrochenen Verkehr, welcher dazu nöthig iſt, um das Gemeingut des Volkes auch in eine gemeinſame Verwaltung zu nehmen und ſo einen gemeinſamen Staat zu bilden. Dieſe Schranken ſind zwar überwindlich, aber doch nicht für rohe Völker und ſelbſt bei den ausgebildeten Mitteln des Verkehrs, welche wir beſitzen, nicht zu allen Zeiten. Wenn jedoch reger Gemeinſinn im Volke iſt, welcher über Schwierigkeiten wie über Zwiſtigkeiten den Sieg davon zu tragen weiß, ſo wird ſelbſt unter ungünſtigen Bedingungen für das eine Volk auch eine Staatsverbindung zu gewinnen ſein, wenn auch nur in loſern Formen. Demnach werden wir auch im Allgemeinen behaupten müſſen, daß die vollkommnere oder unvollkommnere Ausführung der Staatseinheit von der vollkommnern oder unvollkommnern Einheit des Volkes abhängt. Hierauf ging unſer frühere Satz, daß Völker nur in einem Werden begriffen ſind; auch ihre Einheit bildet ſich nur allmälig aus und ſo wie ihre Einheit nur unvollkommen ausgebildet iſt, ſo kann auch ihre Einigkeit über die Einrichtung ihres Staats nur mangelhaft ſein. Wir müſſen uns hierbei auch daran erinnern, daß die Einheit eines Volkes nicht auf einem, ſondern auf mehrern Gemeingütern beruht; daher kann es denn auch eintreten, daß die Einheit eines Volkes von der einen Seite, d. h. in Beziehung auf das eine Gemeingut, weiter ſich erſtreckt, als von der andern Seite in Beziehung auf das andre Gemeingut, und aus einer ſolchen ungleichen Ausbildung der Gemeingüter wird ſich denn natürlich auch eine ungleiche Ausbildung des Gemeinſinns ergeben, weil dieſer immer nur in der Sorge für die Gemeingüter ſich bethätigen kann.

Von dieſer Seite alſo der früher angeführten Erſcheinungen werden wir uns nicht veranlaßt finden unſre Annahme aufzugeben, ſondern nur ſie in ein beſtimmteres Licht zu ſtellen. Ein jedes Volk, werden wir ſagen müſſen, iſt in einer Bildung begriffen, welche, ſo lange es kräftig ſich entwickelt, nach Einheit und Gemeinſinn ſtrebt; aber dieſe Einheit ſtärkt ſich doch nur unter günſtigen Verhältniſſen, und kaum einmal vermag ſie das Ganze aller ihr angehörigen Glieder mit voller Kraft zu umfaſſen. Daraus folgt denn unſrer Annahme gemäß, daß auch der Staat auf dieſer Einheit beruhend nur unter günſtigen Verhältniſſen das Ganze des Volkes zu umfaſſen vermag. Es muß uns daher genügen, ſo wie wir in jedem einzelnen Volke ein Beſtreben nach Einheit vorausſetzen, ſo auch dieſes Beſtreben in den Entwicklungen des Staates heraustreten zu ſehen. Und daß etwas dieſer Art ſtattfindet, wird kaum bezweifelt werden können. Wenn es einem Volke nicht gelingt zu einer Staatsform zu gelangen, welche alle Glieder desſelben umfaßt, ſo pflegen zwei Erſcheinungsweiſen von ſehr verſchiedner Außenſeite, aber doch aus ähnlichen Gründen entſprungen ſich einzuſtellen. Die durch die Staatsform zerſtückelten Glieder des Volkes verhalten ſich zu einander nicht wie zu andern Staaten eines andern Volkes, ſondern entweder zeigen ſie ſich gegen einander in einem höhern Grade befreundet oder ſie entbrennen gegen einander in einem tödtlichen Haß. Der letztere ſtammt daher, daß die in verſchiedene Staaten zerfallenen Theile des Volkes doch nur als Parteien ſich anſehen können, welche einen Staat bilden ſollten, aber über die Weiſe ſeiner Einrichtung unter einander zerfallen ſind. Sie können daher von einander nicht ablaſſen; ſie können ſich aber auch nicht vereinigen. So wird der Streit unter ihnen und der Haß beſtändig genährt. Sie betrachten ſich unter einander als ſolche, welche in ihrem politiſchen Leben geſchieden ſind nicht durch die Natur, ſondern durch den Mangel an Gemeinſinn, durch die Schuld des Gegentheils. Es iſt alſo das Gefühl ihres politiſchen Zuſammengehörens und das Streben verbunden zu ſein, welches ſie gegen einander erbittert. Dasſelbe Gefühl und dasſelbe Streben ſpricht ſich offenbar in dem erſten von den vorher unterſchiedenen Fällen aus, und beide Fälle unterſcheiden ſich nur darin von einander, daß die Befeindung von einem leidenſchaftlichen Streben nach Einheit und von einem geringern Bewußtſein der Gründe, welche die Trennung verurſachen, ſich herſchreibt, während dagegen bei der Befreundung in den politiſchen Beſtrebungen das Streben nach Einheit des Staats weniger leidenſchaftlich oder weniger eifrig und das Bewußtſein jener trennenden Gründe größer oder der Muth ſie zu überwinden geringer iſt. Es tritt nun aber hierbei auch die Schwierigkeit heraus den Begriff des Staats in Beziehung auf die vorliegende Frage genau zu faſſen. Denn er iſt eben auch nur im Entſtehen und Vergehen. Wenn wir einen Staat zerfallen ſehen in mehrere Staaten durch Parteiung oder wenn wir in verſchiedenen Staaten das Streben bemerken eins zu werden, ſo ſind offenbar die Übergänge ſtreitig und ſchwer wird es halten ſich darüber zu entſcheiden, wo der eine nun wirklich zu vielen und wo die vielen nun wirklich zu einem geworden ſind. Wir wollen hierbei nur an eine ebenſo bekannte als ſchwierige Unterſcheidung erinnern, an die Unterſcheidung zwiſchen einem Bundesſtaate und einem Staatenbunde.

Aber, wie ſchon früher angedeutet, die Begriffe, welche auf Zwecke ſich beziehn, haben noch von einer andern

Seite etwas Unangemeſſenes zum Wirklichen, indem das, was ihretwegen gebildet wird, nicht ſelten genöthigt iſt, mehr in ſich aufzunehmen, als dem Zwecke zuträglich iſt, und von dieſer Seite werden wir uns die Erſcheinungen erklären können, daß Staaten mehrere Völker oder Völkerbeſtandtheile in ſich faſſen, ohne deswegen unſre Annahme aufzugeben. Selten tritt uns Menſchen der Zweck, welchen wir in einem Werke verfolgen, zur Vollendung heraus; oft hindert uns daran unſre eigene Ungeſchicklichkeit, oft auch die Natur des Stoffes, welchen wir zu unſern Werken gebrauchen müſſen. Einen ſolchen Stoff findet auch der Staatsmann vor für ſeine Thätigkeit, in welcher er den Staat bildet, im günſtigſten Falle ein Volk, welches von allen fremdartigen Beſtandtheilen ſich abgeſondert hat, im weniger günſtigem Falle ein Volk, welches vermiſcht iſt mit manchen ihm ungleichartigen Beſtandtheilen und welches in weiterer Ausbildung ſeiner Einheit nur dahin ſtrebt, entweder dieſe Beſtandtheile von ſich auszuſcheiden oder ſie mit ſich zu verſchmelzen. In dieſem weniger günſtigen Falle werden wir uns nicht darüber wundern können, wenn er ſich genöthigt ſieht in ſeinen Staat auch ſolche Menſchen zu verflechten, welche nicht in einer und derſelben Volkseigenthümlichkeit leben. Der Staat kann nicht ohne ein Land beſtehen, welches er mit ſeinen Bewohnern beherrſcht; wenn nun dieſe Bewohner verſchiedenen Völkern angehören, ſo bleibt nichts anders übrig, ſobald unter ihnen die ſtaatbildende Thätigkeit erwacht, als einen Verſuch zu machen ſie mit einander zu einer Verwaltung ihres Vaterlandes zu vereinen. Dieſer Verſuch kann aus der Mitte entweder des einen

Volkes oder auch mehrerer Vöker hervorgehn und in jenem Falle und das Gelingen des Verſuchs vorausgeſetzt, wird ein Volk unter ihnen das herrſchende werden, die andern dagegen werden ſeine Geſetze und ſeine Verwaltung ſich gefallen laſſen müſſen; in dem andern Falle dagegen kann es nicht leicht ausbleiben, daß verſchiedene Geſetze und Verwaltungen neben einander ſich geltend machen, welche erſt alsdann zuſammen einen Staat bilden werden, wenn ſie irgend eine Einigung unter ſich gefunden haben, wo aber alsdann auch ſchon ein Proceß begonnen hat aus den verſchiedenen Volksbeſtandtheilen ein Volk zu bilden. Wie dieſe Fälle auch eintreten mögen, ſo zeigt ſich doch in allen, daß die Staatsbildung an die Volksbildung ſich anſchließt. Es laſſen ſich aber auch noch andre Fälle der erwähnten Art denken. Ein Volk, welches anfangs von andern Völkern geſondert beſtand, kann in den Grenzen ſeines Vaterlandes ſich zu eng eingeſchloſſen oder nicht genug geſichert finden; es kann dadurch oder auch durch andre Beweggründe zu Eroberungen getrieben werden und mit dem eroberten Lande auch Theile der Bevölkerung an ſich ziehen, welche nun ſeinem Staat einverleibt werden. Auch in dieſem Falle findet zwar die Bildung eines Staates ſtatt, welche nicht rein und ungemiſcht ein Volk umfaßt, aber doch von einem Volke ausgeht. Nicht weniger iſt dies der Fall, wenn Kriege unter Völkern nur eine bedingte Unterwerfung des einen unter das andre hervorbringen, aus welcher allmälig eine gemiſchte Art des Staates hervorgeht, ähnlich einem Bundesſtaate, in welchem doch der eine Staat eine Art von Oberherrſchaft führt; denn auch in einem ſolchen

Falle geht die Bildung des Staats urſprünglich von den Völkern aus, es ergibt ſich aber im Verlauf der Entwicklung eine Nöthigung oder ein Beſtreben ſie über einen größern Kreis auszudehnen, wobei die natürliche Gemeinſchaft aller Menſchen unter einander ohne Zweifel auch ihre Rolle ſpielen wird. Auf dieſen und ähnliche Fälle werden wir im Verlauf unſrer Unterſuchung noch öfter zurückkommen.

Wir dürfen wohl hoffen durch dieſe Bemerkungen die Zweifel niederſchlagen zu können, welche aus der Vergleichung der Wirklichkeit gegen die vorgeſchlagene Annahme erhoben werden könnten. Völker, welche wenigſtens zum großen Theil durch die Natur gebildet werden, welche wie lebendige Weſen eine Geburt und einen Tod haben, zwiſchen beiden aber einen ſittlichen Proceß durchführen ſollen, können auf der einen Seite durch ähnliche Krankheiten befallen werden, wie organiſche Weſen, und auf der andern Seite ſind ſie auch den Entſtellungen und Verunſtaltungen ausgeſetzt, welche aus den Schwächen und Verirrungen des menſchlichen Handelns hervorzugehn pflegen. Sollte nun der Staat ſeine Grundlage im Volke haben, ſo würden wir auch erwarten müſſen, daß er oft Geſtalten zeigen werde, welche mit unſerem allgemeinen Begriff von ihm nicht übereinſtimmen und deswegen von uns unnatürlich genannt werden. Zuweilen finden wir ihn verſtümmelt, zerſtückelt oder verkümmert, wenn er das Volk, aus welchem er hervorgegangen, nicht ganz umfaßt, ſei es, daß es durch Mangel an Gemeinſinn in ſich zerfallen oder durch ungünſtige Verhältniſſe in Verfall gekommen ſein ſollte; zuweilen zeigt er ſich unnatürlich angeſchwollen und über die Grenzen hinaus ausgedehnt, welche er nach der Natur ſeiner Grundlagen ſich ſtecken ſollte, ſei es daß Eroberungsſucht und Ehrgeiz, der nur nach äußerm Glanz ſtrebt, die innern Güter aber vernachläſſigt, das Volk oder ſeine Führer in eine Bahn verderblicher Politik geführt habe, ſei es daß ſeine verwickelten Verhältniſſe ihn dazu zwingen Elemente in ſich aufzunehmen, welche ſeiner urſprünglichen Natur fremd, ja ſeiner geſunden Entwicklung im Innern ſeines Lebens nachtheilig ſind. Doch können wir uns auch denken, daß er durch eine ſolche Erweiterung ſeines Wirkungskreiſes einer Aufgabe genügen ſoll, welche über ihn ſelbſt hinausgehend allgemeinern Gütern dient und höhere Zwecke der Menſchheit betreibt.

Allein die Einwürfe gegen eine Annahme widerlegen heißt nicht die Annahme ſelbſt beweiſen. Selbſt wenn wir in allen Fällen, in welchen ein Staat ſich gebildet hat, nachweiſen könnten, daß ſeine Entſtehung mit einem Volke im Zuſammenhange geſtanden hätte — und ſo viel vermögen wir noch bei Weitem nicht — würde daraus nicht folgen, daß es auch in Zukunft immer ſo ſein werde. Dinge, welche mit dem ſittlichen Leben der Menſchen zuſammenhängen, laſſen keinen ſichern Schluß aus der Vergangenheit auf die Zukunft zu, denn ſie gehören einer fortſchreitenden Entwicklung an, welche in der Zukunft etwas möglich machen kann, was bisher als unmöglich ſich darſtellte. Wir können daher unſre frühern Bemerkungen nur als eine Einleitung zu dem Beweiſe anſehn, welchen wir führen wollen. Wie er aber geführt werden müſſe, wird, wie wir hoffen, dem aufmerkſamen Leſer aus unſern frühern Unterſuchungen klar geworden ſein.

Wir betrachten beide, Volk und Staat, als Dinge, welche in einen ſittlichen Proceß verflochten ſind; ſollten demnach beide zuſammengehören, ſo müßte ſich zeigen, daß ſie demſelben ſittlichen Proceß angehören und beide nur gemeinſchaftlich ihn durchzuführen im Stande wären. Dies würde der eine Punkt unſers Beweiſes ſein; da wir aber nicht allein zeigen wollen, daß Staat und Volk zuſammengehören, ſondern auch, daß dieſes jenem zur Grundlage diene, werden wir alsdann noch beweiſen müſſen, daß jener Proceß vom Volke beginnt und alsdann erſt vom Staate durchgeführt wird.

Was nun den erſten Punkt betrifft, ſo ſoll keineswegeges geleugnet werden, daß in dem Volke ein umfaſſenderer Proceß ſich vollzieht, als im Staate. Denn in jenem iſt das volle Leben und alle Güter entwickeln ſich in ihm, deren die Menſchheit überhaupt theilhaftig werden kann, nicht allein das Recht, nicht allein die äußere Ordnung, ſondern auch die ſittliche Geſinnung, die ſchöne Kunſt, die Religion, die Wiſſenſchaft, während der Staat darauf beſchränkt iſt die äußern Handlungen ſeiner Glieder in Übereinſtimmung zu ſetzen und ſo nur einer Seite des ſittlichen Lebens vorzuſtehn. Aber dieſen Unterſchied feſtgehalten, dürfen wir behaupten, daß der Staat keine andre Güter als die, welche das Volk ſich erworben, hegt und pflegt und in demſelben Kreiſe ſie zur Entwicklung zu bringen ſucht, in welchem das Volk ſie ausgebildet hat. Das Volk bebaut und bewohnt ſein Vaterland als ein Erbe ſeiner Väter, und ebenſo müſſen wir auch dem Staate die Pflicht auferlegen der Menge der Menſchen, welche er beherrſcht, einen bleibenden und ſich vererbenden Sitz zu gewinnen oder zu ſichern und ſo viel als möglich zu beſſern. In ſeinem Vaterlande verkehrt nun das Volk in der Theilung der Arbeiten, in Tauſch und Handel nach ſeinem Gemeinſinn zur Förderung Aller, und eben dasſelbe Geſchäft beſorgt auch der Staat, ſucht die Theilung der Arbeiten zu regeln, den Verkehr zu beleben, Tauſch und Handel zu ſichern und zu erleichtern und, wo der Gemeinſinn nicht ausreicht, wo der Eigennutz durch Betrug und Gewalt den Verkehr zu ſtören droht, da wendet er ſeine Gewalt an dem Schaden zu begegnen. So wie das gemeinſinnige Volk dem Einzelnen, welcher durch Ungunſt der Natur und des Zufalls in der Vertheilung der Arbeiten und der äußern Güter zu kurz gekommen, Hülfe zu leiſten ſtrebt, ſo iſt auch nicht minder der Staat bereit ſolchen Uebeln zu begegnen. Wer für den Verkehr ſorgt, muß natürlich auch die Mittel des Verkehrs bedenken. So wird die Sprache vom Volke, wie zum Ausdruck der Gedanken und der Gefühle, ſo auch zum Abſchließen der Verträge, zum praktiſchen Gebrauch überhaupt ausgebildet; ſo findet es Sitte und Gewohnheit im Verkehr, ſo Maß und Gewicht, ſo auch wohl das wichtigſte Tauſchmittel, das Geld, ſo richtet es Mittel und Wege für den Verkehr ein, und alles dies weiter auszubilden und nach einer ſichern Übereinkunft feſtzuſtellen und zu beſſern übernimmt auch der Staat. Das Volk ferner erzieht das heranwachſende Geſchlecht zum Gemeinſinn und übt es in den Künſten, welche dem Volke nothwendig ſind zu ſeiner Erhaltung, und nicht mindere Sorgfalt wendet auch der Staat auf die Erziehung und den Unterricht. Genug in allen dieſen Geſchäften zeigen ſich Staat und Volk in gemeinſamer Wirkſamkeit. Endlich betreiben aber auch beide dieſe Geſchäfte nur in einem beſchränkten Kreiſe. Nicht auf die ganze Menſchheit erſtreckt ſich die Thätigkeit des Volkes in der Bildung der Sprache, der Sitten, des Vaterlandes, und ſo haben wir es auch dem Staate verſagen müſſen in weltbürgerlichem Sinne ſeine Maaßregeln zu treffen, ſeine Geſetze und Einrichtungen auszubilden; ſondern er ſoll erkennen, daß er wenigſtens zum Theil mit Gütern zu thun hat, welche nicht für alle Menſchen zur Gemeinſchaft ſich ausbilden laſſen. Die Kreiſe ihrer Wirkſamkeit fallen beide zwiſchen der Familie und der ganzen Menſchheit. Wir haben zwar geſehn, daß ſie nicht immer völlig zuſammenfallen wollen; aber ſie ſtehen doch auch offenbar nicht in dem Verhältniſſe zu einander, daß der eine den andern einſchlöſſe und größer ſein müßte als der andre, ſondern bald iſt der Staat größer als das Volk, bald umgekehrt das Volk größer als der Staat, ſo daß dieſer Mangel an Übereinſtimmung unter beiden Kreiſen von uns als Folge natürlicher oder ſittlicher Unvollkommenheiten betrachtet werden kann. Daher werden wir auch nicht verkennen dürfen, daß beide dahin ſtreben mit einander in Gemeinſchaft zu wirken. Um keinen Zweifel hieran übrig zu laſſen, wollen wir dies von beiden Seiten durchführen.

Denken wir uns ein Volk, in welchem der Gemeinſinn, das Princip ſeines gemeinſamen Lebens, recht lebendig iſt, ſo werden wir auch nicht bezweifeln können, daß es in aller Weiſe beſtrebt ſein werde, ihn in politiſcher Thätigkeit heraustreten zu laſſen und alſo einen Staat zu bilden. Denn es thut ja hiermit in der That nichts anderes, als daß es Organe ſich ausbildet, durch welche es ſeinen Gemeinſinn in äußern Handlungen bethätigen kann. Der Staat iſt, wie früher gezeigt, im Gegenſatze zwiſchen Obrigkeit und Unterthan vorhanden. Nun können wir uns wohl denken, daß ein Volk ohne dieſen Gegenſatz wäre; aber daß es alsdann auch nur eine ſehr ſchwache Äußerung ſeines Willens haben würde, leuchtet auf den erſten Blick ein. Jeder gemeinſame Entſchluß würde dabei nur in einem plötzlichen Antriebe des Gemeinſinns entſtehen, und wie er in einer planmäßigen Weiſe durchgeführt werden könnte, würde wohl niemand zu ſagen wiſſen. Freilich ließe ſich dabei denken eine allmälige Entwicklung der Sprache, der nützlichen und ſchönen Künſte, ſelbſt der Wiſſenſchaft und der Religion; auch wohl ein friedlicher Verkehr in Tauſch und Handel. Aber ſobald wir nun ſetzen, daß im Volke das Bewußtſein erwachte, daß die äußern Güter, ohne welche es nicht beſtehen kann, auch im Sinne der Gemeinheit ausgebildet werden müßten und nicht allein dann und wann nach einem plötzlichen Antriebe, ſondern immer und planmäßig, muß ihm auch nothwendig der Gegenſatz zwiſchen Obrigkeit und Unterthan entſtehen. Denn die innern oder geiſtigen Güter bilden ſich wohl ohne Aufſicht weiter fort, weil ſie keinen Streit und keine Verwirrung entgegenſtrebender Richtungen erregen, welche ſich nicht wieder von ſelbſt ausglichen; aber mit den äußern Gütern iſt es anders; ohne daß die Erwerbung und der Beſitz der äußern Güter in eine beſtimmte Ordnung gebracht würde, könnte zwar das Volk ein Land bewohnen, aber ohne beſtimmten Zuſammenhang, ohne ein ſicheres Eingreifen der Thätigkeiten, welche zur Bebauung des Landes, zur Betreibung der Gewerbe, des Verkehrs und andrer nothwendigen Dinge erfordert werden. Dabei könnte das Vaterland nicht ſo zum Gemeingute des Volkes gewonnen werden, wie dasſelbe gewonnen werden ſoll. Noch weniger aber wäre es möglich dasſelbe gegen äußere oder innere Feinde zu ſichern, wenn in dieſen Dingen keine beſtimmte Ordnung herrſchte. Eine ſolche Ordnung aber kann nur von einer Obrigkeit ausgehen. Und daher müſſen wir auch ſetzen, daß ein Volk entweder überhaupt darauf verzichten muß, ſeine äußern Güter als ein Gemeingut zu beſitzen und zu behandeln, oder daß es einen Staat einzurichten beſtrebt ſein muß. Wenn aber das Erſtere der Fall ſein ſollte, ſo würden wir dies als einen Mangel des Gemeinſinns im Volke anzuſehn haben; denn der Gemeinſinn geht natürlich darauf die Einheit des Volkes in allen Stücken heraustreten zu laſſen, und in der That ſollte ein Volk ſo thörig ſein, zwar in den geiſtigen Gütern zuſammenhalten zu wollen, aber nicht in den äußern Gütern, ſo würde es bald die Grundlage ſeines Zuſammenhangs und ſeiner Selbſtſtändigkeit verlieren. Wir werden alſo ſagen können, daß nur in demſelben Maße, in welchem der Gemeinſinn im Volke fehlt, d. h. in welchem das Volk nicht völlig eins iſt, das Beſtreben in ihm fehlen werde einen Staat zu bilden.

Von der andern Seite aber, wenn wir einen Staat uns denken, welcher in voller Wirkſamkeit ſeiner Beſtimmung zu genügen ſtrebt, ſo werden wir auch von ihm ſetzen müſſen, daß er entweder darauf ausgehn müſſe ein ganzes Volk unter ſich zu vereinen oder die Menge der Menſchen, welche er unter ſich befaſſen muß, zu einem Volke auszubilden. Denn er wird natürlich ſo groß und ſtark zu werden ſuchen, als es ihm ſeine Natur vergönnt, weil er dadurch an Kraft gewinnt ſeiner Beſtimmung zu genügen, wenigſtens innerhalb, aber auch zuweilen außerhalb ſeiner Grenzen das Recht zu verwalten, und Unrecht dulden oder Unrecht begehen zu müſſen um ſo weniger in Gefahr gerathen kann. Aber das Wachſen ſeiner Größe hat nicht nothwendig das Wachſen ſeiner Stärke zur Folge; ſondern wie allen Dingen, ſo iſt auch ihm in ſeiner Natur ein gewiſſes Maß der Größe beſchieden, über welches hinaus zu wachſen nur zu ſeiner Schwäche führt. Fragen wir nun nach dieſem Maße, ſo wird es unbedenklich, wenn nicht äußere Hinderniſſe eintreten, ebenſoweit hinaus ſich ausdehnen laſſen, als die innerlich zuſammenhaltende Kraft reicht. Dieſe werden wir aber nur in dem Gemeinſinn der Bürger des Staates zu ſuchen haben und deswegen auch das geſunde Wachsthum des Staates nur ſo weit ſetzen dürfen, als der Gemeinſinn ſich verbreitet. Dieſer jedoch hängt von der Gleichheit der Sitten, der Sprache, der gemeinſamen Intereſſen im Vaterlande, mithin von allem dem ab, was ein Volk bildet. Daher geht auch das Streben des Staates vernünftiger Weiſe immer darauf aus ſo weit ſich auszudehnen, als der Gemeinſinn des Volkes reicht oder die wahre Einheit des Volkes in ſeiner Geſinnung. Daß jedoch Umſtände ſtattfinden können, welche dies Streben zügeln müſſen, ſoll damit nicht geleugnet werden. Von der andern Seite müſſen wir auch anerkennen, daß der

Staat in der Nothwendigkeit ſich finden kann weiter ſich auszudehnen, als das Volk reicht, namentlich wenn die Grenzen des Landes nicht ſicher ſind gegen unruhige Nachbaren, oder wenn die Volksmenge die Künſte des Krieges mehr liebt, als es den Künſten des Friedens zuträglich iſt, wobei auch die Gerechtigkeit gegen die Nachbarn ſchwer beſtehen kann. Aber wie auch dieſe Nothwendigkeit beſchaffen ſein möge, daß ſie erwünſcht ſein werde für den Staat, können wir nicht erwarten. Es wird dergleichen nur da ſtattfinden, wo die Materie für die politiſche Thätigkeit, ſei es Volk oder Land, nicht ſo vorhanden iſt, wie man es wünſchen möchte. Und wenn ſie nicht ſo vorhanden ſein ſollte, ſo muß man dahin ſtreben, ſie allmälig für das Werk zuzubereiten, für welches ſie dienen ſoll. Daher wird denn auch der Staat, welcher genöthigt iſt eine Volksmenge ohne volksthümlichen Gemeinſinn in ſeine Zwecke zu verflechten, darauf ausgehen müſſen in derſelben nach und nach Gleichheit der Sitten, der Sprache und des Antheils an denſelben Gemeingütern zu erwecken und zu verbreiten, genug dieſe Menge der Menſchen zu einem Volke auszubilden. So dürfen wir uns wohl nicht weiter bedenken es feſtzuſetzen, daß beide, Volk und Staat zu einander gehören und ſollten auch ihre Wirkungskreiſe ſich nicht decken, doch das Volk dahin ſtreben muß einen ihm entſprechenden Staat und der Staat nicht weniger ein ihm entſprechendes Volk zu bilden.

Bei weitem ſchwieriger möchte es ſein über den zweiten Punkt unſeres Beweiſes, daß nemlich das Volk als die Grundlage des Staates angeſehen werden müſſe, zur

Sicherheit zu kommen. Denn ſo eben noch haben wir die doppelte Möglichkeit geſetzt, daß entweder das Volk den Staat bilde oder der Staat das Volk. In jenem Falle würde alſo das Volk Grundlage des Staats ſein, was wir beweiſen wollten, in dieſem Falle aber umgekehrt der Staat Grundlage des Volkes, und daß auch Fälle der letztern Art vorkommen, dürfte nach den Zeugniſſen der Geſchichte wohl kaum beſtritten werden. Denn finden wir es nicht häufig genug, daß die Gewalt der Waffen und der Geſetze, alſo doch des Staates, freilich wohl nicht allein, aber doch zuerſt und vornehmlich eine Menge der Menſchen zuſammengezwungen hat, aus welcher alsdann ein Volk geworden mit gleicher Sprache, Sitten und Vaterland? Auf ſolche Zeugniſſe alſo uns ſtützend dürfen wir wohl in dem ſittlichen Verhältniſſe zwiſchen Volk und Staat eine doppelte Form unterſcheiden, das ſtaatbildende Volk und den volkbildenden Staat, wiewohl damit nicht ausgeſchloſſen ſein ſoll, daß auch beide Vereinigungen, der Staat und das Volk, wechſelſeitig einander bilden können. Dies letztere möchte vielmehr das Gewöhnliche ſein; denn daß der Staat, ſo bald er ſich zu regen beginnt, auch einen Einfluß auf die Geſtaltung des Volkscharakters auszuüben anfängt, darf nicht bezweifelt werden, und daß auch der Volkscharakter einen beſtändigen Einfluß auf den Staat ausübt, läßt ſich nicht beſtreiten. Aber auf dieſe gewöhnlichen Verhältniſſe ſehen wir bei unſerer Unterſuchung weniger, als auf die Fälle eines entſchiedenen Gegenſatzes, in welchen entweder ein Volk iſt noch ohne einen Staat, oder ein Staat noch ohne ein Volk, ſo daß im erſtern Falle das Volk ſeinen

Staat nicht allein weiter entwickeln und vollkommner geſtalten, ſondern erſt entſtehen laſſen ſoll, im andern Falle aber ebenſo der Staat ſein Volk. Wie wir dieſe Fälle anzuſehen haben, darauf kommt es bei der Entſcheidung unſrer Frage an, ob wir ohne Einſchränkung behaupten ſollen, daß einem jeden Staate die volksthümliche Vereinigung zum Grunde liege, obgleich wir auch einen volkbildenden Staat kennen gelernt haben.

Wir müſſen, um dieſer Frage zu genügen, uns in die Mitte des ganzen ſittlichen Proceſſes verſetzen, welcher in der Entwicklung der Menſchheit ſich vollzieht. Es iſt dies ein Proceß im Fortſchreiten durch eine Reihe von Geſchlechtern, welche von der Natur erzeugt und von der Natur wieder weggenommen werden. Aber nicht wie die Natur ein jedes Geſchlecht denſelben Kreislauf des Lebens da wieder beginnen läßt, wo das andre begann, vollzieht ſich der ſittliche Proceß unter den Menſchen, ſondern das folgende Geſchlecht führt ihn von da an weiter, wo ihn das frühere gelaſſen hatte. Daher hat die Vernunft eine ſtetig fortſchreitende Geſchichte unter den Menſchen, wovon in dem Kreiſe der Natur, welcher wir angehören, nichts Ähnliches vorkommt. Von dieſer Geſchichte wollen wir nun zwar nicht ſagen, daß ſie im weiteſten Sinne des Wortes erſt da beginne, wo ein Volk vorhanden iſt, denn damit aus Familien und Stämmen ein Volk ſich bildete, dazu gehörten ſchon mancherlei fortſchreitende Entwicklungen in der Menſchheit; aber, wenn das richtig iſt, was früher geſagt wurde, daß dem patriarchaliſchen Leben nur die Sage zukomme, nicht die Geſchichte; ſo werden wir doch in einem andern engern

Sinne die Völker als Träger der Geſchichte anzuſehen haben. Sie ſind dies, indem ſich in ihnen zuerſt eine bewußte Geſchichte, das Bewußtſein einer fortſchreitenden Entwicklung ausbildet. Natürlich kann daher auch erſt in der volksthümlichen Entwicklung der Menſch der Güter ſich bewußt werden, welche die Vererbung der Güter von frühern Geſchlechtern her ihm gewährt. Allein in der Geſchichte der Völker wird nicht allein das betrieben, was den einzelnen Völkern förderlich iſt, ſondern in ihr entwickelt ſich die Menſchheit, und weil dieſe größere und allgemeinere Entwicklung der wahre Zweck des menſchlichen Lebens iſt, ſo können auch die Völker nicht geſondert von einander beſtehn, ſondern je kräftiger ihr Leben eingreifen ſoll in das Getriebe der Geſchichte, um ſo mehr Berührungspunkte müſſen ſie auch unter einander haben; ſie müſſen ſich unter einander miſchen und in Wechſelverkehr unter einander treten. Eben deswegen ſind ſie aber auch vergänglicher Natur; denn alles Zuſammengeſetzte, was in einer Wechſelwirkung mit einem andern ſteht, kann ſich in dieſer aufreiben und iſt der Verwandlung in eine andre Geſtalt ausgeſetzt. Daher können die Völker nur als Mittel gelten für das Fortſchreiten der ganzen Menſchheit. Betrachten wir ſie als ſolche und erkennen wir zugleich den ſchon oft erwähnten Satz an, daß dennoch die ganze Menſchheit niemals in Beziehung zu den äußern Gütern ein Gemeingut ausbilden kann, ſondern die Trennung der Völker in Rückſicht auf die äußern Intereſſen bleiben muß; ſo läßt ſich das Fortſchreiten der ganzen Menſchheit nicht anders denken, als hindurchgehend durch eine Reihe von Völkern, von welchen die vorhergehenden das von ihnen Ausgebildete auf ihre Nachfolger vererben. Es müſſen alſo aus frühern Völkern ſpätere ſich herausbilden, welche einen Theil von den Eigenthümlichkeiten, von dem Vaterlande, von den Künſten und Einrichtungen jener auf ſich übertragen, und es muß alsdann auch bald leichtere, bald ſchwerere Übergänge von den frühern zu den ſpätern Völkern geben. Die Geſchichte gibt uns hierzu Belege genug an die Hand. Man hat unter den Sprachen Urſprachen und Töchterſprachen unterſchieden; ebenſo wird man auch Urvölker und nachgekommne Völker unterſcheiden müſſen, welche letztern aus den Trümmern früherer Völker ſich bilden. Wenn wir nun die Natur der einen mit der andern Art der Völker vergleichen in Beziehung auf den Staat, ſo werden wir ſie ſehr verſchieden finden. Da, wie wir früher gezeigt haben, ehe der Staat entſtehen kann, ein Gemeingut vorhanden ſein muß, welches nur in der Einheit eines Volkes ſeine Grundlage findet, ſo muß auch vor der erſten Bildung des Staats ein Urvolk vorhanden ſein, welches dem Staate zur Grundlage dient und ihn aus ſich hervorgehen läßt. In dieſem Falle iſt die Einheit des Volkes früher gegeben, als der Staat, und dieſer trägt nur dazu bei ſie noch feſter zu ſchließen, indem er den Gemeingeiſt zu gemeinnützigen Thaten belebt und mit zuſammenhängender Abſicht, planmäßiger und beſſer vieles von dem betreibt, was früher das Volk faſt inſtinktartig und ohne abſichtlichen Zuſammenhang betrieben hatte. Er iſt in dieſer Weiſe volkbildend; wenn wir aber auf das Princip ſehen, aus welchem er hervorgegangen, und wie er vorherrſchend aus dem Volke ſeine Kraft ſchöpfen muß;

ſo werden wir nicht zweifeln dürfen, daß wir dem Übergewichte nach hier ein ſtaatbildendes Volk zu ſuchen haben. Ganz anders geſtalten ſich die Dinge in den Staaten ſpäterer Zeiten, in welchen aus frühern, jetzt ſich auflöſenden Völkern neue Völker entſtehen ſollen. Da in ſolchen Zeiten eine beſtimmte Volkseigenthümlichkeit ſich noch nicht gebildet haben kann, ſondern verſchiedenartige Elemente in gährender Miſchung unter einander begriffen ſind, ſo kann auch in ihnen der Staat nicht als Ergebniß und Ausdruck der Volkseigenthümlichkeit ſich geſtalten. Aber dennoch werden dieſe Zeiten nicht ohne Staat ſein. Denn wenn die äußern Güter, welche von den frühern Völkern ausgebildet werden, nicht wieder verloren gehn, ſondern auf ſpätere Völker ſich fortpflanzen ſollen, ſo muß auch der Staat jener Völker, indem ſie ſich auflöſen, zum Theil wenigſtens und ſoweit es möglich iſt, auf die ſpätern Zeiten übergehn und zur Bildung eines einigermaßen geordneten Zuſtandes beitragen, in welchem verſchiedenartige Staatseinrichtungen unter einander ſich kreuzen und weniger organiſch als mechaniſch die Menge der Menſchen zuſammenhalten. Man wird hierbei an das Geſetz ſich erinnern, welches wir in allen menſchlichen Dingen walten ſehen, daß einmal feſtgeſtellte Formen des Lebens noch lange nachher, nachdem das bildende Princip aus ihnen ſchon entwichen, ſich zu erhalten wiſſen und mechaniſch fortwirken. Es iſt die Gewohnheit, welche ſie feſthält, ſie auf ſpätere Zeiten überträgt und ein Gut vererben läßt auf Geſchlechter, welche ſeine Bedeutung und den Sinn ſeiner Entſtehung nicht begreifen, bis es auf andre Geſchlechter kommt, welche ihm wieder eine Bedeutung abgewinnen, wenn auch nicht völlig dieſelbe, in welcher es früher ausgebildet wurde. Beſonders werden wir bei den Staatseinrichtungen, welche von frühern Völkern auf neue Völkerbildungen übergehn, an ſolche zu denken haben, welche das Privatrecht betreffen. Denn theils ſind dieſe von einer ſo allgemein menſchlichen Natur, daß ſie ſelbſt unter verſchiedenen Völkern, welche verſchiedene, oft feindliche Staaten bilden, aufrecht erhalten werden können; theils erhalten ſie ſich natürlich auch in ſolchen Zuſtänden, in welchen die Intereſſen des öffentlichen Lebens zurücktreten, weil noch kein feſtes Zuſammenhalten, kein Gemeingeiſt ſich gebildet hat, in welchen aber doch einen jeden ſein Privatintereſſe antreibt Sicherheit für ſeine Perſon und ſein Eigenthum zu ſuchen. Alſo eine Art des Staates wird ſich auch in jenen Übergangsperioden erhalten, in welchen die alten Völker ſich auflöſen, neue Völker aber noch nicht an ihre Stelle getreten ſind. Die Beſtandtheile verſchiedener Völker, welche ſich in ſolchen Zeiten miſchen, werden ein jeder ſein eignes Recht in den Staat bringen; es werden dabei Reibungen unter dieſen verſchiedenen Rechten nicht ausbleiben; auch die Intereſſen dieſer verſchiedenen Beſtandtheile werden nicht immer dieſelben ſein; ſie unter einander auszugleichen wird manchen Kampf, manchen Kunſtgriff der Staatsmänner koſten. Aber dennoch werden wir in einer ſolchen Gährung einen Proceß allmäliger Einigung erblicken können. Es wird fortſchreitend das Bewußtſein erwachen, daß man zuſammenhalten müſſe; der Gemeinſinn wird nach und nach entſtehen und ſich ſtärken; die gährende Miſchung der Rechte und der Intereſſen wird ſich allmälig ſchlichten und zu einem Ergebniſſe des Rechtszuſtandes in verſchiedenen Ständen und Gliedern des Staats zuſammenwachſen, ſo wie die Miſchung verſchiedener Sprachen zur Bildung einer neuen Sprache führen wird. So bildet ſich allmälig ein Volk aus Beſtandtheilen verſchiedener Völker, und daß es ſich bildet, dazu trägt die politiſche Vereinigung derſelben, wie locker ſie auch anfangs ſein möge, unſtreitig nicht wenig bei. Ja die, welche die politiſche Vereinigung leiten, müſſen, je mehr ſie erfüllt ſind von dem Bewußtſein der Aufgabe, welche ſie zu löſen haben, um ſo mehr auch dahin zu wirken ſtreben, daß in der Bevölkerung, welche ſie vorfinden, das Bewußtſein ihrer gemeinſchaftlichen Intereſſen und der Gemeinſinn ſich entwickle und daß in der Gemeinſchaftlichkeit äußerer Güter und des Rechts ihr anſchaulich werde, wie ſie eines Beſtrebens iſt. So wird die politiſche Thätigkeit zur Bildung einer Volksgemeinſchaft das Ihrige beitragen, und an dieſer Stelle der Geſchichte haben wir daher das zu ſuchen, was mit Recht den Namen eines volkbildenden Staates führen darf. Zwar wollen wir nicht ſagen, dieſe Art des Staates werde mit Abſicht darauf ausgehn ein Volk zu Stande zu bringen; ſondern ihr Zweck iſt, wie jedes Staates Zweck, eine einigermaßen dauerhafte Ordnung des äußern Zuſammenlebens zu treffen; das Volk aber bildet ſich nebenbei, inſtinktartig, wie immer, ſo auch hier, ein Erzeugniß mehr der Natur, als der Vernunft, indem die Anſchauung der allgemeinen Intereſſen, welche in der Staatseinrichtung heraustreten, und die Nothwendigkeit eines fortgeſetzten Verkehrs unter den Staatsbürgern den Gemeinſinn und den Charakter des Volkes entwickeln. Es ſei uns erlaubt noch zu bemerken, daß die Übergangsperioden, in welchen der volkbildende Staat ſeine Entſtehung hat, keineswegs von kurzer Dauer ſein müſſen. Sie haben vielmehr meiſtens einen langſamen Verlauf und tragen ſich durch verſchiedene Abſätze hindurch. Je verſchiedenartiger die Intereſſen ſind, welche die verſchiedenen Völkerbeſtandtheile des Staates haben, um ſo leichter treten ſie auch, nur mechaniſch durch den Staat verbunden, in einen feindlichen Gegenſatz gegen einander und ſcheinen oft den Staat zerrütten zu müſſen durch Kampf der Parteiungen, während doch der Gang der Geſchichte ſolche Kämpfe nur gebraucht, um die feindlichen Gegenſätze auszugleichen und die Streiter miſchend zu gegenſeitiger Anerkennung ihres Zuſammengehörens zu führen.

So werden wir denn auch unſern Beweis abſchließen können für den Satz, daß jede Bildung eines Staats die volksthümliche Vereinigung vorausſetze. Denn entweder geht der Staat aus einem Volke hervor und findet die Menſchen, welche er umfaßt, durch Sprache, Sitten und Vaterland ſchon verbunden zu einer natürlichen Einheit — und dies iſt die urſprüngliche Staatenbildung, der durch das Volk gebildete Staat —, oder er bildet ſich aus einer Mehrheit von Staaten, indem er gleichſam die Trümmer einer frühern Staatenbildung, die auf volksthümlichem Boden ruhte, zu einem neuen Baue zuſammenfügt und die alten Rechte, welche im Sturm der Zeiten, bei Gewalt von außen und Schwäche von innen zuſammenzubrechen drohen, ſo viel als möglich zu bewahren und die an ſie geknüpften Güter ſpätern Geſchlechtern zu überliefern ſucht; dies iſt die ſpätere Staatenbildung, der volkbildende Staat. Beide haben zu ihrer Grundlage ein Volk oder mehrere Völker, jener aber in unmittelbarer Weiſe, dieſer nur mittelbar, indem nicht das noch gegenwärtige Volk ſelbſt, ſondern Ergebniſſe früherer Völker, die Bruchſtücke ſolcher Völker und ihrer politiſchen Einrichtungen, den Staat bilden. Nur in ſolcher Weiſe können wir den oft aufgeſtellten, aber ſelten genug erwogenen Satz retten, daß ein jeder Staat ein Volk vorausſetze. In beiden Weiſen des Staates beruht derſelbe nicht auf angebornen Menſchenrechten, nicht auf einem rein aus der Vernunft hervorgehenden Entſchluſſe oder Vertrage, nicht auf einem von Gott gegebenen Vorzuge der Obrigkeit vor den Unterthanen, noch weniger auf Uſurpation, ſondern auf einer natürlichen Vereinigung von Menſchen, welche durch Naturtrieb und unter gegebenen Naturbedingungen zuſammengeführt worden und in der forterbenden Ausbildung ihrer Güter gemeinſame Intereſſen entwickelnd auch für dieſe eine übereinſtimmende Leitung, eine Obrigkeit, zu gewinnen ſtreben müſſen. Was aber die Natur hervorbringt, das nimmt ſie auch wieder dahin; es ſoll nur zu einem Mittel der Vernunft dienen. Und ſo ſterben auch die Völker und mit ihnen vergeht das vom Staate, was er zum Antheil erhalten hatte von der Natur des Volkes; dagegen ſoll etwas anderes von ihm bewahrt werden, die Güter, welche er der Vernunft zu unvergänglichem Beſitze zu hüten beſtimmt war, und von dieſem müſſen wir dann hoffen, daß es in die andre Form des Staates übergeben werde, welche nur in mittelbarer Weiſe aus den alten Völkern ihren Urſprung hat, aber ein neues Volk zu bilden beſtimmt iſt.

Wir haben hiermit gezeigt, wie die Grundlage des Staats zu denken ſei; es hat ſich uns dabei aber ergeben, daß dieſelbe in verſchiedener Weiſe zum Staate ſich verhalten könne, und es wird deswegen auch nöthig unſre Aufgabe, nemlich zu zeigen, wie aus dieſer Grundlage der Staat ſich herausbilde, in zwei verſchiedene Aufgaben zu ſpalten, indem auf der einen Seite zu zeigen ſein wird, wie der Staat ſeinen Urſprung in einem ſtaatbildenden Volke hat, von der andern Seite aber, wie der Staat aus den Trümmern früherer Staaten ſich bildet und unter dieſen wiederum als volkbildend ſich erweiſt.

Viertes Kapitel.

Das ſtaatbildende Volk.

Wir beginnen mit der Unterſuchung über die urſprüngliche Staatenbildung. Die Vorausſetzung iſt hier, daß ein Volk ſich vorfinde von ähnlicher Sprachbildung, ähnlichen Sitten und durch dasſelbe Vaterland verbunden. Wie weit die Grenzen eines Landes reichen, das mag aber freilich in politiſcher Beziehung ſchwer zu beſtimmen ſein. Wir fügen daher hinzu, daß als Vorausſetzung für die urſprüngliche Staatenbildung das Vaterland in doppelter Rückſicht geſetzt werden müſſe, theils inwiefern der Menſch überhaupt nicht ohne ein Land gedacht werden kann, welches ihn trägt und ernährt, und eben ſo wenig auch das Volk ohne einen Boden für ſein Gemeingut, theils inwieſern für die Bildung eines Staats verlangt werden muß, daß die Menſchen, welche ihn bilden ſollen, in einem bleibenden und ſtetigen Verkehr unter einander leben. Deswegen müſſen ſie feſte Wohnſitze haben; eine nomadiſirende Horde könnte allenfalls einen Staat nur in der Zwitterform eines Heeres bilden und würde auch dabei ſchon im Begriff ſein feſte Sitze zu erobern; deswegen müſſen auch die Wohnſitze des ſtaatbildenden Volkes ſo nahe an einander liegen und ſo wenig durch Naturhinderniſſe von einander abgeſondert ſein, daß es bei den Mitteln des Verkehrs, welche ihm zu Gebote ſtehen, dieſen unter den gewöhnlichen Verhältniſſen leicht bewerkſtelligen kann. Daher wächſt auch mit den Mitteln des Verkehrs die Möglichkeit die Grenzen des Vaterlands ohne Schaden auszudehnen. Für Völker, welche keine Schiffahrt haben, wird das Meer ſeine nothwendige Grenze ſein. Inſelbewohner dagegen, welche Geſchick und Muth im Seeweſen haben, dehnen ihr Vaterland leicht über benachbarte Küſten aus. Setzen wir alſo eine ſolche Menge desſelben Volkes, welche in täglichem Verkehr lebt, ſo werden wir natürlich in ihr auch ein Beſtreben ſetzen müſſen ihren Verkehr zu ordnen und ſo eine Obrigkeit feſtzuſtellen; aber es läßt ſich dennoch denken, daß dieſe Ordnung gar keine Norm hat, ſich zufällig macht, zufällig ſtört und auch wiederherſtellt, genug daß ſie nur an zerſtreuten Punkten ſich ergibt und kein Ganzes bildet. Von einem ſolchen Zuſtande würden wir nun ſagen, daß er zwar die Keime eines Staates enthielte, aber noch nicht einen wirklichen Staat. Denn vom Staate verlangen wir nothwendig, daß er einen beſtimmten Mittelpunkt hat und von dieſem aus über einen beſtimmten Umkreis ſich verbreitet. In dem Volke ohne Staat wird zwar die Einheit nicht fehlen, vielmehr in Sprache, Sitten und Vaterland vorhanden ſein; aber ſie wird nur von einem jeden einzelnen Punkte des Umkreiſes aus ſich machen; die einzelnen Punkte werden von ſelbſt zuſammenſchießen, aber natürlich jeder einzelne nur an die zunächſt liegenden ſich anſchließend ohne Überblick über das Ganze, ohne dieſes Ganze zu wollen; und wenn dennoch ein ſolches Ganzes ſich bildet aus dem Zuſammenwirken aller Einzelnen, ſo wird es geſchehen in Folge eines Naturtriebes, inſtinktartig und ohne Bewußtſein oder Abſicht. Wenn daher das Volk oder beſtimmte Theile des Volks, welche einen genauern Zuſammenhang und einen engern Verkehr unter einander haben, um einen Mittelpunkt ſich verſammeln, ſei es daß dieſen eine Perſon, ein König, ein Fürſt, oder auch eine Verſammlung der Angeſehenſten oder des ganzen Volkes bildet; wenn ſie darauf in dieſem Mittelpunkte ihre Einheit anſchaulich dargeſtellt finden und ſeiner Leitung ſich vertraun, daß ſie nun nach abſichtlichen Beſchlüſſen ihr Gemeingut oder das allgemeine Beſte betrieben ſehn und wiſſen, wer zu ihnen gehöre und wer nicht, wer zu gehorchen und wer zu befehlen habe; erſt dann iſt der Gegenſatz zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen im Volke herausgetreten und es hat ſeinen Staat ſich gebildet.

Von der größeſten Wichtigkeit für unſre Unterſuchungen iſt nun die Frage, welches Verhältniß wir in dieſem Staate anzunehmen haben zwiſchen der Obrigkeit und den Unterthanen. Dasſelbe muß natürlich aus der Entſtehung des Staates erklärt werden. In der Art der Staaten, von welchen wir hier reden, zieht die Obrigkeit ihre ganze Gewalt, ihr Anſehn und ihre Würde aus dem unbewußten Streben des Volkes nach einer Einheit, welche in fortſchreitender Entwicklung zum Bewußtſein hervorbrechen und in abſichtlicher That ſich bewähren ſoll. Man wird nicht leugnen dürfen, daß ſie ihre Berechtigung vom Volke hat, d. h. von der unbewußten Natur, welche im Volke allmälig zu ſolcher Reife ſich entwickelt hat, daß ſie nun zum Bewußtſein ausſchlagen und mit dem Willen des Zwecks im Staate die geſammelten Kräfte auswirken kann. Sollte jemand dagegen ſagen, daß in einem ſolchen Staate die Berechtigung der Obrigkeit nicht vom Volke, ſondern von Gott komme, welcher das Volk gebildet und ſeine bisherigen Geſchicke geleitet habe, ſo würde er damit nichts anderes ſagen als wir, ſondern nur in einer weniger genauen Weiſe nicht die letzte und beſondere, ſondern die erſte und allgemeine Urſache der Berechtigung angeben. Nur alsdann würde mit dieſer Behauptung etwas anderes geſagt ſein, als was wir behaupten, wenn zugleich damit ausgedrückt werden ſollte, daß dem Volke in ſeiner Obrigkeit wie in ſeinen Unthanen das Bewußtſein beiwohnen müſſe, daß jene im Namen Gottes befehle, dieſe im Namen Gottes gehorchen; doch wird niemand dies im ſtrengen Sinne des Worts behaupten wollen, ſondern nur ſo viel kann zugegeben werden und wird auch von uns zugeſtanden, daß ein Bewußtſein von der Heiligkeit der Obrigkeit zugleich mit dem Bewußtſein ſeiner Einheit im Volke erwachen werde; aber dieſe Heiligkeit der Obrigkeit und des Gemeinweſens, in welcher das Volk nur ſeine eigne Würde verehrt, kann eben ſo leicht von einem Götzen, als von Gott abgeleitet werden.

Allein wenn jemand aus unſerm Satze, daß die Obrigkeit ihre Berechtigung vom Volke erhalte, die Sätze ableiten wollte, daß die Unterthanen ſelbſt ihre Obrigkeit einſetzen, ihr die obrigkeitlichen Rechte übertragen und in einem Vertrage ſie gleichſam zu ihren Verwaltern und Dienern der gemeinſamen Intereſſen machen müßten; ſo würden wir dieſe Schlüſſe zurückweiſen müſſen. Denn mit eben demſelben guten Grunde würden wir ſagen können, daß die Obrigkeit ſich ſelbſt einſetze, ſich ſelbſt ihre Rechte zueigne und zur Herrin der öffentlichen Geſchäfte ſich aufwerfe, da ſie an dieſer Handlung der Einrichtung der Obrigkeit gewiß nicht weniger Antheil hat, als die übrige Maſſe des Volkes. Dies ſind eben nur zwei nothwendig zuſammengehörige Seiten in der Bildung des Staats, die Thätigkeit der Unterthanen, welche die Obrigkeit anerkennen, ſie als ſolche gelten laſſen und ihr Gehorſam leiſten, und die Thätigkeit der Obrigkeit, welche den Gehorſam verlangt, indem ſie gebietet, aus ihrem eigenen Rechte, welches nicht erſt ihr verliehen worden. Es iſt eine einſeitige und verkehrte Abſtraction, wenn man unter dem Volke, welches die obrigkeitlichen Rechte verleiht, nur die Unterthanen, nicht auch die Obrigkeit verſteht und ſo das lebendige Ganze, aus welchem der Staat ſich erzeugt, wie einen Rumpf ohne Haupt ſich denkt. In dem Staate, von welchem wir reden, in dem aus dem Volke erwachſenen Staate, iſt die Obrigkeit von ihrem höchſten bis zu ihren niedrigſten Gliedern ein eben ſo feſt eingewachſener Theil des Volkes, als irgend ein anderer. Unter andern

Umſtänden, bei andern Staatsformen mag es geſchehen, daß man ſelbſt aus der Fremde eine Obrigkeit ſich holt; aber in dieſem urſprünglichen Staate läßt ſo etwas ſich nicht denken. Indem alſo das Volk die Obrigkeit einſetzt, ſetzt auch die Obrigkeit ſich ſelbſt ein als ein vorzüglicher Theil des Volkes, und zwar um ſo entſchiedenern Antheil wird ſie hieran nehmen, je mehr ſie gleich vom Anfange des Staates an politiſcher Befähigung vor den übrigen Gliedern des Volkes hervorragt. Dies mag jedoch unter verſchiedenen Völkern verſchieden ſein nach der Verſchiedenheit ihrer Zuſammenſetzung und davon mögen auch unter andern Völkern andre Staatsformen ſich herleiten. Iſt die Volksmenge mehr gleicher Art und gleicher Reife für die Staatsbildung, ſo wird es weniger darauf ankommen, wer unter den Vielen, welche Obrigkeit werden können, das Ruder des Staats ergreift; es wird dies von Zufälligkeiten abhängen, ſo daß dies ſogar durch das Loos in der Volksverſammlung entſchieden werden kann. Alsdann nimmt die Obrigkeit keinen ausgezeichneten Antheil an ihrer Einſetzung; ſie wird aber alsdann auch gewöhnlich um ſo größer an Zahl, und zur Obrigkeit zu gehören iſt keine große Auszeichnung, ja wird zuweilen nur als eine Laſt angeſehen. Wenn dagegen die Volksmenge weniger gleicher Art iſt, vielmehr Einzelne oder ein Einzelner aus ihr bei Weitem hervorragen vor den Übrigen an Einſicht in die gemeinſamen Güter, an Geſchicklichkeit ſie zu verwalten und an Kraft das Ganze des Volkes zu beherrſchen, ſo werden dieſe natürlich einen größern Antheil als die Übrigen an der Einſetzung der Obrigkeit haben und gewöhnlich auch ſich ſelbſt einſetzen. Sie üben hiermit ein Vorrecht, welches allein auf ihrer Tüchtigkeit beruht, wie ſie Gott oder die Natur und ihr eigner Wille ihnen verliehen hat; ſie üben damit auch ſogleich ein obrigkeitliches Amt, eine Handlung der höchſten Obrigkeit, denn das Einſetzen der Obrigkeit kann doch unter keinem andern Geſichtspunkte betrachtet werden. Wollte man dies eine Uſurpation nennen, ſo würde ein jeder Staat auf einer Uſurpation beruhen müſſen, ſelbſt da, wo die politiſche Befähigung ganz gleich vertheilt wäre. Denn einer muß doch auch hier zuerſt die Stimme erheben, die Volksverſammlung zuſammenrufen, dieſe als eine ſolche verkünden und ihr das Recht beilegen über die gemeinſamen Angelegenheiten zu entſcheiden; alles dies ſind obrigkeitliche Handlungen, welche ihm von niemanden übertragen ſein können; ſie können nur nachher genehmigt werden, laut oder auch ſtillſchweigend; aber dies hebt die Rechtsanmaßung nicht auf, welche zuerſt begangen wurde. Die erſte obrigkeitliche Handlung wird natürlich von früher her nicht berechtigt ſein können.

Aber ſie wird auch der ſpätern Genehmung bedürfen. Denn eine obrigkeitliche Handlung wird ſie erſt dadurch, daß ſie Gehorſam findet und dieſer Gehorſam iſt eine Genehmigung derſelben durch die That. Die Obrigkeit kann nicht gedacht werden ohne Unterthanen; wenn jene gebietet, ſo müſſen dieſe gehorchen, und nur ſoweit dieſe gehorchen, iſt jene Obrigkeit. Wir mögen, um dieſen Satz uns recht anſchaulich zu machen, einen übermächtigen Mann uns denken, der durch ſeinen Privatbeſitz über viele Kräfte gebietend andre bisher freie Männer dazu zwingen könnte ſeinen Willen zu thun ohne ihn zu billigen und als einen gemeinſamen Willen zu genehmigen, ſo würden wir doch ſagen müſſen, daß er dadurch keinesweges zur Obrigkeit geworden ſei; ſondern er würde den Gezwungenen nur als ſeine eigenen Intereſſen betreibend und als ſie hierin von ſich abhängig machend erſcheinen; ſie würden ihn als ihren Herrn, ſich als ſeine Knechte betrachten. Ein rechtlicher Zuſtand aber würde hierdurch unter ihnen nicht entſtehen, vielmehr ſobald es dieſen vergönnt wäre aus der Abhängigkeit von jenem herauszutreten, würden ſie es auch wohl verſuchen, wenn ſie nicht wirklich zu Knechten an Geſinnung geworden ſein ſollten. Alles, was ſie in ihrer Abhängigkeit vollbrächten, würden ſie nur für das Beſte, für das Eigenthum und die Familie des Herrn vollbringen, nicht für das Gemeinweſen oder für den Staat, und ſollte auch der Herr für ſeine Untergebenen ſorgen und das Beſte derſelben im Auge haben, ſo würde er dennoch für ſie nur ſorgen, ſofern ſie ihm angehörten, nicht ſofern ſie eine ſittliche Gemeinheit bildeten, denn eine ſolche wäre in der That nicht vorhanden. Demnach macht das Gehorchen der Untergebenen noch keinesweges den Staat, ſondern es muß ein Gehorſam als Geſinnung in ihnen ſich finden, wenn ſie wirklich Unterthanen einer Obrigkeit ſein ſollen; der Gehorſam aber iſt eben das Genehmigen des Anſehns, welches die Obrigkeit in Anſpruch nimmt. Wie ungleich daher auch die Volksmenge ſein möge, aus welcher der Staat ſich bilden ſoll, ſo müſſen wir doch vorausſetzen, daß ſie in demſelben Maße, in welchem ſie an der Bildung des Staats Antheil haben ſoll, auch empfänglich ſei für die

Einſicht, welche ſie in den Maßnahmen der Obrigkeit gemeinſinnige Anordnungen erkennen läßt. Denn nur hieraus kann der Gehorſam als Geſinnung hervorgehn. Dies ſetzt eine Gleichheit zwiſchen Obrigkeit und Unterthan voraus, die Gleichheit des volksthümlichen Gemeinſinns, welcher ſich darin verkündet, daß bei beiden die Sorge für das Gemeingut herrſcht. Die Ungleichheit zwiſchen beiden wird nur darin beſtehen können, daß die Obrigkeit mehr urſprünglich und aus ſich ſelbſt heraus für das Gemeingut zu ſorgen weiß, während dagegen der Unterthan hierin mehr empfänglich ſich verhält gegen die Obrigkeit und dazu angeleitet ſein will zu erkennen, worin das Gemeingut beſtehe und wie ihm gedient werden könne. Die Obrigkeit muß den Gemeinſinn der Unterthanen wecken, indem ſie zeigt, wohin das gemeinſame Beſtreben des Volkes geht; denn eben darauf beruht der Gehorſam der Unterthanen, daß ſie theils im Allgemeinen, theils im Beſondern die Überzeugung faſſen, daß die Befehle der Obrigkeit im Sinn des gemeinen Beſten ſind.

Wir berühren hierbei jedoch noch einen Zweifel. Gegen die Rechtsgültigkeit ſolcher Anordnungen, welche von der Obrigkeit getroffen worden ſind und bei den Unterthanen Gehorſam gefunden haben, hat man die Frage aufgeworfen, ob ſie auch alsdann noch die Unterthanen verpflichten würden, wenn ſich ſpäter ergeben ſollte, daß ihre Überzeugung von dem Gemeinſinn der Obrigkeit trügeriſch geweſen wäre. Man könnte ſagen, ſie wäre alsdann nicht von der wahren Obrigkeit ausgegangen, als welcher nothwendig Gemeinſinn beiwohnen müſſe. Und gewiß können Fälle eintreten, in welchen auch der Gehorſam der Unterthanen die Obrigkeit ſelbſt und ihre Maßnahmen noch nicht genug beſtätigt. Denn ſollten wir Handlungen der Obrigkeit, denen wir anfangs Gehorſam geleiſtet haben, noch für rechtsverbindlich anſehen müſſen, nachdem wir eingeſehen haben, daß ſie auf Verrath des Volkes ausgegangen? Nun hat man befürchtet, daß auch die Obrigkeit bei Stiftung des Staats in einer ähnlichen Weiſe durch liſtige Überredung zur Herrſchaft gelangt ſein könnte, alſo in der That durch eine unrechtliche Anmaßung. Allein eines Theils iſt die Gefahr nicht ſo groß, als man gemeiniglich meint, andern Theils würden auch die Folgen nicht ſo gänzlich das Recht aufheben, als angenommen zu werden pflegt. Was das erſte betrifft, ſo iſt es freilich möglich auch im ſtaatbildenden Volke, daß jemand unter dem Scheine für das gemeine Wohl zu ſorgen zur politiſchen Herrſchaft ſich aufſchwingt und dadurch einen Staat zu gründen gedenkt; allein ſollen wir glauben, daß dies dauern könne? Gewiß iſt die natürliche Kraft, welche in einem Volke zum Bewußtſein ſich emporringt und den Staat zu gründen ſtrebt, größer als die Liſt eines jeden Einzelnen, und um ſo weniger kann dieſe zu großer Gewalt kommen, je ſicherer es iſt, daß ſie ihren Gegner in dem Liſtigen ſelbſt finden muß; denn auch in dieſem wird das Bewußtſein der Volkseigenthümlichkeit zur Handlung emporſtreben und ihn ſelbſt gegen ſeinen eignen Vortheil in die Bahnen des Volkswillens treiben. Wie er es auch anſtellen möge, ſo wird er doch, indem er die Kräfte des Volkes zu einem gemeinſamen Unternehmen vereinigt, dadurch den Gemeinſinn deſſelben wecken und ihn gegen ſeinen eignen Eigennutz waffnen.

Hierin liegt nun auch zum großen Theil der Beweis unſrer zweiten Behauptung. Denn das, was in den erſten Zeiten einer volksthümlichen Staatsbildung hervorgeht aus der Wirkſamkeit einer unwürdigen Obrigkeit, wird doch immer mit dem allgemeinen Willen des Volkes in einer ſehr nahen Verbindung ſtehen und daher wenigſtens einigermaßen rechtsbeſtändig ſein. Der Schein des Guten hat immer etwas Gutes in ſich, durch welches er täuſcht. Selbſt die unwürdige Obrigkeit wird einigermaßen Obrigkeit ſein. Wenn ſie aber nur eine unvollkommne Obrigkeit iſt, ſo können doch — und dies iſt der zweite Theil unſres Beweiſes — auch die Unvollkommenheiten in ihrer Verfahrungsweiſe nicht als völlig nichtig für das Recht angeſehn werden, ſofern ſie Gehorſam finden beim Volke und von dieſem dadurch genehmigt werden. Denn theils ſind ſie zu genau verbunden mit dem Guten, was die Obrigkeit gewirkt hat, als daß ſie davon ohne Schwierigkeit geſondert werden könnten, theils trägt in dieſem Falle auch das Volk einen Theil der Schuld und wir dürfen daher es auch nicht davon frei ſprechen einen Theil der Folgen dieſer Schuld übernehmen zu müſſen. Nur wo die Obrigkeit ihre Rechte überſchritten und im Namen des Volkes geſprochen hat, wo es im Namen des Volkes nicht zu ſprechen hatte, da iſt das Volk ohne Theil an ihren Anordnungen und hat nicht Urſach ſie als rechtsverbindlich anzuerkennen. Dagegen hat das Volk der Obrigkeit mehr Gewalt eingeräumt, als zuträglich iſt, durch Überredung und Liſt verführt, ſo kann es zwar ſpäter dieſen Fehler zu verbeſſern rechtliche Wege finden, aber die eingetretenen Folgen desſelben muß es für rechtsverbindlich halten. Mit Recht hat man anerkannt, daß auch im Leben der Völker Schuld und Übel ſich vererben, ebenſo wie die Güter. Wenn man auf einen langedauernden Schaden in einem Volke trifft, ſo wird man mit Sicherheit annehmen können, daß er keineswegeſ allein der Obrigkeit Schuld ſei, ſondern des ganzen Volkes mehr oder weniger allgemein. Das Volk, aus welchem heraus der Staat ſich bildet, kann am wenigſten auf lange Zeit eine Obrigkeit und von ihr ausgegangene Staatseinrichtungen ertragen, welche ſeinem Charakter zuwider wären. Je länger daher eine Staatseinrichtung in einem Volke gedauert hat, um ſo ſicherer darf man darauf rechnen, daß ſie dem Charakter des Volkes gemäß ſei, und ihm als rechtlich begründet und als unantaſtbar erſcheinen werde. Es mögen wohl zuweilen in einem Volke auch unvollkommne Entwicklungszuſtände, ja Krankheiten Staatsformen hervorbringen, und unmöglich können wir die Folgen ſolcher Dinge mit derſelben Ehrfurcht betrachten, wie das, was aus geſunder Einſicht in das Weſen des Volkes hervorgegangen iſt; aber eben ſo wenig dürfen wir ſolche Folgen ohne Weiteres zur Seite werfen und ihre rechtliche Natur leugnen, gleichſam als wären die Handlungen des Kranken ihm gar nicht zuzurechnen. Aus einem ſolchen gewaltſamen Verfahren würde nur größeres Unheil hervorgehn.

Hiernach iſt nun aber auch in dem Übergange aus einem Volke zu einem Staate der Unterſchied zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen keineswegeſ ſo ſcharf abgeſchnitten, wie man wohl zuweilen ſich gedacht hat, indem man dabei Zuſtände vor Augen hatte, welche erſt in ſpätern

Entwicklungsperioden der Staaten vorzukommen pflegen. Denn in dieſem Übergange gehört immer ein gemeinſamer Wille der Obrigkeit und der Unterthanen dazu, daß jene ihr Anſehn gewinnen und dieſe nicht zu Knechten, ſondern wirklich zu Bürgern des Staats werden. So wie in allen Übergängen, ſo auch in dieſem macht ſich die Abſtufung allmälig, und indem der freie Bürger die Obrigkeit anerkennt, übt er mit ſeinen Mitbürgern in der That eine obrigkeitliche Handlung aus; denn er hilft die Obrigkeit einſetzen und verſchafft ihr durch ſeine Beiſtimmung ihr Anſehn. Wir können die Abſtufungen, welche hierbei eintreten, noch weiter zurückverfolgen. Denn ehe das Volk ſeinen Staat fertig hat, werden unſtreitig manche einzelne Verſuche vorkommen, in welchen ſchon an dieſem oder jenem Punkte im Sinne der Gemeinheit, alſo in obrigkeitlicher Weiſe, gehandelt wird, ohne daß jedoch daran eine weitere Fortbildung ſich anknüpfte und ein Ganzes der obrigkeitlichen Thätigkeit zu Stande käme. Dieſe einzelnen Punkte werden aber zuletzt nach Art einer Kryſtalliſation zuſammenſchießen und unter ſich in Zuſammenhang tretend einen Staat hervorbringen. So werden wir uns denken müſſen, daß allmälig Sitten und Gewohnheiten in einem Volke ſich ausbilden nicht ohne Widerſtreben mancher Mitglieder des Volkes, wenn die Leidenſchaft ſie überwältigt, und wenn alsdann ſolchen leidenſchaftlichen Ausbrüchen ein Einzelner oder eine Verſammlung Mehrerer entgegentritt und in die Grenzen der Sitte ſie zurückführt, ſo werden wir hierin ſchon eine obrigkeitliche Thätigkeit zu erkennen haben. Aber dieſe iſt vorübergehend, auf die beſondere Handlung beſchränkt;

ſie giebt denen, welche ſie ausüben, kein amtliches Anſehn. Es iſt in ſolchen Fällen die obrigkeitliche Verrichtung noch ohne die Obrigkeit, wenn man dieſen Begriff im ſtrengen Sinne nimmt. Denn man hat Urſach zu unterſcheiden zwiſchen der förmlich feſtgeſtellten Obrigkeit oder der Obrigkeit im ſtrengen Sinne und zwiſchen der nur in einzelnen Verrichtungen hervortretenden Obrigkeit. Die letztere iſt auch vor dem Staate vorhanden und eine jede erſte obrigkeitliche Handlung in einem Volke, durch welche ein Staat wird, kann nur als eine ſolche angeſehn werden. Sie kommt aber auch in ſchon ausgebildeten Staaten vor in allen Fällen, in welchen die förmlich feſtgeſtellte Obrigkeit zur Wahrung und Förderung des allgemeinen Beſten nicht ausreicht und der einzelne Bürger ſich genöthigt ſieht eine obrigkeitliche Handlung ſelbſt zu vollziehen. Daher werden wir denn auch ſagen müſſen, daß der Unterſchied zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen nirgends ganz ſtreng in perſönlicher oder amtlicher Weiſe abgegrenzt iſt, ſo daß nur dieſe beſtimmten Perſonen, ſogar, wenn es ſo feſtgeſetzt ſein ſollte, nur an dieſem Orte, unter dieſen Umgebungen, durch dieſe amtlichen Abzeichen kenntlich gemacht als Obrigkeit ſich geltend machen könnten, ſondern in der Noth kann dies jeder, wenn er einem Angriff auf die öffentliche Sicherheit, auf das gemeine Beſte, auf den Staat oder einer Gefahr des Gemeinguts begegnet, herzugerufen von der Obrigkeit zur Hülfe oder auch ohne einen ſolchen Aufruf. Und daß dies von der andern Seite nicht weniger gelte, daß auch nicht alle Handlungen obrigkeitlicher Perſonen unter den vorgeſchriebenen amtlichen Bedingungen obrigkeitliche Handlungen ſind, leuchtet von ſelbſt ein; denn jeder zu jeder Zeit übt auch Handlungen aus in ſeinem Privatintereſſe und iſt in dieſen unterthan dem Geſetze und denen, welche es handhaben. Aber bei dieſem ſchwankenden Unterſchiede zwiſchen Obrigkeit und Unterthan werden wir doch feſtzuhalten haben, daß die Staatsbildung darauf ausgehe den Unterſchied bloß nach der Verrichtung allmälig mehr verſchwinden zu laſſen und an ſeine Stelle den feſtgeſetzten Unterſchied zu ſetzen, und daß erſt da wirklich ein Staat vorhanden ſei, wo dieſer letztere Unterſchied in irgend einer Weiſe herausgetreten iſt. Denn ſo lange nur die Verrichtung die Obrigkeit kenntlich macht, wird es immer zweifelhaft bleiben, ob ſie auch obrigkeitliches Anſehn und Gehorſam finden werde, und um dieſe Unſicherheit zu beſeitigen, muß der Staat darauf ausgehn an ſichern Kennzeichen die obrigkeitliche Würde und Verrichtung ſichtbar zu machen. So wie nun dies ohne Zweifel der Zweck des Staats iſt durch eine beſtimmte Ordnung in den obrigkeitlichen Verrichtungen der Verwaltung des Gemeinguts Sicherheit zu gewähren, ſo haben wir auch erſt da den Anfang des Staats anzuerkennen, wo ein Anfang gemacht worden iſt den Unterſchied zwiſchen Obrigkeit und Unterthan auf eine förmliche Weiſe feſtzuſtellen. Wäre dieſe Feſtſtellung vollendet, ſo würde der Staat vollkommen ausgebildet ſein. In der Entwicklung des Staats aber, welche zwiſchen Anfang und vollkommner Ausbildung deſſelben liegt, wird eben auch noch beides vorkommen, eine Obrigkeit, welche in förmlicher Weiſe beſtellt iſt, und eine obrigkeitliche Verrichtung, welche durch keine förmlich beſtimmte Abzeichen als ſolche ſich kenntlich macht.

Je beſtimmter abgegrenzt nun aber der Unterſchied zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen heraustritt, um ſo entſchiedener werden auch die leztern der erſtern unterworfen, und es tritt damit eine Abhängigkeit der Unterthanen ein, welche ihre Freiheit aufheben würde, wenn ſie nicht beſtimmte Grenzen hätte. Je mehr nun die Entwicklung der Vernunft und damit des weſentlich Menſchlichen auf Freiheit beruht, um ſo nothwendiger wird es auch ſein dieſe Grenzen der bürgerlichen Freiheit und des obrigkeitlichen Rechts zu beſtimmen. Zwar die Aufhebung oder Beſchränkung der bürgerlichen Freiheit führt keinen Zwang der ſittlichen Freiheit oder der Freiheit des Willens mit ſich; denn ſelbſt unter der ungerechten Herrſchaft kann man ſich der Ungerechtigkeit enthalten, und ſelbſt müßte man als Mittel der Ungerechtigkeit dienen, kann man ſeinen Willen rein bewahren; aber im Leben des Volkes und des Staates kommt es nicht allein auf den Willen an, ſondern auch auf die Handlung, und alle die Entwicklungen der Vernunft und des Willens, welche zur Handlung und Bethätigung des Begehrens in der äußern Welt antreiben, müſſen zurückgehalten werden, wenn die Mittel hierzu verſagt ſind, und wir müſſen deswegen auch in ſittlicher Rückſicht die Bewahrung der bürgerlichen Freiheit ſehr hoch anſchlagen. Es würde traurig in der Menſchheit beſtellt ſein, wenn im Staate nur die Obrigkeit, d. h. einige Menſchen im Verhältniß zu der ganzen Menge des Volkes, die Tugenden ſelbſtändig in ſich entwickeln könnte, welche auf äußere Wirkſamkeit ausgehn, ja wenn auch nur die Obrigkeit allein auf die Tugenden Anſpruch hätte, welche auf die äußere Wirkſamkeit zum gemeinen Nutzen ſich beziehen. Daher hat es auch nie im Staate an einer Überwachung der obrigkeitlichen Maßregeln gefehlt, welche die Freiheit der Bürger in ihrer gemeinnützigen Thätigkeit gefährden könnten.

Will man nun die Grenzen der obrigkeitlichen Macht gegen die bürgerliche Freiheit im Allgemeinen beſtimmen, ſo muß natürlich auf den Begriff und die Beſtimmung der Obrigkeit zurückgegangen werden. Die Obrigkeit ſoll im Staate der leitende Mittelpunkt des Volkes ſein; ſie ſoll daher alle gemeinſame Intereſſen des Volkes zuſammenfaſſen und unter ihre Verwaltung nehmen, ſo weit ſie irgend einer Leitung bedürfen. Hierin darf ſie in keiner Weiſe beſchränkt werden; es iſt ihr Recht und ihre Pflicht jeden Widerſtand, welcher ihren Bemühungen entgegengeſetzt werden könnte in dieſer Rückſicht, nach ihren Kräften zu überwältigen, und ſie darf der Unterſtützung aller guten Bürger hierin gewärtig ſein. Denn die Beſchränkung ihrer Macht in Verwaltung des Gemeinguts, ſo weit es einer ſolchen bedarf, würde immer nur eine unrechtliche Handlung ſein können, da ein jeder, der die Obrigkeit hierin beſchränken wollte, der Verwaltung des Gemeinguts ſich ſelbſt unterziehen und mithin die obrigkeitliche Gewalt ſich anmaßen würde ohne zu ihr zu gehören. Allein in dem, was ſo eben geſagt wurde, ſind auch ſchon dem obrigkeitlichen Rechte ſeine Grenzen geſteckt, und es bedarf nur einer weitern Entwicklung des eben Geſagten, um dieſelben aufzufinden und dadurch die Freiheit der Staatsbürger zu ſichern.

Wir haben nemlich zunächſt, wie aus unſrer Erklärung folgt, zwei Arten der bürgerlichen Freiheit und der Beſchränkung der obrigkeitlichen Gewalt zu unterſcheiden. Die eine geht auf ſolche Thätigkeiten, welche außer dem Kreiſe des Volkslebens liegen, die andre hat es mit Dingen zu thun, welche zwar vom Volke betrieben werden, aber nicht vom leitenden Mittelpunkte des Volkes, ſondern von allen Einzelnen ausgehen müſſen, ohne daß ſie dabei einer Leitung und Einigung bedürften. Was das Volk nicht erzeugen kann, kann natürlich auch die Obrigkeit, welche aus dem Volke heraus ſich bildet und nur die Einheit des Volkswillens darſtellt, nicht unter ihre Gewalt bringen. Die Bürger ſind alſo in ſolchen Dingen frei, oder vielmehr nicht Bürger ſind ſie in Beziehung auf dieſelben, ſondern Menſchen, vielleicht mit irgend einem Zuſatze, der aber auf den Staat ſich nicht bezieht. Wer es daher für nöthig halten ſollte die unveräußerlichen Menſchenrechte gegen die Anmaßungen des Staates oder der Obrigkeit zu vertheidigen, der würde ſie in der Freiheit ſolcher Thätigkeiten zu ſuchen haben. Doch thut man wohl dabei nicht zu vergeſſen, daß auch dieſe Rechte erſt durch den Staat Rechte im eigentlichen oder im bürgerlichen Sinn werden; denn vor dem Staate hat niemand ein ſolches Recht, ſo wie auch niemand vor dem Staate rechtlich gebunden iſt; vielmehr erſt indem der Staat ſeine Wirkſamkeit beſchränkt, erkennt er das, was jenſeit ſeiner Schranken liegt, als das Recht der Einzelnen, der Familie oder irgend einer andern Gemeinſchaft an. Von der andern Seite aber gibt es auch dem Volksleben angehörige Elemente der Bildung, welche der Staat zwar benutzen, aber nicht leiten und hervorbringen kann, weil ſie in den einzelnen Punkten des Umkreiſes, nicht im Mittelpunkte des Volkes ſich erzeugen und eine Grundlage des Staats abgeben, welche vor dem Staate vorhanden iſt. In dieſen iſt die Freiheit der Bürger zu bewahren, nicht weil dieſe als Menſchen eine unantaſtbare Sphäre ihrer freien Entwicklung in Anſpruch zu nehmen haben, ſondern weil ſie ſelbſt die Pfeiler ſind, auf welchen das Wohl des Staats beruht, und eine ſittliche Thätigkeit in der eigenthümlichen Weiſe des Volkes ſelbſtändig und ohne Leitung des Staats zu entwickeln wußten, aus welcher erſt der Staat erwachſen iſt und welche er daher nicht antaſten darf, wenn er nicht ſein eignes Beſtehn gefährden will. Es würde eine Thorheit der Obrigkeit ſein, wenn ſie das leiten wollte, was von ſelbſt, ohne ihr Zuthun zum allgemeinen Beſten des Staats emporſchießt; ſie würde dadurch nur deſſen kräftigſte Entwicklung ſtören und den Unterthanen die Luſt an dem Werke verderben, welche ſie in freier Betreibung deſſelben bisher gefunden haben. So haben wir für dieſen Kreis der bürgerlichen Freiheit, welchen wir zunächſt betrachten, zwei verſchiedene Titel anzuerkennen, welche nicht ohne Gefahr verwechſelt werden dürften.

Doch wir müſſen mehr in das Einzelne eingehn, theils um unſre allgemeine Formel in ihrer Geltung anſchaulich zu machen, theils um die nöthigen Beſchränkungen ihr beizufügen, durch welche erſt ihre Anwendbarkeit geſichert wird. Wenn wir verlangen, daß die Thätigkeiten, welche außerhalb des Volkslebens liegen, frei erhalten werden ſollen von den Anordnungen der Obrigkeit, ſo wird dabei ein jeder, welcher unſern frühern Unterſuchungen gefolgt iſt, ſogleich an die Kreiſe des geſellſchaftlichen Lebens denken, von welchen wir ſchon früher gezeigt haben, daß ſie auf der uns angebornen allgemein menſchlichen Natur beruhen, an die Familie und die Menſchheit überhaupt. Wenn nun die Familie nicht ohne die Ehe und ohne das Eigenthum zur Erhaltung der Familie gedacht werden kann, ſo würden wir es auch für eine Ausartung der obrigkeitlichen Gewalt anſehen müſſen, wenn ſie die Ehe und das Familieneigenthum aufheben oder den Einzelnen die Mittel verſagen wollte, die Ehe frei zu ſchließen und das Eigenthum der Familie, welches wir der Kürze wegen das Hausweſen nennen wollen, zu beſitzen und zu erwerben. Beide, Ehe und Hausweſen, ſind Güter zu eigenthümlicher Art, als daß ſie der Anordnung des Allgemeinen übergeben werden könnten, denn ſie ſchließen ſich der charakteriſtiſchen Natur der einzelnen Menſchen an. Nicht mit Unrecht iſt geſagt worden, daß der Mann ohne das Weib und das Weib ohne den Mann nicht das Ganze der menſchlichen Natur darſtellen würde, und der Staat erkennt deswegen auch nur dem Manne als dem Vertreter der ehelichen Gemeinſchaft die vollen Bürgerrechte zu. Es würde daher gegen die Natur des Menſchen ſein, wenn er dieſe innige Gemeinſchaft für das Leben abſchließen ſollte, dazu gezwungen vom Staate, welcher ohne Rückſicht auf ſeine Eigenthümlichkeit die Wahl für ihn träfe nach allgemeiner Vorſchrift; noch weniger würde dies zu rechtfertigen ſein, als wenn er ebenſo gezwungen werden ſollte die nächſten Theilnehmer ſeiner häuslichen Arbeit vom Staate zu empfangen. Und ebenſo wie das Weib dem Manne ſind alsdann auch die Kinder den Eltern von Natur verbunden. Wir haben zwiſchen ihnen und den Eltern eine Verwandtſchaft auch in geiſtigen Anlagen anzunehmen, ſo wie dieſelbe auch im Körperlichen ſich nicht verkennen läßt; daher müſſen wir auch annehmen, daß unter ſonſt gleichem Verhältniſſe niemand geeigneter ſein wird die Kinder zu erziehen, als die Eltern. Auch in Beziehung auf dieſe natürliche Gemeinſchaft des Familienlebens wird die Obrigkeit ihre Macht beſchränkt ſehen und auf jede Weiſe ſich hüten müſſen das elterliche Anſehn zu ſchwächen. Aus dieſem Geſichtspunkte haben wir aber auch das Hausweſen zu betrachten. Denn ſo wie der einzelne Menſch von Natur ſeinen Körper empfangen hat, als ein natürliches Eigenthum, welches er auf keinen Andern unbedingt übertragen kann, weil kein Andrer dieſen Körper durch ſeinen Willen zu regieren im Stande iſt in demſelben Maße, wie er; ſo ſchließen ſich auch an dieſen Körper, das erſte und natürlichſte Werkzeug der Vernunft, andre Werkzeuge an, welche für die Bedürfniſſe und Geſchicklichkeiten des einzelnen Menſchen berechnet ſind und daher in der Regel an ihrem Werthe ſogleich verlieren, ſo wie ſie einem Andern übergeben werden. Es muß deswegen als der Vernunft gemäß geachtet werden, daß ſie vom Gemeingute getrennt bleiben und dem Einzelnen eigner angehören, als den Übrigen; ſie bilden das, was vorherrſchend der Gewalt der Perſon unterworfen iſt und als Eigenthum derſelben angeſehn werden muß, obwohl ſie dadurch keinesweges völlig der Beſtimmung auch dem gemeinen Beſten zu dienen entzogen werden. Ein ſolches Eigenthum bildet ſich nun aber vorzüglich für die Familie aus, indem der Einzelne ſogleich als Glied ſeiner Familie ſein natürliches Daſein empfängt und entwickelt, und ſo wie er ſeinen Körper als ein ſolches Glied beſitzt, ſo auch die übrigen Werkzeuge dieſem anbildet. Damit ergibt ſich ein Geſammteigenthum der Familie, ein Hausweſen, welches der Staat nicht aufheben, ſondern ſchützen und fördern ſoll. Es iſt für die Eigenthümlichkeit der Familie berechnet, ihren Sitten, Bedürfniſſen, Neigungen, ihrer ganzen Lebensweiſe angepaßt; wie viele Veränderungen würde es erſt durchgehen müſſen, wenn es in die Hand Anderer kommen ſollte, ehe es dieſer gerecht würde! wie vieles von ihnen würde Andern unnütz ſein, welches die Familie zu gebrauchen weiß! Daher iſt es beſſer, daß dieſes Hausweſen ihr verbleibe und von ihr nach ihrer Weiſe gebraucht und genoſſen werde. So wird alſo der Staat im Hausweſen der Familie eine Beſchränkung ſeiner Gewalt finden und die Unterthanen dagegen werden darin einen Kreis gewinnen, in welchem ſie nach Freiheit walten können.

Wenn wir nun hiermit die Lehren verwerfen, welche dem Staate die Macht haben geben wollen über die Ehen zu ſchalten, die Erzeugung und Erziehung der Kinder zu leiten und das Hausweſen zur Gütergemeinſchaft aufzulöſen, ſo können wir doch nicht leugnen, daß jene Lehren in Beziehung auf Bemerkungen ſich ausgebildet haben, welche dazu zu nöthigen ſcheinen der Obrigkeit auch eine Gewalt über die Familie und über ihr Hausweſen einzuräumen. Denn unſtreitig iſt es eine gemeinſame Sache des Volkes und deswegen auch der Gewalt der Obrigkeit zu unterwerfen, daß die Fortpflanzung des Volkes in einer Weiſe unterhalten werde, welche ſeinen Sitten entſpricht und ſein Gedeihen ſichert; daß die Kinder in volksthümlichen Sitten erzogen werden und ſo, daß ſie dereinſt als tüchtige Staatsbürger ſich beweiſen können; daß auch das Hausweſen der einzelnen Familien in die Ordnung ſich ſchicke, welche der Staat zu Erhaltung und Beſſerung des Gemeinweſens anzuſtreben hat. Daraus gehn denn viele Geſetze hervor, welche die Verhältniſſe der Ehegatten, der Eltern und der Kinder zu einander, die Weiſe, wie das Hausweſen der Familien erworben und beſeſſen werden ſoll, unter eine allgemeine Norm bringen. Vor allen Dingen wird die Sorgfalt der Obrigkeit in dieſer Richtung ſich bewähren müſſen, ſobald irgend wie ein Verderben der Sitten ſich zeigt in den angegebenen Kreiſen der ſittlichen Wirkſamkeit entweder im Volke überhaupt oder auch in einer einzelnen Familie. Aber die Wirkſamkeit der Obrigkeit hat auch in allen dieſen Dingen doch eine ſehr beſtimmte Grenze. Sollte ſie allgemeine Normen für das eheliche und häusliche Leben aufſtellen, ſo darf ſie ſolche doch nur aus den Sitten des Volkes entnehmen, und ſolche Normen werden auch niemanden beſchränken können, welcher ſelbſt in dieſen Sitten ſich geſund erhalten hat. Sobald aber die Obrigkeit ein Recht gewinnt auch in die eigenthümlich geſtalteten Einzelheiten des Familienlebens einzudringen und ihre Befehle dem Eigenwillen der Einzelnen beſchränkend fühlbar zu machen, ſo muß es eine Schuld der Einzelnen ſein, welche ſolche Eingriffe herbeiführt. Wir nehmen hiervon ſelbſt die Fälle öffentlicher Noth nicht aus; denn in ſolchen Fällen würde es eben eine Schuld des Einzelnen ſein, wenn er nicht bereit wäre freiwillig ſein Eigenthum zu opfern und ſich und ſeine Familie dem Dienſte des Vaterlandes zu weihen. Daß jedoch die Grenzen der obrigkeitlichen Macht gegen die Familie genau und nach einem Maßſtabe für alle Völker beſtimmt werden könnten, muß man nicht erwarten. Vielmehr aus den Grundſätzen, von welchen wir ausgehn, ergibt ſich, daß ihre Feſtſtellung abhängig iſt von dem Grade der Ausbildung, welchen das Familienleben im Volke gewonnen hat, und von der Reinheit und Unverdorbenheit der Sitten, welche in demſelben herrſchen. Auch die Verſchiedenheit der Stände im Volke kann hierauf einen Einfluß ausüben. Wo das Familienleben ſeiner Beſtimmung mehr entſpricht, da entzieht es ſich auch mehr der Gewalt des Staats, wo dagegen nur eine unvollkommene Ausbildung deſſelben ſtattfindet, wo die allgemeine Sitte die Eigenthümlichkeiten der Einzelnen in ſeiner Geſtaltung noch nicht völlig zur Geltung hat gelangen laſſen, wo es wohl gar der Unſitte Raum gegeben hat, da fällt es auch nothwendig mehr den Beſtimmungen der Obrigkeit anheim. Und ſo werden wir es überhaupt in Rückſicht auf die Grenzen der obrigkeitlichen Gewalt und der bürgerlichen Freiheit finden, daß die letztere um ſo größer wird, je vollkommener im Volke die Gebiete des ſittlichen Lebens ſich entwickelt haben, welche außerhalb der politiſchen Thätigkeit liegen. Es iſt mit dem ſittlichen Leben, wie mit dem natürlichen. Wo irgend ein nothwendiges Glied des letztern ſeine volle Schuldigkeit nicht thut, da muß ein anderes Glied deſſen Thätigkeit, ſo gut es geht, zu erſetzen ſuchen. Eine ſolche ſtellvertretende Thätigkeit des Staats kann auch die Freiheit des Familienlebens in engere Grenzen einſchließen müſſen, als ihr von Natur geſteckt ſind, aber auch nur durch Schuld des Familienlebens ſelbſt. Der wahre Staatsmann wird nicht darauf ausgehn die Gewalt der Obrigkeit über die Familie weiter auszudehnen, als es das Bedürfniß verlangt, vielmehr jede Einmiſchung in dasſelbe nur als ein Geſchäft betrachten, deſſen er gern enthoben ſein möchte, weil er es doch nur unvollkommen verwalten kann; denn dies liegt dem Weſen ſeiner Aufgabe fern, und nur vom Drange der Umſtände, von der Ungunſt der Verhältniſſe kann es ihm geboten werden.

In ähnlicher Weiſe haben wir auch eine Freiheit der Bürger anzuerkennen in dem, was von ihren Thätigkeiten über den Kreis des Staatslebens hinausgeht und einer größern geſellſchaftlichen Vereinigung ſich anſchließt. Wir müſſen aber bei Betrachtung dieſer Seite der bürgerlichen Freiheit noch zwei Fälle unterſcheiden in den vom Volke gebildeten Staaten. Denn wie wir geſehen haben, kann es ſich treffen, daß der Staat das ganze Volk umfaßt, aber auch, daß einzelne Theile des Volkes beſondere Staaten für ſich errichten. In dem erſten Falle wird nun alles Volksmäßige, was dem gemeinen Beſten angehört, unter die Leitung des Staats fallen, in dem letztern dagegen wird es auch ein gemeinnütziges Streben in den volksthümlichen Entwicklungen geben, welches über den Kreis der einzelnen Staaten hinausgeht, daher auch von dieſen nicht geleitet werden kann. So wird denn im letztern Falle die Freiheit der Bürger größer ſein, als im erſtern. Sie wird ſich als eine ſolche erweiſen im Verkehr unter den Bürgern verſchiedener Staaten, welche demſelben Volke angehören, und daher wenn auch nicht durch politiſche Einrichtungen, doch durch den volksthümlichen Charakter ihrer Bürger mit einander enger verbunden ſind. Man muß in den Bürgern ſolcher Staaten ein Streben vorausſetzen auch in ihren Handlungen ihre innere Verwandtſchaft heraustreten zu laſſen, welche in der Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten noch keinen Ausdruck gefunden hat. Allein wenn in ſolchen Handlungen die einzelnen Bürger auch ihre Freiheit haben, ſo wird doch der politiſche Charakter derſelben nicht geleugnet werden können. Denn unſtreitig liegt es nur an äußern Hinderniſſen, daß nicht auch die Obrigkeit der einzelnen Staaten das Streben des ganzen Volkes nach gemeinſamem Wirken in ihren Handlungen heraustreten läßt und dadurch die Vereinigung dieſer Staaten in irgend einer lockereren oder ſtraffern Form zu einer politiſchen Gemeinheit vollzieht. Eben deswegen müſſen wir denn aber auch anerkennen, daß der vorher bezeichnete Kreis der bürgerlichen Freiheit der Leitung der Obrigkeit unterworfen werden könne, ja wir haben es als eine höhere Ausbildung des Staatslebens anzuſehn, wenn es dazu kommt, und die bürgerliche Freiheit in dieſer Rückſicht, wiewohl unter den gegebenen Verhältniſſen von der Obrigkeit in keiner Weiſe zu beſchränken, iſt dennoch nur als ein Zeichen zu betrachten, daß die Staatenbildung im Volke noch unter Hinderniſſen ſteht, welche auf der gegenwärtigen Stufe der Entwicklung noch nicht haben beſiegt werden können.

Wir haben daher auch dieſe Art der bürgerlichen Freiheit nur erwähnt, um die andre Art, welche wir jetzt betrachten wollen, um ſo beſtimmter in das Licht zu ſtellen, die Freiheit, welche dem Bürger aus ſeiner Wirkſamkeit über den Kreis des Staates hinaus und in einer größern geſellſchaftlichen Verbindung erwächſt. Nach unſern frühern Unterſuchungen muß es einleuchten, daß wir in dieſem Gebiete die geiſtigen Güter der Menſchheit finden werden, wie wir dieſelben ſchon früher aufgezählt haben. Die Wiſſenſchaft iſt nicht dazu beſtimmt der Beſitz nur eines Volkes zu ſein, ſondern alles, was ihr angehört, je reiner es ſich ausgebildet hat, um ſo leichter theilt es ſich auch Menſchen aus allen Völkern mit. An ihrer Ausbildung haben daher auch alle Völker Theil, mehr oder weniger, und ſie kann deswegen nicht von der Obrigkeit eines Volkes geleitet werden. Etwas Ähnliches haben wir auch von den Werken der ſchönen Kunſt zu halten, welche zwar oft an volksthümliche Entwicklungen ſich anſchließen und Feſten oder Anſtalten des einzelnen Staates zur Erheiterung und zum Schmucke dienen, aber doch keinesweges andern Völkern ihren Genuß verſagen; denn die ſchöne Kunſt liebt es im weiteſten Kreiſe ſich mitzutheilen, in welchem ſie nur Geſchmack für ihre Werke findet. Dahin haben wir endlich auch die Religion zu zählen, welche zwar, ähnlich wie die ſchöne Kunſt nicht ſelten einen volksthümlichen Charakter annimmt, aber dennoch in ihrem innerſten Weſen das Streben trägt alle Menſchen im Bewußtſein ihrer Gemeinſchaft in Gott zu verbinden, ſo wie ſie wahrhaft in ihm ihren gemeinſchaftlichen Grund haben. Daher werden wir auch von allen dieſen geiſtigen Gütern zu behaupten haben, daß ſie eine Gemeinſchaft der Güter unter den Menſchen errichten ſollen, welche weit über den Kreis jedes Staates hinausgeht und deswegen auch nicht von der Obrigkeit des Staates verwaltet werden kann. Hierin iſt denn die bürgerliche Freiheit ausgeſprochen in allen den Thätigkeiten, welche mit den genannten Gütern zu thun haben. Daher ergibt ſich denn auch, daß dieſelbe um ſo größer ſein wird, je mehr die Bürger des Staates in Wiſſenſchaft, ſchöner Kunſt und Religion ſich entwickelt haben und je reiner dieſe geiſtigen Beſtrebungen in ihnen herrſchen.

Daß ſie aber eben nicht überall rein heraustreten, gibt denn auch einen hinlänglichen Grund ab es zu rechtfertigen, wenn die Obrigkeit ſich genöthigt ſieht zuweilen ihre Gewalt auch über die ſittlichen Proceſſe zu erſtrecken, welche jenen Gebieten der geiſtigen Güter angehören. Es gibt zwar enthuſiaſtiſche Verehrer der Wiſſenſchaft, welche jede Beſchränkung des Staats in der Erforſchung und Verkündigung der Wahrheit für einen Frevel achten; und hierin würden ſie ganz folgerichtig verfahren, wenn ſie es durchſetzen könnten, daß die äußern Güter und alles, was dieſe betrifft, nur Mittel für die innern Güter wären; denn alsdann würde ein jedes kleinſtes geiſtiges Gut mehr gelten, als das größeſte äußere; aber wir finden auch, daß jene Freunde der Wiſſenſchaft ſelbſt dabei entweder das Gebiet der Wiſſenſchaft ungehörig einzuengen oder die Pflichten des Staats zu verkennen in Gefahr gerathen. Wenn wir die Wahrheit nicht allein in den erhabenen Regionen allgemeiner Sätze, ſondern auch eben ſo ſehr in den Kenntniſſen der Gelehrſamkeit und ſelbſt in der trivialſten, wenn nur wahren Bemerkung ſuchen und zu den unumgänglichſten Pflichten der Obrigkeit es zählen, ihre Bürger gegen äußere und innere Feinde zu ſchützen, ſo gibt es unſtreitig manches, was der Staat ſeinen Bürgern auszuplaudern und ſeinen Feinden zu verrathen verbieten kann und was dennoch einen wiſſenſchaftlichen Werth hat. Sonſt würde er es geſtatten müſſen, daß die Stärke und Stellung ſeiner Heere, die Mittel ſeiner Vertheidigung, alle Anſtalten, welche er trifft, um geheimen Feinden im Geheimen zu begegnen, noch früher verrathen und vereitelt würden, als ſie auch nur eine halbe Wirkung haben könnten. Deswegen werden wir dem Staate nicht allein das Recht zugeſtehen müſſen nach vollbrachter That den Verrath der Staatsgeheimniſſe zu ſtrafen, ſondern es muß ihm auch zuſtehn noch vor der Vollbringung dergleichen zu hindern. Wir werden aber in dieſer Beziehung anzuerkennen haben, daß es mancherlei Wiſſen gibt, welches nicht allein eine wiſſenſchaftliche Bedeutung hat, ſondern auch das praktiſche Leben berührt und mit den äußern Gütern ſo verknüpft iſt, daß ſeine Mittheilung den Beſitz oder Gebrauch derſelben gefährdet. So wird vieles zu wiſſen geſucht, nicht um es zu wiſſen, ſondern um dadurch ein Handeln einzuleiten. Wo nun ein ſolches Wiſſen vorkommt, da wird natürlich auch das Gebiet der menſchlichen Geſellſchaft, welches mit den äußern Gütern und dem Handeln zu thun hat, in ſeine Ausbildung und Mittheilung einzugreifen ſich berechtigt finden. Natürlich aber wächſt dieſes Recht des Staates auch um ſo mehr, je weniger rein das Wiſſen ſich ausbildet, je mehr Irrthum in daſſelbe ſich einmiſcht und je mehr die Mittheilung auf Täuſchung ausgeht. Beſtimmte

Grenzen für alle Fälle hierüber feſtzuſetzen iſt nicht möglich. Denn es kommt bei denſelben offenbar auf veränderliche Momente in der Ausbildung der Staaten und der Wiſſenſchaft an. Je reiner, je weniger in Beziehung zu dem praktiſchen Leben die Wiſſenſchaft in einem Volke ausgebildet iſt, um ſo weniger kann ſie mit dem Staate in eine feindliche Berührung kommen, und wir werden wohl ein ziemlich großes Gebiet der bürgerlichen Freiheit nach dieſer Seite zu allen denen verſprechen dürfen, welche der Wiſſenſchaft an ſich ſelbſt einen Werth beilegen, wenn auch nicht ein unbeſchränktes. Aber auch um ſo weniger wird der Staat Urſache haben den rein wiſſenſchaftlichen Forſchungen und Mittheilungen eine Grenze zu ſetzen, je ſtärker er ſelbſt an phyſiſcher und ſittlicher Macht iſt, denn um ſo weniger hat er zu fürchten, daß böswillige oder unvorſichtige Mittheilungen ihm oder ſeinen Untergebenen einen bleibenden und von ihm nicht zu vergütenden Nachtheil zuziehen könnten. Das Maß, in welchem der Staat die wiſſenſchaftliche Mittheilung frei laſſen kann, hängt natürlich auch von der Kräftigkeit des wiſſenſchaftlichen Lebens ab, welches im Volke herrſcht. Zu einer Zeit, in welcher dieſe jedem Irrthum gewachſen iſt, kann es der Staat zulaſſen, daß auch der gefährlichſte Irrthum verbreitet werde; zu einer Zeit dagegen, welche an wiſſenſchaftlicher Schwäche leidet, wird er dies nicht wagen dürfen.

In ähnlicher Weiſe iſt dem Staate auch eine Gewalt über die Werke der ſchönen Kunſt zuzugeſtehn, welche zwar unmittelbar weniger gefährlich ſind, als die Verbreitung von Kenntniſſen, in den Beziehungen des Staats zu änßern und innern Feinden, aber wegen ihres bedeutenden Einfluſſes auf die Sitten und ſelbſt auf die Entſchlüſſe des Volkes einer Überwachung von Seiten der Obrigkeit ſich nicht entziehen dürfen. Wenn wir dem Staate einen Antheil an der Erziehung der Jugend zugeſtehn müſſen, zwar nicht ſofern ſie das rein Menſchliche betrifft, aber ſofern ſie die bürgerliche Tüchtigkeit ausbilden ſoll, ſo werden wir auch der Obrigkeit nicht abſprechen können, daß ſie den Einfluß prüfen muß, welchen die ſchöne Kunſt in einem hohen Grade auf die leicht erregbare Phantaſie der Jugend und dadurch auf ihr ganzes Leben auszuüben vermag. Und eine ähnliche Aufſicht dürfte der Staat auch wegen der Erwachſenen mit Recht in Anſpruch nehmen, wenn es ihm anders erlaubt iſt eine ſtarke Waffe zu bewachen, welche zu politiſchen Zwecken gebraucht und gemißbraucht werden kann. Natürlich müſſen die Beſchränkungen, welche hieraus für die Bürger des Staats fließen, da ſtärker hervortreten, wo das Volk ſehr erregbar iſt für das Schöne, als wo es, in ſeiner Maſſe wenigſtens, faſt ſtumpf und gleichgültig gegen daſſelbe ſich verhält. Doch werden wir auch für dieſen Punkt der bürgerlichen Freiheit behaupten dürfen, daß die Geſetze und Verordnungen der Obrigkeit das reine Weſen der ſchönen Kunſt nicht zu berühren haben, ſondern nur ihre Ausartungen und Nebenbeziehungen; denn das Schöne an ſich wird immer nur bildend auf den menſchlichen Geiſt einwirken, wo dagegen den Sitten und der Geſinnung Gefahr droht oder wo gefährliche Entſchlüſſe herbeigeführt werden können durch die Werke der ſchönen Kunſt, da wird es nur eine unreine Luſt oder ein erſchlaffendes Vergnügen oder eine leidenſchaftliche Aufregung ſein, was von ihnen begünſtigt wird zum Nachtheile des Schönen ſelbſt. Wenn nun die volksthümliche Obrigkeit ſolchen Auswüchſen der ſchönen Kunſt mit Recht ſich entgegenſetzt, ſo wird ſie freilich dabei wirkſamer und beſſer verfahren, wenn ſie den geſunden Sinn des Volkes gegen die unreinen Beimiſchungen des Schönen aufruft, daß er dieſelben nicht dulde, als wenn ſie da, wo dergleichen ſich ſchon gezeigt und gewirkt haben, eine ſpäte Hülfe bringt. Ein kunſtrichterliches Anſehn ſoll ſie, auch wenn das letztere eintreten muß, ſich nicht anmaßen, denn ihre Maßnahmen gehen nicht gegen das Schöne oder Unſchöne, ſondern gegen das, was den Sitten und Geſetzen des Volkes zuwider iſt. Wenn wir ihr eine ſolche Gewalt zugeſtehn, ſo iſt die Vorausſetzung dabei nur, daß ſie mehr als Andere im Mittelpunkte des Volkslebens ſtehend, auch beſſer die volksthümliche Sitte und ihre Forderungen zu beurtheilen im Stande ſein werde.

Wenn es nun Vielen zweifelhaft geweſen iſt, ob die Obrigkeit nöthig habe mit den Werken der ſchönen Kunſt anzubinden, ſo möchte doch ein großer Theil derſelben davon ſich überzeugen laſſen, wenn er auf die innige Verbindung der ſchönen Kunſt mit der Religion blickt. Denn daß der Staat wenigſtens bisher von allen Verwicklungen mit der Religion ſich frei zu machen nicht vermocht hat, tritt ſo anſchaulich in der Geſchichte heraus, daß wohl noch häufiger die Frage iſt aufgeworfen worden, ob nicht die Religion als eine Staatseinrichtung, als die entgegengeſetzte Frage, ob ſie nicht als völlig unabhängig vom Staate zu behandeln ſei. Wir würden hier einen weiten

Kreis der Unterſuchungen vor uns haben, wenn wir über die allgemeinen Principien der Rechtsphiloſophie hinausgehn wollten. Die Schwierigkeiten aber das richtige Verhältniß zwiſchen Religion und Staat feſtzuſtellen treten erſt da in größerem Maße heraus, wo die erſtere ſo weit ſich entwickelt hat, daß ſie eine eigene geſellſchaftliche Verbindung, eine Kirche, ſtiften kann. Wo ſie bis dahin noch nicht gekommen iſt, hat der Staat natürlich eine größere Gewalt über ſie, und zwar um ſo nothwendiger, je gewöhnlicher es iſt, daß ſie auf dieſer Stufe ihrer Entwicklung noch einen volksthümlichen oder gar örtlichen Charakter an ſich trägt. Denn dadurch fällt ſie noch mit dem Wirkungskreiſe des Staats zuſammen, und ſie hat ihre Beſtimmung als eine allgemeinere Sache zu wirken noch nicht erwieſen. Da wird denn auch die Freiheit der Bürger in religiöſer Beziehung geringer ſein müſſen, als da, wo die Religion im Sinne der ganzen Menſchheit ſich entwickelt hat und deswegen eine geſellſchaftliche Ordnung erſtrebt, welche weit über das Gebiet eines Staats hinausgeht, und es bewährt ſich alſo auch hier wieder unſer Grundſatz, daß die Freiheit der Bürger um ſo mehr wächſt, je kräftiger das allgemein Menſchliche in ihnen ſich entwickelt hat. Wer daher die Rechte des Staats ſeinen Einfluß auf die Religion geltend zu machen und von der andern Seite die Rechte der Bürger auf Freiheit in Religionsſachen beſtimmen will, der muß zuerſt zwei Arten der Religion unterſcheiden, die volksthümliche oder auch örtliche und die allgemein menſchliche. Wenn noch ein Mittleres zwiſchen beiden vorkommen ſollte, nemlich die Religion, welche zwar an ſich auf allgemein menſchlichen Beſtrebungen beruht, aber doch ein volksthümliches Element in ſich aufgenommen hat, ſo können wir dies nur als eine Verunreinigung des urſprünglichen Princips dieſer Religion anſehn und ſo wie jede Verunreinigung der allgemein menſchlichen Beſtrebungen dem Staate wieder ein größeres Recht gibt ſich einzumiſchen, ſo wird es auch in dieſem Falle nicht fehlen können, daß dadurch die Freiheit der Bürger beſchränkt wird und die Geſchäfte der Obrigkeit wachſen. Aber keinesweges in einer für den Staat erfreulichen Weiſe; denn er bekommt dadurch nur mit einer Sache zu thun, welche urſprünglich ſeines Amtes nicht iſt, welche ihn daher beläſtigt und in welcher er das Geſchäft einer andern geiſtigen Thätigkeit nur nothdürftig erſetzen kann. Daß nun aber dies ſeine Pflicht werden könne, dafür ſprechen unzählige Thatſachen, welche anzuführen uns nicht nöthig ſcheint; ſo bekannt ſind ſie. Wenn man den Bürgern Gewiſſensfreiheit oder Freiheit der Religion ohne alle Schranken geſtattet wiſſen will, ſo muß man dieſe Freiheit auch im ſtrengſten Sinne des Wortes nehmen und ſie in keiner Weiſe weiter ausdehnen, als der Begriff der Religion reicht. Dieſer kann aber nicht jedweder Handlung das Wort reden, welche unter dem Vorwande der Religion geſchieht, ſonſt würde auch die ſchnödeſte Handlung des Aberglaubens vom Staate nicht angefochten werden dürfen; vielmehr iſt die Religion an ſich ohne alle Handlung möglich und eine Sache, welche nur in unſerem Innern zwiſchen Gott und uns ſich vollzieht. Wenn dagegen eine äußere Handlung, welche auch die Natur verhindern kann ohne unſer Inneres und ſein

Verhältniß zu Gott umzuwandeln, für nothwendig zum Heil der Seele gehalten wird, ſo hat der Aberglaube ſich ſchon eingemiſcht, und es ſtellt ſich alsdann ein Recht des Staats heraus eine ſolche Handlung darauf anzuſehn, ob ſie den geſellſchaftlichen Verhältniſſen gemäß, unter welchen wir leben, Platz greifen dürfe oder nicht. So wie nun die Obrigkeit über dieſe geſellſchaftlichen Verhältniſſe eine Macht hat, ſo können wir ihr auch nicht verſagen die Handlungen zu prüfen, welche unter dem Vorwande der Religion für nothwendig gehalten werden, ob ſie Platz greifen dürfen oder nicht. Aber wenn auch hierin der Staat eine Gewalt gewinnt über religiöſe Angelegenheiten, ſo wird ſie doch keinesweges alles ergreifen dürfen, was von der Religion aus in Handlung heraustritt. Denn der Staat hat ja überhaupt nicht über alle Handlungen der Bürger zu herrſchen, ſondern nur über die, welche das Gemeingut betreffen und einer Leitung von einem Mittelpunkte aus bedürfen; und daher wird auch der Religion ein Gebiet der Handlung übrig bleiben, in welchem ſie frei ſich bewegen kann. Und mehr wird die wahre Religion auch nicht begehren und daher mit den wahren Rechten des Staats nicht in Streit gerathen können, vielmehr dieſe Rechte heiligen als Gott gefällige Ordnungen. Die Streitigkeiten aber über das, was die religiöſe Geſellſchaft und was der Staat für erlaubt oder geboten hält, können erſt da eintreten, wo das volksthümliche Intereſſe, welches der Staat vertritt, und das rein menſchliche Intereſſe, welches die Religion im Auge hat, mit einander zu ſtreiten ſcheinen. Denn einen wirklichen Streit zwiſchen beiden können wir nicht annehmen, indem die Völker ſelbſt, wie früher geſagt, als die Träger der Menſchengeſchichte anzuſehen ſind. Wenn wir daher eine religiöſe Gemeinſchaft uns denken, welche darauf ausginge die Unterſchiede der Völker überhaupt aufzulöſen oder über die Intereſſen derſelben zu entſcheiden, dadurch ihre freie Geſetzgebung ſtörend, ſo würden wir dem Staate nicht allein das Recht zugeſtehn, ſich gegen dieſelbe zu wehren, ſondern auch die Pflicht ſie ſelbſt aufzulöſen, weil ſie ſowohl ihnen entgegen, als auch von der wahren Religion abgefallen wäre. Daſſelbe Recht und dieſelbe Pflicht kommt aber auch dem Staate zu, wenn die Grundlagen der Volksgemeinſchaft vom religiöſen Wahne beſtritten werden, z. B. die Ehe, das Eigenthum, die Arbeit in Erwerbung äußerer Güter, oder wenn das Daſein eines einzelnen Volkes, welches noch in der Blüthe ſeines Lebens ſteht, durch die Grundſätze der religiöſen Geſellſchaft befeindet wird, indem ein Aberglaube ſich ihm aufdrängen will, der die einheimiſchen Sitten verdirbt und ausländiſchen Beſtrebungen ſich zuwendet. In ſolchen Fällen kann ſelbſt eine verhältnißmäßig reinere Religion gegen die volksthümliche Religion vom Staate zurückgewieſen werden müſſen, welches einleuchten wird, wenn man das Verhältniß des griechiſchen und römiſchen Weſens gegen den jüdiſchen Monotheismus ſich vergegenwärtigt, ſofern dieſer auf Verherrlichung des jüdiſchen Volkes ausging. Etwas anderes aber iſt es, wenn die wahre Religion Ergebung in die Geſchicke der Völker fordert, wenn ein Volk ſeine Blüthe überlebt hat und der von ihm gegründete Staat ſich auflöſt, indem im Sinne der ganzen Menſchheit ein neues volksthümliches Leben ſich bilden ſoll; in einem ſolchen Falle muß natürlich die religiöſe Freiheit der Bürger einen größeren Spielraum gewinnen. Dieſer wird ſich aber auch ungeſucht ihr eröffnen, indem in ſolchen Zuſtänden das Anſehn der Obrigkeit nothwendig ſich ſchwächen muß. Der Streit jedoch, welcher in ſolchen Übergängen der Geſchichte unausbleiblich heraustritt, iſt ein Streit nicht ſowohl zwiſchen Religion und beſtehendem Staate, als zwiſchen dem alten Staate und einem neu ſich bildenden, auf deſſen Entwicklung aber auch die Religion Einfluß hat, weil in der neuen Volksbildung, welche durch den neuen Staat betrieben wird, das allgemein menſchliche Intereſſe ſich regt. Es iſt alſo auch hier keineswegs ein Streit zwiſchen dem volksthümlichen und dem allgemein menſchlichen Intereſſe, ſondern nur zwiſchen dem Intereſſe des alten und des im Entſtehen begriffenen Volkes. Und ſo beſtätigt ſich uns denn auch hier unſer Grundſatz, daß in allen dieſen Entwicklungen des menſchlichen Geiſtes, welche über das Gebiet des volksthümlichen Lebens hinausgehn, in eben demſelben Grade die bürgerliche Freiheit vom Staate unangetaſtet bleiben ſoll, in welchem ſie rein auf ihrem Gebiete ſich halten, daß ſie aber auch unausbleiblich, ſo wie ſie in das volksthümliche Handeln eingreifen, von dieſem eine Rückwirkung erfahren müſſen, und eine ſolche Rückwirkung wird freilich nicht möglich ſein ohne eine Abhängigkeit in ihrer Entwicklung vom Staate, ohne eine Beſchränkung der bürgerlichen Freiheit.

Wenn wir nun der bürgerlichen Freiheit nichts anderes zuweiſen wollten, als das, was den eigentlichen Zwecken des Staats fremd iſt, ſo würden wir hier mit unſrer

Unterſuchung über ihren Umfang zu Ende ſein. Nur das, was über das volksthümliche Leben hinausliegt und was vor dem volksthümlichen Leben vorhergeht, iſt für den volksthümlichen Staat eine Schranke ſeiner Wirkſamkeit. Allein man kann den Begriff der bürgerlichen Freiheit auch noch weiter ausdehnen, wenn man nicht allein das dahin zählt, was von der Obrigkeit nicht mit Zwang belegt werden ſoll, ſondern auch was unter den gegebenen Umſtänden dem Zwange nicht unterworfen zu werden braucht. Dies letztere bildet die eigentlich politiſche Freiheit, wenn man unter derſelben das verſteht, was die Bürger des Staats ohne Zwang zur Bildung des Staats ſelbſt beitragen. Dies iſt die thätige Rolle, welche ſie in der Staatsentwicklung ſpielen. Eine ſolche werden wir einem jeden, welcher dem volksthümlichen Staate wahrhaft angehört, zutheilen müſſen; er verhält ſich gegen den Staat nicht durchaus leidend; als ein Glied desſelben hat er in ihm eine beſtimmte Wirkſamkeit, wie gering oder wie groß ſie ſein möge. Nur werden wir hierbei auch anerkennen müſſen, daß bei dieſem Theile der bürgerlichen Freiheit auch der Gegenſatz zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen nicht in der ſtrengen Spannung heraustritt, welche er dem Begriffe nach zu haben ſcheinen könnte. Denn ſobald irgend ein Bürger thätig in die Handhabung oder Entwicklung der Staatsverfaſſung eingreift, würde er dem ſtrengen Begriffe nach auch zur Obrigkeit zu zählen ſein, wie wenig oder wie viel auch die übrigen nach ihm ſich zu richten hätten. Aber hierdurch werden wir uns nicht ſtören laſſen, wenn wir einmal erkannt haben, daß der Gegenſatz zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen, ſelbſt nachdem derſelbe förmlich feſtgeſtellt worden, doch immer noch nur einen ſchwankenden Unterſchied bezeichnet und daß daher obrigkeitliche Verrichtungen auch von denen ausgehen können, welche förmlich nicht zur Obrigkeit, ſondern zu den Unterthanen gehören. Daher werden wir nun ſagen müſſen, daß die eigentliche politiſche Freiheit um ſo größer ſein könne, je weniger in einem Staate es nöthig iſt den Gegenſatz zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen anzuſpannen, d. h. je allgemeiner in ihm die Eigenſchaften, welche zur obrigkeitlichen Verrichtung befähigen, verbreitet ſind, der volksthümliche Gemeingeiſt und die politiſche Einſicht in die Zwecke und die Mittel des Volkes. Dies wird im Allgemeinen um ſo leichter ſtattfinden, je einfacher die Zuſtände des Volkes ſind. Da ergeben ſich die Zwecke des Volkes leicht; ohne Schwierigkeit folgen alle, welche in der volksthümlichen Geſinnung ſtehn, dem, was Sitte iſt, was die Gewohnheit als Recht feſtgeſtellt hat und das gemeine Wohl erheiſcht, und deswegen ſtellt ſich auch der Gehorſam gegen die Obrigkeit bei den Unterthanen wie von ſelbſt ein. Wer aber von ſelbſt und aus eigener Einſicht gehorſam iſt den Geſetzen und Anordnungen des Staats, der iſt auch frei in ſeinen politiſchen Handlungen. Mit dem einſichtigen Gehorſam der Unterthanen alſo ſteigt ihre bürgerliche Freiheit. In ſolchen Zuſtänden wie die eben beſchriebenen bedarf es auch nur weniger Anordnungen der Obrigkeit; ausdrücklich feſtgeſtellte oder gar geſchriebene Geſetze ſind faſt gar nicht nöthig; es genügt eine einfache Verabredung über die Formen des Staates, welche nur willkürlich, nach Berückſichtigung des bequemſten und doch am meiſten ſichernden Verfahrens feſtgeſtellt werden können, und ſo beginnt die Rechtsverfaſſung mit Feſtſtellung des Staatrechts. Vorſichtsmaßregeln dagegen, welche eine der Staatsordnung widerſtrebende Volksmenge vorausſetzen, brauchen nicht genommen zu werden; denn ein jeder weiß, daß wenn Einzelne in der Leidenſchaft, in eigennütziger Abſicht den Sitten und dem gemeinen Wohle zuwider handeln ſollten, ſogleich die Menge der einzelnen Bürger zum Schutze der Staatsordnung bereit ſein würde. Dieſe einfachen Zuſtände bieten in der Regel das glücklichſte Verhältniß zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen dar; zwiſchen ihnen herrſcht kein Mißtrauen, weil ein jeder leicht in den Sinn der Obrigkeit ſo wie der Unterthanen ſich verſetzen kann, die Meiſten leicht ſich leiten laſſen, aber auch nicht viel ſchwerer die Leitung übernehmen könnten; wenn der eine herrſcht, der andre beherrſcht wird, ſo erſcheint dies faſt als etwas zufälliges, und der Übergang aus dem Stande der Unterthanen in den der Obrigkeit iſt deswegen auch leicht angebahnt.

Aber wer dies glückliche Verhältniß zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen für die ſchönſte Entwicklung des Staatslebens halten ſollte, der möchte wohl kaum die Bedingungen und Zwecke des Volkes und des Staates bedacht haben. Wenn wir auch haben behaupten müſſen, daß beide, Volk und Staat, nur einen kleinern Kreis innerhalb der Menſchheit befaſſen können, ſo ſind doch beide beſtrebt dieſen Kreis auszudehnen, und je mehr ſie an Umfang gewinnen, um ſo ſchwieriger wird es auch halten ein ſolches gleichartiges Bewußtſein der Sitten, der Rechte und des gemeinen Wohls über alle zu verbreiten, welche ihnen angehören, wie es von jenem glücklichen Verhältniſſe vorausgeſetzt werden würde. Dazu kommt, daß mit der weitern Ausbildung des Staats nothwendig auch die Vertheilung der Arbeiten und die daraus hervorgehende Verſchiedenheit der bürgerlichen Stände eintritt, welches zur Folge haben wird, daß die Einzelnen, ein jeder ſeinem beſondern Berufe und Stande angehörig, nur ſchwer zu einer ſolchen Überſicht über den Zuſammenhang der ganzen geſellſchaftlichen Ordnung gelangen werden, wie ſie der Obrigkeit zur klugen Leitung der allgemeinen Angelegenheiten nothwendig iſt. Daher können wir nicht erwarten, daß in der weitern Entwicklung eines Staates die einfachen Verhältniſſe bleiben werden, in welchen es möglich iſt, daß faſt ein jeder Bürger, in jeder Weiſe Obrigkeit ſein könne, ſondern es wird ſich bald eine Verſchiedenheit der Bildung unter den Bürgern einſtellen und ein ausgezeichneter Grad der Einſicht und der Geſchicklichkeit wird alsdann von Nöthen ſein um die öffentlichen Geſchäfte zu leiten. Dadurch entſteht erſt im Staate eine bleibende politiſche Ungleichheit mit allen den Folgen, welche ſie zu haben pflegt, mit dem Neide der Niedern, mit dem Stolze der Höhern, mit dem wechſelſeitigen Mißtrauen zwiſchen beiden, und indem hierdurch die Glieder des Volkes unter einander in Uneinigkeit gerathen, läßt ſich auch eine Beſchränkung der politiſchen Freiheit in demſelben Grade nicht vermeiden, in welchen die eine Partei die andre durch gute und ſchlechte Künſte zu bewegen ſucht. Doch pflegen zwar jene Folgen einzutreten, ſind aber keinesweges nothwendig. Vielmehr kann der Einzelne über Neid und Stolz und Mißtrauen und andre ähnliche Dinge ſich erheben und in demſelben Grade, in welchem er durch ſeinen beſondern Beruf und Stand in ſeiner politiſchen Einſicht und Fähigkeit ſich beſchränkt ſieht, auch auf die politiſche Wirkſamkeit verzichten und den Einſichtigern vertrauen in der Leitung der Staatsangelegenheiten, oder auch, ſofern er der Obrigkeit angehört, dennoch durch den politiſchen Vorzug ſeiner Stellung ſich nicht verleiten laſſen, ſondern anerkennen, daß auch die untergeordneten Stände ihre nothwendige Bedeutung und einen unentbehrlichen Werth für den Staat haben. Dieſe Geſinnung wird obwalten, ſo lange der Gemeinſinn im Staate lebendig iſt und die Unterthanen zum beſcheidenen Gehorſam gegen die Obrigkeit, die Obrigkeit zur beſcheidenen Achtung der Rechte und der politiſchen Bedeutung der Unterthanen antreibt. Daher bewährt ſich auch hier der Grundſatz, daß die politiſche Freiheit der Unterthanen um ſo größer ſein kann, je größer ihr Gehorſam gegen die Obrigkeit iſt; denn um ſo mehr fühlen ſie ſich eins mit der Obrigkeit, und indem ſie derſelben ihr Anſehn befeſtigen, eignen ſie ſelbſt einen Antheil an ihrer Gewalt ſich zu. Kommen ſie ihr auch an politiſcher Einſicht nicht gleich, ſo ſtehen ſie ihr doch an Gemeinſinn nicht nach. Aber wenn wir ſolche Zuſtände betrachten, ſo ergibt ſich auch, daß die Macht der Obrigkeit um ſo größer iſt, je genauer ſie an die Unterthanen ſich anſchließt und aus dem Gemeinſinn derſelben ihr eigenes Anſehn ſchöpft; denn um ſo weniger Schranken wird ſie finden an dem Eigenwillen der Unterthanen, um ſo willigere Hülfe von dem ganzen Volke, deſſen gemeinſame Angelegenheiten ſie betreibt. Es ſei erlaubt hierbei darauf aufmerkſam zu machen, daß in dem Staate, welcher aus einem Volke heraus ſich entwickelt, das Bewußtſein von der Einheit der volksthümlichen Zwecke, auf welchem die Entwicklung des Staats beruht, zunächſt am Bewußtſein des Gegenſatzes zwiſchen dieſen und andern dem Gemeinweſen feindlichen Zwecken zu erwachen pflegt. Nichts regt dieſes Bewußtſein ſtärker an, als die Nothwendigkeit, welche ſich ergibt, gegen die Feinde des Gemeinweſens zuſammenzuhalten, mögen es innere oder äußere Feinde ſein. Daher ſind das Kriegsweſen und das Gerichtsweſen die erſten Gegenſtände, an welchen die obrigkeitliche Thätigkeit ſich bewährt, der Gegenſatz zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen eine feſte Geſtalt gewinnt und mithin der Staat ſich bildet. Eben dieſer Kampf gegen die Feinde des Volkes iſt es aber auch, welcher den Gemeinſinn unter Obrigkeit und Unterthanen beſtändig rege erhält, und ſo lange es ihnen als ihre erſte politiſche Obliegenheit erſcheint, dieſen Kampf durchzuführen und ihre Geſammtmacht gegen ihre gemeinſamen Feinde zu feſtigen und zu ſtärken, wird es auch nicht fehlen können, daß ſie die Nothwendigkeit ihres Zuſammenhaltens begreifen. Deswegen hat von jeher beſonders die Noth vor äußern Feinden, aber auch der Abſcheu vor großen Verbrechen ſelbſt in ſich uneinige Völker in ihrem Gemeinſinn befeſtigt und geſtärkt und das Vertrauen zu der Obrigkeit neu belebt.. Erſt wenn der Stolz der Obrigkeit unerträglicher erſcheint als die Herrſchaft Fremder und die Duldung des Verbrechens, wenn die Reibungen der Stände und der Parteien unter einander den innern Verwicklungen eine größere Bedeutung beilegen, als der Sicherheit des Staats in ſeinem Beſitz und in weiterer Ausbildung der Güter, welche das Volk im Innern ſeines Landes ſich anzueignen den Trieb hegt, erſt alsdann iſt der Zeitpunkt gekommen, wo politiſche Freiheit der Bürger und Macht der Obrigkeit unvereinbar ſind und weil die Ausdehnung jener zugleich eine Beſchränkung dieſer iſt, die Obrigkeit, um den Staat zu erhalten, auch nothwendig darauf ausgehn muß die politiſche Freiheit der Bürger zu beſchneiden.

Wir werden alſo anerkennen müſſen, daß unausbleiblich in dem zuſammengeſetztern oder vielmehr zu feinerer und beſſerer Gliederung ausgewachſenen Staate Unterthanen und Obrigkeit mehr auseinander treten, indem die größere Menge, welche einem beſchränktern Berufe dient und keine Muße hat weiter, als ihr Beruf reicht, ſich zu unterrichten, zu den obrigkeitlichen Ämtern, welche einen großen Wirkungskreis haben, nicht fähig iſt, und daher nur die zu den höhern Staatswürden gelangen können, welche von Natur und Glück begünſtigt ſind oder durch Fleiß und kräftigen Willen eine größere Überſicht über die Beſtrebungen des ganzen Volkes zu gewinnen im Stande waren. Dennoch hängen beide in dem Gemeinſinn zuſammen; das Gefühl der Vaterlandsliebe verbindet ſie, welches im volksthümlichen Staate eins iſt mit der Liebe zur Verfaſſung und mithin zum Staate in ſeinen weſentlichſten Zügen. Und daß dieſe Liebe ganz ohne Einſicht ſein werde, läßt ſich nicht denken, da man nichts lieben kann ohne es zu kennen und ohne das Streben es noch beſſer kennen zu lernen und da auch die Lage des einzelnen Bürgers, wie beſchränkt ſie auch ſein möge, doch in einem Staate, der aus dem Volke ſich herausgebildet hat, mancherlei Mittel darbieten muß den wahren Lebensgeiſt dieſes Staates zu begreifen. Wenn nun aber in einem ſolchen Staate der einzelne Bürger nur deswegen von den obrigkeitlichen Geſchäften ausgeſchloſſen werden kann, weil ihm politiſche Einſicht mangelt, ſo werden wir auch keinen Bürger eines ſolchen Staats völlig von den obrigkeitlichen Geſchäften ausſchließen können. Und hierin thut ſich uns denn noch eine andre Quelle der bürgerlichen Freiheit hervor, daß nemlich dem einzelnen Bürger auch ſo viel Antheil an der Verwaltung des Staats geſtattet werden ſoll, als ſeine politiſche Einſicht verſtattet. Damit es nicht ſcheine, als wenn wir hierdurch etwas zum Begriffe der politiſchen Freiheit rechneten, was über denſelben in der That hinausgeht, wollen wir nur noch bemerken, daß dieſer Theil der bürgerlichen Freiheit nur das Ineinanderverlaufen der Grenzen bezeichnen ſoll zwiſchen der obrigkeitlichen Gewalt und dem Eingreifen der einzelnen Bürger in die Bildung derſelben. Auch in der weitern Entwicklung des ſtaatbildenden Volkes wird der Gegenſatz zwiſchen Obrigkeit und Unterthan nicht zu einem ſtreng abgegrenzten, ſondern wir kommen hier nur auf verfließende Grenzen oder auf Thätigkeiten, welche man beliebig als obrigkeitliche oder als den Unterthanen angehörige betrachten kann, je nachdem man dieſen Unterſchied mehr nach dem Inhalte der Verrichtung oder nach der Form der obrigkeitlichen Einſetzung beſtimmen will. In der That wie könnte es anders ſein im ſtaatbildenden Volke, wo ja das Volk, welches man als Unterthanen und

Obrigkeit zuſammenfaſſend denken muß, in Gemeinſchaft den Staat bilden, d. h. regieren muß?

Man kann in dieſem Theile der bürgerlichen Freiheit eine materielle und formelle Seite unterſcheiden. Die erſtere bezieht ſich auf die Wirkſamkeit der Unterthanen im Sinn des Gemeinweſens, welche Sitten und Einrichtungen des Lebens weiter ausbildet, ohne daß dabei ein Zwang der Obrigkeit nöthig wäre, in einem Gebiete jedoch, welches dem Zwange unterworfen werden kann und dem Zwange unterworfen werden müßte, wenn die Unterthanen nicht in der geſunden Entwicklung ihres Lebens und in ihrer politiſchen Einſicht durch Neigung und Scham alles hier einrichteten, wie es das gemeine Beſte verlangt. Hier iſt die Ausbildung der Sitten und Einrichtungen eine Vorbildung für das Geſetz und die Staatsanſtalten und das freie Walten der Unterthanen kann als ein obrigkeitliches Thun angeſehn werden, welches aber nicht förmlich als ein ſolches erklärt iſt, ſondern nur in der Übung der gemeinnützigen Thätigkeit beſteht. Von der formellen Seite zeigt ſich dieſe bürgerliche Freiheit in der Befeſtigung des obrigkeitlichen Anſehns, ja ſelbſt in der Einſetzung der Obrigkeit, wo dieſe durch Wahl der Unterthanen geſchieht. Wenn gleich, wie früher geſagt, die Einſetzung der Obrigkeit durch Wahl als eine obrigkeitliche Handlung angeſehn werden kann, ſo wird ſie doch gewöhnlich im Staate nicht ſo betrachtet, wir möchten ſagen: mit Recht, weil dieſe Handlung nur den Übergang bildet aus der nur in einzelnen Verrichtungen heraustretenden in die förmlich feſtgeſetzte Obrigkeit und weſentlich noch der erſtern angehört, während dagegen der

Staat nur die förmlich feſtgeſtellte Obrigkeit anerkennt. Noch weniger aber kann es zu den obrigkeitlichen Handlungen gezählt werden, wenn der einzelne Bürger zur Befeſtigung des obrigkeitlichen Anſehns beiträgt. Dies geſchieht theils durch den eigenen willigen Gehorſam, wie früher gezeigt, theils durch die Einwirkung auf Andere, welche bei dieſen den Gehorſam hervorbringen ſoll. Hierher gehört beſonders der Einfluß der Einzelnen auf die öffentliche Meinung, ſofern dieſe im Sinn der Obrigkeit geſtimmt wird. Auch hier iſt eine politiſche Thätigkeit der Unterthanen in einer nicht ſelten tief eingreifenden Weiſe anzuerkennen und frei zu laſſen von der Obrigkeit. In dieſer ganzen Art der politiſchen Freiheit bildet die politiſche Wirkſamkeit der Unterthanen gleichſam die Grundlage der obrigkeitlichen Thätigkeit und dieſe ſetzt jene nur fort; dies iſt aber dem Charakter des Staates gemäß, welcher vom Volke gebildet wird; denn in dieſem muß der Staat und die Obrigkeit aus dem Gemeingeiſte des Volkes hervorgehn und im Sinne dieſes Princips wirkſam ſein.

So wie ſich nun hierin zeigt, daß der Gegenſatz zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen nirgends ganz ſtreng zwei Claſſen der Bürger von einander abſondert, ſondern die Wirkungskreiſe dieſer Claſſen mehr oder weniger in einander übergehn; ſo ergibt ſich dasſelbe auch, wenn wir im Gegenſatz gegen die bürgerliche Freiheit die Befugniſſe der Obrigkeit unterſuchen. Die Obrigkeit hat die Einheit des Volkes zu vertreten oder das Gemeingut zu verwalten und das Gemeinweſen zu leiten, ſo weit beide nicht ohne vereinigenden Mittelpunkt allein durch die Thätigkeit der Unterthanen ſich bilden. Mit Fleiß gebrauchen wir hier zwei Namen, Gemeingut und Gemeinweſen, um nicht etwa in Verdacht zu gerathen, als wollten wir den Wirkungskreis der Obrigkeit zu ſehr beſchränken; beide Namen aber gehn auf dieſelbe Sache und unterſcheiden ſich nur darin von einander, daß durch das Gemeingut die Ergebniſſe gemeinnützlger Thätigkeit bezeichnet werden, das Gemeinweſen dagegen dieſe Ergebniſſe auch zugleich als wirkſam und in der Entwicklung begriffen betrachtet. So wie nun aber ein Gut eben nur dadurch ein Gut iſt, daß es gebraucht und in Anwendung geſetzt wird, ſo haben wir auch das Gemeingut nicht ohne ſeine Wirkſamkeit im Gemeinweſen zu denken; und das Gemeinweſen, die Ordnung der Geſchäfte und Verrichtungen, in welchen das Leben des Staates ſich bewegt, ſammt den Mitteln, durch welche dies Getriebe erhalten wird, iſt auch zugleich als ein Gemeingut zu betrachten. In derſelben Weiſe ſtehn auch das Privatgut und das Privatweſen, das Eigenthum der Familie und das Hausweſen einander zur Seite und ſetzen ſich dem Gemeingut und dem Gemeinweſen entgegen, ſo daß wir werden ſagen müſſen, das Eigenthum zu verwalten und das Hausweſen zu leiten ſei Sache der Unterthanen, ſo wie es dagegen als Sache der Obrigkeit von uns anerkannt worden iſt, dem Gemeingute und Gemeinweſen vorzuſtehn. Wenn nun nachgewieſen werden könnte, daß Gemeingut und Eigenthum doch nur in einem nicht völlig ausſchließenden Gegenſatze gegen einander ſtänden, ſo würde auch damit dargethan ſein, daß die Wirkungskreiſe der Obrigkeit und der Unterthanen nicht völlig ſich ausſchließen könnten.

Ehe wir jedoch dieſen Beweis verſuchen, machen wir noch auf die Grenze aufmerkſam, die wir oben dem Wirkungskreiſe der Obrigkeit geſetzt haben, indem wir nicht ſchlechthin alles Gemeingut ihrer Verwaltung überweiſen wollten, ſondern nur das Gemeingut, inſofern es nicht von ſelbſt als ſolches ſich ausbildet und wirkt, ſondern hierzu eine abſichtliche Unterordnung desſelben unter einen Mittelpunkt des volksthümlichen Wirkens verlangt wird. Dieſe Grenze bezieht ſich auf den ſchon mehrmals von uns nachgewieſenen Gegenſatz zwiſchen ſolchen Gütern, welche ohne Streit um ihren Beſitz ſich mittheilen und gemeinſam werden, und der andern Art der Güter, welche in derſelben Zeit nur von Einzelnen beſeſſen und gebraucht werden können und über welche daher Streit entſtehen kann, indem der Beſitz des Einen den Beſitz des Andern ausſchließt. So, um von der erſten Art der Güter ein Beiſpiel anzuführen, werden wir die Sprache des Volkes als ein Gemeingut desſelben betrachten müſſen; ſie heißt ſo nicht etwa in einem figürlichen Sinne, ſondern trägt alle Merkmale ſittlicher Güter an ſich; ſie iſt ein gemeinſames Werk des Volkes, welches gebraucht und weiter ausgebildet werden kann im Kreiſe des Volkes und zu ſeinem gemeinen Beſten. Aber ſo wie dieſes Gut der Träger geiſtiger Güter iſt, der Wiſſenſchaft, der Kunſt, der Religion, ſo fällt es auch außer dem Bereich der obrigkeitlichen Gewalt, und es kann kaum einem von Leidenſchaften Verblendeten einfallen die Sprache den Geſetzen des Staats zu unterwerfen, weil alle geiſtige Güter dem Wandel des Beſitzes nicht unterliegen, nicht Gegenſtände des Rechtſtreits über Mein und Dein ſein können, ſondern von ſelbſt Gemeingut werden. Daher iſt auch bei dieſen Gütern und bei der mit ihnen verwachſenen Sprache der Gegenſatz zwiſchen Eigenthum und Gemeingut nicht vorhanden, ſondern aus dem Gemeingute der Sprache und der geiſtigen Bildung eignet ſich ein jeder ohne Weiteres ſo viel als ſein Eigenthum an, als er vermag, ohne daß es dadurch aufhörte Gemeingut zu ſein und zu bleiben.

Dagegen wo der Gegenſatz zwiſchen Gemeingut und Eigenthum herauszutreten beginnt, da beginnt auch eine abgeſonderte Thätigkeit der Unterthanen und der Obrigkeit, indem ſtreng genommen nur der als Privatmann handelt, welcher das Eigenthum, der aber als Obrigkeit, welcher das Gemeingut verwaltet. Eben deswegen iſt zu zeigen, daß dieſer Gegenſatz nicht in der Art ausſchließend iſt, daß ein Gut, welches als Eigenthum anerkannt werden muß, deswegen ſchlechthin auch aufhören müßte Gemeingut zu ſein, und umgekehrt ein Gut, welches den Charakter des Gemeinguts an ſich trägt, darum nicht auch Eigenthum ſein könnte. Denn auf der einen Seite trägt unſtreitig alles Gemeingut ein Streben in ſich den Einzelnen zum Beſten zu gereichen, und es läßt ſein Begriff nicht zu daſſelbe ohne Beziehung auf die einzelnen Bürger zu denken, indem die äußern Güter der Allgemeinheit nicht zu Gute kommen können ohne von den Einzelnen benutzt zu werden. Was aber der Einzelne mit Recht benutzt, darf in dem Augenblicke, in welchem er es benutzt, als ſein Eigenthum angeſehen werden; der Nießbrauch iſt ein vorübergehendes Eigenthum deſſen, was er gebraucht. Daher würde der Unterſchied zwiſchen Eigenthum und Gemeingut nur nach der Länge der Zeit, in welcher es von Einzelnen benutzt werden kann und darf, beſtimmt werden können, und es leuchtet ein, daß dies nur einen fließenden Unterſchied geben würde. Es iſt alſo in der That eine leere Abſtraction, wenn jemand ein Gut des Allgemeinen ſetzt, welches nicht auch zugleich ein Gut des Einzelnen wäre. Zu meinem Eigenthum gehört auch der Antheil, welchen ich am Gemeingute habe, und das Gemeingut könnte nur ſo lange als reines Gemeingut betrachtet werden, als es nicht benutzt würde zum Beſten eines oder mehrerer Bürger, aber eben ſo lange würde es auch kein Gut genannt werden können im eigentlichen Sinne, ſondern nur die Möglichkeit bieten ein Gut zu werden. Von der andern Seite dagegen würde es auch eine leere Abſtraction ſein, wollten wir im Staate ein Eigenthum ſetzen, welches in keiner Beziehung als Gemeingut betrachtet werden könnte. Denn dies hieße es als den rechtmäßigen Beſitz eines Einzelnen betrachten, ohne es zugleich als den Beſitz eines Bürgers anzuſehn. Denn dient es einem Bürger zu ſeinem Beſten, ſo dient es auch zugleich zum Beſten des Staats, vermehrt deſſen Wohlſein und Stärke. Daher hat man mit Recht ſagen können, der Reichthum der Bürger ſei auch der Reichthum des Staats. Niemand aber iſt im Staate und dem Staate angehörig ein Einzelner, ohne zugleich ein Bürger zu ſein, und das Eigenthum daher, welches der Einzelne zu ſeinem Beſten verwendet, wird auch zugleich zum Beſten des Staats gebraucht. Wer etwas vom Gemeingute nimmt, um es einem Einzelnen zu übertragen, verſchleudert darum nicht nothwendig das verliehene Gut, wenn man nur davon überzeugt ſein kann, daß der nunmehrige Eigenthümer es am beſten werde zu gebrauchen wiſſen zu ſeinem und zu des Allgemeinen Beſten. Nur wenn den Bürgern der Gemeinſinn fehlte, d. h. wenn ſie nicht rechte Bürger wären, würde ihr Reichthum dem Staate nicht zu Gute kommen. Wenn aber auch umgekehrt der Bürger von ſeinem Eigenthume für das Gemeinweſen hingibt, ſo verſchleudert er auch dadurch nicht nothwendig ſein Eigenthum, wenn ſein früheres Eigenthum nur zum Nutzen des Staats und damit auch ſeiner ſelbſt verwendet wird. Dies beweiſt aber, daß die Güter, welche dem Gemeinweſen hingegeben werden, dadurch dem Eigenthum nicht völlig verloren gehn und umgekehrt. Wenn nun hiernach die Grenzen zwiſchen Eigenthum und Gemeingut begriffsmäßig ſehr ſchwer zu ziehen ſind, wenn beide ihrem Weſen nach beſtändig in einander überlaufen, ſo wird freilich auch der Unterſchied zwiſchen Obrigkeit und Unterthan nicht ſo zu beſtimmen ſein, daß die Verrichtungen beider nicht in einander fließen könnten.

Wir müſſen bei dieſem Punkte noch einen Augenblick verweilen, weil er einer der wichtigſten iſt für unſre Unterſuchungen. Daß wir zu einem andern als dem ſo eben aufgeſtellten Ergebniſſe nicht gelangen würden, konnten wir nach unſern allgemeinen Grundſätzen erwarten. Denn wenn wir den Staat betrachten als eine Bildung des Volkes, in welcher die Einheit deſſelben aus ihrem unbewußten Treiben nun mit Bewußtſein und Überlegung zum Entſchluſſe und zur That heraustritt und damit auch zugleich ein vereinigendes Organ, die Obrigkeit ſich entwickelt; ſo werden wir doch unſtreitig annehmen müſſen, daß die bewußte und abſichtliche Thätigkeit des Volkes nicht plötzlich von ihrer unbewußten Grundlage völlig ſich loslöſen werde; ſondern eine unbewußte Fortbildung wird neben der bewußten lange und wahrſcheinlich immer einhergehn. Wenn nun aber jene der geſammten Maſſe des Volkes angehört, dieſe wenigſtens vorherrſchend der Obrigkeit, ſo wird auch die obrigkeitliche Thätigkeit niemals den ganzen Staat beherrſchen können, ſondern das unbewußte Princip im Staate, das Volk, wird immer in der Leitung deſſelben ſeine Rolle ſpielen und zum Bewußtſein ſich emporringend ſeine Macht in Geſtaltung des Staats bethätigen. Dies trat uns in unſrer vorigen Unterſuchung an dem fließenden Gegenſatze zwiſchen Gemeingut und Eigenthum heraus, und was wir damals im Allgemeinen nachwieſen, das läßt ſich auch auf eine ſehr anſchauliche Weiſe mehr im Beſondern aus einander legen. Als das Gemeingut des Volkes im Gegenſatz gegen das Eigenthum kann man das Vaterland betrachten mit allem, was darin enthalten iſt nicht allein an Dingen, ſondern auch an Einrichtungen und Anſtalten. Geht man aber auf die Erwerbung deſſelben zurück, ſo laſſen ſich zwar zwei Weiſen derſelben denken, aber beide werden doch im letzten Ergebniſſe darauf hinführen, daß ſie ein Recht nur zugleich für das Allgemeine und auch für den einzelnen Bürger begründen können. Die beiden Fälle, welche wir meinen, ſind der eine, daß der Beſitz des Vaterlandes ergriffen worden vom Volke vor dem Staate, der andre, daß er erſt vom Staate ſelbſt erworben worden. Der erſte Fall gibt einen Beſitz, der vor aller Geſchichte liegt, und deswegen als ein friedlicher ſich darſtellt, weil keine Geſchichte von einer kriegeriſchen oder gewaltſamen Beſitznahme redet. Wenn dagegen das Vaterland durch Eroberung in die Gewalt des Volkes kommt, ſo ſetzt dies eine Gliederung des Volkes voraus, welche wenigſtens die rohen Anfänge eines Staates zeigt, und es findet alſo der zweite Fall ſtatt. Aber möge auch der Beſitz des Vaterlandes vom Staate auf kriegeriſche oder friedliche Weiſe erworben worden ſein, ſo verſteht es ſich immer von ſelbſt, daß aller Beſitz von Theilen des Vaterlandes nur von der Geſammtheit verliehen und daher zuvor Gemeingut iſt, erſt nachher aber Eigenthum wird. Beſonders der Fall der Eroberung iſt ſchlagend. Im Momente der Eroberung iſt das ganze Land, ſo weit die Beſitznahme gediehen, ein Beſitz des ganzen Volkes, welches es erobert hat, und ſomit ein Gemeingut; alsdann aber verſtattet der Geſammtwille des Volkes, welchen die Obrigkeit vertritt, daß einzelne Theile zum Eigenthum werden unter mehr oder weniger beſchränkenden Bedingungen, die auch mehr oder weniger beſtimmt ausgeſprochen werden. Wenn aber auch gar keine Bedingnngen ausgeſprochen worden ſein ſollten, ſo klebt doch jedem Beſitze rechtlich etwas von der Art ſeiner Erwerbung an, weil beim Rechte immer auf den frühern Zuſtand und auf den Grund des Rechtes zurückgegangen werden muß, und da nun im vorausgeſetzten Falle das Eigenthum nur als ein Theil des Gemeinguts erworben wurde, ſo kann es auch auf keine andre Weiſe rechtlich beſeſſen werden. Darnach werden wir zwar ſagen müſſen, daß, nachdem die gemeinſame Eroberung vertheilt worden unter den einzelnen Bürgern, ein jeder zwar dadurch ein Eigenthum gewinnt, an welchem er ein beſonderes Recht hat, daß aber dadurch auch keinesweges das ganze Volk ſein allgemeines Recht aufgibt an der ganzen Eroberung und an allen den Theilen, welche nun einzelnen Bürgern zum Eigenthum geworden ſind. Es bildet ſich hier nur ein Eigenthum aus dem Gemeingute heraus, ohne daß dieſer Proceß doch jemals völlig zu Ende wäre. Betrachten wir den andern Fall, ſo findet dabei zwar der entgegengeſetzte Proceß ſtatt, aber dasſelbe Ergebniß. Wenn die einzelnen Familien eines Volkes im feindlichen Beſitze des Landes den Staat gründen, ſo tritt eine jede von ihnen mit ihrem ganzen Beſitze, welcher im Lande iſt, in denſelben ein und es iſt Vorausſetzung Aller, daß auch die in ſolcher Weiſe gewordene Gemeinheit den Beſitz einer jeden Familie anerkennen und, wenn es Noth thut, behaupten werde. Damit wird nun der thatſächliche Beſitz zu einem Rechte für den Staat und zu einem Eigenthume. Daher kann auch in dieſem Falle das Eigenthum als früher, als das Gemeingut, angeſehn werden. Aber aus ihm bildet ſich auch ſogleich das Gemeingut heraus. Denn nicht weniger als es Vorausſetzung iſt, daß der Einzelne geſchützt werden ſolle in ſeinem Eigenthume, iſt es auch Vorausſetzung, daß er ſich und ſein ganzes Habe aufwenden werde die Andern zu ſchützen, und daß er alſo und das Seinige zum gemeinen Beſten dienen ſollen und als Theile des Gemeinguts ſich behandeln laſſen. In dieſer Vorausſetzung wird nichts ausgenommen, was ein ausſchließliches Eigenthum wäre, indem der Einzelne ſogar ſich ſelbſt, ſeinen Leib und ſein Leben dem gemeinen Beſten darbieten ſoll. Man ſieht, um dies beiläufig zu erinnern, wie wenig die Lehre richtig iſt, welche meint, daß die Eigenthümer einen Theil ihres Beſitzes dem Gemeingut opferten für den Schutz, welchen ſie vom Staate genöſſen. Sie ſind vielmehr alles zu opfern verpflichtet und wenn von ihnen der Staat nur einen Theil ihres Beſitzes verlangt, ſo hängt dies nur von ſeinen Bedürfniſſen ab. In dieſem Fall alſo verwandelt ſich das Eigenthum in Gemeingut, und wie weit dieſe Verwandlung eindringen werde, läßt im Allgemeinen ſich nicht beſtimmen, nur daß auch immer neben dem Gemeingute das Eigenthum bleiben wird, weil dieſes der Anfangspunkt iſt, von welchem aus erſt das Recht des Gemeinguts ſich feſtſtellt. Beide Fälle, welche wir unterſchieden haben, ſind auch nur in ihren Anfangspunkten von einander unterſchieden; wenn wir dagegen das ganze Leben des Volkes in das Auge faſſen, ſo ergibt ſich noch mehr die Nothwendigkeit an allen einzelnen Punkten anzuerkennen, daß Eigenthum und Gemeingut immer zuſammen ſind, weil die Proceſſe, welche wir unterſchieden haben, vom Gemeingute zum Eigenthum und vom Eigenthume zum Gemeingute, überall zu gleicher Zeit betrieben werden. Schlechthin nemlich von einem kriegeriſchen Beſitzergreifen des Allgemeinen kann ſchon beim Beginn des Staates nicht die Rede ſein, weil ſchon vor der Eroberung der Staat wenigſtens in rohen Anfängen vorhanden ſein muß, wie früher bemerkt wurde; wenn aber auch der Beſitz zumeiſt von Eroberung ausging und das Eigenthum meiſtens davon, daß der Staat einen Theil ſeines Gemeinguts den Einzelnen verlieh, ſo bildet doch die Eroberung ſelbſt, beſonders wenn ſie von einem nur noch wenig ausgebildeten Staate gemacht werden ſollte, nicht eine ſolche zuſammenhängende Einheit, daß nicht geſagt werden könnte, auch der Einzelne erobere dabei etwas für ſich ſelbſt und habe durch ſeine beſondere Eroberung auch ein beſonderes Recht an dem Beſitz des Eroberten gewonnen, um es als eine gute Beute davon zu tragen. Die ganze Eroberung alſo in viele Eroberungen zerfallend trägt auch einen Keim des Eigenthums ſchon in ſich. Und daß dieſer Keim weiter auswachſen werde, dafür ſorgt denn auch die bildende Thätigkeit der Einzelnen zur Genüge. Denn was kriegeriſch gewonnen worden, wird nun friedlich beſeſſen, und der Einzelne ſeinen Beſitz ſeiner Eigenthümlichkeit anbildend gewinnt auf denſelben ein beſonderes Recht, weil es dem Gemeinweſen ſelbſt erſprießlich erſcheinen muß, daß ein jeder das verwalte, was für ihn am beſten paßt. Sein Eigenthum gehört ihm nun nicht allein, weil es ihm verliehen worden vom Gemeinweſen, ſondern auch, weil er es erworben hat durch Anbildung und Fortbildung des Verliehenen. Gehen wir aber vom friedlichen Zuſtande des Beſitzes aus, ſo iſt dieſer auch keineswegs als ſo völlig friedlich anzuſehn, daß nicht doch mancherlei Befehdungen deſſelben theils in der Mitte des Volkes theils nach den Grenzen zu von benachbarten Völkern ſtattfinden ſollten. Und der Unterſchied wird nun nicht groß ſein zwiſchen der kriegeriſchen Eroberung und zwiſchen der kriegeriſchen Behauptung; denn beide werden als eine gemeinſame Sache der im Staate Vereinigten ſich darſtellen, und ſollte daher das Gemeinweſen jemanden ſein Eigenthum beſchützen, ſo wird es auch wieder dadurch ein Recht an dieſem Eigenthum gewinnen und dasſelbe als Gemeingut in Anſpruch nehmen können, wogegen der Einzelne ſich wird anſehn müſſen als in den Beſitz eingeſetzt vom Staate; dieſer Beſitz iſt ihm verliehen, zwar als ſein Eigenthum aber nicht unbedingt als ſolches. In ſolchen Zuſtänden finden wir uns nun beſtändig, aber am meiſten in dem Staate, welcher vom Volke gebildet worden und wo daher auch das Eigenthum im Staate mit der Volkseigenthümlichkeit auf das genaueſte zuſammenhängt; innere und äußere Feinde bedrängen uns; wir haben dem Staate unſern Beſitz zu verdanken und ſchulden ihm dafür die Aufwendung unſers Eigenthums, wenn es nöthig iſt, wie zum Theile, ſo zum Ganzen. Aber auch der Staat ſchuldet wieder uns die gehörige Benutzung unſers Eigenthums zu ſeiner Stärke und Wohlfahrt, zum Gedeihen des Ganzen und ſo weit wir daher in dieſem Sinne es benutzen, ſo weit wird er auch verpflichtet ſein unſer Eigenthum uns zu laſſen und zu ſchützen.

Bei dieſer Bewandtniß mit dem Gegenſatze zwiſchen Gemeingut und Eigenthum kann man ſich nun wohl erklären, wie man auf der einen Seite zu der Forderung gekommen iſt, der Staat ſollte alles zum Gemeingute machen und das Eigenthum ganz aufheben, von der andern Seite dagegen die Anſicht ſich geltend gemacht hat, der Staat ſei allein zum Schutze des Eigenthums, eine Anſtalt nur für das Privatrecht, wovon die richtige Folge ſein würde, daß alles Gemeingut des Staates verſchwinden ſolle oder auch wirklich ein ſolches gar nicht nachgewieſen werden könne. Wir können aber beide Meinungen nur als einſeitige Abſtractionen anſehn. Das Eigenthum im ſtrengſten Sinne läßt ſich in einem Rechtszuſtande gar nicht beſeitigen, ſo lange der Menſch im Körper ſeine natürlichen, ihm angebornen Werkzeuge hat und dieſen urſprünglichen Beſitz auch weiter zu verſtärken und durch andere ihm angebildete Werkzeuge zu erweitern genöthigt iſt. Es ſoll auch nicht beſeitigt werden, weil der Einzelne theils eine Sphäre der Freiheit hat, welche in das Gebiet des Volksthümlichen und des Staatslebens nicht gezogen werden darf, und für ſeine Thätigkeiten in dieſem Gebiete auch der äußern Werkzeuge bedarf, theils auch in der Sphäre des Staatslebens eine Freiheit in Anſpruch nehmen darf, indem er in dem Kreiſe ſeines ſittlichen Berufs das, was Noth thut und erſprießlich iſt, beſſer zu beurtheilen weiß, als das Gemeinweſen. Eben ſo wenig aber kann das Gemeingut im Staate aufgehoben werden. Denn ſelbſt wenn es durchgeſetzt werden könnte, den Staat nur als Anſtalt für das Privatrecht auszubilden, ſo würden doch alle die Einrichtungen, welche hierzu zu treffen wären, ſelbſt als ein Gemeingut angeſehn werden müſſen. Das Gemeingut, im Gegenſatz gegen das Eigenthum genonmen, beſteht aber nicht in einer irgend wie körperlich nachweisbaren Sache, ſondern in einer Weiſe des Beſitzes und in einer rechtlichen Feſtſtellung desſelben für die Einzelnen und den Staat. Überdies aber ſoll auch das Geneingut nicht aufgehoben werden, damit die einzelnen Bürger einen Gegenſtand haben, an welchem ſie ihren Gemeinſinn und ihre gemeinnützige Thätigkeit zeigen können. Mit Beſeitigung dieſer einſeitigen Anſichten aber kann aus den vorher aufgeſtellten

Grundſätzen die Folgerung gezogen werden, daß die Entwicklung des Staats darauf ausgehe, ſo viel als möglich alles ſowohl zum Gemeingute, als auch zum Eigenthume zu machen und alſo das Gemeingut aufzuheben, welches nicht zugleich Eigenthum, und das Eigenthum, welches nicht zugleich Gemeingut wäre. Zum Gemeingut will er alles machen, indem er darauf ausſein muß, jede Kraft, welche in ſeinem Gebiete ſich regt, auch nöthiges Falls zu ſeiner Vertheidigung, wie zu ſeinem Wachsthum anwenden zu können. Hiernach ſtrebt der Staat ſchon dadurch, daß er ſeinen Bürgern den Gemeinſinn einzuflößen ſucht, welcher alles dem gemeinen Beſten zu weihen bereit iſt; und wo dieſer Gemeinſinn fehlt, da muß die Obrigkeit, wenn es nöthig iſt, auch berechtigt ſein ihn durch ihre gebieteriſchen Anordnungen zu erſetzen. Aber auch zum Eigenthume will der Staat alles machen, weil erſt dadurch die äußern Güter ihren Zweck erfüllen, daß ſie von Einzelnen gebraucht werden, ſei es zu ihrem ausſchließlichen oder auch zu einem gemeinſamen Beſten, ein willkürlicher Gebrauch aber, über welchen Streit entſtehen könnte, nur den Frieden des Staats gefährden würde. Hieraus folgt nemlich, daß der Staat darauf ausgehn muß mit der Geſtattung des Gebrauchs auch ein Recht zum Gebrauche zu verleihen, welches alsdann ein Privatrecht und ein Eigenthum im weiteſten Sinne des Wortes begründen würde. Für die wiſſenſchaftliche Auffaſſung des Verhältniſſes wird dieſer weiteſte Sinn des Wortes Eigenthum wohl in Anſpruch genommen werden dürfen. Es wird dabei nicht darauf ankommen, ob der Gebrauch für eine längere oder kürzere Zeit zum Rechte geworden, oder ob ſogar auch das Verbrauchen geſtattet ſei, um ſo weniger, da das Verbrauchen vieler und der ewige Gebrauch aller Dinge, welche als Eigenthum angeſehn werden, ſelbſt von der Natur nicht geſtattet werden. Mit dem Rechte einen Gegenſtand zu gebrauchen, welches dem Einzelnen verliehen wird, muß aber auch immer die Freiheit verbunden ſein ihn nach ſeiner Einſicht, wenn auch in gewiſſen Schranken, zu ſeinem Beſten zu benutzen, und ſolche Rechte den Einzelnen zu überlaſſen muß auch der Staat eingehn, indem er ſich zu beſcheiden hat, daß die Obrigkeit nicht die Einſicht über die Bedürfniſſe der Einzelnen eben ſo vollkommen gewinnen könne, wie dieſe ſelbſt, und deswegen dahin wirken muß, daß dieſe ihrer eigenen Einſicht hierin folgen können, weil doch ſein Wille dahin geht, daß alles in ſeinem Bereiche auf das Beſte gebraucht werde für die Einzelnen, wie für das Ganze.

Wenn wir aber hiernach nur einen fließenden Gegenſatz zwiſchen dem Gemeingute und dem Eigenthum ſetzen können, ſo ſchließt dies doch keineswegs aus, daß nicht bei einzelnen Gegenſtänden der Charakter des Gemeinguts, bei andern dagegen der Charakter des Eigenthums vorherrſchend heraustrete. Vielmehr liegt dies in der Natur der Sache und es iſt nur dahin zu ſehen, daß weder das eine noch das andre am unpaſſenden Orte angenommen werde. Die Unterſuchungen über dieſen Punkt gehen natürlich ſehr in das Einzelne ein, indem ſie die Verſchiedenheit der Güter im Staate betreffen, und liegen daher außer dem Kreiſe unſrer Aufgabe. Doch einiges darüber anzudeuten möge erlaubt ſein. Das Eigenthum wird unſtreitig ſeinem Begriffe nach zunächſt und vorherrſchend ſich anſchließen an das äußere Gut, welches einem jeden angeboren iſt, an den eigenen Leib, und an das, mit welchem ein jeder durch die Geburt und die Fortpflanzung des Geſchlechts zuſammenhängt, an die natürliche Familie. Was von äußern Gütern ſo gebildet worden, daß es eine perſönliche Beziehung oder eine Beziehung zur Familie hat, den leiblichen Bedürfniſſen des Einzelnen und der Familie, beiden in ihrer Eigenthümlichkeit, ſich anſchließt, was daher dem Hausweſen angehört, das wird vorherrſchend als Eigenthum behandelt werden müſſen, und der Staat ſoll möglichſt ſich enthalten darüber zum allgemeinen Beſten zu verfügen. Über die Güter dagegen, welche für den Verkehr gebildet werden und dazu beſtimmt ſind, nachdem ſie eine gewiſſe Geſtalt erhalten haben, an Andre nach Belieben übertragen zu werden, haben natürlich die Einzelnen nicht dieſelbe freie Gewalt, ſondern die Obrigkeit kann in den Gebrauch derſelben eingreifen, denn der Verkehr muß als ein Gemeingut angeſehn werden und die Erhaltung und Ordnung deſſelben muß daher auch obrigkeitlichen Beſtimmungen unterliegen. Es wird daher auch die Frage, was in das Hausweſen gehöre und was Gegenſtand des Verkehrs werden oder für den Verkehr dienen ſolle, keinesweges dem obrigkeitlichen Urtheil entzogen werden dürfen. Und wenn wir beſonders die Grundlage alles Eigenthums und alles Gemeinguts betrachten, den Grund und Boden des Vaterlandes, ſo werden wir nicht anſtehn dürfen der Obrigkeit das Recht zuzuſchreiben, dafür zu ſorgen, daß nicht etwa ein beträchtlicher Theil derſelben überhaupt oder beſonders in ſeinen Erzeugniſſen dem

Verkehre entzogen werde. In allen dieſen Theilen des Eigenthums alſo, welche dem Verkehre ſich zuwenden, ſchwächt ſich ſchon der ſtrengere Begriff des Eigenthums, und ſein Gegentheil, das Gemeingut, tritt in größerer Stärke hervor. Nehmen wir nun ferner an, daß Theile des Vaterlandes von der Beſchaffenheit ſind, daß ihre Erzeugniſſe dem Verkehr durchaus nicht entzogen werden können ohne großen Nachtheil für die Einzelnen und für das Ganze, ſo darf auch die Benutzung derſelben von der Obrigkeit beſonders bewacht werden, ja der Staat kann es vielleicht für nöthig halten ſie ſelbſt durch ſeine Beamten betreiben zu laſſen. So ſind Forſten, Salzquellen, Bergwerke einer eignen Beaufſichtigung oder Verwaltung der Obrigkeit unterworfen worden. Wenn es nun bei ſolchen Gütern für nöthig geachtet werden ſollte, daß die Obrigkeit ſie ſelbſt bewirthſchaften laſſe, ſo läßt ſich nicht verkennen, daß der Begriff des Eigenthums bei ihnen zurückgeſchoben, der Begriff des Gemeinguts vorherrſchend auf ſie angewendet wird; aber da dieſe Weiſe der Bewirthſchaftung doch keinesweges nothwendig iſt, ſo werden wir in dieſen Gütern auch nur ein Schwanken zwiſchen beiden entgegengeſetzten Begriffen anzuerkennen haben. Noch entſchiedener aber tritt der Begriff des Gemeinguts bei den Dingen heraus, welche als Mittel des Verkehrs zur Bewahrung und Ordnung dieſes Gemeinguts dienen, bei Straßen und Marktplätzen, bei ſchiffbaren Flüſſen und Seen, welche von keinem Einzelnen als ausſchließliches und bleibendes Eigenthum in Anſpruch genommen werden können, auf welche aber dennoch der Einzelne durch den geſetzmäßigen Gebrauch ein vorübergehendes Recht gewinnt, ſo daß er als das Seinige ſie benutzen darf, und ſie dadurch auch im weiteſten Sinne unter den Begriff des Eigenthums fallen. Zu dieſen Mitteln des Verkehrs müſſen wir auch Maß und Gewicht und Geld rechnen, über welche daher als ſolche der Staat auch eine gewiſſe Gewalt behaupten muß, obwohl ſie von einer andern Seite in einem andern Lichte ſich darſtellen, was jedoch weiter zu entwickeln hier nicht die richtige Stelle iſt.

Dadurch daß nun doch das Übergewicht hier nach der einen, dort nach der andern Seite des Gegenſatzes ſich neigt, wird es natürlich dem Staate erleichtert Eigenthum und Gemeingut zu ſcheiden. Man hat daran eine allgemeine Norm, an welche die Obrigkeit ſich halten kann. Aber daß dieſe hinreichen werde, um jeden Zweifel über die Grenzen des Eigenthums und des Gemeinguts und mithin auch der Berechtigung der Obrigkeit und der Unterthanen zu heben, wird niemand erwarten. Eigenthum und Gemeingut treten ja, wie gezeigt worden, an derſelben Sache heraus, in verſchiedenem Grade. Nun mag man vielleicht ſich entſchließen die Gegenſtände, welche vorherrſchend dem Eigenthum angehören, ausſchließlich den Unterthanen zur Verwaltung zu überlaſſen, und die Gegenſtände, welche dem Übergewichte nach Gemeingut ſind, ganz den Händen der Obrigkeit anzuvertrauen; aber erſtens gehört immer ein Entſchluß dazu und zweitens ſind die Grenzen zwiſchen beiden Arten der Dinge kaum mit Sicherheit zu ziehen. Die Gründe, auf welchen die Nöthigung beruht an dem Gemeingute ein Eigenthum und an dem Eigenthum ein Gemeingut anzuerkennen, ſind offenbar zu ſchwankend, um über die Gegenſtände und über den Wechſel der Zeiten, welcher dabei in Anſchlag kommt, einigermaßen ſichere Kennzeichen aufzuſtellen. Denn ſie liegen theils in den veränderlichen Bedürfniſſen der Einzelnen und des Allgemeinen, theils in dem veränderlichen Bildungsgrade der Bürger ſowohl in politiſcher als auch in rein menſchlicher Weiſe. Die Bedürfniſſe der Einzelnen kennen nun die Einzelnen, die Bedürfniſſe des Allgemeinen kennt die Obrigkeit beſſer; es wird keine leichte Aufgabe ſein darüber zwiſchen beiden in das Reine zu kommen. Wenn nun aber dennoch im Staate, damit das, was der Obrigkeit zukommt und was der Freiheit der Bürger überlaſſen bleibt, nach Recht und Geſetz geordnet werden könne, es weſentlich darauf ankommt die Grenzen zwiſchen Eigenthum und zwiſchen Gemeingut genau feſtzuſtellen, ſo wird dies nur in einer Weiſe geſchehn können, welche nicht allein von allgemeinen Grundſätzen über den Begriff des Staats ausgeht, ſondern auch die beſondere Natur eines jeden Staats und einer jeden ſeiner Entwicklungsſtufen im Auge hat. Und dennoch reicht auch die Einſicht in dieſe Dinge nicht aus, ſondern man muß auch hierin wieder einen Entſchluß faſſen. Hierin beruht die poſitive Natur einer jeden Geſetzgebung, welche noch mehr im öffentlichen, als im Privatrechte ſich geltend macht, weil die Grenzen zwiſchen Eigenthum und Gemeingut viel ſchwerer ſich feſtſtellen laſſen, als die Grenzen zwiſchen Eigenthum und Eigenthum. Die rechtliche Ordnung geht eben nicht allein von allgemeinen Grundſätzen der Vernunft aus, ſondern nicht weniger von der beſtimmten Natur eines Volkes in ſeiner ganzen Zuſammenſetzung, von einer Natur, welche geſchichtlich ſich gebildet hat, welche ein Erbtheil der Vergangenheit iſt. Auf dieſe Natur wird derjenige zu ſehen haben, welcher das öffentliche Recht beſtimmen will, Eigenthum und Gemeingut von einander ſondernd. In den Staaten, welche ein jeder aus einem Volke heraus ſich bilden, wird er hierbei im Geiſte ſeines Volkes verfahren müſſen, ſo daß die poſitiven Beſtimmungen, zu welchen er ſich jetzt entſchließt, nicht eine willkürliche Ordnung erzeugen, ſondern nur das ausſprechen, was die Geſammtheit des Volkes in ihrem Weſen für das Rechte erkennt, und dadurch das dunkle Bewußtſein des Volkes über das Recht zur Klarheit und Beſtimmtheit erheben. Die Feſtſetzung des öffentlichen Rechts in den Staaten dieſer Art müſſen wir hiernach zwar als eine obrigkeitliche Thätigkeit anſehn, aber die Obrigkeit auch in der Ausübung dieſes ihres Rechtes nur als den Dolmetſcher des Volksbewußtſeins betrachten. Es kann im Staate, welcher aus einem Volke heraus ſich bildet, nicht anders ſein; das Allgemeine iſt in ihm die Grundlage, und das Gemeingut muß in ihm das Eigenthum beherrſchen, weil das Eigenthum erſt durch den Geſammtwillen entſteht. Das allgemeine Beſte iſt das oberſte Geſetz, und wer gegen dasſelbe ſein Eigenthum geltend machen wollte, der würde ſich ſelbſt als einen Entarteten und von der volksthümlichen Geſinnung Abgefallenen zu erkennen geben und dadurch den Zwang rechtfertigen, welchen nun die Obrigkeit über ihn zu verhängen ein Recht erhielte. Das öffentliche Recht, dies darf man nicht verkennen, iſt deswegen auch der Grund des Privatrechts, und die Verwaltung des letztern wird nur deswegen vom Staate übernommen, weil es als weſentlicher Beſtandtheil des Gemeinguts erſcheint, daß ein jeder in den Schranken ſeines Eigenthums nach ſeiner eignen Einſicht ſchalten könne. Doch iſt dies eben nur ein Theil des Gemeinguts; von der Bildung des ganzen Gemeinguts und Gemeinweſens geht aber die Bildung des Staats aus, und daher müſſen wir es für eine durchaus einſeitige Richtung der Staatslehre erklären, wenn man die Sicherung des Privatmannes und ſeines Eigenthums als den erſten Zweck des Staates hat anſehen wollen [1]). Wenn dennoch den Unterthanen die Berechtigung zugeſtanden wird ihre Privatrechte auch gegen den Staat zu vertheidigen, ſo kann dies keinen andern Sinn haben, als daß ihnen eingeräumt wird gegen ein Verfahren eines Theils der Obrigkeit, welches nicht im Sinn des Gemeinweſens über ihr Eigenthum geſchaltet hat, einen andern Theil der Obrigkeit zur Hülfe zu rufen. Gegen die Obrigkeit aber im Allgemeinen kann das Eigenthum nicht vertheidigt werden, und wenn die höchſte Obrigkeit die Obrigkeit im Allgemeinen vertritt, ſo iſt gegen dieſe für das Eigenthum keine Hülfe möglich. Denn in den Fällen, in welchen ein Theil der Obrigkeit zum Richter wird in den Streitigkeiten zwiſchen dem Unterthanen und einem andern Theile der Obrigkeit über die Grenzen des Gemeinguts und des Eigenthums, ſtellt ſich eben jener Theil über dieſen Theil.

---

1) Daher ſind auch die griechiſchen Philoſophen, welche dem volkbildenden Staate näher ſtanden, als wir, von dieſer Anſicht weit entfernt.

Nun könnte es aber allerdings ſcheinen, als würde hierdurch das Eigenthum nicht genug geſichert gegen die Eingriffe der höchſten Obrigkeit, wenn dieſe geneigt ſein ſollte das Gemeingut weiter auszudehnen, als es für das Beſte einzelner Unterthanen oder der Unterthanen überhaupt gut wäre. Es verſteht ſich jedoch von ſelbſt, daß dies nur unter der Vorausſetzung ſtattfinden könnte, daß die höchſte Obrigkeit ſelbſt ausgeartet wäre. Denn das Gemeingut zum Schaden des Eigenthums ausdehnen heißt es über ſeine Grenzen ausdehnen und dadurch dem Gemeingute ſelbſt Schaden thun, welches bei einer jeden ungeſunden Ausdehnung leiden muß; zuletzt kann es ja doch allein im Beſten des ganzes Volkes und mithin auch aller Unterthanen beſtehn. Eine ſolche Ausartung aber der höchſten Obrigkeit und der Obrigkeit überhaupt liegt im Kreiſe der Möglichkeiten; ſie äußert ſich wie in der ungerechten Beeinträchtigung des Eigenthums, ſo in der ſchlechten Verwaltung des Gemeinguts und man darf wohl annehmen, daß beide Weiſen der Äußerung zuſammenfallen werden, da Eigenthum und Gemeingut immer zuſammengehören. Es darf alſo auch die Frage aufgeworfen werden, ob, wenn die Obrigkeit als ausgeartet ſich beweiſt, den Unterthanen nicht ein Recht zuſtehe durch ihr eignes Eingreifen in die Verwaltung des Staats das Verderben von ſich abzuwenden. Dies iſt die berühmte oder berüchtigte Frage nach dem Rechte der Unterthanen zur Revolution. Wir beſchränken dieſen Begriff auf die Veränderung der Staatsverfaſſung, welche in der höchſten Obrigkeit durch die Unterthanen bewirkt wird. Denn es kann kein gewaltſamer Umſturz der niedern Obrigkeit ſtattfinden, durch welchen nicht auch zugleich die höchſte Obrigkeit ergriffen würde, weil, wenn auch nur jene verändert werden ſollte, aber ohne Zuſtimmung der höchſten Obrigkeit, dadurch das Recht dieſer verletzt und in der That die höchſte Obrigkeit wenigſtens auf eine Zeit lang in einem weſentlichen Punkte außer amtlicher Thätigkeit geſetzt werden würde. Daß aber nur von den Unterthanen die Staatsumwälzung ausgehen könne, obgleich man auch von einer Revolution von obenher durch die Obrigkeit geſprochen hat, ergibt ſich ſobald man nur den Begriff der Obrigkeit im ſtrengen Sinn nimmt. Allerdings können auch obrigkeitliche Perſonen die Verfaſſung umſtürzen; aber ſie handeln alsdann nicht als Obrigkeit, in welcher Eigenſchaft ihre Gerechtſame durch die Verfaſſung umſchrieben ſind, ſondern ſie handeln nur als Unterthanen gegen das beſtehende Geſetz und in einer Macht, welche ſie ſich ſelbſt verliehen. Es wird hierbei freilich vorausgeſetzt, daß keinem Menſchen eine unumſchränkte Macht im Staate verliehen ſein könne, welches aber auch von ſelbſt ſich verſteht, für einen jeden nemlich, der gelernt hat, daß es noch andre geſetzliche Beſchränkungen im Staate gibt, als die in geſchriebenen Geſetzen verbrieſten.

Um jedoch das zu prüfen, was über das Recht der Unterthanen zur Staatsumwälzung geſagt worden iſt, müſſen wir zuvor unterſuchen, wie die Ausartung der Obrigkeit, auf deren Abhülfe die Staatsumwälzung abzweckt, ſich einſchleichen könne und worin ſie beſtehn werde. In dem aus einem Volke hervorgehenden Staate, von welchem allein wir hier ſprechen, beruht das Recht der Obrigkeit zur Verwaltung des Gemeinguts zunächſt zwar nur auf perſönlichen Vorzügen oder wenigſtens auf dem Schein derſelben; aber ſo wie es das Weſen des Staates iſt eine angeerbte Natur zu pflegen und die überlieferten Zuſtände feſtzuhalten, ſo ergibt es ſich in ihm nothwendig, daß die Rechte der Obrigkeit nicht in demſelben Maße wechſeln, in welchem die Grundlage dieſer Rechte ſich verändert. So wie man nun bei Perſonen ſchon, welchen die obrigkeitliche Würde zugetheilt wurde, in der Vorausſetzung, daß ſie dieſelbe im Sinn des Gemeinweſens zu verwalten im Stande ſein werden, in Gefahr geräth nicht allein für den Augenblick ſich zu täuſchen, ſondern noch mehr für die Zukunft, wenn ſie ihr Amt kürzere oder längere Zeit verwalten ſollen, ſo findet daſſelbe natürlich in noch höherem Grade ſtatt, wenn ihre Verwaltung auf Lebenszeit ſich verlängert oder gar ihre Würde ein Erbtheil der Familien wird. Dennoch ſind ſolche Täuſchungen im Allgemeinen unvermeidlich, und ihre Folgen müſſen in den meiſten Fällen ertragen werden, nicht nur weil die Beſeitigung der beſtehenden Obrigkeit größere Nachtheile haben würde, ſondern auch weil die Unterthanen, welche zur Einſetzung oder Entſtehung der Obrigkeit entweder durch Wahl oder durch Zulaſſung und zu nachgibigem Gehorſam beigetragen haben, ſich ſelbſt einen Theil der Schuld beimeſſen und deſſen Folgen übernehmen müſſen. Um nun die Gefahr, welche in dieſen Täuſchungen liegt, möglichſt zu vermeiden, könnte man zwar das Mittel vorſchlagen die Zeit der obrigkeitlichen Würden nur ganz kurz anzunehmen, wenn nur nicht hieraus andre Nachtheile fließen müßten, die Ungeübtheit der Obrigkeit in den Geſchäften, das Schwankende in ihren Unternehmungen, welche in demſelben Sinne durchzuführen unmöglich ſein würde, ſobald ſie eine längere Zeit zur Ausführung bedürften, und andres dergleichen. Dieſe Übel würden um ſo entſchiedener heraustreten, je weniger man auch jener Vorſichtsmaßregel gemäß in der Vertheilung der obrigkeitlichen Würden an beſtimmte Familien ſich binden möchte, die in ihrem Schoße die politiſche Einſicht und beſondere Pläne für die Staatseinrichtung nährend ſchon eher fähig ſein würden der Verwaltung des Staats einen gleichmäßig fortſchreitenden Gang zu geben. Dazu kommt, daß die politiſchen Wahlen, ohne welche ein ſolches Syſtem nicht ſein kann, immer etwas Bedenkliches haben und je allgemeiner ſie ſind ſowohl in Rückſicht auf die Wähler, als auch in Rückſicht auf die Ämter, zu welchen gewählt wird, um ſo weniger ſichern Erfolg gewähren. Auf jeden Fall würde ein ſolches Syſtem nur unter der Bedingung für den Staat erſprießlich wirken können, daß der Gemeingeiſt der Unterthanen zu aller Zeit gleich rege bliebe und gleiche Empfänglichkeit für die politiſche Einſicht bewährte, welche die Obrigkeit durch ihre Verwaltung zu beleben nicht aufhören dürfte. Genug wir glauben nicht, daß durch irgend eine Weiſe der Verfaſſung es vermieden werden kann, *daß die Verwaltung nicht einmal in die Hände Weniger komme, und wir werden dies alsdann nicht der Anmaßung der Wenigen zuſchreiben können, ſondern wenigſtens in demſelben Maße der Schuld der Unterthanen. Sobald es aber eingetreten iſt, ergibt ſich die Gefahr, daß die, welche im Beſitze der obrigkeitlichen Würden ſind, anfangen dieſen Beſitz als ihr Eigenthum zu betrachten und das Gemeingut, welches ſie verwalten, zu ihrem Privatbeſten zu behaupten und zu benutzen oder auch nach Willkür und ihren Privatleidenſchaften zu verſchleudern und zu verrathen. Dies iſt die Ausartung der Obrigkeit, welche zur Staatsumwälzung führt, wenn ſie nicht im Schoße der Obrigkeit ſelbſt ihre Heilung findet. Das Letztere mag nun wohl in vielen Fällen zu erwarten ſein, beſonders wenn die Unterthanen noch einen Antheil ſich erhalten haben an der Wahl ihrer Obrigkeit, und in ſolchen Fällen möchte es auch vielleicht gerathen ſein zu warten, bis man zur Beſſerung der Obrigkeit aus ihr ſelbſt heraus das Seinige beitragen kann; aber eben ſo denkbar bleibt es doch, daß die obrigkeitliche Gewalt in die Hände eines Zweiges des Volkes geräth, welcher durchaus verdorben keine Hoffnung der Wiederherſtellung aus ſich ſelbſt darbietet, und alsdann frägt es ſich, ob den Unterthanen nicht das Recht zukomme ſich ſelbſt zu helfen. Sie haben ein Recht an dem Gemeingute, wie wir geſehn haben; wenn dies nun verſchleudert, ſchlecht verwaltet, gänzlich gefährdet oder zu verderblichen Zwecken gemißbraucht wird, ſollen ſie nicht auch das Recht haben es zu ſichern oder zu retten?

Die, welche dieſe Frage bejahen, gehen von der Anſicht aus, daß es urſprüngliche Rechte gebe, welche nicht erſt aus der Entwicklung des Staats hervorgegangen ſind und eben ſo wenig durch die Entwicklung des Staats haben veräußert werden können; ein Recht namentlich ſei von dieſer Art, das Recht der Unterthanen die Obrigkeit einzuſetzen, damit ſie das Gemeingut Aller verwalte. Wenn ein ſolches Recht nachgewieſen werden könnte, ſo würde es unſtreitig in dem Staate am meiſten ſich geltend machen, welcher aus einem Volke heraus ſich bildet, weil in dieſem, wie wir geſehn haben, die Unterthanen an der förmlichen Einſetzung der Obrigkeit allerdings einen großen Antheil haben. Allein abgeſehen davon, daß wir keine eigentlichen politiſchen Rechte vor dem Staate zulaſſen können, am wenigſten ein Recht über das Gemeingut zu verfügen, welches, ſoweit es von der Obrigkeit verwaltet wird, vor dem Staate noch gar nicht vorhanden iſt, können wir noch weniger zugeben, daß Rechte, welche vor dem Staate beſtanden haben ſollen, nicht durch den Staat ſollten verändert werden können. Vielmehr die urſprünglichen Rechte der Einzelnen, wie man ſie im ſogenannten Naturrecht zuſammengeſtellt hat, ſind alle durch die Einrichtung des Staats in der Weiſe beſeitigt und abgeſchafft worden, daß von keiner Handlung in voraus angenommen werden kann, ſie ſei im Staate erlaubt, wie vor dem Staate, natürlich am wenigſten von einer Handlung, welche das öffentliche Recht betrifft. So würde es auch wahrhaft die ganze Staatseinrichtung wieder aufheben, wenn man behaupten wollte, die Unterthanen könnten nach ihr in derſelben Weiſe wie vor ihr ihre Obrigkeit ſich einſetzen und abſetzen; ſondern durch die Staatseinrichtung ſind ſie eben in dieſen Dingen vorzüglich an beſtimmte üblich und geſetzlich gewordene Formen gebunden worden. Lächerlich iſt es noch beſonders, wenn man für das Gegentheil auf unveräußerliche Menſchenrechte ſich beruft, weil an der Verwaltung des Gemeinguts, welche der Obrigkeit zuſteht, Antheil zu haben keinem Menſchen als ſolchem, ſondern nur, ſofern er Bürger iſt, zukommen kann.

Aber auch wenn man behaupten wollte die Unterthanen hätten das Recht ihre Obrigkeit abzuſetzen und einzuſetzen als Unterthanen, ſofern ſie Erben wären derer, welche das Gemeingut zuſammengebracht hätten und ſofern ſie ſelbſt noch fortführen zu demſelben beizutragen, würde dagegen einzuwenden ſein, daß dies Recht aufgegeben worden wäre von den Vorfahren, ſofern ſie die Verwaltung des Gemeinguts der Obrigkeit übertragen hätten, und daß ſie ſelbſt dasſelbe nicht zurückfordern könnten für ihre Leiſtungen zum Gemeingute, weil ſie in den Beſitz ihres Eigenthums nicht ohne die Bedingungen gelangt wären, welche in ſeinem fließenden Gegenſatze gegen das Gemeingut liegen. Von ihrem Eigenthume leiſten ſie für das Gemeingut eben nur deswegen etwas, weil das Eigenthum ſelbſt zum Theil Gemeingut iſt. Wir kommen alſo auch hier wieder auf unſern allgemeinen Grundſatz zurück, daß Staat und Recht auf einer angeerbten Natur beruhn, in welcher ſich nicht zurückſpringen läßt auf den erſten urſprünglichen Zuſtand, ſondern in welcher der nächſt vorhergehende Zuſtand, ſofern er in geſetzmäßiger Entwicklung aus dem frühern hervorgegangen, als verbindend angeſehn werden muß für die rechtliche Geſtaltung der Verhältniſſe. Deswegen können wir den Unterthanen kein Recht zugeſtehn anders in die Abſetzung oder Einſetzung der Obrigkeit einzugreifen, als es die bisherige Entwicklung der Staatsverfaſſung verſtattet, alſo kein Recht zur Staatsumwälzung, ſondern ſo lange die Obrigkeit in ihren verfaſſungsmäßigen Rechten den Staat verwaltet, ſind ſie ihr Gehorſam ſchuldig und werden denſelben leiſten müſſen, ſelbſt wenn es ihnen ſcheinen ſollte, als werde er nicht zum Beſten des Staats geleiſtet. Verlangt dagegen die ausgeartete Obrigkeit Gehorſam in Dingen, welche der Verfaſſung zuwider ſind, ſo ſind ſie hierin auch keinen Gehorſam ſchuldig und eine jede Strafe, welche ſie ihres Ungehorſams wegen treffen kann, trifft ſie nicht geſetzlich, ſondern nur in Folge einer Gewaltthat. Dabei kann es nun allerdings geſchehen, daß die ausgeartete Obrigkeit eine Gewalt mißbraucht, welche ihr unvorſichtiger Weiſe eingeräumt worden; aber alsdann büßen die Unterthanen nur ihre frühere Unvorſichtigkeit und gegen die Ruthe, welche ſie ſich gebunden haben oder ſich haben binden laſſen, haben ſie keine rechtliche Abhülfe. Dies iſt ein Fall im öffentlichen Rechte, welcher auch im Privatrechte in ähnlicher Weiſe nicht ſelten vorkommt.

Dies iſt die Löſung der aufgeworfenen Frage vom rein rechtlichen Geſichtspunkte aus. Wenn wir aber das Thatſächliche mit ihr vergleichen und dabei nicht allein ſolche Staatsumwälzungen finden, welche zum Verderben des Staats ſelbſt ausgeſchlagen ſind, ſondern auch ſolche, welche dem Staate Heilung gebracht haben; ſo werden wir uns wohl bedenken müſſen einzuſtimmen, wenn jemand von uns verlangte, daß wir den rechtlichen Geſichtspunkt als den einzig möglichen für die Beurtheilung von dergleichen Erſcheinungen anerkennen ſollten. Denn auch dies iſt hierbei zu bedenken, daß wir eben ſo wenig wie den aufrühreriſchen Unterthanen auch der Obrigkeit Recht geben können, welche es dahin gebracht hatte, daß die Unterthanen entweder ſich empören oder Unrecht dulden mußten, und es zeigt ſich alſo, daß der Streit zwiſchen beiden von der Art iſt, welche auf dem Gebiete des Rechts weder vermittelt, noch entſchieden werden kann. Wollte nun jemand die Entſcheidung desſelben von einem höhern Standpunkte aus verſuchen, nemlich vom rein ſittlichen Standpunkte aus, welcher wenigſtens von vielen für höher als der rechtliche gehalten wird, alſo die Frage aufwerfen, ob jemand in einem ſittlichen Entſchluſſe den Umſturz ſeines Staates und die Abſetzung ſeiner Obrigkeit betreiben könne; ſo würden wir uns auch dazu einzuſtimmen bedenken. Denn auf der einen Seite können wir uns nicht verhehlen, daß um einen ſolchen Entſchluß zu faſſen, viele Bedenklichkeiten beſeitigt ſein müßten, welche wir kaum für beſieglich halten; auf der andern Seite aber ſehen wir auch noch einen andern Ausweg und einen andern Standpunkt für die Beurtheilung. Denn wir müſſen uns daran erinnern, daß in die Bildung des Staats von Anfang an noch etwas anderes eingreiſt, als der Wille, welcher nach rechtlichen und ſittlichen Geſetzen beurtheilt werden kann, nemlich die Natur des Volkes, und daß die Einwirkung dieſes Princips, ſo wie ſie beim Anfange ſich zeigt, ſo auch nothwendig durch die Fortbildung des Staates hindurchgeht. Es wird alſo die Frage ſein, ob wir die dem Staate heilſamen Staatsumwälzungen dem ſittlichen Willen der Staatsbürger oder dieſer Natur des Volkes zuſchreiben ſollen.

Um zu einer ſicherern Entſcheidung zu gelangen halten wir es für gut noch genauer das zu umſchreiben, was wir allein für eine wahre Staatsumwälzung anſehen können. Wir können hierzu nicht ſolche Fälle zählen, in welchen eine unrechtmäßige Gewalt aus der höchſten obrigkeitlichen Würde wieder verdrängt wird, nachdem ſie dieſelbe eine Zeit lang ſich angemaßt hatte. Gegen eine ſolche Rechtsanmaßung, welche geſchichtlich und rechtlich als ſolche dargethan werden kann, findet man ſich im Stande der Nothwehr, welche rechtlich erlaubt iſt und ſittlich geboten ſein kann; aber die öffentliche Bekämpfung einer ſolchen unrechtmäßigen Obrigkeit führt auch nicht zur Umwälzung, ſondern zur Wiederherſtellung des Staats. Und auch andere Fälle einer Nothwehr ähnlicher Art können gedacht werden, wenn Perſonen, welche die höchſte Gewalt im Staate inne haben, perſönlich unbeſtreitbar perſönliche Rechte verletzen; aber in dieſen Fällen iſt auch die Nothwehr, welche die Sittlichkeit gebieten kann, nicht auf einen Umſturz der Staatsverfaſſung gerichtet, ſondern auf Wiederherſtellung der verletzten oder auf Schutz der bedrohten Sitten oder Rechte. Faſſen wir dagegen die wahren Staatsumwälzungen ins Auge, ſo werden wir ſie auf die Fälle beſchränken müſſen, in welchen der oberſten Staatsgewalt, gegen welche ſie gerichtet ſind, in keiner Weiſe nachgewieſen werden kann, daß ſie in unrechtmäßiger Anmaßung ihre Gewalt gewonnen hat, ſondern in welchen nur deswegen eine Veränderung der Verfaſſung geſucht wird, weil man beſorgen muß, daß die Obrigkeit den gegenwärtigen Bedürfniſſen des Volkes nicht entſpricht, das gemeine Beſte vernachläſſigt oder verräth und ihre Macht anwendet die Rechte der Bürger, welche ſie verkennt, und ihren rechtmäßigen Widerſtand gegen gewaltſame Maßregeln zu unterdrücken. Wenn wir nun ferner die Nothwendigkeit ſolcher Staatsumwälzungen früher auf den Fall beſchränkt haben, daß die obrigkeitliche

Gewalt in den Händen Einzelner ſich fände, welche durchaus verdorben keiner Hoffnung der Beſſerung Raum gäben; ſo könnte dagegen freilich von den Feinden jeder Revolution eingewendet werden, daß ein ſolcher Fall niemals nachzuweiſen wäre. Denn wie Gott die Gemüther wenden werde, das wiſſen wir freilich nicht; ſeiner Allmacht dürfen wir nicht abſprechen, daß es ihr möglich ſei, ſelbſt in einem verhärteten Sünder noch einen guten Entſchluß, in einem ausgearteten Stande einen Retter des Gemeinweſens zu erwecken. Allein die Überlegung ſolcher Möglichkeiten kann uns doch nur die Kurzſichtigkeit menſchlicher Rathſchläge in Erinnerung bringen, darf uns aber nicht abhalten auch dieſer mit der Beſcheidenheit und Demuth zu folgen, welche uns überhaupt unſer richtiges Bewußtſein über uns ſelbſt anempfehlen ſollte. Und ſo wie wir daher in andern menſchlichen Dingen unſrer unvollkommenen Einſicht nach unſre Entſchlüſſe faſſen dürfen und ſollen, ſo kann es uns auch geboten ſein in den Staatsangelegenheiten uns umzuſehen, wo wir Rettung finden können vor Gefahren, die dringend unſre Abhülfe in Anſpruch nehmen, nur daß freilich in unſern Überlegungen hierüber wir uns nicht werden verhehlen dürfen, daß wir es hierbei mit Verhältniſſen zu thun haben, welche nicht leicht eine vollſtändige oder genügende Überſicht geſtatten.

Auf der Größe und Schwierigkeit dieſer Verhältniſſe, auf der Möglichkeit ſie zu durchſchauen beruht nun in der That die Entſcheidung unſrer Frage. Die Betrachtung der Schwierigkeiten ein ſicheres Urtheil über ſolche Verhältniſſe zu gewinnen mag uns wohl vor leichtſinnigen

Unternehmungen zum Umſturz einer Verfaſſung bewahren. Zu ſolchen leichtſinnigen Unternehmungen müſſen wir alle die rechnen, welche nur auf die Beſeitigung der beſtehenden Obrigkeit hinarbeiten, aber nicht zugleich die neue Obrigkeit bereit haben, welche an die Stelle der beſeitigten treten ſoll. Denn es wird als Grundſatz feſtgehalten werden müſſen, für das Gemeinweſen ſei es in allen Fällen vorzuziehen, daß eine Obrigkeit ſei, als daß keine. Wer daher den Umſturz einer Verfaſſung unternimmt oder dazu ſeine Hand bietet, der müßte, um mit ſittlicher Einſicht zu verfahren, entweder ſich ſelbſt für fähig erkennen die Zügel der obrigkeitlichen Gewalt zu ergreifen und mit Sicherheit zu führen oder er müßte eine Weiſe anzugeben wiſſen, wie eine beſſere Obrigkeit an die Stelle der verdorbenen gebracht werden könne. Aber nicht allein, wie ſie dahin gebracht, ſondern auch wie ſie darin in Anſehn erhalten werden könne. Denn es kommt unſtreitig nicht darauf an, daß eine Obrigkeit wie eine vorübergehende Erſcheinung auftrete, ſondern daß ſie ſich behaupten könne. Dies iſt der ſchwierige Punkt, auf welchen wir alles Gewicht legen müſſen. Wir können nichts davon dem erlaſſen, welcher es als ſeine ſittliche Aufgabe anſehen ſollte den Umſturz der Verfaſſung zu beginnen. Denn ſelbſt in dem äußerſten Falle, welcher gedacht werden kann, daß jemand zu der ſichern Einſicht gelangt wäre, die beſtehende Obrigkeit wollte das Vaterland und das Volk ſeinen Feinden verrathen, würde er, indem er ſich gedrungen fühlte dem ſich entgegenzuſetzen und damit ſelbſt eine obrigkeitliche Rolle zu übernehmen, ſich zu bedenken haben, ob ſeine Mittel hierzu ausreichten, d. h. ob er vermöchte die Macht ſeines Volkes zu einem erfolgreichen Widerſtande gegen ſeine Feinde zu vereinen. Könnte er hierauf keine ausreichende Antwort ſich geben, ſo würde er, wiewohl unter den Schmerzen der Vaterlandsliebe geſchehen laſſen müſſen, was er zu hindern ſich außer Stand ſähe. Denn wir dürfen nicht vergeſſen, daß die politiſchen Güter nicht die einzigen und ſelbſt nicht die höchſten ſind, daß daher auch noch höhere Güter gerettet werden können, wenn jene verloren gehn; dies erkennen wir an, wenn wir die Völker ſelbſt für ſterblich und ihre Staaten für dem Untergange unterworfene Formen des Lebens anſehen. Da könnte es wohl auch ſittliche Pflicht ſein der Hoffnung auf die politiſche Selbſtändigkeit ſeines Volkes zu entſagen. Es mag eben nur dazu beſtimmt ſein als untergeordnetes Glied einer andern Staatenbildung ſich anzuſchließen. Aber wir werden deswegen die vaterlandsliebenden Männer nicht anklagen, welche einem ſinkenden, von ſeiner Obrigkeit verrathenen Volke noch einmal eine Friſt ſeines ſelbſtändigen Lebens zu erringen ſtreben, eine andre Verfaſſung deſſelben einrichtend; nur daß ihr Beſtreben, wenn es keinen dauernden Erfolg hat, uns nicht als Löſung einer rein ſittlichen Aufgabe erſcheinen kann, ſondern als die Wirkung eines Schmerzes, eines Zornes, einer leidenſchaftlichen Bewegung oder als ein verzweifelter Entſchluß. Ihre Vaterlandsliebe mag man rühmen; aber ſie hat keinen Gegenſtand mehr; denn ohne das Volk iſt das Vaterland nichts; ihr Unternehmen iſt nur ein Verſuch, welcher in einer falſchen Vorausſetzung gemacht wurde. Alſo auch in dieſem äußerſten Falle und noch mehr gewiß in weniger verzweifelten Ent ſcheidungen dürfen wir von der Strenge unſrer Forderung nichts nachlaſſen an alle die, welche behaupten einen Umſturz der Verfaſſung aus vollem ſittlichen Bewußtſein unternehmen zu können. Aber die Einſicht, welche wir hiernach für ein ſolches Unternehmen aus rein ſittlichem Standpunkte fordern müſſen, ſcheint uns das Maß der menſchlichen Beſchränktheit zu überſchreiten. Es würde zu ihr gehören, daß man gut ſagen könnte für das ganze Volk, daß es die Obrigkeit wolle, welche wir einzurichten Willens ſind, daß es ihr ſich unterwerfen, daß es ihr Anſehn behaupten werde. Wir wollen nicht ſagen, daß eine ſolche Einſicht in den Willen des Volkes überhaupt unmöglich ſei; denn auch der, welcher zuerſt eine Obrigkeit einrichtet, findet ſich in demſelben Falle; aber unendlich ſchwerer iſt ſie gewiß zu erlangen, wenn es nicht darum ſich handelt durch ſie überhaupt ein politiſches Leben zu beginnen, ſondern darum von dem bisherigen politiſchen Leben abzubrechen, zurückzugehn von der Entwicklungsſtufe, auf welcher der Staat gegenwärtig ſteht, auf einen frühern geſunden Zuſtand und die Verwirrung, welche daraus ſich nothwendig ergibt, nach dem Willen des Volkes zu einer neuen Ordnung zu geſtalten, noch dazu alles dies in einer parteiiſch bewegten Zeit. Denn man wähne nur nicht, daß in den Verhältniſſen, welche eine Staatsumwälzung verlangen, der Einzelne in dem Bewußtſein des ganzen Volkes, wie es gegenwärtig iſt, werde handeln können; vielmehr wird er immer nur im Bewußtſein einer Partei handeln und den Willen des ganzen Volkes, wie er einſt beſchaffen ſein wird, wenn es wieder einig geworden, wird er nur zu errathen, zu ahnden im Stande ſein. Bei einem einigen Volke kann eine ausgeartete Obrigkeit nicht aufkommen, viel weniger beſtehen. Sie muß ihre Partei im Volke haben, und der Umſturz ihrer Herrſchaft kann nur durch eine andre Partei geſchehen. Wenn daher dieſer ſoll gerechtfertigt werden können, ſo kommt es darauf an, daß die Partei, in deren Sinn er bewirkt wird, mit Abſicht nach dem Punkte hinſtrebt, welchen das Volk in einem dunkeln, inſtinktartigen Bewußtſein zu erreichen ſucht, über welchen es aber eben deswegen, weil ſein Bewußtſein noch unklar und gleichſam in der Gährung iſt, noch nicht hat einig werden können. Daß jedoch dieſer Punkt vom Volke begehrt werde, nicht von der Partei allein, und in welcher Weiſe er ſich dem Charakter des Volkes gemäß verwirklichen werde, würde die Partei des Umſturzes nur alsdann ſich ſagen können, wenn ſie beſſer wiſſen könnte, was im Innern des Volkes angeſtrebt werde, als dieſes ſelbſt. So jedoch ſtehen die Sachen nicht; die Partei wird immer nur parteiiſch denken, und wenn jemand über der Partei ſtände, ſo würde er ſich bedenken müſſen, der Partei zu ſeinen Zwecken ſich zu bedienen. Dies ſind die Gründe, weswegen wir bezweifeln müſſen, ob auch die heilſame Staatsumwälzung von der Höhe eines rein ſittlichen Bewußtſeins betrieben werden könne.

Daß hierüber nicht ſelten eine Täuſchung ſtattfindet, rührt hauptſächlich daher, daß man glaubt mit vollkommner Deutlichkeit den Punkt ausſprechen zu können, nach welchem das ganze Volk, d. h. alle wahre Vaterlandsfreunde in ihm, ſtrebe. Aber es iſt gewöhnlich, daß man ihn nur in einem abſtracten Begriffe, häufig ſogar nur in einer verneinenden Weiſe auszuſprechen im Stande iſt und dadurch ſich täuſchen läßt anzunehmen, es wäre hiermit alles Erforderliche geleiſtet. Wer dagegen weiß, daß es einem Volke nie um ein abſtractes Princip zu thun iſt, ſondern um eine beſtimmte, ſeine Eigenthümlichkeit ausdrückende Geſtalt des Gemeinweſens, um eine organiſche Verfaſſung und Ordnung des geſammten Zuſammenſpiels ſeiner Kräfte, in welcher er ſich heimiſch fühlen könne, wie ein Familienvater in ſeinem Hausweſen, der wird wohl bemerken müſſen, daß weder er, noch irgend ein Andrer zu ſagen vermag, was in der Zukunft aus dem Umſturze der beſtehenden Verfaſſung ſich ergeben werde. Dazu gehörte in der That eine prophetiſche Gabe. Und wie gefährlich nun ein ſolcher Umſturz ſei, das darf niemand ſich verhehlen, welcher daran Theil zu nehmen ſich gedrungen fühlt. In ihm findet ein Zurückgehn ſtatt auf den urſprünglichen Zuſtand des Volkes, in welchem die Geſchäfte der Unterthanen und der Obrigkeit noch nicht förmlich geſchieden waren, ſondern ein jeder, wie er ſich eben gedrungen fühlte, die Verrichtungen der Obrigkeit übernehmen konnte; denn ſo übernimmt der, welcher die alte Obrigkeit entſetzt und dafür eine andre beſtellt, eine obrigkeitliche Verrichtung. Aber das Volk, welches ſchon eine politiſche Geſchichte gehabt hat, kann ſich der Nachwirkungen derſelben nicht entziehen; es hat das Erbe ſeiner Vergangenheit zu wahren und zu tragen; wahrhaft kann es ſich nicht zurückverſetzen in jenen urſprünglichen Zuſtand. Daher kommt es nun auf eine Sichtung deſſen an, was in der frühern politiſchen Entwicklung geſund und was krankhaft war; nur das letztere ſoll ausgeſchieden, das erſtere bewahrt werden. Aber Geſundes und Krankes, wo das letztere einmal ſich eingeniſtet hat, durchdringen einander im organiſchen Leben ſo, daß kein ganzer Zuſtand daraus hervorgehen will, wenn ſie geſchieden werden. Wenn der letzte geſchichtlich entwickelte Zuſtand aufgegeben iſt, ohne daß er ſich fähig gezeigt hat im geſunden Fortſchritt eine neue geſetzmäßige Form des Staats aus ſich zu entwickeln, ſo iſt dadurch eine Lücke in dem Leben des Volkes entſtanden, und bis wie weit nun weiter zurückgegangen werden müſſe um einen haltbaren Anknüpfungspunkt zu finden, iſt nicht leicht zu ſagen. Daher iſt die Gefahr vorhanden bei einer jeden Staatsumwälzung, daß der Staat überhaupt ſich auflöſen werde in Parteien, und um ſo größer iſt dieſe Gefahr, je zuſammengeſetzter der Staat iſt. Bei einem Staate, welcher aus einem Volke hervorgegangen, mag dieſe Gefahr zwar geringer ſein, als bei einem Staate, welcher die Einheit des Volkes erſt bilden ſoll; aber vorhanden iſt ſie doch, und ſollte das gefürchtete nicht eintreten, ſo iſt es allein der geſunden Naturkraft des Volkes zuzuſchreiben, daß es auch unter ſolchen Zerrüttungen fortbeſteht, aber nicht der Klugheit ſeiner Leiter, nicht der Einſicht der Partei des Umſturzes. Die Krankheiten des Staates, welche durch eine Staatsumwälzung geheilt werden ſollen, haben ihren Arzt in dem Organismus ſelbſt, welcher geheilt werden ſoll, und alle Krankheiten dieſer Art können nur durch die Natur geheilt werden, und es kann daher jede Staatsumwälzung nur in ſo fern gerechtfertigt werden, als in der Partei, welche ſie betreibt, eine geſunde Naturwirkung des Volkes gegen den krankhaften Zuſtand des Staats ſich geltend macht. Dieſe geſunde Natur, nicht aber die ſittliche Geſinnung der Partei macht die Revolution zu einer heilſamen. Man hat deswegen geſagt, den Unterſchied zwiſchen dem Rebellen und dem Staatsverbeſſerer mache nur der Erfolg, welches jedoch falſch verſtanden werden würde, wenn man meinte, die ſittliche Schätzung des Menſchen hänge in dieſem Gebiete der politiſchen Handlungen vom Erfolge ab; denn ſittliche Unterſchiede beruhn nicht auf dem Ausgange oder der äußeren Leiſtung, und wir müſſen daher auch den Ausdruck wegen ſeiner Zweideutigkeit für verfehlt halten. Die Wahrheit, welche in ihm liegt, beruht nur darauf, daß jener Gegenſatz, wie er aufgeſtellt wird, kein rein ſittlicher iſt, ſondern wenigſtens zum Theil auf einen Naturproceß ſich bezieht, deſſen glücklicher oder unglücklicher Ausgang auch auf den an ihm Theilnehmenden ſeinen Schein wirft.

Man könnte vielleicht fragen, ob wir mit dieſer Unterſuchung über ein beſonderes Recht, denn als ein ſolches iſt das Recht zur Staatsumwälzung wenigſtens in Anſpruch genommen worden, nicht die Grenzen unſrer Aufgabe, welche nur auf die Grundlagen der Rechtsphiloſophie, nicht aber auf ihre beſondern Lehren geht, bereits überſchritten hätten. Allein die Antwort, welche wir gefunden haben, muß uns zur Rechtfertigung dienen. Sie weiſt uns eben nur auf die Grenzſcheiden des Rechts und der Natur hin, und da wir in dieſer auch die Grundlage des Rechts gefunden haben, ſo war es wohl nothwendig zu zeigen, daß ſie dasſelbe nicht allein beim Beginn des Staates iſt, ſondern auch fortwährend durch den ganzen Verlauf ſeiner Entwicklung es bleibt, welches denn am meiſten in den größern Bewegungen, ja in den krampfhaften Regungen ſeines Lebens ſich zu erkennen giebt.

Fünftes Kapitel.

Der volkbildende Staat.

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der andern Form des Staates, in welcher er die Einheit ſeines Volkes erſt bilden ſoll. Bei der Unterſuchung über dieſelbe werden wir natürlich auf die vorher betrachtete Staatsform oft zurückblicken müſſen, denn ihre Ergebniſſe bilden die Grundlage des volkbildenden Staats, und überdies ſind ja beide Staatsformen doch Entwicklungen einer und derſelben Idee nur unter verſchiedenen Verhältniſſen und haben daher auch vieles mit einander gemein. Dadurch wird denn auch unſre weitere Unterſuchung erleichtert; aber ſonſt müſſen wir für dieſelbe einen noch ſchwerer zu ordnenden Stoff erwarten, weil die Verhältniſſe, aus welchen der Staat ſich entwickelt, natürlich um ſo verwickelter ſind, je ungleichartiger die Menge iſt, welche er zuſammenfaßt, je ſtärker in ihnen die Fortwirkung früherer Bewegungen in Gegenſatz gegen einen neu eingetretenen Bildungstrieb ſich abſetzt, und daß alles dies beim volkbildenden Staate mehr der Fall ſein werde, als bei dem Staate, welcher aus einem Volke ſich herausbildet, muß ſchon aus dem Vorigen klar ſein.

Wir müſſen voraus erinnern, daß der Gegenſatz, welchen wir aufſtellen zwiſchen dem ſtaatbildenden Volke und dem volkbildenden Staate, freilich nicht in der Art gedacht werden darf, als wenn beide Glieder desſelben ſcharf von einander ſich abſonderten, ſondern es iſt der Natur der Sache gemäß, daß Übergänge unter ihnen ſich bilden. So wenn Stämme, welche ſchon ein politiſches Leben begonnen haben, mit einander zu einer Gemeinheit verſchmelzen, um ſo leichter, je weniger entwickelt ihre Staatseinrichtungen ſind, je verwandter und jugendlich bildbarer ihre Natur. Ebenſo wenn ein Volk mit Ausbildung ſeines Staates beſchäftigt fremdartige Beſtandtheile in ſich aufnimmt, gewöhnlich nur mit untergeordneten Rechten, aber doch zu einer Gemeinſchaft der Güter, welche allmälig wachſen kann, ſo daß dadurch auch die fremdartigen Elemente mehr und mehr zu einem Bürgerthume zuſammenwachſen. Auch in dieſen Fällen erweiſt ſich der Staat, welcher verſchiedene Volksthümlichkeiten in ſich vereinigt und allmälig zu einer Volksthümlichkeit umbildet, als ein volkbildender; aber da doch ein Volk, ſollte es auch noch wenig entwickelt ſein, in dieſen Fällen der Staatbildung zum Grunde liegt, werden wir die Erſcheinungen dieſer Art vorherrſchend dem Begriffe des ſtaatbildenden Volkes unterzuordnen haben. Der volkbildende Staat dagegen wird uns erſt da entſchieden heraustreten, wo kein beſtimmtes Volk aus ſeiner Eigenthümlichkeit heraus die Staatsform abgibt, ſondern nur aus der Miſchung verſchiedener Völker eine ſolche ſich entwickelt. Natürlich wird es auch hierbei noch verſchiedene Abſchattungen gradartiger Übergänge geben, und es kann z. B. geſchehen, daß ein ſtaatbildendes Volk allmälig ſo viele fremdartige Beſtandtheile in ſich aufnimmt, daß dieſe zuletzt die politiſche Herrſchaft mit ihm theilen oder gar vorherrſchend an ſich reißen, in welchem Falle denn ein ſtaatbildendes Volk allmälig in einen volkbildenden Staat übergegangen ſein würde. Bei dieſer Beſchaffenheit unſeres Gegenſatzes können wir die wiſſenſchaftliche Bedeutung deſſelben nur dahin anſchlagen, daß er uns die äußerſten Enden bezeichnen ſoll, in welchen das Verhältniß zwiſchen Staat und Volk ſich verlaufen kann.

Der volkbildende Staat ſetzt voraus, daß vor ihm andere Staatseinrichtungen geweſen, welche nun aber ihren Zuſammenhang verloren und ſich aufgelöſt haben, aber doch noch in einzelnen Bruchſtücken fortbeſtehen können. Die Familien, deren natürliches Band überall dem Staate zum Grunde liegt, haben alsdann einen verſchiedenen volksthümlichen Charakter aus ihren frühern Zuſtänden herüber gerettet; dieſer aber iſt bei den verſchiedenen Völkerſchaften nicht mehr ſtark genug ausgeprägt, nicht mehr hinlänglich von Liebe zum Gemeinweſen durchdrungen um ſie zu einem politiſchen Körper zuſammenzuhalten. Da nun das volksthümliche Band den Staat nicht zuſammenhält und gegen andre Volksthümlichkeiten abſchließt, vermiſchen ſich Familien von verſchiedener Volksthümlichkeit mit einander und treten in ein Zuſammenleben, welches ein rechtliches Verhältniß anſtrebt. Da muß nun vor allem die Frage ſich aufthun, was dahin führen werde, daß ſie dies rechtliche Verhältniß gewinnen und zu der Einheit eines Staates ſich zuſammenfügen. Es ſind hier wieder mehrere Fälle möglich, von welchen wir wenigſtens einige aufzählen müſſen, um uns die Verhältniſſe einer ſolchen Staatenbildung anſchaulich zu machen.

Der Übergang aus einem ſtaatbildenden Volke in einen volkbildenden Staat wird nicht leicht anders als gewaltſamer Art ſein und alſo durch Krieg herbeigeführt werden. Denn wenn auch der Zuſammenhang eines Volkes ſehr locker geworden ſein ſollte, ſo daß keine politiſche Form genügen will es zuſammenzuhalten, ſo löſt es ſich dadurch doch nur in Parteiungen auf und bildet mehrere Staaten oder zerreibt ſich in innern Kämpfen bis es die Beute der Nachbaren wird, es geht aber daraus noch nicht das hervor, was zur Bildung eines neuen Volkes nöthig iſt, die politiſche Vermiſchung mit andern Völkern, welche durch lange Zeiten hindurchgeführt eine neue Sprache, eine neue Sitte und einen neuen Gemeinſinn hervorruft. Eine ſolche Verſchmelzung der Sitten und Sprachen kann nur durch eine äußerſte Noth hervorgerufen werden. Wenn nun aber der Krieg die Völker miſcht, ſo wird doch dadurch nur eine vorübergehende Verbindung unter ihnen eingeleitet und erſt durch das Ergebniß des Krieges kann eine dauernde Verbindung entſtehen, indem entweder das eine Volk in das Land des andern eingedrungen iſt und dort ſich behauptet hat oder verſchiedene Völker, die zu einem gemeinſamen Kriege verbunden waren, die Nothwendigkeit kennen gelernt haben politiſch zuſammenzuhalten, oder wie ſonſt die Fälle ſein mögen, welche ein dauerndes Zuſammenleben unter verſchiedenen Völkern oder Völkerbeſtandtheilen begründen. Dabei haben jedoch alle dieſe Fälle den gemeinſchaftlichen Charakter, daß ſie, wenn auch nicht ausdrücklich, doch ſtillſchweigend etwas vertragartiges an ſich tragen, denn ſie gehen aus einem Frieden hervor, der entweder förmlich als Vertrag oder Bund abgeſchloſſen worden oder ſtillſchweigend eingetreten iſt. Ausdrücklich kann der Vertrag abgeſchloſſen werden, wenn in dem Augenblicke der Miſchung der Völkerbeſtandtheile ein jeder von ihnen noch ſeine Obrigkeit bewahrt hat; ſtillſchweigend tritt er ein, wenn in dieſem Augenblicke der eine Volksbeſtandtheil ſeinem politiſchen Beſtehen nach ſich auflöſt oder ſeine Obrigkeit verliert, wovon denn der nothwendige Erfolg iſt, daß er als überwundener den Siegern ſich unterwirft. In jenem Fall bewahrt ein jeder der verſchiedenen Volksbeſtandtheile ſeine beſtimmten Rechte gegen die übrigen, in dieſem Falle gibt der überwundene ſeine Rechte ſtillſchweigend auf, nicht immer ohne ſich vorzubehalten ſeine Bedeutung und ſeine Rechte noch ſpäter einmal geltend zu machen; es ergibt ſich alsdann nur ein Vertrag der Unterwerfung, in welchem man der Menſchlichkeit des Siegers ſich übergibt oder deſſen Einſicht vertraut, welche ihren Vortheil nicht in der Vernichtung, ſondern in der Schonung des Beſiegten finden werde. Doch kann auch ein Mittleres zwiſchen dieſen beiden äußerſten Fällen ſtattfinden; wenn nemlich, nachdem die Beſiegten im Allgemeinen ihren Staat aufgelöſt haben, doch einzelne Trümmer deſſelben ihren politiſchen Zuſammenhang noch zu bewahren wiſſen und unter ihrer beſondern Obrigkeit mit den Siegern beſondere Friedensverträge abſchließen.

Allein alle dieſe Verträge ſind von einer beſondern Natur. Mit den privatrechtlichen Verträgen, welche im Staate geſchloſſen werden, ſind ſie nicht zu vergleichen; denn es fehlt ihnen der Schutz einer beſtehenden Obrigkeit; dieſe müßte erſt geſchaffen werden von ihnen ſelbſt zu ihrem Schutze. Auch mit der ſtillſchweigenden Übereinkunft, aus welcher der Staat im ſtaatbildenden Volke hervorgeht, haben ſie nur wenig gemein. In dem einen Falle, daß ein Friedensvertrag den Anfang des neuen Staates bildet, kann wirklich ein Vertrag im Namen Vieler abgeſchloſſen werden, weil ſchon eine Obrigkeit beſteht, welche ihre Unterthanen vertreten kann. Dabei werden alsdann rechtliche Verhältniſſe von neuem geordnet, doch mit Bezug und in Berufung auf eine frühere rechtliche Verfaſſung. Wenn ſie nun alles dies vor jener Übereinkunft voraus haben, ſo fehlt ihnen dagegen, mit dieſer verglichen, die Gewähr, welche die allgemeine volksthümliche Geſinnung darbietet. Wenn in dem andern Falle die überwundenen Volksbeſtandtheile ſtillſchweigend ſich unterwerfen, ſo findet hierin einige Ähnlichkeit ſtatt mit der ſtillſchweigenden Übereinkunft, in welcher ein Volk ſeiner Obrigkeit ſich unterwirft; aber dabei bleibt doch der weſentliche Unterſchied, daß dieſe Unterwerfung eine freiwillige iſt, jene eine erzwungene; dieſe daher auch in rechtlichem Wege bindet, jene nur durch Gewalt erhalten werden kann. Noch die meiſte Ähnlichkeit möchten im erſten Falle die erwähnten Verträge mit den völkerrechtlichen Verträgen darbieten, die auch unter keiner Gewährleiſtung einer höhern Obrigkeit ſtehen, die auch unter ſich gleich ſtehenden Obrigkeiten abgeſchloſſen werden; aber auch von ihnen ſind ſie darin verſchieden, daß dieſe nur äußere Verhältniſſe verſchiedener Staaten zur Entſcheidung bringen, jene aber ein gemeinſchaftliches politiſches Leben der Vertragenden einleiten ſollen.

Man wird alſo nicht verkennen, auf wie mißlichem Boden der volkbildende Staat ſteht. Verträge geben ihn ab, welche keine Gewährleiſtung haben, noch dazu gewöhnlich zwiſchen Gemeinheiten abgeſchloſſen, die früher als erbitterte Feinde einander gegenüber ſtanden und mit Liſt und Betrug nicht weniger, als mit Gewalt einander zu überwältigen trachteten. In dem Fall, daß Sieger und völlig Beſiegte einen Staat bilden ſollen, iſt dieſer Vertrag nicht einmal ausgeſprochen. Wenn der Sieger ſchonend mit dem Beſiegten verfährt, ihm ein leidliches Daſein zugeſteht, ſo ſind das weniger Rechte, als eine Gnade, welche dem letztern zu Theil wird, eine Gnade, welche jener ſich vorbehalten haben mag bei der erſten Gelegenheit zurückzunehmen, wie es ihm beliebt. Doch auch die Gnade gewährt eine Hoffnung, daß ſie dauern werde; das ruhige Dulden der Überwundenen beruht auf dieſer Hoffnung und ein ſtillſchweigendes Verſprechen der Fortdauer der Gnade unter der Bedingung der Fortdauer des ruhigen Duldens läßt zwiſchen beiden Parteien ſich vorausſetzen. Nichts als ein ſolches Verſprechen, jedoch in beſtimmter Form ausgeſprochen und an gegenſeitige Bedingungen geknüpft, iſt auch in jedem Vertrage zu erblicken, welcher von keiner Obrigkeit ſeine Gewährleiſtung hat. Worauf beruht nun die Sicherheit, welche ein ſolches Verſprechen gewährt? Ein Verſprechen überhaupt, als etwas für die ungewiſſe Zukunft feſtſetzend, ſcheint nie unbedingt gegeben werden zu können; ſo wie denn nicht weniger auch die Verträge, ſelbſt wenn ſie die beſchränkenden Bedingungen ihrer Erfüllung nicht ausdrücklich beigefügt enthalten ſollten, nicht unbedingt ver-

verpflichten, ſondern in verſchiedener Weiſe unter Vermittlung der Obrigkeit gelöſt werden können. Sind daher auch ſolche Bedingungen nicht ausgeſprochen, ſo werden ſie doch ſtillſchweigend verſtanden. Die Bedingungen aber liegen nicht allein in den äußern Verhältniſſen, welche unerwarteter Weiſe ſich ändern und dadurch das Verſprechen als auf ſolchen Vorausſetzungen beruhend löſen können, ſondern auch in dem Verſprechenden ſelbſt, welcher ja ebenfalls der Veränderung unterworfen iſt und in dem Augenblicke der Erfüllung ganz andre Entſchlüſſe hegen kann, als die, zu welchen er durch ſein Verſprechen verpflichtet wurde. Da wird nun die Frage nicht umgangen werden können, ob der Menſch an die Entſchlüſſe, welche er früher im Verſprechen andern verſichert hat, gebunden bleibe, ob er ſie noch ausführen müſſe, wenn er auch einſehen ſollte, daß ſie nicht gebilligt werden können, daß ſie verderblich, daß ſie unſittlich ſind. Niemand wird dies zu behaupten wagen. Aber eben ſo wenig wird auch zugegeben werden können, daß für den, welcher in ſeinen Entſchlüſſen nun auf einer beſſern Einſicht fußt, das gegebene Verſprechen null und nichtig ſei und ohne alle Folgen. Sondern die Sache iſt dieſe: ein jeder ſoll zwar das gegebene Verſprechen, wenn er einſieht, daß er Tadelnswerthes und Thöriges verſprochen habe, zu erfüllen nicht verpflichtet ſein, aber er ſoll auch die Folgen ſeiner tadelnswerthen Handlung, ſeiner Thorheit übernehmen und das gut zu machen ſuchen, was er durch ſein Verſprechen verdorben hat. Da nun dieſe Folgen beſonders den betreffen, welchem das Verſprechen geleiſtet worden, ſo kommt auch meiſtens der, welcher durch das Verſprechen ſich gebunden hat, nicht ſogleich durch ſeine beſſere Einſicht von jenem los, ſondern bleibt ihm in der Regel noch ſittlich verpflichtet, wenn gleich in andrer Weiſe, als auf welche das Verſprechen lautete. Ebenſo verhält es ſich mit den Verträgen verſchiedener Völkerbeſtandtheile, unter welchen ein Staat errichtet werden ſoll durch jene Verträge; denn da ſie durch keine volksthümliche Gemeinſchaft mit einander verbunden ſind, ſo findet unter ihnen nur ein rein ſittliches Verhältniß, wie unter einzelnen Privatleuten ſtatt und einen weſentlichen Unterſchied macht es nicht, daß Privatleute ihre Verträge ſelbſt ſchließen, Völkerbeſtandtheile aber hierzu ihren Obrigkeiten die Vollmacht geben. Die Verträge der angegebenen Art ſind alſo keineswegs unbedingt bindend, aber auch eben ſo wenig ſollen ſie beſeitigt werden können ohne irgend eine weitere Folge, welche natürlich, ſo wie die Verträge eines politiſchen Inhalts ſind, auch politiſcher Art ſein wird. Daraus daß ſie nicht ſchlechthin bindend ſind, erklärt es ſich, daß ſie nicht immer den Erfolg haben, welchen ſie beabſichtigten, nemlich die Bildung eines dauerhaften Staats und mittelbar eines neuen Volkes, ſondern viele ſolcher Verträge erſcheinen nur wie mißlungene Verſuche und führen mehr zur Entzweiung als zur Vereinigung der Vertragenden. Daraus aber, daß ſie, wenn auch rückgängig geworden, dennoch eine ſittliche Verbindung der Vertragenden zurücklaſſen, erklärt ſich die andre Erſcheinung, daß aus ihnen dennoch zuweilen ein Staat ſich bildet, wenn auch in einer andern Geſtalt als in der zuerſt vertragenen. Beide Fälle aber beweiſen, daß es nicht ſowohl die Verträge ſind, welche den volkbildenden

Staat begründen, als vielmehr eine andre tiefer liegende Urſache, welche nur in den Verträgen einen bald mehr, bald weniger genügenden Ausdruck gewinnt.

Um dieſe zu erforſchen, kehren wir noch einmal auf die Natur der Verträge zurück, von welchen hier die Rede iſt. Es ſind Verſprechungen, wie wir ſahen, zuweilen ſogar nur ſtillſchweigende Vereinigungen. Unter welchen Bedingungen werden nun ſolche Dinge den Erfolg haben können, welchen wir hier erwarten? Wir erwarten nemlich eine fortgeſetzte Gemeinſchaft des Lebens, in welcher zuletzt eine gemeinſame Sprache, Denkweiſe und Sitten ſich ausbilden ſollen. Es iſt alſo ein Verſprechen der Freundſchaft oder der Genoſſenſchaft, welches hier unter gewiſſen Bedingungen eingegangen wird. Obgleich nicht unter einzelnen Perſonen, ſondern unter Völkerbeſtandtheilen abgelegt, wird es doch im Allgemeinen nach der Natur ähnlicher Verſprechungen unter einzelnen Menſchen beurtheilt werden müſſen. Von dieſen iſt aber klar, daß ſie durch den wörtlichen Ausdruck keinen weſentlichen Zuſatz ihrer Kraft gewinnen, wie ſich denn dies für unſern Fall auch dadurch beſtätigt, daß eine ſtillſchweigende Übereinkunft ihre Stelle vertreten kann. Genoſſen und Freunde werden zuſammengehalten, wenn ſie auch ihre Freundſchaft nicht öffentlich ſich erklären und treue Genoſſenſchaft nicht förmlich ſich geloben. Sie wollen mehr in Thaten als in Worten ihre Anhänglichkeit ſich offenbaren. Wenn ſie zu einem förmlichen Vertrage ſchreiten ſollten, ſo würden die allgemeinen Freundſchaftsverſicherungen, die in ihm ausgeſprochen werden könnten, von der geringſten Bedeutung ſein, der weſentliche Zuhalt deſſelben dagegen würde in einzelnen Beſtimmungen beſtehn, welche ſie über die Weiſe ihres Zuſammenlebens zu treffen für gut hielten, und während durch die allgemeinen Freundſchaftsverſicherungen in ihrem künftigen Leben nichts geändert würde, müßten dagegen die einzelnen Beſtimmungen allerdings einen bindenden Einfluß auf ihr künftiges Verhalten ausüben. Ebenſo ſind auch die erwähnten Verträge beſchaffen, welche unter verſchiedenen Völkern oder Völkerbeſtandtheilen abgeſchloſſen werden; in ihren weſentlichen Theilen beziehen ſie ſich nur auf beſtimmte Leiſtungen, auf einzelne Punkte, über welche man übereinkommt; aber wenn man auf das Vertrauen ſieht, welches ſie einflößen, auf die Gewähr, welche ſie bieten, ſo liegt ihnen im Allgemeinen die Verſicherung zum Grunde, daß ein ehrliches, treues Meinen darin ausgedrückt ſei, daß die Vertragenden eingeſehn haben, wie ſie zuſammenhalten und ſich Wort und Treue bewahren müſſen ihrer Neigung und ihres eignen Vortheils wegen, welcher mit dem Vortheile der Gegenpart zu innig verbunden ſei, als daß der Inhalt des Vertrages unter Verhältniſſen aufgegeben werden könne, und dies ſetzt denn immer wieder voraus, daß die vertragenden Parteien in einem weſentlichen Zuſammenhange ſtehen. Dürfte ein ſolches Vertrauen nicht ſtattgreifen, ſo würde der Vertrag nur als ein vorübergehendes Werk der Noth oder einer augenblicklichen Regung anzuſehn ſein, von welchem nicht längeres Beſtehn zu erwarten wäre, als der Beſtand der Verhältniſſe die Noth oder die Regung begünſtigte. Alſo wenn ein Vertrag der angegebenen Art zu einer neuen Staat- oder Volkbildung führen ſoll, haben wir vorauszuſetzen, daß in ihm ein weſentlicher Zuſammenhang der vertragenden Parteien ſich ausſpreche; und daß er im Bewußtſein eines ſolchen Zuſammenhangs abgeſchloſſen ſei, das allein verbürgt den einzelnen Parteien ſeine Dauer und ſeine Wirkſamkeit.

Fragen wir nun aber, worin der weſentliche Zuſammenhang der Beſtandtheile urſprünglich verſchiedener Völker beſtehen könne, ſo iſt bei Beantwortung dieſer Frage zuerſt zu verhüten, daß niemand etwa wähne, er könne in etwas Volksthümlichem geſucht werden. Denn das Volksthümliche ſoll ſich eben erſt unter den verſchiedenartigen Trümmern ehemaliger Völker von neuem erzeugen; indem der neue Staat ſich bildet, haben die alten Volksthümlichkeiten ihre zuſammenhaltende Kraft ſchon verloren und die Fremdartigkeit andrer Völker iſt abgeſchwächt; was aber den Zuſammenhang bildet, muß friſch und kräftig im Bewußtſein ſtehen. Man könnte meinen, es wäre in dem Bewußtſein der Völkerbeſtandtheile, welche ſich vereinen ſollen, eine Ahndung ihrer künftigen neuen Volksthümlichkeit vorhanden und dieſe bildete das zuſammenhaltende Band unter ihnen; aber außerdem, daß eine ſolche Ahndung des Zukünftigen doch wohl zu ſchwach ſein möchte, um gegen die nothwendigen Forderungen der Gegenwart ſich in Wirkſamkeit erhalten zu können, würden wir auch der Meinung ſein müſſen, daß ſie eher von einer religiöſen, als von einer politiſchen Bedeutung ſein würde, denn auf Ahndungen einer fernen Zukunft kann die Politik ſich nicht einlaſſen. Iſt aber der Zuſammenhang, welcher die Trümmer zerriſſener Völker mit einander zu einer neuen Geſellſchaft vereinigen ſoll, nicht volksthümlicher Art, ſo wüßten wir in der That keinen andern Charakter ihm beizulegen, als den rein menſchlichen. Denn den zeitlichen Vortheil allein, die bloßen Intereſſen des Eigennutzes werden wir nicht anſehen können, als vermöchten ſie auf eine bleibende Weiſe zu vereinigen.

Was wir ſo durch Ausſchließung andrer Annahmen gewonnen haben, das ergibt ſich auch wohl auf geradem Wege. Denn ſchon früher haben wir bemerkt, daß nur im Dienſte der Menſchheit alte Völker zerfallen und neue Völker ſich bilden; jener Abſterben tritt ein, weil ihre Eigenthümlichkeit nicht fähig iſt Träger einer höhern Entwicklungsſtufe zu ſein, welche die Menſchheit in dieſem Theile ihrer Zuſammenſetzung jetzt gewinnen will; ſie müſſen daher einer neuen Geſtaltung beſſerer Organe Platz machen; dieſe aber, die neuen Völker, welche ſich bilden ſollen, gehen von einer Regung der ganzen Menſchheit aus, welche jetzt gleichſam einen neuen Anlauf nimmt, um bisher verborgene Zwecke ihres Daſeins an das Licht zu bringen, und deswegen können wir auch nur in der Regung allgemein menſchlicher Intereſſen die erſte Quelle der Vereinigungen ſuchen, aus welchen eine neue volksthümliche Geſellſchaft, ein neues Organ für die beabſichtigten Zwecke, ſich bilden ſoll. Hieraus werden wir es abzuleiten haben, daß in den Zeiten, in welchen Völker ſich auflöſen, wenn ſie einigermaßen die Bildung beſitzen die Regungen ihres Bewußtſeins verſtändlich ausdrücken zu können, die kosmopolitiſche Geſinnung bei ihnen in größerem Maße Überhand nimmt und ſich äußert. Zunächſt aber macht ſie alsdann in verneinender Weiſe ſich geltend, als ſollte kein andrer Staat gelten, als der der ganzen Menſchheit, als wären wir alle Brüder und Glieder einer Familie, welche alles gemein haben müßten, wohl ſogar das Eigenthum der Familien und das Gemeingut der Staaten; ſpäter jedoch ſpricht ſie auch in bejahender Weiſe ſich aus, nachdem das Alte in ſeiner Auflöſung fortgeſchritten iſt bis zu gänzlichem Verfall und nun ein neues Volksweſen ſich zu bilden beginnt, darauf ausgehend in einem größern Kreiſe und in einem höhern menſchlichen Sinn das Gemeingut und das Gemeinweſen des Staats zu entwickeln. Wir werden alſo den Werth auch der kosmopolitiſchen Denkweiſe für die Entwicklung des Staatslebens nicht verkennen, aber auch begreifen müſſen, daß ſie nur bei Übergangsbildungen an ihrer Stelle iſt und den Charakter ſolcher Zeiten an ſich trägt, welche in einer noch unbeſtimmten, oft gährenden Bewegung kein klares Bewußtſein des Zieles ihrer Beſtrebungen haben können.

Dasſelbe Ergebniß ſtellt ſich denn auch heraus, wenn wir auf das zurückgehn, was wir früher über die erſten Anknüpfungspunkte eines volkbildenden Staats geſagt haben. Verträge und ſtillſchweigende Übereinkunft der Sieger und der Beſiegten mit einander in eine Rechtsgemeinſchaft zu treten bilden zwar nicht die eigentliche Grundlage der neuen Staaten, aber doch die erſten Äußerungen, in welchen dieſe Grundlage ſich verkündet. Sollen nun dieſe erſten Äußerungen wirkliche Anknüpfungspunkte für die weitere Entwicklung des Staats werden, ſo muß ihnen eine allgemeinmenſchliche Regung zum Grunde liegen, das Vertrauen nemlich auf die Redlichkeit der Vertragenden, daß ſie, wenn auch keine zwingende Macht ihnen die Erfüllung des Vertrags abnöthigen kann, doch ihrem gegebenen Worte die Treue bewahren werden, aber auch zugleich die Überzeugung von ihrem allgemeinmenſchlichen Wohlwollen, welches bewirken werde, daß wenn im Verlauſe der Zeit die Bedingungen des Vertrags einer Partei zu läſtig fallen ſollten, die andre Partei nachlaſſe von dieſen Bedingungen, was billig. Erſt in dieſem wechſelſeitigen Vertrauen auf die menſchliche Geſinnung beider Parteien findet ihr gemeinſchaftliches rechtliches Zuſammenleben eine genügende Grundlage. So ergeben ſich auch die Überwundenen ihrem Sieger im Vertrauen auf ſeine Gnade, auf ſeine Menſchlichkeit, welche in dem überwundenen Feinde nicht mehr den Feind, ſondern den Menſchen erblicken werde, und erſt wenn dieſes Vertrauen nicht getäuſcht wird, wenn die Überwundenen nicht mehr als Sklaven und als willenloſe Sachen von den Siegern behandelt, ſondern ihnen Rechte, wie beſchränkt ſie auch ſein mögen, zugeſtanden werden, iſt die Möglichkeit vorhanden, daß aus dem Verhältniſſe zwiſchen beiden Parteien ein Staat werde.

Allein dieſe menſchlichen Regungen, welche die Grundlage des neuen Staats bilden ſollen, dürfen nicht bloß allgemeiner Art ſein, ſo daß ſie eben nur aus der Liebe der Menſchen zu einander überhaupt hervorgingen, vielmehr müſſen ſie eine beſtimmte, beſondere Beziehung haben, wenn ſie einen Staat begründen ſollen, der von beſonderer Natur iſt. Zwar werden wir nicht leugnen, daß der eigenthümliche Charakter des Staats durch den Verlauf ſeiner Geſchichte und namentlich durch die Weiſe, wie in ihr ſein innerer Gehalt, der Charakter des Volkes, ſich bildet, nur in einer allmäligen Entwicklung iſt; aber auch die Anfänge dieſer Entwicklung werden doch dem weitern Fortſchritte gemäß ſein und ſchon im Keime das enthalten müſſen, was zu beſtimmter Geſtalt ſpäter ſich verwirklichen ſoll. Aus der Zuſammenſetzung der erſten Elemente eines Volkes und aus dem erſten Verhältniſſe, in welches ſie zu einander treten, würde man ſchon einen beträchtlichen Theil ſeiner künftigen Schickſale vorherſagen können. Wir werden auch hierin dem allgemeinen Grundſatze unſrer Lehre nicht ungetreu werden dürfen, daß alle Volkbildung auf einer Vererbung früher erworbener Güter beruht. Überhaupt aber kommen ja auch die Menſchen, welche eine Geſellſchaft unter einander eingehn, niemals nur als Menſchen zu einander, ſondern immer als Menſchen von einer beſondern Bildung und unter beſondern Verhältniſſen. Wenn es jedoch möglich iſt, daß in ihren Verhältniſſen zu einander nur das Allgemeinmenſchliche das verbindende Band bildet, ſo kann dies doch in unſerm Fall nicht angenommen werden, wo es keineswegs gleichgültig iſt, welche beſondre Art der menſchlichen Bildung in den Vertragenden ſtattfindet und welche Verhältniſſe zunächſt unter ihnen feſtgeſtellt werden; denn ihr Vertrag unter einander betrifft beſondere Güter, ſetzt eine Geneigtheit voraus über dieſe eine Art von Gemeinſchaft einzugehn und ein gemeinſames Geſchäft in ihrer Fortbildung zu betreiben. Daher werden wir denn auch nicht umgehen können, genauer uns das zu entwickeln, was in den allgemeinmenſchlichen Beziehungen, aus welchen heraus ein Staat ſich bilden ſoll, den beſondern Inhalt abgeben dürfte.

Zunächſt, weil doch von einer politiſchen Bildung die Rede iſt, werden wir darauf zu ſehen haben, daß die Trümmer verſchiedener Völker, welche jetzt ein neues Ganzes zu bilden beſtimmt ſind, ſchon eine eigne politiſche Bildung mitbringen, welche ſogar noch im Stande ſein kann, wenn auch nicht immer das ganze Volk, doch die einzelnen Provinzen, Gemeinden, Stände unter einer Obrigkeit zuſammenzuhalten. Hiermit iſt ſchon eine beſtimmte Grundlage für die künftige politiſche Bildung gegeben, doch auch nur eine Grundlage; denn die politiſche Bildung, welche im neuen Staat heraustreten ſoll, muß in dem Zuſammenhange der Beſtandtheile verſchiedener Völker geſucht werden. Da ſoll ein neuer Organiſmus ſich bilden und es kommt auf deſſen Natur an, inwiefern die Glieder des alten Staates fortdauern können oder nicht; eine Veränderung in ihrer Geſtalt, in ihrer Wirkſamkeit werden ſie wohl auf jeden Fall erfahren, da ſie einem neuen Ganzen ſich einverleiben und dienſtbar erweiſen ſollen. Sofern ihnen nun aber das Recht eingeräumt werden kann fortzubeſtehen, wird auch ihre alte Obrigkeit bleiben, jedoch einer höhern Obrigkeit, welche Gewalt über den ganzen Staat hat, unterworfen werden. Solche Glieder des alten Staats behalten alsdann natürlich auch ihr eignes Recht, vielleicht mit einigen Abänderungen, welche die neuen allgemeinen Verhältniſſe verlangen, und es kann auf ſolche Weiſe geſchehen, daß verſchiedene Rechtsſyſteme in demſelben Staate neben einander beſtehen. Aber auch zwiſchen denen, welche unter verſchiedenem Rechte ſtehen, wird ein Rechtsverhältniß ſich bilden müſſen, ſowohl ein Staats- als ein Privat-Recht, von welchem offenbar jenes eine größere Schwierigkeit haben wird, als dieſes. Denn ſchon früher iſt von uns gelegentlich erwähnt worden, daß die Beſtimmungen des Privatrechts eine viel allgemeinere Natur haben, als die Beſtimmungen des Staatsrechts. Bei jenen kommt es nur darauf an die Perſon und das Eigenthum der Einzelnen zu bewahren und die Weiſe des rechtlichen Erwerbs zu ſichern, und wenn auch verſchiedene Anſichten hierüber bei verſchiedenen Völkern ſtattfinden, ſo gehn doch alle Völker darauf aus das perſönliche Leben zu ſichern, Erwerb und Eigenthum in beſtimmten Grenzen feſtzuſtellen und aufrecht zu erhalten; bei dem öffentlichen Rechte dagegen zeigt ſich die große Schwierigkeit den fließenden Gegenſatz zwiſchen Eigenthum und Gemeingut feſtzuſtellen und die Anſichten über die Weiſe, wie dies geſchehen könne, ohne weder die perſönliche Freiheit zu ſehr zu beſchränken, noch die Macht der Obrigkeit zu ſehr zu ſchwächen, müſſen nach der fließenden Natur des Gegenſatzes auf das mannigfachſte verſchieden ſich geſtalten. Dies verkündet ſich denn auch in den auffallendſten Erſcheinungen. Für das Privatrecht hat man es unternehmen können eine allgemeine Norm aufzuſtellen für alle Staaten, das ſogenannte Naturrecht, gleichſam als wären die oberſten Grundſätze über Mein und Dein von Natur allen Menſchen gemeinſam und unveränderlich dieſelben, und wenn auch auf dieſem Wege nur einige abſtracte Sätze gewonnen worden ſind, aber nicht ein ganzes Syſtem des Rechts, ſo beweiſen doch auch dieſe Sätze, daß in dem weiteſten Kreiſe über das rechtliche Verhalten der Privatperſonen unter einander dieſelben Vorſchriften ſich vorfinden. Für das öffentliche Recht möchte man wohl vergeblich unternehmen ein Gleiches zu leiſten. Ja noch auffallender ſtellt ſich dieſe allgemeinere Natur des Privatrechts dar, wenn wir an die Meinung uns erinnern, daß in dem römiſchen Rechte ein ſolches Naturrecht ſich verwirklicht habe. Denn dieſe Meinung iſt zwar falſch, aber auch ſo ſeltſam, daß ſie nur daraus ſich erklären läßt, daß eine lange Zeit und zum großen Theil auch noch jetzt die römiſche Geſetzgebung von den neuern Völkern als maßgebend für ihr Privatrecht hat angeſehn werden können. Gewiß eine auffallende Erſcheinung für einen jeden, welcher anerkennt, daß Staat und Recht ohne Volksthümlichkeit ſich nicht ausbilden können. Sie mag verſchiedene Gründe haben; aber ein Grund liegt gewiß darin, daß die Formen des Privatrechts unter allen Völkern eine große Ähnlichkeit haben und deswegen ein Staat, welcher dieſe Formen noch nicht hinreichend für ſeine Bedürfniſſe in ſich ausgebildet hat, die Erzeugniſſe eines fremden Volkes in dieſem Gebiete auf ſich übertragen kann. Ein ſolches Bedürfniß findet nun häufig ſtatt, wenn Beſtandtheile verſchiedener Völker mit einander ſich rechtlich vergeſellſchaften ſollen; ein jeder von ihnen wird zwar in ſeinem Bereich ein Privatrecht nach ſeinen Bedürfniſſen ausgebildet haben, aber das Privatrecht wird ihnen gewöhnlich fehlen, welches für die privatrechtlichen Verhältniſſe unter den Mitgliedern der verſchiedenen Völkerbeſtandtheile berechnet wäre. Da tritt denn das fremde Recht gleichſam als Schiedsrichter, als unparteiiſcher Dritter unter die ſtreitenden Volkseigenthümlichkeiten und Rechte.

Allein daß ein ſolches Recht zu Hülfe gerufen werden kann, ſetzt in den verſchiedenartigen Beſtandtheilen des Staates doch ſchon eine gewiſſe Gleichartigkeit voraus, nemlich eine Befähigung das Fremdartige ſich anzueignen, ſeinen Sinn zu begreifen und in dieſem Sinne zur Anwendung zu bringen. Dieſe Befähigung darf nicht angeſehn werden als ein natürliches Ergebniß des Volkslebens, in welchem nur das Verſtändniß für das Volksthümliche faſt unbewußt ſich forterbt, ſondern ſie ergibt ſich aus der genauern Verbindung, welche unter den Beſtandtheilen verſchiedener Völker in ihrem täglichen Verkehr allmälig ſich eingeleitet hat. Dieſer Verkehr iſt denn freilich eine Vorausſetzung für den neuen Staat. Wenn die Völker ſich miſchen, hält die Nothwendigkeit die Bewohner deſſelben Landes zuſammen; in ihm bildet ſich ihnen ein Vaterland, ein Gemeingut aus. Schon dies iſt hinreichend ein neues Volk zu bilden, eine neue Sprache, eine neue Sitte und Eigenthümlichkeit des Lebens, wie denn die Geſchichte viele Völker zeigt, welche in demſelben Lande aus verſchiedenen Völkerbeſtandtheilen ſich gebildet haben, ohne doch jemals auf eine dauernde Weiſe einen Staat gehabt zu haben. Doch wenn der Staat hinzutritt, wird alles dies auf eine leichtere Art von Statten gehen. Aber wie dem auch ſei, auf keine Weiſe darf man verkennen, daß die hier beſchriebenen Proceſſe von einer größern Fähigkeit das Allgemeinmenſchliche zu verſtehen ihren Urſprung haben. In dem Vaterlande, in welchem das neue Volk ſich miſcht, übernimmt es das Erbe eines oder auch mehrerer frühern Völker; um es ſich anzueignen, muß es eine fremde Lebensweiſe verſtehen lernen; eine vielſeitigere Bildung muß ihm hieraus entſtehen, als die iſt, in welcher die Staaten einer rein volksthümlichen Weiſe ſich bewegen. Denn in dieſen ergibt ſich ein viel ſchrofferer Gegenſatz zwiſchen dem Volksthümlichen und dem Fremden, als in den Staaten, welche verſchiedene Völkerbeſtandtheile unter einander miſchen; das Fremde wird für barbariſch gehalten und mit Verachtung belegt. Wir werden nicht anſtehn dürfen die Weiſe der Bildung, welche von dieſem Vorurtheile zurückgekommen iſt und dadurch die Fähigkeit gewonnen hat die Denkart und die Bildung andrer Völker in ſich aufzunehmen und zu verarbeiten, für den Anlauf zu einem höhern Grade der menſchlichen Entwicklung anzuerkennen, als die iſt, welche in rein volksthümlichen Staaten ſich entwickelt, wenn auch zugegeben werden muß, daß die Bildung der Völker, welche ein Staat von Fremden annimmt, in den Stücken größer ſein muß, in welchen ſie begehrt wird. Alſo auch hierin zeigt ſich wieder, wie der volkbildende Staat auf allgemein menſchlichen Bedingungen beruht; denn jene Befähigung die eigenthümliche Bildung fremder Völker in ſich aufzunehmen iſt doch nur darin gegründet, daß man auch in den fremdartigen Formen das Menſchliche zu erkennen weiß.

Es geht nun auch hieraus ſattſam hervor, daß im volkbildenden Staate die politiſche Vereinigung und obrigkeitliche Leitung bei weitem mehr auf Kenntniſſen, ſelbſt gelehrten Kenntniſſen, und auf Wiſſenſchaft beruhen wird, als im ſtaatbildenden Volke. Denn kommt es in ihm darauf an Einrichtungen fremder Völker und Staaten zu begreifen und in ihnen das wahrhaft Menſchliche oder Vernünftige zu erkennen, ſo beruht dies zunächſt auf einer Kenntniß des Fremden und alsdann auf einem wiſſenſchaftlichen Eindringen in ſeine Bedeutung; da aber die Kenntniß des Fremdartigen in dem Umfange, in welchem ſie zum Verſtändniſſe der Erſcheinungen nothwendig iſt, nicht ſelten den Kreis der Kenntniſſe überſchreitet, welche im gewöhnlichen Leben erworben werden, ſo muß auch Gelehrſamkeit der Wiſſenſchaft zu Hülfe kommen, welcher der Staatsmann im volkbildenden Staate bedarf. In dem ſtaatbildenden Volke dagegen beruht die Entwicklung der politiſchen Gemeinſchaft bei weitem weniger auf Wiſſenſchaft, als auf angeerbter Sitte und Überlieferung durch Gewöhnung; Gelehrſamkeit und Theorie kommen in ihm erſt nach der Ausübung, während ſie im volkbildenden Staate oftmals der Ausübung vorangehn. Mit der Wiſſenſchaft aber ſind auch andre Elemente der geiſtigen Bildung zur Einrichtung des volkbildenden Staats wirkſam, wie Kunſt und Religion; auch dieſe führen durch allgemeinmenſchliche Intereſſen die verſchiedenartigen Beſtandtheile des Staates zuſammen und machen ihnen begreiflich, daß ſie in einem geſellſchaftlichen Zuſammenleben gemeinſame Zwecke zu betreiben haben und deswegen auch eine rechtliche Ordnung, einen Staat, unter ſich aufrichten müſſen. Alle dieſe Vereinigungspunkte finden ſich zwar auch im ſtaatbildenden Volke; allein in einem andern Verhältniſſe, als im volkbildenden Staate. In jenem ſind ſie theilweiſe ſpäter als der Staat, theilweiſe bilden ſie ſich gleichzeitig mit ihm aus; in dieſem dagegen werden ſie zum Theil Grundlagen der Staatsvereinigung und der Volksthümlichkeit, welche in dieſer ſich bildet. Dies iſt eine nothwendige Folgerung, welche wir aus unſrer Anſicht von dem Bildungsgange der Menſchen ziehen müſſen. Die allgemeinen Güter der Menſchheit, alſo die geiſtigen Güter, dürfen nicht vergehen, ſo wie die Völker, welche ſie ausgebildet haben, ihren Untergang finden; ſie laſſen ſich auch auf andre Völker übertragen, obgleich dies nicht ſo leicht geſchieht, als man meinen möchte, wenn man auf ſie allein ſein Auge richtet, denn zu genau ſind ſie mit den äußern Gütern verwachſen, und wenn dieſe eine Erſchütterung erfahren, ſo werden dieſelbe auch jene fühlen. Aber alsbald ſind ſie doch bereit, ſo wie nur einige Ruhe zurückkehrt, ſich wiederherzuſtellen und greifen alsdann auch wiederum bildend in die äußern Güter ein, von welchen auch nicht alles verloren geht, ſobald ein Volk, welches ihr Träger war, ſeinen Untergang findet. So ſchlägt ſich eine Brücke aus dem alten Staate herüber in den neuen und Trümmer des alten Baus laſſen ſich zum neuen benutzen, welcher denn wohl freilich anfangs nicht die ſtattliche Geſtalt des früheren zeigen wird, aber dennoch als ein Anfang betrachtet werden darf zu einem vollendetern Werke. Es iſt freilich erſtaunlich ſchwer die Bildung eines abgeſtorbenen Volkes auch nur einigermaßen ſich anzueignen, zumal da ſie gewöhnlich durch eine trübe Überlieferung, durch die Zeiten des Verfalls hindurchgegangen uns zufließt; aber das Leben der Staaten und der Völker iſt auch lang, und wir werden uns die Bildungszeit eines Volkes, in welcher es aus ſehr verſchiedenartigen, zerfallenen Elementen zu einem Ganzen ſich geſtalten ſoll, nicht als einen flüchtigen Moment zu denken haben. Es kommt dabei nicht allein darauf an, daß eine neue Sprache ſich ausbildet, ſondern dieſe muß auch durchdringen, jede andre verdrängen und zum Mittel der Mittheilung ſich erheben unter allen Ständen, welche im Staate mitzählen können. So lange dies nicht geſchehen iſt, können wir die Bildung des Volkes nicht für vollendet halten. Es wird aber aus dieſen Bemerkungen hervorgehen, daß der volkbildende Staat ein viel ſchwierigeres Geſchäft hat, als der Staat im ſtaatbildenden Volke; denn er findet vielerlei widerſtrebende Elemente der Bildung in der Menge ſeiner Bürger vor, welche er unter einander verſöhnen ſoll; dieſe Elemente ſind häufig nur halb angeeignet und ſtammen aus einer Überlieferung, welche kaum noch recht lebendig iſt, am wenigſten ein vollſtändiges Verſtändniß gefunden hat, welche aber dennoch mit der Gewalt eines dunkeln Antriebes wirkt und nicht verworfen werden darf, weil ſie ſpäter zum Verſtändniß durchdringen und den Geiſt des Volkes beleben ſoll. Je weniger nun dieſe Elemente das Ganze des ſich bildenden Volkes durchdrungen haben, um ſo feſter ſetzen ſie ſich in einzelnen Theilen desſelben und es ſondern ſich daher im volkbildenden Staate verſchiedene Stände um ſo ſtrenger von einander ab, je mehr ſie in ihrem Innern das Bewußtſein nähren, daß ſie ein nothwendiges Bildungsmittel des Staats und des Volkes zu bewahren und zu vertreten haben.

Es iſt wohl hierbei noch beſonders die gewichtige Rolle zu erwähnen, welche die Religion in einer ſolchen Entwicklung zu ſpielen hat. Daß ſie von großer Bedeutung ſein werde, läßt ſich erwarten, wenn wir darauf zurückſehn, daß die allgemeinen Regungen, welche Menſchen mit Menſchen verbinden, das Vertrauen auf Treue und

Glauben, auf das Wohlwollen, welches den Menſchen ſelbſt noch im Feinde ehrt, den Verträgen ihre Kraft verleihen müſſen, aus welchen der volkbildende Staat hervorgehn ſoll. Allen dieſen Banden liegen religiöſe Regungen zum Grunde. Man wird aber auch bemerken können, daß ſie an keine Volksthümlichkeit geknüpft ſind, und deswegen müſſen wir auch behaupten, daß der volkbildende Staat mit einer Religion ſich vergeſellſchaften muß, welche allmälig von den Beſchränkungen der Volksthümlichkeit ſich befreit. Je mehr ein Staat aus einem Volke heraus ſich bildet, um ſo weniger iſt es nöthig, daß in ihm die Religion in einem andern als dem rein volksthümlichen Sinne ſich ausprägt; da kann denn auch die religiöſe Gemeinſchaft denſelben Umfang haben, welchen die politiſche hat, und die religiöſen Pflichten und Verrichtungen können ganz mit dem Staate zuſammenwachſen. Anders geſtalten ſich die Verhältniſſe, ſobald ein Staat anfängt verſchiedene Völkerbeſtandtheile in ſich zu verſchmelzen; da miſchen ſich nothwendig auch die volksthümlichen Religionen, und die Religion im Allgemeinen gewinnt mehr einen allgemein menſchlichen Charakter. Doch gibt es unſtreitig auch hierbei vielerlei Übergänge und Abſtufungen. Wenn aber der volkbildende Staat im vollen Bewußtſein ſeines Princips ſich entwickelt und die Religion, welche in ihm wirkſam iſt, ſich begreifen lernt, wird ſie als eine allgemein menſchliche ſich geſtalten müſſen. Dann ſondern ſich auch die Kreiſe des politiſchen und des religiöſen Lebens, wenn auch ihre Thätigkeiten in einander greifen. Kirche und Staat treten alsdann aus einander. Dahin wirkt auch die Trennung der Stände, welche erwähntermaßen im volkbildenden Staate größer iſt, als im ſtaatbildenden Volke, indem ſie die Abſonderung des kirchlichen Standes von den übrigen Ständen begünſtigt. Dieſer Stand pflegt alsdann in ſeinem Schoße eine eigene Bildung, welche von den andern Ständen anerkannt, aber mit ihren Berufsarten nicht verſchmolzen werden kann. Seine Bildung verknüpft ihn mit einem Kreiſe, welcher weit über die Grenzen des Staats und des Volkes hinausgeht. Nun werden wir zwar anerkennen müſſen, daß dieſe Trennung der Stände um ſo mehr ſich ſänftigen werde, je weiter die Volksbildung fortſchreitet; denn wenn ſie auch nicht völlig verſchwinden ſoll, ſo ſollen doch die Intereſſen, welche die einzelnen Stände hüten, allmälig Intereſſen des ganzen Volkes werden und demnach kann auch die Trennung des kirchlichen Standes und der übrigen Stände des Staats in ſo weit aufhören, daß jener nur in ſeinen amtlichen Verrichtungen und in allem, was für dieſelben betrieben wird oder aus ihnen fließt, von dem übrigen Volke ſich abſondert; aber den andern Punkt, welcher die Trennung der Kirche vom Staate herbeiführt, ſobald dieſe in einem allgemein menſchlichen Geiſte ſich entwickelt hat, daß ſie nemlich in einem weitern Kreiſe ihre Bedeutung und ihre Geſchichte hat, als der Staat, dürfen wir nicht als etwas allmälig verſchwindendes ſetzen, ſondern hierzu iſt der Grund gelegt von der Zeit an, welche aus der Vermiſchung geſchichtlich gebildeter Völker das Bewußtſein einer allgemeinen Menſchengeſchichte hat hervorgehen laſſen, und dieſer Grund ſoll nun auch ohne Aufhören weiter in der Entwicklung des allgemein menſchlichen Bewußtſeins ſich geltend machen.

Unſre bisherigen Betrachtungen werden einen Überblick gegeben haben über die Beſtandtheile, aus welchen der volkbildende Staat ſich zuſammenſetzt, und über die Anknüpfungspunkte für eine politiſche Vereinigung unter ihnen. Es bleibt uns nun übrig zu zeigen, welche Formen des Staats daraus hervorgehen werden. Dieſe hängen weſentlich von der Weiſe ab, in welcher die Obrigkeit im Gegenſatz gegen die Unterthanen ſich bildet. Die Fälle, welche hierbei zu unterſcheiden ſind, müſſen natürlich um ſo mannigfaltiger ſein, je zuſammengeſetzter die Natur des volkbildenden Staates iſt. Man kann ſie jedoch nach zwei äußerſten Punkten abtheilen, von welchen der eine der ſein würde, daß die volksthümlich verſchiedenen Beſtandtheile des Staates gleichen Antheil an den obrigkeitlichen Geſchäften und Rechten erhielten, der andre aber, daß einer oder mehrere dieſer Beſtandtheile die Herrſchaft gewönnen, die andern dagegen unterworfen würden. Zwiſchen dieſen beiden entgegengeſetzten Enden können möglicher Weiſe die verſchiedenſten Grade vorkommen. Der erſte Fall mit allem dem, was ſich ihm annähert, wird nur eintreten können, wenn der Staat durch einen Vertrag zuſammengetreten, der andre Fall, wenn ein völlig entſchiedener Sieg die eine Partei zur Herrſchaft erhoben, die andre gezwungen hat auf unbedingte Gnade ſich zu ergeben. Aber auch beide äußerſte Enden geſetzt, werden wir uns immer daran zu erinnern haben, daß weder Vertrag, noch ſtillſchweigende Übereinkunft den Staat bilde, ſondern nur eine Gemeinſchaftlichkeit der angeerbten Geſinnung, welche zur Entwicklung eines Gemeinweſens und zur Anerkennung eines Gemeinguts führt, ihn begründen könne. In der ſtillſchweigenden Übereinkunft zwiſchen Siegern und Beſiegten übernehmen zwar die Sieger ohne Weiteres die Leitung des Staats; aber ſo lange ſie dieſelbe nur zu ihrem Vortheil führen, bleibt weſentlich nur der Kriegszuſtand zwiſchen beiden Parteien, in welchem nur die eine die Waffen niedergelegt hat und nur im Geheimen der andern zu ſchaden ſucht, während die andre ihre Gegner als Sachen ohne Recht behandelt. Von beiden Seiten iſt alſo in dieſem Falle nur ein Verhältniß des Unrechts, und wenn ein Staat vorhanden iſt, ſo iſt es allein der Staat der Sieger. Der Rechtszuſtand zwiſchen Siegern und Beſiegten ergibt ſich erſt, wenn beide Parteien einander Rechte zugeſtehn, welche von der Obrigkeit geſchützt werden; wo denn alſo die Obrigkeit nicht allein zum Schutze der Sieger, ſondern auch der Beſiegten und mithin Obrigkeit beider Parteien iſt, wenn ſie auch allein aus dem Schoße der einen Partei hervorgegangen ſein ſollte. Wenn dagegen ein Vertrag den Staat begründet hat, ſo ergeben ſich zunächſt aus demſelben nur Rechte der einzelnen Parteien oder auch einzelner Theile derſelben, und ſollte das Äußerſte eintreten, ſo kann doch höchſtens zugleich eine Obrigkeit durch den Vertrag eingeſetzt werden, welche über die Vollziehung des Vertrages wachen und überhaupt die gemeinſchaftlichen Angelegenheiten der Parteien leiten ſoll; hiervon allein jedoch hängt der Staat nicht ab, vielmehr muß als die bei weitem wichtigere Bedingung des Staats angeſehn werden, daß in der eingeſetzten Obrigkeit auch Parteiloſigkeit ſich finde und die Beachtung der Geſammtintereſſen, durch welche Eigenſchaften ſie über ihren Urſprung aus einem beſondern Beſtandtheile des Staates ſich erhebt; denn erſt hierdurch kann ſie den Staat als Geſammtheit gründen. Es folgt nun aber hieraus, daß auch in den verſchiedenſten Fällen, aus welchen ein volkbildender Staat hervorgehn kann, zweierlei Bedingungen desſelben zu unterſcheiden ſind, nemlich ein Thatſächliches, welches ein Recht begründet unter den verſchiedenen Parteien, und ein Trieb in den Parteien, eine in ihnen noch verborgene Kraft, welche erſt in der weitern Entwicklung des Staats das thatſächlich Gegebene feſthaltend und fortbildend und ſo die Parteien vereinigend ſich erweiſen ſoll. Das Thatſächliche iſt in dem einen Falle der Vertrag, in dem andern Falle der entſchiedene und anerkannte Sieg; die noch verborgene Kraft dagegen iſt die Anlage zur neuen Volksthümlichkeit, welche in den verſchiedenen Parteien auf eine noch unbewußte Weiſe oft in entgegengeſetzten Richtungen ſich regt, im Allgemeinen aber noch unbeſtimmt geſetzt in einem allgemeinmenſchlichen Sinn ſich äußert.

Was nun zuerſt das Thatſächliche betrifft, ſo iſt es, wie alles Thatſächliche, welches ein Recht begründen ſoll, die Grundlage eines ſich forterbenden Verhältniſſes. Man hat ſich aber zu hüten, daß man nicht eine zu eingeſchränkte Vorſtellung damit verbinde. Dies würde ſtattfinden, wenn man den Vertrag und den Sieg von den Parteien loslöſen wollte, welche durch ſie in ein rechtliches Verhältniß gerathen. Denn beide bezeichnen nur den Abſchluß des Thatſächlichen in einem beſtimmten Momente der Zeit, ſind aber in der That ganz undenkbar ohne die beſtimmten Perſonen oder Parteien, welche dieſen Abſchluß gewonnen oder erfahren haben; in dieſen liegt die wirkſame Kraft und der Inhalt des Sieges, wie des Vertrags. Daher betrifft auch dieſer perſönliche Leiſtungen, wenn er auch nicht die ganzen Perſonen der Vertragenden in Anſpruch nehmen ſollte. Wenn nun die Parteien, welche zur Bildung des Staats zuſammentreten, vor ihrem Zuſammentreten, wie vorausgeſetzt wird, ſchon eine volksthümliche und politiſche Bildung gewonnen haben, wie gering ſie auch ſein möge, ſo iſt auch hierin eine angeerbte Natur als Grundlage des neuen Staats und der neuen Volksbildung anzuerkennen. Beide Momente, welche wir in dem Begriffe der thatſächlichen Grundlage für den volkbildenden Staat zuſammenzufaſſen haben, verhalten ſich zu einander nur, wie das fertige Ergebniß einer frühern Entwicklung und das hinzutretende neue Erzeugniß der Gegenwart, welche beide in keiner fortſchreitenden Bildung fehlen dürfen. Beide aber werden auch mit der verborgenen Kraft, welche die neue Volksbildung erzeugen ſoll, im genaueſten Zuſammenhange gedacht werden müſſen. Denn von der angeerbten Bildung, welche den einzelnen Parteien beiwohnen ſoll, muß vorausgeſetzt werden, daß ſie ſchon urſprünglich die Beſtimmung hatte in die neue Volksbildung überzugehn und gleichſam die Keime derſelben in ſich enthielt; ſonſt würde eine ſolche aus den verſchiedenen Parteien ſich gar nicht erzeugen können. Von dem thatſächlichen Vertrage oder Siege müſſen wir aber daſſelbe vorausſetzen; es muß in ihnen ein Bewußtſein, wie dunkel auch angelegt ſein, daß die Parteien zuſammengehören und fortan ein gemeinſchaftliches Leben führen ſollen; ja in ihnen haben wir wirklich die erſte That zu erblicken, in welcher dieſes Bewußtſein ſich ausdrückt, vielleicht deutlicher im Vertrage, aber nicht weniger im Siege, wenn der Beſiegte ſich unterwirft und der Hoffnung ein ſelbſtändiges politiſches Leben führen zu können entſagt, und der Sieger in ſeiner Eroberung ſich feſtſetzt, bereit mit den Beſiegten ein dauerndes Rechtsverhältniß einzugehn. Wir finden daher auch hier daſſelbe wieder, was bei der Gründung der andern Art der Staaten, welche aus einem Volke hervorgehn. Die Vorbereitung der Grundlage, auf welcher der Staat beruht, iſt ein langdauernder Vorgang, die Gründung aber ſelbſt iſt ein Augenblick, ein Entſchluß, das Erwachen eines beſtimmten Bewußtſeins. Da jedoch in dieſem der ganze frühere Vorgang liegt, ſo kann auch unter den günſtigſten Bedingungen nicht erwartet werden, daß alles, was nun jetzt abgeſchloſſen werden ſoll, ausgeſprochen und förmlich erklärt werden könnte. Der Augenblick des Abſchluſſes iſt zu inhaltſchwer, als daß alles, was in ihm liegt, deutlich ausgedrückt werden ſollte. Man muß darauf gefaßt ſein, daß die verborgene vollbildende Kraft die Ergänzungen hinzufügen werde, welche der unvollkommene Ausdruck des erſt erwachten Bewußtſeins nothwendig macht.

Wenn nun aber auch hierin kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen dem vollbildenden Staate und dem ſtaatbildenden Volke heraustreten ſollte, ſo wird doch aus dem Vorigen einleuchten, daß die zuſammenhaltende Kraft im erſtern bei weitem weniger entwickelt ſein werde, als im andern. Denn während in dieſem eine ſchon ausgebildete Volksthümlichkeit den ganzen Staat erzeugt, iſt in jenem nur eine Anlage zur Volksthümlichkeit vorhanden und kann anfangs natürlich nur in dunkeln und verworrenen Regungen ſich zu erkennen geben. Dies geſchieht nun aber nach unſern vorigen Unterſuchungen in der Weiſe, daß die zuſammenhaltende Kraft vorherrſchend nur in allgemeinen Grundſätzen der Menſchlichkeit abſtract und kosmopolitiſch ſich ausſpricht ohne zu einem beſtimmten, volksthümlichen Gehalt gelangt zu ſein. Einen ſolchen Gehalt zu gewinnen iſt aber eben der Zweck des vollbildenden Staats. Hierzu iſt nun nur dadurch zu gelangen, daß die einzelnen Elemente, aus welchen der neue Staat zuſammenfließt, gegen jene Grundſätze ſich zu erhalten ſtreben; denn nicht aus ihrer Abflachung, ſondern aus ihrem wechſelſeitigen Ineinandergreifen, aus dem Zuſammenſpiele ihrer gliederartigen Wirkſamkeit zu einem organiſchen Leben kann eine neue volksthümliche Bildung hervorgehn, welche den beſondern Verhältniſſen des Vaterlands und ſeiner Bevölkerung genugthut. Demnach wird der vollbildende Staat vorzugsweiſe darauf ſeine Wirkſamkeit richten müſſen die gegebenen verſchiedenartigen Beſtandtheile, welche in ihm vereinigt werden, einen jeden in ſeiner eignen Entwicklung zu ſchützen und vor den Störungen zu bewahren, welche ihm von den andern Beſtandtheilen bereitet werden könnten, und nur ſo weit dürfen wir ihm die Befugniß nicht abſprechen dies Leben ſeiner einzelnen Glieder auch zu leiten, als das Ineinandergreifen ihrer Geſchäfte verlangt, daß auch ein jedes einzelne den nothwendigen Bedürfniſſen der andern Glieder ſich füge. Es geht hieraus hervor, daß im vollbildenden Staate das Privatrecht vor dem öffentlichen Rechte vorherrſchen werde, wie ja auch ſchon oben bemerkt wurde, daß unter allen Ausbildungen des Staats das Privatrecht den allgemeinſten Charakter hat und deswegen am leichteſten eine Gemeinſchaft unter volksthümlich verſchiedenen Elementen eines Staats vermitteln kann. Je unausgebildeter die zuſammenhaltende Kraft des volkbildenden Staats iſt, um ſo ſtärker muß in ihm das Thatſächliche heraustreten, und dies begründet beſondere Rechte. Im Vertrage und im Siege werden beſondere Rechte erworben, im letztern ſogar das Recht der Herrſchaft, der Regierung des Staats, welches dem Sieger anheimfällt; und auch im Vertrage kann es ſein, wie ſchon früher erwähnt wurde, daß eine beſtimmte Obrigkeit feſtgeſetzt wird, die alsdann durch den Vertrag ein Privatrecht an die obrigkeitliche Macht und Würde gewinnt. In nichts kann ſich entſchiedener das Vorherrſchen des privatrechtlichen Charakters in dieſer Art des Staats zu erkennen geben. Und ſo wie die höchſte Obrigkeit ſich bildet, ſo bilden ſich natürlich auch die niedern obrigkeitlichen Gewalten, ſie nehmen den privatrechtlichen Charakter an; anſtatt daß im ſtaatbildenden Volke die politiſche Herrſchaft von dem Ganzen des Volkes oder der Rechtsgeſellſchaft ausgeht, gewinnt im volkbildenden Staate ein Beſtandtheil deſſelben das Recht ſeine eigenen Vorſteher, Richter und andre Obrigkeiten ſich zu beſtellen, und die andern Beſtandtheile des Staats ſind verpflichtet das obrigkeitliche Amt derſelben anzuerkennen, oder auch der eine Beſtandtheil des Staats erhält das Recht die obrigkeitlichen Ämter eines andern Beſtandtheils zu beſetzen entweder aus ſich oder aus den andern Beſtandtheilen. So bilden ſich einzelne Gemeinheiten mit beſondern, oft ſehr verſchiedenen Rechten in dem einen Staate aus, und dieſe Gemeinheiten ſtehn einander in ihren Rechten entgegen ganz wie einzelne Perſonen; ſogar einzelne Familien erhalten beſondere Rechte auf obrigkeitliche Würden und Gewalten und vererben dieſelben nach der Natur des Staats, oder das Amt wird als Zubehör eines Beſitzes vererbt und verhandelt. So zerfällt dieſe Art des Staats in rechtlich verſchiedene Beſtandtheile und bildet ein Syſtem von privatrechtlichen Befugniſſen und Obliegenheiten.

Wir dürfen nicht verſchweigen, daß wohl nur aus der Wahrnehmung dieſes geſchichtlichen Vergangs die Lehre hervorgegangen iſt, das Weſen des Staats überhaupt beſtehe in nichts weiter als in einem ſolchen Zuſammenhange einzelner Privatrechte. Aber die Erfahrung, aus welcher dieſe Lehre abgezogen worden, iſt zu eng; ſie umfaßt nur die Erſcheinungen des vollbildenden Staates, und ſelbſt dieſe Erſcheinungen faßt ſie zu oberflächlich in's Auge, ſieht aber nicht auf die allgemeine verbindende Kraft, welche in den einzelnen Gliedern des Staats, wenn auch ihrer nur halb bewußt ſich regt. Ihrem Weſen nach ſteht dieſe Lehre ganz auf demſelben Boden, von welchem auch die andre Lehre ſich erhoben hat, daß der Staat auf einem Vertrage beruhe; denn auch die verſchiedenen Privatrechte, welche zu einem Staate verbunden den ganzen Inhalt deſſelben bilden ſollen, würden nur von einem Vertrage oder einer ſtillſchweigenden Übereinkunft ihre Gültigkeit und die Anerkennung, welche den Frieden des Staats bedingt, haben gewinnen können. Von der gewöhnlichen Vertragstheorie unterſcheidet ſich die Lehre vom Staat als einem Complex von Rechten nur darin, daß ſie vorausſetzt, die einzelnen Staatsbürger träten mit beſondern und eigenthümlichen Rechten in den Staat ein, nicht alle einander gleich kraft der urſprünglichen Menſchenrechte. Wir müſſen geſtehn, daß dieſe Abweichung zu ihrem Vortheile iſt, indem ſie von der Abſtraction des reinen Naturmenſchen uns befreit; aber wir kommen dadurch von dem falſchen Principe nicht los, welches einen ausgeſprochenen oder ſtillſchweigenden Vertrag als Grund des Staates ſetzt, welcher keine andre Gewährleiſtung haben würde als den augenblicklichen Willen der Vertragenden und deswegen auch in einem jeden Augenblicke, wenn es den Vertragenden beliebte, wieder aufgelöſt werden könnte. Es begreift ſich wohl, daß eine ſolche Auflöſung ſchwieriger ſein würde, wenn ſie einem Complex von Verträgen gilt, als wenn nur einem Geſammtvertrag; aber ſchwieriger oder leichter verändert doch das Weſen der Sache nicht.

Jedoch beiſtimmen müſſen wir allerdings der beſtrittenen Lehre, wenn ſie annimmt, daß die einzelnen Staatsbürger und die größern Gemeinheiten im Staate mit beſondern Rechten in den Staat eintreten. Dies gilt nicht allein vom volkbildenden Staate, ſondern auch überhaupt, wie wir ſchon früher gezeigt haben, doch vom volkbildenden Staate in einem höhern Grade, als vom Staate, welcher aus einem Volke heraus ſich bildet. Denn in jenen treten die einzelnen Glieder ein, nachdem ſie vorher ſchon eine politiſche Bildung gewonnen haben, welches in dieſem nicht ſtattfindet. Daher können auch politiſche Rechte in jenem, in dieſem nur Privatrechte von den ein=

zelnen Staatsbürgern in den neuen Staat gebracht werden. Indem ſie in jenen eintreten, haben ſie ſchon Gemeinheiten ausgebildet und ſowohl als Einzelne, als auch als Mitglieder ihrer Gemeinheit politiſche Rechte erworben, welche ſie natürlich zu behaupten trachten werden, ſo weit es die neuen Verhältniſſe des neuen Staates nur immer verſtatten. Wenn aber der Staat überhaupt darauf ausgeht Rechte zu bewahren und das ſchon gebildete Recht nicht wieder aufzuheben, ſondern nur zu einer vollkommnern Geſtalt zu entwickeln, ſo wird er auch den alten Rechten, wenn gleich ſie aus einer frühern, nur mittelbar ihm angehörigen Bildung ſtammen, ihre Kraft ſo lange nicht rauben können, als ſie gegen vollkommnere Rechte umgetauſcht zu werden noch nicht fähig ſind. Man hat geſagt, gegen das gemeine Wohl müßten alle beſondern Rechte ſchwinden, aber auch das Gefährliche dieſes Grundſatzes ſich nicht verhehlen können. Paſſender mag er in den Staaten erſcheinen, in welchen die beſondern Rechte meiſtens aus der Entwicklung des Staats hervorgegangen ſind; am wenigſten iſt er da anwendbar, wo ſie eine frühere Grundlage haben, die von der Allgemeinheit des Staats noch gar nicht genügend anerkannt worden iſt. Denn da wurzeln dieſe Rechte und die Bildung, welche mit ihnen verwachſen iſt, nur in einem kleinern Kreiſe, einem Stande, einer beſondern Gemeinheit des Staats, und können nur von dieſem Kreiſe richtig gewürdigt werden, ſo daß wir etwas Thöriges darin finden würden, wenn die Allgemeinheit des Staats über ſie verfügen wollte. Ein ſolcher Zuſtand findet in dem volkbildenden Staate ſtatt; denn in ihm ſollen die verſchiedenen Glieder ſeiner Zuſammenſetzung ein allgemeines Volksbewußtſein erſt entwickeln; die theilweiſe heraustretende Abſonderung einzelner Intereſſen, welche mit dem Intereſſe des Allgemeinen noch nicht genugſam ſich verſchmolzen haben, iſt da unvermeidlich; der Staat im Staate findet da ſeine Stelle, wenn auch dem Allgemeinen untergeordnet, ſo doch auch fähig gegen das Allgemeine ſeine Rechte zu vertheidigen; die individuelle Freiheit verlangt da eine größere Sphäre, als im ſtaatbildenden Volke, in welcher ſie ſelbſt gegen das Allgemeine ſich bewegen und üben kann, weil ſie im Gemeingeiſte zu wirken noch nicht gelernt hat und das Bewußtſein des Allgemeinen noch nicht kräftig und beſtimmt genug in ihr entwickelt iſt und weil es ebenſo auch mit dem Gemeingeiſte im Ganzen des Staats ſteht. Wir wollen zwar nicht ſagen, daß die Zuſammenſetzung des volkbildenden Staats gänzlich der organiſchen Wirkſamkeit entbehre; aber ſie trägt doch großentheils den Charakter einer mechaniſchen Zuſammenſetzung an ſich.

Wenn wir den ganzen Proceß uns denken, welcher im volkbildenden Staate ſich vollziehen ſoll, die Ineinsbildung verſchiedenartig gebildeter Menſchen zu einer Volksthümlichkeit, alſo zur Entwicklung einer Sprache, einer Sitte, einer Sinnesweiſe, zu einem Gemeinweſen und einem Gemeingute, ſo wird ſich nicht verkennen laſſen, daß auch hierbei wieder, wie beim ſtaatbildenden Volke, zwei entgegengeſetzte Geſchäfte ſich unterſcheiden laſſen, welche mit einander denſelben Zweck betreiben, ein Geſchäft, welches von Allen zugleich angefaßt und gefördert wird, ohne daß es dazu eines äußern Antriebes oder einer Beaufſichtigung bedürfte, und ein anderes Geſchäft, welches von den einzelnen Parteien des Staats nicht ohne Antrieb und nicht ohne Bewachung der Obrigkeit richtig oder zeitgemäß betrieben werden kann. Und im Allgemeinen werden auch dieſe beiden Geſchäfte wieder auf ähnliche Weiſe im volkbildenden Staat, wie im ſtaatbildenden Volke ſich vertheilen; Wiſſenſchaft und ſchöne Kunſt, Sprachbildung, Sitte und Gewohnheit im Verkehr, Ausbildung des Eigenthums werden dem erſten Geſchäfte vorherrſchend zufallen und von den Unterthanen betrieben werden; dagegen Sicherung und Förderung des äußern Gemeinguts und Ordnung des Gemeinweſens werden dem zweiten Geſchäfte vorherrſchend zugeſchlagen und der Obrigkeit untergeordnet werden müſſen. Allein wenn dies auch im Allgemeinen ſo iſt, ſo werden doch auch weſentliche Verſchiedenheiten der einen und der andern Form des Staats in dieſen Punkten ſich nicht verkennen laſſen. Denn da die Beſtandtheile des volkbildenden Staates von ſehr verſchiedener Art ſind, ihre Vereinigung aber mehr auf äußerlichen Verhältniſſen und einem dunkeln Triebe beruht, als auf ihrer zu klarem Bewußtſein herausgetretenen Bildung, ſo wird auch unter ihnen eine viel ſtärkere Reibung der einzelnen Intereſſen zu erwarten ſein, als im ſtaatbildenden Volke, und die Thätigkeit der Obrigkeit deswegen mehr darauf abzwecken müſſen die Vereinigung und Ausgleichung der Privatintereſſen zu betreiben, als eine ſchon vorhandene Vereinigung derſelben nur in der Entwicklung zu erhalten. Die höchſte Obrigkeit muß hierdurch auf der einen Seite ſich getrieben ſehn eine ſtrengere Herrſchaft zu führen, auf der andern Seite muß hierdurch vieles ihrer Anordnung ſich entziehen. Was den erſten Punkt betrifft, ſo wird ſie den Verkehr nicht ſo frei laſſen können, als dies im ſtaatbildenden Volke geſtattet iſt, weil er unbewacht vielerlei Reibungen herbeiführen würde unter den verſchiedenen Intereſſen, Sitten und Gewohnheiten der ungleichartigen Beſtandtheile des Volkes, und dadurch wird ſie ſelbſt auf die Bildung einer ſtrengern Sitte Einfluß gewinnen. In einer ähnlichen Weiſe auch auf die Bildung der Sprache, indem ſie da, wo verſchiedene Sprachen neben einander beſtehn, in Verhandlung, Geſetz und Gericht entweder der einen Sprache den Vorzug zugeſteht oder eine Miſchung der Sprachen begünſtigt. Auch auf die Erziehung und den Unterricht wird ſie einen größern Einfluß gewinnen, indem ihre Herrſchaft, wie wir geſehn haben, zum Theil auf Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft beruht und ſie daher bemüht ſein muß ihre Gehülfen und Werkzeuge ſo wie ſich ſelbſt durch Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft heranzubilden und die alte Bildung, auf welcher die neuen Zuſtände wenigſtens zum Theil beruhn, welche aber unter den veränderten Verhältniſſen nicht mehr freiwillig fortwachſen will und deswegen künſtlicher Beihülfe bedarf, durch ihre Sorgfalt im Bewußtſein der Bürger zu erhalten. Von der andern Seite dagegen wird auch die Macht der höchſten Obrigkeit ſich dadurch beſchränkt ſehen, daß ſie entweder nur aus einem Beſtandtheile des Staats hervorgegangen, in den Sinn der andern Beſtandtheile unmöglich ſo gut ſich verſetzen kann, als wenn ſie ihnen urſprünglich angehörte, und deswegen auch über deren Leiſtungen für das Gemeinweſen kein vollkommen durchgebildetes Urtheil ſich anmaßen darf; oder wenn ſie zuſammengeſetzt ſein ſollte aus den verſchiedenen Beſtandtheilen des Staats ſchon dadurch ſich geſchwächt ſieht, daß ſie ſelbſt aus verſchiedenen Beſtandtheilen beſteht, welche nicht in einerlei Geſinnungsweiſe das Ganze des Staats zuſammenzuhalten vermögen. Daraus geht es denn auch hervor, daß die verſchiedenen Beſtandtheile des Staats mehr oder weniger unabhängig ihre eigene, wenn auch untergeordnete Obrigkeit ſich ausbilden können und durch dieſe die höchſte Obrigkeit beſchränken. Wir können aber in der höchſten Obrigkeit nur ein unvollkommenes Bewußtſein der Volksthümlichkeit vorausſetzen, welche erſt werden ſoll, und daher auch nur eine beſchränkte Wirkſamkeit in den öffentlichen Angelegenheiten ihr zugeſtehn. Das Gemeinweſen bildet ſich in dieſer Art des Staats nur allmälig zu einer vollkommnern Geſtalt aus, weniger nach Abſicht und Plan, als durch plötzliche Ereigniſſe, welche die ganze Kraft des Staats in Anſpruch nehmen, dadurch den einzelnen Beſtandtheilen deſſelben ein gemeinſames Intereſſe gewähren und ſie veranlaſſen ein Gemeingut auszubilden und in ihm einen neuen Punkt der politiſchen Gemeinſchaft zu gewinnen.

Bei der Betrachtung der Stellung, welche die höchſte Obrigkeit im vollbildenden Staate einnimmt, iſt beſonders zu beachten, daß ſie, wenn nicht immer, ſo doch gewöhnlich in einer privatrechtlichen Weiſe ſich geſtaltet. Dies iſt der Natur dieſes Staates gemäß, in welchem der privatrechtliche Charakter vorherrſcht und daher auch das Staatsrecht aus dem Privatrechte heraus ſich bildet, während im ſtaatbildenden Volke das umgekehrte Verhältniß ſtattfindet. Auffallend wird dies aber beſonders dadurch, daß im volkbildenden Staate auch die rechtlichen Anſprüche an die obrigkeitlichen Ämter oft ſehr ungleich vertheilt ſind. Wenn wir uns denken, daß zwei verſchiedenartige Volksſtämme gemeinſchaftlich einen Staat bilden, ſo werden wir dagegen vom Standpunkte der Billigkeit nichts einzuwenden haben, wenn wechſelsweiſe erſt an den einen und dann an den andern die höchſte Gewalt kommt, obgleich hierbei auch ſtreng genommen ein Privatrecht des einen oder des andern Stammes obwaltet und es dem Wohle des Staats angemeſſener ſcheinen könnte, wenn die Wahl der höchſten Obrigkeit völlig frei wäre. Aber eine ungerechte Vertheilung ſcheint es zu ſein, wenn einer jener Beſtandtheile allein die höchſte Obrigkeit aus ſich hervorgehen zu laſſen das Recht hat. Dennoch jener Wechſel läßt ſich ſchwer feſthalten; er könnte leicht zu Erſchütterungen führen, welche die ganze Staatseinrichtung in Gefahr ſetzen und der Feſtigkeit der privatrechtlichen Verhältniſſe, die in der Natur dieſes Staates liegen, durchaus zuwider ſein würden. Dagegen daß die höchſte obrigkeitliche Gewalt an einen Volksſtamm komme und bei ihm als ſein angeſtammtes Recht bleibe, erklärt ſich aus der Entſtehung des Staats in allen den Fällen leicht, in welchen entweder ein vollkommner Sieg oder doch das entſchiedene Übergewicht der Waffen dieſes Stammes zur politiſchen Vereinigung geführt hat. Es kann jedoch hierbei geſchehn, und dieſer Fall iſt der auffallendſte, daß der ſiegreiche Theil bei weitem an Bildung in Wiſſenſchaften, in Künſten und ſelbſt in politiſchen Einrichtungen dem beſiegten Theile nachſteht, und alsdann mag wohl die Frage erhoben werden, wodurch er dazu befähigt und berechtigt ſein möge die allgemeinſten Angelegenheiten des Staats zu leiten und über Gebildetere zu herrſchen. Der Sieg an ſich gewährt doch nur Gewalt, aber kein Recht. Aber in einem ſolchen Falle, wenn er wirklich Grund einer dauernden Staatsentwicklung und dadurch einer neuen Volksbildung werden ſoll, müſſen wir vorausſetzen, daß wie auch die Vorzüge der Beſiegten und Unterworfenen vor den Siegern ſein mögen, dennoch dieſen eine größere, wenn auch noch wenig entwickelte Befähigung für das politiſche Leben beiwohne und daß ſie dadurch ihr Recht auf die Herrſchaft haben. Dies ſpricht ſich auch gewöhnlich in den Erſcheinungen deutlich genug aus; denn den Sieg der einen und die Unterwerfung der Gegenpartei können wir nicht dem blinden Zufall zuſchreiben, eben ſo wenig aber annehmen, daß eine bloß kriegeriſche Tugend über kriegeriſche Schwäche ihn gewinne, ohne daß beide, Tugend und Laſter, auch mit der politiſchen Befähigung in genaueſter Verbindung ſtänden. Denn auch die Kriegsmacht iſt nur durch Einigkeit ſtark und Einigkeit iſt nicht ohne Gemeinſinn; wenn aber gleicher Gemeinſinn, in der Noth noch zu größerer Anſtrengung geſteigert, der fremden Macht entgegentritt, ſo wird er auch dieſer Achtung abzugewinnen im Stande ſein und nicht ſchlechthin zur Unterwerfung gezwungen werden können. Darnach werden auch die hier betrachteten Erſcheinungen uns nicht gar zu auffallend ſcheinen können. Übrigens iſt bei ihnen auch zu bemerken, daß die überwiegende Gewalt, welche der Sieg verleiht, in der weitern Entwicklung des Staats naturgemäß allmälig ſich mäßigt, indem die gebildetern

Beſtandtheile der Bevölkerung kaum entbehrlich erſcheinen zur Regierung des Staates und, ſollten ſie auch anfangs nur zu untergeordneten, techniſchen Geſchäften gebraucht werden, doch bald, wenn ſie nur einzugehn wiſſen in den allgemeinen Sinn der Staatsentwicklung, zu einem bedeutendern Einfluß ſich emporſchwingen werden.

Wenn aber die obrigkeitlichen Ämter in privatrechtlicher Weiſe ſich geſtalten, ſo werden ſie auch nach der Natur der Privatrechte in irgend einer Weiſe zu erblichen Ämtern werden. Nicht nothwendig wird zwar ein ſolches erbliches Recht einer Perſon oder einer Familie zufallen, ſondern es kann auch ein weiterer Kreis ſein, welcher erbliche Anſprüche an die obrigkeitliche Gewalt hat. Allein wenn die Entſtehung des Staats von kriegeriſchen Thaten ausgeht und auch ſeine Fortbildung noch die Spuren dieſer Entſtehung an ſich trägt, wenn eine ſtarke und nur unwillig gehorchende Partei im Staate noch beſtändig zu bewachen iſt — alles Dinge, welche eine ſichere Vereinigung der Staatsgewalt in einer Hand anrathen — wenn überdies in dem herrſchenden Beſtandtheile des Staats Gewohnheit und Anhänglichkeit, an geſchichtliche Vorgänge ſich anſchließend, einer Familie einen politiſchen Vorrang geſtattet haben, ſo erklärt es ſich auch leicht, wie obrigkeitliche Ämter, welche die höchſte Gewalt verleihen, mehr oder weniger beſchränkt, oft gar nicht durch beſtimmt ausgeſprochene Formen bedingt, auf eine Familie kommen können. Von denen, welche alles im Staate auf den Grund einer zu jeder Zeit frei und unbeſchränkt ſich beſtimmenden Vernunft zurückführen möchten, iſt nun freilich dieſe Erſcheinung einer erblichen Oberherrſchaft im Staate, wie weit ſie auch verbreitet iſt, mit Verwunderung betrachtet worden; man hat über die erblichen Geſetzgeber geſpottet, man hätte ebenſo gut über die erblichen Feldherrn und Staatsmänner überhaupt ſpotten können, und wenn man auch daran verzweifelte die erbliche Macht im Staate gänzlich aus dem Wege zu räumen, ſo iſt man doch darauf ausgeweſen, ſie ſo viel als möglich zu beſchränken und nur einen Schatten dieſer Einrichtung übrig zu laſſen, welche man für vernunftwidrig anſah. Allein man hätte eben ſo gut über die Erblichkeit des Eigenthums ſpotten können, denn auch zu deſſen Verwaltung gehört Verſtand, und die Fähigkeit es zu ſeinem und zu Anderer Beſten zu benutzen, geht nicht in gleicher Weiſe, wie das Recht an daſſelbe auf den Erben über. So wie nun dennoch im Privatweſen das Erbrecht überall ſich behauptet hat, ſo wie auch die Völker Erben des Ruhmes und der Schmach ihrer Väter werden, ſo wird das Erbrecht auch im Staatsrecht in demſelben Grade ſich geltend machen, in welchem das Gemeinweſen nach den Normen des Privatrechts ſich bildet; und daß dies im volkbildenden Staate in vorherrſchendem Maße der Fall iſt, haben wir ſchon im Allgemeinen nachgewieſen. Die geſchichtliche Beobachtung hat denn auch mancherlei Gründe gefunden, aus welchen namentlich die erbliche Monarchie ſich empfehlen ließe, und es mögen auch wohl verſchiedene Umſtände dazu beigetragen haben ſie in dem weiten Kreiſe, in welchem wir ſie verbreitet finden, für die Verwaltung des Staats anzurathen. Wir erwähnen nur das, was unſre gegenwärtige Unterſuchung berührt. Dies aber beruht darauf, daß in einem Zuſtande des Staats, welcher weſentlich in erblichen Privatrechten gegründet iſt, dem Beſtreben dieſer alles in eine Mannigfaltigkeit von Berechtigungen zerfallen zu laſſen auch ein eben ſo ſtarker und daher in gleicher Art berechtigter Mittelpunkt der öffentlichen Macht entgegengeſetzt werden muß, um alle beſondern Rechte an ein allgemeines Recht zu knüpfen. Daß dieſes Recht nur einer Familie zukommen müſſe und beſonders einer Perſon nach dem Rechte der Erſtgeburt, läßt ſich freilich im Allgemeinen nicht als nothwendig darthun, aber daß auf dieſe Weiſe die Einheit des Staats gegen Parteiungen am beſten geſichert werde, muß einleuchtend ſein. Durch die Feſtſtellung einer ſolchen erblichen Macht gewinnt erſt das allgemeine Princip des Staats ſeine Vollendung in der höchſten Spitze und durchdringt von da aus alle Einzelheiten des politiſchen Lebens, indem alles an eine feſtſtehende Norm, an eine angeerbte Natur ſich anſchließt. Im ſtaatbildenden Volke kann nun zwar dies Princip in der allgemeinen Volkseigenthümlichkeit und in dem ihr entſprechenden Gemeingute gefunden werden, im volkbildenden Staate aber muß es in einer Menge von Privatrechten für verſchiedene Beſtandtheile auch in verſchiedener Weiſe ſich geſtalten. Hierauf beruht das Feſtſtehende des Staats, ohne welches keine gleichmäßige Entwicklung desſelben möglich iſt. Neben ihm wird freilich auch ein Princip der Bewegung im Staate anerkannt werden müſſen, auch im volkbildenden Staate, denn in ihm dürfen wir ja am wenigſten die Entwicklung vermiſſen, weil er die fortſchreitende Bildung des Volkes betreiben ſoll; aber an einem ſolchen wird es auch neben der erblichen Macht im Staate nicht fehlen, ſelbſt wenn die höchſte Obrigkeit in einer Familie ſich vererben ſollte. Denn außerdem, daß in der Folge der Geſchlechter ſelbſt, an welche die oberſte Herrſchaft durch Vererbung kommt, die fortſchreitende Entwicklung ſich wirkſam erweiſen muß, wird auch immer im Mittelpunkte der Macht neben dem erblichen Elemente ein anderes ſich finden, welches durch Wahl, alſo in veränderlicher Weiſe ergänzt wird, da doch niemals eine Perſon oder eine Familie allein den ganzen Staat beherrſchen kann. Das erbliche Element in der politiſchen Macht, welche den Mittelpunkt aller Staatsintereſſen vertritt, bildet immer nur die feſtſtehende Mitte in dieſer ſelbſt, um welche die übrigen Kräfte derſelben ſich herumlagern. Unter dieſen muß allerdings auch ein wandelbares Element ſein, wenn der Staat gut geführt werden ſoll; denn die höchſte Obrigkeit muß alle Elemente des Staatslebens um ſich und in ſich vereinen um ihnen ihr Recht widerfahren zu laſſen und darf daher nicht weder dem feſtſtehenden, noch dem zur Bewegung ſich hinneigenden Principe ausſchließend oder auch nur vorherrſchend ſich zuwenden.

Wenn wir auch für die höchſte Obrigkeit im vollbildenden Staate ein Erbrecht ſetzen, welches auf irgend eine Weiſe an einen beſondern Theil des Staates ſich anſchließt, ſo könnte es ſcheinen, als träte ſie dadurch ganz unter die Klaſſe der Privatrechte und als wäre nun der ganze Staat in der That nichts weiter, als ein Complex von Privatrechten, welches wir doch früher beſtreiten mußten. Allein wem dies ſo ſchiene, der würde doch nur ein weſentliches Moment überſehen, welches auch ſchon früher von uns geltend gemacht wurde, daß nemlich zwar die Stellung eines Mannes, einer Familie oder eines andern Beſtandtheils im Staate einen größern oder ausſchließenden Anſpruch an die höchſte obrigkeitliche Würde begründen kann, wie dies am entſchiedenſten heraustritt, wenn der Sieg den Staat begründet und die Sieger oder beſonders der ſiegreiche Heerführer zum Staatshaupte ſich aufſchwingen, daß aber dennoch dieſe Stellung die höchſte Obrigkeit nicht macht, ſondern der Gebrauch dieſer Stellung zur Gründung oder Erhaltung des Staats. Dieſer Gebrauch ſetzt nun voraus, daß in dem, welcher ihn macht, der Wille vorhanden iſt, nicht allein im Sinne ſeines Privatvortheils oder ſeiner Partei ſeine Macht und ſein Anſehn zu benutzen, ſondern das Ganze des Staats im Gemeinſinn zu umfaſſen und zu leiten und hierzu, d. h. zum allgemeinen Beſten ſeine Stellung zu gebrauchen. Erſt die Erklärung dieſes Willens, ſei es in Worten oder in Thaten, ſetzt die höchſte Obrigkeit in ihre Würde ein, und auch wenn dieſe Würde erblich übergeht, darf ſie nicht fehlen, wie denn auch ſelten ſie ausdrücklich auszuſprechen verſäumt wird, ja oft noch beſondere Formeln vorgeſchrieben ſind, von welchen die Anerkennung derſelben abhängig gemacht wird. Wir haben alſo hier zweierlei zu unterſcheiden, auf der einen Seite die privatrechtliche Stellung, welche erworben oder vererbt wird und einen Stand oder ein einzelnes Glied des Staats beſonders dazu geeignet macht die höchſte Staatsgewalt zu führen, ja hierauf ein entſchiedenes Anrecht gibt, und auf der andern Seite die Handlung, in welcher nun wirklich die höchſte Staatsgewalt übernommen wird, welche aber nicht aus dem Privatrechte abgeleitet werden kann, ſondern ihre Berechtigung nur dadurch gewinnt, daß in ihr der Ausdruck des Gemeinſinns gefunden und anerkannt wird. Betrachten wir den erblichen König, ſo werden wir ihm zwar ein Privatrecht an das Eigenthum der königlichen Familie zuſchreiben können, aber nicht an die königliche Macht, welche nur durch Staatsrecht an ihn übergeht, weil es ſo in der Natur des geſchichtlich gebildeten Staates gegründet iſt, daß die Unterthanen in ihrer Herrſcherfamilie die ſicherſte Gewähr ihrer bürgerlichen Freiheit ſehen, keinen beſſern Schutz derſelben begehren, keinen beſſern Schutz erſinnen können. Es können die Verhältniſſe in einem Staate wohl der Art ſein, daß keine höhere Staatsgewalt gegen die privatrechtliche Macht einer Familie ſich würde behaupten können; aber ſelbſt aus einer ſolchen Macht würde das Recht auf die höchſte obrigkeitliche Würde nicht hervorgehn, denn wenn ſie mit Verletzung der Gerechtigkeit ergriffen und geübt würde, ſo würde daraus nur eine Tyrannei, aber kein rechtlich begründeter Staat entſpringen. Die Vorausſetzung des letztern bei erblicher Oberherrſchaft iſt, daß am wenigſten den Erben einer ausgezeichneten privatrechtlichen Stellung der Gemeinſinn fehlen könne, welcher zur Führung des Gemeinweſens nöthig iſt, weil theils die Geſinnung der Familie, welche ſie inne hat, ſchon lange bewährt, dafür Bürgſchaft leiſtet, theils dieſe Stellung zu genau mit dem allgemeinen Beſten verknüpft iſt, als daß es befürchtet werden dürfte, ihre innige Gemeinſchaft mit einander könne in Behauptung derſelben überſehen werden. Dieſe Vorausſetzung kann allerdings täuſchen; aber von ähnlichen und gleich verfänglichen Vorausſetzungen kommt man im menſchlichen Leben nicht los. Wer an den größern oder geringern Beſitz eine politiſche Berechtigung knüpfen will, der macht eine Vorausſetzung ganz ähnlicher Art; wer vorausſetzt, daß die größere Zahl der Staatsbürger auch den beſten Willen und die beſte Einſicht in Beziehung auf das gemeine Wohl haben werde, geht auch nur von einer Vorausſetzung aus, welche trügen kann, von welcher aber beſonders im volkbildenden Staate faſt mit Sicherheit behauptet werden darf, daß ſie täuſchen werde; denn da in dieſem Staate der Gemeinſinn des Volkes ſich erſt bilden ſoll, ſo iſt darauf zu rechnen, daß bei der Maſſe der Bevölkerung das Privatintereſſe vorherrſchen und daher auch nur ein geringer Grad der Einſicht in das Gemeinweſen verbreitet ſein werde.

So wie nun der Charakter der oberſten Gewalt im Staate iſt, ſo werden wir auch den Charakter der untergeordneten Gewalten zu finden erwarten müſſen, wenn nicht eine Ungleichmäßigkeit in der Zuſammenſetzung des Ganzen ſich ergeben ſoll. Daher können wir wechſelsweiſe von der einen auf die andern und umgekehrt ſchließen. So haben wir denn auch ſchon früher bemerkt, daß die untergeordneten obrigkeitlichen Ämter, welche einzelne Beſtandtheile des volkbildenden Staats zu Gemeinheiten oder Körperſchaften verknüpfen, ebenfalls einen privatrechtlichen Charakter an ſich zu tragen pflegen und daß überhaupt die Feſtſtellung des Privatrechts das Vorherrſchende in dieſer Art des Staates iſt. Daher hat die Obrigkeit in ihm vor allen Dingen das Privatrecht in kräftiger Wirkſamkeit zu erhalten, auf welchem ihr eigener Anſpruch auf die politiſche Herrſchaft beruht. Hierin müſſen wir denn auch die Freiheit der Unterthanen im Gegenſatz gegen die obrigkeitliche Gewalt hauptſächlich gegründet finden. Sie wird weniger, als im ſtaatbildenden Volke, darauf beruhn können, daß die einzelnen Staatsbürger in ihrem Gemeinſinn das Beſtreben der Obrigkeit nach dem gemeinen Beſten theilen, willig und von ſelbſt der Verwaltung des Gemeinguts entgegenarbeiten und ihr Gehorſam aus der allgemeinen volksthümlichen Sitte und Geſinnung hervorgehend ihnen keinen Zwang anthut; denn die höchſte Obrigkeit wird den einzelnen Beſtandtheilen des Staats nicht immer gleichartig denken und handeln können, vielmehr indem ſie für das Ganze der Bevölkerung ſorgt, immer einen größern Geſichtskreis umfaſſen müſſen, als den Mitgliedern der einzelnen Gemeinheiten als ſolchen beiwohnen kann, ſie wird daher auch nach unſern frühern Bemerkungen durch Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit von der übrigen Maſſe der Bevölkerung in gewiſſer Weiſe ſich abſondern. Der Gehorſam der Unterthanen wird daher auch im volkbildenden Staate bei weitem leidender ſein, als im ſtaatbildenden Volke, und die ganze Maſſe des Volkes wird ihre bürgerliche Freiheit nicht darin finden können, daß ſie ſelbſt einen bedeutenden Antheil an der Einſetzung der allgemeinen Obrigkeit hat, entweder ausdrücklich oder auch nur durch willigen und thätigen Gehorſam, vielmehr wenn Fälle eintreten, in welchen ein ſolcher Antheil wirklich verlangt wird, kann derſelbe doch immer nur in ſehr beſchränkter Weiſe ſich zeigen, und dieſe Fälle werden auch ſelbſt nur zu den außergewöhnlichen gehören. Dies geht ſchon daraus hervor, daß die höchſte Obrigkeit an Privatrechte ſich anzuſchließen und ſogar erblich zu werden pflegt. Im ſtaatbildenden Volke bildet ſich alſo die Obrigkeit organiſcher aus dem Ganzen des Volkes heraus, in dem volkbildenden Staate dagegen hat ſie eine mehr abgeſonderte Stellung. Je ſtrenger nun aber in dieſem der Gegenſatz zwiſchen der Obrigkeit und den Unterthanen ſich geſtaltet, um ſo nöthiger iſt es auch für die bürgerliche Freiheit der obrigkeitlichen Gewalt beſtimmte Grenzen zu geben, und dieſe kann ſie nur in den Privatrechten der Einzelnen und der Gemeinheiten finden. Wie unentbehrlich auch der Grundſatz im Staate iſt, daß dem Gemeinwohl die Berechtigungen der Einzelnen, ſobald es nöthig iſt, kein unbeſiegbares Hinderniß entgegenſetzen können, eben ſo ſehr hat der volkbildende Staat Urſach den aller ſparſamſten Gebrauch von dieſem Grundſatze zu machen, weil in ihm das Bewußtſein über das, was das Gemeinwohl nothwendig erheiſche, unter den Unterthanen nur eine geringere Verbreitung hat, wenn aber die höchſte Obrigkeit ihre Anſicht hierüber durchſetzt, ſie zugleich in Gefahr geräth für parteiiſch und ungerecht gehalten zu werden und mit andern Privatrechten auch ihren eigenen Anſpruch an die höchſte Gewalt in Frage zu ſtellen; denn auch dieſer Anſpruch könnte von den Unterthanen als etwas dem Gemeinweſen Schädliches angeſehn werden. Der Gedanke alſo, daß ihre Berechtigung zur Herrſchaft von gleichem Boden erwachſen iſt mit allen Privatrechten, muß die höchſte Obrigkeit beſchränken und dagegen den einzelnen Familien und größern Gemeinheiten im Staate ihre Rechte ſichern.

Wo nun die Grundſätze, welche im volkbildenden Staate herrſchen ſollen, zu einem klaren Bewußtſein oder zu einer ſichern Gewohnheit ſich durchgebildet haben, da muß auch hiernach die Staatsform in ſolcher Weiſe ſich entwickeln, daß die einzelnen Bürger oder Familien entweder unmittelbar oder durch die Obrigkeit ihrer Gemeinheiten ihre Rechte gegen jeden Eingriff nicht nur anderer, nebengeordneter Gemeinheiten, ſondern auch der höchſten Obrigkeit ſelbſt vertheidigen können. Eine ſolche Vertheidigung wird um ſo größere Gewalt haben, je mehr dabei nicht allein der Einzelne, ſondern in dem Einzelnen das Recht der Gemeinheit und in dieſer wieder das Recht aller übrigen Gemeinheiten, weil es auf gleichem Principe beruht, betheiligt erſcheint. Doch iſt die Einwirkung, welche in ſolcher Weiſe von den Einzelnen und den untergeordneten Obrigkeiten auf die Staatsverhältniſſe ausgeübt wird, weſentlich nur das Alte erhaltend und die allzu raſche Entwicklung des Staats verzögernd. Die Abänderung dagegen rechtlicher Verhältniſſe im Allgemeinen und der hierdurch zu bewirkende Fortſchritt im öffentlichen Recht muß vorherrſchend von der höchſten Obrigkeit ausgehn, denn dieſe wirkt ihrer Natur nach darauf hin, daß die geſonderten Intereſſen Einzelner und einzelner Gemeinheiten mehr und mehr ſich verſchmelzen um dadurch die Einheit des Volkes, wenn auch als eine verſchieden gegliederte, doch im allgemeinen Bewußtſein genau mit einander verbundener Intereſſen heraustreten zu laſſen. In dieſem politiſchen Proceſſe kann es nun freilich kaum fehlen, daß zuweilen entgegengeſetzte Richtungen in dem Willen von der einen Seite der höchſten, von der andern Seite der untergeordneten politiſchen Gewalten heraustreten werden. Sie können ihre Ausgleichung finden durch Verhandlungen zwiſchen beiden Arten der Gewalt, indem die einzelnen Privatrechte als ſolche, welche dem Gemeinwohl geopfert werden müſſen, nicht allein von der höchſten Obrigkeit, ſondern auch von den Vertretern der Privatrechte anerkannt werden. Dies ſetzt jedoch voraus, daß die letztern als Geſammtheit eine Stellung neben der höchſten Obrigkeit zur Verwaltung der allgemeinen Angelegenheiten des Staats gewinnen, in dieſer Stellung alsdann auch ein Bewußtſein von den allgemeinen Intereſſen des Staats in ſich entwickeln und hierdurch befähigt werden nicht allein zurückhaltend, ſondern auch weiter fördernd in die Ausbildung der Staatseinrichtungen einzugreifen. Was wir hiermit als die Staatsform bezeichnet haben, welche das Princip des volkbildenden Staats mit klarem Bewußtſein ausſpricht, das kann allerdings auch durch andre Mittel erſetzt werden, wiewohl nur mit geringerm Bewußtſein, indem, wie früher bemerkt, in der höchſten Obrigkeit ihrer Natur nach zwei Beſtandtheile ſich ergänzen, ein erbliches und ein durch Wahl ihr zugeführtes Element, von welchen das erſte ſeiner Entſtehung nach die angeerbten Rechte vertritt, das andre aber aus der Mitte der Bevölkerung hervorgehend auch der Bewegung ſich anſchließt, welche die einzelnen Gemeinheiten des Staats einander näher führt und ſie zu wechſelſeitiger Durchdringung zu entwickeln ſtrebt. Doch müſſen wir auch bei dieſem Punkte im Auge behalten, daß überhaupt die Fortbildung des volkbildenden Staats mehr ruckweiſe, als in gleichmäßiger Entwicklung geſchieht und daher vorherrſchend von Begebenheiten abhängig iſt, auf deren Eintreten und deren Einfluß die Einrichtung des Staats nicht voraus berechnet werden kann. Zwar ohne große Perſönlichkeiten entwickelt ſich überhaupt kein Staat, am wenigſten aber kann der vollbildende ſolche entbehren.

Wenn nun von dieſer Seite der vollbildende Staat den einzelnen Bürgern und Gemeinheiten eine größere Freiheit geſtattet, als das ſtaatbildende Volk, eine Freiheit, welche ſogar der Betreibung des gemeinen Beſten unbequeme Feſſeln anlegen kann und einen hartnäckigen Widerſtand auch da noch geſtattet, wo die gemeine Meinung bereits einem Privatrechte den Untergang geſchworen hat, ſo können wir doch nicht zugeben, daß die bürgerliche Freiheit im vollbildenden Staate in allen Stücken größer ſein werde als im ſtaatbildenden Volke. Denn theils findet der Einzelne in der Gemeinheit, welcher er angehört, eine Schranke ſeiner bürgerlichen Wirkſamkeit, theils wird auch die Gemeinheit wieder durch die Privatrechte andrer Gemeinheiten beſchränkt, theils endlich iſt auch die höchſte Obrigkeit gegenüber der gährenden Bewegung genöthigt in dieſer Art des Staats die Zügel der Herrſchaft ſtrenger anzuziehn, als dies im ſtaatbildenden Volke der Fall iſt. Die Freiheit der Bewegung wird natürlich in einer jeden Zuſammenſetzung ihr Maß haben nach dem Maße der leichten und gleichartigen Wirkſamkeit, in welcher die einzelnen Theile derſelben in einander eingreifen. Wo daher die Beſtandtheile des Staates eine geringere Gleichartigkeit der Beſtrebungen zeigen, da wird auch die Freiheit geringer ſein müſſen, und dies findet unſtreitig in dem vollbildenden Staate verglichen mit dem ſtaatbildenden Volke ſtatt. So wie er gewöhnlich aus offenem Kampfe hervorgeht, ſo werden auch die Reibungen unter den verſchiedenen Maſſen ſeiner Bevölkerung noch lange ſich fortſetzen und oft einen gefährlichen Charakter annehmen, und um ſolchen feindſeligen Bewegungen das Gleichgewicht zu halten, wird die höchſte Obrigkeit mit einer ſehr ausgedehnten Gewalt ſich bekleiden müſſen, die Gerechtigkeit aber, welche ſie verwaltet, um den Schein der Parteilichkeit von ſich abzulehnen, wird weniger die Billigkeit als das ſtrenge Geſetz walten laſſen dürfen. Hieraus geht es denn auch hervor, daß im vollbildenden Saate für alle die rechtlichen Verhältniſſe, welche zwiſchen den verſchiedenartigen Beſtandtheilen der Bevölkerung zu ſchlichten ſind und deren Beurtheilung daher der höchſten Obrigkeit obliegt, das Streben nach geſchriebenen Geſetzen vorherrſcht und dieſe mehr Gewicht haben, als der Geiſt der Geſetzgebung, ſo wie denn überhaupt über einen ſolchen Geiſt ſchwerlich da ein einiges Urtheil ſich finden möchte, wo die Geſetzgebung von ſehr verſchiedenartigen Anſichten aus betrieben wird. Wir haben daher auch ſchon früher bemerkt, daß es bei dieſen Zuſtänden des vollbildenden Staates dahin kommen kann, daß eine ausländiſche Geſetzgebung zur Schlichtung der Streitigkeiten im Staate zu Hülfe gerufen wird, und eine andre nicht weniger auffallende Erſcheinung ſteht dieſer zur Seite, daß nemlich die höchſte obrigkeitliche Gewalt auch wohl einem Fremden übertragen werden kann, weil ein ſolcher in den Streitigkeiten der Parteien für fähiger gehalten wird unparteiiſche Gerechtigkeit zu üben, als ein jeder Einheimiſche, welcher als ſolcher einer Partei angehören würde. Auch dieſe Erſcheinung beweiſt, daß im vollbildenden Staate das Allgemeinmenſchliche vor dem Volksthümlichen vorherrſcht, denn die Wahl eines fremden Herrſchers kann ſich nicht an die volksthümlichen, ſondern nur an die menſchlichen Eigenſchaften desſelben anſchließen. So wie das Privatrecht in dieſem Staate vorherrſchend iſt von ſeiner geſchichtlichen Entwicklung aus und immerfort in ihm dieſer geſchichtlich ihm eingebildete Charakter ſich geltend macht, ſo bleiben ihm auch fortdauernd die kosmopolitiſchen Grundſätze, welche zuerſt bei ſeiner Entſtehung ſich wirkſam zeigten. Daraus leitet ſich aber auch her, daß die Freiheit der Bürger in allen rein menſchlichen Beziehungen im volkbildenden Staate größer ſein werde, als im ſtaatbildenden Volke. In dem letztern findet das Allgemeinmenſchliche, ſo weit es die geſellſchaftlichen Verhältniſſe ergreift, kaum eine Stätte, und nur deswegen kann es ſcheinen, als wenn es freier gelaſſen würde von ihm, als vom volkbildenden Staate, weil es in dieſem natürlich, je ſtärker es ſich geltend macht, um ſo leichter auch in Streit mit den politiſchen Gewalten gerathen kann.

Aus der Natur des volkbildenden Staats müſſen wir nun auch abnehmen, daß in ihm die Staatsumwälzungen bei weitem gefährlicher ſind, als im ſtaatbildenden Volke. Denn in dieſem wird die Einheit des Volkscharakters ſtärker der Gefahr entgegenwirken, daß durch den Umſturz der höchſten Obrigkeit das Ganze des Staats in Parteiungen ſich zerſplittere, und die zuſammenhaltende Kraft der volksthümlichen Geſinnung und Sitte wird leichter eine neue Obrigkeit aus dem Schoße des Volkes hervorgehn laſſen. Dagegen wo die kosmopolitiſche Denkweiſe ſtärker hervortritt, wie im volkbildenden Staate, da wird auch leichter der Gedanke Herr werden, daß man das Band des Staates entbehren, daß man auch an Fremde ſich anſchließen und in der Verbindung mit ihnen einen Erſatz für die Verbindung mit ſeinen alten Freunden finden könne. Daher iſt auch bei jeder Parteiung im volkbildenden Staate, welche gegen die höchſte Obrigkeit ſich richtet, die Gefahr vorhanden, daß Fremde in dieſelbe gezogen werden und eine Veranlaſſung und ein Recht gewinnen in die innern Streitigkeiten des Staates ſich einzumiſchen, welches mit Recht als das Verderblichſte angeſehn wird, was einen Staat betreffen kann. Denn es kommen dadurch in die Leitung des Staats Grundſätze, welche nicht aus der eigenthümlichen Zuſammenſetzung ſeiner Bevölkerung entnommen ſind, ſondern entweder eine fremdartige Denkweiſe ihr aufdrängen oder doch nur in einer Allgemeinheit, welche den beſtimmten Wirklichkeiten des Staats nur oberflächlich angepaßt werden kann, die Beſtrebungen derſelben ausdrücken. Zwar kann geſagt werden, daß die Einmiſchung fremdartiger Grundſätze, ja ſelbſt fremdartiger Beſtandtheile dem volkbildenden Staate weniger nachtheilig ſei, als dem ſtaatbildenden Volke, weil jener weniger als dieſes eine abgeſchloſſene Einheit bilde, ſondern urſprünglich aus verſchiedenartigen Beſtandtheilen hervorgegangen dadurch auch die Fähigkeit beſitze Fremdartiges in ſich zu verarbeiten; ja man könnte ſogar die Frage ſtellen, ob es ein großes Unglück für die Bevölkerung ſei, wenn der volkbildende Staat ſich auflöſe, weil er doch nur Ungleichartiges in eine künſtliche Einheit zuſammengeknüpft habe. Allein wenn vorausgeſetzt wird, daß der Staat wirklich zu ſeinem Zwecke habe ein Volk auszubilden und die darauf angelegte Kraft in ſeiner Bevölkerung umſchließe, ſo wird das Letztere ohne weiteres zurückgewieſen werden müſſen; denn durch die Auflöſung des Staats wird auch die Volksbildung unterbrochen. In Bezug auf das Erſtere aber werden wir uns daran zu halten haben, daß doch die Fähigkeit Fremdartiges in ſich aufzunehmen für eine jede Gemeinheit eine beſchränkte ſei und daß ſie namentlich mit dem weitern Fortſchreiten der Volksbildung mehr und mehr abnehme, am wenigſten aber geſtatten könne, daß ein neu hinzutretender Beſtandtheil leitend und herrſchend werde in der Zuſammenſetzung des Staats, weil dadurch nur der natürliche Fortſchritt in der Entwicklung geſtört werden würde.

Sechſtes Kapitel.

Abſchluß.

Wir haben hiermit den Unterſchied des volkbildenden Staats vom ſtaatbildenden Volke ſo weit verfolgt, als es uns für unſre Aufgabe nöthig ſchien. Es wird nun möglich ſein durch Zuſammenziehung unſrer Ergebniſſe die Weiſe herauszuſtellen, wie überhaupt die rechtlichen Verhältniſſe im Staate ſich entwickeln. Doch müſſen wir zu dieſem Zwecke noch einmal auf das Verhältniß beider Arten des Staats zu einander zurückkehren. Unſre frühern Bemerkungen werden hoffentlich in ein hinreichendes Licht geſetzt haben, daß wir beide Arten keineswegs ſo angeſehn wiſſen wollen, als wenn ſie einander völlig ausſchließen müßten. Vielmehr der volkbildende Staat kann im ſtaatbildenden Volke ſein, wenn fremdartige Beſtandtheile dem Volke ſich angeſetzt haben, welche nun mit den alten Beſtandtheilen in eine neue Einheit verarbeitet werden ſollen, und ebenſo kann auch das ſtaatbildende Volk im volkbildenden Staate ſein entweder in einem beſondern Beſtandtheile des Volkes oder in einer beſondern Einrichtung des Staats. Es iſt alſo überhaupt dieſer Unterſchied auf einzelne Staaten und Völker nur nach dem Übergewicht des einen oder des andern Moments entweder der Staatbildung oder der Volkbildung anzuwenden. Dennoch werden wir im Allgemeinen ſagen müſſen, daß der volkbildende Staat auf dem ſtaatbildenden Volke beruht und dieſes jenem vorausgehn müſſe. Etwas anderes würde es ſein, wenn die Rechtsgeſellſchaft durch Vertrag oder durch Rechtsanmaßung entſtehen könnte. Nun könnte man zwar meinen, daß auf den volkbildenden Staat auch wieder das ſtaatbildende Volk unter denſelben Menſchen folgen könnte, indem die Zeit es herbeiführen würde, daß der volkbildende Staat ſein Ziel erreichte, nachdem er aber ein Volk gebildet hätte, nun in ein ſtaatbildendes Volk ſich verwandelte. Und ſo könnten beide Formen des Staats als in einer ununterbrochenen Abwechſelung unter einander ſich folgend gedacht werden. Allein dem widerſtreitet der Grundſatz, welchen wir für die Entwicklung des Staats überhaupt haben geltend machen müſſen, daß nemlich Volk und Staat auf angeerbten Verhältniſſen beruhen und von der Natur ihrer Entſtehung und erſten Bildung ſich nicht losſagen können ohne von ihrem Princip losgelöſt in ein unheilvolles Schwanken zu gerathen und zuletzt in Ausartung unterzugehn. So wie ſie eine geſchichtliche Entwicklung haben, ſo zehren die Völker von ihren alten Erinnerungen, finden in ihnen ihren Ruhm, ihre warnenden Beiſpiele, ihre Muſter. Wenn auch einem Volke ſeine Geſchichte nicht in wiſſenſchaftlicher Erkenntniß gegenwärtig ſein ſollte, ſo iſt ſie doch lebendig in Sagen, Sprache und Sitten, in den Einrichtungen des Privat- und des öffentlichen Lebens ſeiner Bildung eingepflanzt. Wer von dieſen Erinnerungen, welche noch in lebendigſter Gegenwart an dem Beſtehenden ſich veranſchaulichen, das Volk befreien wollte, der würde damit zugleich die Wurzel ſeines Lebens antaſten. Demnach werden wir auch zwar zugeben können, daß die Unvollkommenheiten einer ungleichartigen Bevölkerung, welche in den erſten Zeiten des volkbildenden Staates ſich finden, nur vorübergehende Staatsformen erzeugen und ein verſchwindendes Moment in der Entwicklung ſeiner Rechtsverhältniſſe abgeben können, aber daß der Staat eines Volkes, welches aus ſolchen Zuſtänden hervorgegangen, jemals dem Staate, welcher von einem Volke gebildet worden, gleich kommen könne, muß auf das entſchiedenſte verneint werden. Wenn die Bevölkerung allmälig zu größerer Einheit gelangt iſt, ſo werden dadurch zwar die Schranken, welche urſprünglich die einzelnen Beſtandtheile von einander abſonderten, weniger bemerkbar und leichter überſteiglich, aber die Gliederung des Volkes, welche aus ihnen hervorgegangen iſt, hört dennoch nicht auf, vielmehr ſtrebt ſie beſtändig ſich zu erneuern, wenn auch in einer freiern Form. Und ebenſo iſt es mit allen den Beſonderheiten des vollbildenden Staates; die vorherrſchende

Richtung auf das Privatrecht iſt einmal in ihm; wie viele beſondere Rechte auch dem Allgemeinen geopfert werden mögen, nur andre Rechte treten an ihre Stelle; die Gemeinheiten ändern ſich, aber in andrer Form bilden ſie ſich von neuem; der Buchſtabe des Geſetzes wird oftmals umgewandelt, aber man ſucht ihm nur eine ſtrengere Faſſung zu geben, damit ſeine äußere Erſcheinung der innern Bedeutung vollkommener entſpreche und damit ſeine Herrſchaft um ſo mehr geſichert werde. So bleibt unter wechſelnden Erſcheinungen derſelbe Charakter des Staats herrſchend.

Dies zu erwähnen ſchien uns beſonders deswegen nothwendig, weil man leicht verführt werden könnte das ſtaatbildende Volk als das Ziel des volkbildenden Staats anzuſehn und die Rechtsverfaſſung des letztern für weniger vollkommen zu halten, als die des erſtern. Zu leugnen wird freilich nicht ſein, daß die Rechtsverfaſſung des volkbildenden Staats einen gleichmäßigern Charakter zeigt, weil ſie aus einer in ſich einigen Volksthümlichkeit hervorgegangen, deswegen auch den Bürgern des Staats weniger Zwang anlegt und ihren angeerbten Beſtrebungen einen erwünſchten Spielraum darbietet und, außerdem daß ſie ſo den einzelnen Bürgern ſich empfiehlt, auch ein Geſammtweſen zeigt, welches voll von Begeiſterung für das Vaterland, voll von einem edeln Wetteifer in der Betreibung der allgemeinen Angelegenheiten die Kräfte der Niedrigſten wie der Höchſten anſpannt, jedem in dem Gefühle ſeiner Einheit mit ſeinem Volke ſeine bürgerliche Würde im Gedächtniß erhält und ſelbſt den geiſtigen Gütern dadurch, daß ſie im Sinn des Volkes angeregt werden, einen größern Schwung giebt. Allein über dieſe Lichtſeiten des ſtaatbildenden Volkes darf auch der ſtarke Schatten, welcher ſie begrenzt, nicht vergeſſen werden. Er hebt ſich heraus in der ſchwankenden Abgrenzung zwiſchen dem Eigenthum und dem Gemeingute, welche das erſtere mit voller Sicherheit zu verwalten kaum geſtattet und den Einzelnen faſt beſtändig aus ſeinem Privatkreiſe wieder in das Allgemeine zieht, in dem grellen Gegenſatze zwiſchen dem Volke und den Fremden, welcher die Vaterlandsliebe auf Koſten der Menſchenliebe nährt, die Grauſamkeit des Krieges ſteigert und die Sklaverei begünſtigt, in der Vermiſchung endlich der geiſtigen Güter, welche für die ganze Menſchheit ſind, mit dem Staatsweſen, welches auf das Volk ſich beſchränken ſoll, einer Vermiſchung, welche ſogar die Religion zu einer Anſtalt des Staats macht. Dieſe Schattenſeiten zu beſeitigen, dazu iſt der volkbildende Staat beſtimmt, und wenn wir dagegen auch zugeben müſſen, daß in ihm die Vaterlandsliebe von der einen Seite durch die Parteilichkeit für die kleinern Gemeinheiten im Staate und von der andern Seite durch die kosmopolitiſche Richtung der Menſchenliebe geſchwächt werden könne, ſo werden wir doch jenes nur einer unvollkommenen Ausbildung in dieſer Art des Staates zur Laſt legen können, dieſes aber nur als eine gerechte Beſchränkung der politiſchen Beſtrebungen anſehn dürfen.

Doch dieſe Beſonderheiten dürften uns in der Vergleichung der beiden Arten des Staats nur verwirren; ſicherer iſt es die Entſcheidung aus ihren allgemeinen Begriffen zu ziehen. Sehen wir nun auf dieſe, ſo werden wir nicht daran zweifeln dürfen, daß die Form des ſtaatbildenden Volkes dazu beſtimmt iſt die ſpätere Form des vollbildenden Staates vorzubereiten und in dieſelbe überzugehn, daß aber auch eben deswegen die letztere als die vollkommnere Ausbildung des Staats uns erſcheinen müſſe. Wenn wir auch früher die Gründe auseinander geſetzt haben, weswegen der Staat niemals zu einer Ausdehnung über die ganze Erde und über die ganze Menſchheit erwachſen kann, wenn wir deswegen auch den Kosmopolitismus haben verwerfen müſſen, ſo haben wir doch eben ſo ſehr die Einſeitigkeiten einer rein volksthümlichen Bildung zu beſtreiten. Das Vorurtheil, daß nur in einem Volke die wahre menſchliche Bildung gefunden werde, daß alle Völker gegen dieſes von Natur zu Barbaren beſtimmt ſeien, muß dahin fallen, weil es dem ſittlichen Leben zuwider iſt; und ſo finden wir auch wirklich, daß es ſich zu verlieren angefangen hat; unſer Volk haben wir nicht für beſſer zu halten, als die übrigen, wiewohl es für uns beſſer iſt ihm anzugehören, weil wir in unſrer Eigenthümlichkeit ſeiner Eigenthümlichkeit verwachſen ſind. Die Fähigkeit das Fremde zu begreifen, welche auf einer allgemeinmenſchlichen Bildung beruht, muß allmälig wachſen und damit muß auch zugleich die Fähigkeit ſich verbreiten alles, was in den Sitten der Menſchen Gutes iſt, ſich anzueignen und in ſeine Natur zu verwandeln, welches ohne Gefährde der Eigenthümlichkeit geſchehen kann, wenn nur nicht bloße Nachahmung, ſondern verſtändige Einſicht hierbei uns leitet. Obgleich wir zugeſtehen, daß die Gemeinſchaft der äußern Güter nicht über alle Menſchen ſich verbreiten kann, ſo ſoll doch der ausſchließliche

Gebrauch derſelben in den engſten Grenzen wegfallen und das Gemeingut in immer weitern Kreiſen ſich ausbilden, und damit müſſen auch die kleinern Staaten allmälig zu größern ſich ausdehnen. Hiermit iſt die Nothwendigkeit gegeben aus dem ſtaatbildenden Volke in den volkbildenden Staat überzugehn; denn je größer der Umfang des Staates wird, um ſo ſtärker muß auch die beſondre Gliederung innerhalb ſeiner Grenzen ſich ausbilden, wenn nicht alles in eine oberflächliche Allgemeinheit, in eine allgemeine Flachheit um den Mittelpunkt des Staats herum, der allein vor allen übrigen hervorragt, ſich verlieren ſoll. Der große Staat, welcher auch viele Verſchiedenheiten des Landes in ſich ſchließen muß, darf auch die Verſchiedenheiten der Bevölkerung nicht ausſchließen, wenn anders dieſe den natürlichen Verhältniſſen des Landes ſich anbilden ſoll, um ſie ſo vollkommen als möglich für die Zwecke der Vernunft zu gebrauchen. Dem großen Gemeingut eines ſolchen Staates muß ſich alsdann auch eine ſtärkere Sonderung des Eigenthums von demſelben entgegenſtellen und mit allen dieſen Dingen wird eine Verſchiedenartigkeit der Rechte und eine vorherrſchende Kraft des Privatrechts natürlich ſich ergeben, kurz es wird alles das eintreten, was wir als Eigenthümlichkeit des volkbildenden Staats kennen gelernt haben. Wir ſehen es daher als etwas an, was in dem Gange der Weltgeſchichte nothwendig liegt, daß die kleinern ſtaatbildenden Völker allmälig zu größern Staaten ſich vereinen und alsdann die Form des volkbildenden Staats annehmen.

Dieſe Nothwendigkeit haben wir zunächſt davon abgeleitet, daß die Menſchheit aus der urſprünglichen Zerſtreutheit, ja Zerriſſenheit, in welcher ſie uns der Anfang der Geſchichte zeigt, zu einer allmälig wachſenden Vereinigung ihrer Kräfte und Beſtrebungen gelangen ſoll. Dadurch gewinnen die Staaten zunächſt einen größern Umfang; aber es ſchließt ſich an dieſe Fortbildung des Gemeinguts und Gemeinweſens in Rückſicht auf ihre Ausdehnung auch eine Veränderung der politiſchen Form an, wie wir geſehn haben, und dieſer muß eine Fortbildung der innern geiſtigen Entwicklung zur Seite gehn. Wir werden ſie nicht überſehen können, wenn wir bemerken, wie es im ſtaatbildenden Volke mehr ein inſtinctartiger Drang iſt, welcher die politiſchen Formen erzeugt, als eine vernünftige Einſicht in die Zwecke des Staats, während im volkbildenden Staate die Entwicklungen der Rechtsverhältniſſe mit dem Bewußtſein allgemeiner Zwecke oft nur zu ſehr von allgemeinen Grundſätzen, ja von abſtracten Theorien aus geleitet werden. Zum ſtaatbildenden Volke findet ſich die Theorie erſt hinzu, wenn es abſtirbt; im volkbildenden Staate ergibt ſie ſich viel früher und wirkt nur alsdann verderblich, wenn ſie in einſeitiger, willkürlich abſtracter Weiſe ohne Berückſichtigung der beſondern Verhältniſſe und ihrer geſchichtlichen Bedeutung ſich geltend macht. In dem ſtaatbildenden Volke iſt ein richtiges Bewußtſein von den Zwecken des Staats ſchon deswegen nicht möglich, weil, ſo lange es in lebendiger Kraft ſich entwickelt, die geſchichtliche Betrachtung in ihm nur an die Volksgeſchichte ſich halten kann, obgleich die Staaten doch nur Träger der Geſchichte der Menſchheit ſind; im volkbildenden Staate dagegen kann ein richtiges

Bewußtſein über die Zwecke des Staats ſich bilden, weil in ihm das geſchichtliche Bewußtſein zur Erkenntniß der Weltgeſchichte ſich erweitert hat. Da tritt nun auch eine Anſicht vom Staat ein, welche nicht mehr im einſeitig politiſchen Standpunkte die Geſammtheit des ſittlichen Lebens im politiſchen Handeln ſucht und dieſes allein als die würdige Beſchäftigung eines freien Bürgers betrachtet, ſondern neben den Zwecken des Staats andre Zwecke anerkennt und jene ſogar dieſen zum Theil unterordnen lehrt. Von dieſer Seite betrachtet wird es uns nicht auffallen, daß der vollbildende Staat in manchen Stücken hinter dem ſtaatbildenden Volke zurückzuſtehn ſcheint. Die ausſchließliche Begeiſterung der Vaterlandsliebe kann er nicht nähren; vielmehr muß er ſie als einen Irrthum anſehn. Aber er wird dadurch als eine höhere Entwicklung des politiſchen Lebens ſich zu erkennen geben, daß er mit Beſeitigung der falſchen Begeiſterung ſeinen Bürgern die wahre Vaterlandsliebe einflößt, welche den Staat nach ſeinem wahren Werthe als ein Gut unter andern Gütern zu ſchätzen weiß.

Wir ſetzen nun hiernach eine fortſchreitende Entwicklung der Staatsformen von einer niedern Stufe anhebend und zu einer höhern fortſchreitend, wobei es denn nicht wird ausbleiben können, daß wir auch eine höchſte Stufe in dieſer Art anerkennen. Dies wird man aber nicht verwechſeln mit der ſeltſamen und verwerflichen Meinung, welche von dem Ideal eines Staats träumte. Das Ideal einer beſten Staatsform iſt falſch, weil wenn es einen Muſterſtaat geben ſollte, auch ein Muſtervolk, und und wenn ein Muſtervolk auch ein Muſterland angenommen werden müßte. Aber dies enthält nur eine Warnung vor der ſeichten Abflachung aller im innerſten Weſen der Dinge begründeten Unterſchiede, vor der oberflächlichen Verallgemeinerung, welche allen Völkern und Staaten dasſelbe Kleid anziehen möchte, und bringt darauf, daß bei der natürlichen Verſchiedenheit der Verhältniſſe verſchiedene Völker verſchiedene Verfaſſungen ſich ausbilden müſſen, von welchen eine jede Anſpruch darauf hat ihrer Beſtimmung zu entſprechen. Dagegen hebt das, was gegen das Ideal eines Staats mit Recht geſagt werden kann, keineswegs die verſchiedene Schätzung der Rechtsverfaſſungen inſofern auf, als dieſe auf einen höhern oder niedern Grad der politiſchen Entwicklung eines Volkes oder auch der Menſchheit überhaupt deuten. Wir werden anerkennen müſſen, daß die Völker fortſchreitend in ihrer politiſchen Bildung auch allmälig eine vollkommnere Form ihres Staats finden und daß ebenſo die ganze Menſchheit, deren Leben wir in ihrer Geſchichte als eine fortſchreitende Einheit zu begreifen ſuchen, mehr und mehr ihre rechtlichen Verhältniſſe zu größerer Vollkommenheit zu entwickeln ſtrebt, woraus auch allmälig vollkommnere Staatsformen hervorgehn müſſen. Nur in dieſem Sinne mag von niedern und höhern Stufen, ja einer höchſten Stufe in der Entwicklung des Staats geſprochen werden.

Es wird nun hierbei nicht umgangen werden können auch über letztere ein Paar Worte zu ſagen, da doch die niedern nur nach der höchſten Stufe gemeſſen werden können, das, was erreicht worden, nur nach dem Zwecke, welcher erreicht werden ſoll. Doch mit wenigen Worten müſſen wir uns begnügen, weil eben die höchſte Stufe der politiſchen Entwicklung noch nicht erreicht iſt und uns deswegen auch keine Anſchauung derſelben vorliegt. Dem denkenden Weſen, welches in der Zeit lebt, iſt es zwar vergönnt die Zukunft in ſeinen Vorbegriffen, in den Zwecken, welche ihm nicht unbekannt ſein dürfen, weil es ſelbſt zu ihrer Verwirklichung thätig ſein ſoll, wie in allgemeinen Umriſſen ſich zu vergegenwärtigen; aber ausführlich im Einzelnen ſie zu erkennen kann es ſich nicht rühmen. Wenn es daher auf Ausführung im Einzelnen ankommt, muß man ſich damit begnügen die Zukunft in dem ſich darzuſtellen, was für dieſelbe ſchon jetzt im Keime angelegt iſt. Wenn wir nun davon ausgegangen ſind, daß die Entwicklung des Staats von kleinern Vereinigungen zu größern fortſchreitet, ſo werden wir in dieſer Richtung zu ſetzen haben, daß ſie ihr Ziel nur erreichen könne in der Vereinigung aller Menſchen zu einer rechtlichen Gemeinſchaft. Dagegen haben wir aber auch den Grundſatz geltend machen müſſen, daß dieſer Richtung des Staats die andre ſich entgegenſetzt, welche in der Ausbildung der äußern Güter liegt und eine Gemeinſchaft derſelben unter allen Menſchen nicht geſtattet, woraus die Folgerung ſich ergab, daß es den Menſchen nicht vergönnt ſei einen alles umfaſſenden Staat unter ſich auszubilden. Beide Richtungen nun, unter einander ſich beſchränkend, führen alsdann zu dem Endergebniß, daß auf der höchſten Stufe der Staatsentwicklung zwar verſchiedene Staaten ſich ausbilden werden, in welchen aber außer ihrer Sorge für das Gemeingut und Gemeinweſen noch ein Beſtreben zurückbleibt ein rechtliches

Verhältniß unter einander einzuleiten, d. h. ein Völkerrecht unter ſich zu errichten.

Wir ſtoßen alſo mit dieſen unſern Unterſuchungen hier noch auf ein freilich ſehr fragliches Gebiet des Rechts, auf welchem wir ſeltener Entſcheidungen nach anerkannten Grundſätzen, als durch die Gewalt finden, weswegen man denn auch lieber eine Völkermoral, als ein Völkerrecht hat zugeben wollen. Wohin wir jedoch nach unſern Grundſätzen die Frage, ob ein Völkerrecht anzuerkennen ſei oder nicht, uns zu beantworten haben, geht aus dem Vorigen hervor. Es darf allerdings nicht geleugnet werden, daß noch keine feſte Form gefunden iſt, in welcher das Völkerrecht ſich geltend machen könnte, daß noch die Obrigkeit fehlt, welcher Recht zu ſprechen in den beſondern Fällen dieſes Rechts unbeſtreitbar zuſtände; aber alles dies kann doch ſeine Geltung als Recht nicht aufheben, weil ſogar in vielen Fällen des Privatrechts und in noch mehrern des Staatsrechts daſſelbe ſtattfindet. Ja wenn auch zugegeben werden müßte, daß niemals eine Obrigkeit gefunden werden könnte für ſtreitige Fälle zwiſchen einzelnen Staaten, ſo würde auch dies uns nicht davon abhalten können, dennoch ein Völkerrecht anzuerkennen, denn auch für die Entſcheidung der rechtlichen Verhältniſſe zwiſchen den Unterthanen und der höchſten Obrigkeit gibt es keine höhere Obrigkeit. Dagegen finden wir ſonſt alle Merkmale, welche am Rechte haften, auch bei den Fällen, welche nach völkerrechtlichen Grundſätzen entſchieden werden ſollen. Sie beziehen ſich auf äußere Güter, wenn auch nicht der Einzelnen, ſo doch der Staaten, und es können daher auch die Handlungen, über welche der

Streit entſtehen kann, im Allgemeinen genommen erzwungen werden, wenn auch vielleicht im Beſondern die Gewalt fehlen ſollte, welche den gegen das Recht Handelnden zu bezwingen vermöchte. Sie unterliegen auch einer allgemeinen Beurtheilung, nach Grundſätzen, welche in einer geſchichtlich gebildeten Gemeinheit herrſchend ſind, wenn auch nicht in der Gemeinheit eines Staats, ſondern mehrerer, ja vielleicht aller Staaten, und was daher in ſolchen Fällen einmal feſtgeſtellt iſt, das vererbt ſeine verpflichtende Kraft auch auf ſpätere Geſchlechter. Daher können wir die Zweifel, welche gegen die rechtliche Natur des Völkerrechts erhoben worden ſind, nicht als gehörig begründet anſehn. Sie ſcheinen nur daraus gefloſſen zu ſein, daß dieſes Recht bei weitem ſchwieriger auszubilden iſt, als das Privatrecht und ſelbſt das Staatsrecht; aber dies müſſen wir auch natürlich finden, wenn wir unſern Grundſätzen trauen dürfen, nach welchen das Völkerrecht eben das letzte und höchſte Erzeugniß der Rechtsidee ſein würde.

Zwar eine Art des Völkerrechts hat es von jeher gegeben, ſeitdem es Völker gibt, ſo wie denn überhaupt der Rechtsbegriff in allen ſeinen Zweigen urſprünglich ſich geregt hat, ſobald nur Veranlaſſung dazu gegeben war; aber es läßt ſich nicht verkennen, daß der Wirkſamkeit des Völkerrechts größere Schwierigkeiten entgegenſtanden, als der Wirkſamkeit des Privatrechts und des Staatsrechts und daß daher auch das erſtere nur am aller ſpäteſten in anſchaulicher Weiſe, welche allein dem praktiſchen Menſchen einleuchtet, ſich entwickeln konnte. Erſt mußte das Mißtrauen unter den verſchiedenen Völkern ſich verlieren, erſt mußte ihre patriotiſche Einſeitigkeit, ihr Stolz, in welchem ein jedes ſich für beſſer hält, als die übrigen, aus dem Wege geräumt werden, ſie mußten ſich erſt unter einander verſtehen und als Brüder und Kinder eines Gottes, der ohne Vorliebe für alle in gleicher Weiſe ſorgt, ſich erkennen lernen, ehe die Geſinnung unter ihnen heimiſch werden konnte, welche die Grundlage eines allgemeinen Völkerrechts iſt. Bis dahin war zwar ein rechtliches Verhältniß unter verſchiedenen Staaten auch möglich, aber nur unter ſolchen, welche einem und demſelben Volke angehörten oder doch näher mit einander verwandt waren, gegründet auf beſondern Bündniſſen oder andern Verträgen und einem ausgebreitetern Verkehr; dies kann nicht als ein wirklich ausgebildetes Völkerrecht gelten, nur die Anfänge eines ſolchen ſind darin zu erkennen. Damit das wahre Völkerrecht in Wirkſamkeit trete, wird verlangt, daß allgemeine Grundſätze feſtſtehn, nach welchen man alle Völker zu behandeln habe, von welcher Art ſie auch ſein mögen. Ob nun ſolche Grundſätze wirklich ſchon anerkannt ſind, zu bejahen oder zu verneinen iſt nicht die Aufgabe unſrer Unterſuchung; daß aber wenigſtens ein Streben nach ihnen ſich gezeigt habe, möchte ſchwerlich geleugnet werden können, wenn anders von chriſtlichen Staaten geſagt werden kann, daß ſie einer menſchlichen Politik ſich befleißigen oder auch nur, daß ſie den Schein einer ſolchen ſuchen.

Die Bedingung eines ſolchen Völkerrechts iſt aber, daß verſchiedene Staaten neben einander ſich ausgebildet haben, welchen die Anſicht gemeinſchaftlich iſt, daß in allen Staaten überhaupt die Zwecke der Menſchheit betrieden werden ſollen, Zwecke alſo, welche allen gemein ſind und welche daher auch ein friedliches Zuſammenwirken unter ihnen verlangen. Nur in ſolchen Staaten können die Völker ihre verhältnißmäßige Gleichheit anſchaulich erkennen und ſich bewußt werden, daß es der beſtimmten Volksthümlichkeit und des beſondern politiſchen Intereſſes ihres Vaterlandes und Staats nicht bedarf, um das Menſchliche wahrhaft menſchlich in ſich auszubilden — und nur in dieſem Bewußtſein können ſie das gleiche Recht der verſchiedenen Staaten neben einander anerkennen. Da werden ſie denn ſtreben in gemeinnütziger Weiſe ſich an einander anzuſchließen, um wie Glieder einem allgemeinern Leben, dem Leben der Menſchheit, zu dienen, und einſehn, daß ſie dazu beſtimmt ſind ſich gegenſeitig zu helfen und in einem friedlichen Zuſammenwirken einander zu ihren Zwecken beförderlich zu ſein. Zwar mögen Rechtsſtreitigkeiten unter ihnen entſtehn, welche nicht anders als durch Krieg geſchlichtet werden können; aber ſie werden ſich dabei erinnern, daß der Krieg unter ihnen nur geführt wird, um wieder Frieden ſchließen zu können, und ſie werden daher auch im Kriege eingedenk ſein, daß er geführt werde in der menſchlichen Geſinnung, welche dieſe Völker verbindet, in welcher man im Gegner noch den gerechten Feind erkennen kann und ſich ſelbſt ehrt, indem man des Feindes Kräfte nur für den Krieg, nicht aber für den künftigen Frieden lähmt. Dem Volke, welches dieſe Grundſätze nicht anerkennt, folgt alsdann die natürliche Strafe, daß es von den übrigen Völkern, welche auf dieſer Stufe der Bildung ſtehn, nicht für ihres Gleichen geachtet, daß ihm kein ſicherer Friede, kein uneigennütziger, freundſchaftlicher Verkehr nach dem Kriege zu Theil wird. Und nicht allein die Völker, welche in dem Bewußtſein ihres Zuſammengehörens zu gleicher oder ähnlicher Bildungsſtufe ſich erhoben haben, werden dadurch getrieben werden unter einander einen gerechten Verkehr einzuleiten, ſondern auch die Völker einer niedern Bildungsſtufe werden ſie alsdann als Glieder der Menſchheit anerkennen und von einander fordern, daß ein jedes Volk der höhern Bildungsſtufe in ihnen die Menſchenwürde anerkenne, ſie nicht nach Willkür mißhandele, ſondern ihnen Gerechtigkeit widerfahren laſſe. Lebt nemlich in allen dieſen Völkern das Bewußtſein, daß ſie in einem weltgeſchichtlichen Proceß mit allen übrigen Völkern begriffen ſind, ſo wird ein jedes von ihnen die unrechtliche Störung desſelben, ſei ſie an ihm ſelbſt oder an einem andern Volke ausgeübt worden, als ein Unrecht auch gegen ſich fühlen und zu ahnden bereit ſein. In ihr liegt eine mittelbare Störung ſeines Lebens, ſeines Rechts; kein Volk darf Grundſätze als etwas ihm gleichgültiges gelten laſſen, welche die menſchlichen Rechte verletzen; ſie können einſt auch gegen es ſelbſt gerichtet werden. Auch hier gibt es nun genau betrachtet ein Urtheil, eine Strafe und einen Zwang zum Rechte, nur daß dieſe Dinge freilich nicht ganz in derſelben Weiſe heraustreten, wie bei der Rechtsverwaltung im Staate. Denn die Hoffnung auf einen oberſten Gerichtshof über die Staaten möchte wohl nur zu den gutmüthigen Träumen eines menſchenfreundlichen Herzens gehören, da wir nicht wüßten, wie ſeinen Rechtsſprüchen eine vollziehende Gewalt gegeben werden könnte. Das Urtheil alſo des Völkerrechts wird nicht von einer Gerichtsverſammlung ausgeſprochen, ſondern es liegt in der allgemeinen Meinung der Völker und ihrer Obrigkeiten, welche jede Gewaltſamkeit gegen andere Staaten ausgeübt verabſcheuen. Die Strafe und der Zwang zur Gerechtigkeit werden zwar auch nicht immer unmittelbar, aber doch mittelbar ſich ergeben, hervorgehend aus den feindlichen Verhältniſſen, welche dem gewaltſamen Staate aus ſeiner Handlungsweiſe gegen die übrigen Staaten erwachſen.

Wir werden uns hüten den Begriff des Völkerrechts mehr im Einzelnen auszuführen, da die Entwicklung ſeiner Formen in der That größtentheils noch in der Zukunft liegt, dürfen aber doch nicht unterlaſſen zu zeigen, daß er mit unſern allgemeinen Grundſätzen über das Recht in Übereinſtimmung ſteht. Das Gegentheil dürfte man vielleicht daraus abnehmen, daß wir zuvor von menſchlichen Rechten geſprochen haben, welche ein jeder Staat in einem jeden andern zu achten ſich verpflichtet fühlen müſſe. Allein was wir mit dieſem Ausdruck bezeichnen wollten, iſt doch ſehr von den ſogenannten allgemeinen Menſchenrechten unterſchieden, welche wir haben verwerfen müſſen. Denn wenn dieſe darauf Anſpruch machen, daß ein jeder Menſch dieſen Rechten gemäß in politiſcher Beziehung einem jeden andern Menſchen gleich geachtet werden müſſe, ſo verlangen wir dies keinesweges, wenn wir fordern, daß der Staat, welcher zum Bewußtſein des Zuſammengehörens aller Menſchen in ihrer geſchichtlichen Entwicklung ſich erhoben hat, in einem jeden andern Staate die Rechte der Menſchheit anerkennen ſolle. Vielmehr es verſteht ſich von ſelbſt, daß verſchiedene Rechte hier obwalten, je nachdem die Staaten, welche in einen rechtlichen Verkehr unter einander getreten ſind, das Menſchliche in ſich im Beſondern ausgebildet und zu ſeiner Entwicklung im Allgemeinen beigetragen haben. Es iſt hier eine vielgliedrige Einheit vorhanden und ein jedes Glied in derſelben, ſo weit wir ſeine Beſtimmung erkennen, ſoll auch in ſeinem Geſchäfte von uns anerkannt werden, und dies Geſchäft zu vollziehen ſollen wir als ſein Recht anſehen. Dabei wird nun vorausgeſetzt, daß es ſelbſt ſchon in geſchichtlicher Weiſe ſich entwickelt und eine geſchichtliche Grundlage ſeines Rechts gewonnen habe. Es iſt auch hier etwas Angeerbtes, wie gering es auch ſein möge, und dies Angeerbte zu bewahren als Grundlage weiterer Entwicklungen, darauf ſoll das Völkerrecht in einem weitern Kreiſe ausgehn, ſo wie das Privatrecht und das Staatsrecht in einem kleinern Kreiſe denſelben Zweck verfolgen. Daher wird auch das Völkerrecht nicht eine gleichartige Maſſe von Menſchen und Völkern anerkennen, ſondern einem jeden beſondern Volke auch ein beſonderes Recht zuſprechen. Die Streitigkeiten, welche über die verſchiedenen Rechte der Völker und Staaten entſtehen können, werden hiernach, wenn ſie das Völkerrecht entſcheiden ſoll, oft nach ſehr verſchiedenen Grundſätzen entſchieden werden müſſen. Denn die Völker verhalten ſich nicht in gleicher Weiſe zur Geſchichte der Menſchheit und zu einander. Was wir durch die Anerkennung eines Völkerrechts zurückweiſen müſſen, iſt nur der Grundſatz, welcher von einer falſchen und ſelbſtſüchtigen Politik aufgeſtellt worden iſt, daß Staaten durch Verträge und durch Menſchlichkeit nicht länger ſich binden laſſen könnten, als dieſelben mit ihrem Vortheil übereinſtimmten. Dieſer Grundſatz führt alles Recht unter Staaten auf das ſogenannte Recht des körperlich oder geiſtig Stärkern zurück. Aber nur eine kurzſichtige Klugheit kann ihn anrathen; die wahre Klugheit iſt eins mit der Weisheit, mit der Mäßigung im Gebrauch ſeiner Kräfte, mit der Freiheit von jedem Übermuthe. Der Staatsmann hat zu bedenken, daß die Freiheit des Staats nicht gedeihen kann, wenn er ſeine Unterthanen an Gewaltthat gewöhnt, in übermüthiger Verſpottung der Verträge und der Menſchlichkeit groß zieht oder in liſtiger Umgehung des Rechts übt, daß vielmehr ſeine Wohlfahrt nur mit der Wohlfahrt der ganzen Menſchheit Hand in Hand geht. Nicht auf den augenblicklichen Vortheil allein hat er zu ſehen, ſondern auf das ganze Leben eines Volkes, ja auf ſein Leben noch nach ſeinem Tode in dem Ruhm ſeiner Thaten, in ſeiner Fortwirkung in der Geſchichte. Und dabei wird er denn wohl nicht außer Augen laſſen dürfen, daß Intereſſen die Völker mit einander verbinden, welche über den gegenwärtigen Augenblick hinausreichen und des vorübergehenden Vortheils wegen nicht aufgegeben werden dürfen. Wenn aber dies allgemeine Intereſſen der ganzen Menſchheit ſind, ſo iſt damit nicht geſagt, daß alle Völker in derſelben Weiſe durch ſie mit einander verbunden werden müßten; denn eine nähere und eine weitere Verwandtſchaft der Völker unter einander haben wir ſchon früher geltend gemacht, und als nicht weniger bedeutſam ſtellen ſich dieſer auch die äußern Verhältniſſe und die verſchiedenen Grade der Bildung zur Seite. Wenn Völker an einander grenzen oder in einem lebhaften Handelsverkehr unter einander ſtehen, ſo werden ſie natürlich mehr darauf ausgehn müſſen ein gutes Verſtändniß unter einander zu bewahren und alſo auch auf Rechtsnormen zu ſinnen, durch welche ſie Streitigkeiten unter ſich vermeiden können, als wenn ſie nur wenige und zufällige Berührungen unter einander haben. Wenn ſie dieſelbe oder eine ähnliche Grundlage der Bildung haben, indem ſie aus denſelben oder ähnlichen Beſtandtheilen früherer Völker hervorgegangen ſind, ſo werden auch ähnliche Sitten und Geſetze, eine ähnliche Gelehrſamkeit, Wiſſenſchaft und Kunſt, überhaupt zuſammengreifende geſchichtliche Erinnerungen ein Recht unter ihnen vermitteln, welches nach feſtern Grundſätzen ſich regeln kann, als wenn alle dieſe Verbindungen unter ihnen nicht ſtattfanden. Aber beſonders die Verſchiedenheit der Bildungsſtufen, auf welchen die Völker ſtehen, führt nothwendig eine verſchiedene völkerrechtliche Behandlung derſelben herbei, und hierin greift auf das entſchiedenſte ihre Religion ein. Wenn ſie in dieſer zu dem Bewußtſein gelangt ſind, daß alle Menſchen eine Gemeinde eines Herrn bilden ſollen, trotz aller politiſchen Abſonderung von einander, erſt alsdann ſind ſie fähig ein völkerrechtliches Verhältniß unter ſich einzuleiten, welches eine ſichere Grundlage hat, weil in ihm die verſchiedenen Völker derſelben Entwicklungsſtufe als gleich berechtigt angeſehn werden können. Denn dahin werden natürlich alle Staaten ſtreben müſſen, daß ihnen gleiches Recht unter einander gewährt werde, da unter ihnen keine Obrigkeit und keine Verſchiedenheit des politiſchen Ranges denkbar iſt. Die Völker dagegen, welche zu jenem Bewußtſein nicht gelangt ſind, können auch nur mehr oder weniger feindſelig gegen einander ſich zeigen, ein jedes ſeinen abgeſonderten Zweck für ſich verfolgend, und ſo wie ſie andern Völkern feindſelig ſich gegenüberſtellen, ſo müſſen ſie auch von dieſen eine ähnliche Feindſeligkeit erwarten; ſie werden daher von den Völkern der höhern Bildungsſtufe nicht als gleichberechtigt angeſehn werden können. Zu dieſen Stufen in der Entwicklung des allgemeinmenſchlichen Bewußtſeins geſellt ſich aber auch die Stufe der politiſchen Entwicklung, welche ein Volk gewonnen hat. Nicht alle Völker beſitzen die Fähigkeit ſelbſtändig aus ſich zu der Höhe der politiſchen Bildung zu gelangen, welche der Stufe ihrer Zeit und ihrer Verhältniſſe gemäß iſt, nicht alle Völker greifen daher auch fortbildend in die Entwicklung der Weltgeſchichte ein. Dies gilt beſonders von den Völkern, welche auf der Stufe des ſtaatbildenden Volkes ſtehen bleiben, zum vollbildenden Staate aber nicht gelangen können, oder von ſolchen, welche ſogar zur Entwicklung jener erſten Stufe des Staatslebens noch der äußern Anregung bedürfen. Wenn nun ſolche Völker in die Entwicklung höher gebildeter Völker verflochten werden, kann es nicht wohl anders geſchehn, als daß ſie den Beſtrebungen dieſer hemmend entgegentreten und zwar beſonders ſolchen Beſtrebungen, zu welchen ſie eine Berechtigung haben kraft ihrer höhern Bildung und des Ganges der Weltgeſchichte, welche aber die weniger gebildeten Völker nicht begreifen können. Alsdann bildet ſich eine Befeindung unter ſolchen Staaten von verſchiedener Bildungsſtufe aus, in welcher es oftmals ſcheinen wird, als müßte das Volk der niedern Entwicklungsſtufe Unrecht dulden, während es doch nur leidet wegen ſeiner geringern Befähigung und weil ſeine Natur ihm nur eine leidende Rolle in der gegenwärtigen Entwicklung der Menſchheit verſtattet. Es ſind dies Erſcheinungen ganz ähnlicher Art, wie die, welche wir ſchon früher kennen gelernt haben, als wir die Entſtehung des volkbildenden Staats betrachteten. So wie es im Staate ſelbſt geſchieht, daß nicht alle Naturen, nicht alle Bildungskeime die Berechtigung, welche ſie wohl an ſich in Anſpruch nehmen könnten, durchzuſetzen im Stande ſind, weil ihre Nachbaren mit größerer Gewalt emporſchießend vorherrſchend ſich geltend machen, weil ſie alſo unter ihren Verhältniſſen leiden; ſo geſchieht es auch in dem Entwicklungsgange der Menſchheit, von deſſen großen Entwürfen manchem beſcheidenen Blümchen ſeine Nahrungsquellen entzogen werden. Dies iſt aber nur der Lauf der Natur und nicht gegen das Recht. Denn auch vom Völkerrechte, wie von allen übrigen Arten des Rechts müſſen wir anerkennen, daß es in der verſchiedenſten Weiſe ſich geſtaltet, deren Gründe wir nur in einer geſchichtlichen Grundlage, in geſchichtlich verlaufenden Beſtrebungen und in den daraus hervorgehenden Verhältniſſen aufzuſpüren im Stande ſind.

Da wir nun bereits auf die wichtigſten Zweige des Rechts geſtoßen ſind, ſo möchte jemand erwarten, wir würden nun auch noch das Kirchenrecht berühren, um das Ganze aller Rechtsformen überſichtlich zuſammenzufaſſen. Allein aus den Grundſätzen, welche wir aufgeſtellt haben, werden ſich auch wohl die Zweifel rechtfertigen laſſen, welche wir dagegen hegen, ob das Kirchenrecht als ein beſonderer Haupttheil des geſammten Rechtsgebiets neben dem Privatrechte, dem Staatsrechte und dem Völkerrechte zuzugeben ſei. Zwar werden wir nicht leugnen können, daß die Religion, auf welcher die Kirche beruht, in einer ähnlichen Weiſe geſchichtlich ſich entwickelt, wie das Recht, aber unmittelbar wenigſtens hat ſie nichts mit den äußern Gütern zu thun, deren ſtreitiger Beſitz durch das Recht entſchieden werden ſoll. Auch wollen wir nicht behaupten, daß die Religion allein Sache des Einzelnen ſei, über welche er allein mit ſeinem Gewiſſen ſich zu berathen habe; vielmehr indem ſie in der geſchichtlichen Entwicklung der Menſchheit ihre beſtimmte Stelle einnimmt und ihre Nahrung zieht aus dem Bewußtſein, welches im Gange der Zeiten über die Gemeinſchaft zwiſchen Gott und Menſchen ſich gebildet hat, ſchließt ſie nothwendig an eine größere Gemeinheit ſich an und findet eine gemeinſchaftliche Grundlage des Glaubens für alle, welche auf gleicher geſchichtlich entwickelten Bildungsſtufe des religiöſen Bewußtſeins ſtehn, ſo daß ihr auch daraus das Bedürfniß erwächſt in einem größern Kreiſe und wo möglich in dem ganzen Kreiſe aller Gleichgeſinnten ſich mitzutheilen und zu bethätigen. Hieraus geht die Kirche hervor, welche ſich alsbald vom Staate abzuſondern anfängt, ſo wie die gleiche religiöſe Geſinnung über den Kreis des Volkes und des Staates hinaus ſich ausgedehnt hat. Daher muß aber natürlich auch die kirchliche Gemeinſchaft eine äußere Freiheit, eine Freiheit im Reden und im Handeln für ſich in Anſpruch nehmen, weil niemand zum Bewußtſein ſeiner Gemeinſchaftlichkeit mit Andern, ſei es in der Religion, ſei es in andern geiſtigen Dingen gelangen kann, als durch die freie Äußerung deſſen, was in ſeinem Innern vorgeht. Allein alle dieſe Zugeſtändniſſe können uns doch nicht dazu bewegen für das Reden und Handeln in der kirchlichen Gemeinſchaft ein anderes Recht zu fordern, als wir auch früher ſchon für ſonſtige Äußerungen geiſtiger Dinge, welche über den Staat hinausgehn, für Geſelligkeit, Kunſt und Wiſſenſchaft, gefordert haben. Die religiöſen Handlungen im weiteſten Sinn, wozu auch das Reden gehört, können allerdings in Streit gerathen mit allen den Kreiſen des rechtlichen Verkehrs, welche wir früher kennen gelernt haben; ſie können in Streit gerathen mit den Rechten Einzelner, mit den Rechten des Staats oder der Obrigkeit, mit den Rechten endlich einer weitern Staatsgemeinſchaft; aber in allen dieſen Fällen wird auch eine Entſcheidung des Rechtſtreits auf den früher bezeichneten Wegen des Privat-, des Staats- und des Völkerrechts gefunden werden können. Wir unterſcheiden zwei Fälle: entweder bildet ſich die Religion nur als Volksreligion innerhalb des Kreiſes eines Staats aus, oder ſie hat einen allgemeinen Charakter und beſtimmt ſich dazu die Religion der ganzen Menſchheit zu werden. In jenem Fall vertritt der Staat auch hinlänglich die Rechte der religiöſen Gemeinſchaft und mit der bürgerlichen Freiheit iſt auch die kirchliche geſichert. In dieſem Fall hat auch nothwendig die Form des Staats etwas Theokratiſches, die Religion aber eine politiſche Farbe, und nur darüber finden Schwankungen ſtatt, ob mehr das Theokratiſche im Staat oder das Politiſche in der Religion hervortreten ſoll. Verwickelter wird die Sorge für die religiöſe Freiheit und das Recht der Kirche erſt im andern Fall, weil in ihm die religiöſe

Geſellſchaft eine andre iſt, als die bürgerliche, und indem jene die Pflege des religiöſen Bewußtſeins übernimmt, dieſe um ſo ausſchließlicher mit den äußern Gütern ſich zu beſchäftigen hat. Deswegen tritt auch erſt auf dieſer Stufe der religiöſen Entwicklung der Gegenſatz zwiſchen Staat und Kirche entſchieden heraus, und indem die letztere andre Vorſteher bekommt, als die erſtere, wird ein ernſter Streit zwiſchen beiden möglich, welcher nicht allein innerhalb des Staatsgebiets ausgefochten werden kann, weil Unterthan des Staats und Mitglied der Kirche oft verſchiedene Perſonen ſind. Dennoch müſſen wir die Formen des Rechts, welche wir aufgezählt haben, für genügend halten auch einem ſolchen Streite zu begegnen. Die Kirche im Staate ſelbſt kann kein andres Recht in Anſpruch nehmen, als eine jede andre Gemeinſchaft, und zu andern Einzelheiten im Staate daher muß ihr rechtliches Verhältniß durch das Privatrecht feſtgeſtellt werden. Die Freiheit der Bürger aber überhaupt in ihren kirchlichen Angelegenheiten, ſo weit ſie im Bereiche des Staats liegen, iſt ein Theil ihrer bürgerlichen Freiheit und muß durch das Staatsrecht feſtgeſtellt werden; ſie wird daher auch um ſo größer ſein, je einiger die Unterthanen ſind in ihrer religiöſen Überzeugung unter ſich und mit ihrer Obrigkeit, unbeſchränkt aber kann ſie nicht ſein, weil aller Gebrauch des Eigenthums am Gemeingut und jede Ordnung des beſondern Lebens am Gemeinweſen ſeine Grenze hat. Die kirchliche Freiheit zuletzt, ſofern ſie über das Gebiet des Staats hinausgreift und einer größern Kirche ſich anſchließt, welche ihre Mitglieder, ja ihre Vorſteher auch in andern Staaten zählt, muß durch das Völkerrecht geſichert werden; denn dieſes hat nicht allein den politiſchen Verkehr unter den Staaten, ſondern auch den Verkehr der einzelnen Bürger verſchiedener Staaten und ihrer Gemeinheiten zu ordnen. Alle dieſe Verhältniſſe werden ſich nun leicht ordnen laſſen, ſo lange die Kirche ihre Überzeugung zu einer allgemeinen zu machen weiß, wenigſtens in ſo weit, daß keine weltliche Obrigkeit ſie öffentlich verleugnen darf ohne dadurch ihrem Anſehn in der Geſammtüberzeugung ihrer Unterthanen zu ſchaden. Einen andern weltlichen Schutz aber für ſich zu gewinnen, als den hierin gegründeten rechtlichen muß ihr auch ihre eigene Natur verſagen. Denn da ſie die äußern Güter nur als etwas Unweſentliches für ihre Zwecke anſehn darf, als etwas, was ihr von den Verhältniſſen entzogen werden kann, ohne daß ihr dadurch ihre wahre Macht über die Gemüther entzogen würde, ſo kann ſie mit weltlicher Macht ſich nicht bekleiden, um der weltlichen Macht ſich entgegenſetzen zu können. Die Hierarchie, welche durch einen eigenen Staat über, neben oder in andern Staaten der Kirche das erzwingen will, was das Privat-, das öffentliche und Völkerrecht ihr gewähren ſollen, kann daher nur für eine ungehörige Vermiſchung des Kirchlichen mit dem Politiſchen gelten, als eine ſolcher Übergangsbildungen, wie ſie aus verworrenen Zuſtänden hervorzugehn pflegen. Denn in ihr hat offenbar das politiſche Beſtreben, mit der Bildung völkerrechtlicher Verhältniſſe beſchäftigt, aber eben deswegen auch noch über ſich unklar, darin ſich vergriffen, daß es die religiöſen Beweggründe zur Aufſtellung einer allgemeinen und höchſten Obrigkeit für alle Völker zu benutzen ſuchte. So wie die kirchliche Geſellſchaft den Unterſchied nicht zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen, ſondern zwiſchen Clerus und Laien in ſich ausbildet und ſo wie der Clerus nur ein geiſtliches Lehren und Leiten in Anſpruch zu nehmen hat, ſo will ſie auch weder ihre Entſtehung, noch ihre Ausbreitung, weder ihre Reinheit, noch ihre Fülle einer weltlichen Macht verdanken, ſondern die äußern Verhältniſſe, unter welchen ſie gedeihen kann, ſucht ſie ſich allein durch ihre Einwirkung auf die Gemüther, durch Lehre und Ermahnung, durch Zucht und Beiſpiel ihrer Mitglieder zu gewinnen; wo ſie aber hiermit nicht durchdringen kann, da ſtrebt ſie zu beweiſen, daß ſie von äußern Verhältniſſen in ihrem Weſen nicht abhängig iſt und daß ſie alles zu dulden vermöge, was ſie treffen kann; denn ſie wird nicht vergeſſen, daß die Schickungen der Geſchichte ſie nicht ohne den Willen Gottes in irgend einer Weiſe berühren können.

Um die Principien der Rechtsphiloſophie zu finden ſind wir nun bisher den Weg gegangen die einzelnen Punkte nachzuweiſen, an welche die wichtigſten Arten des Rechts ſich anſchließen; anders konnten wir natürlich nicht verfahren, da wir eben den Begriff des Rechts nur ſuchten. Nachdem wir nun aber jene Punkte zur Überſicht gebracht haben, wird es möglich ſein das Ganze des Rechts in einen Punkt zuſammenzufaſſen und ſeine wahre Bedeutung für das ſittliche Leben im Allgemeinen zu bezeichnen. Für das ſittliche Leben, ſagen wir mit Abſicht. Denn wer nur einigermaßen dem Gange unſrer Unterſuchungen gefolgt iſt, der wird nicht daran zweifeln können, daß wir im rechtlichen Leben nicht nur eine Beziehung zum ſittlichen, ſondern einen Theil des ſittlichen Lebens zu erkennen haben. Wenn man hieran gezweifelt hat, ſo iſt es nur geſchehen, weil man das rechtliche oder geſetzmäßige Handeln als ein rein äußeres betrachtete, es von der innern ſittlichen Geſinnung abſondernd, und damit einer Abſtraction nachhing, welche ſich nicht durchführen läßt, ſobald man das Recht nicht allein in ſeinem Beſtehen, ſondern auch in ſeiner Entſtehung und Fortbildung betrachtet. Wir wollen auf einen Augenblick annehmen, daß ein Menſch rechtlich leben könne ohne rechtliche Geſinnung, ja daß ein Einzelner Recht und Geſetz einführen könne ohne Liebe zur Gerechtigkeit; aber daß ein ganzes Volk einen Staat ſtiften ſollte ohne Gemeinſinn und ohne Liebe zum Gemeinweſen, ſcheint uns wenigſtens undenkbar. Ja ſchon daß eine ſo weitausſehende Berechnung des Vortheils von jemanden angeſtellt werden ſollte, wie dazu gehören würde, wenn er nur aus eigennütziger Klugheit das Geſetz der Freiheit vorziehen ſollte, ſcheint uns einen nicht gewöhnlichen Grad der Beſiegung ſeiner augenblicklichen Begierden und der Zähmung ſeiner Leidenſchaften vorauszuſetzen, welchen wir wohl ſchon als einen Anfang der ſittlichen Bildung ihm anrechnen dürften. Wir wiſſen allerdings, daß die Sittlichkeit aller ſolcher Beſtrebungen angegriffen werden kann; aber dies liegt nur darin, daß überhaupt eine jede beſondere Richtung des vernünftigen Lebens getrennt von allen übrigen ihren Werth nicht zu behaupten vermag, ſondern nur an ihrer Stelle eingreifend in das ganze Getriebe der Vernunft und die Richtung auf den höchſten Zweck alles Lebens in ſich aufnehmend gut genannt werden kann. So werden wir auch das politiſche Leben, welches vorherrſchend die äußern Güter betreibt, nicht für gut halten können, wenn es nicht den übrigen Beſtrebungen der Vernunft, welche innere Güter zum Zweck haben, ſich anſchließt und ihnen dient, ſo wie es auch wieder von ihnen Dienſte empfängt.

Dies iſt nun eben die Aufgabe einer jeden Unterſuchung über ſittliche Gegenſtände, die Stelle nachzuweiſen, an welche eine jede beſondere Handlungsweiſe, Pflicht, Geſinnung u. ſ. w. hingehört oder an welcher ſie gut iſt, um alsdann zu ſehen, wie ſie dieſe Stelle zu erfüllen hat. Das Letztere jedoch gehört der Ausführung der beſondern Lehre an, das Erſtere der Unterſuchung über ihre Principien, und ſo haben wir denn auch hauptſächlich, indem wir über die Principien der Rechtsphiloſophie handeln wollten, mit der Stelle uns beſchäftigen müſſen, welche das Recht im größern Gebiete des ſittlichen Handelns einzunehmen hat. Dieſe glauben wir nun in der That ausgemittelt zu haben, indem wir davon ausgingen, nachzuweiſen, wie das Recht in einer geſchichtlichen Entwicklung ſich geſtalte, anknüpfend an die fortſchreitende Entwicklung der Völker und Völkergemeinſchaften, wodurch wir aber auch auf die Unterſuchung geführt werden mußten, was ein Volk ſei und welche Entwicklungsſtufen Völker und Völkergemeinſchaften in einem verſchiedenen Sinne allmälig ſich ausbildend durchgehen müßten. Denn ſo wie die Völker Träger der Weltgeſchichte ſind, ſo müſſen ſie auch zugleich mit dieſer eine verſchiedene Geſtalt annehmen, und ſo wie die Begriffe, welche Elemente einer Entwicklungsreihe bezeichnen, nicht zu allen Zeiten dasſelbe bedeuten können, ſo können dies auch die Begriffe des Volkes und des Rechts nicht. Hierüber möchte ſich nun freilich der wundern, welcher glaubt, das Gute ſei immer dasſelbe und das Gebot der Pflicht nehme auf die veränderlichen Verhältniſſe dieſer Welt keine Rückſicht. Daher hat man denn auch im Verfolg dieſer Meinung die Rechtslehre als eine Lehre ewiger Wahrheiten aufſtellen wollen, im Gefühl ihrer Verwandtſchaft mit der Sittenlehre. Aber auf dieſem Wege gewinnt man nur leere Abſtractionen an der Stelle einer lebendig ſich entwickelnden Sittlichkeit, ſei es im Staate, ſei es in der Familie, im Privatleben oder in der kirchlichen Gemeinſchaft. Der Vernunft dagegen iſt es gemäß in die Verhältniſſe ſich zu ſchicken und nur das zu wollen, was ſie geſtatten. So wie daher die Welt eine andre wird, ſo müſſen wir auch einen andern Gehalt unſrer ſittlichen Thätigkeit ſuchen. Die Lehre vom Sittengeſetze iſt nicht wie die Lehre vom Naturgeſetze, welches immer wieder dieſelben Arten hervorbringt und ohne Abänderung wirken läßt, denn die Vernunft hat eine fortſchreitende Geſchichte, und wer daher ihr Geſetz begreifen will, der hat ein Geſetz des Fortſchreitens in ihm zu erkennen. Dieſelbe Sittlichkeit von dem Knaben zu verlangen, welche wir vom Manne fordern können, würde eine Thorheit ſein, und eben ſo würden wir es für eine Thorheit halten müſſen, wenn wir dieſelbe Sittlichkeit der Menſchheit in ihrem Kindesalter anmuthen wollten, welche von der gleichſam erwachſenen Menſchheit verlangt werden darf. Dabei verſteht es ſich aber auch von ſelbſt, daß in jedem Geſetze des Fortſchreitens ein bleibendes Element geſetzt ſein muß, weil allein durch das Feſthalten der niedern Grade auch die höhern

Grade der Entwicklung gewonnen werden können. Dies glauben wir denn auch hinlänglich in unſern Unterſuchungen über das Recht hervorgehoben zu haben, indem wir zeigten, wie es überall angeerbte Güter mit Erhaltung und Weiterbildung derſelben beſchäftigt zu ſeiner Grundlage hat.

Wenn man nun das Sittliche überhaupt als ein in der Geſchichte ſich fortbildendes betrachtet, ſo iſt damit auch geſetzt, daß es in einer Gemeinſchaft der Menſchen unter einander ſich bethätigen ſoll; denn eine Geſchichte hat nur die Art, aber nicht der einzelne Menſch. Von Natur findet ſich kein Menſch abgeſondert von den übrigen; er iſt mit ſeiner Art verwachſen, und ſollte er durch ein ungünſtiges Geſchick von ſeinen natürlichen Genoſſen verſchlagen werden, ſo würde damit auch der Proceß ſeiner ſittlichen Bildung unterbrochen ſein; ſollte aber jemand in eigener Willkür von der menſchlichen Geſellſchaft ſich zurückziehn, ſo würden wir dies nur als Zeichen einer unſittlichen Geſinnung ihm auslegen können, möge ihn auch Menſchenhaß oder Menſchenfurcht oder irgend ein anderer Wahn dazu bewegen. Wenn nun aber die Sittenlehre den Menſchen in ſeinem Verhältniſſe zur menſchlichen Geſellſchaft zu betrachten hat, ſo darf ſie die verſchiedenen Arten der Geſellſchaft nicht außer Augen laſſen, welche nach allgemeinen Geſetzen der vernünftigen Entwicklung gleichſam als Glieder der ganzen Menſchheit ſich bilden. Sie hat den Menſchen oder das vernünftige Weſen als Mitglied ſeiner Familie, ſeines Volkes und ſeiner Kirche zu betrachten. In allen dieſen Verhältniſſen ergeben ſich erſt die Pflichten, welche er zu beobachten, die Tugenden, welche er in ſich auszubilden hat; es ergibt ſich aber auch aus ihnen, daß der ſittliche Menſch in ſeinen Handlungen Andern ſich anſchließend dem Zwange ſich unterwerfen muß, welche ſeine Verhältniſſe zu ihnen ihm auflegen, und daß mithin ſeine ſittliche Freiheit nur eine nicht allein durch die Natur, ſondern auch durch die Freiheit Andrer bedingte ſein kann. Da treten denn auf der einen Seite Pflichten und auf der andern Seite Rechte ein, wenn man das letzte Wort im weiteſten Sinne nimmt. Sofern die Freiheit beſchränkt werden ſoll durch die Gemeinſchaft mit einer fremden Vernunft hat jene eine Verpflichtung, dieſe ein Recht; ſofern aber die Freiheit keine Beſchränkung von einer andern Vernunft erleiden ſoll, hat ſie ein Recht zum Handeln oder das Handeln iſt erlaubt. In der Beſchränkung aber, welche die Freiheit von außenher erleidet, liegt der Zwang, und deswegen hat man auch den Begriff des Rechts allein auf die erzwingbaren Handlungen zu beziehen.

Doch dies iſt nur ſeine weiteſte Bedeutung, wenn man ihn auf alle Handlungen ausdehnt, welche man durch Zwang durchſetzen darf. In der engern Bedeutung, in welcher er Gegenſtand der Rechtsphiloſophie und der Rechtswiſſenſchaft wird, in ſeiner juridiſchen Bedeutung fallen nicht alle erzwingbare Handlungen unter ſein Gebiet. Denn es gibt vieles, was erzwungen werden darf, aber doch weder durch Geſetze befohlen, noch durch irgend ein Gericht zuerkannt werden kann. Geſetz und Gericht beziehen ſich aber nur auf ein Urtheil, welches in der bürgerlichen Geſellſchaft allgemeine Geltung hat, auf ein allgemeines Maß der Sittlichkeit, während dagegen die eigenthümlichen Verhältniſſe in der Geſellſchaft zu ordnen auch den beſondern Eigenthümlichkeiten überlaſſen werden muß. So wird zwar das bürgerliche Recht dem Hausvater erlauben in ſeiner Familie über die Mitglieder derſelben einen Zwang auszuüben, aber wie weit und in welcher Weiſe er geübt werden dürfe, wird es in den wenigſten Fällen und nirgends genügend vorſchreiben können. Was die bürgerliche Obrigkeit gebieten und verbieten kann, das kann allein aus dem allgemeinen Bewußtſein hervorgehn, welches unter den Rechtsverſtändigen in der bürgerlichen Geſellſchaft über die nothwendige Ordnung ihrer ſittlichen Verhältniſſe ſich gebildet hat. Aber neben der Sphäre dieſes von der Rechtsgeſellſchaft Erzwingbaren liegt noch eine andre Sphäre der Rechte und Obliegenheiten, deren Beſtimmungen nur aus der Kenntniß der eigenthümlichſten Verhältniſſe hervorgehn kann und in welcher daher ein jeder an ſein eigenes ſittliches Bewußtſein verwieſen iſt. Das Gewiſſen der einzelnen Menſchen kann die Obrigkeit nicht vertreten; ſie vertritt nur das öffentliche Gewiſſen, ein allgemeines Gewiſſen, wenn uns dieſer Ausdruck erlaubt iſt, welches aber deswegen weil es nur allgemein iſt, auch in allen den Fällen nur oberflächlich urtheilen kann, in welchen es darauf ankommt die Obliegenheiten der Einzelnen gegen einander nach ihren beſondern Fähigkeiten zu beurtheilen. Daher ſtammt die Anſicht derer, welche der bürgerlichen Schätzung des rechtlichen Verhaltens nur eine oberflächliche Sittlichkeit zugeſtehn wollen, und der Unterſchied zwiſchen vollkommenen oder Rechts-Pflichten und zwiſchen unvollkommenen oder moraliſchen Pflichten iſt hierin gegründet.

Wenn nun aber der Begriff des Rechts nicht alles erzwingbare Handeln, ſondern nur das von der Obrigkeit erzwingbare Handeln zu ſeinem Gegenſtande hat, ſo iſt vor aller Unterſuchung deſſelben zu zeigen, was die Obrigkeit zu bedeuten habe, und zu dieſem Zwecke darf man nicht allein vorausſetzen, daß die Obrigkeit ſich vorfinde, ſondern man muß auf die Beweggründe der Vernunft zurückgehn, aus welchen ſie ihre Entſtehung hat. Daß ſolche Beweggründe ihrem Beſtehn zum Grunde liegen, in wie dunkelem Bewußtſein ſie auch wirkſam geweſen ſein mögen, würde man vergeblich zu leugnen verſuchen, ſelbſt wenn man dem Zufall oder der göttlichen Vorſehung ihre Einſetzung zuſchreiben wollte; denn auch Zufall und göttliche Vorſehung bedienen ſich der Dinge ſelbſt zu ihrem Werke, und indem ſie in der menſchlichen Geſellſchaft auf Vernunft ſtoßen, werden ſie auch vernünftige Beweggründe zu ihrem Werke aufrufen, und wer dieſe alsdann nicht erforſchen wollte, der würde die Unterſuchung nur voreilig abſchneiden. Wie ſehr wir nun aber hiernach der Unterſuchungsweiſe uns entgegenſetzen müſſen, welche die Vernunft bei Erklärung des Rechts beſeitigen möchte, ebenſo entſchieden haben wir die Anſicht derer zu verwerfen, welche in der Vernunft, ſofern ſie in das Handeln eingreift, nichts weiter ſehen als ein Princip allgemeiner, abſtracter Grundſätze, nach welchen ſie unter allen Verhältniſſen ihren Entſchluß faſſe. Denn nach ſolchen Grundſätzen zu handeln iſt nur das Zeichen eines abgeſtorbenen Lebens der Vernunft und das Verderben aller ſittlichen Entwicklung. Müßten wir in ihnen die Vernunft ſuchen, ſo würden wir uns lieber denen zugeſellen, welche dem Grundſatze huldigen, man ſollte keinem Grundſatze im Leben folgen. Aber die Vernunft iſt vielmehr eine lebendige Kraft, welche in der Natur wächſt und gedeiht und in der Natur ſogar ihre Grundlagen ſich bildend überall dem Bewußtſein ihrer Lage folgt und ſie ihren wachſenden Kräften gemäß ſich zuzurichten ſtrebt. Da kann ſie nun freilich nicht zu allen Zeiten daſſelbe begehren und immer daſſelbe recht finden, und ſo auch in ihrer politiſchen Thätigkeit wird ſie nicht nach unveränderlichen Grundſätzen die Einſetzung der Obrigkeit betreiben. Aber ſo wie wir mit dieſem Begriffe der Obrigkeit doch ein und daſſelbe bezeichnen, welches nur unter verſchiedenen Verhältniſſen denſelben Zweck in der bürgerlichen Geſellſchaft betreibt, ſo haben wir auch bei der Einſetzung der Obrigkeit einen allgemeinen Beweggrund der Vernunft vorauszuſetzen. Wenn wir nun zu zeigen geſucht haben, daß dieſer Beweggrund weſentlich in der Natur des Volkslebens beruht, ſo kommt uns hierbei die Neigung unſrer Zeit dies anzuerkennen in willkommener Weiſe entgegen; aber wir haben darin auch den Antrieb finden müſſen genauer das Weſen des Volkes zu unterſuchen und zu zeigen, wie das Recht und die obrigkeitliche Gewalt im Staate keinesweges immer in demſelben Verhältniſſe zum Volke ſtehn und ſtehen ſollen, weil in dem Fortgange der Weltgeſchichte die Vereinigung des Volkes ſelbſt einen verſchiedenen Charakter und eine verſchiedene Bedeutung hat.

Wenn wir nun ferner das Verhältniß zwiſchen Volk und Obrigkeit unterſuchen, ſo werden wir dabei nicht überſehen dürfen, daß urſprünglich die letztere aus dem erſtern hervorgeht und daß daher auch der Staat auf der Grundlage eines Volkes beruht. Deswegen haben wir auch dem roh politiſchen Begriffe widerſprechen müſſen, welcher in der Anſicht vom Volke ſich kund gibt, daß eine jede Vereinigung von Menſchen zu einer Staatsform auch ein abgeſchloſſenes Volk bilde; denn nach dieſer Anſicht würde nicht das Volk den Staat, ſondern der Staat das Volk begründen. Aber eben ſo wenig haben wir der Meinung beiſtimmen dürfen, daß die Obrigkeit von den Unterthanen, welche man in einem engern Sinne des Wortes Volk zu nennen pflegt, ihre Würde empfange, vielmehr nur die Geſammtheit des Volkes mit Einſchluß der werdenden Obrigkeit läßt dieſe aus ihrem Schoße hervorgehn, und die Obrigkeit iſt dabei in der That in einem ausgezeichneten Grade thätig, ſo daß auch ihre ausgezeichnete Gewalt und Würde nicht von den Unterthanen verliehen wird, ſondern darauf beruht, daß in ihrer eigenen Thätigkeit der Wille der Geſammtheit überwiegend ſich darſtellt. Unſrer Anſicht, daß der Staat vom Volke gemacht werde, ſtellen ſich allerdings Bedenklichkeiten entgegen, hergenommen von den Erſcheinungen, daß der Umfang des Staats und des Volkes nicht immer ſich entſpreche. Dieſe Erſcheinungen kehren zu oft wieder, als daß wir ſie auf bloße Zufälligkeiten zurückführen dürften. Deswegen haben wir zeigen müſſen, daß der Staat nicht die Leitung des ganzen Volkslebens zu übernehmen hat, ſondern nur des Theils des Volkslebens, welcher auf die äußern Güter ſich bezieht und durch die Thätigkeit der Einzelnen nicht von ſelbſt zum Gemeingute ſich fortbildet. Hieraus geht hervor, daß die Entwicklung des Staatsledens in einem gewiſſen Gegenſatze gegen die Entwicklung des Volks ſtehend über die Grenze des letztern hinaus ſich ausbreiten und daß es ebenſo leicht geſchehn kann, daß die Gemeinſchaft des Staates nur in einem Theile des Volkes ſich entwickelt, während andre volksthümliche Beſtrebungen das Ganze des Volkes durchdringen. Dieſer letztere Fall muß uns um ſo leichter als möglich ſich darſtellen, weil wir haben bemerken müſſen, daß der Staat, wenigſtens vorherrſchend, äußere Güter zu beſorgen hat, deren Gemeinſchaft nicht ſo weit ſich auszudehnen pflegt, als die Gemeinſchaft der geiſtigen Güter. Aber von noch größerer Bedeutung für unſre Unterſuchungen iſt die Bemerkung, welche nach demſelben Ziele ſtrebt, daß auch mit dem Untergange eines Volkes das Recht, welches an ſeine Entwicklung ſich anſchloß, nicht zu Grunde geht, ſondern nur auf ſeiner Grundlage ein neuer Staat ſich ausbildet, nicht wie der frühere aus dem Volke hervorgehend, ſondern dazu beſtimmt ein neues Volk zu bilden. Hiermit macht ſich nun eine andre Seite in dem Verhältniſſe zwiſchen Volk und Staat geltend, und von dieſer Seite kann man auch der Anſicht, daß der Staat das Volk mache, eine gewiſſe Wahrheit nicht abſprechen, jedoch nur eine beſchränkte, denn vom Staate allein wird das Volk nicht gebildet, ſondern es ſind auch geiſtige Beſtrebungen dazu wirkſam, welche oft über den Kreis des Staates hinausgehn und auf jeden Fall von ihm nicht hervorgerufen oder beherrſcht werden können. Wenn dieſe Anſicht ihre Wahrheit behaupten will, muß ſie auch in einem andern Sinn genommen werden, als gewöhnlich geſchieht; denn daß ein Staat fertig iſt, macht noch keineswegs, daß auch das Volk damit fertig iſt, ſondern nur ein Anſatz zum Volke, aus welchem das Volk oft erſt nach vielen Jahrhunderten zu Stande kommt, iſt damit gegeben. Aber hierdurch wird denn auch unſer Grundſatz, daß die Entwicklung des Rechts auf der volksthümlichen Entwicklung beruht, keineswegs angegriffen, ſondern ſein Sinn nur genauer beſtimmt. Nicht ſelten freilich iſt er in der Bedeutung genommen worden, als wenn die jedesmal beſtehende Geſammtheit des Volkes nur aus ihrer Rechtsanſicht ihr Recht und ihren Staat hervorgehen ließe, nicht aber auch im umgekehrten Verhältniſſe Recht und Staat, durch die Gelehrſamkeit, die Wiſſenſchaft und die praktiſche Einſicht einzelner Bürger oder beſonderer Gemeinheiten gegründet, das Volk bildeten. Dieſe Anſicht aber müſſen wir für irrig halten und dagegen anerkennen, daß die Bildung früherer Völker auf ſpätere Zuſtände ſich vererbend das Recht und den Staat dieſer begründe, mehr von einzelnen Beſtandtheilen, als vom Ganzen des Staats ausgehend, wo denn allerdings auch das Volk die Grundlage der Rechtsverfaſſung iſt, aber nicht allein das gegenwärtige, ſondern auch das ausgeſtorbene. Dieſe Betrachtungen müſſen uns nun dahin führen den Begriff des Rechts nicht unmittelbar an den Begriff des Volkes anzuſchließen, ſondern vielmehr an den verwandten Begriff des Staates, welcher überall die Rechtsverhältniſſe beſtimmt und dem Rechtsbegriffe die äußere Gewalt verleiht, ohne welche er nicht wirkſam ſein kann.

Aus dieſen Grundſätzen ergiebt ſich nun eine Begriffserklärung des Rechts, welche aber zu leicht erſcheint, als daß man bei ihr ſtehen bleiben möchte. Das Recht im Allgemeinen iſt das Syſtem der Regeln für das von der Obrigkeit Erzwingbare. Ein Recht hat der, welcher den Zwang der Obrigkeit anrufen darf für die Behauptung ſeines freien Handelns. Dieſe Erklärungen genügen aber nicht, weil ſie allein auf das thatſächliche, poſitive Recht verweiſen oder nur die Erſcheinung des Rechts bezeichnen. Von der Philoſophie des Rechts verlangt man mehr; man will die Gründe der Erſcheinungen des Rechts von ihr beſtimmt ſehen. Sie ſoll daher die Entſtehung und Fortbildung des Rechts erklären, welches ſie jedoch nur inſoweit leiſten kann, als dieſelben in allgemeinen Grundſätzen der Vernunft liegen; denn was die beſondre Perſönlichkeit für räthlich und wünſchenswerth hält, was die Verhältniſſe der Natur hervorbringen, das iſt theils nicht Sache der Philoſophie überhaupt, theils liegt es außer dem Kreiſe der Unterſuchungen über das Sittliche. So ſtellt ſich das Vernunftrecht, welches man auch, freilich ſehr unpaſſend, Naturrecht genannt hat, dem poſitiven Rechte zur Seite. Aber man würde die Bedeutung dieſes Gegenſatzes verkennen, wenn man das Vernunftrecht als eine eigene Art des Rechts betrachten wollte, welche irgendwie zur Anwendung gebracht werden könnte. Es iſt nur der vernünftige Grund des poſitiven Rechts; in der Anwendung aber würde es eben in die Erſcheinung treten müſſen und damit aufhören Vernunftrecht zu ſein und beginnen ein poſitives Recht zu werden. In der Wirklichkeit daher und wirkſam iſt das Recht immer poſitiv, aber auf die Erzeugung desſelben wirkt die Vernunft ein, nicht ihrer allgemeinen Anlage nach, ſondern immer in einer beſtimmten Bildung begriffen und daher auch nicht allgemeine Rechtsſätze, welche überall in derſelben Bedeutung gelten könnten, ſondern beſtimmte und eigenthümliche Geſtalten des Rechts hervorbringend. Dennoch wird auch in dieſen Geſtalten ein allgemeiner, innerlich wirkſamer Grund ſich erkennen laſſen und dieſen in den äußerlich verſchiedenſten Formen des Rechts wiederzukennen iſt die Aufgabe deſſen, welcher das poſitive Recht begreifen will. Haben wir nun hierin die Philoſophie des poſitiven Rechts zu erkennen, ſo werden wir doch von dieſer die Philoſophie des Rechts überhaupt noch zu unterſcheiden haben; denn jene iſt nur eine Anwendung dieſer auf gegebene Thatſachen, dieſe ſucht im Weſen der Vernunft die allgemeinen Beweggründe auf, welche zur Bildung des Staats und des Rechts antreiben und auf verſchiedenen Stufen der ſittlichen Entwicklung in verſchiedener Weiſe antreiben. Die Philoſophie des poſitiven Rechts ſetzt dieſe Beweggründe voraus und iſt damit beſchäftigt nachzuweiſen, wie ſie in der Geſchichte, welche wir durch Überlieferung kennen, ſich wirkſam gezeigt haben; ſie iſt daher eine Anwendung der Philoſophie auf die Geſchichte. Eben dieſe Anwendung muß aber dem Rechtsgelehrten von größter Wichtigkeit ſein, nicht allein in wiſſenſchaftlicher, ſondern auch in praktiſcher Rückſicht. Denn der Geſetzgeber muß das vernünftige Princip zu begreifen ſuchen, welches im geſchichtlich gegebenen Staate bisher ſich wirkſam erwieſen hat, um die Richtung zu erkennen, in welcher es weiter ſich entwickeln will und durch ſein Mitwirken weiter ſich entwickeln ſoll. Nur durch die Einſicht hierin, wenn ihn nicht ein glücklicher Inſtinkt leiten ſoll, kann er haltbare Geſetze finden; denn aus ſeinem

Eigenwillen werden ſolche nicht hervorgehn, da er eine viel zu geringe Kraft beſitzt, um gegen die allgemeine Richtung ſeines Volkes und ſeiner Zeit und der Verhältniſſe ſich behaupten zu können. Aber auch das Geſchäft des Richters wird dieſe Einſicht nicht entbehren können, wenn anders es nicht zu einer bloß mechaniſchen Fertigkeit herabſinken, wenn es vielmehr im Geiſt der Geſetzgebung geübt werden und durch die fortſchreitende Übung ſelbſt auf die Geſetzgebung Einfluß haben ſoll. So wie nun aber eine ſolche Anwendung der Philoſophie auf die Geſchichte des Rechts dem Rechtsgelehrten förderlich und der Rechtswiſſenſchaft unentbehrlich iſt, ſo muß auch der Rechtsphiloſophie dasſelbe zugeſprochen werden, weil ſie die Grundlage jener Anwendung bildet.

Haben wir nun in der Rechtsphiloſophie die allgemeinen Gründe des Rechts, ſofern ſie in der Vernunft liegen, zu erforſchen, ſo müſſen wir uns dabei vor allen Dingen eines Irrthums entſchlagen, der häufig in die Unterſuchungen der Wiſſenſchaft große Verwirrung gebracht hat. Wir meinen die falſche Methode, welche einen im Werden begriffenen Gegenſtand wie etwas feſtſtehendes behandelt. Die menſchliche Vernunft iſt nur im Werden; das Vermögen der Vernunft wohnt uns zwar urſprünglich bei, von Geburt an, aber zur Wirklichkeit der Vernunft kommt es nur in einer fortſchreitenden Entwicklung und dieſe ergibt ſich nicht allein in dem einzelnen Weſen, ſondern auch als ein fortlaufender Proceß in der ganzen Menſchheit, in welchem Sinn allein wir Urſach haben von einer Geſchichte der Menſchheit zu ſprechen. Das Recht, aus den Völkern und Völkergemeinſchaften, den

Trägern der Weltgeſchichte, hervorgehend, gehört nun eben der Entwicklung der ganzen Menſchheit an, aus der Entwicklung der Einzelnen und ſelbſt der Familien für ſich ergibt es ſich nicht, und deswegen können wir ſeinen Gründen in der Vernunft auch nur dadurch auf die Spur kommen, daß wir den Proceß, in welchem der Staat entſteht und ſich fortbildet, in ſeinen Gründen erforſchen. Wenn wir nun aber auch dem Staate eben ſo wenig wie dem Rechte eine bleibende Natur beilegen dürfen, ſchließen doch beide in ihrem Werden nicht alles Bleibende aus; vielmehr in dem Begriffe einer fortſchreitenden Entwicklung liegt es, daß die früher gewonnene Bildung, wenn auch auf Zeiten verdunkelt, doch in der zum Grunde liegenden Kraft feſtgehalten werden müſſe, indem nur neue Elemente der Bildung ſich ihr zugeſellen. In der Geſchichte der Menſchheit äußert ſich dieſes Geſetz darin, daß jede Stufe ihrer Entwicklung auf angeerbten Gütern beruht, welche in der Geſchichte der Völker auch mit Bewußtſein durch die Überlieferung feſtgehalten werden, und da, wie wir geſehn haben, das Recht an die Geſchichte der Völker ſich anſchließt, ſo werden wir auch von ihm erwarten müſſen, daß es durch Überlieferung ſich fortpflanzt und durch Vererbung weiter und weiter durch eine Reihe von Geſchlechtern ſich ausbilden ſoll. Dies werden wir in unſern Unterſuchungen über das Recht um ſo weniger außer Acht laſſen dürfen, je mehr unſere frühern Unterſuchungen uns gezeigt haben müſſen, wie ſchwierig die Übertragung der äußern Güter und die Ausbildung eines Gemeinguts in dieſen durch eine Reihe von Zeiten ſich bewerkſtelligt. Auf dieſen Begriff des Angeerbten haben wir beſonders ein großes Gewicht zu legen gegen die, welche ſich darüber wundern, daß wir in unſern Urtheilen über Recht und Unrecht mehr auf die Beſchlüſſe unſrer Vorfahren, als auf unſre eigene Vernunft zurückgehn ſollen, und dagegen lieber den ſchwankenden Meinungen des Volkes oder ſeiner Gewalthaber, wie ſie der Tag gebiert und wieder dahin nimmt, alle Gewalt im Staate und über das Recht einräumen möchten. In dem angeerbten Rechte haben wir eine feſte Natur zu erkennen, welche von der Vernunft der frühern Zeiten gebildet als eine Schutzwehr gegen die Willkür der Obrigkeit und der Unterthanen geſetzt iſt; nur in ihm können wir die Gewähr eines ſichern Fortſchreitens finden, und wenn auch dieſe ſicherſte Bürgſchaft zuweilen zu ſchwanken ſcheint, wenn auch Obrigkeit und Unterthanen gemeinſchaftlich über ſie übermüthig ſich erheben, ſo müſſen wir den Verfall des Gemeinweſens befürchten, aber auch darauf vertrauen, daß zwar die zufällige Geſtalt des alten Rechts ſinken könne, aber nicht der weſentliche Inhalt, welcher ſie belebt, und auch immer wieder das Recht lebendig erhalten wird, wenn der dagegen ankämpfende Sturm der Leidenſchaft längſt vorübergegangen iſt. Dieſes angeerbte Recht hat nun freilich ſeine nächſte Bedeutung für das Volk, welches es erzeugt hat, aber es gilt auch, wiewohl in einer entferntern Weiſe, für die ganze Menſchheit, indem das einzelne Volk eben nur ein Glied der Weltgeſchichte bildet und ſeine Erzeugniſſe in Recht und Geſetz auch auf die ſpätere Nachwelt und auf ſpätere Völker forterben ſollen. So ſoll der Gedanke der Gerechtigkeit ſich immer mehr verbreiten und befeſtigen, und von dieſer Seite geſehn ergibt ſich nun die Bildung eines Völkerrechts, in welchem die einzelnen Völker mit ihren beſondern Rechten nur eine beſtimmte, ihrer Eigenthümlichkeit entſprechende Stelle ſich erobern können, als das höchſte Ziel der Rechtsbildung.

Überſehen wir nun noch einmal den Gang der Vernunft in der Entwicklung des Rechts, wie wir denſelben bezeichnet haben, ſo werden wir darin einen geregelten Fortſchritt nicht vermiſſen. Aus den familienartigen Zuſtänden von Stammvereinigungen heraustretend bildet ſich das Volk anfangs auch in ſolchen Staatsformen aus, welche noch ſehr den Formen des Familienlebens ähneln und deswegen das Gemeingut mehr als das Eigenthum und die Perſönlichkeit, das Staatsrecht mehr als das Privatrecht heraustreten laſſen. Nun kann es allerdings ſcheinen, als wenn dadurch nur ein Rückſchritt in der Entwicklung gemacht werde, daß in dem volkbildenden Staate das Gemeingut zurücktritt und der Gemeingeiſt vorherrſchend nur auf die Anſtalten des Staats ſich wirft, welche das Eigenthum und das Privatweſen zu ſchützen beſtimmt ſind; denn es erhält dadurch die Vaterlandsliebe in ihren höchſten Erweiſungen ein eigennütziges Anſehn, und wenn die erbliche oder an eine Körperſchaft gebundene Obrigkeit das gemeine Beſte betreibt, ſo ſcheint ſie dadurch entweder nur für ſich ſelbſt oder nur für die Vorrechte ihrer Körperſchaft zu ſorgen. Allein dagegen fällt auch die harte Selbſtſucht der Völker weg, welche ſich allein für würdige Vertreter der Menſchheit anſehn, und wir können es für keine Verſchlechterung gelten laſſen, was der Natur der Sache gemäß iſt, daß in dem weitern Umfange, welchen der Staat in ſeiner vollbildenden Entwicklung gewinnt, die Gemeinſchaft der äußern Güter nicht ſo innig iſt, als in der kleineren Vereinigung des ſtaatbildenden Volkes, ſo wie auch in dieſer die Gemeinſchaft der Güter ſchon weniger innig iſt, als im Familien- und im Stammleben. Dagegen muß ſich nun im vollbildenden Staate das Eigenthum in ſeiner ſicheren Abgrenzung um ſo ſtrenger ausbilden, und hierin haben wir unſtreitig einen Fortſchritt anzuerkennen. Denn wenn die äußern Güter immer nur von Einzelnen oder kleinern Vereinigungen gebraucht werden können und es demnach in ihrer Beſtimmung liegt, daß ſie der Eigenthümlichkeit der Einzelnen oder der kleinern Vereinigungen ſo genau als möglich angebildet werden, ſo weit ſie nur immer bildbar ſind, ſo muß der Geſellſchaft der Menſchen daran gelegen ſein, daß ſie zum Eigenthum werden und in der Hand des Eigenthümers ſicher verbleiben, ſo lange er ſie zu gebrauchen weiß und für gut findet. Denn im Allgemeinen muß vorausgeſetzt werden, daß der, welcher eine Sache zu ſeinem Gebrauche zuerſt zugerichtet und ſie alsdann lange im Beſitz gehabt hat, auch am beſten ſie zu gebrauchen wiſſen werde. Deswegen muß es Zweck der vernünftigen Geſellſchaft ſein alles, ſo weit es möglich iſt, zum Eigenthume zu machen, womit jedoch auch die entgegengeſetzte Richtung in der Entwicklung der geſellſchaftlichen Einrichtungen nicht ausgeſchloſſen werden ſoll, nemlich alles ſo viel als möglich in Gemeingut zu verwandeln. Denn daß die Begriffe des Eigenthums und des Gemeinguts nicht wechſelſeitig ſich ausſchließen, iſt früher gezeigt worden. Beide Richtungen würden vollkommen ihren

Zweck erreicht haben, wenn auf der einen Seite alle Güter eines Landes als Eigenthum von den einzelnen Familien der Bürger beſeſſen würden, aber auch von der andern Seite der Gemeinſinn der Bürger ſo groß wäre, daß ſie in jedem Augenblicke darauf ſönnen ihren Beſitz für das Beſte der Geſammtheit zu gebrauchen. Dieſe beiden Richtungen in der Ausbildung der äußern Güter vertritt nun der volkbildende Staat in gleicher Weiſe, indem er auf der einen Seite das Eigenthum befeſtigt, auf der andern Seite die Einheit des Volkes ausbildend den Gemeinſinn zu wecken ſtrebt. Aber auch indem er zugleich den Umfang der Gemeinſchaftlichkeit erweitert und in einem größern Kreiſe unter Menſchen verſchiedener Volksthümlichkeit eine rechtliche Vereinigung zu einem gemeinſchaftlichen ſittlichen Leben zu begründen weiß, bereitet er die Entwicklung des Völkerrechts vor. Auch von dieſem werden wir denn freilich nicht zu erwarten haben, daß es den Gemeingeiſt in demſelben Grade entwickelt, in welchem er in der Familie oder auch nur im ſtaatbildenden Volke gefunden wird, vielmehr dagegen ſetzt ſich die weitere Ausbreitung der Gemeinſchaft, welche es begründet, und es ſcheint uns unmöglich, daß in dieſer das gemeine Wohl oder Weh ſo lebhaft gefühlt werde, als in den kleinern Gemeinſchaften. In ihrer äußern Politik ſcheint uns daher eine gewiſſe Selbſtſucht der Völker natürlich darin gegründet, daß ein jedes Volk die ihm zunächſt liegenden Güter, deren Gebrauch ihm beſtändig vor Augen liegt, beſſer kennt und ſie für ſeine Bedürfniſſe zunächſt nothwendiger findet, als die Güter der fremden Völker; denn dadurch wird natürlich ſeine

Sorge auf ſeine eigenen Güter vorherrſchend gerichtet und ein jedes einzelne Volk muß im Allgemeinen es immer den übrigen Völkern überlaſſen eine Abhülfe für ihre eignen Bedürfniſſe zu finden und in die äußere Natur nach ihrer Eigenthümlichkeit ſich einzuarbeiten, nur ausnahmsweiſe aber wird es geſchehen können, daß es gleichſam der Wohlthäter andrer Völker wird und nicht Recht, ſondern Großmuth gegen dieſelben übt. Worauf aber das Völkerrecht ausgehen kann, das iſt eine Milderung der rohen Ausbrüche jener Selbſtſucht und eine Feſtſtellung der Rechte der einzelnen Perſönlichkeit und ihres Eigenthums auch im Verkehr aller Völker unter einander, damit ſo der Kreis der rechtlichen Verhältniſſe über die ganze Erde geſchloſſen werde. In dieſem Kreiſe iſt zwar eine Abſonderung der einzelnen Menſchen in ihrer Perſönlichkeit, der einzelnen Familien und andrer Gemeinheiten im Beſitz ihrer äußern Güter nicht zu vermeiden; aber dennoch gibt in ihm das Beſtreben ſich kund in beſondern Kreiſen der Vereinigung vom kleinſten bis zum größeſten hinanſteigend die äußeren Güter gemeinſchaftlich zu machen, indem der Beſitz und der Gebrauch derſelben zunächſt den einzelnen Menſchen und den kleinern Kreiſen geſichert wird, damit er zuletzt dem Allgemeinen zu Gute komme. Weil aber dieſe Gemeinſchaftlichkeit der äußern Güter nur in ſolchen Abſtufungen von Gemeinheiten ſich ausbilden kann, iſt es um ſo wichtiger die kleinern Gemeinheiten nicht aufzugeben und im ſtaatbildenden Volke die Familie, im volkbildenden Staate die Körperſchaften, in der Menſchheit die Volksthümlichkeit nur im Sinne des Allgemeinen feſtzuhalten.

Wenn man auf ſolche Weiſe die Entwicklung des Rechts verfolgt, ſo wird ſich ihr nothwendiger Zuſammenhang mit der Sittenlehre auf eine befriedigende Weiſe herausſtellen, indem aber freilich auch die Nothwendigkeit einleuchten wird die Sittenlehre ſelbſt in einem andern Geiſte aufzufaſſen, als in welchem man lange Zeit die Sittlichkeit nur als eine Angelegenheit des einzelnen Menſchen betrachtet hat. So wie das Böſe in der ganzen Menſchheit ſich forterbt, ſo erbt auch das Gute ſich fort. Jene einſeitige Anſicht, welche das ſittliche Leben nur in ſeiner Vereinzelung, gleichſam in atomiſtiſcher Weiſe unterſuchte, aus der Verleugnung der Wahrheit des Allgemeinen hervorgegangen, hat allmälig ſich zurückziehen müſſen, ſeitdem man in der Philoſophie zu der Einſicht gekommen iſt, daß die allgemeinen Begriffe nicht allein Erzeugniſſe der Abſtraction, ein Nothbehelf für das menſchliche Denken ſind, und in der Geſchichte nicht mehr eine Sammlung nur äußerlich verbundener Thatſachen ſieht, ſondern ein Ganzes, welches einen geſetzmäßigen Verlauf hat und von einer göttlichen Vorſehung einem Zwecke zugelenkt wird. Denn wer dies anerkennt, der wird auch in ſeinen Unterſuchungen über die Sittlichkeit darnach zu forſchen haben, wie der allgemeine Zweck der Menſchheit ſich verwirklicht und dadurch ein ſittliches Leben mehr und mehr zuſammenhängend in der ganzen Menſchheit ſich zubereitet und die gemeinſchaftlichen Güter von frühern auf ſpätere Geſchlechter ſich vererben. Eben mit dieſem gemeinſchaftlichen ſittlichen Leben, mit der Anordnung und Sicherung deſſelben hat es auch die Rechtslehre zu thun und daher haben wir auch anerkennen müſſen, daß der Staat und die Rechte, welche er zu einem

Ganzen umſchließt, nur als im Gange der Weltgeſchichte ſich entwickelnd begriffen werden können. Außerdem berührt der Rechtsbegriff noch eine andre Schwäche, an welcher die Sittenlehre lange gekränkelt hat. Wir finden ſie darin, daß man das Sittliche ohne alle Beziehung zu den äußern Gütern auffaſſen wollte, als wenn es allein im Innern der Seele liege, wodurch man denn freilich in einen Widerſpruch mit der Annahme gerieth, daß die Sittenlehre ein Theil der praktiſchen Philoſophie ſei; denn ein Handeln läßt ſich nur in Beziehung auf die äußere Natur denken. Auch von dieſer Schwäche mußte die Rechtsphiloſophie krankhaft berührt werden, da das Recht weſentlich auf das Handeln in der äußern Natur und auf die äußern Güter ſich bezieht. Von dieſer Seite nun möchte vielleicht die Anſicht, welche wir hier durchzuführen geſucht haben, einen um ſo ſtärkern Widerſpruch erfahren, je tiefer in einem gerechten Streite gegen Selbſtſucht und Genußſucht der Anſicht vom Sittlichen, welche in unſrer Zeit ſehr allgemein verbreitet iſt, die Scheu vor dem Streben nach äußern Gütern eingeprägt worden iſt. Doch auch die Einſeitigkeit, welche den vernünftigen Gebrauch der äußern Güter und das vernünftige Streben nach Eigenthum von Selbſtſucht und Genußſucht nicht zu unterſcheiden weiß, beginnt zu verſchwinden, und wie ſie im Leben nicht hat durchdringen können, ſo auch in der Wiſſenſchaft, nachdem dieſe ihren thörigen Kampf gegen das Leben und die Wirklichkeit aufgegeben hat, einer geſunderen Richtung Platz zu machen. So läßt ſich auch von dieſer Seite hoffen, daß allmälig die Rechtsphiloſophie ihre richtige Stellung unter den Wiſſenſchaften wiedergewinnen werde. Denn nur durch das Zuſammentreffen der beiden ſo eben bezeichneten Einſeitigkeiten, nur dadurch daß man von den Begriffen des Angeerbten und der äußern Güter in der Sittenlehre ſich zurückgeſtoßen fühlte, iſt es gekommen, daß in der Ausbildung der Rechtsphiloſophie geraume Zeit ein Stillſtand eingetreten iſt und erſt in den letzten Jahrzehnden neue Regungen ſich gezeigt haben, welche über die Stufe der Kantiſchen Philoſophie hinausgehn.

Göttingen,
Druck und Papier der Dieterich'ſchen Univ.-Buchdruckerei.

In der **Univerſitäts-Buchhandlung** zu **Kiel** ſind ferner erſchienen:

Bonſtetten, K. V. v., Skandinavien und die Alpen. Mit e. Anhange üb. Island. Aus d. Franz. gr. 8. 18 ggr

Brinkmann, R., über die richterlichen Urtheilsgründe nach ihrer Nützlichkeit und Nothwendigkeit, ſo wie über ihre Auffindung, Entwicklung und Anordnung; nebſt Bemerkungen über den richterlichen Styl und Ton. gr. 8. 18 ggr

Franklin's, B., Leben und Schriften, nach der von ſeinem Enkel W. T. Franklin veranſtalteten neuen Londoner Originalausgabe; mit Benutzung des bei derſelben bekannt gemachten Nachlaſſes und früherer Quellen zeitgemäß bearbeitet von Dr. A. **Binzer**. 4 Thle. gr. 12. 2 ℛ 18 ggr

Geſangbuch, chriſtoſophiſches. Herausgeg. von W. **Webner**. 2te vermehrte Aufl. bevorwortet von Dr. **Harms**. gr. 12. cartonnirt. 16 ggr

— — feine Ausgabe in reichem Einbande. 1 ℛ

Harms, Dr. Cl., die drei Artikel des chriſtl. Glaubens. Zehn neue Predigten. gr. 8. 2 ℛ 6 ggr

— — daſſelbe mit dem Bildniſſe und Fac simile des Verfaſſers 2 ℛ 14 ggr

— — daraus einzeln: Von der Erlöſung. 18 ggr

— — — — Von der Heiligung. 18 ggr

— — — — Von der Schöpfung. 18 ggr

— — Bildniß, von **Bollinger** in Kupfer geſtochen nebſt Fac simile. 4. 8 ggr

— — die heilige Paſſion. In 8 Predigten. gr. 8. 12 ggr

— — Paſtoraltheologie. In Reden an Theologie Studierende. Erſtes Buch: der Prediger. Zweites Buch: der Prieſter. Drittes Buch: der Paſtor. 2te unveränderte Auflage. gr. 8. 3 ℛ 9 ggr

— — daſſelbe mit dem Bildniſſe und Fac simile des Verfaſſers. 3 ℛ 17 ggr

— — die Religionshandlungen d. Lutheriſchen Kirche. In 9 Predigten. gr. 8. 18 ggr

— — das Vaterunſer. In eilf Predigten. Mit dem Bildniſſe und der Handſchrift des Verfaſſers. gr. 8. 1 ℛ 4 ℊ

Kalkar, Dr. C. H., die bibliſche Geſchichte in Vorträgen für Gebildete. 2 Thle. gr. 8. 3 ℛ 16 ℊ

Köſter, Dr. F. B., Lehrbuch der Paſtoral-Wiſſenſchaft, mit beſonderer Rückſicht auf Paſtoral-Weisheit. gr. 8. 2 ℛ

— — Erläuterungen der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments aus den Classikern, besonders aus Homer. gr. 8. 1 ℛ 4 ℊ

Mitarbeiten, theologiſche. Eine Quartalſchrift in Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgeg. von Dr. A. F. L. **Pelt**. 1ſtes bis 4tes Heft. gr. 8. à 20 ℊ 3 ℛ 8 ℊ

— — 2ter Jahrgang. 1ſtes bis 4tes Heft. gr. 8. 3 ℛ 8 ℊ

Pelt, Dr. A. F. L., der Kampf aus dem Glauben und die religiöſen Parteien unſerer Zeit. (Eine vermittelnde Betrachtung, veranlaßt durch die 2te Ausgabe von **Strauß** Leben Jeſu u. v. **Ammons** Fortbildung des Chriſtenthums zur Weltreligion.) gr. 8. 12 ℊ

— — Proteſtantismus, Supranaturalismus, Rationalismus und ſpeculative Theologie. Vier Vorleſungen. Nebſt einem polemiſchen Anhange. gr. 8. 20 ℊ

Ritter, Dr. H., über das Böſe. gr. 8. 10 ℊ

— — Bildniß und Fac simile. kl. Folio. 8 ℊ

Schouw, Prof. J. F., Europa. Ein Naturgemälde. Auch als Beilage zu jeder Geographie. Aus dem Däniſchen. gr. 8. 12 ℊ

— — Naturſchilderungen. Eine Reihe allgemeinfaßlicher Vorleſungen. Aus dem Däniſchen. Mit Abbildungen in Steindruck. gr. 8. 1 ℛ

Sievers, Dr. G. R., Geschichte Griechenlands, vom Ende des Peloponnesischen Krieges bis zur Schlacht von Mantinea. gr. 8.

Trollope, Mrs., Leben und Sitte in Nordamerica. Nach der 4ten Auflage aus dem Engl. übertragen von Dr. H. **Franz**. 3 Thle. Mit 24 Darſtellungen in Steindruck. 8. 3 ℛ 16 ℊ

Valentiner, C., das Leben Chriſti in unſerm Gemüthe. gr. 12. 12 ℊ

Kleine
philoſophiſche Schriften

von

Dr. Heinrich Ritter.

Zweites Bändchen.

Über die Principien der Äſthetik.

Kiel,
Univerſitäts-Buchhandlung.
1840.

über die

Principien der Aeſthetik.

Von

Dr. Heinrich Ritter.

Kiel,
Univerſitäts-Buchhandlung.
1840.

Inhalt.

Erſter Abſchnitt.

Von der Stellung des äſthetiſchen zum allgemeinen ſittlichen Leben.

Kap. I. Beſtreitung der Anſichten, welche dem äſthetiſchen Leben ſittlichen Werth abſprechen. S. 1—34.

Kampf und Spiel im Leben. 2. Gegen die Meinung, daß das Äſthetiſche etwas ſittlich Gleichgültiges ſei. 3. Die ſchöne Kunſt bezweckt nicht Ermahnung oder Belehrung über das Sittliche. 5. Verſchiedene Meinungen über den ſittlichen Kampf. Kampf gegen die Natur in der nützlichen Arbeit. 7. Das der nützlichen Arbeit Entgegengeſetzte. 10. Berufsthätigkeit. 12. Vertheilung der Arbeiten und Einſeitigkeit menſchlicher Bildung. 13. Ungenügendes für die ſittlichen Anforderungen in dieſer Anſicht. 14. Einwendungen. 16. Sittliche Nothwendigkeit des Lebens für ſich ſelbſt. 17. Kampf mit uns ſelbſt. 18. Verhältniß des Sinnlichen zur Vernunft. 20. Die Größe der ſittlichen Aufgabe. 23. Beurtheilung dieſer Anſichten als aus Übergangsſtimmungen hervorgehend. Nachgewieſen in ihrem Verhältniſſe zum Frühern. 27. In ihrem Verhältniſſe zum Spätern. 31.

Kap. II. Vom Leben der Muße und der ſittlichen Befriedigung. S. 34—71.

Die Muße. 34. Relativer Gegenſatz zwiſchen Muße und Arbeit. 36. Arbeit in der Muße und Muße in der Arbeit. 39. Unterſchied zwiſchen beiden dem Übergewichte nach. 40. Sittliche Aufgabe für die Muße. 42. Inhalt dieſer Aufgabe. 44. Die Wiſſenſchaften. 47. Die Philoſophie. 51. Die Arbeit in der Wiſſenſchaft. 54. Die perſönliche Welt- und Lebens-Anſicht. 58. Die wiſſenſchaftliche Meinung. 62. Einwendungen gegen das perſönliche Bewußtſein. 63. Widerlegung derſelben. 65. Rückblick. 69.

Kap. III. Die Geſelligkeit im äſthetiſchen Leben und in der Religion. S. 71—112.

Verkehr der einzelnen ſittlichen Elemente mit einander. 71. Das geſellige Leben. 73. Sein Verhältniß zum Leben der Muße.

71. Feſte der Religion und der Kunſt in größern Kreiſen der Geſelligkeit. 76. Geſelligkeit in kleinern Kreiſen. 78. Kunſt und Religion haben es mit der ganzen Eigenthümlichkeit des Menſchen zu thun. 80. Beſonders das äſthetiſche Leben. 84. Sein Verhältniß zur Wiſſenſchaft. 87. Verſchiedenheit der religiöſen und der künſtleriſchen Geſelligkeit. 89. Die Mannigfaltigkeit in der Erſcheinung und die Einheit im Weſen. 92. Mit jener hat es das Äſthetiſche, mit dieſer die Religion zu thun. 96. Einwendungen. 99. Nähere Verwandtſchaft der Religion mit dem arbeitenden Leben. 102. Grund hiervon. 105. Äſthetiſches und religiöſes Leben in der Einſamkeit. 108.

Zweiter Abſchnitt.

Über die Form der Äſthetik.

Kap. I. Kritik der Formen, in welchen die Äſthetik ausgebildet worden iſt. S. 112—164.

Relativer und abſoluter Werth des äſthetiſchen Lebens. 112. Der weite Umfang des äſthetiſchen Lebens. 115. Zweck der folgenden Unterſuchungen. 119. Die Äſthetik als Lehre vom Schönen. 120. Das Schöne in der Natur. 124. In einzelnen Naturgegenſtänden. 125. In Gruppen der Natur. 129. Die Äſthetik als Geſchmackslehre. 133. Das Schöne iſt nur in Beziehung auf den Geſchmack zu erklären. 134. Entgegengeſetzte Abirrungen der Geſchmackslehre. 135. Der Geſchmack im Verhältniſſe zur Phantaſie des Künſtlers. 139. Zuſammenhang mit der geſelligen Neigung. 141. Der Geſchmack im Verhältniſſe zu dem natürlich Schönen. 143. Der Geſchmack darf nicht von der Phantaſie getrennt werden. 146. Bildung des Geſchmacks und der Phantaſie im eigenthümlichen Leben. 147. Die Äſthetik als Kunſtlehre. 148. Vernachläſſigung des natürlich Schönen. 149. Vorherrſchende Berückſichtigung des künſtleriſchen Talents. 150. Abſonderung der Kunſt von den übrigen Werken des Lebens. 151. Die Kunſt nicht von ihren Beziehungen zur Geſelligkeit zu trennen. 152. Einwirkung der Geſelligkeit auf den Künſtler. 155. Beſonders in der Erfindung. 158. In der techniſchen Ausführung. 159. Werke der Beſtellung. 161. Schlußbemerkungen über die Kunſtlehre. 163.

Kap. II. Verhältniß dieſer Formen zur Lehre über das äſthetiſche Leben. S. 164—199.

Zuſammengehören und Auseinandertreten des Künſtlers und des Kunſtfreundes. 165. Das künſtleriſche Talent als Naturgabe. 166. Die Übung dieſes Talentes iſt überhaupt zur äſthetiſchen Bildung nöthig. 167. Niemand iſt ohne künſtleriſches Talent. 168. Die allgemeine Kunſt. 170. Sie iſt nicht mit der Dichtkunſt zu verwechſeln. 171. Vielmehr die Kunſt des Lebens überhaupt. 172. Schwierigkeiten hierbei. 175. Das Künſtleriſche des Lebens beſonders im Leben der Muße. 178. Bildung des Geſchmacks in dieſer Art der Kunſt. 182. Bildung des Künſtlers aus dieſer allgemeinen

Kunſt hervorgehend. 183. In Rückſicht auf die Erfindung. 184. In Rückſicht auf die Darſtellung. 185. Die Mittel der Darſtellung. 187. Urſachen der Abſonderung der beſondern Künſte von der allgemeinen Kunſt. 190. Die beſondern Künſte als ſpätere Erzeugniſſe der geſelligen Muße. 193. Indirecte Darſtellung der Eigenthümlichkeit des Künſtlers. 194. Gefahr der allzuſtarken Abſonderung der Künſte vom allgemeinen geſelligen Leben. 195. Schluß. 196.

Dritter Abſchnitt.

Weitere Ausführungen über die Grundlagen der ſchönen Kunſt.

Kap. I. Von der künſtleriſchen Begeiſterung. S. 199—221.

Erregung zur geſelligen Mittheilung und künſtleriſche Erregung. 200. Künſtleriſche Begeiſterung. 200. Vergleichung derſelben mit der geſelligen Erregung. 201. Beſonders in Beziehung auf das dabei herrſchende perſönliche Wohlwollen. 202. Zuſammenhang der hierbei vorkommenden Erſcheinungen. 205. Hervorragende Stellung des Künſtlers. 206. Perſönliche Anmaßung iſt der Geſelligkeit zuwider. 209. Anſprüche des Künſtlers auf Auszeichnung. 210. Verurtheile hierüber. 211. Worin das geſteigerte Bewußtſein des Künſtlers über ſich ſelbſt beruhe? 215. Die künſtleriſche Begeiſterung als Beruhigung des Gemüths. 217. Aber auch zugleich als Erregung in Beziehung auf die Darſtellung. 219.

Kap. II. Von der künſtleriſchen Darſtellung. S. 221—250.

Wechſelwirkung zwiſchen Begeiſterung und Darſtellung. 221. An der Verſchiedenheit der Künſte nachgewieſen. 223. Ebenſo am Verlauf der künſtleriſchen Darſtellung. 224. Die Darſtellung als Gegentheil der Erregung. 226. Schwierigkeiten der Darſtellung. 226. Die beſondern Schwierigkeiten der künſtleriſchen Darſtellung. 228. Sie muß durch Zeichen des Allgemeinen hindurchgehn. 230. Schwierigkeiten, welche ihr hieraus entſtehn. 232. Abſtracte Künſte und Künſte, welche an die Darſtellung des Gedankens ſich anſchließen. 235. Vereinfachung und Vermannigfachung der Kunſtmittel. 237. Die abſtracten Künſte ſtellen das Schöne in größerer Reinheit, die Künſte des Gedankens in größerer Fülle dar. 238. Prüfung des Satzes, das Schöne liege allein in der Form. 240. In welcher Art die ſchöne Kunſt durch ihre Form den Stoff zu bemeiſtern ſucht. 244. Löſung der Schwierigkeiten. 246.

Kap. III. Gegebene Stoffe und Formen in der Kunſt. S. 250—275.

Verhüllende Zuſätze, unter welchen der Künſtler ſeine Eigenthümlichkeit verbirgt. 250. Das Sujet in der bildenden Kunſt und in der Dichtkunſt. 251. Zuſammenhang desſelben mit der geſelligen Überlieferung. 253. Kunſtwerke auf Beſtellung. 258. Ähnliche

Erſcheinungen in den abſtracten Künſten. 259. In jedem Kunſtwerke findet ſich Gegebenes und dem Künſtler Eigenthümliches. 260. Warum das Gegebene in den abſtracten Künſten weniger ſtark heraustritt? S. 262. Auffallendes in dieſen Erſcheinungen. 263. Erklärung derſelben aus der Beziehung der Kunſt zur Geſelligkeit. 265. Bedeutung der allgemeinen geſelligen Bildung, welche in der Kunſt ſich geltend macht. 268. Reſultate. 270. Ergänzung der vorhergegebenen Erklärung. 272.

Kap. IV. Verhältniß der gegebenen Stoffe und Formen zur künſtleriſchen Erregung und Darſtellung. S. 275—303.

Wahl der Form und des Stoffs. 275. Freiheit in ihrer Behandlung. 277. Die Mannigfaltigkeit der Stoffe iſt der Wahl nicht allein förderlich. 279. Bildbarkeit der gegebenen Stoffe. 282. Die Stoffe der Sage in ihrer Gleichartigkeit mit der künſtleriſchen Erfindung. 286. Die gegebenen Stoffe ſollen die Erfindung weder zu ſehr beſchränken, noch zu ſehr frei laſſen. 290. Die gegebenen Formen und Stoffe vermitteln die Verbindung zwiſchen künſtleriſcher Erregung und Darſtellung. 291. Geſchichtlicher Zuſammenhang in der Entwicklung der ſchönen Kunſt. 295. Mit der Entwicklung und der Weiſe der weltlichen Geſelligkeit zuſammenhängend. 297. Beſchränktheit der künſtleriſchen Mittel. 301.

Druckfehler.

S. 3 Z. 8 v. u. ſt. aber l. eben.
„ 14 „ 1 ſt. der Natur l. der menſchlichen Natur.
„ 35 „ 16 „ regen l. engen.

Vorwort.

Unter einem gemeinſchaftlichen Titel ſind in dieſem Bändchen mehrere Abhandlungen zuſammengeſtellt worden, welche urſprünglich nicht in der Abſicht ein Ganzes zu bilden abgefaßt worden waren. Bei einer nochmaligen Überarbeitung gewährten ſie einen Überblick über ein zuſammenhängendes Gebiet der Unterſuchung und es ſchien dem Verfaſſer als ließen ſie leicht zu einem Ganzen ſich vereinigen, welches um ſo willkommener war, je wahrſcheinlicher dadurch das Unternehmen abgeſchnitten wurde, die Sätze der einen Abhandlung ohne Berückſichtigung ihres Zuſammenhanges mit den Sätzen der übrigen leſen und beurtheilen zu wollen. Der Verſuch iſt nun gemacht worden, doch hat ſich die urſprüngliche Geſtalt der Abhandlungen nicht ganz verwiſchen laſſen und beſonders wird man einige Nachſicht üben müſſen, wenn man deswegen zuweilen auf eine Wiederholung ſtößt, welche jedoch immer den Gegenſtand in ein neues Licht ſetzen dürfte.

Erſter Abſchnitt.

Von der Stellung des äſthetiſchen zum allgemeinen ſittlichen Leben.

Erſtes Kapitel.

Beſtreitung der Anſichten, welche dem äſthetiſchen Leben ſittlichen Werth abſprechen.

Wenn man die Principien einer einzelnen Wiſſenſchaft aufſucht, ſo kann man nicht unterlaſſen auf ein größeres Gebiet der Unterſuchung zu blicken, in welchem dieſe Wiſſenſchaft ihre Stelle hat. Indem man aber dies Gebiet doch nicht in ſeiner ganzen Ausdehnung verführen kann, findet man ſich in um ſo größerer Verlegenheit, je weniger daſſelbe bisher mit Sicherheit abgegrenzt und vermeſſen iſt. Dieſe Verlegenheit trifft auch uns in unſerm Unternehmen die Principien der Äſthetik in der Ethik nachzuweiſen. Wir dürfen kaum hoffen unſrer Aufgabe anders als nur zögernd und ſchwankend uns zu nähern. Vollſtändiger würde ſie gelöſt werden können, wenn wir es verhätten ein Syſtem der Ethik zu entwerfen. Inzwiſchen, wenn Zeit und Umſtände dem größern Unternehmen ſich verſagen, muß man zufrieden ſein das geringere leiſten zu können.

Seitdem man angefangen hat — und freilich ſchon ſeit langer Zeit iſt dies geſchehen — das ſittliche Leben vorherrſchend als einen Kampf zu betrachten, hat die Seite der vernünftigen Entwicklung, welche nicht im Kampfe liegt, in den Schatten treten müſſen, wenigſtens für die Sittenlehre. Welche Seite wir meinen, davon wird ſchon die Überſchrift eine Ahnung geben, doch ſoll damit nicht geſagt ſein, daß außer dem äſthetiſchen Leben nichts anderes dieſer Seite angehöre.

Daß aber der Gegenſtand unſrer Unterſuchung wenigſtens zum Theil der Betrachtung des Lebens zufalle, welche in ihm nicht einen Kampf, ſondern ein heiteres Spiel erblickt, darauf machen uns ſchon ſehr gewöhnliche Ausdrücke unſrer Sprache aufmerkſam. Wenn wir der ſchönen Kunſt Spiele des Witzes und der Phantaſie erlauben, wenn wir das Schauſpiel, ſei es Trauerſpiel oder Luſtſpiel, zu den Erzeugniſſen der Poeſie rechnen, ſo deuten wir damit an, daß wir in den Zeiten, welche wir dem Schönen widmen, nicht gegen unſre Neigungen ankämpfen, ſondern in ruhiger Behaglichkeit dem Spiele uns hingeben. Überhaupt aber jede ſchöne Kunſt ſoll mit Neigung betrieben werden, und niemand findet ſich mit Widerſtreben gegen ſeinen Hang in der Stimmung, in welcher die Betrachtung des Schönen mit Luſt und Liebe erfüllt. Sollte daher jede Art der ethiſchen Unterſuchung nur auf Gegenſtände führen, welche einen Kampf der Pflicht gegen Trieb oder Neigung vorausſetzen, ſo würden wir behaupten müſſen, daß weder die Thätigkeit des Künſtlers, noch die des Kunſtfreundes im Gebiete des ſittlichen Lebens lägen.

Dieſer Behauptung ſind nun freilich viele Moraliſten geneigt geweſen, und wir können eine Prüfung ihrer Anſichten nicht umgehen. Sie theilen ſich zunächſt in zwei Meinungen, indem ſie alles, was der Hervorbringung des Schönen oder der Liebe zu ihm angehört, entweder für ſittlich gleichgültig oder für ſittlich verwerflich anſehen.

Mit der erſten Meinung verbindet ſich nicht ſelten eine gewiſſe, nur, wie es uns bedünkt, gar zu ſchwächliche Liebe zur Kunſt und zum Schönen. Nach der Arbeit, meint man, welche im Dienſte der Pflicht und des Guten vollbracht worden, bedürften wir der Ruhe und der Erholung und in ſolchen Zeiten ſei es denn wohl zu geſtatten, daß man mit der ſchönen Kunſt ſich beſchäftige oder ſolchen Beſchäftigungen ſeine Aufmerkſamkeit ſchenke, um hieraus ſeine Erholung zu ſchöpfen. Da klingt es denn wie eine Entſchuldigung, wenn jemand auf eine kurze Weile der Freude am Schönen nachgegeben hat; er ſucht ſich zu rechtfertigen, weil er eben jetzt außer Stande geweſen etwas Beſſeres zu leiſten. Das Beſſere würde die Arbeit geweſen ſein oder der geiſtige Kampf gegen ſeine Neigung; jetzt iſt er in dieſem Kampfe, in jener Arbeit erſchöpft und ergiebt ſich dem Müſſiggange, weil er nicht anders kann. Er iſt aber ſittlich jetzt unthätig und deswegen iſt auch die Luſt am Schönen, welche ſeine Muße erfüllt, etwas Sittlich-Gleichgültiges, weil er durch ſeine Ermüdung gezwungen iſt von der ſittlichen Thätigkeit auszuruhen. Wenn man nun ſolche Entſchuldigungen hört, ſo ſollte man faſt glauben, daß die, welche ſie vorbringen, in den Zeiten, welchen ſie gelten, Wunder wie ſehr körperlich und geiſtig zugleich erſchöpft geweſen wären.

Denn ſollten ſie nur geiſtig erſchöpft ſein, ſo würden wir ihnen rathen lieber eine körperliche Arbeit vorzunehmen, als ſich in den allzubequemen, aber auch allzu zweideutigen Raum des Sittlich-Gleichgültigen zu ſtürzen; ſollten ſie aber nur körperlich erſchöpft ſein, ſo umgekehrt eine geiſtige Arbeit vorzunehmen. Wir denken, wenn ſie noch einige Kraft übrig haben irgend etwas zu treiben, was ihnen ſelbſt oder Andern förderlich iſt, ſo iſt es ihre Pflicht dieſe Kraft aufzubieten. Aber betrachten wir nun die Beſchäftigungen mit dem Schönen, ſei es in der Hervorbringung, ſei es in dem Genuſſe deſſelben, ſo werden wir doch keineswegs ſagen können, daß ſie ohne einige geiſtige Anſtrengung abgehen könnten; wer ſeine Aufmerkſamkeit nicht zu ſpannen, wer nicht einzudringen vermag in den Zuſammenhang und die Bedeutung der Erſcheinungen, der iſt weder Schönes zu ſchaffen, noch Schönes aufzufaſſen im Stande. Daher müſſen wir eins von beiden behaupten, entweder es iſt ſittlich tadelnswerth, wenn jemand ſeine geiſtige Kraft in irgend einer Thätigkeit des äſthetiſchen Lebens vergeudet, oder die Entſchuldigung, welche dafür vorgebracht wird, als wäre dies ſittlich gleichgültig, iſt unpaſſend gewählt und es iſt dafür eine beſſere Rechtfertigung zu finden, indem man zeigt, daß die Thätigkeiten des äſthetiſchen Lebens einen ſittlichen Werth haben.

Die Meinung, daß die Beſchäftigung mit dem Schönen etwas ſittlich Gleichgültiges ſei, iſt wohl unſtreitig leichter zu beſtreiten, als die, welche dieſe Art der Beſchäftigung für ſittlich verwerflich hält. Denn in jener verräth ſich ſowohl in der Annahme eines Sittlich-Gleichgültigen überhaupt, als auch in dem zweideutigen Lobe, welches die Kunſt und die Liebe zum Schönen erhalten, als wären ſie doch für die Erholung brauchbar, eine ſehr unentſchiedene Geſinnung, und über Unentſchiedene iſt der Sieg leicht. Bei Weitem ſchwerer dürfte er uns werden, wenn wir den entſchiedenen Männern begegnen ſollen, welche das äſthetiſche Leben gänzlich verwerfen, weil ſie eben ein Sittlich-Gleichgültiges nicht zugeben und den ſittlichen Gehalt dieſer Art des Lebens nicht einſehn können. Es hält ſchwer uns mit ihnen zu verſtändigen, weil die Verſchiedenheit unſrer Meinungen auf zwei Begriffe ſich bezieht, welche an dieſer Stelle nicht leicht ſich berichtigen laſſen, auf die Begriffe des Äſthetiſchen und des Sittlichen. Jenen aber wollen wir erſt finden, um ihn der Wiſſenſchaft, deren Principien wir ſuchen, zum Grunde legen zu können, dieſer ſcheint weit über die Grenzen unſrer beſondern Aufgabe hinauszugehn. Dennoch können wir uns von der Anforderung nicht losmachen einen ſittlichen Werth des äſthetiſchen Lebens nachzuweiſen, wenn wir uns geſtatten ſollen es abſichtlich in den Kreis unſrer vernünftigen Beſtrebungen aufzunehmen.

Gewiß, wenn wir unſre Aufgabe unſern ſtreng geſinnten Gegnern gegenüber richtig im Auge haben, werden wir es nicht verſuchen wollen ſie damit zu beſchwichtigen, daß wir eine oft verſuchte Theorie ihnen entgegenſtellen, welche das Weſen der ſchönen Kunſt in ihren ſittlichen Wirkungen ſucht. Nach dieſer Theorie hat man zwar gemeint, die ſchöne Kunſt wolle auf eine gefällige Weiſe, in Bildern und Beiſpielen uns veranſchaulichen, was gut und was böſe ſei, zu dem einen uns ermuntern, vor dem andern uns warnen; ſie habe den Zweck durch Belehrung und Ermahnung zu beſſern und alſo für das ſittliche Leben zu wirken; aber wie wenig dieſe Theorie genüge, haben ſelbſt die, welche dem äſthetiſchen Leben großen Werth beilegen, ſich nicht leicht verhehlen können, viel weniger wird ſie bei den Gegnern des äſthetiſchen Lebens Beifall gewinnen. Denn nicht mit Unrecht werden ſie fragen, ob man der Kunſt überhaupt eine ſolche moraliſirende Abſicht unterlegen könne, da die meiſten Künſte kaum eine entfernte Spur derſelben verrathen, und wollten ſie etwas dergleichen, offenbar Ermahnung und Belehrung nur ſo nebenbei andeuten würden, daß die wenigſten derer, an welche ſie ſich wendeten, ihre Abſicht begreifen könnten. Kaum möchte man es begreiflich finden, daß jemand, um zu belehren oder zu ermahnen, anſtatt des Wortes der Mittel der Baukunſt oder der Muſik ſich bedienen ſollte. Oder wenn er nun auch der Rede ſich bedient, warum lehrt und ermahnt er nicht geradezu ohne Umſchweife und ſchaltet die veranſchaulichenden Mittel nur an ſolchen Stellen ein, wo der Gang der Lehrweiſe ſie nothwendig hervorruft? Man ſollte wenigſtens erwarten, daß er einmal ausdrücklich ſagen würde, was ſeine Abſicht ſei; denn wenn er eine andre Abſicht hegt, als die, welche er ausſpricht, ſo geräth er in Gefahr die Beſchuldigung ſich zuzuziehen, daß er nur einen frommen Betrug übe und, indem er zum Guten ermahnt, ſelbſt ein böſes Beiſpiel gebe. Aber auch noch eine andre Gefahr liegt nahe, daß nemlich die Bilder und Beiſpiele im lockenden Gewande der Kunſt die Aufmerkſamkeit von der Hauptſache abziehen und durch ihren Reiz ſogar verführeriſch wirken dürften. Denn alle Kunſt regt die Sinnlichkeit an, und in dieſer den Feind unſrer Sittlichkeit zu ſehen iſt wenigſtens ein Theil unſerer ſtreng geſinnten Gegner geneigt.

Alſo ſo wie wir ſelbſt Mißtrauen in dieſe Anſicht des äſthetiſchen Lebens ſetzen müſſen, ſo können wir ſie noch weniger zur Vertheidigung unſrer Anſicht gebrauchen. Indem wir eine ſolche unternehmen, müſſen wir vielmehr in die uns entgegenſtehenden Meinungen eingehn. Wir werden aber bei denen, welche das ſittliche Leben nur als Kampf ſich denken, zwei verſchiedene Richtungen unterſcheiden können, von welchen die eine das Äußere oder die körperliche Natur als den zu bekämpfenden Feind betrachtet, die andre dagegen einen Feind in unſerm Innern fürchtet und gegen ihn unſern Muth und unſre Thatkraft aufruft. Gewiß dieſe Richtungen gehen weit von einander ab; ſie werden eine jede eine beſondere Betrachtung verlangen. Es wird ſchicklich ſein zuerſt die Meinung zu unterſuchen, welche das ſittliche Leben als einen Kampf gegen die äußere Natur anſieht.

Wir werden ſie bei denen finden, welche die Summe des ſittlichen Lebens in der nützlichen Arbeit ſuchen. Denn in dieſer kommt es weſentlich darauf an der Natur, welche beſtändig Anforderungen an uns macht, alles abzugewinnen, was uns Schutz und Befriedigung unſrer Bedürfniſſe gewährt, und ſo die Natur wie einen beſiegten Feind unſerm Willen zu unterwerfen. Dieſen Kampf zu kämpfen fordern die Freunde der nützlichen Arbeit uns auf nicht allein zu unſerem eigenen Nutzen, ſondern auch für die ganze Geſellſchaft, welcher wir angehören, um ihr die

Herrſchaft über die Natur mehr und mehr zu gewinnen. Gegen die Natur richten ſie ihren Kampf, wenn ſie nichts ſtärker betreiben, als daß Ackerbau und Viehzucht dem Boden und der erzeugenden Kraft des Lebens immer beſſere und reichlichere Gaben entlocke, daß man die Schätze der Erde und der Gewäſſer aus ihren Tiefen hebe, daß der Gewerbfleiß ſich ausdehne und immer zweckmäßiger die rohen Gaben des Waldes und der Gebirge, des Landes und des Meeres verarbeite. Denn wohin zwecken alle dieſe Arbeiten ab, als nur den harten Tribut, welchen täglich und augenblicklich die Natur uns abfordert und vermittelſt aller unſrer Bedürfniſſe von uns eintreibt, ihr ſelbſt wieder abzujagen? Aber dieſe Anſicht will nicht etwa, daß wir in unſrer Arbeit als vereinzelte Weſen uns betrachten. Denn um den Bedürfniſſen des Einzelnen, um ſeinem Tribute an die Natur zu genügen, dazu würde es kaum großer Mühe und weitläuftiger Anſtalten bedürfen. Wer in einer reichen Natur lebt, wem die Natur nicht eben zu tyranniſch zuſetzt, ſondern bei dem Tribute, welchen ſie einfordert, auch wieder Gaben zur Abtragung desſelben verſchwenderiſch zuwirft, dem würde das Leben für ſich allein gelebt wohl kaum als eine ununterbrochene Reihe arbeitsvoller Kämpfe erſcheinen können. Und auch unter weniger günſtigen Himmelsſtrichen, bei weniger günſtiger Natur bietet wohl das Glück dem einzelnen Menſchen eine Stellung, welche wenig Arbeit verlangt zur Befriedigung der natürlichen Forderungen. Allein der Menſch ſoll eben nicht für ſich allein ſorgen und kämpfen, ſondern er ſoll als ein nützliches Glied der Geſellſchaft ſich zeigen, und da werden denn freilich ſeine Arbeiten nicht in das Kurze ſich ziehen laſſen. Denn welche Noth ſchwebt nicht über eine zahlloſe Menge unſrer Mitmenſchen, welche weniger als wir begünſtigt werden von Natur und Glück, nicht allein drohend, ſondern nagend und zehrend, ſo daß ihnen kaum einmal verſtattet iſt in Sicherheit zu athmen. Da ſollen wir nun verſehen und ihre Noth wie die unſre achten. Doch nicht etwa um ihnen Ruhe und Müſſiggang zu verſchaffen, ſollen wir ihnen ein Almoſen hinwerfen, ſondern eine Stelle ſollen wir ihnen zu bereiten ſtreben in der Geſellſchaft, in welcher ſie arbeiten können für ſich und Andere, daß ſie auch des Glückes theilhaftig werden, als nützliche Glieder des Ganzen ſich zu fühlen. Es iſt nicht Selbſtſucht, was dieſe Anſicht empfiehlt, es müßte denn die Selbſtſucht ſein der ganzen Menſchheit; denn auf das Wohl dieſer arbeitet ſie hin, indem ſie die ganze Menſchheit als eine Einheit betrachtet, welche ſich denn freilich ihrem natürlichen Feinde, der alles gebährenden, aber auch alles verſchlingenden Natur, entgegenſetzen muß. Daher geht ſie auch darauf aus die ganze Menſchheit zu einer Geſellſchaft zu verbinden, welche verſchiedene Glieder in ſich zuläßt, ja fordert, und ruft alle auf Theil zu nehmen an der Anordnung dieſer Geſellſchaft, welche nicht eher ihr Ziel erreicht haben werde, als bis ein jeder für ſeine Arbeit auch ſeinen Lohn, d. h. ſeinen hinlänglichen Schutz gegen die Natur, empfange, ja bis ein jeder auch zu der Einſicht und dem Willen gebracht ſei an ſeiner Stelle für das Ganze nach Möglichkeit zu arbeiten und mit dem Ganzen gemeinſchaftlich den Schutz gegen die Natur zu genießen. Welche große Arbeit dieſe Lehre uns hiermit auferlegt, ſieht ein jeder ein; nicht weniger, wie ſie dadurch nicht allein die körperlichen Kräfte des Menſchen in Anſpruch nimmt, ſondern auch ſeinen Geiſt, ſeine Kenntniſſe, ſeine Wiſſenſchaft. Alles dies ſoll dem allgemeinen Nutzen dienen. Groß iſt die Arbeit; niemand darf ruhen, bis ſie vollendet, oder vielmehr niemand darf ruhen, weil ſie nie vollendet ſein wird; es müßte denn ſein, daß die Natur ſelbſt ihm Ruhe abzwänge, ſei es in der Ermattung ſeiner Kräfte, ſei es im Schlafe oder im Tode. Gewiß aber wird niemand daran denken dürfen bei dem Drange einer ſo großen Arbeit eine Muße oder Ruhe ſich vorbehalten zu wollen für die Spiele der ſchönen Kunſt, welche dieſer Anſicht des Lebens nur als eine Vergeudung der Zeit und der Kräfte erſcheinen können. Dabei aber möchten wir faſt uns verſucht fühlen, unſerer Feindin, der Natur, es Dank zu wiſſen, daß ſie uns doch zuweilen überwältigt und damit eine kürzere oder längere Ruhe geſtattet.

Denn wie großartig auch dieſe Anſicht ſich uns darſtellen mag, ſo iſt ſie doch kleiner als der Umfang des ſittlichen Lebens und engt daher das vernünftige Beſtreben auf eine unerträgliche Weiſe ein. Ihre Einſeitigkeit zeigt ſich freilich auch von andern Seiten auf eine ſehr auffallende Weiſe; aber wir haben ſie doch hier nur inſofern zu betrachten, als ſie das äſthetiſche Leben als ein Leben des Müßiggangs und einer unnützen Geſchäftigkeit verwirft. Zu dieſem Zwecke müſſen wir den Begriff der Arbeit etwas genauer betrachten, in welcher *allein* jene Anſicht das Sittliche findet. Unſre Gegner, wie ſo eben ihre Meinung ausgeſprochen wurde, ſtellen ihm nicht ein einfaches Gegentheil gegenüber, ſondern unter zwei Begriffen ſetzen ſie der ſittlichen Arbeit das Unſittliche entgegen, nemlich theils als Müſſiggang, theils als unvernünftige, d. h. unnütze oder gar ſchädliche Geſchäftigkeit. Sie werden nicht ſagen wollen, die Arbeit beſtehe allein darin, daß man ſich anſtrenge in der Bewältigung der Natur, ſondern ſo etwas thun auch wohl die, welche dem äſthetiſchen Leben ihre Zeit widmen und welche dennoch für ſchlechte Glieder der menſchlichen Geſellſchaft von ihnen gehalten werden. Wer weiß nicht davon zu ſagen, mit wie großer Mühe oft Künſtler die Natur ihres Körpers zur Kunſtfertigkeit gewöhnen, den äußern Stoff bewältigen und die Kenntniſſe ſich verſchaffen, welche ihrer Kunſt dienen? Auch die Kunſtfreunde, je wärmer ihre Liebe zum Schönen iſt, um ſo mehr Mühe und Arbeit bringt ſie ihnen unumgänglich herbei. Alſo wenn wir nach der Anſicht unſerer Gegner den Begriff der Arbeit beſtimmen ſollen, dürfen wir ihm nicht ohne Weiteres den Begriff eines müſſigen, nichtsthueriſchen Lebens entgegenſetzen und ſein Weſen darin allein finden, daß der Wille des Menſchen mit Anſtrengung ſeiner Kräfte den Widerſtand der Natur bricht. Dagegen wird das Merkmal als entſcheidend angeſehn, daß die Arbeit ein nützlicher Kampf gegen die Natur ſei, und unter dem Nützlichen das verſtanden, was in der Behauptung der menſchlichen Geſellſchaft gegen die Natur fördernd eingreift. Hierzu aber gehört, daß ein jeder in dieſer Geſellſchaft ein beſtimmtes Geſchäft hat, welches er zum Nutzen des Ganzen als ſeine Arbeit übernimmt. Mancher möchte vielleicht etwas anderes als das betreiben, wozu ihn ſeine Stelle in der Geſellſchaft anweiſt; aber dies iſt ihm unterſagt, denn durch einen ſolchen Umtauſch der Beſchäftigungen würde er nur die Ordnung der Gemeinſchaft ſtören und etwas Unnützes, ja Schädliches beginnen. Mit der unnützen Geſchäftigkeit iſt ihm auch die Vielthuerei verboten. Mit einer Fabrik möchte man dieſe Geſellſchaft vergleichen, in welcher eine jede Maſchine und ein jeder Arbeiter, in welcher alle Beſtandtheile des Ganzen das Ihrige zu thun haben zu beſtimmter Zeit und keiner weder müſſig bleiben, noch auch Beliebiges treiben darf, wenn das Ganze ſeine Beſtimmung erreichen ſoll. Eine ſolche Beſtimmung hat auch die Gemeinſchaft der Menſchen, und ein jeder Einzelne in ihr hat einen Theil dieſer Beſtimmung zu erfüllen; dieſe nennt er ſeinen Beruf, und ſeine Berufsthätigkeit daher iſt ſeine Arbeit. Daher ſpricht man davon, daß in der menſchlichen Geſellſchaft eine Vertheilung der Arbeiten ſtattfinde, und welche große Sache dies iſt für die Erreichung unſrer Zwecke, begreift man leicht, wenn man die rohen Zuſtände der menſchlichen Geſellſchaft, in welchen die Vertheilung der Arbeiten noch kaum eingetreten war, mit dem verfeinerten Syſtem unſrer gegenwärtigen Bildung vergleicht. Einem ſolchen großen und nützlichen Werke alſo ſollen wir uns anſchließen, aber auch nicht wähnen, daß wir bei dieſer Vertheilung der Arbeiten noch frei haben würden über unſre Thätigkeit nach Belieben zu verfügen, ſondern in allen unſern Thätigkeiten ſollen wir unſerm Berufe folgen, wie weit oder eng er auch geſteckt ſein möge. Zwar mag zugegeben werden, daß derſelbe nicht eben einartig ſein müſſe, ſondern es iſt in dieſer arbeitſamen Geſellſchaft wohl erlaubt mit ſeinen Beſchäftigungen zu wechſeln; nur muß eine jede Wahl der Beſchäftigung auch eine Wahl des Berufs ſein, welchen uns unſre Stellung zu der übrigen Geſellſchaft auferlegt, d. h. jeder Wechſel in den Beſchäftigungen muß in der Gliederung der ganzen Geſchäftsthätigkeit, wie ſie in der Geſellſchaft angeordnet iſt, fördernd und Nutzen bezweckend eingreifen, ohne daß wir dabei auf die größere oder geringere Neigung ſehen dürften, welche wir für die eine oder die andre Art der Beſchäftigung haben möchten.

Es iſt wohl erlaubt eine ſo treffliche Sache, wie dieſe Vertheilung der Arbeiten iſt, in das Ideale ſich auszumalen, ſo wie auch die Freunde des Nützlichen offenbar hierzu eine Neigung zeigen. Denken wir uns alſo die Vertheilung der Arbeiten auf das Höchſte ausgebildet, ſo würde dabei zuletzt herauskommen, daß jeder einen ſehr engen Kreis ſeiner Arbeit vorfände, in welchem er ſich nun auch zu möglichſter Vollkommenheit einüben könnte, und daß es ihm höchſtens zu ſeiner Erholung verſtattet wäre auch zwiſchen mehreren Beſchäftigungen zu wechſeln, von welchen aber eine jede wieder zur beſſern Einübung einen eben ſo engen Kreis beſchreiben müßte. Was nun aber hieraus ſich ergeben würde für die menſchliche Bildung, iſt nicht ſchwer auszurechnen. Nirgends in keinem Menſchen würde ſich der volle und ganze Menſch entwickelt finden, ſondern wie in kleine Theile zerbröckelt müßte hier die eine, dort die andre der Fähigkeiten ausgebildet werden, deren Anlage in der menſchlichen Natur liegt. Es iſt nicht zu bezweifeln, der Wilde, welcher alles treibt, wie unvollkommen es auch gerathen möge, er wird das Ganze der Natur doch beſſer darſtellen, als der Menſch eines ſolchen ausgebildeten Syſtems, in welchem die Vertheilung der Arbeiten unbedingt herrſchte. Denn dieſer würde Einzelnes zwar auf das Beſte zu üben gelernt haben, aber dieſe ſeine Fertigkeit würde doch nur wie ein Kopf erſcheinen, der mit Vernachläſſigung und auf Koſten der übrigen Gliedmaßen ſich ausgebildet hätte. Schön würde nun ſo der einzelne Menſch nicht eben gerathen. Allein unſre Männer der Nützlichkeitstheorie werden uns entgegnen, auf eine ſolche Schönheit oder auch nur natürliche und wahrhaft menſchliche Bildung der Einzelnen ſei es von ihnen auch gar nicht abgeſehn, ſondern ſie hätten eine ganz andre und viel höhere Bildung im Auge und, wenn wir ſo ſagen wollten, eine höhere Schönheit; die Bildung nemlich der ganzen Menſchheit, das ſei ihre Aufgabe, und dieſer müßten die Einzelnen ſich unterordnen, damit die ganze geſellſchaftliche Verbindung als eine ſchön zuſammengefügte Harmonie ſich darſtelle.

Sie mögen ſich wohl rühmen damit ein höheres Ziel bezeichnet zu haben, als das, welches die Selbſtſucht verfolgt; allein wenn ſie der Meinung ſein ſollten, daß ſie auch das höchſte Ziel damit bezeichnet hätten, ſo würden wir ſie daran erinnern müſſen, daß ſie bei der Glückſeligkeit, welche ſie der ganzen Menſchheit erringen möchten, doch eine Kleinigkeit vergeſſen hätten, das Wohl nemlich des einzelnen Menſchen. Ihre Schönheit, ihre Bildung, alles, was ſie als Ziel der vernünftigen Thätigkeit beſchreiben, beruht nur in dem Ganzen; ſie wollen eine vollkommene Einheit, welche aus vielen Theilen beſtehn, in welcher aber dieſe Theile ſehr unvollkommen ſein ſollen, d. h. ihren Anlagen nach nur wenig entwickelt, welche in ihnen ihre Entwicklung erwarten und, wie wir meinen, auch verlangen dürfen. Sollten ſie nicht begreifen können, in welcher einſeitigen Abſtraction ſie damit befangen ſind, daß ſie die Vollkommenheit des Ganzen ohne die Vollkommenheit der Theile ſetzen? Gewiß wir müſſen eine höhere Vollkommenheit als Ziel unſeres Beſtrebens annehmen, eine Bildung, in welcher wir zwar alle dem Ganzen unſre Kräfte ganz und ungetheilt widmen, aber auch zugleich ein jeder Einzelne die Bildung des Ganzen ganz und ungetheilt ſich aneignet; wo aber dies höchſte Ziel nicht erreicht werden kann, da dürfen wir wenigſtens die eine Seite dieſes Beſtrebens nicht zu Gunſten der andern gänzlich aufgeben. Das Sein und Leben für das Allgemeine und das Sein und Leben für ſich ſelbſt mögen wohl manchmal in Widerſtreit unter einander auftreten und das eine mag zuweilen die Beſchränkung für das andre bilden; aber dennoch dürfen wir nicht daran zweifeln beide als Zielpunkte unſeres ſittlichen Beſtrebens zu ſetzen, von welchen ein jeder gleichen Anſpruch auf Beachtung hat. Denn was wäre wohl jenes Wohl des Ganzen, auf welches die Utilitarier ſo großen Werth legen, wenn daran die Einzelnen nicht Theil hätten? Jedes Wohlſein muß ja doch zuletzt in einem Bewußtſein wurzeln und das Bewußtſein, wie es auch ſonſt ſich geſtalten möge, immer erzeugt es ſich doch auf eine perſönliche Weiſe; ein jeder hat es für ſich allein; ſein Bewußtſein iſt es, ſeine Reflexion, ſeine Thätigkeit. Daher kann es zwar ein Wohlſein geben, welches von einer Sympathie des allgemeinen Wohls ausgeht; aber eben dieſer Sympathie iſt doch der Einzelne ſich bewußt und wenn die Einzelnen ſie nicht fühlten, ſo würde das allgemeine Wohl nicht vorhanden ſein. Wenn wir nun aber dem folgen wollten, was die Utilitarier ſelbſt äußern, ſo müßten wir freilich glauben, ſie wollten einem jeden nur ſo viel Bewußtſein geſtatten, als zur Betreibung des ihm zugetheilten Geſchäfts nöthig wäre, und wenn auch das Geſchäft eines jeden die Geſellſchaftsverhältniſſe mit umfaſſen ſollte, ſo daß auch von dieſen ein Bewußtſein ſich zu verſchaffen einem jeden erlaubt ſein müßte, ſo würden wir dennoch nicht abſehn, wie dadurch das Bewußtſein nicht ebenſo zerſtückelt werden ſollte, wie die Arbeit und die Entwicklung der menſchlichen Fähigkeiten. Denn ein Zuſatz der Art, in welcher die Nützlichkeitstheorie jede Erlaubniß giebt, würde doch auch hier nicht vergeſſen werden dürfen, nemlich daß ein jeder nur ſo viel Bewußtſein von den Geſellſchaftsverhältniſſen ſich verſchaffen ſolle, als er mit denſelben ſich zu beſchäftigen habe, weil eben das Bewußtſein nur für die nützliche Thätigkeit ſein ſoll und es alſo nur eine Zerſplitterung von Zeit und Kräften ſein würde, wollte er klug ſein über ſeinen Wirkungskreis hinaus.

Vielleicht jedoch möchten unſre Gegner, damit es nicht ſcheine, als gewährten ſie dem Einzelnen zu wenig, dahinter ſich zu verſtecken, daß ja am Ende eine jede Einſicht in das Einzelne der Geſellſchaftsverhältniſſe das Ganze der Geſellſchaft umfaſſen müßte, weil das Einzelne nicht ohne das Allgemeine erkannt werden könnte. Dann aber müßten wir ihnen zu bedenken geben, ob ſie damit nicht in der That ihre eigenen Grundſätze gefährdeten.

Denn indem dieſe ausſchließlichen Werth auf das Bearbeiten und Bekämpfen der Natur legen, können ſie einem jeden auch nur ſo viel Einſicht, ja Bewußtſein verſtatten, als ſeine Arbeit verlangt. Was darüber hinausgeht, iſt wie vom Unnützen, ſo vom Übel. Wenn auch in die Arbeit eine Thätigkeit für die geſellſchaftliche Ordnung mit eingeſchloſſen werden muß, ſo wird dieſe doch immer nur eine ſolche ſein dürfen, die für die beſondere Lage eines jeden, für ſeinen beſtimmten und von der Vertheilung der Arbeiten abhängigen Wirkungskreis abgemeſſen iſt, und da ein ſolcher Wirkungskreis ſeiner Natur nach ein beſchränkter ſein muß, denn dem Einen wird ja der eine, dem Andern ein anderer zugetheilt, ſo wird auch dies geſtattete Bewußtſein nur ein beſchränktes ſein können. Von dieſem Geſetze werden ſelbſt die, welche die Geſellſchaftsverhältniſſe ordnen, nicht auszunehmen ſein; denn ſofern ſie im Einzelnen nicht arbeiten, ſondern nur das Allgemeine beſorgen, werden ſie auch in das Einzelne der Arbeit keine Einſicht nöthig haben, inſofern ihnen aber auch eine Arbeit im Einzelnen geſtattet ſein ſollte, würden ſie doch nur ein kleines Feld beſonderer Werke beſtreiten können. Demnach folgt aus einer richtigen Ausführung dieſer Nützlichkeitstheorie, daß ihr das Gemeinwohl, nach welchem ſie ſtrebt, unter den Händen zerrinnt und in eine leere Abſtraction ſich auflöſt, welche nach dem Syſtem der vertheilten Arbeiten nirgends zum Bewußtſein und mithin auch nirgends zum Daſein gelangen kann.

Im Gegenſatz gegen dieſe Abſtraction müſſen wir verlangen, daß dem Menſchen außer der Arbeit und der nothwendigen, von der Natur abgedrungenen Ruhe oder

Erholung auch noch eine Entwicklung ſeines Bewußtſeins nicht allein geſtattet, ſondern auch nothwendig ſei, in welcher er ſowohl ſeines eignen, als auch des allgemeinen Wohls ſeiner Geſellſchaft inne werde. Es mag ſein, daß beide Entwicklungen, jene erſte und dieſe zweite, zugleich betrieben werden können; dennoch werden wir die Anſicht, welche nur eine erzwungene Erholung geſtattet, ſonſt aber das Ganze unſeres thätigen Lebens der Arbeit allein gewidmet wiſſen will, für einſeitig anſehn müſſen. In der Arbeit leben wir dem Allgemeinen, wir ſollen aber auch uns ſelbſt leben, weil ohne uns ſelbſt das Allgemeine wenigſtens nicht vollſtändig wäre. Hierin haben wir zwei entgegengeſetzte Richtungen unſeres Lebens anzuerkennen, deren Ausgleichung unter einander wir zwar verſuchen mögen, von welchen wir aber auch wohl werden anerkennen müſſen, daß ſie niemals, ſo lange wir leben, in der vollkommnen Weiſe ſich ausgleichen werden, welche das Uebergewicht der einen oder der andern Richtung an dem einen oder dem andern Ende ausſchlöſſe.

Wenn wir aber ein Leben für uns ſelbſt fordern, ſo folgt daraus noch keinesweges, daß dies ein Leben außerhalb des Kampfes ſein müſſe, ſondern nur der Kampf mit der äußern Natur muß dabei in einem gewiſſen Grade überwunden ſein, damit wir uns in uns ſelbſt verſenken und unſer eignes Innere anbauen können. Aber werden wir nun in dieſem unſeren eigenſten Leben nicht einen neuen Kampf finden, den Kampf mit unſern Neigungen, mit unſerer Sinnlichkeit oder unſerer Selbſtſucht? Und wenn es ſo ſein ſollte, haben wir da nicht die Beſchäftigung mit dem Schönen als ein Reizmittel der Wolluſt und als eine Verweichlichung der Sitten zu fliehen? Wir ſtoßen alſo hier auf neue Zweifel und auf die Gegner des äſthetiſchen Lebens, welche unſer ſittliches Leben als einen beſtändigen Kampf mit unſerem eigenen Innern ſich denken.

Dieſe Gegner haben es auf eine ſtrenge Uebung und Zucht, auf eine harte Aſcetik abgeſehn; in dem äſthetiſchen Leben dagegen ſehen ſie nur eine Schmeichelkunſt, welche den Ernſt des innern Kampfes ſcheut. Freilich dürften ihnen für dieſes Vorurtheil, wie wir es nennen müſſen, zahlreiche Beiſpiele nicht ſehr fern ſtehen, hergenommen von einer luxurirenden Kunſt, von einer Liebe zur üppigen, ſinnlich reizenden und verführeriſchen Schönheit, wie ſolche Erſcheinungen zuweilen über große Zeiträume wuchernd ſich verbreitet haben. Aber wollten ſie auf ſolche Beiſpiele ſich berufen, ſo würden wir ihnen entgegenſetzen müſſen, daß dies nur Ausartungen der Kunſt und des Geſchmacks ſind und daß es nicht erlaubt ſei das Weſen des äſthetiſchen Lebens nach einzelnen Erſcheinungen zu beurtheilen. Wir würden ihnen auch wohl andere Beiſpiele entgegenſtellen können, welche die Kunſt in ihrem Ernſte und in ihrer Würde zeigen und die Liebe zum Schönen nicht als ein weichliches Hingeben, ſondern als eine tüchtige Anſtrengung des Geiſtes erſcheinen laſſen. Ja es würde vielleicht nicht unmöglich ſein ihnen an ihrem eigenen Beiſpiele begreiflich zu machen, daß ſie von dem Eingehn auf das Schöne und von dem Wohgefallen an ihm nicht ſo weit entfernt ſind, als ſie glauben mögen, indem ſie ſelbſt bei ihrer harten Aſcetik ſolche Mittel nicht zu verſchmähen pflegen, welche die Phantaſie ſchreckhaft oder beſänftigend erregen und zuweilen einen dichteriſchen und muſikaliſchen, zuweilen einen plaſtiſchen Ausdruck annehmen. Allein mit allen ſolchen Beiſpielen würden wir doch im Allgemeinen nichts gewinnen, um ſo weniger als ſie doch nur dahin führen könnten, daß man die Beſchäftigung mit dem Schönen als ein brauchbares Mittel, gleichſam als eine Kriegsliſt gegen das Böſe gelten ließe.

Die Gegner ſelbſt, mit welchen wir es hier zu thun haben, gründlich von ihrem Irrthum zu überzeugen würde uns unſtreitig nur alsdann gelingen, wenn wir ſie beſſern könnten; denn nur ſo weit erſtreckt ſich überhaupt die Einſicht in das Gute, als die Liebe zu demſelben. Da wir nun aber ſchwerlich im Stande ſein möchten durch wenige Worte eine Beſſerung zu bewirken und die, welche im ſittlichen Kampf leben, über dieſen Kampf zu erheben, daß ſie den ſittlichen Frieden ſchmeckten, ſo werden wir uns zu begnügen haben, wenn es uns gelingen ſollte Andern zu zeigen, wie die Anſicht, welche in unſerm ſittlichen Leben nichts als einen Kampf mit unſern Neigungen erblickt, nur von einer niedern Stufe der ſittlichen Entwicklung ausgeht. Dies wird uns gelingen, wenn wir in ihr ſelbſt Spuren davon nachweiſen können, daß ſie nur dazu beſtimmt iſt eine höhere Anſicht des Sittlichen vorzubereiten.

Unſere Gegner ſchildern uns das ſittliche Leben als einen beſtändigen Kampf zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, zwiſchen Neigung und ſittlichem Gebot. Einen Frieden wollen ſie nicht geſtatten, in welchem die ſinnliche Begierde, dies widerſtrebende Mittel unſeres Lebens, zum Gehorſam gebracht, in Übereinſtimmung mit dem ſittlichen Zwecke ſich zeigte, und daher beweiſen ſie ſich auch feindlich geſinnt der Kunſt und dem Schönen, welche uns eine Erquickung in der Ruhe nach überſtandenem Kampfe zu vergönnen ſcheinen. Wie ſollen wir ruhen, da noch augenblicklich der Feind droht? Verderblich ſind die Lockungen, welche in eine gefährliche Sorgloſigkeit uns einwiegen möchten. Wenn wir bisher redlich gekämpft haben, ſo dürfen wir doch nur einen Augenblick uns ſchwach zeigen, um auf einmal nicht nur alle Früchte unſeres früheren Streitens zu verlieren, ſondern auch für immer jeder Hoffnung des Heils beraubt zu werden. So ſchildern ſie unſere Lage gegenüber einem Feinde, der übermächtig, unaufhörlich lauert um uns das Verderben zu bringen. Wenn wir ihren Schilderungen trauen dürften, ſo würden wir anzunehmen haben, auf der Seite unſeres Feindes wäre eine Kraft, welche niemals ſchwächer drohte, auf unſerer Seite eine Schwäche, welche niemals ſicherer die Hoffnung des Sieges faſſen dürfte. Allein eben deswegen erregen dieſe Schilderungen den Verdacht, daß ſie übertreiben. Auf den erſten Blick ſcheint es einzuleuchten, daß die Elemente unſeres Lebens, welche im Streite unter einander gedacht werden, in einem ganz anderen Verhältniſſe zu einander ſtehen. Anfangs beim Beginn unſeres Lebens ſind die ſinnlichen Triebe und Begehrungen übermächtig in uns; wir lernen ſie aber, wenn wir anders zum Guten uns wenden, allmälig beſiegen und gewöhnen ſie zur Ordnung; die Vernunft dagegen, welche wir als unſer eigentliches Selbſt zu betrachten pflegen, wie unſcheinbar iſt ſie zuerſt, wie ſchwach! Mit der Zeit jedoch wird ſie ſtärker. So möchte es ſcheinen, als wenn wir nicht, wie jene unſere Gegner, anzunehmen hätten, daß unſer Feind immer gleich gefährlich bleibe, ſondern als dürften wir uns wohl rühmen, in dem Kampfe mit unſern Begehrungen und Neigungen werde doch etwas errungen, ein ſicheres Ergebniß, ein unbeſtrittener Beſitz. Sonſt würden wir ſagen müſſen, unſer Leben bisher wäre ohne allen Gewinn geweſen. Betrachten wir nur unſere Sinnlichkeit, unſere Selbſtſucht, unſere Leidenſchaft, dieſe unſere Feinde, ohne Schrecken, mit Ruhe. Wir werden finden, es iſt nicht ein Feind, ihrer ſind viele und dieſe Vielheit der Feinde darf uns nicht beſorgter machen, vielmehr muß ſie uns Hoffnung des Siegs einflößen; denn je weniger der Feind einig iſt, um ſo leichter läßt ſeine Kraft ſich trennen und in einzelnen Kämpfen allmälig beſiegen. Die ſinnlichen Triebe und Neigungen, welche uns anfangs zu ſchaffen machen, werden eine nach der andern überwunden; wir haben ſie nun unterwürfig und zu unſerer Hand gewöhnt; da iſt die Ruhe der Vernunft über ſie gekommen; ſie haben das Maß anerkennen gelernt, das Maß des Guten und der Schönheit. Sollen wir uns nun nicht muthiger fühlen und deſſen uns erfreun, was wir gewonnen haben? So möchte es ſcheinen, daß auch die Anſicht unſerer Gegner es verſtattete in unſerm Leben Momente anzuerkennen, in welchen wir uns eines gewonnenen Friedens, einer Uebereinſtimmung unſerer Neigungen mit unſerer Vernunft erfreuen könnten, und zu dieſen Momenten dürfte alsdann auch wohl das gezählt werden, was das Schöne und die Spiele der Phantaſie in unſer Leben bringt.

Allein, wenn jemand glaubte durch dieſe Betrachtungen unſere Gegner in ihrer Feindſchaft gegen das äſthetiſche Leben beſchwichtigen zu können, ſo würde er ſich irren. Sie würden uns vielmehr des Leichtſinns beſchuldigen, wenn wir im Bewußtſein unſeres Sieges über einzelne ſinnliche Neigungen uns der Freude hingeben wollten, als wenn nicht beſtändig ein neuer Kampf uns bevorſtände. Wir ſollen es anerkennen — und dem können wir uns, wenn wir es redlich meinen, in der That nicht entziehen — daß, nachdem der eine Feind ſinnlicher Neigung beſiegt worden, alsbald ein anderer aufſteht und neuen Kampf erzeugt, daß wir niemals völlig den Lockungen von rechter Bahn ab entgangen ſind, und ſo müſſen wir auch unſern ſtreng Geſinnten zugeben, daß wir den Kämpfen mit uns beſtändig unſern ganzen Eifer zuzuwenden haben. Wenn dem nun aber ſo iſt, wie können wir uns da beruhigen in irgend einer einzelnen Befriedigung, welche wir gegen den Andrang des ſinnlichen Triebes gewonnen haben mögen? Das ſind gar zu vergängliche Beruhigungen, welche auf dieſem Wege uns zu Theil werden, eben ſo ſchnell verſchwindend, wie gewonnen; als eine augenblickliche Erholung mögen wir ſie betrachten, als einen flüchtigen Gewinn; aber wollten wir uns an dieſem Schmucke vergänglicher Freuden laben und in ſeinem Bewußtſein einen dauernden Genuß ſuchen, ſo würde uns das Zeitliche nur verlocken und zerſtreuen und abhalten von dem ernſten Streben nach dem ewigen Frieden unſeres Gemüths, welcher nur in unabläſſiger Erfüllung unſerer Pflicht gefunden werden kann. Dieſe Anſicht alſo verwirft die Befriedigung, welche wir im Bewußtſein des einzelnen Schönen finden können, indem ſie eine höhere

Befriedigung ſucht, die aber nur am Ende unſeres Lebens gefunden werden könnte und erreicht werden ſoll durch einen ununterbrochenen Kampf. Denn die Beſeligung im letzten Ziele unſeres Strebens ſtellt uns eine Aufgabe auf, deren einzelne Momente untheilbar mit einander verknüpft ſind, ſo daß, nachdem ſie in irgend einem Momente zur Löſung gekommen iſt, an dieſelbe ſogleich eine neue Aufgabe ſich anſchließt, welche von neuem unſern Kampf in Anſpruch nimmt. Daher will ſie nicht geſtatten, daß wir auch nur einen Augenblick zurückblicken auf das, was gewonnen worden, ſondern immer ſollen wir vorwärts ſehen auf das, was noch zu leiſten iſt. In dem Bewußtſein der Größe unſerer Aufgabe können wir alles, an welchem wir uns erfreun möchten als an einem ſchon Geleiſteten und Vollendeten, nur als einen nichtigen Tand betrachten. Es iſt die unermeßliche Weite bis zu unſerm Ziele, es ſind die Schrecken noch völlig unbekannter Gebiete, welche den Gefahren der Gegenwart ſich zugeſellend uns überwältigen; alles dies iſt wohl im Stande uns ſo zu beunruhigen, daß Kunſt und Schönheit vergebens ſich bemühen würden uns zu befriedigen. Beſonders aber indem wir die Erhabenheit unſeres Ziels bedenken und uns geſtehn müſſen, daß wir ihm allein einen unbedingten Werth beilegen, in ihm allein das Göttliche finden können, tragen wir Scheu irgend ein anderes ihm zu vergleichen oder gegen daſſelbe gehalten noch ſonſt etwas irgend einer Achtung zu würdigen. Wenn wir nun nach dieſem Blicke auf unſer Ziel wieder zurückſehen auf unſer früheres Leben, welches noch nicht gelebt wurde in dem Bewußtſein dieſes Zieles, in der Verehrung dieſes unſeres Gottes, welcher uns Gegenſtand unſerer Liebe und einziges Geſetz unſeres Handelns iſt oder ſein ſoll, ſo mögen wir uns wohl mit Unwillen abwenden von allem, was damals unſere Seele erfüllte und uns Beruhigung zu gewähren ſchien. Jetzt erſt iſt unſer Leben geheiligt worden von der Verehrung des Heiligen; was wir früher lebten und liebten, ehe wir dieſes Ziel verfolgten, was wir jetzt noch leben und lieben ohne dieſes Ziel dabei zu berückſichtigen, alles das waren und ſind unheilige Dinge; wollten wir zu ihnen uns zurückwenden, ſo wäre Gefahr, daß ſie mit der Kraft, welche ſie auf unſer Gemüth auszuüben wiſſen, von neuem in eine Bahn uns herabzögen, welche wir jetzt als eine gottvergeſſene nur verabſcheuen oder bemitleiden können.

Dies ſind Überlegungen, welche uns auffordern beſtändig eingedenk unſerer großen Beſtimmung keine Ruhe in unſerm Kampfe, keine heitere Luſt im Beſitze des Geleiſteten uns zu verſtatten. Eine ſolche Stimmung der Seele zu tadeln fällt uns nicht ein. Vielmehr müſſen wir ſie als etwas anſehn, was nothwendig in dem Verlaufe unſeres Lebens, ſobald daſſelbe nicht auf einer niederen Stufe des Bewußtſeins über uns ſelbſt ſtehen geblieben, heraustreten muß. Anfangs mögen wir wohl ſorglos dahinleben, wenig bekümmert um das Ende, uns deſſen erfreuend, was die Gegenwart bietet, unſere Kräfte wenn auch nicht geradezu vergeudend, doch kaum deſſen gedenk, wozu ſie gebraucht werden ſollen. Aber immer ſoll es nicht ſo fortgehen, einmal ſollen wir das Ziel bedenken lernen, und wenn wir uns nun zurückwenden im Geiſte zu den vergangenen Zeiten, wie werden ſie uns da erſcheinen? Wenn ſie am ſchuldloſeſten waren, wie ein kindiſches Spiel; aber mehr noch wie ein frevelhafter Leichtſinn; denn ohne Schuld iſt keiner und ſo wie dieſe uns einmal ergreift, ſo vergiftet ſie bald mit Leidenſchaft das ganze Leben. Da ergreift uns nun Reue und im Gefühl unſerer Schwäche wenden wir uns ab von unſerm frühern Treiben; es ſoll ein neues Leben beginnen; das Alte müſſen wir von uns abthun; nur zu viele Lockungen ſind in ihm verborgen; wir dürfen nicht wieder in das hinunterſteigen, was wir mit Mühe verlaſſen haben; alles in ihm iſt von Leidenſchaft durchdrungen und Reines aus ihm ausſcheiden zu wollen würde uns nur in Gefahr bringen von dem Unreinen befleckt zu werden. Dies ſind Gedanken, welche niemanden fremd ſein können, ſobald er zu einem Leben im Bewußtſein ſeiner Beſtimmung ſich erhoben hat. Nicht nur dem Einzelnen drängen ſie ſich auf, ſondern auch in der Geſchichte der ganzen Menſchheit bilden ſie periodiſch ſich aus. Nach den Spielen einer heitern Kunſt, welche nur zu leicht ausarten in Leichtſinn und in Begünſtigung einer üppigen Phantaſie, beſinnt ſich ein reiferes Zeitalter, daß dem Menſchen eine höhere Beſtimmung zu verfolgen geboten iſt, als in einer ſolchen Sorgloſigkeit der Luſt und der Freude dahinzuleben. Die Befriedigung, welche das Spiel gewährte, ſie iſt dahin; ſie war nicht die rechte; denn aus ihr erwuchs uns der Kampf um ſo ſtärker, je dringender uns nun die Aufforderung vorliegt auch die Spuren unſerer Vergangenheit, die kindiſche Luſt an der Eitelkeit und das verlockende Spiel der Sünde, aus unſerem Bewußtſein auszutilgen. Wie ſollten wir uns alſo erfreuen an dem, was wir im Kampfe gewonnen haben? Es iſt eben nichts gewonnen worden; ſo wie die Befriedigung nicht die rechte war, ſo war auch unſer Kampf nicht der rechte. Erſt jetzt haben wir den rechten Kampf zu beginnen und von nun an dürfen wir nicht feiern ihn bis zum Ende unſers Lebens durchzuführen.

Aber wie gern und willig wir auch anerkennen mögen, daß dieſe Stimmung, welche uns zum Kampf aufruft, mit Recht einen Frieden verwirft, der zu früh, zu unſicher abgeſchloſſen worden, ſo werden wir ſie dennoch nur für eine Stimmung halten dürfen, welche wie alle Stimmungen vorübergehend iſt. Wie düſter ſie auch das Leben ſchildert, ſo lieben ſie doch viele, weil ſie wiſſen, daß ſie mehr in ihr haben, als jenes heitere, aber auch leichtſinnige Spiel ihres frühern Lebens ihnen gewähren konnte, und indem ſie dieſelbe lieben, möchten ſie auch für immer ſie feſthalten. Allein ſie ſoll ausgetauſcht werden gegen noch höhern Gewinn; ſie iſt nur dazu beſtimmt einen Uebergang aus dem frühern Unbewußtſein in das reichere Leben zu bilden. Wir glauben, daß ſelbſt die, welche ihr zugethan ſind, hiervon ſich überzeugen könnten, wenn ſie es nur über ſich vermöchten ſie ſorgfältig zu betrachten; denn ſie trägt deutlich die Spuren an ſich, daß ſie einer Übergangsbildung angehört.

Geſetzt ſie wäre von dieſer Art, ſo würden wir ſie in doppelter Rückſicht zu prüfen haben, theils in Beziehung zu dem, was ſie hinter ſich zurückließ, theils in Beziehung zu dem, was ſie einleitet. Beide Richtungen treten aber auch deutlich genug an ihr hervor. Gegen das Frühere zeigt ſie ſich offenbar ſehr gereizt; ſie verfolgt es mit einem gewiſſen Haß, welcher wohl zu der Vermuthung berechtigen könnte, daß ſie nicht mit völliger Billigkeit es zu beurtheilen im Stande ſei. Dieſe Vermuthung wird zur Gewißheit, wenn wir ihr eigenes Verhältniß zu ihm feſt im Auge behalten. Sie beſchuldigt das frühere Leben, daß es nichts gewonnen habe in ſeinen allzu leicht errungenen Siegen; alles erſcheint ihr als ein eitler Tand, was früher betrieben wurde. So müſſen wir ſie denn fragen, wie ſie ſelbſt geworden. Wird ſie etwa behaupten wollen, ſie ſei aus dem Nichts entſtanden? Ein neues Leben einzuleiten rühmt ſie ſich; aber woher kommt ihr die Kraft zu dieſem neuen Leben? Sollte ſie dieſe Frage ſich beantworten wollen, ſo würde ſie wohl in Verlegenheit ſich finden, wenn ſie dabei in aller Strenge an ihrer Behauptung feſthalten wollte, daß in dem frühern Leben nichts gewonnen worden. Vielleicht möchte jemand ſein, in jener Stimmung ſo befangen, daß er es auszuſprechen wagte, das neue Leben, in welches er nun eingetreten, es ſei eine reine Schöpfung Gottes, ein neuer durchaus unbedingter Anfang der Entwicklung; und freilich, wer bis hierher vorzuſchreiten ſich entſchließen könnte, von dem dürften wir wohl kaum erwarten, daß er durch irgend welche vernünftige Gründe ſich belehren ließe. Doch wollen wir ihm zu bedenken geben, daß damit weder die allgemeinen Geſetze des Denkens, noch die Erfahrungen derer übereinſtimmen, welche zu einem neuen Leben gekommen zu ſein ſich rühmen. Nicht die allgemeinen Geſetze des Denkens; denn dieſe verlangen, daß wir das Leben eines Menſchen als einen ſtetigen Verlauf betrachten, in welchem zu keiner Zeit der einmal begonnene Faden der Entwicklung ſchlechthin abgeriſſen wird. Hätten wir zwei gänzlich getrennte Leben eines Menſchen zu unterſcheiden, das alte und das neue, ſo wäre in dieſem der Lebende nicht mehr derſelbe, welcher in jenem lebte; es wäre da nicht ſowohl ein Menſch, als vielmehr zwei Menſchen. Aber auch eben ſo wenig die Erfahrungen des neuen Lebens; denn wie völlig dieſes ſich auch losſagen möge von dem alten, ſo wiſſen wir ja doch alle, daß dies nur geſchieht vermittelſt der Reue, in der wir die Thaten des alten Lebens als unſere Thaten bereuen und damit uns zu ihnen noch jetzt bekennen. Und wenn wir überdies noch immer die Spuren derſelben in uns zurückgeblieben finden und uns fürchten, daß die alten Neigungen ihre frühere Gewalt über uns wieder gewinnen möchten, ſo geſtehen wir auch damit ein, daß unſer neues Leben aus dem alten hervorgegangen ſei und dieſes in jenem ſich fortſetze. Daher werden wir denn auch ohne Zweifel die vorher aufgeworfene Frage in der Weiſe uns beantworten müſſen, daß die Kraft zum neuen Leben nur im frühern Entwicklungsgange ſich uns ausgebildet habe und die nothwendige Folgerung, welche wir hieraus ziehen müſſen, wird dahin lauten, daß auch jenes frühere Leben nicht ganz für uns verloren ſei, ſondern zur Stärkung der Kraft gedient habe, in welcher wir uns jetzt zur Löſung ſchwierigerer Aufgaben rüſten können. Zwar haben wir wohl früher die Wendung, welche unſer Leben jetzt nehmen will, nicht beabſichtigt und unſere Kraft für die jetzt vorliegenden Zwecke nicht mit Bewußtſein ausgebildet; aber wie es zu geſchehn pflegt, unter der Hülle eines abſichtloſen Spieles der Kräfte wurde dennoch das gefördert, was wir jetzt als Zweck unſeres Lebens anſehn müſſen. So ſchließt ſich ſelbſt die Reue, zu welcher wir uns jetzt erſtarkt haben, an etwas an, was wir nicht völlig bereuen können, und wir werden uns eingeſtehn müſſen, daß wir in unſerm frühern Leben zweierlei zu unterſcheiden haben, das nemlich, was wir mit Recht bereuen und durch die Reue zu überwältigen und für unſer künftiges Leben unſchädlich zu machen beabſichtigen, von der andern Seite aber auch das allmälige Wachſen unſerer Kraft, deſſen Frucht wir jetzt erndten und herüberzunehmen haben in unſer weiteres Leben. Wenn uns nur erſt dieſe Unterſcheidung gelingt, ſo werden wir auch nicht mehr alles beklagen, was das frühere Leben uns brachte, ſondern es wird auch eine Freude uns aufſchießen über die Ergebniſſe des alten Lebens. Wir werden alsdann uns rühmen dürfen, daß eine göttliche Oekonomie bis hierher uns geführt hat, trotz unſerer Irrthümer und unſerer Sünden, trotz unſerer Verblendung gegen ihre fühlbare Macht, und daß alles, was ſich uns bisher ergab, eine nothwendige Vorbereitung war für den Standpunkt, welchen wir jetzt erreichten. Allein die Stimmung der Reue und des Kampfes mit uns ſelbſt findet ſich freilich außer Stande jene zuvor bezeichnete Unterſcheidung zu unternehmen. Darum klagt ſie das Frühere an als ein Spiel, welches ſie nun ganz von ſich abthun müſſe, während ſie doch ſelbſt einen Theil ſeiner Erfolge in ſich aufnimmt. Dies iſt ihre Verworrenheit, welche ſie als eine Uebergangsbildung bezeichnet; denn ſie weiſt dadurch auf das ſpätere Leben hin, welches mit ihr beginnt.

Dieſes wird nun aber ein doppeltes Werk zu vollbringen haben. Auf der einen Seite ſoll es die Unterſcheidung bewerkſtelligen zwiſchen den geſunden und krankhaften Beſtrebungen der frühern Lebensperiode, um jene auszuſcheiden, dieſe aber um ſo ſicherer, je reiner ſie nun hervortreten, ſich anzueignen, und indem es dies letztere thut, erfreut es ſich auch jener frühern Spiele ohne Kampf mit den entgegengeſetzten Elementen, mit welchen ſie früher vermiſcht erſcheinen mochten. Von der andern Seite aber ſoll es alsdann auch den ſinnlichen Trieben und Neigungen weitere Siege abgewinnen und ſobald dieſe errungen ſind, darf es nun auch ihrer Früchte ſich erfreuen und in ihrem Beſitze eine Ruhe feiern, welche über dem Kampf erhaben iſt. Nicht als wenn nun aller Kampf abgethan ſein ſollte, ſondern er dauert noch immer fort um Neues zu gewinnen; aber mitten in dem Kampfe werden wir auch des Gewonnenen uns erfreuen dürfen und beides, den Kampf und den Beſitz des Gewonnenen, und eben ſo auch die Arten des Bewußtſeins, welche beide begleiten, werden wir zu unterſcheiden haben, wenn wir das Ganze unſeres vernünftigen Lebens uns wiſſenſchaftlich gliedern wollen. Hierin beſteht nun eben der Fehler derer, welche von dem angegebenen Standpunkte aus das ſittliche Leben nur als einen Kampf betrachten möchten, daß ſie von dem Bewußſein des Kampfes, der in ihrem gegenwärtigen Entwicklungsgange vorherrſchend ſie beſchäftigt, gleichſam überwältigt, den Frieden, den Gewinn aus dem frühern Kampfe, nur als etwas Jenſeitiges anſehn, als etwas, was in dieſem zeitlichen Leben uns fremd bleibe. Aller Schmuck zeitlicher Freuden ſtellt ſich ihnen als etwas Vergängliches dar, was, ſobald es ſeiner Wahrheit nach erkannt werde, uns nicht erfreuen könne. Da iſt die Hoffnung auf Gott noch nicht zu ihrer Einigung mit dieſen weltlichen Dingen gelangt, welche auch als ein Werk Gottes betrachtet ſein wollen; da kämpft man noch gegen die Freuden an, welche uns Gott zu ſeiner Verherrlichung in dieſer Welt bereitet hat, und findet in den unſchuldigſten Erquickungen der Seele eine Störung des Werkes, welches man ſo eben betreiben ſoll. Wir aber müſſen dagegen feſthalten, daß dieſe zeitliche Erſcheinung das Ewige in ſich birgt, daß die Seligkeit, welche wir ſuchen, auch ſchon gegenwärtig uns geworden iſt, wenn auch nicht in ihrer Vollkommenheit, und daß wir der zeitlichen Erſcheinungen uns erfreuen dürfen, in welchen wir die Schönheit des Himmels vorbedeutet und abgebildet finden.

So viel haben wir zu ſagen gegen die, welche in ihrem ſtreng ſittlichen Eifer einen beſtändigen Kampf uns auflegen möchten und jede Nachgiebigkeit gegen unſere Neigung verdammen. Wir können ſie nur ermahnen ſich zu bedenken, ob ſie nicht in einem ſolchen Übergange ihres Lebens ſich befinden, wie wir ihn geſchildert haben, an einem Punkte ihrer Entwicklung, wo ſie ein neues Leben beginnen wollen und ſich noch nicht beſinnen können, daß ſie doch in dieſes neue Leben das alte, ſo weit es nur irgend eine wahre Bildung enthielt, herübernehmen müſſen. Sollten ſie hierauf ſich beſinnen lernen, ſo würden ſie auch wohl gewahr werden, daß mit der Entwicklung des Guten auch zugleich die Neigung zum Guten ſich in uns erzeuge, der Beſitz eines Gutes, welches unvergänglich iſt, und daß wir in der Übereinſtimmung des ſittlichen Gebots mit dieſer Neigung unſern Frieden gewinnen mit uns und eine Freude, welcher keine Reue folgt. Nur wer durchaus noch keine Feſtigkeit in der Bewältigung ſeiner ſinnlichen Neigungen gewonnen und es noch nicht erfahren hat, wie unſere Triebe der Vernunft gehorchen lernen, wird es leugnen wollen, daß die Neigung mit der Vernunft geeinigt ſein könne. Die ſittliche Übung läßt auch eine Neigung zu ähnlichen Übungen in uns zurück, gewährt uns einen Geſchmack am Guten, und wer nur in einem ſolchen Leben ſeiner Neigung und ſeinem Geſchmacke folgend ſich ergebt, der wird auch im Frieden der Seele das Sittliche finden. In einem ſolchen friedlichen Leben würden wir denn auch die Stelle zu ſuchen haben, wo dem Geſchmacke am Schönen nachzuhängen uns erlaubt ſein dürfte.

So dürfen wir uns alſo gegen die Anſichten derer für geſichert halten, welche dem äſthetiſchen Leben keinen ſittlichen Werth beilegen wollen, ja es verdammen, weil ſie die Sittlichkeit nur im Kampfe, ſei es mit der äußern Natur, ſei es mit unſern eigenen Neigungen zu finden wiſſen. Die nützliche Thätigkeit iſt nicht allein zu loben; wir haben neben der Arbeit auch eine Muße in Anſpruch zu nehmen; nicht allein das iſt an uns zu preiſen, was wir gegen unſre Neigung uns ſelbſt abgewinnen, ſondern auch was wir mit Neigung zum Guten thun, darf auf ſittlichen Werth Anſpruch machen; es giebt auch einen ſittlichen Frieden. In dieſem Leben der Muße und der ſittlichen Befriedigung haben wir das äſthetiſche Leben zu ſuchen, wenn wir ſagen dürfen, daß es erlaubt ſei auf daſſelbe einzugehn und daß wir es als einen Theil unſerer ſittlichen Aufgabe zu betrachten haben.

Zweites Kapitel.

Das Leben der Muße und der ſittlichen Befriedigung.

Einſeitigen Theorien pflegt mit unwiderſtehlicher Gewalt das praktiſche Leben ſich entgegenzuſetzen. So hat auch der Theorie, daß unſer waches Leben nur der Arbeit für das Gemeinwohl gewidmet werden ſollte, die beſtändige Übung widerſprochen und es iſt keine Zeit geweſen, welche nicht neben der Arbeit auch die Muße verlangt hätte. Wir wollen uns nicht auf jene orientaliſchen Völker berufen, die in der Ruhe ihre ganze Seligkeit ſuchten; aber wir können uns nicht enthalten auf Römer und Griechen als auf ein nicht verächtliches Beiſpiel hinzuweiſen, auf jene Männer, die auch den Krieg liebten und die Geſchäfte des Friedens, aber die dennoch nichts mehr preiſen als ihre Muße und feſt davon überzeugt ſind, daß ein allzu geſchäftiges Leben in beſtändiger Arbeit, welches keine Muße geſtatte, die Seele zu ſklaviſcher Geſinnung niederdrücke. Hat nicht von jeher die Sitte aller Völker Feſte geheiligt, an welchen die Arbeit ruht, der Geiſt den gewöhnlichen und nützlichen Geſchäften ſich entreißt, in Fröhlichkeit ſich ergeht oder an etwas anderes denkt, als an jenen Ernſt des Kampfes mit der Natur und des Verkehres unter den werkthätigen Menſchen?

Sprechen nicht auch unter den Völkern unſerer gegenwärtigen Bildung noch die heiligſten Überzeugungen dafür, daß wir auch eine Zeit der Ruhe und Muße haben ſollen, in welcher unſere Seele ſich erheben könne über die Arbeit des alltäglichen Lebens und ſich ſammeln von der Zerſtreuung, in welche uns nothwendig die Beſchäftigung mit unſern augenblicklich wechſelnden phyſiſchen Bedürfniſſen und der Macht des arbeitenden Lebens dahinreißen müſſen? Auch dies Bedürfniß eine Erholung in der Muße zu ſuchen iſt beſtändig gefühlt worden; es iſt nicht das Bedürfniß der Ermüdeten, welche nach körperlicher oder geiſtiger Anſtrengung Ruhe und Schlaf ſuchen, vielmehr ſcheinen uns die, welche noch eine andere Ruhe nach gethaner Arbeit außer im Schlafe und nach Übermüdung in ſeltenen Fällen verſtatten wollen, aber keine Thätigkeit in der Muße ſuchen, dem thätigen Leben einen zu engen Spielraum anzuweiſen. Denn durch einen geordneten Wechſel der Thätigkeiten, glauben wir, könne erreicht werden, daß niemand außer dem Schlafe und den Zeiten der Übermüdung irgend eine Zeit gänzlich verliere, und wir halten es für die Pflicht eines jeden einer ſolchen Einrichtung ſeines Lebens nachzutrachten ohne doch deswegen auf ſeine Muße zu verzichten. Die Muße ſoll demnach nicht in Unthätigkeit vergehen; ſondern wie ein Alter geſagt hat, er ſei niemals weniger müßig, als wenn er Muße habe, ſo ſollen auch wir eine Muße ſuchen, in welcher wir unſere Beſtimmung nicht außer den Augen verlieren, die Zeit nicht vergeuden, ſondern ſie gewinnen zur Betreibung von Angelegenheiten vom höchſten Werthe. Die Freude am Schönen, die Spiele der Kunſt, welche den Feſten aller Welt ſich anſchließen, die religiöſe Erbauung, welche geheiligt iſt bei allen Völkern, zeugen von einer ſolchen Muße und daß ſie zu allen Zeiten und unter allen Verhältniſſen für etwas dem Menſchen Nothwendiges gehalten worden iſt.

Wir müſſen hier noch einmal an den Begriff der Arbeit erinnern, ſo wie er früher von uns aufgeſtellt wurde. Nach dem dort Geſagten haben wir ihr Weſen in der Thätigkeit zu ſuchen, welche für die menſchliche Geſellſchaft aufgewendet wird. Weil in dieſer ein jeder ſeine beſondere Stelle und dieſer gemäß dem Ganzen etwas zu leiſten hat, darum ſind die Arbeiten vertheilt, darum hat ein jeder ſeinen beſondern Beruf und alles, was er in dieſem Berufe vollzieht, das iſt ſeine Arbeit. Es ſtellt ſich hierbei von ſelbſt heraus, daß der Begriff der Arbeit nicht an einer beſtimmten Art von Werken hängt, ſondern eine perſönliche Bedeutung hat. Das, was dem Einen als ſeine Arbeit zugetheilt iſt, weil es im Kreiſe ſeines Berufs liegt, das wird vom Andern in ſeiner Mußezeit getrieben und ſtellt ſich ihm als eine Erholung von der Arbeit dar. Der Gelehrte ruht von ſeiner Arbeit aus, indem er den Garten beſorgt, ſeine Bäume, ſeine Pflanzen pflegt oder ſonſt eine mechaniſche Arbeit verrichtet. Arbeit iſt dabei auch wohl, indem dieſe Beſchäftigung einen Nutzen für den Einzelnen und für die Geſellſchaft hat; aber die Arbeit iſt untergeordnet der Erholung, denn ſie wird nicht eigentlich des Nutzens wegen betrieben, ſondern dieſer fällt nur nebenbei ab, die Erholung aber iſt der Zweck und dieſer wird dadurch gewonnen, daß man ſich irgend eine Beſchäftigung erwählt, welcher die eigene Neigung ſich zuwendet. So wird auch umgekehrt Einigen das eine Arbeit, was den Meiſten nur eine Erholung ihrer Muße iſt. Wenn wir die Feſte ſich bereiten ſehen, mögen ſie weltliche oder religiöſe Bedeutung haben, ſo finden wir, daß ſie zwar den Meiſten eine Zeit der Muße gewähren, aber doch nicht allen; denn denen, welche dabei die Vorſteher und Anordner der Feſtlichkeit abgeben oder beſchäftigt ſind dieſer zu dienen, wird eben hieraus eine Arbeit erwachſen. Und auch hierbei findet derſelbe Grund ſtatt. Das was ſie dabei thun, verrichten ſie nicht ihrer ſelbſt wegen, ſondern nur nebenbei haben ſie auch ihre Freude daran, hauptſächlich aber iſt es das Beſte der Übrigen, was ihnen dieſes Geſchäft zur Arbeit macht. So iſt auch einigen wenigen die ſchöne Kunſt eine Arbeit, den meiſten eine Beſchäftigung der Muße. In allen den Punkten, in welchen jemand anfängt, dieſelbe nicht für ſich, ſondern für andere zu betreiben, verkehrt ſie ſich ihnen zur Arbeit und nur eben hierin iſt der Unterſchied zwiſchen Arbeit und Beſchäftigung der Muße, daß wir jene für die Geſellſchaft der Übrigen treiben, dieſe aber für uns. Und zwar muß dieſes “Uns” im ſtrengen Sinne genommen werden, indem wir unterſcheiden müſſen, was wir als Glieder der vernünftigen Geſellſchaft ſind und was dagegen als einzelne Weſen. In jener Rückſicht müſſen wir anerkennen, daß unſere leibliche Natur uns nicht eigen angehört außer nur in einem weitern Sinne; ſie iſt uns von Geburt zugefallen, in einem Proceſſe der Natur, welcher nicht von dem Einzelnen vollzogen wird, am wenigſten von uns ſelbſt; ſondern das allgemeine organiſirende Geſetz unſerer Art vollzieht ihn und daher können wir auch dieſen Leib nur als ein Product unſerer Art betrachten, welches an uns beſonders verliehen worden, aber nicht, daß er unſer wahres und von uns unablösliches Eigenthum ſei, vielmehr, mögen wir auch noch ſo kräftig ihn uns aneignen und unter die Gewalt unſerer Vernunft bringen, immer bleibt er dennoch etwas uns Fremdes, was unter allgemeinen Naturgeſetzen ſich forterhält und ernährt, unter den Geſetzen unſerer Art, welche wir wohl in einzelnen Äußerungen beſtimmen können, welche aber im Ganzen ihren Gang unabhängig von unſerem Willen gehen. Und ſo ergiebt es ſich denn auch zuletzt, daß wir dieſen Leib wieder abgeben müſſen nach den Geboten der Natur, während wir hoffen oder mit Sicherheit vertrauen, daß wir ſelbſt dieſe Umwandlung der Natur, welche wir den Tod nennen, überdauern werden, zum ſichern Zeichen, daß eben der Leib nur zum Nießbrauch uns gegeben war, aber nicht zum beſtändigen Eigenthum. Wenn wir daher für ihn ſorgen, ſo dienen wir in der That nur fremden Bedürfniſſen und uns liegt eine Beſchäftigung ob, welche einem Gliede unſerer Art gewidmet iſt, einem Producte nicht unſerer eigenen Thätigkeit, ſondern einer über unſer ganzes Geſchlecht vertheilten Kraft, welche die Bedingungen des einzelnen Lebens ordnet und gleichſam das eine Leben aus dem andern hervorwachſen läßt. Daher wird auch niemand ſagen, daß indem er den Bedürfniſſen ſeines Leibes dient, er nicht eine Arbeit verrichte. Die Beſchäftigung ſeiner Muße dagegen ſoll ſich auf ihn allein beziehen und das fördern, was ſeinem eigenthümlichen Weſen erſprießlich iſt. Jeder wird dieſen Punkt, welchen wir im Begriff der Arbeit haben hervorheben müſſen, auch damit in Übereinſtimmung finden, daß wir früher die Arbeit als einen Kampf gegen die Natur betrachtet haben; dies genauer auseinanderzuſetzen liegt aber dem Zwecke unſerer gegenwärtigen Unterſuchung fern.

Sollte nun noch etwas hinzuzuſetzen ſein über dieſen Gegenſatz zwiſchen Arbeit und Muße, ſo würde es nur darauf gehen, daß beide Glieder deſſelben doch keineswegs unbedingt ſich ausſchließen, ſondern in der Muße eine Arbeit, aber auch in der Arbeit eine Muße ſein könne. Davon haben wir ſchon früher einige Beiſpiele vorgebracht und es möge hier nur vergönnt ſein noch allgemeiner dieſen Punkt in's Licht zu ſtellen. Wenn vom ſittlichen Leben die Rede iſt, ſo wird wohl kaum bezweifelt werden können, daß der Gegenſatz zwiſchen dem, was für das Allgemeine gethan wird, und dem, was für das Einzelne, nur ein dem Übergewichte nach zu beſtimmender ſei. Denn darin möchten wir ja wohl das Beſte finden, was von vernünftigen Weſen erſtrebt werden könnte, daß an dem allgemeinen Wohle ein jeder den innigſten und vollkommenſten Antheil nehme und daß daher alles, was für das Allgemeine gearbeitet wird, auch ſogleich und unausbleiblich dem Einzelnen zu ſeinem Beſten, zu ſeinem Wohlgefühle ausſchlage. Sollte aber eine ſolche Gemeinſchaft der Einzelnen mit dem Allgemeinen hergeſtellt ſein, ſo würde ja daraus auch ohne weiteres folgen, daß ſo wie für den Einzelnen etwas gethan würde, auch ſogleich alle es empfänden als eine Wohlthat, welche einem Gliede des Ganzen und mithin auch dem Ganzen erwieſen wäre. Gilt dies nun ohne Beſchränkung, ſo wird es auf alle

Fälle ſeine Anwendung finden, in welchen der Einzelne für ſich ſelbſt etwas thut, er wird da nicht allein für ſich etwas thun, ſondern auch für das Allgemeine, und umgekehrt, wenn er für das Allgemeine thätig iſt, ſo wird er auch zugleich für ſich ſorgen; haben wir nun aber in dem einen die Arbeit, in dem andern die Beſchäftigung der Muße zu ſehen, ſo wird auch in jeder Arbeit eine Muße und in jeder Muße eine Arbeit ſein. Um die Muße in der Arbeit zu erkennen, dazu gehört nun, daß wir mit Neigung und Liebe den gemeinnützigen Werken uns widmen, d. h. daß wir dabei uns bewußt ſind, wie in ihnen etwas betrieben wird, was in einem innigen, ſo zu ſagen verwandtſchaftlichen Zuſammenhange mit uns ſteht. Dies kann in jeder ſittlich gebotenen Arbeit geſchehen, und ſo kann auch jede ſolche Arbeit mit Luſt und Liebe getrieben werden, ſo daß, wenn wir uns denken, irgend etwas nöthigte uns von derſelben uns zurückzuhalten, dies eine wahre Anſtrengung für uns ſein, alsbald aber die Erholung der Muße in der Arbeit hervortreten würde, ſobald wir dieſer Lieblingsarbeit uns wieder widmen dürften. Noch leichter aber möchte es ſein in der Beſchäftigung der Muße die Arbeit zu erkennen, ſobald wir nur irgend wie in jener darauf ausgehn einen wahren Trieb, der in unſerm Weſen liegt, zu befriedigen. Denn ein ſolcher Trieb geht immer auf die Erhaltung oder Entwicklung unſerer weſentlichen Anlagen aus und wenn wir hierin glücklich ſind, ſo dürfen wir auch gewiß ſein, daß wir damit Kräfte ausbilden, die ſpäter wieder dem gemeinen Beſten zum Vortheil gereichen.

Wollten wir nun annehmen, das ſittliche Leben ſei in irgend einem Menſchen vollendet, ſo würde von ihm geſagt werden müſſen, ſeine Arbeit ſei ihm auch in demſelben Maße Muße und ſeine Muße in demſelben Maße Arbeit, und der Unterſchied zwiſchen beiden würde für ihn nur im Gedanken vorhanden, d. h. ein völlig müſſiger ſein. In dem Zuſtande aber, in welchem wir leben, macht ſich uns immer ein Schwanken bemerkbar zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern; uns ſelbſt haben wir dem Allgemeinen nach nicht ſo geeignet, daß wir nicht unſere Neigung noch in einem Gegenſatze finden ſollten gegen das, was das Allgemeine von uns fordert, und die Übrigen ſtehen uns auch in einer ähnlichen Weiſe gegenüber, ſo daß ſie Anforderungen an uns machen, in welchen wir nicht die volle Berechtigung des Allgemeinen finden können, ſondern theils ſtreiten ihre Begehrungen unter einander, theils ſchließen ſie unſre Triebe und Neigungen, die mit Recht Befriedigung erwarten dürfen, nicht genugſam mit in ſich ein und deswegen ergeben ſich nun Reibungen zwiſchen unſern Intereſſen und den Intereſſen des Allgemeinen und damit tritt der Gegenſatz zwiſchen Arbeit und Muße heraus, wenn auch nicht als ein völlig ausſchließender, doch als ein dem Übergewichte nach wirklich vorhandener. Daraus geht es denn auch hervor, daß wir von den Arbeiten, in welchen wir vorherrſchend dem Allgemeinen leben und ihm gleichſam unſern Zoll abtragen, eine Erholung in der Muße verlangen müſſen und dürfen, daß wir aber auch den Beſchäftigungen der Muße uns wieder entreißen ſollen, um den Intereſſen des Allgemeinen Genüge zu thun. Die Arbeiten, welche wir für das Allgemeine verrichten, ſtrengen uns eben deswegen an, weil wir in ihnen, wenn auch nicht ſchlechthin, ſo doch großentheils auf uns ſelbſt verzichten, von unſern eigenthümlichen Trieben und Neigungen abſehn, ja ihnen Gewalt anthun müſſen. Dies iſt der Kampf, die Anſpannung unſeres Geiſtes in ihnen, welcher eine Abſpannung, eine Erholung naturgemäß folgen muß und der Verlauf dieſer ergiebt ſich nun nothwendig darin, daß wir den in der Arbeit zurückgedrängten Trieben und Neigungen unſeres eigenen und eigenthümlichen Weſens nachgeben. Hierin werden wir das Weſen der Muße zu ſuchen haben.

Es iſt jedoch nicht allein anzuerkennen, daß es erlaubt iſt und nothwendig nach der Arbeit wechſelnd die Beſchäftigungen der Muße eintreten zu laſſen, vielmehr müſſen wir dieſe auch, um eines alten Ausdrucks uns zu bedienen, nicht allein als etwas Nothwendiges, ſondern auch als etwas Schönes anſehen, d. h. als eine ſittliche Aufgabe, deren Löſung an und für ſich einen Werth hat. Die Erholung in der Muße iſt nicht blos als ein Mittel zu denken, damit wir nachher in neu geſtärkter Kraft arbeiten können, ſo wie ein ſolches Mittel der Schlaf uns gewährt; ſondern es iſt dabei eine Entwicklung unſeres eigenſten Weſens, der eigenthümlichen Richtung unſerer Vernunft, eine Entwicklung, welche wir für ein Gut achten müſſen. Wir gehen da unſern Trieben und Neigungen nach, welche immer aus unſern Anlagen ſtammen, denn wo ein Trieb iſt, da enſpringt er aus einer Anlage, welche entwickelt werden will, und die Neigung iſt nur ein ſchon in Entwicklung begriffener Trieb; aber die Entwicklung einer jeden Anlage muß als etwas Gutes geachtet werden für den, welchem ſie geſchieht. Mögen wir daher unſere Muße auch zu Spielen gebrauchen, nur nicht zu gänzlich leeren oder verkehrten, welche denn freilich als ſittlich verboten angeſehn werden müßten, ſo wird doch in dieſen Spielen eine Übung unſerer Kräfte und Fertigkeiten zu finden ſein, welche uns weiter bringt in der Entwicklung unſerer Vernunft oder in der Herrſchaft derſelben über unſere leiblichen Kräfte; mögen wir ſie im geſelligen Umgang verbringen, wenn dieſer nur nicht von unſittlichen Beweggründen zuſammengehalten wird, ſo wird auch darin ein Wetteifer ſich offenbaren Phantaſie und Gemüth ſei es ſinnig oder ſcherzhaft zu beſchäftigen, genug unſere geiſtigen Kräfte zu wecken und anzutreiben zu reger Thätigkeit. Einige wenden ihre Muße der Natur zu und dabei giebt es mannigfaltige Veranlaſſung die Beobachtung zu ſchärfen, die Empfänglichkeit für das Wahre und Schöne aufzuregen; andere vertiefen ſich lieber in ſich ſelbſt oder erheben ihr Gemüth zu Gott, genug zu welchen Thätigkeiten auch unſer Geiſt ſich wenden möge in ſeiner Muße, die Zeit, welche wir ihr widmen dürfen, wird für den ſittlich Geſinnten nicht verloren ſein. Deswegen muß nun auch die Sittenlehre, welche ihre Aufgabe in ihrem ganzen Umfange begriffen hat, nicht allein fragen, wie wir die Zeit unſerer Arbeit unſern Berufsgeſchäften zu widmen und da für Andere zu wirken und unſern geſellſchaftlichen Pflichten zu genügen haben, ſondern eben ſo ſorgfältig hat ſie zu erforſchen, in welcher Weiſe wir unſere Muße zu erfüllen und zu gebrauchen haben zu unſerer eigenen Bildung. Wenn die Zeit der Arbeit gewidmet ſein ſoll unſerem Berufe für das Allgemeine, dem wir angehören, ſo ſoll dagegen die Zeit der Muße, indem wir da unſern eigenthümlichen Trieben und Neigungen nachgehn, aufgewendet werden zu unſerer eigenthümlichen Entwicklung, welche einen größern Kreis von Bedürfniſſen umfaßt, als das beſchränkte Berufsleben eines jeden zu befriedigen geſtattet.

Wir haben uns hiermit die Ausſicht in einen Raum ſittlicher Thätigkeiten eröffnet, in welchem, wie wir uns wohl vorausſagen können, neben andern Beſchäftigungen auch das Gebiet des äſthetiſchen Lebens liegt. Denn daß wir in dieſem unſern Neigungen nachgehn und eine Beſchäftigung unſerer Muße finden, indem wir dem Schönen folgen, welches uns lockt es vor unſerem Geiſte zu fixiren, ihm Geſtalt und Farbe, Ton und Wort zu geben und es gleichſam in Fleiſch und Blut zu kleiden, das wird wohl niemand verkennen. Allein in dem weiten Raume, in welchen wir jetzt ſchauen, liegen auch noch andere Gegenſtände, und indem wir gegen dieſe den Gegenſtand unſerer Unterſuchung zu begrenzen haben, müſſen wir noch einmal das Ganze der ſittlichen Thätigkeit uns vor das Auge ſtellen, um genauer zu unterſcheiden, was dem einen und was dem andern der beiden Theile, welche wir ſo eben von einander abgeſchnitten haben, zugezählt werden müſſe. Nicht eben leicht ſind dieſe Theile aus einander zu halten, da wir ſchon bemerken mußten, daß der eine Theil in den andern hinübergreife.

Das Gebiet der Arbeit vertheilt ſich, wie wir ſahen, unter den verſchiedenen Menſchen in verſchiedener Weiſe. Da hat ein jeder ſeinen Beruf, der von ſeiner Macht über die Natur und über Andere abhängt und daher, wie groß er auch im Verhältniß uns erſcheinen möge, doch im Blicke auf das Ganze ſehr beſchränkt iſt und einem jeden nur einen kleinen Theil des ſittlichen Lebens in ſich auszubilden geſtattet. Wollte er nichts weiter als dieſem Berufe genügen, er würde nur zu einer ſehr einſeitigen Bildung kommen. Aber wenn auch der Einzelne nur eine ſehr beſchränkte Macht über die Natur erhalten hat und dieſe nur dadurch zu einem einigermaßen genügenden Grade ſteigern kann, daß er an die übrigen ſich anſchließt und mit ihnen gemeinſchaftlich der Herrſchaft über die Natur ſich zu bemächtigen ſtrebt, ſo iſt es doch anders mit ſeinen Kräften zur Entwicklung der Vernunft in ſich ſelbſt. In dieſer hat ein jeder einen weitern Geſichtskreis in Anſpruch zu nehmen. Wir wollen nicht unterſuchen, ob derſelbe unbeſchränkt ſei, ob der Einzelne die Fähigkeit habe, die ganze Geſellſchaft der Menſchen mit allen ihren ſittlichen und nicht ſittlichen Entwicklungen, die ganze Natur, die ganze Welt, Vergangenes und Gegenwärtiges, ja ſelbſt Zukünftiges in ſich abzuſpiegeln von ſeinem Standpunkte aus; aber gewiß iſt es, eben ſo ſehr, daß in der Gegenwart dieſer Geſichtskreis nicht unbeſchränkt iſt, als daß er weiter reicht als unſere Macht in der Natur und unſer Beruf dieſe Macht für das Ganze geltend zu machen. In die Geſchäfte Anderer können wir hineinblicken, von ihren Fertigkeiten uns Rechenſchaft geben, was nicht unſer eigen, können wir uns geiſtig aneignen, ſelbſt die Natur, wo wir ihrer Gewalt freien Lauf laſſen müſſen, da iſt es uns doch erlaubt ſie gewiſſermaßen uns zu gewinnen, indem wir ihr Getriebe belauſchen. Was uns alſo phyſiſch zu überwältigen nicht vergönnt iſt, das dürfen wir geiſtig für uns zu gewinnen hoffen. Und wenn wir auch hierin unſere Beſchränktheit ſchon eingeſtanden haben, ſo wiſſen wir doch, daß dieſe ſo, wie ſie gegenwärtig ſich zeigt, nicht immer bleiben müſſe, ſondern wir beſitzen eine Fähigkeit die Schranken unſers Bewußtſeins in das Unermeßliche zu erweitern. Und ſollte wohl jemand ſein, welcher nicht mit dieſer Fähigkeit auch eines Triebes und einer Neigung ſich bewußt wäre dieſelbe weiter auszubilden? In edlerer oder unedlerer Weiſe folgt jeder dieſem Triebe, wißbegierig oder neugierig umherſchauend und lauſchend, Sinne und Verſtand anſtrengend, damit er ſeine Luſt zu gewahren, zu vernehmen befriedige. So ergänzt ſich die Einſeitigkeit des Berufslebens, welches in der Arbeit vollbracht wird, und gewiß nach einer ſolchen Ergänzung dieſer Einſeitigkeit zu ſtreben haben wir als etwas anzuſehn, was in unſerer ſittlichen Beſtimmung liegt. Man könnte auch dies wohl zu unſerem Berufe zählen aufmerkſame Beſchauer der Werke Gottes in dieſer Welt zu ſein, oder wie man ſonſt darüber ſich ausdrücken möchte, wenn es nicht vielleicht beſſer ſein ſollte den Begriff des Berufs nur auf das Gebiet der ſittlichen Thätigkeit zu beſchränken, welches einem jeden in beſonderer Weiſe als ſeine Pflicht für ſeine Geſellſchaft zufällt. Aber auf jeden Fall niemand darf ſich der Aufgabe verſagen weiter zu blicken und ſeine geiſtige Bildung weiter auszudehnen, als ſeine Berufsarbeit von ihm unumgänglich verlangt, wenn er nicht den Vorwurf von beſchränktem Geiſte zu ſein ſich gefallen laſſen will. Außerdem daß er Handwerker oder Handelsmann, Krieger oder Gelehrter, Geiſtlicher oder Künſtler iſt, ſoll er auch von ſolchen Beſchränkungen des Fachweſens frei, ein wahrer Menſch ſein, d. h. ein Bewußtſein, eine Anſicht des Lebens und der Welt ſich gebildet haben, welche nicht für das eine Fach eine andere iſt, als für das andere. Eine ſolche bildet ſich nun aber eben nur aus in dem Theile des Lebens, welcher nicht der Arbeit des Faches oder Berufs gewidmet iſt, ſondern der Muße. Ja wir können ſagen, daß die Löſung jener Aufgabe eine ſolche Anſicht vom Leben und von der Welt zu gewinnen und ſo viel als möglich zu vollenden den Inhalt unſerer Muße ausmachen ſoll; denn wenn das Berufsleben alles für ſich in Beſchlag nimmt, was den beſondern Obliegenheiten eines jeden angehört, ſo wird dem Leben der Muße nichts anderes übrig bleiben, als die rein menſchliche oder vernünftige Aufgabe zu löſen in ſich ſelbſt, in ſeinem Bewußtſein einen ſo viel als möglich reinen und vollkommenen Spiegel der Welt darzuſtellen. Wir haben hier einen Unterſchied in unſern ſittlichen Thätigkeiten vor uns, welcher in ſtrengen Gegenſätzen ſich beſtimmen läßt. Das Leben der ſittlichen Arbeit iſt einem jeden ein beſonders beſchränktes, wird aber für das Allgemeine gelebt, während dagegen das Leben der ſittlichen Muße unbeſchränkt das allgemein Menſchliche ſich anzueignen ſtrebt, aber auch für jeden Einzelnen beſonders gelebt wird.

Bei dieſer Art jedoch uns das Leben der Muße ſeinem Inhalte nach zu beſtimmen möchte es nöthig ſein einem Misverſtändniſſe, welches leicht ſich einſchleichen könnte, ſogleich durch Hervorhebung eines einzelnen Punktes zu begegnen. Viele möchten wohl in dem, was den Inhalt dieſes Lebens uns bilden ſoll, nichts anders anerkennen wollen, als die Wiſſenſchaft im weiteſten Sinne des Wortes. Denn ſie ſolle uns zu Spiegeln der Welt, zu aufmerkſamen Beſchauern der Werke Gottes machen und zu einer vollen und ſichern Anſicht des Lebens und der Welt verhelfen, eben dies aber waren die Ausdrücke, in welche wir früher die Aufgabe der Muße gefaßt haben. Allein dabei würde denn doch zu bedenken ſein, daß wir vorher unter den Berufsarten, welche wir aufzählten, auch die des Gelehrten mit anführten, wobei es wohl nicht unſere Abſicht ſein konnte einen Gegenſatz zwiſchen Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft in Verſteck zu halten. Denn wie echte Gelehrſamkeit von Wiſſenſchaft oder wie Wiſſenſchaft von echter Gelehrſamkeit getrennt werden möchte, außer etwa in einer leeren Abſtraction, das dürfte ſchwerlich zu einem reinen Verſtändniſſe gebracht werden können. So wie wir aber oben gethan haben, ſo pflegen auch alle zu thun, welche eine vollſtändige Überſicht über die Zuſammenſetzung des Lebens ſich entwerfen; ſie betrachten die Beſchäftigung mit der Gelehrſamkeit und der Wiſſenſchaft als eine Arbeit, und ſelbſt wenn jemand in ſeinen Nebenſtunden ſie betreiben ſollte, ſo wird er bekennen müſſen, wenn er nicht etwa mit der Bequemlichkeit eines Liebhabers, ſondern mit ernſtlichem Fleiße ihr ſich zuwenden ſollte, daß er darin zwar einen Wechſel der Arbeit, aber nicht eine Erholung des Geiſtes finden könne. Hiermit wird auch der Einwand abgeſchnitten, daß es mit der Wiſſenſchaft ſein möchte, wie mit der künſtleriſchen Thätigkeit und mit dem Berufe des Geiſtlichen, daß ſie nemlich nur dem zur Arbeit würde, welcher ſie nicht allein für ſich, ſondern für Andere betreibt, gegen welchen Einwand aber auch noch anderes ſpricht, nemlich daß es niemanden erlaubt ſein dürfte die Wiſſenſchaft nur für ſich allein zu betreiben; ſondern ſobald er in derſelben etwas gefunden haben ſollte, von welchem ſich annehmen läßt, daß es Andern bisher verborgen geblieben, ſo muß er es für ſeine Pflicht achten, daſſelbe mitzutheilen und ſoweit es ihm vergönnt iſt, zu einem Gemeingute der Menſchheit zu machen. Daher ſchließt ſich auch die Wiſſenſchaft meiſtentheils an die Vertheilung der Arbeiten an und es entſteht eine Vertheilung der Wiſſenſchaften in der Weiſe, daß die eine der einen Art des Berufs dient, die andere einer andern Art und es nun als eine Verpflichtung der Wiſſenſchaftlichen erſcheint den verſchiedenen Berufsarten in die Hände zu arbeiten. In dieſer Weiſe der Ausbildung wenigſtens haben die Wiſſenſchaften nur wenig voraus vor den Beſchäftigungen, welche wir vorzugsweiſe praktiſche zu nennen pflegen; denn wenn dieſe in der Natur oder in der Anordnung der Geſellſchaft in einem beſchränkten Kreiſe arbeiten, ſo ſchließen ſich jene ihnen faſt als dienende Hülfsmittel an und gewähren auch nur einen beſchränkten Geſichtskreis der Betrachtung; ſie erweitern denſelben vielleicht um etwas, indem doch die Theorie immer weiter zu reichen pflegt, als die Ausübung, aber daß ſie eine einigermaßen vollſtändige Anſicht des Lebens und der Welt uns verſchaffen ſollten, davon ſind ſie weit entfernt, daran verhindert ſie ihre Berückſichtigung beſonderer Zwecke des praktiſchen Lebens. So weit nun die Wiſſenſchaften über den beſondern Beruf hinausgehn, und auch nicht etwa einen neuen Beruf ſich machen, ſo weit können wir ihnen wohl zugeſtehn, daß ſie der rein menſchlichen Bildung obliegen und dem Leben der Muße ſich anſchließen, und daher kann auch wohl von ihnen geſagt werden, daß ſie den Menſchen weniger einſeitig dahingehn laſſen, als die Beſchäftigung mit irgend einer Bearbeitung der Natur, und daß jene deswegen auch die perſönliche Neigung mehr in Anſpruch nehmen, als dieſe, und je mehr die eine oder die andere von ihnen dies thut, um ſo mehr werden wir auch bekennen müſſen, daß ſie das Leben der Arbeit mit dem Leben der Muße in Eins zuſammenzufaſſen bemüht iſt. Aber dies deutet doch nur darauf hin, daß nach unſern frühern Auseinanderſetzungen eben nur ein Gegenſatz dem Übergewichte nach zwiſchen dieſen beiden vorhanden iſt, daß aber in der Betreibung der Wiſſenſchaften das Übergewicht auf die Seite der Muße ſich neigen ſollte, werden wir ſo lange nicht zugeben können, als wir bemerken müſſen, theils daß ſie nicht betrieben werden können ohne mancherlei Anſtrengungen in Herbeiſchaffung der Mittel, ſei es aus der Natur, ſei es aus der Bücherwelt, ſo daß ſich ohne Zweifel dabei auch ein Kampf mit Naturbedingungen zu erkennen giebt, theils daß auch ihre Bearbeitung doch nur vereinzelten Richtungen des menſchlichen Weſens ſich zuwendet und deswegen der Einſeitigkeit einen breiten Spielraum geſtattet. Wer wird aber, was das letzte und wichtigſte betrifft, verkennen dürfen, daß Mathematik und Jurisprudenz, Naturkunde und Geſchichte und wie die einzelnen Wiſſenſchaften weiter heißen, wenn ſie abgeſondert für ſich betrieben werden, nur eine einſeitige Bildung gewähren? Von dieſer Seite alſo würden wir ſagen müſſen, daß die Wiſſenſchaften erſt alsdann dazu ſich eigneten die Bedürfniſſe zu befriedigen, welche in der Muße befriedigt werden ſollen, wenn ſie unzerſplittert zur Einheit einer Wiſſenſchaft ſich verbunden hätten und ſo jede Einſeitigkeit ausſchließend eine volle und ganze Anſicht des Lebens, der Welt und ihrer Gründe gewährten. Was aber den andern der zuvor erwähnten Punkte betrifft, ſo würden wir auch, ſollte die Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften der Muße angehören, verlangen müſſen, daß ſie nicht auf eine ſo mühſame Weiſe, wie es zu geſchehen pflegt, durch unaufhörliches Beobachten der Natur, durch ſchwer zu veranſtaltende Verſuche, durch das ſorgſamſte Vergleichen der Denkmale aller Zeiten gewonnen würden, denn alles dies ſetzt voraus, daß wir der Natur der Dinge nur mit Mühe ihre Geheimniſſe zu entlocken vermögen und nicht in dem glückſeligen Zuſtande ſind, in welchem wir durch eine ruhige Einkehr bei uns oder durch eine ſtille Beſchauung der Gegenſtände und der in uns geſammelten Erfahrungen die Schätze der Wiſſenſchaften ausbeuten und darin eine Erholung unſerer Muße finden könnten.

Doch bei Betrachtung dieſer Punkte möchten viele eine Einwendung bereit haben. Den Arbeiten zählen wir die wiſſenſchaftliche Forſchung zu, weil ſie eine Vertheilung verſchiedenartiger Beſchäftigungen in ſich einſchließt und weil ſie mit Mühe und nicht ohne Kampf gegen die ſich verbergende Natur der Dinge durchgeführt werden will; allein dieſe Bemerkungen gegen die entgegengeſetzte Anſicht treffen nur einige Arten der wiſſenſchaftlichen Forſchung, während dagegen ein großes Gebiet derſelben von ihnen unberührt zu bleiben ſcheint. Wir meinen die Philoſophie, welche die zerſtreuten Glieder der Wiſſenſchaft zuſammenfaßt und durch eine Einkehr der Vernunft in ſich ſelbſt ihre Gedanken entwickelt. Sie gewährt eine volle und ſichere Anſicht von allem, was iſt, und iſt daher von jeder Einſeitigkeit frei; ſie wendet ſich nicht ſolchen Arbeiten zu, welche erſt die Natur oder die Bücher und Denkmale der Vergangenheit mit Mühe um Rath angehen müſſen, ehe irgend etwas gewonnen werden kann, ſondern eine Thätigkeit des Nachdenkens iſt freilich in ihr, aber die Thätigkeit des Geiſtes haben wir ja auch dem Leben der Muße nicht erlaſſen wollen, und wenn auch jene Arbeiten der einzelnen Wiſſenſchaften vielleicht als Vorarbeiten für die Philoſophie angeſehn werden müßten, ſo läßt ſie doch dieſe Mühen hinter ſich und gebraucht nur die Ergebniſſe derſelben zu der Befriedigung der Vernunft in ihrem eigenſten Weſen. Hiernach alſo dürfte ſich die Philoſophie als die wahre Beſchäftigung unſerer Muße uns empfehlen, und in dieſem Sinne haben auch gar viele edle Geiſter ſie geprieſen und ihr ſich zugewendet. Dennoch werden wir zur Vorſicht ermahnen müſſen. Sie wird uns zunächſt dadurch geboten, daß wir auch die Philoſophie in einer Abſonderung von den übrigen Wiſſenſchaften erblicken und daher vermuthen müſſen, ſie werde ſich ebenfalls der Vertheilung der Arbeiten anſchließen, welche wir dem Leben der Muße nicht zumuthen dürfen, weil in ihm der ganze Menſch mit allen ſeinen Trieben und Neigungen ſich bethätigen ſoll. Zwar wiſſen wir wohl, daß manche Philoſophen behauptet haben, ihre Wiſſenſchaft umfaſſe alle übrige Wiſſenſchaften, allein ihnen uns anzuſchließen verhindert uns theils das weite Gebiet der Erfahrungswiſſenſchaften, deren Ergebniſſe in allen ihren Einzelheiten doch in die engen Grenzen der Philoſophie nicht eingehn wollen, theils die Sprödigkeit der Philoſophie, welche das in der Erfahrung Gegebene und alles ihm ſich Anſchließende von ſich zurückweiſt, weil ſie es wenigſtens nicht völlig zu bewältigen vermag *). Dies mag ein Ideal der Philoſophie ſein, welches ſie als eine reine Abſpiegelung der ganzen Welt und ihrer Gründe darſtellt, aber der Wirklichkeit der Philoſophie entſpricht es nicht, und ſo werden wir denn auch nicht behaupten können, daß die Philoſophie die Vertheilung der Arbeiten aufhebe und eine allſeitige Bildung des Menſchen gewähre, vielmehr müßten wir auch den einer einſeitigen Richtung in den Wiſſenſchaften anklagen, welcher allein der Philoſophie leben wollte. Nicht weniger wird uns Vorſicht geboten von der Betrachtung, daß es doch wenig den Anſchein habe, als dürften wir die Philoſophie nur zu einem Werke unſerer Muße machen, vielmehr die, welche ſie nur als ein ſolches betrieben haben, möchten zwar für nicht ungebildete Liebhaber derſelben gelten können, aber doch nicht für die wahren Meiſter, durch welche ſie zu Stande gekommen. Die letztern haben wohl immer die Philoſophie als ein Werk ihres Lebens und ihres Berufs, als eine wahre Arbeit angeſehn und ſich in dem Kreiſe der übrigen Menſchen als ſolche betrachtet, welchen ein eigenes Geſchäft obliege, nemlich den übrigen zu geiſtigen

---

*) S. meine Abhandlung über das Verhältniß der Philoſophie zum wiſſenſchaftl. Leben überhaupt (Berlin 1835) und über die Erkenntniß Gottes in der Welt S. 75 ff.

Führern zu dienen in der Erforſchung der philoſophiſchen Wahrheit, und dadurch haben ſie in die Vertheilung der Arbeiten ſich eingereiht und einen beſondern Theil derſelben ſich zugeeignet. Neben dieſer ſeiner Arbeit darf der Philoſoph auch wohl eine Erholung und eine Beſchäftigung ſeiner Muße verlangen.

Worin die Arbeit der Philoſophie nicht allein, ſondern auch der übrigen Wiſſenſchaften, ſo weit ſie auf bloßem Nachdenken beruhen, beſtehn möge, das wird ſich alsbald uns enthüllen, wenn wir das Weſen der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit überhaupt mit dem Weſen der Muße vergleichen. Von der letztern haben wir geſagt, daß ſie es zu ihrer Aufgabe habe das ganze Gebiet des Menſchlichen uns anzueignen, ſo weit irgend möglich ohne Beſchränkung, ſo daß es einem jeden eigenthümlich werde. Auf dieſen letztern Punkt müſſen wir jetzt beſonders unſer Augenmerk richten. Daß wir in der Muße Erholung von der Arbeit finden, das beruht eben darauf, daß wir in ihr unſerem eigenen Hange nachgehn, unſern Trieben und Neigungen ihren freien Lauf laſſen und alle dieſe Triebe, bewußte und unbewußte, ſchon in der Entwicklung begriffene und noch nicht entwickelte, ſind darauf gerichtet unſer eigenes Weſen zu erhalten und zu entfalten, natürlich mit Einſchluß aller der Verhältniſſe, welchen wir unſerm Weſen nach angehören und ohne welche wir nicht gedeihen können. Wo ein Trieb ſich vorfindet, da will er etwas hervortreiben, eine Anlage zur Entwicklung bringen; um ſie zur Entwicklung zu bringen, dazu gehört aber natürlich auch, daß die Grundlage der Entwicklung, das lebendige Weſen, erhalten werde. So haben wir denn ein jeder unſere Luſt und Liebe an der Entwicklung der Talente, welche in unſerer eigenen Natur liegen, und ſo wie dieſe Natur einem jeden in eigenthümlicher Art beiwohnt, ſo ſind auch die Triebe und die Neigungen, die Luſt und die Liebe eines jeden eigenthümlicher Art, und ein jeder findet daher auch in einer eigenthümlichen Weiſe des Lebens ſeine Erholung und ſeine Muße. Vielleicht möchte nun jemand dieſes Leben der Muße, wie es hier geſchildert wird, ein ſelbſtſüchtiges Leben nennen; denn das können wir nicht leugnen, daß ein jeder in ihm ſein eigenes Selbſt ſucht; jedoch nicht das Selbſt der ſinnlichen Erſcheinung, die Befriedigung des ſinnlichen Triebes; ſondern es iſt das wahre Weſen ſeines Ich, der innerſte Kern ſeiner unvergänglichen Natur, wie ſie der Erſcheinung zum Grunde liegt, wie ſie zuerſt als Anlage von Gott gegeben iſt, alsdann aber durch die Erſcheinung hindurch zur Wirklichkeit werden ſoll, — dies iſt es, was jeder im Leben der Muße entwickeln und gewinnen ſoll; er ſucht da ſein ewiges Selbſt, ſein unſterbliches Leben. Und wenn man nun auch hierin noch eine Regung der Selbſtliebe ſuchen ſollte, ſo würden wir bekennen müſſen, daß wir uns nicht losmachen könnten von ihr, weil eben unſer Weſen darin ruht uns ſelbſt zu ſuchen, unſer bewußt zu werden in den unvergänglichen Gütern unſerer Natur, weil unſere Beſtimmung nichts anderes ſein kann als die Anlagen zu entwickeln, welche uns gegeben ſind. Vergleichen wir nun aber hiermit die Weiſe der Wiſſenſchaft, ſo werden wir eingeſtehn müſſen, daß ſie mit jenem Triebe uns ſelbſt ganz und ungetheilt zu entfalten, ſoweit es die gegenwärtigen Umſtände verſtatten, nicht völlig

Hand in Hand geht. Sondern indem wir wiſſenſchaftlich forſchen, gerathen wir mit unſerm Hange unſerer Eigenthümlichkeit ihre freie Entwicklung zu laſſen in einen wenn auch nicht unverſöhnlichen, doch zur Zeit unaufgelöſten Streit. Denn wie man auch ſonſt über die Wiſſenſchaft denken möge, ſo kann doch niemand leugnen, daß ſie in allen ihren Beſtrebungen darauf ausgehe nur das Allgemeingültige in unſerem Bewußtſein hervorzuziehen, dagegen alles zurückzuweiſen als ihr fremd und ihr Weſen ſtörend, was irgend wie die Färbung einer eigenthümlichen Denkweiſe an ſich trägt. Deswegen wird ſie als etwas Lehrbares betrachtet in ihrem ganzen Umfange, d. h. ſie kann in einen Ausdruck gefaßt werden, in welchem der Lernende denſelben Gedanken wieder erkennt und ſich aneignet, welchen der Lehrende gedacht hat, und beide, welche ſo ihre Gedanken austauſchen, ſie denken der Eine wie der Andere, welches nicht ſein könnte, wenn der wiſſenſchaftliche Gedanke nach den verſchiedenen Eigenthümlichkeiten beider in beiden auf verſchiedene Weiſe ſich entwickelte. Deswegen muß auch der Gang des wiſſenſchaftlichen Denkens frei gehalten werden von allen Regungen der Eigenthümlichkeit, von allen Neigungen, welche nach verſchiedenen Seiten ziehen, von jeder beſondern Vorliebe, welche die Herzen der Menſchen bewegt; vielmehr fordern wir von ihm, daß in ſeinem Verlaufe ein jeder dieſelben Verknüpfungen der einzelnen Elemente in derſelben Ordnung durcharbeite und an eine allgemeingültige Regel des Fortſchreitens ſich binde. Dies iſt es nun eben, was als Arbeit in dem wiſſenſchaftlichen Nachdenken anerkannt werden muß. Zwar mögen wir ſagen, daß in demſelben auch eine Befriedigung des eigenthümlichen Strebens liege, inwiefern ein jeder, indem er ſeine eigene Anlage zu entwickeln ſich getrieben fühlt, dabei auch die allgemein menſchliche oder vernünftige Anlage zur Entwicklung zu bringen ſucht und in dieſer Weiſe das wiſſenſchaftliche Nachdenken nicht vernachläſſigen kann; aber wenn er ausſchließlich dem wiſſenſchaftlichen Denken ſich zuwendet, darf er ſeinem perſönlichen Hange, dem Triebe ſeiner Eigenthümlichkeit nicht nachgeben, vielmehr muß er da ſich ſelbſt verleugnen und ſelbſt die theuerſten Überzeugungen ſeines Lebens, die aber [illegible] nur aus ſeinem individuellen Entwicklungsgange [illegible] ſich gebildet haben, muß er bei Seite ſchieben, um nur dem zu vertrauen, was ihm wie Andere zu denken der Verſtand gebietet. Dies iſt die Arbeit des wiſſenſchaftlichen Forſchens, dieſes Abziehen des Gedankens von ſeinen eigenen Neigungen, dieſe Abſtraction, welche keinem erlaſſen werden kann, der zur Gewißheit des Erkennens gelangen will. Es handelt ſich da nicht um das Geſchäft eines einzelnen Menſchen, welcher wohl für ſich viel früher und leichter ſein Ergebniß abſchließen, ſeine Überzeugung ſich bilden möchte, ſondern in der Wiſſenſchaft wird ein Werk der ganzen Menſchheit betrieben; da geht man darauf aus den Zuſammenhang der Gedanken zu geſtalten, daß ein jeder, wer er auch ſei, welchen Lebensweg er auch genommen haben möge, ſobald er nur den Gedanken zu folgen durch den Grad ſeiner Bildung befähigt iſt, ſeine volle Überzeugung ihnen zu ſchenken genöthigt ſei. Eben aber weil ein ſolches Werk der Menſchheit, nicht unmittelbar des Einzelnen im wiſſenſchaftlichen Forſchen betrieben wird, können wir dieſes auch nur der Arbeit zuzählen. Es trägt durchaus den Charakter dieſer an ſich. Der Einzelne lebt in ihm dem Allgemeinen und hat dabei auch nur eine beſondere beſchränkte Aufgabe zu löſen, nemlich dieſes Gut der Erkenntniß, ſo wie es bisher zur allgemeingültigen Einſicht ausgebildet worden, vielleicht den Gewinn von Jahrtauſenden, der Gegenwart zu erhalten und der Zukunft zu überliefern in dem Kreiſe ſeiner Wirkſamkeit oder ſeines Berufs, auch wohl dieſen alſo gewonnenen Schätzen noch durch eigene Erfindung und Erweiterung der Wiſſenſchaft Neues hinzuzufügen und es ſo genau als möglich mit dem Alten zu verbinden nach allgemeingültigen Geſetzen des denkenden Fortſchreitens. Wer auf ſolche Weiſe die Wiſſenſchaft betreibt, der mag vielleicht Freude finden an ihr, wie auch der Landmann und der gemeinnützige Arbeiter an ſeinem Werke ſeine Luſt hat, aber er wird dennoch geſtehn müſſen, daß ſie ihm eine Arbeit ſei und daß, wenn er ſeiner Muße und Erholung nachgehn wolle, ſeine Thätigkeit einer andern Art der Beſchäftigung ſich zuwenden müſſe.

Wenn nun alles dies uns zur Einſicht gekommen iſt, können wir nicht leicht irren in der Beſtimmung des Gebiets von Thätigkeiten, welches wir der Beſchäftigung unſerer Muße anzuweiſen haben, und nur über einzelne Punkte der äußerſten Grenzen werden wir noch hier und da etwas berichtigen müſſen. Wenn wir das Leben der Muße darauf beziehn mußten, daß ein jeder ſeinem eigenthümlichen Hange nachgehend in ſich ſelbſt das Ganze der Welt und des Lebens darzuſtellen ſtrebt, ſo haben wir damit freilich die Wiſſenſchaft in ihrer ſtrengen Form von dieſem Gebiete anſchließen müſſen, ein jeder ſieht aber auch, daß dadurch eine weniger ſtrenge Form des Erkennens nicht ausgeſchloſſen wird, wie dieſelbe auch bezeichnet werden möge. Was von den Erſcheinungen der Natur und des menſchlichen Lebens wie von ſelbſt und ungeſucht ſich uns darbietet, das in unſer Bewußtſein aufzunehmen macht uns keine Arbeit. Ein jeder ſtrebt darnach in ſolcher Weiſe ſein Bewußtſein zu bereichern und ohne Zwang folgt er darin ſeiner Neigung. Aber in einer ſolchen Auffaſſungsweiſe tritt auch keineswegs das Gegenſtändliche rein und für den wiſſenſchaftlichen Gebrauch zubereitet heraus, ſondern es miſcht ſich dabei immer unſere Eigenthümlichkeit mit den Gegenſtänden, nicht allein in der Weiſe, wie unſere Empfänglichkeit durch die Eindrücke der Außenwelt erregt wird, ſondern auch in den Urtheilen, welche daran ſich anſchließen und aus dem eigenthümlichen Standpunkte unſerer Geſammtbildung wie von ſelbſt hervorquellen. Eine ſolche Entwicklung des Bewußtſeins bildet ſich bei einem jeden als ein Ergebniß aller der in unſerem Leben ſpielenden Kräfte, die unſere Arbeit begleiten, die unſer Beruf in uns weckt und die alsdann in dem Augenblicke der Muße, wo wir das früher Erlebte mit den gegenwärtigen Erregungen unſeres Nachdenkens zuſammenrechnen, in feſtern Geſtaltungen unſerer Überzeugung ſich ausſprechen. Aber was auf dieſe Weiſe in uns ſich abſpiegelt, das wagen wir nicht mit dem Namen der Wiſſenſchaft zu ſchmücken, ſondern nur etwa unſere Anſicht des Lebens und der Welt nennen wir es, indem wir uns wohl bewußt ſind, wie zu ſeiner Entſtehung die eigenthümlichſten Regungen unſerer Seele, unſere ganze Geſinnung, die beſondern Richtungen unſerer Phantaſie, unſerer Liebe und Abneigung beigetragen haben, wie darin der Widerklang iſt von tauſenderlei gelungenen und mislungenen Beſtrebungen, von eben ſo vielen Erfahrungen, die wir auf den verſchlungenen Bahnen unſeres perſönlichen Lebens haben machen müſſen, und daß wir deswegen nicht erwarten dürfen, ein jeder werde uns beiſtimmen, wenn wir dieſe unſere Anſicht des Lebens und der Welt ihm eröffnen ſollten. Sondern eben ſie glauben wir auch wohl geheim halten zu dürfen, weil ſie nicht verbereitet iſt zu allgemeinem Verſtändniß, weil uns ſelbſt diejenigen, die auf gleicher Stufe der Bildung mit uns ſtehn, misverſtehn dürften, wenn ſie nicht in den innerſten Gang unſeres Lebens eingeweiht ſind, und deswegen rücken wir mit dieſen unſern Anſichten, mit dieſem Ausdruck unſerer Geſinnungsweiſe nur gegen ſolche heraus, denen wir unſer beſonderes Vertrauen ſchenken oder von welchen wir vorausſetzen, daß ſie, ſeit langer Zeit bekannt mit unſerem Leben oder geneigt in den tiefſten Sinn desſelben einzudringen, unſern Andeutungen mit Liebe und Neigung nachſpüren werden. Sollten wir nun mehr ein praktiſches als ein theoretiſches Leben geführt haben, ſo wird auch unſere Lebensanſicht und die in ihr ſich bekundende Geſinnung mehr die Färbung praktiſcher Ergebniſſe an ſich tragen; ſollte dagegen unſer Leben vorherrſchend der Theorie gewidmet geweſen ſein, ſo wird das Umgekehrte ſtattfinden und darin die wiſſenſchaftliche Färbung vorwalten. In dem letztern Fall aber dürften doch in ihr eben ſo wenig die Elemente vermißt werden, welche aus dem praktiſchen Leben in natürlicher Weiſe ſich einmiſchen, als in dem erſtern Falle die theoretiſchen Elemente, wenn ſolche überhaupt in unſerem Leben ſich geltend gemacht haben ſollten; denn eben dies iſt der Charakter der perſönlichen Anſicht oder Denkweiſe eines Menſchen, wie ſie in ſeiner Muße ſich entwickeln mag, daß in ihr keinem Ergebniſſe des Lebens die Rede verwehrt wird, ſondern alles, was unſerer Bildung angehört, wie in einer gemüthlichen, ungezwungenen Geſelligkeit ſich vernehmen läßt und gleichſam um den heiligen Herd unſeres ſelbſtbewußten Weſens ſich verſammelt. Nur da iſt die Arbeit und die Anſtrengung fern, wo wir uns ganz vernehmen können mit uns ſelbſt, allem, was bisher unſer Leben gefördert oder beſchäftigt, allem, was uns Neigung und Liebe abgewonnen hat, ſein Recht gewährend. Hieraus eben ergeben ſich denn nach zwei entgegengeſetzten Endpunkten hin Grenzbeſtimmungen für das Leben der Muße. Denn wie zuvor angegeben, darf die Entwicklung der Lebens- und Welt-Anſicht, mit welcher es ſich beſchäftigen ſoll, weder als ein Ergebniß nur unſeres praktiſchen, noch auch nur unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens ſich darſtellen, und wenn in jener Weiſe etwa alle Erfahrungen, die wir auf unſerm Lebenswege gemacht haben, ſich zu einer allgemeinen Betrachtung praktiſcher Art zuſammenſtellen, in dieſer Weiſe dagegen die Ergebniſſe der einzelnen Wiſſenſchaften und der Philoſophie ſich gegenſeitig ausgleichen und eine allgemein-wiſſenſchaftliche Meinung bilden ſollten, ſo würden wir zwar anerkennen müſſen, daß dieſe beiden Weiſen des Bewußtſeins eine ſehr nahe Verwandtſchaft mit dem hätten, was wir der Beſchäftigung der Muße zueignen müſſen, aber daß ſie völlig mit demſelben übereinkämen, dürften wir doch nicht behaupten.

Dieſe Beſtimmung iſt uns beſonders wichtig wegen der zuletzt erwähnten Art des Lebens. Wenn wir früher geſagt haben, daß die Philoſophie doch nur in einem gewiſſen Gegenſatz gegen die übrigen Wiſſenſchaften ſich entwickle, ſo läßt ſich doch nicht leugnen, daß ſie ein Beſtreben in ſich trägt, dieſe Schranken zu durchbrechen und mit allem ſich zu bereichern, was in dem Gebiete des Wiſſens zu ſicherer Geſtalt ſich ausbilden kann, und von der andern Seite ſind denn auch die übrigen Wiſſenſchaften, je mehr ſie ſich ſelbſt verſtehen lernen, um ſo geneigter mit den Ergebniſſen der Philoſophie ſich zu befreunden, ſo daß von beiden Seiten eine Vereinigung aller wiſſenſchaftlichen Elemente angeſtrebt wird. Es fehlt jedoch viel, daß dieſe einen rein wiſſenſchaftlichen Charakter haben ſollte, vielmehr die Form, in welcher ſie ſich darſtellt, gehört weder der Philoſophie an, noch den einzelnen Wiſſenſchaften; ſie iſt nur ein Ergebniß des allgemein wiſſenſchaftlichen Lebens, welches Philoſophie und einzelne Wiſſenſchaften umfaßt, und in einer beſtändigen Fortbildung und Bewegung begriffen, nach Sicherheit mehr ſtrebend, als ſie erreichend hat ſie die Geſtalt einer Meinung, einer Anſicht *). Hierin iſt ſie der Beſchäftigung der Muße ähnlich, und wenn wir darauf ſehen, daß zwiſchen Muße und Arbeit doch immer nur ein Gegenſatz dem Übergewichte nach ſtattfindet, ſo werden wir die

---

*) Vgl. über das Verhältn. d. Philoſ. zum wiſſenſchaftl. Leben; Erkenntniß Gottes S. 94 ff.

Ausbildung der wiſſenſchaftlichen Meinung auch keineswegeſ von den Beſchäftigungen der Muße ausſchließen wollen; allein daß ſie den reinen Charakter derſelben an ſich trage, dürfen wir nicht zugeben. Denn alles, was ihr angehört, entwickelt ſich doch in einer entſchiedenen Scheu vor dem Perſönlichen, Nicht-Allgemeingültigen und ſollte auch die Verbindung der Elemente in ihr einer perſönlichen Neigung oder Willkür Raum geben, ſo wird doch auch dieſe ſo viel als möglich auszuſchließen der wiſſenſchaftlich Meinende immer beſtrebt ſein müſſen.

Wir müſſen hierbei ein Vorurtheil zurückweiſen, welches gegen die Beſchäftigung der Muße, wie wir ſie fordern, ſich erheben dürfte. Die, welche nichts höheres kennen, als die Wiſſenſchaft, werden ſagen, indem wir der Muße geſtatteten in die Ausbildung des Bewußtſeins etwas anderes aufzunehmen, als das Allgemeingültige, nähmen wir nur eine Verunreinigung und Verfälſchung des wahren vernünftigen Lebens in Schutz. Allein daß ſie nur nicht, indem ſie die Wiſſenſchaft als das Höchſte ſchätzen, in den Irrthum verfallen ſie für höher zu halten, als den ganzen Menſchen, ,welcher ſie hat. Sie mögen wohl, wie Ariſtoteles, meinen, wer zu dem Geſetze den Menſchen hinzufüge, der füge das Thier hinzu, und dabei vergeſſen, daß wenn der Satz, in ſolcher Geſtalt ausgedrückt, wahr ſein ſollte, er nicht von dem menſchlichen Geſetze reden kann, ſondern von dem göttlichen Geſetze, welches die Menſchlichkeit mit in ſich einſchließt. Denn ihrem unbeſchränkten Lobe der Wiſſenſchaft würden wir beizuſtimmen nicht zögern, wenn es der göttlichen Wiſſenſchaft gezollt würde, welche auch alles Menſchliche und

Perſönliche in ſich umfaßt und mit dem Wiſſen auch Liebe und Seligkeit vereinigt; aber billig dürfen wir wohl Bedenken tragen ihr allein den Preis zuzuerkennen, wenn ſie als eine unvollkommene Wiſſenſchaft gedacht wird, in der Geſtalt, in welcher allein wir ſie unter uns kennen. Da werden wir nicht ſagen dürfen, wir müßten uns hüten außer ihr irgend etwas anderes in die Miſchung unſeres Lebens aufzunehmen, da werden wir auch zulaſſen müſſen eine Ahndung, welche in die fernſte Zukunft hinausblickt, eine Phantaſie, welche die dunkelſten Räume mit glänzenden Bildern uns erfüllt; denn wir haben noch eine andere Wirklichkeit anzuerkennen, als die, welche unſerm Bewußtſein gegenwärtig und dadurch der Wiſſenſchaft zugänglich iſt, und ſelbſt in ſolche Dinge, welche wirklich vor unſern Augen liegen, dringt der wiſſenſchaftliche Gang unſerer Unterſuchungen nicht tief genug ein, daß wir nicht Vermuthungen, nur für unſere perſönliche Denkweiſe zu rechtfertigende Meinungen täglich und augenblicklich zu Hülfe rufen müßten, um uns in den Verhältniſſen zurechtzufinden, welche uns umlagern, und um uns ſo dem Leben mit ſeiner Furcht und ſeinen Hoffnungen gewachſen zu zeigen. Wenn nun in allen dieſen Dingen ein nicht wiſſenſchaftliches Gebiet unſeres Bewußtſeins ſich uns öffnet und wenn wir in dem Leben der Muße der ganzen Fülle unſeres Bewußtſeins herauszutreten geſtatten ſollen, ſo können wir doch keinesweges dieſer Weiſe der Bildung einen geringern Werth beilegen, als der, welche im wiſſenſchaftlichen Leben ſich uns erſchließt. Denn dieſe wird nicht von jener ausgeſchloſſen, ſondern ſie iſt ihrem ganzen Umfange nach in jener mit enthalten, indem auch das wiſſenſchaftliche Bewußtſein unſerer Eigenthümlichkeit angehört, und wo dieſe zur Sprache kommt, ſeine Stimme auf das kräftigſte vernehmen läßt. In Rückſicht auf die Ausbildung des Bewußtſeins werden wir alſo das Leben der Muße trotz ſeiner perſönlichen Färbung nur für reicher achten können, als das Leben der Wiſſenſchaft, und nur dies könnte mit einigem Scheine geſagt werden, daß in der Miſchung ſeiner Beſtandtheile zwei Arten des Bewußtſeins ſich fänden, das wiſſenſchaftliche und das nicht wiſſenſchaftliche, von welchen das erſtere eine höhere Würde in Anſpruch zu nehmen hätte, als das letztere. Dies iſt denn auch die gewöhnliche Wendung der Anſicht, welche wir hier zu beſtreiten haben.

Die, welche ihr folgen, halten die individuellen Entwicklungen unſeres Geiſtes, die perſönliche Liebe, die Hoffnung auf das Zukünftige und den religiöſen Glauben, die künſtleriſche Begeiſterung, die Bildung der Phantaſie und des Geſchmacks nur für niedere Stufen des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins. Denn ſollte wirklich der wiſſenſchaftliche Beſtandtheil ſchlechthin von größerem Werthe ſein, als der nicht wiſſenſchaftliche, ſo würde nur ein Gradunterſchied unter beiden ſtattfinden können, weil der ſpecifiſche Unterſchied immer vorausſetzt, daß in einem jeden Gliede des Gegenſatzes, welchen er begründet, etwas wahrhaft Seiendes iſt, was in dem andern nicht in dieſer Weiſe gefunden wird, und daß alſo auch ein jedes Glied, ſofern das andere ſeinen Inhalt nicht erſchöpft, einen Vorzug hat vor dem andern. Die nothwendige Folgerung hieraus würde nun aber ſein, daß in die Miſchung unſeres ganzen Bewußtſeins nur in ſo weit das individuell

Ausgebildete, Nicht-Wiſſenſchaftliche aufgenommen werden dürfte, als wir eben den höhern Grad, das wiſſenſchaftliche Bewußtſein, noch nicht hätten erreichen können. Dafür ließe ſich denn auch wirklich nicht unbedeutendes anführen. Denn werden wir nicht eingeſtehn müſſen, daß wir nach Möglichkeit dahin zu ſtreben haben alle unſere vernünftige Bildung zu dem Grade der Entwicklung zu ſteigern, daß ſie Andern ſich mittheilen und völlig durchſichtig machen läßt, daß ſie alſo dem Allgemeinen zu Gute kommt und als eine allgemeingültige, als eine wiſſenſchaftliche ſich darſtellt? So wenig wir dies verkennen, eben ſo ſehr haben wir doch darauf zu beharren, daß auch dieſer höchſte Grad der vernünftigen Entwicklung das individuelle Bewußtſein nicht ausſchließe, ja daß es nur eine einſeitige Anſicht des vernünftigen Lebens geben würde, wenn wir in demſelben alles als in der Wiſſenſchaft ſich vollendend uns denken wollten. Sollte dieſe Meinung folgerichtig verfolgt werden, ſo würde ſie auf das führen, was zwar auch in unſern Zeiten mehrmals verſuchsweiſe aufgetaucht iſt, aber doch immer wieder wie verſchämt ſich zu verbergen geſucht hat, daß nemlich das Ziel aller Entwicklung der Vernunft, das ewige und ſelige Leben oder Sein, alles Individuelle aufhebe, vernichte und in die Allgemeinheit des vernünftigen Bewußtſeins zerfließen laſſe. Da würden wir denn freilich nur eine Wiſſenſchaft haben, die niemand hätte. Denn daß jemand ſich herausnehmen ſollte in dieſem Ziele aller Entwicklung noch etwas für ſich zu haben oder zu ſein, das würde für eine leere und freche Anmaßung angeſehn werden müſſen. Allein hiergegen ſtemmt ſich nun die Weiſe der

Wiſſenſchaft ſelbſt. Denn dieſe wird ja immer zunächſt nur durch und für den Einzelnen gewonnen und, wenn ſie nachher auch den Übrigen ſich mittheilt, ſo wohnt ſie doch auch dieſen nur durch ihre eigene Thätigkeit bei, wie ſie auch dem Erſten, welcher ſie zuerſt fand und nachher mittheilte, doch in ſeinem eigenen Bewußtſein auf eigenthümliche Weiſe verbleibt, ſo daß, wenn wir das Bewußtſein der Einzelnen aufheben wollten, damit auch die Wiſſenſchaft uns, ich weiß nicht wohin, verflogen ſein würde. Daher mögen denn wohl die, welche verlangen, daß auch die individuellen Entwicklungen unſeres innern Lebens zur Wiſſenſchaft ſich ausbilden ſollen, darin etwas Richtiges ſehen, daß ſie jene als unvollkommen und einſeitig betrachten, ſo lange ſie nicht durch dieſe in allen ihren Beſtandtheilen durchdrungen ſind, allein ſie verfallen in eine ähnliche Einſeitigkeit, wenn ſie alsdann nur die Wiſſenſchaft uns übrig laſſen und der Forderung nicht Raum geben wollen, daß auch von der andern Seite die Wiſſenſchaft von den individuellen Entwicklungen unſeres Bewußtſeins durchdrungen werde. Sie vollendet ſich uns erſt dadurch, daß wir ſie ganz in unſer Gemüth, in unſere Geſinnung, in unſere Liebe aufnehmen, ſie gleichſam in unſer Fleiſch und Blut verwandeln oder zu unſerem eigenthümlichſten Bewußtſein uns umgeſtalten. Sehen wir auch nur auf die logiſche Form unſeres Denkens, ſo werden wir anerkennen müſſen, daß die Eigenthümlichkeit des beſondern Seins nicht verſchwinden darf, wenn die Wiſſenſchaft bleiben ſoll. Denn die Unterſchiede unter den Dingen und ſo auch unter den Menſchen muß die Wiſſenſchaft zu erkennen ſtreben, und ſo wie ſie dieſelben erkennt und als Wahrheit ſetzt, müſſen ſie auch von ihr als ewig geſetzt werden. Weit gefehlt alſo, daß ſie verſchwinden dürften, müſſen ſie vielmehr immer kräftiger ſich offenbaren, immer ſchärfer ſich ausprägen, und demnach wird, wie im Bewußtſein, ſo auch im Sein das Vollkommenſte auch nur bei der vollkommenſten Eigenthümlichkeit erreicht werden können.

Wir können die hier beſtrittene Anſicht, die Einſeitigkeit der Wiſſenſchaftlichen, mit der früher betrachteten vergleichen, welche nur die dem Allgemeinen geleiſtete Arbeit gelten laſſen will. Beide vergeſſen, daß ohne das Einzelne auch das Allgemeine nicht iſt, daß daher auch, wenn kein Einzelner für ſich ſein ſollte, niemand ſein würde, welcher die Frucht der Arbeit oder des wiſſenſchaftlichen Denkens ſich aneignen könnte. Wir dürfen alſo die Vollendung aller Vernunft nicht in der höchſten Ausbildung der Wiſſenſchaft ſuchen, eben ſo wenig als in der vollendeten Ausbildung des individuellen Bewußtſeins, ſondern nur in dem Punkte würde ſie eingetreten ſein, in welchem beide in einander fallen, welches denn aber auch eine Weiſe des Bewußtſeins ſein würde, für welche wir weder Namen noch Begriff haben. Denn in unſerem gegenwärtigen Leben ſchließen ſich zwar das eigenthümliche und das allgemeingültige Bewußtſein nicht völlig aus, ſondern ein Gedanke kann auch mit eigenthümlicher Neigung von uns gefaßt, eine Liebe kann auch gedankenreich und in der Fülle des Wiſſens gehegt werden; aber in einer beſtändigen Unterſcheidung haben wir doch beide Seiten unſeres Bewußtſeins auseinanderzuhalten und ein jeder wird ſich zu ſagen haben, daß in ihm das allgemeinmenſchliche

Bewußtſein etwas anderes iſt, als das eigenthümliche Bewußtſein oder der Ausdruck ſeines ihn von allen Übrigen unterſcheidenden Charakters. Da würde es eben ſo wenig zu billigen ſein, wenn jemand uns aufforderte nur das eigenthümliche Bewußtſein auszubilden und das allgemeinmenſchliche Bewußtſein darin zu verſenken, als es zu loben wäre, wenn jemand nur das wiſſenſchaftliche Bewußtſein in ſich entwickeln, den Ausdruck ſeines eigenthümlichen Charakters aber in dieſe Allgemeinheit auflöſen wollte. Beide verhalten ſich eben nicht als verſchiedene Grade des Bewußtſeins zu einander, von welchen der niedere durch weitere Entwicklung in den höhern übergehn könnte, ſondern beide ſind verſchiedene Arten des Bewußtſeins, welche nach einer höhern Einheit ſtreben, in welcher beide mit gleichem Werthe und keine von beiden die andere zu erſetzen fähig neben oder in einander beſtehen ſollen.

Erſt nachdem wir ſo manche Vorurtheile beſeitigt haben, dürfen wir es wagen dem Inhalte, welcher das Leben der Muße erfüllen ſoll, eine ſelbſtändige ſittliche Bedeutung beizulegen. Überblicken wir noch einmal den Gang, welchen unſere Unterſuchungen genommen haben. Wir ſind davon ausgegangen, daß wir außer dem Kampfe, in welchem unſer Leben ſich verwickelt findet, auch ein Leben des Friedens zu ſuchen haben, in welchem nach der Anſpannung unſeres Geiſtes uns Erholung werden ſoll, haben aber auch behaupten müſſen, daß dieſe Erholung nicht in der Ruhe und Unthätigkeit unſerer Kräfte uns beſtehn dürfe, ſondern in neuer, jedoch unſern Neigungen entſprechender Thätigkeit. Eben deswegen mußten wir auch die Anſicht vom Sittlichen zurückweiſen, welche nichts anderes gelten laſſen will als verdienſtlich und gut, als den Kampf gegen unſere Neigungen. Denn wir würden keine Erholung finden können in unſerer Muße, wenn wir da, wo unſer Kampf mit der äußern Natur ruhte, nur in einen neuen Kampf mit uns ſelbſt verwickelt würden. Jene Anſicht konnten wir nur anſehn als einem Übergange in unſerem Leben angehörig, welches den Zwieſpalt unter den auseinandertretenden Beſtrebungen unſeres Geiſtes beſiegen ſoll, aber eben deswegen zuvor dieſen Zwieſpalt offen darlegen muß. Als einem ſolchen Übergange angehörig kann ſie auch nur mangelhaft und ungenügend ſein, verlangt aber zu ihrer Ergänzung, daß auch eine friedliche Entwicklung anerkannt werde, welche alle Triebe und Neigungen des menſchlichen Weſens zuſammenzufaſſen ſtrebt. Dieſe als Ausflüſſe der eigenthümlichen Anlagen ſollen ihre Befriedigung erhalten, indem es uns als Beſtimmung eines jeden Weſens erſcheinen muß, daß alles in ihm Angelegte zur Wirklichkeit komme. Ebenſo haben wir gefunden, daß wir unſer ſittliches Leben nicht allein dem Kampfe gegen die äußere Natur weihen dürfen; denn indem dieſer über die einzelnen Menſchen ſich vertheilt und ein jeder dabei ein eigenes Geſchäft in der Geſellſchaft der Menſchen zu übernehmen hat, gewährt er auch einem jeden Einzelnen nur eine beſchränkte Bildung. Zwar wird er für das Allgemeine, für die über unſere ganze menſchliche Art verbreitete Anlage der Vernunft gekämpft, aber eben dieſe Allgemeinheit tritt dabei in dem Bewußtſein des Einzelnen gar nicht heraus und darum mußten wir neben dieſem Leben in der Arbeit noch ein Leben der Muße verlangen, damit ein jeder in ſich ſelbſt das Bewußtſein des Allgemeinen gewinnen könne. Wir fanden aber auch hierin die Nothwendigkeit gegründet dem Leben der Muße einen andern Inhalt zu geben, als die Wiſſenſchaft, indem dieſe nur für das Allgemeine ausgebildet wird, für einen jeden Einzelnen dagegen auch ein ihm eigenthümliches Bewußtſein gefordert werden muß. Ohne die Wiſſenſchaft auszuſchließen ſoll jenes doch den eigenthümlichen Charakter ausdrücken, den Neigungen und Intereſſen des Einzelnen gemäß ſein, damit ſo das Ganze ſeines Lebens und Beſtrebens und mithin die Fülle ſeines Weſens mehr und mehr ihm zur Anſchauung komme. So glauben wir in einem Überblicke über das ganze Gebiet unſeres ſittlichen Lebens uns die Berechtigung erſtritten zu haben auch für die Beſchäftigung unſerer Muße ein eigenes Geſetz zu verlangen, nach welchem dieſelbe ſich erfüllen ſoll, ein Geſetz, welches zwar die Elemente der allgemeinmenſchlichen Bildung in ſich zu vereinigen hat, aber für einen jeden ein anderes iſt. Denn durch die Entwicklung nach dieſem Geſetze ſoll ſich einem jeden Einzelnen ſein Charakter entwickeln und ihm ſelbſt und Andern zum Bewußtſein gebracht werden.

Drittes Kapitel.

Die Geſelligkeit im äſthetiſchen Leben und in der Religion.

Wir können nun aber verſchiedene Kreiſe des Friedens unterſcheiden, ſo wie früher verſchiedene Gegenſtände des

Kampfes von uns unterſchieden wurden. Dem Kampfe mit uns ſelbſt ſtellen wir die innere Befriedigung entgegen, die Befriedigung in dem kleinſten Kreiſe des Sittlichen; dem Kampfe gegen die Natur iſt der Friede mit der Natur entgegengeſetzt. Wenn wir nun aber dieſen Frieden nicht darin zu ſuchen haben, daß in den befriedigten Kreiſen die einzelnen Elemente gleichgültig gegen einander ſich verhalten, ſondern vorausgeſetzt werden muß, daß ſie in einem wechſelſeitigen Einfluß auf einander ſtehn, ſo haben wir auch im Leben des Friedens einen einträchtigen Wechſelverkehr zu ſetzen, in welchem das eine und das andere Element unter einander ſich mittheilen, ſich verſtändigen und der Güter ihres Lebens wechſelſeitig froh werden. In dem innern Frieden ſeiner Seele verſtändigt ſich der Menſch über ſeine einzelnen Lebensmomente mit ſich ſelbſt; wo noch ſcheinbarer Streit unter ihnen waltet, ſucht er ihn auszugleichen, wo unter ihnen Übereinſtimmung in verſchiedenen Richtungen des Lebens heraustritt, ſucht er deſſen immer mehr inne zu werden; ſo entwickelt ſich ihm gleichſam ein geſelliger Umgang mit ſich ſelbſt. Eben ſo geſtaltet ſich auch das friedliche Leben mit der äußern Natur, beſonders mit der Natur, welche uns am nächſten verwandt iſt, mit welcher wir uns entweder ausſchließlich oder doch vorzugsweiſe verſtändigen können, mit den übrigen Menſchen, denn auch dieſe ſind für uns eine gegebene Natur; wir gehen mit den Menſchen in dem Leben unſerer Muße eine Geſelligkeit ein; etwas Ähnliches findet auch wohl in unſerem Wechſelverhältniſſe mit der übrigen Natur ſtatt, doch iſt es offenbar von viel geringerer Bedeutung für unſer ſittliches Leben.

Von dieſen Verhältniſſen iſt uns zunächſt beſonders das geſellige Leben unter den Menſchen bemerkenswerth; denn es fällt in die Augen, ein wie großer Theil unſerer Muße ihm zugewandt zu werden pflegt. Einen Theil freilich unſerer Muße widmen wir auch wohl der Einſamkeit; aber im Allgemeinen werden wir bemerken können, daß dies hauptſächlich alsdann geſchieht, wenn wir noch nicht einig ſind mit uns ſelbſt, oder wenn wir noch überlegen, wie und durch welche Mittel wir Andern uns mittheilen ſollen. Alles dies kann angeſehn werden als den Durchgangspunkten angehörig, durch welche wir erſt zu der rechten Muße gelangen ſollen. Außerdem wird der Hang zur Einſamkeit in der Muße nur etwa alsdann ſich bemerklich machen, wenn wir uns zurückgeſtoßen ſehen von Andern durch Miskennung unſerer Beſtrebungen, durch eine kränklich angegriffene Reizbarkeit oder durch ſonſt ein Misverhältniß, in welches wir zur Geſelligkeit gerathen ſind, und auch dieſer Fall möchte wohl bei näherer Überlegung auf den erſten zurückgebracht werden können. Denn daß wir uns zurückgeſtoßen ſehen im Allgemeinen von Andern kann doch wohl kaum eine andere Urſache haben, als daß wir das rechte Verhältniß zu den Andern, das rechte Mittel uns ihnen verſtändlich zu machen noch nicht gefunden haben und darüber in Rathloſigkeit ſind bei uns ſelbſt. Alſo man wird wohl ſagen können, daß wenn das Leben der Muße die Einſamkeit ſucht, dies nur der Beweis iſt, daß es noch in der Mitte einer Entwicklung ſtehen geblieben, in welcher das rechte und mit ſich einige Bewußtſein des eigenthümlichen Weſens noch nicht zu einem ſichern Durchbruch gekommen iſt.

Wenn dagegen dies ſtattgefunden hat, dann wird der ſittliche Menſch ſich auch gedrungen fühlen aus ſeiner Einſamkeit herauszutreten, und alles, was er in ſich ausgearbeitet hat, den Übrigen zu öffnen und ſo beſtimmt als möglich darzulegen, das wird ihm ſeine Luſt und ſeine Freude ſein. Dies müſſen wir in der That als ſittliche Aufgabe für einen jeden anerkennen. Denn daß jemand etwas rein für ſich zu haben und zu behalten begehren ſollte, würden wir ihm immer als Selbſtſucht anzurechnen haben. Daher ſoll er ſelbſt mit ſeinem eigenthümlichſten Bewußtſein nicht heimlich thun, ſondern es den Übrigen dahingeben in demſelben Maße, als er erwarten darf, daß ſie daſſelbe ſich werden aneignen, verſtehn und in ihr eigenes Innere aufnehmen können. So iſt alſo mit der innern Entwicklung, wie überhaupt, ſo auch im Leben der Muße die Äußerung dieſer Entwicklung natürlich verbunden, und wir haben es als die Aufgabe dieſes Lebens zu betrachten ſich mehr und mehr zu einer ſolchen Freiheit zu entwickeln, daß alles, was in ihm erzeugt wird, auch als ein Gemeingut der vernünftigen Gemeinſchaft nach außen zu treten bereit ſei. Eine ſolche Forderung haben wir an daſſelbe zu richten, weil wir es als einen Beſtandtheil unſeres ſittlichen Lebens betrachten. Denn alles, was dieſem angehört, ſoll nicht allein für das einzelne Weſen ſelbſtſüchtig ausgebildet werden, ſondern als ein Glied der vernünftigen Gemeinſchaft ſich darſtellen, welcher wir angehören.

Wenn wir nun früher das Leben der Muße als ein ſolches bezeichnet haben, in welchem wir uns ſelbſt leben, ſo erfährt dies durch das eben Bemerkte keine Beſchränkung. Denn eben unſer eigenes Leben iſt mit der vernünftigen Gemeinſchaft, der wir uns zuzählen müſſen, ſo innig verbunden, daß wir uns von dieſer gar nicht zu trennen vermögen. Es wird niemand vorherrſchend eine Arbeit darin finden, wenn wir unſere ausgebildete Eigenthümlichkeit Andern öffnen und durch die Mittel unſeres natürlichen Lebens ihnen darlegen, was in uns ſich geſtaltet hat, denn eben hierin folgen wir nur unſerer Neigung und der Liebe, welche wir zu Andern in unſerem Weſen tragen. Da haben wir nicht die Anſpannung zu überwinden, welche es verlangt, wenn wir unſere Kräfte einem beſonderen Werke widmen mit Unterdrückung anderer Neigungen, in einer Abſtraction, welche uns ſchwer wird, ſondern frei und froh laſſen wir unſer ganzes Weſen und alle unſere Triebe in unſere Worte, in Mienen und Geberden, und wie ſonſt die Mittel heißen, durch welche wir unſer Inneres äußern, ſo weit irgend möglich in die Erſcheinung ausſtrömen und es wird dadurch eine Geſelligkeit weſentlich freier Natur eingeleitet, welche wir zu unterſcheiden haben von der Geſellſchaft des arbeitſamen Verkehrs, weil in dieſer die Vertheilung der Arbeiten einen jeden an einen beſondern Beruf bindet. In der Geſelligkeit, welche wir meinen, herrſcht aber das ſittliche Geſetz, daß da ein jeder nach ſeiner Eigenthümlichkeit ſich gebe, weder beſſer, noch ſchlechter ſcheinen wolle, als er iſt, keinerlei Schein ſich zuſetze, keine Falte ſeines Herzens verbergen wolle, und beſchränkt iſt dieſe Geſelligkeit durch keine Rückſicht des Standes und der äußern Verhältniſſe der bürgerlichen Geſellſchaft, ſondern allein durch das Maß unſerer Neigung und der Empfänglichkeit, welches wir bei Andern für das Verſtändniß unſerer Eigenthümlichkeit finden. Nach dieſem Maße wählen wir uns unſere Geſellen aus und in die Geſelligkeit unſerer Muße ziehen wir am meiſten die, von welchen wir überzeugt ſind, daß ſie einen freien Sinn haben werden für alle Äußerungen unſeres ganzen inneren Lebens, und die Vertraulichkeit unter ihnen und uns wächſt um ſo fröhlicher heran, je mehr wir die Überzeugung gewinnen, daß ſie eine jede einzelne Äußerung in den Sinn unſeres ganzen Lebens zu deuten fähig und bereit ſind. So ſchließt ſich ein engerer Kreis um uns herum, aber er verhindert nicht, daß wir unſere Eigenthümlichkeit auch in einem weitern Kreiſe öffnen könnten, vielleicht nur in einem geringeren Grade, aber dies nur deswegen, weil wir nicht wiſſen oder nicht hoffen dürfen, daß dieſe größere Geſelligkeit vertraut genug mit unſerer Weiſe ſei, um unſere einzelnen Äußerungen richtig deuten zu können. Doch dürften wir wohl nicht annehmen, daß irgend jemand völlig von unſerer Geſelligkeit im weiteſten Sinne des Wortes auszuſchließen ſei, weil er nichts von unſerer eigenthümlichen Weiſe verſtehen könne.

Erſt nachdem wir dies in unſere Betrachtung gezogen, werden wir im Stande ſein das Leben der Muße in ſeiner Allgemeinheit, wie es vorliegt, uns zu erklären. Wir haben ſchon früher bemerkt, daß unter allen Völkern und zu allen Zeiten nicht nur das Bedürfniß der Einzelnen ſich gezeigt hat neben ihrer Arbeit auch der Muße zu pflegen, ſondern daß dies Bedürfniß auch zu einer allgemeinen Sache geworden iſt geheiligt durch Sitte und Geſetz, welchen Mächten niemand ungeſtraft ſich entzieht. Da iſt denn aber die Muße auch nicht eine Sache des einſamen Lebens geblieben, ſie hat auch nicht im Schoße der Familie ſich verborgen gehalten, ſondern ganze Völker haben ſie gefeiert in Feſten bald ernſterer Art, bald lauterer und ſcherzhafter Fröhlichkeit gewidmet, ja ſelbſt über den Kreis der einzelnen Völkergemeinſchaft haben ſich ſolche Feſte verbreitet, bereit alle Menſchen an ſich Theil nehmen zu laſſen, welche in gleichartiger Geſinnung zu ſolcher Feſtlichkeit ſich vereinigen möchten. Hierin ſpricht ſich zu unzweideutig aus, wie ſehr die Muße die Geſelligkeit liebt, als daß wir einen weitern Beweis ſuchen ſollten. Aber an der Einrichtung ſolcher Feſte läßt ſich auch recht im Großen und in unverkennbaren Zügen darthun, welche Art des Inhalts das Leben der Muße verlange. Es ſind beſonders zwei Weiſen der Begehung, welche dabei vorherrſchen, eine ernſtere und eine mehr heitere; die erſtere wendet ſich faſt ohne Ausnahme der Gottes- oder Götterverehrung zu, die andere hat immer eine Hinneigung zur ſchönen Kunſt. Dieſe beiden aber, Religion und Kunſt, verbinden ſich auch gern mit einander, ſo wie Ernſt und Heiterkeit wechſelnd das geſellige Leben zu erfüllen pflegen, ſo daß ſelten eine religiöſe Begehung ſtattfinden wird, an welche nicht auch eine Darſtellung der ſchönen Kunſt ſich anſchlöſſe, aber auch die ſchöne Kunſt ſelten Feſte verherrlichen wird, ohne irgend wie Elemente der Gottesverehrung in ſich aufzunehmen. Zwar giebt es auch ernſte Feſte, welche der Erinnerung weltlicher Ereigniſſe von einer allgemeinen Merkwürdigkeit geweiht ſind, aber man wird finden, daß davon der Hinblick auf die göttliche Schickung ſich nicht abſondern laſſe. Eine ſolche religiöſe

Weihe muß die Erinnerung heiligen und mehr oder weniger ausdrücklich wird ſie in der feſtlichen Anordnung herausgehoben werden. Dann aber auch von der andern Seite um die Erinnerung an das gefeierte Ereigniß zu erhalten und zu beleben, wird die ſchöne Kunſt hinzutreten müſſen, welche die Sage oder Geſchichte im Munde des Volkes ausſchmückt und mit mehr oder weniger Beiwerk der Phantaſie vergegenwärtigt. Oft ſind es auch Spiele, Wettkämpfe und Proben irgend einer ausgezeichneten Fertigkeit, welche zur Belebung der Feſtlichkeit dienen oder ſogar den Mittelpunkt der Feier bilden und die Menge zu ihr heranziehen; aber theils tragen ſie ſelbſt einen künſtleriſchen Charakter an ſich, theils begehren ſie zu ihrer feſtlichen Haltung Beiwerke der ſchönen Kunſt, wollen durch Muſik, durch Tanz, durch ein maleriſches Gepränge empfohlen ſein, und wo nicht Ausartungen, welche ja in alle menſchliche Dinge ſich einzumiſchen pflegen, entſchieden daran Antheil haben, da wird der Geſchmack der feſtlich zuſammengetretenen Gemeinheit immer in irgend einer Weiſe dem Schönen ſich zuwenden. Genug in dieſen großen Darlegungen ſind es zwei Intereſſen, welche die geiſtige Thätigkeit beleben, das religiöſe und das äſthetiſche.

Aber auch in den kleinern Kreiſen der Geſelligkeit wird man ſie nicht vermiſſen dürfen, wenn die Geſelligkeit nicht leer und ſchal werden ſoll, welches freilich um ſo leichter ſich ereignet, je weniger die kleinern Kreiſe aus einer innern Nothwendigkeit hervorgehn, je mehr ſie von zufälligen Beziehungen und beſchränkenden Verhältniſſen der einzelnen Perſonen abhängig ſind. Je mehr ſich aber die Geſelligkeit in einem ſolchen Kreiſe in ſittlicher Geſinnung entwickelt, um ſo mehr werden wir ſie durch Religion und ſchöne Kunſt zuſammengehalten und belebt finden. Was würde ein ſolcher Kreis ſein ohne das Band der Liebe, welche in ihren Gründen überall zurückweiſt auf die allgemeine Verwandtſchaft aller vernünftigen Weſen in ihrem himmliſchen Vater, welche ſelbſt in ihren zarteſten Verbindungen die Weihe der Religion unter allen Völkern verlangt hat? Um die Ehe aber und die Familiengemeinſchaft herum lagern ſich zunächſt faſt alle die kleinern Kreiſe der Geſelligkeit wie um ihren Mittelpunkt. Aber wo auch die religiöſe Heiligung der geſelligen Verbindung nicht offenbar ausgeſprochen iſt, da wird ſie nichts deſto weniger im Stillen anerkannt und verkündet ſich im allgemeinen Wohlwollen, ſo wie im innigſten Vertrauen und Glauben an die Heiligkeit der Gaſtfreundſchaft, an die Treue und unerſchütterliche Geſinnung des Freundes, an die unverbrüchliche Zucht der Sitte. Erſt auf einem ſolchen Grunde religiöſer Gemeinſchaft ſproſſen alsdann in freiſter, ungezwungenſter Heiterkeit die Äußerungen der Eigenthümlichkeit hervor, in Scherz und Witz ergeht ſich die Phantaſie, ſo wie in gleichmäßiger, weniger abſpringender Entwicklung und Darlegung der Geſinnung, der Lebens- und Weltanſicht und in allen dieſen Äußerungen der Geſelligkeit macht ſich das künſtleriſche Element geltend, wenn wir dieſes in ſeiner weiteſten Bedeutung, auch in ſeinen unſcheinbarſten Anfängen faſſen. Denn nicht allein in den vollendetern Formen, in welchen die Erzeugniſſe der ſchönen Kunſt eine ſelbſtändige Haltung gewinnen und von andern Entwicklungen des Lebens auf eine entſchiedene Weiſe ſich abſondern, werden wir das Künſtleriſche zu ſuchen haben, wenn wir es in ſeinem ganzen Umfange begreifen wollen, ſondern wir müſſen es auch erkennen in einer jeden Äußerung des geſelligen Lebens, an welcher die Phantaſie in ihren mannigfaltigſten Geſtaltungen Antheil hat. Der flüchtige Blitz des Witzes, die Anmuth der einfachen Schilderung oder Erzählung, die Würde im Ausdruck der Geſinnung, wie ſie im geſelligen Geſpräche heraustreten, über alle dieſe Geſtalten der Rede breitet ſich der Reiz der Schönheit aus, geſucht oder ungeſucht, und daran ſchließen ſich alsdann auch hervorſtechendere Darbringungen der Kunſt an, in Geſängen und Tänzen und was ſonſt noch ſich verflechten läßt in die Stimmung des geſelligen Kreiſes, und alles dies wird zu einem Ganzen gewoben, welchem das Streben nach Schönheit nicht wird abgeſprochen werden können. Jeder in der geſelligen Luſt will dem Andern ſich gefällig zeigen und das Gefallen gewährt eben nur die Schönheit, welcher Art ſie auch ſei. Genug wir würden der Geſelligkeit ihren Reiz rauben, wenn wir ihr den äſthetiſchen Gehalt entziehen wollten.

Wenn nun aber die Erfahrung uns zeigt, daß immer im öffentlichen und im Familienleben Religion und ſchöne Kunſt, entweder völlig ausgebildet oder auch in noch wenig entwickelten und kaum ihren Zweck verrathenden Beſtrebungen, den Inhalt der Muße gebildet haben, ſo dürfen wir auch gewiß annehmen, daß dies nicht zufällig geſchehen ſei, ſondern in dem Weſen der Muße, ſo wie der Religion und der ſchönen Kunſt ſeinen Grund habe. Dieſe beiden müſſen in einer nahen Verwandtſchaft zu jener ſtehn. Um dies darzuthun werden wir jetzt nur noch die

Natur der Religion und der ſchönen Kunſt mit dem zu vergleichen haben, was früher über das Leben der Muße geſagt worden. Da dieſes darauf gerichtet ſein ſoll die ganze Eigenthümlichkeit des Menſchen zur Entwicklung zu bringen, ſo würden wir, ſollte unſere Vermuthung richtig ſein, auch von jenen beiden anerkennen müſſen, daß ſie darauf ausgehn das Ganze des Menſchen in allen ſeinen eigenthümlichen Regungen zu umfaſſen. Daß nun dies wirklich der Fall ſei, wird niemanden entgehn, welcher durch ihre Erſcheinungen auf ihr Weſen vorzudringen weiß. Denn um zuerſt die Religion zu erwähnen, welchem ihrer Freunde könnte es verborgen ſein, daß ſie den tiefſten Grund unſerer Eigenthümlichkeit aufzuregen beſtimmt iſt? In ihr ſoll ja eines jeden Geſinnung ſich offenbaren; indem er da ſeinem Schöpfer, dem Grunde ſeines Seins und ſeines Lebens, ſich zuwendet, ſoll er die innerſten Regungen ſeiner Seele ihm offen darbringen, nichts ſich und ſeinem Gott verhehlen oder beſchönigen, ſondern bis in das innerſte Mark ſeines Daſeins ſoll da ſein Blick dringen und aus dieſem Blicke ſoll er nun den kräftigſten Antrieb ſchöpfen von den Schlacken, die ſeinem Weſen ſich angeſetzt haben, ſich zu reinigen und in verjüngter, zu neuem und ſchönerem Leben gekräftigter Geſtalt das Ziel ſeines Strebens zu verfolgen. So hat auch eine jede Religion die ganze Eigenthümlichkeit ihrer Bekenner in Anſpruch genommen. In der Religion, zu welcher wir uns als zur Vollendung aller Religionen bekennen, iſt es ausdrücklich anerkannt worden, daß ſie auf Regungen unſeres Herzens oder unſeres Gemüths beruhe, wenn uns gelehrt wird, daß wir im Glauben unſere Seligkeit gewinnen ſollen, in einem Glauben, den wir nicht als Ergebniß einer wiſſenſchaftlichen Forſchung anſehn können, ſondern als die Frucht einer kindlichen Liebe, gereift in den eigenthümlichen Erfahrungen und Schickungen unſeres ganzen Lebens. Wir betrachten unſere religiöſe Gemeinſchaft mit Gott als ein Werk ſeiner Gnade, welche einen jeden von uns in beſonderer Weiſe rührt und ergreift. Und wenn nun auch an jenen Glauben eine Lehre ſich anſchließt in Erkenntniß und Wiſſenſchaft, ſo ſoll ſie doch nicht Grundlage des Glaubens ſein, ſondern der Glaube Grundlage der Lehre, ſo daß jede Forſchung, welche ohne den Glauben geſchieht, die religiöſe Lehre nicht zu Stande bringen kann. Daher werden wir auch durch die Weiſe, in welcher an das religiöſe Leben die Wiſſenſchaft ſich anſchließt, nur an unſere frühere Bemerkung erinnert, daß im Leben der Muße die Wiſſenſchaft nicht ausgeſchloſſen ſein ſoll, weil die volle Eigenthümlichkeit unſeres Weſens uns nur dadurch zum Bewußtſein kommen kann, daß wir alles, was für das Allgemeine zu leiſten unſer Beruf iſt, in Übereinſtimmung mit unſern eigenthümlichen Beſtrebungen erblicken. Aber nicht allein in der vollkommenſten, ſondern auch in den weniger entwickelten Religionen werden wir finden, daß ſie, ſo weit ſie eben nicht Ausartungen ſind, auf Weiſen unſeres Bewußtſeins beruhn, welche in einem jeden Einzelnen in eigenthümlicher Richtung ſich entwickeln. Die prophetiſche Anregung, die Begeiſterung des religiöſen Gemüths, die Liebe und die Scheu vor der göttlichen Gegenwart oder ihren Symbolen, welche die Gläubigen ergreifen, wir würden vergeblich uns bemühn durch irgend einen wiſſenſchaftlichen Beweis ſie hervorzurufen, aus irgend einer ſinnlichen Wahrnehmung oder einer Thätigkeit des Verſtandes ſie herzuleiten, ſondern einen jeden ergreifen dieſe Gefühle, ohne welche keine Religion iſt, in einer ihm eigenthümlichen Weiſe. Es iſt etwas Unausſprechliches darin; eine jede Religion hat etwas Myſtiſches, worunter wir nichts anderes verſtehn, als das Eigenthümliche unſeres Bewußtſeins, welches in den Weiſen wiſſenſchaftlicher Mittheilung nicht ausgedrückt werden kann. Wie ſollten wir es anders erwarten? In der Religion ſucht ja ein jeder ſeine eigne Beruhigung, ſeinen Frieden mit Gott, die Gewißheit ſeiner Seele, daß er auf richtiger Bahn ſei zu ſeinem Heile. Aber wenn er alsdann dieſe Gewißheit erlangt hat, ja ſelbſt nur von fern die Beſeligung ahndet, welche ſie gewähren ſoll, ſo rühret auch Gott in ihm ſeine Zunge, ſeinen Geiſt, daß er die Gnade verkünde, welcher er gewärtig werden, oder die Erregungen ſeines Geiſtes ausſchütte und ſich ſelbſt als Beiſpiel darſtelle, in welchen Werken oder Äußerungen es auch ſei, als Beiſpiel, in welchem Gott ſich verherrliche. Und hierin ſehen wir, wie dieſe eigenthümliche Bildung, welche die innere Entwicklung in der Muße gewährt, auch ſogleich zu einem geſelligen Leben ausſchlägt. Der Trieb von innen nach außen zu wirken ſoll im Leben der Muße nicht zurückgehalten werden. Er liegt auch in dem religiöſen Bewußtſein, welches nicht geſtattet, daß wir für uns allein unſer Heil gewinnen wollen, ſondern ſogleich uns antreibt unſer Heil mit dem Heile aller Welt in Verbindung zu ſetzen. Hierin liegt der Grund, weswegen die Religion in die Geſelligkeit übergeht und in weiterer Entwicklung die Kirche gründet.

Noch weniger wird es zweifelhaft ſein können, daß in dem äſthetiſchen Leben die Eigenthümlichkeit herrſcht. Von dem Geſchmacke am Schönen iſt es ſprüchwörtlich geworden, daß man über ihn nicht ſtreiten dürfe, welches wir denn freilich nicht in Schutz nehmen möchten, wenn damit geſagt werden ſollte, daß über die Bildung des Geſchmacks keine allgemeine Grundſätze wiſſenſchaftlich aufgeſtellt werden könnten. Denn weit davon ſind wir entfernt dieſen oder irgend einen andern Gegenſtand der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung entziehen zu wollen. Auch die eigenthümliche Bildung eines jeden Einzelnen, ſein Charakter, wie er ſich in Handlungen, in Worten oder andern Zeichen, nicht minder wie er ſich in ſeiner Kunſt oder in ſeinem Wohlgefallen am Schönen ausſpricht, müſſen wir als einen Gegenſtand geſchichtlicher Wiſſenſchaft anerkennen und für das Urtheil dieſer allgemeine Grundſätze ſuchen. Alſo nur ſo viel Wahrheit dürfen wir jenem Gemeinplatze zugeſtehn, als er bemerklich macht, daß die Wahl unſeres perſönlichen Wohlgefallens von perſönlicher Neigung abhange, welche wir gewähren laſſen müſſen, ungefähr wie wir auch in ähnlicher Weiſe einem jeden ſeine eigene Wahl für ſeine Freundſchaften, für ſeine Ehe geſtatten. Wir wollen Andern ihren Geſchmack in ſolchen Dingen nicht verkümmern, weil wir in ihnen nicht dieſelbe Übereinſtimmung des Urtheils, wie in der Wiſſenſchaft ſuchen können; denn obwohl wir unſern Maßſtab für die Beurtheilung ihres Geſchmacks nach dem Grade ſeiner Bildung uns vorbehalten, ſo müſſen wir doch dabei den ganzen Gang ihrer Bildung berückſichtigen und anerkennen, daß ſie von demſelben auf eine andere

Wahl geführt werden mußten, als auf die, welche uns geſtattet ſein würde. Über den Geſchmack alſo iſt nicht zu ſtreiten in der Art, daß eine allgemeine Satzung feſtgeſtellt werden könnte, nach welcher alle in gleicher Weiſe ſich zu entſcheiden hätten, ſondern ein jeder hat da ſein eigenes Geſetz, nach welchem er ſich entſcheiden ſoll, und dieſes müſſen wir erſt erforſchen, d. h. in ſeinen Geiſt und Charakter müſſen wir uns verſetzen, ehe wir unſer Urtheil über ſeinen Geſchmack abſchließen können. Gehen wir nun auch weiter in die Thätigkeiten ein, aus welchen die Werke der ſchönen Kunſt ſich erzeugen, ſo werden wir dieſelben doch viel zu ſehr verſetzt finden mit dem Geſchmack, als daß wir glauben könnten, ſie würden ſich nach einem für alle Menſchen in gleicher Weiſe gültigen und anwendbaren Geſetze regeln laſſen. Wie oft iſt darüber geklagt worden, daß ein regelrechtes Verfahren des Künſtlers doch nicht zur Schönheit ſeiner Werke führe. Werke gehen daraus hervor, welche zwar nirgends ärgerlichen Anſtoß geben, aber auch nirgends anziehen, weder kalt, noch warm machen. So wie uns auch im geſelligen Leben Menſchen begegnen, die zwar jede Regel des Anſtands beobachten, keine Sitte, kein Gefühl verletzen, aber dennoch eben ſo wenig uns zu rühren im Stande ſind. Wir finden bei ihnen zwar ein geſchicktes Ablauſchen der Art, wie Andere verfahren, aber nicht den friſchen Quell eigenthümlicher Kraft, aus welcher das eigene Leben hervorbringt; wir vermiſſen da die ſchöpferiſche Phantaſie, welche ein belebtes und belebendes Ganzes bildet; es fehlt da die Originalität, die Urſprünglichkeit der geiſtigen Auffaſſung und Verarbeitung, welche wir ſchauen möchten in jedem Menſchen und in jedem ſeiner Werke. Warum ſollten wir ihn auch zu einem Gegenſtande wohlgefälliger Betrachtung machen, wenn wir in ihm nichts anderes fänden, als was wir ſchon in tauſend andern Menſchen fanden? Ohne eine ſolche Originalität darf kein Menſch und kein Kunſtwerk ſein, welches unſern Geſchmack anziehen ſoll. Und wenn wir die Phantaſie als die Quelle des künſtleriſchen Hervorbringens anſehn, ſo wollen wir zwar nicht, daß ſie ungebildet und ungezügelt in wilden Ergüſſen ſich ausſtröme, ſondern wir verlangen, daß ſie geleitet und geordnet werde; fragen wir aber, was ſie unter ihre Zucht nehmen dürfe, ſo wollen wir ihren Freunden gern ihr Recht zugeſtehn, wenn ſie über die Anmaßungen der Geſchmackslehren ſich beklagen, welche die muthwillig wuchernden Sproſſen der Phantaſie unter eine beſchneidende allgemeingültige Regel bringen wollen. Nicht durch die Lehre alſo ſoll die Phantaſie geregelt werden, aber doch durch den Geſchmack, durch den Geſchmack des Künſtlers ſelbſt, welcher nach ſeiner Eigenthümlichkeit ſich bildet und das beſonnene Maß in die Wahl der Gegenſtände bringt, welche die Phantaſie zuſammenſtellt. Keine Phantaſie ſoll geſchmacklos verfahren. Ihre Lebhaftigkeit, ihre Fülle bedingen nicht allein das Schöne; ſondern das iſt nur eine kränkelnde Lebhaftigkeit, welche vom erſten beſten Einfalle ſich bewegen läßt, das iſt eine verderbliche Fülle, welche alles im Augenblick Herbeiſtrömende aufnimmt. Der Künſtler ſoll durch ſeinen Geſchmack Lebhaftigkeit und Fülle der Phantaſie beherſchen; durch ihn ſoll er unter allen andringenden Bildern diejenigen auswählen, welche ſeiner

Eigenthümlichkeit paſſen und dem Gange gemäß ſind, den ſo eben ſeine Entwicklung in der Betrachtung eines Gegenſtandes eingeſchlagen hat. Was wir unter Thätigkeit der Phantaſie verſtehn, läßt ſich überhaupt gar nicht ohne Eigenthümlichkeit denken. Sie wird ſchöpferiſch genannt, nicht weil ſie in allen ihren Elementen neue Bilder hervorbringt, ſondern weil ſie die Elemente unſeres Vorſtellens und Denkens, welche wir ſchon früher in der Erſcheinung und im Nachdenken über die Erſcheinung, aber in andern Verbindungen gefunden haben, trennend und verknüpfend in neuen Verbindungen zu einem anſchaulichen Bilde uns zuſammenſtellt; hierin verfährt ſie in einer ähnlichen Weiſe wie unſer Verſtand, welcher auch im Unterſcheiden und im Verbinden ſeine Thätigkeit hat; aber beide gehn darin weſentlich von einander ab, daß der Verſtand nach einem allgemeingültigen Geſetze auseinanderlegt und zuſammenſetzt, während die Phantaſie in einem jeden auf eine andere Weiſe ſcheidet und verbindet ſeiner Eigenthümlichkeit gemäß, dieſe in völliger Freiheit gewähren laſſend. Für unſern Verſtand haben wir alle dieſelbe, in den Geſtaltungen unſerer Phantaſie ſchaffen wir uns jeder eine eigene Welt. Die Freiheit der ſchöpferiſchen Phantaſie iſt darum nicht Willkür, ſie hat vielmehr ihr Geſetz; aber das Geſetz, nach welchem ſie bildet, findet ſie nur in dem Charakter des Einzelnen, welcher in den Spielen ſeiner Phantaſie nicht mit ſich ſelbſt ſich entzweien, ſondern ſeine Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt zum Bewußtſein bringen will.

Auch von dieſen Entwicklungen des äſthetiſchen Lebens haben wir übrigens anzuerkennen, daß ſie eben ſo wie früher von dem religiöſen Leben anerkannt wurde, das Wiſſenſchaftliche nicht ausſchließen. Von den Erzeugniſſen der ſchönen Kunſt dürfen wir mit Recht erwarten, daß wenn ſie irgend einem Gegenſtande ſich zuwenden, ſie dieſen auch in einer Weiſe uns vorführen werden, welche ſeiner Natur entſpricht, und es iſt deswegen auch für die höchſte Aufgabe der Kunſt gehalten werden, daß ſie ihren Gegenſtand, wie man ſich ausdrückt, charakteriſtiſch behandele oder zu einer objectiven Anſchauung bringe. Dies iſt die künſtleriſche Wahrheit, welche uns mitten in die Sache verſetzen ſoll, von welcher man zuweilen als das Höchſte verlangt hat, daß ſie bis zur Illuſion gehe, d. h. uns ſo täuſche, daß wir das künſtleriſche Bild von der Wahrheit des Gegenſtandes kaum zu unterſcheiden vermögen. Allein dieſe künſtleriſche Wahrheit iſt doch von der wiſſenſchaftlichen noch merklich unterſchieden. Selbſt wenn die ſchöne Kunſt zu der Nachbildung eines wirklichen Gegenſtandes verwandt werden ſollte, wird ſie nicht darauf ausgehn nur eine Abbildung zu liefern, wie ſie zu wiſſenſchaftlichen Zwecken verlangt wird, ſondern wähleriſch wird ſie das hervorziehen, was die Phantaſie reizt und den Geſchmack für das Schöne befriedigt, und man wird leicht bemerken können, daß verſchiedene Künſtler in der Darſtellung deſſelben Gegenſtandes doch ein ganz Verſchiedenes liefern. Es iſt eben, daß derſelbe Gegenſtand durch eine verſchiedene Phantaſie hindurchgehend auch anders ſich darſtellt. Dies würden wir an der wiſſenſchaftlichen Darſtellung als einen Fehler oder als eine Unvollkommenheit tadeln können, aber nicht an der künſtleriſchen. In jener ſoll ſich der Gegenſtand allein zeigen, nackt wie er iſt; in dieſer dagegen ſoll auch die Auffaſſung des Künſtlers das Recht haben ſich geltend zu machen. Wenn wir daher von der ſchönen Kunſt Wahrheit verlangen, ſo iſt dies nur, daß gefordert wird, ein jeder Künſtler, welcher einen Gegenſtand ergreift, müſſe auch mit demſelben ſich bekannt gemacht, ſeine Natur, ſein eigenthümliches Leben und Weſen erforſcht haben und, ſoweit es für ſeine Darſtellung verlangt werden kann, in die wiſſenſchaftliche Erkenntniß deſſelben eingedrungen ſein. Aber dieſe muß alsdann auch mit ſeiner Eigenthümlichkeit ſich verſchmolzen haben, und je mehr dies geſchehen iſt, um ſo kunſtmäßiger wird auch ſeine Darſtellung werden können. Es iſt alſo hier nur daſſelbe, was wir ſchon mehrmals bemerkt haben, daß nemlich das eigenthümliche Leben keinesweges das Allgemeingültige ausſchließt, ſondern es möglichſt in ſich verarbeitet und ihm nur eine beſondere Beziehung zu der Eigenthümlichkeit des Lebenden giebt, wodurch es dann in ein beſonderes Intereſſe tritt und das Allgemeingültige in dem Lichte des Einzelnen abſpiegelt.

Von der ſchönen Kunſt und von der Liebe des Kunſtfreundes zu ihr wird wohl nicht bezweifelt werden können, daß ſie dem geſelligen Leben ſich zuwenden, denn unter dem Künſtler und dem Kunſtfreunde iſt eine beſtändige freie Gemeinſchaft. Aber wenn wir nun das Leben der Muße in zwei verſchiedenen Weiſen geſellig ſich ergehend finden, in der Kirche und in der ſchönen Kunſt, ſo müſſen wir wohl fragen, wie es komme, daß es, obgleich dazu beſtimmt das volle Bewußtſein unſerer Eigenthümlichkeit zu entwickeln und dieſes Bewußtſein auch Andern zu äußern, alſo auf einen und denſelben Zweck hinarbeitend doch in zwei Beſtrebungen zerfalle, welche ſich ſogleich auch dem flüchtigſten Überblick als verſchieden und von einander abweichend zu erkennen geben. Zwar wird man die Verwandtſchaft derſelben bei näherer Betrachtung nicht verkennen; denn auch in ihren Erſcheinungen ſtellt es ſich heraus, daß die Kirche in allen Zeiten die Kunſt aufgeboten hat, um eine Darſtellung des in ihr waltenden Bewußtſeins und dadurch eine Gemeinſchaft des religiöſen Lebens zu vermitteln, und daß auch von der andern Seite die Kunſt gern ſich angeſchloſſen hat an die religiöſe Sage und Überlieferung, in ihnen willkommene Gegenſtände ihrer Darſtellung findend, ſo daß faſt immer das Schönſte und Erhabenſte, was ſie geleiſtet, auch eine religiöſe Bedeutung an ſich trug. Allein wenn auch hierin Punkte ſich zeigen ſollten, in welchen beide einander berühren und eine allgemeine Übereinſtimmung ihres Weſens ſich ahnden läßt, ſo werden doch auch nicht weniger andere Punkte ſich bemerklich machen, in welchen ſie auseinandergehn und jede von ihnen ein verſchiedenes Gebiet vernünftiger Entwicklung für ſich in Anſpruch nimmt. Giebt es nicht eine Kunſt, welche das Religiöſe nicht im Entfernteſten ſich zum Zweck macht, welche vielmehr ganz dem Weltlichen ſich zuwendet? Wir meinen nicht jene leichtſinnige, frivole Kunſt, welche wohl nur als eine Ausartung zu betrachten und deswegen aus dem Gebiet der wahren Kunſt zu verweiſen ſein dürfte, ſondern die Kunſt, welche in unſchuldigen Spielen ſich ergeht und leicht dahinflatternd nur die äußere Oberfläche der Gegenſtände berührt ohne in die Tiefe des Gemüths einzudringen, in welcher die Religion ihre Wohnung und Herrſchaft hat. Ein ſolches unſchuldiges Spiel werden wir der ſchönen Kunſt wohl nicht verſagen können ohne ſie wider ihre Natur zu beſchränken. Und von der andern Seite bei allen Religionen und in einer jeden kirchlichen Gemeinſchaft dürften ſich wohl Symbole und ſymboliſche Handlungen vorfinden, in welchen das Schöne und das künſtleriſche Element faſt ganz verſchwindet und die dennoch von der Religion am höchſten geachtet werden. Wenn aber an die Religion eine Lehre ſich anſchließt, ſo tritt auch dieſe auf eine Weiſe in ihr hervor, welche der Weiſe der ſchönen Kunſt durchaus fremd iſt, indem dieſer die rein lehrende Haltung immer als etwas Froſtiges erſcheint, und wenn wir nun bemerken, daß der Gebrauch, welchen die Religion von der ſchönen Kunſt macht, faſt immer etwas Erinnerndes oder Ermahnendes, alſo etwas Lehrendes an ſich trägt, wie in den Darſtellungen der heiligen Geſchichte, ja ſelbſt im religiöſen Geſange und der religiöſen Rede am entſchiedenſten heraustritt, ſo werden wir auch beſorgen müſſen, daß ſelbſt wenn die kirchliche Geſelligkeit der ſchönen Kunſt ſich bedient, dies nicht völlig in dem Sinne der ſchönen Kunſt geſchieht, ſondern dieſem etwas Fremdartiges unterſchiebt. Daher wird man auch anſtehn müſſen, wenn die ſchöne Kunſt in Sachen der Kirche angewendet werden ſoll, dabei dem Künſtler ganz freies Spiel zu geſtatten; er muß vielmehr angehalten werden den Bedingungen ſich zu fügen, welche die Bedürfniſſe der kirchlichen Geſellſchaft ihm auflegen, ſonſt würde man ſagen müſſen, daß es nur ein Zufall ſein könnte, wenn die Ergüſſe des künſtleriſchen Geiſtes ganz mit den Zwecken der Kirche übereinſtimmten. Alle dieſe Betrachtungen werden uns davon überzeugen, daß religiöſe und künſtleriſche Geſelligkeit zwar Berührungspunkte mit einander haben, welche in ihrem gemeinſamen Zwecke liegen die Menſchen unter einander in ihrem eigenthümlichen Leben zu einem geſelligen Vereine zu verſammeln, daß ſie aber doch in den Mitteln, welche ſie dazu gebrauchen, und in der Bildung, welche ſie in dieſem Vereine entwickeln ſollen, nicht unbedeutend ſich von einander entfernen.

Was wir bisher dafür angeführt haben, war aus der Beobachtung entnommen; wir müſſen aber auch den Grund dieſer Erſcheinungen uns zu entwickeln ſuchen. Dabei können wir nun nicht umhin auf einen allgemeinen Gegenſatz zu verweiſen, welcher in dem ganzen Gange unſerer Bildung in den wichtigſten Unterſchieden ſich bemerklich macht und unſerem Weſen gemäß in entgegengeſetzte Richtungen uns verflechten muß. Wir müſſen durch eine Reihe von Lebensacten den Zweck verfolgen, für welchen wir in der Welt ſind. Unſer Weſen entwickelt ſich uns in ſolcher Weiſe in einer Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten, welche bedingt ſind durch unſere Verbindung mit der Außenwelt, indem ſie ſich äußern und dadurch mit den Thätigkeiten anderer Dinge ſich miſchen. Da ſcheint die Thätigkeit des einen Dinges an der Thätigkeit des andern; unſere eigene Thätigkeit tritt in ihrer Äußerung nicht rein heraus, ſondern nur in der Vermiſchung mit den Thätigkeiten der Außenwelt, indem dieſe und jene wechſelſeitig an einander ſcheinen. Dies iſt die Natur der Erſcheinung. In einer Mannigfaltigkeit ſolcher Erſcheinungen kommen wir uns und Andern zum Bewußtſein, ſo wie auch Andere in derſelben Weiſe ſich und uns zum

Bewußtſein kommen. Allein ſollen wir uns zum Bewußtſein kommen in dieſen Erſcheinungen, ſo dürfen dieſelben nicht allein als Mannigfaltigkeit ſich uns darſtellen, ſondern ſie müſſen zuſammengenommen werden zu einer Einheit, zu der Einheit unſeres Ich. Die verſchiedenen Thätigkeiten, welche in der Mannigfaltigkeit unſerer Erſcheinung uns ſelbſt zugeſchrieben werden dürfen, müſſen alle zurückgeführt werden auf die Eigenthümlichkeit unſeres Weſens, welche wir unſern Charakter nennen, und in derſelben Weiſe haben wir auch zu verfahren, wenn wir in den Erſcheinungen anderer Dinge zum Bewußtſein ihres Weſens gelangen wollen. So ſtellt ſich uns der Gegenſatz zwiſchen Mannigfaltigkeit und Einheit in dem Verlaufe unſeres ganzen Bewußtſeins dar. Er wird im wiſſenſchaftlichen Bewußtſein dadurch bezeichnet, daß man auf der einen Seite den Scharfſinn aufzubieten hat, um die Unterſchiede zu finden, welche in der Mannigfaltigkeit der Lebensacte heraustreten, auf der andern Seite aber den Tiefſinn aufzurufen, um die Einheit zu ergründen, aus welcher die Mannigfaltigkeit als aus ihrem Grunde hervorgeht. Und wenn wir außer dem allgemeingültigen oder wiſſenſchaftlichen noch ein eigenthümliches Bewußtſein anzuerkennen haben, ſo wird auch in dieſem Gebiete etwas Ähnliches gefordert werden müſſen. Dabei werden wir nun freilich von der Forderung nicht abgehen dürfen, daß die beiden Richtungen, welche wir in unſerem Bewußtſein nachgewieſen haben, auf das innigſte mit einander ſich verbinden ſollen, um das Geſchäft, welchem ſie vorſtehen, zweckmäßig zu verwalten. Nur wenn das Weſen eines Dinges in der ganzen Mannigfaltigkeit ſeiner

Erſcheinungen und Thätigkeiten ſich uns offenbart hat, wenn unſer Scharfſinn eingedrungen iſt in alle Verſchiedenheiten der Äußerungen dieſes Weſens, werden wir hoffen dürfen eine vollſtändige Einſicht in daſſelbe gewonnen zu haben. Und auch von der andern Seite, wenn wir nicht ſagen können, daß alle dieſe Verſchiedenheiten zu ihrem Geſammtergebniß die Einſicht gebracht haben, welche uns die Einheit des Weſens als übereinſtimmend mit allen ſeinen einzelnen Thätigkeiten darſtellt, daß alſo unſer Tiefſinn nicht zur Vereinigung aller Gegenſätze in dem Umfange ſeines Begriffs gelangt iſt, werden wir auch unſer Geſchäft in der Erkenntniß nicht für beendigt anſehn können. Allein wenn auch hieraus mit Recht gefolgert werden kann, daß wir beide Richtungen nicht von einander abſondern, ſondern ſo viel als möglich mit einander vereinigen ſollen, ſo wird ſich doch nicht leugnen laſſen, daß eine völlige Durchdringung derſelben, in welcher keine von ihnen das Übergewicht über die andere hätte, uns nicht gelingen will; vielmehr werden wir verſchiedene Gebiete unſeres Bewußtſeins von einander unterſcheiden müſſen, von welchen das eine vorherrſchend der Richtung nach der Mannigfaltigkeit, das andere ebenſo nach der Einheit ſich zuwendet. Im wiſſenſchaftlichen Bewußtſein ſcheiden ſich ſo das empiriſche Wiſſen und das philoſophiſche, die zwar in der Meinung des allgemeinwiſſenſchaftlichen Lebens gegenſeitig ſich zu durchdringen ſtreben, aber doch eben nur in einer Meinung, d. h. in einer ſchwankenden Geſtalt zur Vereinigung mit einander gelangen. Daß dem ſo ſein müſſe, ſo lange wir leben, läßt ſich aus der Natur der vernünftigen Entwicklung nachweiſen. Denn wenn wir in der Mannigfaltigkeit des Lebens die Einheit des Weſens zu begreifen ſuchen, ſo verſteht ſich, daß dieſe eben nur in der Vollendung, in dem Ganzen aller Lebensthätigkeiten vollſtändig heraustreten könne; ſo lange wir alſo noch in der Entwicklung des Lebens ſind, kann ſie nicht vollſtändig herausgetreten ſein; es giebt da noch etwas Zukünftiges, welches wir als ein ſolches nicht gegenwärtig in unſerem Bewußtſein haben können. Mithin iſt nothwendig in dem Fluſſe unſeres Lebens eine unausgleichbare Verſchiedenheit zwiſchen der Einheit und der Mannigfaltigkeit geſetzt und das Beſtreben beide mit einander zu völliger Gleichheit zu bringen äußert ſich eben nur als Grund der weitern Fortſchritte des Lebens, in welchen zwar die Verſchiedenheit beider theilweiſe ausgeglichen wird, aber auch theilweiſe von Neuem hervortritt. Dazu kommt, daß ja auch das Leben eines jeden Einzelnen und mit ihm ſein Weſen nur im Zuſammenhange mit der ganzen Welt zum Bewußtſein gebracht werden kann. Da haben wir alſo eine in der That unüberſehbare Aufgabe vor uns, welche immer nur annäherungsweiſe gelöſt werden kann und nach entgegengeſetzten Richtungen verläuft. Wir müſſen in unſerem Bewußtſein vorzudringen ſuchen auf den einheitlichen Grund aller Erſcheinungen der Welt, welche, ſo wie ſie in ununterbrochenem Zuſammenhange ſich uns zeigen, ſo auch alle zuſammengenommen ihre Erklärung aus einem Grunde verlangen. Dieſen Grund müſſen wir uns daher auch als weit hinausgreifend über alle Grenzen der anſchaulich vor uns liegenden Mannigfaltigkeit denken. Je mehr wir nun aber befürchten müſſen durch die Weite des Blicks, welcher ſich hiermit uns eröffnet, in das Unbeſtimmte gleichſam zu verfliegen, um ſo mehr werden wir uns dadurch auch wieder gedrungen ſehen feſtzuhalten an der Wirklichkeit der Erſcheinungen und des Lebens, welches vor unſern Augen liegt und die Grundlage aller unſerer beſtimmten Thätigkeiten bildet. Da werden wir ſondernd einzudringen haben in die Mannigfaltigkeit, ein jedes Moment derſelben ſo beſtimmt als möglich uns darſtellend, zwar nicht ohne nach der Bedeutung eines jeden Einzelnen in dem tiefſten Grunde ſeiner Wahrheit zu forſchen, aber doch immer genöthigt anzuerkennen, daß alles, was in ſolcher Weiſe uns vorliegt, keineswegs geeignet iſt das volle Weſen der zum Grunde liegenden Wahrheit uns zum Bewußtſein zu bringen.

Die Anwendung hiervon auf unſere beſondere Unterſuchung wird nicht überraſchen. Wenn wir der tiefſinnigen wiſſenſchaftlichen Forſchung nach der Einheit des Grundes in dem Gebiete des eigenthümlichen Bewußtſeins etwas Entſprechendes zur Seite ſetzen ſollen, ſo wird niemand bezweifeln, daß dies die Religion ſein müſſe. Nennen wir das eigenthümliche Bewußtſein das Gefühl, ſo wird man nirgends mit größerem Rechte die Tiefe des Gefühls ſuchen können, als in den Regungen unſeres Gemüths, welche unſer ganzes Inneres umkehren, von der Zerſtreuung des Weltlichen zu der Quelle unſeres Heils, zu Gott, uns ſammeln, zurückführen und in dem beſeligenden Bewußtſein einer Gemeinſchaft mit ihm den geſtörten Frieden unſeres Herzens uns wiedergeben. Dieſer Gott, welchen wir verehren, iſt eben als einheitlicher Grund aller Erſcheinungen zu erkennen, und einer Gemeinſchaft mit ihm können wir uns nur bewußt ſein, wenn wir in den Regungen unſeres Gemüths gewahr werden, wie ſie auf ihn zurückgehn, in ſeinem heiligen Willen ihren Grund haben, in dieſem Willen, welcher alles mit allem zu einer vollkommenen Übereinſtimmung und Einheit verbindet. Selbſt wenn in vielgötteriſchen Religionen ein ſolcher einheitliche Grund aller weltlichen Dinge nicht anerkannt wird, darf doch in den Gefühlen, welche ſich ihnen anſchließen, ſo weit ſie wirklich religiöſen Gehalt haben, die tiefſte Erregung des Gemüths nicht vermißt werden, und wenn man alsdann einer der Gottheiten ſeinen Glauben zuwendet, ſo kann man ihr wahrhaft vertrauen in der That nur unter der Bedingung, daß man eine unbeſchränkte Macht ihr beilegt und ſie gleichſam als die Vertreterin des höchſten und letzten Grundes aller Dinge verehrt. Von der andern Seite aber, wenn wir eine Art des Gefühls ſuchen ſollen, welche an die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen auf eine ähnliche Weiſe ſich anſchließt, wie in dem Gebiete der Wiſſenſchaft der Scharfſinn, ſo dürften wir auch wohl nichts finden, was dem mehr entſpräche, als das äſthetiſche Bewußtſein. Ueberall ſchließt es an Erſcheinungen ſich an und wir dürfen es wohl das feine und zarte Gefühl nennen, welches in faſt unmerkliche Verſchiedenheiten des anſchaulich Vorliegenden eingeht und in allen Beziehungen das Übereinſtimmende oder Misſtimmende unter den Elementen der Erſcheinung aufzufinden weiß und hierin bis auf die kleinſten Faſern des Gegebenen eindringt. Gehen wir nur einigermaßen in die Thätigkeiten des äſthetiſchen Gefühls ein, ſo werden uns überall Beiſpiele beweiſen, wie das

Schöne nur in einer Verknüpfung von Erſcheinungen gefunden wird, welche bis auf das Kleinſte herunter ein Ganzes zu bilden ſtreben, und daß wo ein ſolches nicht ſtattfindet, unſer Schönheitsſinn ſich beleidigt fühlt. Darin zeigt ſich der gebildete, feine Geſchmack, daß er von der zarteſten Regſamkeit iſt für das Paſſende und Unpaſſende in der Zuſammenſetzung des Einzelnen zu einem Ganzen, welches ſich ſinnlich überſchauen läßt; darin hat auch die Phantaſie, welche vom Geſchmacke nicht getrennt werden kann, ihr Geſchäft, daß ſie Elemente der Erſcheinung ſondert und verbindet, alles bis auf das Kleinſte herunter zu einem Geſammtbilde zuſammenſtellend. Die vereinigende Thätigkeit wird hierbei natürlich nicht fehlen dürfen, ſo wie ſie ja ebenfalls einer jeden Bethätigung des Scharfſinns zur Seite gehen muß; aber in ganz anderer Weiſe wird ſie im äſthetiſchen Gefühle wirkſam ſein, in ganz anderer im religiöſen. In dieſem geht ſie auf eine Einheit, welche weder ſichtbar iſt, noch überhaupt ſinnlich wahrnehmbar, auf etwas durchaus Überſchwengliches; durch keine Wirklichkeit, welche uns anſchaulich ausgedrückt werden könnte, iſt ſie zu erſchöpfen, vielmehr ſoll ſie Vergangenheit und Gegenwart mit der Zukunft zuſammenfaſſen und ſo das Ewige bezeichnen, weswegen auch jede Religion mit Prophezeiungen und Verheißungen zu thun hat. Sollte man den Verſuch machen wollen die göttliche Einheit, deren Bewußtſein die Religion nothwendig in ſich ſchließt, anſchaulich ſich darzuſtellen, ſo würde man eben damit in das künſtleriſche Gebiet hinüberſtreifen. In dem äſthetiſchen Gefühle nemlich iſt die Einheit, welche man in dem Kunſtwerke und in einer jeden ſchönen Zuſammenſetzung finden kann, durchaus eine anſchauliche, mag ſie nun durch Worte, welche Sachen bezeichnen und unſerer Einbildungskraft vergegenwärtigen, ausgedrückt oder mag unmittelbar die Sache oder ein Bild derſelben uns vorgeführt werden. Da kommen wir von der Forderung nicht los, daß die Schönheit uns gezeigt werde in einem abgeſchloſſenen Ganzen, welches alle ſeine Elemente aus vorhergegangener Anſchauung eines Wirklichen entnommen hat. Sie muß eine beſtimmte Geſtalt, beſtimmte Umriſſe, beſtimmte Ausdehnung und Größe haben, ein beſtimmter Charakter im Ganzen und Einzelnen muß ſich uns darin bedeutſam ausdrücken und gänzlich über die Grenze der Schönheit hinaus geht ein jedes, was in eine unergründliche, durch keine beſtimmte Anſchauung auszudrückende Ferne deutet. Vom Überſchwenglichen muß die Kunſt ſich losſagen, während die Religion eben darin ihr Weſen hat. So nimmt das äſthetiſche Gefühl auch in der Richtung auf die Einheit, welche es nicht vernachläſſigen darf, doch eine ganz andere Wendung als die Religion und es wird demnach nicht verkannt werden können, daß dieſe beiden, wenn gleich nahe mit einander verwandt, weil ſie ihre Gemeinſchaft im Gefühl und im Leben der Muße haben, doch in bezeichneter Weiſe von einander merklich ſich abſondern und die entgegengeſetzteſten Richtungen der Gefühlsweiſe darſtellen.

Wenn wir jedoch hiermit das Verhältniß zwiſchen dem religiöſen und dem äſthetiſchen Leben ſchon hinlänglich bezeichnet zu haben glauben ſollten, ſo würden wir dem Vorwurfe uns ausſetzen ein weſentliches Moment zu vernachläſſigen, welches hervorzuheben den Freunden der Religion beſonders am Herzen zu liegen pflegt. Zwar werden ſie wohl zugeſtehn, daß die Religion in allen ihren Regungen dem überſchwenglichen Grunde alles Daſeins ſich zuwendet und damit hinausdeutet in eine Zukunft, in welcher dieſer Grund erſt völlig uns offenbar und die Verheißungen unſerer Religion erfüllt werden ſollen, allein daß dadurch das religiöſe Bewußtſein von der Wirklichkeit ſich entferne, mehr ſogar als das äſthetiſche Bewußtſein, dies zuzugeben dürften ſie Anſtand nehmen. Doch möchten wir ſie bitten uns nicht etwa darauf verweiſen zu wollen, daß der Gott, welchen wir verehren, doch in der That die höchſte Wirklichkeit ſei, das aber, was im äſthetiſchen Leben Liebe und Verehrung erfährt, nur Schein und Schaum, Ausgeburten einer träumeriſchen Phantaſie, eine Schönheit, welche ein jeder anders ſehe. Denn wenn auf der einen Seite von der höchſten Wirklichkeit, d. h. von der Steigerung eines Begriffs die Rede iſt, welcher keine Steigerung zu vertragen ſcheint, auf der andern Seite aber die Wirklichkeit deſſen in Zweifel gezogen wird, was das äſthetiſche Leben erfüllen ſoll, ſo möchten ſchon die Ausdrücke verrathen, wie nahe hier die Gefahr liege durch Worte ſich täuſchen zu laſſen. Die höchſte Wirklichkeit Gottes iſt ja wohl eine ſolche, welche gar nicht irgend einer Möglichkeit oder auch Nothwendigkeit Gottes entgegengeſetzt werden kann und in welcher alſo der Gegenſatz verſchwindet, den wir früher bei unſern Unterſuchungen zwiſchen der werdenden Mannigfaltigkeit und der weſentlichen Einheit ſetzten. Von einer ſolchen Wirklichkeit reden wir daher hier nicht, müſſen vielmehr bezweifeln, ob ſie ohne bildliche Ungleichheit und mit vollem

Recht Wirklichkeit genannt werden könne; ſondern unſere Rede iſt von der Wirklichkeit, welche im Werden ſich erzeugt hat oder ſich noch erzeugen ſoll, und in dieſem Sinne des Wortes wird es uns nicht zweifelhaft ſein können, daß wenn die Religion das Heil unſerer Seele ſucht, dies ihr eine Beziehung auf etwas noch nicht Wirkliches giebt. Und wenn man im äſthetiſchen Leben einen leeren Schein der Phantaſie finden will, um ihm dadurch einen wirklichen Gegenſtand ſeiner Beſchäftigung abzuſprechen, ſo bitten wir auch hierbei zu bemerken, daß in dieſem Einwurfe der Begriff der Wirklichkeit nicht in dem geeignetſten Sinne genommen werde. Denn wie träumeriſch auch unſere Phantaſien ſein mögen oder wie perſönlich gefaßt die Schönheit, welche wir finden, ſo ſind ſie doch wirklich in unſerer Seele und nur in der Außenwelt mögen unſere Phantaſien noch nicht ſich verwirklicht haben oder mit der Wirklichkeit außer uns mögen ſie nicht übereinſtimmen und unſere Auffaſſung des Schönen mag vor Andern ſich nicht rechtfertigen laſſen. Darauf aber kommt es eben nicht an; wir faſſen den Begriff der Wirklichkeit nicht in einem ſo engen Sinne, daß wir ihm ſein Gebiet nur in der Außenwelt anweiſen, oder daß wir einem Urtheile Wirklichkeit abſprechen ſollten, in welchem wir nicht mit allen außer uns übereinſtimmen. Demnach möchte von dieſer Seite nichts weiter hinzuzuſetzen ſein zu dem vorher Geſagten, als daß die wirkliche Mannigfaltigkeit und die nicht wirkliche Einheit, von welcher wir reden um den Unterſchied zwiſchen dem äſthetiſchen und dem religiöſen Leben zu bezeichnen, nicht in der Außenwelt allein zu ſuchen ſind, aber auch nicht in einem Gebiete über der Welt, in welchem Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit gar nicht auseinandertreten. Das äſthetiſche Leben hat es mit Wirklichkeiten zu thun, welche ſchon abgeſchloſſen vorhanden ſind in dieſer Welt, ſei es in der Phantaſie oder in dem Kunſtwerke; die Religion dagegen richtet ſich auf zukünftige Dinge, welche in dieſer Welt erſt wirklich werden ſollen, indem für uns und in unſerem Bewußtſein nur allmälig zur Wirklichkeit kommt, was von Ewigkeit war, iſt und ſein wird.

Allein wenn auch dieſe Einwürfe nichts bedeuten ſollten, ſo machen ſie doch auf einen Umſtand aufmerkſam, welchen wir bei Unterſuchung über das Verhältniß zwiſchen Religion und äſthetiſchem Leben nicht überſehn dürfen. Wenn man den Begriff der Wirklichkeit in dem beſchränkten Sinn nimmt, welchen wir vorher bemerkten, ſo daß ſie nur die äußere Wirklichkeit der Dinge bezeichnet, ſo werden wir freilich geſtehn müſſen, daß alle Entwicklungen des äſthetiſchen Lebens damit weit weniger zu thun haben, als das religiöſe Leben. Dem gewerbthätigen Manne, dem Freunde des Nützlichen, welcher mit der äußern Wirklichkeit zu thun hat, kann daher ſehr leicht das äſthetiſche Leben als ein Leben im Schein und Schaum, als entblößt von allem dem erſcheinen, was von uns als Bürgern einer im Kampfe mit der Natur begriffenen Geſellſchaft zu erwarten und zu fordern iſt. Sollte er aber von dieſen Betrachtungen auf die Unterſuchung des religiöſen Lebens übergehn, ſo wird er über dasſelbe gewiß bei weitem ſchwieriger dasſelbe Urtheil auszuſprechen ſich entſchließen. Denn wenn auch das religiöſe Leben keine beſondere Arbeit in der Vertheilung der Arbeiten übernimmt, welche irgend etwas nützen könnte, ſo ſtellt es ſich doch offenbar in einen viel weniger ſchneidenden Gegenſatz gegen das arbeitende Leben, als dies mit dem äſthetiſchen Leben der Fall iſt. Dieſes zögert nicht alles, was es hervorbringt, für bloße Spiele der Phantaſie zu erklären, welche keine andere Wirklichkeit haben oder haben werden, als in der Seele des Künſtlers oder des Kunſtliebhabers, und wenn es auch nicht ſelten in das arbeitende Leben mit eingreift und zu den Erzeugniſſen deſſelben einen verſchönernden Schmuck hinzubringt, ſo iſt dies doch eher eine Störung, als eine Beförderung, welche dadurch das Syſtem der Arbeiten erfährt; denn wenn dieſes den nützlichen Werken nachſtrebt, ſo muß es eine jede Bemühung einen ſolchen überflüſſigen Schmuck zu Wege zu bringen nur als eine Zeit- und Kraftverſchwendung anſehn. Die Religion dagegen wird weit davon entfernt ſein zuzugeben, daß die Weiſe, in welcher ſie die Verhältniſſe des Lebens und der Welt uns darſtellt, nur auf luſtige Phantaſien hinauslaufe, vielmehr ſchließt ſie, je vollkommner ſie ſich entwickelt, um ſo entſchiedener an das Wiſſenſchaftliche ſich an, von welchem wir ſchon geſehn haben, daß es einen Theil des arbeitenden Lebens ausmacht, und wenn ſie auch darauf nicht Anſpruch machen ſollte eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu gewähren, ſo wird ſie hiervon den Grund doch nur darin ſuchen, daß die Wiſſenſchaft in unſerem gegenwärtigen Zuſtande nur beſchränkt ſein könne, indem das Schauen und die reine Einſicht in die zukünftige Vollendung aller Dinge uns nicht gewährt ſei; aber die Ahndungen, welche ſie über dieſe und über die Offenbarung des Göttlichen ausſpricht, werden ihr als eben ſo untrüglich erſcheinen, wie die Sätze der Wiſſenſchaft. Wegen dieſer ihrer Verwandtſchaft mit der Wiſſenſchaft alſo werden die Freunde des arbeitenden Lebens ſie nicht ſo verächtlich behandeln können, wie ſie es wohl dem äſthetiſchen Leben thun, ſondern wenn ſie als Gegner der Religion auftreten, ſo werden ſie wenigſtens erſt Anſtalt machen müſſen darzuthun, daß die Prophezeiungen und Ahndungen, deren die Religion ſich rühmt, nur Ausgeburten eines ſchwärmeriſchen Wahns ſeien. Und ſelbſt dieſen Weg einzuſchlagen, auch die Richtigkeit ihrer Behauptung vorausgeſetzt, dürfte ihnen doch vielleicht bedenklich erſcheinen. Denn auch hierin bewährt ſich die Verwandtſchaft der Religion mit der Wiſſenſchaft, daß ſie eben ſo kräftig und wohl noch kräftiger als dieſe in die Bearbeitung der Natur und in die Ordnung der arbeitenden Geſellſchaft eingreift. Da ermahnt ſie einen jeden ſeinem Berufe mit Gewiſſenhaftigkeit ſich zu widmen, den geſellſchaftlichen Pflichten ſelbſt ſeinen Genuß und ſeinen Vortheil zu opfern und den Frieden und die Ordnung der menſchlichen Geſellſchaft als einen heiligen Willen Gottes zu verehren. Sollten nun auch alle dieſe Ermahnungen aus einem Wahn hervorgehn, ſo dürften wir ihn wenigſtens als einen frommen Wahn achten, und weil nur wenige zu der rechten wiſſenſchaftlichen Einſicht über dieſe Dinge zu gelangen im Stande ſind, würde man ſich ſcheuen müſſen einen ſolchen nützlichen Wahn der Menge zu entreißen, welche auf ihm ihre Tugenden erbaut; alſo nur dahin etwa würde zu ſehen ſein, daß nicht ſchädliche Folgerungen aus ihm gezogen würden. Wie dem nun auch ſein möge, auf jeden Fall zeigt ſich doch in dieſen Überlegungen, daß die Religion viel genauer mit dem arbeitenden Leben zuſammenhängt, als die ſchöne Kunſt. Wer das bezweifeln ſollte, dem würden wir rathen nur einmal zu vergleichen, wie der Staat mit den kirchlichen Angelegenheiten beſtändig zu thun hat, bald friedlich, bald feindlich, wie ſorglos er aber meiſtentheils gegen die ſchöne Kunſt ſich verhält, nur nebenbei etwa als Schmuck ſie herbeiziehend oder um ſich als ein großmüthiger Gönner ausgezeichneter Männer zu zeigen oder auch um ſie als Mittel zu fremden Zwecken zu verwenden.

Den Grund dieſer Erſcheinungen werden wir aber auch alsbald entdecken, wenn wir auf die vorher ausgeführte Verſchiedenheit der Religion und des äſthetiſchen Lebens zurückblicken. Wenn die Religion darauf ausgeht den einheitlichen Grund aller Erſcheinungen im eigenthümlichen Bewußtſein darzuſtellen, ſo kann ſie dabei nicht anders als auf das Äußerſte bemüht ſein das Ganze unſeres Lebens zuſammenzufaſſen, und ſie muß daher fordern, daß in allen Beſtandtheilen, in allen Entwicklungen unſeres Lebens, ja in allen ſeinen Beziehungen zur Welt dieſer einheitliche Grund ſich ihr offenbare; wo es aber ſcheinen könnte, daß derſelbe ſich verberge, da muß ſie dennoch auffordern genauer zuzuſchaun und mit größerem Vertrauen einzuwirken, damit auch an ſolchen Stellen die verborgenen Keime des Göttlichen uns offenbar werden. Da darf ſie denn alſo in keiner Weiſe geſtatten, daß wir in unſerem eigenthümlichen Leben uns loslöſen von dem Ganzen und von den Pflichten, welche unſere Gemeinſchaft mit unſerer Art, welche unſere Stellung zur Welt uns auferlegt, und es verſteht ſich, daß hierin auch nothwendig mit eingeſchloſſen iſt ihre Einwirkung auf das arbeitende Leben. Indem ſie das Heil des Einzelnen in ſeinem tiefſten Gemüthe, in dem Gefühle ſeiner Seligkeit, ſeiner Verſöhnung mit Gott betreibt, weiſt ſie ihn auch ermahnend an die Rolle zu übernehmen, welche in dieſer Welt ihm von der göttlichen Vorſehung beſtimmt iſt, und dadurch in der Gemeinſchaft aller Dinge, in welcher er als ein einzelnes Glied lebt und webt, eine göttliche Haushaltung anzuerkennen, welche ihre heiligen und unverletzlichen Wege hat. Dies thätige Eingreifen der Religion in alle Zweige unſeres Lebens beruht auf der zuſammenhaltenden Kraft der Idee, welche ſie belebt, der Idee der Einheit, welche alles beherrſcht und nichts loſe oder locker läßt. Dies hat der Tiefſinn der Religion mit dem Tiefſinn der philoſophiſchen Wiſſenſchaft gemein. So wie dieſe alle Erzeugniſſe der Wiſſenſchaft unter einen Blick zuſammennimmt und ſie auch über das eigenthümliche Leben zu verbreiten ſucht; ſo nimmt die Religion alle Erzeugniſſe des eigenthümlichen Lebens zuſammen und ſtrebt ihre Geſinnung auch allen Zweigen des allgemeinen Lebens einzupflanzen. Anders iſt es mit dem Scharfſinn, welcher in den empiriſchen Wiſſenſchaften vorherrſchend ſich geltend macht; anders auch mit dem feinen Gefühle, welches im äſthetiſchen Leben wirkt. So wie die empiriſchen Wiſſenſchaften in eine Mannigfaltigkeit von einzelnen Gebieten zerfallen, obgleich ſie über das Ganze aller Erſcheinungen ſich zu verbreiten ſuchen, ſo wie ſie eben deswegen manches zur Seite fallen laſſen müſſen, was gleichſam zwiſchen ihren Grenzfugen liegt, und obgleich ſie bemüht ſind überall geſetzmäßige Entwicklung zu ſehen, doch ſich genöthigt finden mancherlei anzuerkennen, was ſie aus ihren Geſetzen nicht zu erklären vermögen, ſo ſtrengt zwar auch das äſthetiſche Leben ſich an in allem, ſelbſt in der Arbeit, ſelbſt in der Darſtellung der Wiſſenſchaft, das Schöne zu finden und geltend zu machen, aber es kann ſich doch dem Geſetze nicht entziehen, welches in der Betrachtung der Mannigfaltigkeit nothwendige Unterſchiede unverſöhnt und unausgeglichen auseinanderfallen läßt. Wenn freilich die ganze Welt in voller Entfaltung vor uns läge und in unſerem eigenthümlichen Bewußtſein ſich abſpiegelte, welches ſchönere Schauſpiel möchten wir begehren? Aber ſo iſt es nun eben nicht. Wir haben nur ein Stückwerk vor uns liegen, deſſen Glieder zum Theil gefällig ſich uns ineinanderfügen, zum Theil aber auch das Gefühl einer unbefriedigten Sehnſucht nach Übereinſtimmung und ſchöner Geſtaltung uns zurücklaſſen, und jenen Gliedern wendet ſich nun das äſthetiſche Wohlgefallen zu, von dieſen dagegen findet es ſich zurückgeſtoßen und da es nun ſeinem Begriffe nach gewieſen iſt an die Wirklichkeit der Erſcheinungen, welche es anſchaulich in ſich aufnehmen kann, unbeſtimmte Ahndungen aber einer tieferen, nicht anſchaulich heraustretenden Einigung von ſich zurückweiſen muß, ſo kann das Leben und die ganze Mannigfaltigkeit der Erſcheinung nur in einer zwieſpältigen Geſtaltung ſich ihm darſtellen. Einiges erſcheint ihm nothwendig, aber nicht ſchön; in anderem dagegen wird es das Geſetz des Schönen herrſchend finden. Daß nun zu jenem auch das arbeitende Leben ſeinen meiſten Beſtandtheilen nach gehören werde, bedarf keiner weitläuftigen Auseinanderſetzung. Der Nothdurft zeigt es ſich dienſtbar;

der Zweck, welcher es zuſammenhält, will nirgends als ein vollendeter heraustreten. Darum zieht das äſthetiſche Leben von ihm ſich zurück und ſucht dagegen eine Befriedigung ſeiner Neigungen in einem Gebiete, welches es mit einzelnen anſchaulich herausgetretenen Elementen der Wirklichkeit ausſchmückt, ſie zu einer gefälligen Harmonie in der Phantaſie zuſammenſtellend. Die Phantaſien des äſthetiſchen Lebens werden nun nicht angeſehn als etwas Wirkliches außer uns darſtellend nach Weiſe des wiſſenſchaftlichen Denkens; ſie wenden ſich auch nicht dem praktiſchen Leben zu, damit ſie in ihm verwirklicht werden, denn dies erſcheint zu ſehr von beſchränkenden Bedingungen abhängig, als daß die freie Phantaſie in ihm einen hinlänglich bildbaren Stoff finden ſollte; ſondern wenn auch der Künſtler die ihm vorſchwebende Harmonie in der äußern Natur auszudrücken ſuchen ſollte, ſo iſt doch alles, was er ſo hervorbringt, nur ein Bild, welches im Gegenſatz gegen die Wirklichkeit der vorliegenden Natur und des vorliegenden Lebens gedacht werden muß.

In der angegebenen Weiſe werden wir alſo zwei Arten des eigenthümlichen Bewußtſeins zu unterſcheiden haben, deſſen Entwicklung wir im ſittlichen Leben betreiben ſollen, und dem gemäß auch zwei Arten dieſes Bewußtſeins geſellig zu äußern. Gewiß dieſe beiden Arten der Geſelligkeit unterſcheiden ſich ſehr merklich, die kirchliche, welche die Religion zu einer gemeinſchaftlichen Sache macht, und die weltliche, deren Seele das Gefällige und Schöne iſt. Über die Verſchiedenheit ihrer Erſcheinungsweiſen noch etwas hinzuzuſetzen iſt daher wohl unnöthig. Dagegen dürfte noch eine Bemerkung an ihrer Stelle ſein, um einem

Misverſtändniſſe zu begegnen, welches wir durch den Gang unſerer Unterſuchungen fortgezogen nicht genug vermieden zu haben befürchten. Es war allerdings ſchon früher davon die Rede, daß die Befriedigung unſeres Gemüths nicht allein in der Geſelligkeit, ſondern auch in der Einſamkeit gefunden werden könne, und ſo werden wir denn auch nicht leugnen dürfen, daß nicht alles, was den äſthetiſchen oder religiöſen Charakter an ſich trägt, zum geſelligen Leben gehören müſſe, das Wort in dem Sinne genommen, in welchem es genommen zu werden pflegt. Doch haben wir auch ſchon früher bemerkt, daß ein Streben nach Geſelligkeit dabei nicht vermißt werden dürfte, ſo wie die Befriedigung des Gemüths einigermaßen ſich vollendet hat. Denn man betrachte nur die Natur unſeres gemüthlichen Lebens, möge es nach der äſthetiſchen oder nach der religiöſen Seite ſich wenden, ob es nicht, ſollte es auch noch ganz im Innern verſchloſſen ſein, dennoch die größeſte Ähnlichkeit mit der geſelligen Gemeinſchaft hat und wohl als eine innere Geſelligkeit betrachtet werden könnte. Zum Frieden nemlich mit uns ſelbſt gehört weſentlich die Übereinſtimmung der einzelnen Momente, welche in unſerem Leben ſich entwickelt haben oder noch entwickeln, ſofern ſie in unſerem gegenwärtigen Bewußtſein noch irgend einen Nachklang finden oder finden können; um ſo tiefer und ſicherer wird dieſer Friede ſein, je völliger alle dieſe Momente ſich unter einander verſtändigt haben. Ein wechſelſeitiger Verkehr unter ihnen kann uns nicht ausbleiben, weil ſie die Einheit unſeres Bewußtſeins über uns ſelbſt bilden ſollen. Da haben ſie nun unter einander gleichſam ſich zu beſprechen und indem jedes Moment in ſeiner eigenthümlichen Bedeutung ſich zu behaupten ſucht, doch mit einander ſich auszugleichen, ihres Widerſtreits oder ihrer Übereinſtimmung ſich bewußt zu werden. Dies kann man nun wohl einen Umgang mit ſich, einen geſelligen Verkehr in ſeinem Innern nennen. Es giebt in dieſem Verhältniſſe der einzelnen Momente unſeres Bewußtſeins unter einander größere und geringere Grade der Vertrautheit, wie im geſelligen Leben; ein Moment zieht das andere an und ſtößt das dritte von ſich ab; alle wirken auf einander ihrer Eigenthümlichkeit nach ein, ſuchen ſich in derſelben zu behaupten und doch auch von der fremden Eigenthümlichkeit in ſich aufzunehmen. Dies giebt nun die mannigfaltigſten Verhältniſſe der einzelnen Lebensthätigkeiten unter einander und erſt durch die Beruhigung aller dieſer Verhältniſſe unter einander gewinnt der Menſch ſeinen Frieden in ſich ſelbſt. So lange er in Widerſtreit mit ſich ſelbſt, im Innern zerriſſen, d. h. im Kampfe ſeiner einzelnen Lebensthätigkeiten unter einander lebt, flieht er auch den Umgang mit ſich ſelbſt, oder da er doch ſeinem eigenen Bewußtſein nicht entgehen kann, ſo ſcheuen ſich vielmehr, dies iſt der Sinn jener Redensart, die einzelnen Gedanken und Bewegungen ſeiner Seele ſich unter einander zu verſtändigen und ein ſcharf ausgeprägtes Bild ſeines Innern in ſeiner Geſammtheit heraustreten zu laſſen, ſondern immer nur im Einzelnen und mit einander zerfallen jagen ſie ſich in unſtäter Flucht und ziehen ſich vor einander gleichſam in die Einſamkeit zurück. Da iſt der geringſte Grad der Geſelligkeit mit ſich ſelbſt, der innern Geſelligkeit vorhanden. Offenbar aber geht die Religion darauf aus dieſen

Zuſtand der innern Zerriſſenheit aufzuheben und den Menſchen mit ſich ſelbſt zu befreunden, und dasſelbe werden wir auch vom äſthetiſchen Leben ſagen müſſen, wenn auch in einer andern Richtung. Aus einem zerriſſenen Gemüth geht es nicht hervor; unter den Bildern der Einbildungskraft ſucht es vielmehr Einklang und ein Zuſammenſtimmen der einzelnen Punkte des Bewußtſeins, welche dem Menſchen ſich eröffnet haben. Dieſe innere Geſelligkeit iſt nun aber die Geſelligkeit im kleinſten Kreiſe, nur im Innern der Seele verſchloſſen; es iſt natürlich, daß ſie dieſen engſten Kreis nicht verlaſſend, aber erweiternd auch nach außen ausſchlägt, daß ſie einen größern Kreis der Menſchen ſucht und zuletzt darauf ausgeht mit aller Welt ſich zu verſtändigen und in Übereinſtimmung ſich zu fühlen. Die innere Geſelligkeit iſt nur die geſellige Geſinnung, die Geſelligkeit als Tugend, welche nach außen ſich zu bethätigen nicht unterlaſſen kann. Daher können wir ſie auch als Grundlage des geſammten geſelligen Lebens betrachten. Sie macht den Anfang desſelben; denn erſt müſſen wir mit uns ſelbſt einig geworden ſein, ehe wir mit Andern uns einig zeigen können. Aber freilich ſind wir auch niemals ganz einig mit uns und daher können wir auch in keinem Abſchnitte unſeres Lebens es entbehren immer wieder in uns ſelbſt zurückzugehen und mehr und mehr einig mit uns ſelbſt werdend die innere Geſelligkeit auszubilden, welche der äußern in demſelben Grade zum Grunde liegen muß, in welchem dieſe aufrichtig und ohne Heuchelei iſt. So zeigt ſich, daß die Gemüthsentwicklung, aus welcher das äſthetiſche und religiöſe Leben hervorgeht, mit der kirchlichen Gemeinſchaft und mit der weltlichen Geſelligkeit im nächſten Zuſammenhange ſteht.

Zweiter Abſchnitt.

Über die Form der Äſthetik.

Erſtes Kapitel.

Kritik der Formen, in welchen die Äſthetik ausgebildet worden iſt.

Wir haben nun durch unſere bisherigen Unterſuchungen das Verhältniß uns feſtgeſtellt, in welchem wir das äſthetiſche Leben zu allen übrigen Zweigen der Sittlichkeit uns zu denken haben, und dürfen uns von jetzt an weitern Forſchungen überlaſſen, welche jenem Beſtandtheile des Lebens im Beſondern ſich zuwenden. Wenn das, was wir bisher ausgeführt haben, einleuchtend geweſen ſein ſollte, ſo werden wir daran feſthalten können, daß die Ausbildung des äſthetiſchen Lebens auf einen ſelbſtändigen Werth Anſpruch zu machen hat in dem Sinne, in welchem überhaupt einzelne Richtungen unſerer vernünftigen Thätigkeit, wie die Wiſſenſchaft, die Religion und die Arbeit im Kreiſe unſeres Berufs einen ſolchen Werth ſich aneignen dürfen. Wenn aber von dieſem Werthe die Rede iſt, ſo heißt dies in Wahrheit nichts weiter als für einzelne Beziehungen des Lebens das Recht behaupten neben den übrigen bald in untergeordnetem, bald in vorherrſchendem Maße ſich ſo geltend zu machen, daß weder das Vorherrſchen, noch das Untergeordnetſein der einen oder der andern Beziehung dem Lebensacte einen größern oder geringern Werth giebt. Wenn wir z. B. der Wiſſenſchaft einen ſelbſtändigen Werth beilegen, ſo behaupten wir damit, ſie ſei nicht allein als Mittel zu denken, ſondern unbeſchadet dem, daß ſie auch als Mittel für das praktiſche Leben im engern Sinne, für die Religion oder für die Kunſt gebraucht werden könne, dürfe ſie auch als Zweck ſich geltend machen, und es ſei ein Lebensact darum nicht für geringer zu achten, weil er vorherrſchend dem wiſſenſchaftlichen Leben diene, aber nicht vorherrſchend der Religion, der praktiſchen Wirkſamkeit oder der Kunſt ſich zuwende. In dieſem Sinne ſetzen wir nun auch daſſelbe für das äſthetiſche Leben. Wir erkennen es als Aufgabe des ſittlichen Lebens überhaupt an auch dieſem Beſtandtheile ſein Recht widerfahren zu laſſen und können dagegen nicht zugeben, daß irgend eine Lebensthätigkeit darum niedriger angeſchlagen werden müßte, weil in ihr die Arbeit oder die Religion weniger hervorträte, als das äſthetiſche Gefühl, vielmehr weil nun eben in dem Wechſel unſeres Lebens ein völliges Gleichgewicht jener Beziehungen ſelten oder nie eintritt, gewiß aber nicht für immer ſich behaupten kann, ſo müſſen wir auch fordern, daß ſolche Momente in ihm ſich geltend machen, in welchen das äſthetiſche Gefühl vorherrſchend ſich bethätigt. Und wenn jemand das ſittliche Leben als pflichtmäßiges Leben ſich zu denken gewohnt ſein ſollte, ſo würden wir ihm gegenüber auch ſagen müſſen, es ſei unſere Pflicht das äſthetiſche Gefühl nicht nur als Mittel, ſondern auch als Zweck in aller Weiſe auszubilden. Wir würden es nur als eine Beſchränktheit des ſittlichen Standpunktes anſehn können, wenn jemand aus ſeiner Sittenlehre die äſthetiſchen Zwecke ausſchließen wollte. Geſetzt es wäre jemand mit einem künſtleriſchen Talente begabt, durch welches er mächtig einwirken könnte auf die äſthetiſche Bildung ſeines Volkes oder der Menſchheit überhaupt, würden wir es ihm nicht zur Verſchuldung anrechnen müſſen, wenn er dieſes Talent untergehn ließe, wenn auch in einer Vielgeſchäftigkeit, die aber ſeiner natürlichen Anlage weniger entſpräche? Es muß alſo ſeine Pflicht ſein dieſem Talente und der entſprechenden äſthetiſchen Entwicklung ſeinen beſondern Fleiß zu widmen. Wir geſtehen gern zu, daß dieſer Fall ſchon der Vertheilung der Arbeiten und dem Berufsleben ſich zuwendet; aber dennoch zeigt er, daß dem äſthetiſchen Leben auch eine Stelle in dem Syſteme der Pflichten gebühre. Aber man wähne nur nicht, daß hiernach die äſthetiſche Entwicklung nur einzelnen Menſchen, dieſem oder jenem, zur Pflicht gemacht werden könnte. Denn ſollten wir wohl jemanden von der Natur ſo vernachläſſigt finden, daß er nicht auch einiges Talent empfangen hätte das Schöne entweder an ſich ſelbſt oder auch in äußern Werken darzuſtellen? Sollte es ihm nicht zum Vorwurfe gereichen, wenn er in ſeinem Leben durchaus eckig und widerwärtig ſich darſtellte, anſtatt ſeinen Geſellen anmuthig und wohlgefällig ſich zu zeigen? Gewiß ein jeder hat ein Talent auch das Schöne irgendwie zur Erſcheinung zu bringen, der Eine vielleicht ein größeres als der Andere; aber auf Größe oder Kleinheit kann es hierbei nicht ankommen, ſondern ſo wie der, welcher ein größeres Talent empfangen hat, davon nicht losgeſprochen werden kann es mit aller Sorgfalt zu pflegen, ſo dürfen wir auch den, welchem ein geringeres Talent verliehen worden, nicht davon losſprechen mit gleicher Sorgfalt es zur Entwicklung zu bringen; für ihn iſt die Aufforderung nicht geringer, denn es dürfte wohl von ihm verlangt werden, daß er durch Fleiß die Mängel ſeiner Natur ſo viel als möglich zu erſetzen ſuchte.

Doch um dies durchzuführen dazu gehört, daß wir genauer in die Einzelheiten des äſthetiſchen Lebens eingehn. Es liegt im Vorigen, daß wir dasſelbe in einem doppelten Verhältniſſe zu den übrigen Zwecken des Lebens zu betrachten haben, bald in der Dienſtbarkeit, bald frei und ſelbſtändig heraustretend. Wenn auch ſeine Bedeutung in der letzten Art der Entwicklungen entſchiedener ſich bemerklich machen wird, ſo dürfen wir doch jene geringern und oft kaum bemerklichen Äußerungen des äſthetiſchen Triebes nicht außer Augen laſſen, um auch in ihnen dieſelbe Bedeutung nachzuweiſen. Es läßt ſich nicht verkennen, daß bei der Darſtellung wiſſenſchaftlicher Gedanken das Schöne oft ungeſucht heraustritt; wir haben früher ſchon bemerkt, daß an die verſchiedenen Weiſen der Gottesverehrung die verſchiedenartigſten Künſte ſich anſchließen, oft freilich mit Bedacht, aber auch vielleicht eben ſo oft ohne Abſicht, indem nur die religiöſe Begeiſterung in Wort und Geſang oder in andern künſtleriſchen Werken wie von ſelbſt das Schöne hervorbringt; wir werden eben dasſelbe bemerken können auch an Werken der Arbeit, wenn ſie mit einer gewiſſen Zierlichkeit und Schönheit vollbracht werden, die ſich bald an den Arbeitenden ſelbſt, bald an dem Hervorgebrachten offenbart, ohne daß eine ſolche Schönheit, wie man zu ſagen pflegt, mit Bewußtſein erſtrebt würde; ſelbſt in die nothwendigſten Verrichtungen des täglichen Lebens, in den Gang der Perſon, in das Heben und Tragen miſcht ſich dieſe Schönheit ein und verbindet in der Anordnung unſerer Umgebungen, in der Geſtaltung unſerer Werkzeuge mit dem Zweckmäßigen und Nützlichen etwas Würdevolles, Anmuthiges und Liebliches, an welchen der Geſchmack ſich ergötzt und die Phantaſie ihre Nahrung findet. Sollte dies nun weiter ausgebildet werden, ſo würde auch alsbald das Bewußtſein ſich einſtellen, welches jene Keime der Schönheit pflegt und mit Abſicht das zu entfalten ſucht, was in ihnen kaum merklich angelegt iſt. Aber ſo lange in irgend einem Zweige des Lebens die Zwecke der Wiſſenſchaft, der Religion oder der Bearbeitung der Natur vorherrſchend betrieben werden, ſo lange bleibt die äſthetiſche Entwicklung dienſtbar und ordnet ſich dem Hauptzwecke der ſo eben im Gange begriffenen Entwicklung unter oder ſchließt ſich ihm nur etwa als ein Moment an, welches in der Arbeit ſelbſt, in dem Ernſte der Wiſſenſchaft oder der Religion uns eine augenblickliche Ergötzung, eine kurze Nachgiebigkeit gegen unſere eigenthümliche, der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen ſich zuwendende Neigung geſtattet, gleichſam als wenn wir eine flüchtige Erholung uns zu Gute kommen ließen, in welcher wir das Vollbrachte mit Wohlgefallen betrachteten oder nach unſeres Herzens Belieben noch auszuſchmücken ſuchten. Eine ähnliche Weiſe der Entwicklung des äſthetiſchen Lebens werden wir auch in den Zeiten finden, welche der äſthetiſchen Muße gewidmet werden. Auch in dieſen Zeiten tritt häufig eine abſichtloſe und ungeſucht hervortretende Schönheit ein, in welcher wir die Anfänge der Kunſt und des gebildeten Geſchmacks ſuchen müſſen. Wenn wir uns für uns allein der Muße überlaſſen, da werden wir uns gern zuweilen der Beſchauung deſſen hingeben, was als ein uns Anmuthendes unſer Geſchmack aus der Natur herauswählt, zuweilen in unſerer Phantaſie dem nachgehn, was entweder früher uns erfreulich erſchien oder was wir als eine wünſchenswerthe Zuſammenſtellung von Erſcheinungen uns vorſtellen können. Solche Äußerungen unſeres Geſchmacks, ſolche Bilder unſerer Phantaſie kommen uns ungeſucht; es ſpricht ſich darin nur eine Neigung unſerer Eigenthümlichkeit aus, welche noch kaum zum Bewußtſein ſich erhoben hat. Wenn wir mit Andern der Geſelligkeit pflegen, ſo ſuchen wir ihnen unſere Eigenthümlichkeit in allen Lebensäußerungen auf eine gefällige Weiſe auszudrücken, in Worten, Mienen und Geberden möchten wir ihnen, ſoweit eben der geſellige Trieb uns beherrſcht, das darlegen, was am beſten von ihnen als ein harmoniſch Ausgebildetes aufgefaßt werden kann. Alles dies arbeitet aber auf das Schöne hin und es gehört eben nur eine geringe Steigerung der Lebhaftigkeit unſerer Gefühle dazu, daß es in Geſang oder Tanz oder in irgend eine andere künſtleriſche Darſtellung übergehe, auch hier ohne ein beſtimmtes Bewußtſein, daß eben das Schöne beabſichtigt werde, nur als ein faſt unwillkürlicher Erguß unſerer individuellen Neigungen. Wir dürfen alſo hierin den Charakter des äſthetiſchen Lebens nicht verkennen, obgleich daſſelbe auf dieſer Stufe noch ein ſeiner unbewußtes genannt werden darf. Nicht als wäre dabei kein Bewußtſein unſerer Eigenthümlichkeit; dies kann uns ja in keinem Augenblicke verlaſſen, in welchem wir überhaupt Bewußtſein haben; aber ſo wie bei allen Entwicklungsarten unſeres Lebens dies ſtattfindet, daß wir ſie erſt leben ohne den Zweck, die Bedeutung derſelben und das davon abhängige Geſetz ihrer Übung zu kennen, alsdann aber auch wohl allmälig uns in den Stand geſetzt ſehen über dieſe Punkte uns bewußt zu werden, wie wir z. B. früher denken, und ſpäter erſt der Bedeutung und der Geſetze des Denkens uns bewußt werden; ſo geſchieht es uns auch mit der äſthetiſchen Übung des Geſchmacks und der Kunſt, daß ſie früher als eine unwillkürliche ohne Abſicht, d. h. ohne Bewußtſein des Zwecks und des Geſetzes in uns auftritt, aber ſpäter bei fortgeſetzter Übung und weiterer Ausbildung auch dieſes Bewußtſein ſich hinzufindet. Wir werden nun hiernach in der unbewußten Kunſt und in dem unbewußten Geſchmack zwar auch Kunſt und Geſchmack zu ſehen haben, aber beide nur in einem geringern Grade ausgebildet, indem wir es nicht wohl anders denken können, als daß bei einer längern Übung, die ja wohl auch zu einer größern Ausbildung führen muß, allmälig die Zwecke dieſer Thätigkeiten, wenn auch nur in erfahrungsmäßiger Weiſe uns zum Bewußtſein kommen werden. Es würde aber in der That nur ein grobes Misverſtändniß ſein, wenn man das unbewußte äſthetiſche Leben als weſentlich verſchieden von dem bewußten äſthetiſchen Leben ſetzen wollte. Denn der Unterſchied zwiſchen beiden beſteht wirklich nur darin, daß in dieſem zu jenem eine Art der Erkenntniß hinzugetreten iſt, ſei es in empiriſcher oder in philoſophiſcher Weiſe, eine Erkenntniß des Zwecks und der Mittel, welche geſetzmäßig zur Erreichung des Zwecks angewendet werden können, indem dieſe Erkenntniß den Zwecken des äſthetiſchen Lebens ſich unterordnet und zur Betreibung derſelben angewendet wird, während in beiden Arten des äſthetiſchen Lebens doch der Zweck und mithin auch die Bedeutung der äſthetiſchen Entwicklung dieſelbe bleibt. Wir müſſen alſo auch die Keime des äſthetiſchen Lebens in jenem Zuſtande des Unbewußtſeins aufſuchen, in welchem ſeine Entwicklung zuerſt auftritt, aber auch nicht vernachläſſigen dieſe Entwicklung alsdann weiter zu verfolgen bis zu den höchſten Erzeugniſſen der Kunſt, welche mit völligem Bewußtſein der Aufgabe und der zur Löſung erforderlichen Mittel betrieben werden. Nur in ſolcher Weiſe forſchend werden wir das äſthetiſche Leben als ein Ganzes zu begreifen im Stande ſein.

Nachdem wir nun hierdurch geſorgt haben, daß der Kreis des äſthetiſchen Lebens nicht in zu engen Grenzen vorgeſtellt werde, wollen wir uns einen vorläufigen Blick über das ganze Syſtem der Äſthetik erlauben, bei welchem natürlich vorausgeſetzt werden muß, daß die Punkte, welche er berührt, nicht erſchöpft, ſondern nur angedeutet werden können. Daß dies Syſtem von den Geſichtspunkten aus, welche wir aufgeſtellt haben, in vieler Rückſicht anders ſich geſtalten werde, als es ſonſt durchgeführt worden iſt, kann wohl niemanden entgehn. Um aber unſern Begriff der Äſthetik entſchiedener im Gegenſatz gegen andere übliche Formen dieſer Wiſſenſchaft heraustreten zu laſſen, wollen wir dabei auf eine Prüfung der drei wichtigſten eingehen, welche ſie entweder als Theorie des Schönen oder als Geſchmack- oder als Kunſtlehre behandeln.

Wenn wir in der Äſthetik von dem Begriffe des äſthetiſchen Lebens ausgehn, ſo betrachten wir alles, was ihren Unterſuchungen angehört, als etwas, was ſich erzeugen ſoll in der Entwicklung der vernünftigen Thätigkeit. Es wäre hiernach ſogar möglich, daß die Gegenſtände der äſthetiſchen Forſchung, namentlich das Schöne und die Kunſt, noch nicht vorhanden wären; denn alsdann würde nur die Forderung heraustreten, daß ſie hervorgebracht werden ſollten. Hierdurch haben wir nun den Vortheil die Gegenſtände des äſthetiſchen Lebens nicht nur als etwas Gegebenes zu begreifen, ſondern auch die Gründe zu erforſchen, aus welchen ſie hervorgehn, und wie ſie aus denſelben ſich bilden. Und in der That nur eine ſolche Weiſe der Forſchung ſcheint den philoſophiſchen Charakter an ſich tragen zu können, wenn anders es das Weſen der Philoſophie iſt nicht das Gegebene nur zu zerlegen und in ſeinen Beſtandtheilen kennen zu lehren, ſondern auf die Gründe dieſer Beſtandtheile und ihrer Zuſammenſetzung einzugehn und das, was geworden iſt, aus ſeinen Principien zu begreifen.

Daß dagegen die Äſthetik, wenn ſie als Lehre vom Schönen behandelt wird, in Gefahr iſt das Erzeugniß von ſeinen erzeugenden Gründen loszulöſen, möchte beim erſten Anblicke einleuchten. Dieſer Gefahr entgeht wenigſtens der nicht, welcher das Schöne als eine Eigenſchaft der Dinge anſieht, ſei es daß ſie dieſelbe an ſich beſäßen oder ſie nur in Beziehung auf uns annähmen, indem ſie in natürlicher Weiſe auf uns einwirkten. Denn in dieſer

Weiſe aufgefaßt gewinnt es den Schein, als hätten wir in der Unterſuchung des Schönen nur an die Betrachtung der Dinge uns zu halten oder nur darauf zu ſehen, wie ſie nothwendig einen Eindruck auf uns machen. In der erſten Weiſe der Unterſuchung würde man nun ſchwerlich davon abkommen können, daß ein jedes Ding für ſchön zu halten ſei, welches ſich zu irgend einem Grade der Vollkommenheit entwickelt hätte, ſo daß es ſich in demſelben Grade als ſchön darſtellte, in welchem es an der Vollkommenheit Theil hätte. Den Grad der Vollkommenheit eines Dinges zu erkennen würde aber offenbar eine Sache des Verſtandes und der Wiſſenſchaft ſein und es bliebe daher dieſer Schönheitslehre nichts anderes übrig, als von der einen Seite die Schönheit nach demſelben Maße zu meſſen, nach welchem das Sein gemeſſen werden ſoll, von der andern Seite den für den größeſten Kenner der Schönheit zu halten, welcher die Wiſſenſchaft überhaupt am meiſten in ſeiner Gewalt hätte. Dies in allen ſeinen Beziehungen durchzuführen würde nun nichts anderes heißen, als die Äſthetik für eins ausgeben mit der Wiſſenſchaft überhaupt, und daher hat es auch niemanden Ernſt damit zu machen einfallen können, welcher das Äſthetiſche als den Gegenſtand einer beſondern Wiſſenſchaft zu behandeln unternahm. Dagegen finden ſich wohl die Verſuche das Schöne als eine Eigenſchaft der Dinge in Beziehung auf uns ſich zu denken und ihre Schönheit nach dem nothwendigen Eindrucke, welchen ſie auf uns machen, zu meſſen, welches denn nothwendig darauf hinaus läuft, daß man in der Erklärung der Schönheit die ſinnliche Erſcheinung berückſichtigt, in welcher die Dinge uns heraustreten. Möge man nun in dieſer Vorſtellungsweiſe nach bekannten Theorien die ſinnliche Vollkommenheit oder die Idee in ihrer ſinnlichen Erſcheinung als das Schöne bezeichnen, ſo wird man doch dadurch in gleicher Weiſe in Gefahr gerathen das Schöne mit dem Angenehmen zu verwechſeln. Denn wenn die Vollkommenheit oder die Idee ſinnlich ſich bemerkbar macht, ſo wird dies immer eine angenehme Erſcheinung geben. Wie weit aber beide, das Schöne und das Angenehme von einander abſtehn, zeigt ſich uns augenſcheinlich, wenn wir nur darauf achten, daß eben die Sinne, welche am meiſten dem Angenehmen dienen und den ſtärkſten ſinnlichen Genuß bereiten, auch am weiteſten davon entfernt ſind uns das Schöne zum Bewußtſein zu bringen. Wenn wir die Eindrücke des ſinnlichen Gefühls und Getaſtes, des Geruchs und des Geſchmacks durchmuſtern, ſo finden wir da vieles, was angenehm in einem hohen Grade genannt werden muß, aber den äſthetiſchen Geſchmack berühren ſie kaum. Dagegen die Sinne des Gehörs und des Geſichts, welche den ſinnlichen Genuß zwar auch, aber in einem viel geringern Grade erwecken, zeigen ſich im höchſten Grade tauglich ſolche Eindrücke uns zuzuführen, welche das Bewußtſein des Schönen in ihrer Begleitung haben. Doch wir wollen uns hierauf nur nebenbei berufen, weil ſich vielleicht neue Beſchränkungen finden ließen, durch welche man den Begriff des Schönen auch gegen ſolche Einwendungen ſicher zu ſtellen meinen könnte; weit ſicherer wird eine andere Betrachtung uns zu unſerm Ziele führen. Man wird nemlich nicht leugnen können, daß wir Unterſchiede zu machen haben unter den Menſchen in Rückſicht auf ihre Auffaſſung des Schönen, indem einige empfänglicher dafür ſind, andere weniger empfänglich, einige zwar einen lebhaften Eindruck deſſelben zu empfangen pflegen, aber doch nur oberflächlich und vorübergehend von ihm berührt werden, andere dagegen zwar träger ſind in ihrer Weiſe ſich von ihm rühren zu laſſen, aber den Eindruck um ſo feſter halten, und wie ſonſt andere Verſchiedenheiten bezeichnet werden mögen, welche man als Arten des Geſchmacks für das Schöne zu betrachten pflegt. Sollte nun das Schöne in einer Eigenſchaft der Dinge in Beziehung auf uns beſtehn und nach einem nothwendigen Eindrucke, welchen die Dinge auf uns machen, gemeſſen werden müſſen, ſo würden alle dieſe Verſchiedenheiten unter den Menſchen darauf hinauslaufen, daß der Eine von Natur eine andere Empfänglichkeit für das Schöne empfangen hätte, als die Übrigen, einen feinern oder gröbern, einen geſundern oder weniger geſunden Geſchmack, und die Verſchiedenheit der Geſchmacksurtheile hätten wir nur daraus zu erklären, daß eben in der menſchlichen Natur die Möglichkeit läge verſchieden gebildet oder organiſirt zu ſein für die von außen kommenden Eindrücke, welche innerlich die Empfindung des Schönen bedingten. Aber daraus würde auch folgen, daß wir niemanden tadeln oder loben könnten wegen ſeines feinen oder groben, ſeines geſunden oder verbildeten Geſchmacks in einem andern Sinne, als in welchem wir auch wohl jemanden loben oder tadeln könnten wegen ſeiner Geſundheit oder Krankheit, wegen ſeines guten oder ſchlechten Geſichts; denn was die Natur in uns vollzieht, das iſt einem ſittlichen Lobe oder Tadel nicht unterwerfen. Anders aber iſt doch in der

That unſere Weiſe die Geſchmacksverſchiedenheiten unter den Menſchen zu beurtheilen. Wir ſprechen von einem verkehrten Geſchmack, von einer Verbildung deſſelben, ſo wie wir auch einen gebildeten, mit Fleiß und Ernſt zur Reife des Urtheils entwickelten Geſchmack anzuerkennen pflegen, und ſetzen hierbei immer voraus, daß der Menſch nicht ohne Gewalt ſei über die Art, wie er das Schöne und das Häßliche unterſcheidet. Hierin alſo können wir der Lehre vom Schönen, welche in der angeführten Weiſe ihre Aufgabe durchzuführen ſtrebt, nicht beiſtimmen, müſſen uns vielmehr dahin entſcheiden, daß der Begriff des Schönen erſt in einer Bildung unſerer Vernunft ſich uns entwickelt und daß die wahre Schätzung des Schönen, zu welcher wir gelangen ſollen, erſt ein Ergebniß unſeres äſthetiſchen Lebens iſt, welches wir als ein Beſtandtheil unſeres vernünftigen und ſittlichen Lebens zu betrachten haben.

Es iſt allerdings wohl eine weit verbreitete und oft ausgeſprochene Meinung, daß es ein Schönes in der Natur gebe, welches als ſolches von uns durch Sinn und Verſtand erkannt werden könne, ja dieſe Meinung iſt ſogar bis dahin fortgeſchritten, daß ſie das Schöne der Kunſt nur als eine Nachahmung des Schönen in der Natur hat anerkennen wollen; allein wenn man nur einigermaßen in den Sinn derer eingeht, welche dieſe Sätze behauptet haben, ſo wird man auch bemerken müſſen, daß unter ihren Worten Vorſtellungsweiſen ſich verbergen, welche nach ſehr verſchiedenen Seiten hin verlaufen und nur den Ausdruck Natur mit einander gemeinſam ſich aneignen, ihm aber ſolche Nebenbedeutungen geben, daß kaum ein wiſſenſchaftlicher Begriff dabei ſich feſthalten läßt. Daß wir den echten Begriff der Natur in ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung in dieſen Lehren vom Schönen nicht wiedererkennen können, dafür ſpricht die Naturwiſſenſchaft auf das Entſchiedenſte, indem kein Theil derſelben mit der Schönheit ſeiner Gegenſtände ſich beſchäftigt und der Naturkundige als ſolcher den Unterſchied zwiſchen ſchön und häßlich gar nicht kennt. Geſund findet er die einzelnen Dinge der Natur oder krank, kräftig gediehen oder ſchwächlich, und ſollte er ja von einem ſchönen Exemplare ſprechen, ſo geſchieht es nur, weil es ſeine Art auf das vollſtändigſte darſtellt und deswegen den Zwecken der Naturforſchung die natürlichen Arten der Dinge zur Erkenntniß zu bringen auf das beſte entſpricht. Daß aber dieſe Zwecke anderer Art ſind als die Zwecke der äſthetiſchen Betrachtung, haben wir nicht weiter zu erörtern.

Am genaueſten ſchließt ſich nun wohl die Meinung von der natürlichen Schönheit an den gewöhnlichen Begriff der Natur an, wenn von einzelnen Naturgegenſtänden behauptet wird, ſie müßten als ſchön anerkannt werden. Dies ſind denn meiſtens organiſche Dinge, denn die Exemplare der unorganiſchen Natur ſondern ſich ſelten ſo entſchieden von ihren Umgebungen ab, daß ſie als ein ſchönes Ganzes betrachtet werden könnten; von ſchönen Pflanzen aber und ſchönen Thieren iſt ja ganz gewöhnlich die Rede und als das Schönſte in der Natur pflegen wir alsdann wohl den Menſchen uns zu denken. Allein wenn wir einen Menſchen ſchön finden, ſo geſchieht dies in einer unwillkürlichen Vergleichung mit andern Menſchen, und es wird ſich dabei nicht leicht überſehen laſſen, daß eine ſolche Vergleichung immer von einem perſönlichen Standpunkte aus geſchieht und alſo den Gegenſtand nicht rein in ſeiner Natur auffaßt. Wer würde behaupten können, daß er in einem Urtheile dieſer Art ſich losmachen könne von dem Standpunkte ſeines Volkes oder gar ſeiner Raſſe? Neger und Europäer, Hindu und Chineſe werden gewiß nicht dasſelbe Urtheil über dieſe Art der natürlichen Schönheit fällen. Und dürfen wir nun wohl ſagen, das Urtheil des einen Volkes oder der einen Raſſe ſei entſchieden dem Urtheil der übrigen vorzuziehen? Überdies haben wir noch ein Paar Bemerkungen über dieſe Schönheit der Menſchen zu machen. Zuerſt finden wir es ſehr ſchwer abzuſondern, was an dem Menſchen Werk iſt der Natur und was Werk der Kunſt, indem ja von Jugend an der Menſch in ſeine Glieder auch die Übungen ſeiner Kräfte zu vernünftigen Zwecken niederlegt und dadurch ſich eine Geſtalt giebt, welche alſo, wenn auch nicht unabhängig von Naturbedingungen, ſo doch auch nicht reines Product der Natur iſt. Wir ſtoßen hier wieder auf jene unbewußte Kunſt, von welcher wir früher haben ſagen müſſen, daß man ſich zu hüten habe, ſie nicht etwa aus dem Kreiſe der äſthetiſchen Hervorbringungen des vernünftigen Lebens auszuſchließen. Ganz verkehrt würde es ſein ſie mit dem Natürlichen im eigentlichen Sinne genommen zu verwechſeln, obgleich man von einem natürlichen Anſtande der Bewegungen, von einer natürlichen Anmuth des Spiels unſerer Glieder zu ſprechen pflegt. Wir finden es in der That unmöglich die menſchliche Schönheit von den Bewegungen oder von den Erfolgen der Bewegungen abzuſondern, welche die Vernunft in dieſelbe gelegt hat, und können ſie daher nicht als eine rein natürliche Schönheit betrachten. Eine zweite Bemerkung, welche bei der Betrachtung der menſchlichen Schönheit ſich uns aufdrängt, geht von der Nachbildung derſelben vermittelſt der Kunſt aus. Daß dieſe ganz naturgetreu zu ſein pflegte, wird wohl kaum geſagt werden können und ſollte etwa ein Künſtler ſich vornehmen der Natur der menſchlichen Geſtalt ſklaviſch zu folgen, ſo würden wir dies Unternehmen auch nur in Darſtellung einzelner Theile des menſchlichen Leibes durchgeführt ſchon für unzweckmäßig anſehn müſſen, noch viel mehr aber, wenn in ſolcher Weiſe das Ganze einer Perſon abgebildet werden ſollte. Wir bemerken im Allgemeinen, daß die bildenden Künſte, auch wenn ſie nur nachbildend ſein ſollten, mancherlei am menſchlichen Körper verdecken oder weglaſſen, was ihnen entweder als bedeutungslos oder gar als die Bedeutung ſtörend erſcheint, daß ſie ſelbſt die natürlichen Maße und Verhältniſſe der Glieder zu einander nicht ganz getreu bewahren und daß ſolche Abweichungen von der Natur ſelbſt als kanoniſche Muſter von ihnen anerkannt worden ſind. Dies findet ſelbſt bei dem männlichen Körper ſtatt, viel mehr aber noch beim weiblichen. Wenn dies nun unbeſtreitbare Thatſachen ſind und die Künſtler wegen ſolcher Abweichungen von der Natur nicht getadelt werden können, ſo müſſen wir fragen, wodurch ſie wohl nach der Schönheit der Darſtellung ſtrebend berechtigt werden ſich ſo von einer Natur zu entfernen, welche für ſchön gehalten wird. Offenbar muß dieſe Natur nicht ganz ſchön ſein; wir müſſen darin etwas finden, was wir abſondern oder anders auffaſſen müſſen, um unſern

Sinn für Schönheit zu befriedigen. Und ſo ergiebt ſich denn ohne Zweifel, daß wir um Schönheit in der Natur des Menſchen zu entdecken, mit derſelben bewußt oder unbewußt gewiſſe Umänderungen vornehmen, welche beweiſen, daß dieſe Natur nicht ſchlechthin für ſchön gehalten werden kann.

Wenn dies nun alſo gefunden wird bei der höchſten Schönheit, welche die Natur in einem einzelnen Dinge gewährt, wie vielmehr wird daſſelbe der Fall ſein bei den niedern Graden der Schönheit, welche wir natürlichen Dingen beilegen. Wir berufen uns wieder auf das Beiſpiel nachbildender Künſtler. Wenn ſie die menſchliche Geſtalt nicht ganz naturgetreu darſtellen, ſo verübeln ſie es ſich noch viel weniger die Geſtalten der Thiere und der Pflanzen zuweilen in einer faſt phantaſtiſchen Willkür nicht ſowohl nach- als umzubilden, welches wir kaum der Entſchuldigung würdigen, wenn es ſonſt den künſtleriſchen Zwecken nicht unangemeſſen ſich zeigt. Die geringere Schönheit glauben wir ſchon freier behandeln zu können, als die größere. Meiſtens ergiebt ſich denn auch, daß einzelne Theile dieſer Naturdinge uns zwar Schönheit zu haben ſcheinen, andere dagegen weit davon entfernt ſind unſern Forderungen in dieſer Beziehung zu entſprechen. Wir richten alsdann eben unſere Aufmerkſamkeit auf gewiſſe hervorſtechende Glieder und erlauben uns andere ſtillſchweigend zu beſeitigen, als gehörten ſie dem Ganzen nicht an, welches die Natur gebildet hat. So finden wir die Blume einer Pflanze ſchön, den Dorn aber, auf welchem ſie wächſt, vergeſſen wir dabei, oder wenn wir auch Zweige, Stamm und Blätter alles in eins genommen ſchön finden ſollten, ſo ziehen wir doch unſere Aufmerkſamkeit von der Wurzel zurück, welche die Erde verbirgt, und wagen dieſe nicht in das Bild der Schönheit aufzunehmen, welches wir uns von der ganzen Pflanze bilden. Genug auch bei dieſen Schönheiten der Natur werden wir uns darüber ertappen können, daß wir uns aus ihnen in unſerer Vorſtellung ein anderes Ganzes zuſammenſetzen, als wie es die Natur wirklich gegeben hat. Und dies geſchieht um ſo mehr, je gewöhnlicher es iſt, daß wir unter den Naturdingen in Rückſicht auf ihre Schönheit betrachtet uns noch etwas anderes denken, als was ſie unmittelbar darſtellen. Denn wir pflegen in ihnen Symbole zu ſehn gewiſſer Eigenſchaften, die wir an ihnen bemerkt haben oder bemerkt zu haben glauben, in dem Pferde das Symbol eines edeln Muths, einer kräftigen Schnelligkeit, in dem Löwen das Symbol der großmüthigen Stärke und ſo in anderen anderes; aber dabei werden wir uns wieder darüber ertappen können, daß wir ſolche Bedeutungen den Gegenſtänden der Natur vielmehr andichten, als von ihnen unmittelbar in ihrer Erſcheinung ausgedrückt empfangen.

Demnach dürfte es wohl keinem Zweifel unterworfen ſein, daß wir in alle einzelne Gegenſtände der Natur das Schöne mehr hineinlegen, indem wir ſie in unſerer Phantaſie umbilden, als es darin finden. Aber von den größern Zuſammenſtellungen, von den Gruppen, welche die Natur uns darbietet, könnte vielleicht jemand meinen, ſie wären ohne weitere Nachhülfe der Phantaſie für ſchön zu halten. Dieſe Meinung wird ganz beſonders unterſtützt durch die große Vorliebe, welche ſich unter uns nicht ſeit gar zu langer Zeit für die landſchaftliche Schönheit verbreitet hat. Was erfreut uns mehr als eine ſchöne Gegend zu überſchauen, die Erhabenheit der Gebirge zu bewundern, die unendliche Wüſte des Meeres anzuſchauen? Dieſer unſer Geſchmack für die ſtille, mannigfache und einfache, immer unverſchnörkelte Schönheit der Natur, wenn er auch früher bei weitem nicht ſo breit ſich gemacht haben ſollte, als jetzt, dennoch ſcheint es uns ganz natürlich zu ſein, und auch wir werden uns nicht dagegen ſträuben die Schönheiten dieſer Art zu lieben und zu loben, wenn man uns nur zugeſtehn will, daß ſie keineswegs ſo reine Schönheiten der Natur ſind, als man gewöhnlich meint, und daß auch ein wenig Geſchmack, ein wenig ausgebildete Empfänglichkeit von unſerer Seite dazu gehöre ſolche Schönheiten zu empfinden. Wir ſagen ausgebildete Empfänglichkeit, um nur zuerſt eins feſtzuhalten, aus welchem ſich alsbald das andere ergeben wird. Nemlich wir meinen nicht, daß dieſe Empfänglichkeit, welche man mit dem Namen des Geſchmacks bezeichnet, von Natur uns gegeben ſei, ſondern daß ſie nur im Verlauf eines vernünftigen Lebens ſich erzeuge, über welches wir Gewalt haben. Denn rohen oder gar verbildeten Menſchen ſchreiben wir einen ſolchen Geſchmack nicht zu. Und nun fügen wir das andere hinzu, daß dieſe Empfänglichkeit nicht allein eine ausgebildete, ſondern auch zugleich eine ſich ausbildende iſt, indem wir werden zugeben müſſen, daß wir nicht in jedem Augenblicke dieſelbe Empfänglichkeit für jene Schönheiten der Natur haben, ſondern eine gewiſſe Stimmung unſerer Seele dazu gehört um ſie zu empfinden, eine Stimmung, in welche wir uns verſetzen müſſen, über welche wir durch die Thätigkeit unſerer Vernunft eine Gewalt ausüben in demſelben Momente, in welchem wir das Schöne empfinden. Wir haben hiermit, denke ich, genug uns genommen, um daraus den Schluß zu ziehen, daß auch jene zuſammengeſetzten Schönheiten der Natur nicht an ſich ſchön ſind, ſondern nur mit der Thätigkeit unſerer auffaſſenden und, was wohl zu merken, die empfängliche Stimmung ergänzenden Vernunft zuſammentreffend ſchön werden. Wir machen ſie in Wahrheit erſt zu etwas Schönem und es iſt mit ihnen nicht anders, als mit den zuvor betrachteten einfachen Schönheiten der Natur, wenn es den Gegenſatz, den wir vor Augen haben, ſo zu bezeichnen erlaubt iſt. Dieſelben Thätigkeiten unſerer Vernunft, welche wir dort bemerken mußten, treten auch hier ein. Wie vorher geſagt wurde, es ſind ſelten reine Schönheiten der Natur; denn wir werden es ungemein ſchwer finden das, was der Kunſt angehört, von der landſchaftlichen Schönheit zu ſondern, indem nur in wenigen Fällen die Natur ohne alle Spur der Menſchenhand ſich zeigt, welche durch Gebäude, durch Wege, Geräthe, durch irgend eine Ausſage Bedürfniſſe der Menſchen oder Bahnen ihres Verkehrs uns andeutet. Sollten wir aber auch irgendwo die völlig rohe Natur vorfinden, ſo werden wir an ihr doch wahrſcheinlich hier oder da etwas zu verdecken oder von ihr abzuſondern haben, was in das Bild, welches unſere Phantaſie feſthalten möchte, nicht recht zu paſſen ſcheint. Und faſt unwillkürlich und unbewußt verfahren wir ſo abſondernd oder verdeckend, weil wir die große Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, welche die Natur in einem Blicke bietet, doch nicht zu einem vollſtändigen Überblicke ohne Auslaſſungen zuſammenzudrängen vermögen, und ſelbſt indem wir auch nur eine Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden zu einem Bilde und damit zu einem abgeſchloſſenen Ganzen zuſammenfaſſen, die Landſchaft gleichſam in einen Rahmen einſchließend, uns nicht verleugnen dürfen, daß dieſer Rahmen nicht von der Natur gegeben iſt, ſondern daß wir ihn machen. Hat nun, müſſen wir fragen, die Natur das Schöne gebildet, oder haben wir es erſt vollendet, indem wir dem gegebenen Stoffe der Natur, wie paſſend er auch war, wie wenig wir auch nachzuhelfen hatten, doch erſt Rundung und Abſchluß in unſerer Phantaſie gaben? Aber auch noch ein Drittes fehlt hierbei nicht, was ebenfalls ſchon bei Betrachtung der Schönheit einzelner Naturdinge von uns bemerkt wurde, nemlich die ſymboliſche Bedeutung, welche wir in die ſogenannten Naturſchönheiten zu legen gewohnt ſind. Man braucht nur einigermaßen damit vertraut zu ſein über die Gefühle ſich Rechenſchaft zu geben, welche beim Anblicke einer ſchönen Landſchaft in uns hin und her ſchweben, um gewahr zu werden, daß weniger die Schönheit des Gegenſtandes an ſich uns entzückt, oder um uns genauer auszudrücken, weniger die Gedanken und Vorſtellungen, welche unmittelbar von dem Geſehenen angeregt werden, als vielmehr das, was mittelbar in uns ſich hinzufindet. Das Geſehene ſpielt an früher Erlebtes, an Erinnerungen, aber auch an Wünſche und Hoffnungen oder an Betrachtungen an, welche mit unſerem Gemüthe auf das innigſte verwachſen ſind; da fühlen wir manches in uns ſich regen, was über dem Geräuſch des Lebens uns lange geſchwiegen hat, Saiten klingen wieder an, welche früher unſer Gemüth in Bebung ſetzten, und unvermerkt hat unſere Phantaſie uns in ein Gebiet entrückt, mit welchem das vor Augen Liegende nur eine entfernte Ähnlichkeit zeigt. Wir lieben es Trümmer der Vergangenheit zu ſehn, aber nicht weil ſie ſchönere Verhältniſſe zeigen, als ſo eben vollendete Gebäude, ſondern weil ſie Erinnerungen erwecken; wir erblicken mit Luſt den kühnen Bau auf der Spitze des Felſens, aber nicht weil das Gleichmaß ſeiner Glieder Befriedigung dem vergleichenden Auge gewährt, ſondern weil wir dabei an den ſichern Geiſt des Menſchen denken, welcher der Natur zu trotzen wagt; in die Weite des Meeres hinausſchauend erregt ſich uns die Sehnſucht in die Ferne, in das Unermeßliche, welches wir dennoch durchmeſſen möchten. Wir wollen damit nicht ſagen, daß nicht auch der Farben Schmelz, die Harmonie der Verhältniſſe, welche unſerem Auge wirklich vorliegen, eine äſthetiſche Wirkung auf uns ausüben; aber daß aus ihnen nicht allein die Gewalt, welche landſchaftliche Schönheiten über uns haben, abgeleitet werden dürfe, ſcheint uns entſchieden zu ſein.

Wenn nun bei allen dieſen Unterſuchungen die Bemerkung ſich uns aufnöthigt, daß in das Bewußtſein des Schönen überall der Geſchmack ſich eindrängt, ſo ſchließt ſich hieran eine andere Form der Äſthetik an, welche dieſelbe als Geſchmackslehre behandelt. Dieſe wird es zu ihrer Aufgabe zu machen haben die Regeln zu entwickeln, nach welchen unſer Geſchmack das Schöne beurtheilt oder beurtheilen ſoll. Das Schöne wird ihr nicht als etwas von Natur Gegebenes erſcheinen, welches ſich uns nach der Weiſe unſerer ebenfalls von Natur gegebenen Empfäng lichkeit nothwendig ſo darſtellen müßte, wie es ſich darſtellt, ſondern es wird ihr ein Gegenſtand ſein, welcher erſt zwiſchen dem gegenſtändlich Gegebenen und zwiſchen der für dieſen Gegenſtand gebildeten Vernunft ſich erzeugt.

Man hat ſo oft gefragt, was das Schöne ſei, und der eine hat dieſe der andere eine andere Antwort darauf zu geben verſucht; dieſe Antworten ſind verſchieden ausgefallen und würden wahrſcheinlich noch verſchiedener ausgefallen ſein, wenn die Verſchiedenheit ihres Sinnes nicht hinter allgemeine und vieldeutige Formeln ſich verſteckt hätte. Daß nun die Frage nicht aufgeworfen werden ſollte, weil ſie nicht beantwortet werden könnte, welcher wiſſenſchaftliche Menſch würde das ſagen mögen? Aber ein jeder hätte ſich ſagen können, daß er ſeinen Geſchmack zu Rathe ziehen müſſe, wenn er dieſe Frage beantworten wollte, denn nur was ſeinem Geſchmacke gefällt, wird er für ſchön anerkennen können. Da haben wir denn auch ſchon eine Antwort auf die aufgeworfene Frage, freilich nicht eine ſolche, wie Viele ſie erwartet haben möchten, eine Anwort, welche das Weſen des Schönen an ſich beſtimmte, ſondern nur im Verhältniß zu einem andern wird es beſtimmt, vermuthlich weil es nur in einem ſolchen Verhältniſſe beſteht. Aber ſoll denn nun alles, möchte jemand weiter fragen, ſchön ſein, was dem Geſchmacke irgend eines Menſchen gefällt? Giebt es nicht auch einen ſchlechten Geſchmack? Niemand wird dies leugnen wollen, eben ſo wenig, als wir einen irrenden Verſtand uns ableugnen können. Aber wie dennoch nur das auf Wahrheit Anſpruch hat, was der echte Verſtand, von keinem Schein getäuſcht, für wahr anerkennen kann, ſo hat auch

Anſpruch auf Schönheit nur, was der Geſchmack, von keiner Annehmlichkeit für den Sinn verlockt, nicht der geſchmackloſe, ſondern der echte und geſunde Geſchmack als ſchön gelten laſſen darf. Hierbei jedoch wird auch niemand ſtehen bleiben wollen, ſondern weiter forſchend haben wir zu beſtimmen, worin die rechte Bildung des Geſchmacks beſtehe, welche nur an dem Schönen Geſchmack findet und auch alles Schöne zu empfinden weiß. Es wird dabei vorausgeſetzt, daß die Vernunft, in welcher der Geſchmack ſich bildet, dabei nicht etwa unthätig, leidend oder nur in einer gezwungenen Wirkſamkeit iſt, ſondern ihrem Weſen gemäß muß ſie in freier Thätigkeit ihres Gegenſtandes ſich bemeiſtern, den Geſchmack erſt in ſich ausbildend. Daher können wir auch den Menſchen, wie früher geſagt, ſeines Geſchmacks wegen tadeln oder loben.

Greift man nun von dieſer Seite die Äſthetik an, ſo iſt man dadurch der Gefahr entheben das Schöne als einen Gegenſtand phyſiſcher Betrachtung anzuſehn; aber es drohen nun zwei andere Klippen, an welchen das Unternehmen ſcheitern könnte. Von der einen Seite das gegenſtändlich Gegebene, an deſſen Auffaſſung der Geſchmack ſich beweiſt, es möchte als etwas dem Geſchmacke ganz Fremdartiges angeſehn werden, welches ſich eben deswegen einer durchaus willkürlichen Behandlung unterwerfen müßte, ſo daß es der Thätigkeit der Vernunft frei ſtände an ihm wegzulaſſen oder zu verdecken, auch wohl zu ihm zuzuſetzen, wie es ihr beliebte, und alsdann würde es kaum gerechtfertigt werden können, daß wir daſſelbe noch als etwas Schönes bezeichneten, da vielmehr unſere Vernunft durchweg erſt die Schönheit hervorbrächte und allein daran Schuld wäre, wenn ſie nicht einen jeden Gegenſtand zu einem ſchönen machte. Von der andern Seite aber ſcheint doch der Geſchmack nur eine Empfänglichkeit für das Schöne zu bezeichnen und erwarten zu müſſen, daß irgend etwas Gegebenes ihn anrege, wobei er denn nichts zu thun haben würde, als ohne unlautern Zuſatz dasſelbe in ſich wirken zu laſſen und es, freilich nicht ohne Thätigkeit der Vernunft und ohne fortſchreitende Ausbildung, aber doch nur, ähnlich dem Verſtande, ſo vollſtändig als möglich in ſich aufzunehmen.

Man ſieht wohl, daß die Gefahr nach entgegengeſetzten Enden uns hinzieht und daß daher die Sicherung gegen ſie auch nur dadurch gewonnen werden könne, daß wir die beiden Momente, welche im Begriff des Geſchmacks auseinanderfallen wollen, zu vereinigen wiſſen. In dem Geſchmacksurtheile ſollen das Schöne und die Auffaſſung der Vernunft, welche den Gegenſtand nicht nach allgemeingültigen Geſetzen, wie er iſt, beurtheilt, ſondern in einer perſönlichen Neigung, in Beziehung auf das eigenthümliche Wohlgefallen ſich aneignet, mit einander zu einem Ergebniß ſich verbinden; dies mittlere Ergebniß zwiſchen beiden kann auch nur aus der Natur beider erklärt werden. Wollte man es allein von der perſönlichen Auffaſſung der vernünftigen Weſen abhängig machen, ſo würde man ſich mit Recht den Vorwürfen ausſetzen, welche nicht ſelten erhoben worden ſind gegen die Behauptung, daß der Geſchmack verſchieden ſei in verſchiedenen und daß man nicht ſtreiten dürfe über die Verſchiedenheit ſeiner Urtheile. Daß ein Gegenſtand, wenn auch nicht vollkommen ſchön, ſo doch ſchöner ſei, als ein anderer, wird man ſich nicht abſtreiten laſſen und daher auch verlangen dürfen, daß der gebildete Geſchmack an ihm das Schöne anerkenne, welches ihm mit Recht zugeſchrieben werden kann. Aber von der andern Seite dürfen wir auch nicht davon ablaſſen, daß es den Urtheilen des Geſchmacks erlaubt iſt, eine perſönliche Wendung zu nehmen, ſo daß zwar anerkannt werden mag, daß dies oder jenes eben ſo ſchön ſei oder vielleicht noch ſchöner, aber die Perſon es dennoch ſich vorbehalten darf einem andern Gegenſtande ihre Vorliebe zuzuwenden. Der eine liebt mehr die erhabnen und ernſten, der andere mehr die anmuthigen und heitern Schönheiten, und ſollte auch ein Geſchmack getadelt werden dürfen, welcher der einen oder der andern Art des Schönen gar zu ausſchließlich ſich zuwendete, ſo werden wir es doch durchaus unverfänglich finden, wenn wir es uns vorbehalten nach unſern Stimmungen bald der einen, bald der andern Seite uns zuzuwenden. Und wie viele andere Verſchiedenheiten des Schönen ließen ſich noch aufzählen, in deren vorzugsweiſe heraustretender Beachtung die perſönliche Neigung ſich verräth, ohne daß wir deswegen der Bildung des Geſchmacks einen Vorwurf zu machen hätten. In einem recht auffallenden Maße tritt dies in der Verſchiedenheit des Geſchmacks bei verſchiedenen Völkern heraus und bei dieſen wieder in der Verſchiedenheit der Kunſtarten und der Kunſtſchulen. Da kann man wohl ſagen, verſchiedene Künſtler wären gleich groß in ihrer Art, in einer ſolchen Art nemlich, daß ihr Geſchmack in verſchiedener Weiſe in ihren Kunſtwerken ſich bewährte, ohne darum dem einen oder dem andern eine Einſeitigkeit Schuld geben zu können. Gänzlich werden wir dabei die Forderung ablehnen müſſen, daß der eine dem Geſchmacke des andern folgen ſollte in der Wahl ſeiner Gegenſtände, in der Art ihrer Behandlung und in der techniſchen Ausführung des Kunſtwerks. Wir wiſſen es wohl, daß wir hierin einem jeden ſeine Freiheit laſſen müſſen und daß es geradezu das Weſen des künſtleriſchen Geſchmacks aufheben würde, wenn wir verlangen wollten, der eine ſollte gewachſen ſein, wie der andere. So wie wir aber den Künſtlern ihre Freiheit laſſen müſſen ſich in ihrem eigenthümlichen Geſchmacke auszubilden, ſo werden wir auch wieder uns die Freiheit behaupten müſſen unſerem eigenen Geſchmacke in der Wahl des Schönen zu folgen, an welchem wir uns erfreuen mögen. Es iſt eben, wie früher geſagt worden, daß in dem Leben der Muße ein jeder ſeiner Neigung nachgeben darf. Haben wir nun in ſolcher Weiſe die Bildung des Geſchmacks zu betrachten, ſo werden wir auch in den Geſchmackslehren dafür zu ſorgen haben, daß die Freiheit, in welcher der Einzelne ſeine Neigung in der Auffaſſung des Schönen walten läßt, eben ſo wenig überſehen werde, als die zwingende Gewalt, mit welcher das Schöne uns unſern Beifall abnöthigt. Sollten nun dieſe beiden Momente nur ſo mit einander verbunden werden, daß eins das andere beſchränkte und ebenſoviel der Freiheit abgezogen würde, als dem Zwange zufiele, ſo würde ſich die angeregte Frage leicht beſeitigen laſſen; aber dem iſt nicht alſo, vielmehr in dem äſthetiſchen Genuſſe, wenn uns dieſer Ausdruck erlaubt iſt, müſſen wir von der einen Seite, ſo weit er vollkommen iſt, ſo weit auch die Entfernung alles und jedes Zwanges fordern, von der andern Seite aber auch verlangen, daß der Genießende ganz dem Gegenſtande, ſo weit er ſchön iſt, ſich hingebe. Sollte er irgendwie ſich gezwungen fühlen und nur ungern in die Beſchränkung ſeiner freien Neigung eingehn, ſo würde dadurch auch ſein Genuß geſtört werden, und je mehr der Gegenſtand ihm Beifall abnöthigte, um ſo weniger würde er ſeinem Geſchmacke ſich überlaſſen können; ſollte er dagegen dem Gegenſtande irgendwo ſich nicht hingeben, ſo würde ihm eben darin nur ein unwahres Bild des Gegenſtandes entſtehn und er würde etwas ſchön finden, was in ſolcher Weiſe nicht vorhanden wäre. Daher können wir, indem wir unſerem Geſchmacke in der Anſchauung des Schönen folgen, Freiheit und Zwang nur dadurch mit einander vereinen, daß wir vorausſetzen, der Gegenſtand, welchen wir ſchön finden, zwinge uns in derſelben Richtung und eben ſo weit unſern Beifall ab, in welcher und wie weit die freie Neigung unſeres Geſchmacks uns führe.

Dies ſetzt nun aber voraus, daß der ſchöne Gegenſtand in der That ganz dieſelbe Art des Bewußtſeins anrege, welche unſer Geſchmack in uns zu entwickeln geneigt iſt oder welche wir in uns zu erzeugen wünſchen. Daß dem wirklich ſo ſei, möchte ſich zuerſt am leichteſten an den Werken der ſchönen Kunſt nachweiſen laſſen. In ihnen geht der Künſtler uns voraus in einer Reihe von eigenthümlich verknüpften Gedanken oder Vorſtellungen, indem ſein Geiſt zuerſt erfindet, was in der Ausführung des Kunſtwerks Andern zur Anſchauung gebracht werden ſoll; wir aber folgen ſeiner erfinderiſchen Phantaſie und ſuchen das zu begreifen oder uns anzueignen, was er in dem Kunſtwerke hat ausdrücken wollen. Und vorausgeſetzt das Kunſtwerk wäre ſchön, in allen ſeinen Theilen wohl erfunden und ausgeführt, ſo werden wir eben um ſo mehr unſern Geſchmack bewähren, je genauer wir dem Gange ſeiner eigenthümlich verknüpften Gedanken oder ſeiner Phantaſie zu folgen und den Sinn ihrer Verknüpfungen zu faſſen vermögen. Die Bewährung unſeres Geſchmacks iſt nichts anderes, als daß wir in unſerer Phantaſie der Phantaſie des Künſtlers getreulich nachgehn, und was wir daher Geſchmack zu nennen pflegen in der Auffaſſung des ſchönen Kunſtwerkes, iſt nur Thätigkeit der Phantaſie, ſofern dieſelbe angeregt wird durch den äußern Gegenſtand. Erſt wenn wir dies eingeſehn haben, werden wir die Verbindung zwiſchen dem ſchönen Gegenſtande und dem Geſchmack nicht mehr für ſo zufällig halten, als ſie beim erſten Anblicke es zu ſein ſcheinen könnte. In dem ſchönen Gegenſtande liegt dieſelbe Verknüpfung der Phantaſie, welche der Geſchmack durchmacht; der Geſchmack ſchließt ſich an jene an, weil er in ihm daſſelbe findet, was er zu erzeugen wünſcht ſeiner Natur nach; er iſt keinesweges eine bloße Empfänglichkeit für den von außen gegebenen Eindruck, ſondern in der That eine Quelle für dieſelbe Art der vernünftigen Thätigkeit, welche im Künſtler war, als er das Kunſtwerk erfand und ausführte. Ganz in daſſelbe Verhältniß ſtellen ſich Geſchmack und Phantaſie zu einander in dem nach einem eigenthümlichen Geſetze ſich geſtaltenden Bewußtſein, wie in dem nach allgemeingültigen Geſetzen ſich vollziehenden Bewußtſein Lernen und Lehren zu einander ſtehn. So wie der Lernende daſſelbe Denken zu vollziehen hat durch ſeine eigene Thätigkeit, was früher der Lehrer vollzog, ſo hat der Kunſtfreund dieſelben Verknüpfungen der Phantaſie zu vollziehen durch ſeine eigene Thätigkeit, welche früher der Künſtler vollzog, und es wird daher auch derſelbe oder wenigſtens ein ähnlicher Erfolg dem Kunſtfreunde aus der Thätigkeit ſeines Geſchmacks ſich ergeben, welcher früher dem Künſtler aus der Thätigkeit ſeiner Phantaſie ſich ergab.

Gehen wir nun auf das früher Bemerkte zurück, daß wir in dem Leben der Muße unſern Phantaſien nachhängen, um dadurch zu einer Befriedigung unſeres perſönlichen Bewußtſeins zu gelangen, ſo erklärt ſich auch hieraus, warum die Betrachtung des ſchönen Kunſtwerks uns eine ſolche Befriedigung gewähren kann. Aber es liegt dabei auch die Frage nahe, warum wir in dem Gange unſerer Phantaſie an das uns anſchließen und binden, was die Phantaſie des Künſtlers uns vorgebildet hat, warum wir nicht vielmehr unſerer eigenthümlichen Neigung allein folgen und die Verknüpfungen der Phantaſie ſelbſt erzeugen, welche unſere Neigungen zu befriedigen geeignet ſind. Erſt durch die Beantwortung dieſer Frage wird die Aufgabe gelöſt, welche wir vorfanden, zu erklären, wie in dem Zwange, welchen der ſchöne Gegenſtand auf uns ausübt, dennoch die Freiheit unſeres Geſchmacks keine Beſchränkung erfährt. Erinnern wir uns aber an das, was wir früher über die Bedeutung der Geſelligkeit für das Leben der Muße geſagt haben, ſo wird uns die Beantwortung auch keine Schwierigkeit darbieten. Es iſt eben nicht gegen unſere Neigung den Neigungen Anderer uns zu bequemen, beſonders wenn ſie auch geneigt ſind uns das Gleiche zu thun, welches wir bei einem jeden wahren Künſtler werden vorausſetzen müſſen, wenn derſelbe anders verſteht in das rechte Verhältniß zum Kreiſe der Kunſtfreunde ſich zu ſetzen. Eine ſolche einſchmeichelnde Weiſe, ſo anmuthige, zierliche oder auch großartig beherrſchende Manieren, wie ſie die ſchöne Kunſt zeigt, gewinnen unſere Neigung; wir geben uns ihnen gern hin und warten die Zeit ab, welche auch uns einmal geſtatten wird aufzutreten und den Künſtlern gegenüber unſere Eigenthümlichkeit in urſprünglicher, von uns ſelbſt anhebender Weiſe geltend zu machen. Dies iſt das geſellige Wechſelſpiel der Muße, in welcher wir ſo gern dem Austauſche der Eigenthümlichkeiten uns hingeben und im Gegenſatz gegen Andere unſere perſönlichen Richtungen zur Anerkennung bringen. Da findet kein Zwang ſtatt, weil ein jeder, indem er den Andern ſich anbequemt, auch von den Andern dasſelbe erfährt und ſeiner Neigung gemäß ein jeder mit den Andern verkehrt, gewiß daß ſie bereit ſein werden ihm wieder in ſeinen Neigungen entgegenzukommen. Da bildet der Künſtler abſichtlich das Schöne für die geſelligen Kreiſe der Kunſtfreunde, weil er vorausſetzen darf, daß ſie geneigt ſein werden die Saiten ihres Gemüths, welche er anſchlägt, anklingen zu laſſen. Nicht allzu ſpröde entzieht er ſich den Neigungen derer, welche ſich um ihn verſammeln, welche ſeinen Werken ihre Gunſt zuzuwenden geneigt ſind, oder wenn er auch einmal finden ſollte, daß er in den gewöhnlichen Gang dieſer Neigungen nicht einſchreiten könne, ſondern ihre Phantaſie in andere Bahnen rufen müſſe, ſo ſetzt er dabei doch voraus, daß in den Gemüthern derer, welche er erwecken will, im Geheimen noch andere Neigungen ſchlummern, welche nur mit geſchickter Hand angerührt zu werden brauchen, um ſich hervorzuarbeiten und dem Menſchen einen weitern Kreis ſeines Bewußtſeins über ſich ſelbſt zu eröffnen.

In Rückſicht auf das künſtleriſche Schöne finden wir alſo den Geſchmack in der genaueſten Verbindung mit ſeinem Gegenſtande und begreifen ihn nur, indem wir bei ihm ein Eingehen in dieſelben Thätigkeiten vorausſetzen, aus welchen das Schöne urſprünglich hervorgeht. Wenn wir aber zu der andern Art des Schönen, dem natürlichen Schönen, uns wenden, ſo werden wir wohl nicht dieſelbe Übereinſtimmung des Geſchmacks mit ſeinem Gegenſtande nachweiſen können. Die Natur bequemt ſich nicht unſerem Geſchmacke, wie der Freund dem Freunde, wie der Künſtler dem Kreiſe der Kunſtfreunde. Wollten wir vorausſetzen ſie brächte das Schöne hervor ausgehend von einer Phantaſie, welche der unſrigen ähnelte, und die wir nur nachbildend zu ſchmecken hätten, ſo würden wir uns ſelbſt nur einem ſehr gewagten Zuge unſerer Phantaſie überlaſſen. Aber dennoch, wenn wir uns belauſchen in unſerer Weiſe der Natur Geſchmack abzugewinnen, ſo werden wir eine Ähnlichkeit zwiſchen unſern Verhältniſſen zur Natur und der Weiſe, wie wir die künſtleriſche Schönheit auffaſſen, nicht überſehen können. Auch mit der Natur, indem wir ihrer Schönheit uns zugänglich zeigen, ſetzen wir uns faſt in ein geſelliges Verhältniß. Es iſt, als ſpräche ſie zu uns, als riefe ſie zur Freude uns auf, als wollte ſie Anklänge ihrer Gedanken, ein Gefühl ihrer tiefen Ruhe, ihrer geheimen bildenden Thätigkeit oder ihres kühnen Strebens, ihres raſtloſen Schaffens, ihrer in wilder Kraft einherſtürzenden Gewalt uns mittheilen. Genug eine Art der Sympathie erregt ſie in uns, ſobald wir etwas Schönes in ihr zu erblicken glauben. Daher je empfänglicher wir für die Schönheiten der Natur ſind, um ſo mehr bemeiſtern ſich dieſelben auch unſerer Phantaſie und ſelbſt in der todten Natur glauben wir Leben zu erblicken, Formen, welche etwas ausdrücken ſollen, was ſie von innen geſtaltet hat, ſelbſt in der ſtummen Natur glauben wir Stimmen zu vernehmen, die in fremder Sprache zu uns reden und eine unſerer eigenen gleichartige Stimmung uns wenigſtens ahnen laſſen. Zwar nicht überall wird uns ſo die Sprache der Natur vernehmlich entgegentreten, aber eben deswegen finden wir auch die Natur nicht überall ſchön, verdecken vielmehr an ihr vieles, rücken anderes zurecht und verfahren überhaupt mit der Schönheit, welche wir ihr entnehmen, auf eine viel willkürlichere Weiſe, als mit den ſchönen Kunſtwerken, welche ein menſchliches Gemüth uns öffnen ſollen. Freilich werden wir bei einer nüchternen Betrachtung der Natur zugeben müſſen, daß was wir ſo der Natur abzulauſchen meinen, keineswegs von ihr beabſichtigt ſein möge, allein dies wird dennoch keinen Einfluß haben auf das Gefühl des Schönen, welches wir in der Natur zu finden glauben. Es iſt eben nur unſer Glaube, auf welchen es hierbei ankommt. Legen wir durch dieſen der natürlichen Erſcheinung eine andere Bedeutung bei, als ſie an ſich haben mag, ſo iſt es gleichſam unſer Widerbild, welches wir in ihr finden, und es ſpinnt ſich damit eine Unterhaltung in uns an mit keinem Andern als mit uns ſelbſt; wir haben alsdann die Schönheit in der Natur nicht ſowohl gefunden, als gemacht, wie wir ſagten, und erfreuen uns an unſerer eigenen Phantaſie, deren Erzeugniſſe wir uns gefallen laſſen. Deswegen ſind auch dieſe Schönheiten der Natur, ſoweit wir wiſſen, nur abſichtslos und in der That zufällig, ſie ſind nur theils geſchickter, theils weniger geſchickt unſere Phantaſie zu Schöpfungen zu erregen, welche ſich unſerer Eigenthümlichkeit gemäß entwickeln, und nur deswegen nennen wir ſie ſchön, weil ſie Schönes in uns erregen. Alſo auch in Beziehung auf ſie ergiebt ſich daſſelbe, was wir früher von den künſtleriſchen Schönheiten haben ſagen müſſen, nur auf der einen Seite in einem höhern, auf der andern Seite in einem niedern Grade. Nur in einem niedern Grade, werden wir geſtehn müſſen, iſt in der Natur die gegenſtändliche Schönheit vorhanden, welche uns zwingt in denſellen Bahnen der Gedanken und Vorſtellungen unſerem Vorbilde zu folgen; denn Gedanken und Vorſtellungen liegen eben nur in einer weniger vernehmlichen Weiſe der Natur zum Grunde als der Kunſt, und deswegen haben wir auch eine größere Freiheit in die Betrachtung des natürlich Schönen unſern eigenen Sinn hineinzulegen. Um ſo größer aber finden wir auch bei Betrachtung des natürlich Schönen die Übereinſtimmung der in uns angeregten Phantaſie mit unſerem Geſchmacke; denn eben dieſe Phantaſie haben wir ſelbſt größtentheils uns geſchaffen und wir erfreuen uns nun um ſo ungeſtörter an einer Schöpfung, die ſo genau mit unſeren eigenen Neigungen übereinſtimmt, während bei der Betrachtung von Kunſtwerken doch wohl leichter es vorkommen mag, daß wir den Gang, welchen die Phantaſie des Künſtlers genommen, nicht ganz mit den Richtungen unſeres Geſchmacks in Übereinſtimmung finden. Es möchte wohl hieraus zu erklären ſein, daß es uns häufiger bei Betrachtung von Kunſtwerken begegnet, wenn ſie auch ſonſt uns anziehen, dennoch hie und da einen Widerwillen gegen einzelne Theile derſelben zu verſpüren, als dies bei Betrachtung der Schönheiten der Natur der Fall iſt.

Aus allen dieſen Unterſuchungen geht uns nun hervor, daß wenn wir die Äſthetik rein als Geſchmackslehre behandeln wollten, uns daraus nur eine Einſeitigkeit erwachſen würde. So wenig man in der Didaktik das Lehren von dem Lernen trennen darf, eben ſo wenig darf man in der Äſthetik den Geſchmack von der Phantaſie trennen. Damit wendet ſich denn aber die Unterſuchung nothwendig auf ein größeres Gebiet, nicht allein auf das, was die Geſchmackslehre abzuhandeln beabſichtigt, wie das Schöne zu beurtheilen ſei und das Häßliche, ſondern auch auf alle die Fragen, welche die Erfindung des Schönen zu Zwecken der Kunſt betreffen. Und hiermit verbindet ſich alsdann auch die Unterſuchung über die Weiſe, wie die Phantaſie des Einen zu dem Geſchmacke des Andern paſſe und wie vorausgeſetzt werden dürfe, daß der Neigung des Einen keine Gewalt geſchehe, wenn er im Genuſſe des Schönen der Phantaſie eines Andern zu folgen genöthigt werde. Dies aber führt uns unaufhaltſam in die Bahn der Unterſuchungen über das geſellige Leben der Muße, auf welche wir früher gekommen ſind, als wir die Bedeutung des äſthetiſchen Lebens ermitteln wollten, und wenn wir die Bildung der Phantaſie in Frage ziehen, ſo werden wir dabei auch die Weiſe nicht überſehen können, wie wir in uns ſelbſt Übereinſtimmung und gleichſam ein geſelliges Weſen unter den einzelnen Elementen unſeres Lebens zu bringen haben.

Wir haben das Schöne früher erklärt als das, was dem richtig gebildeten Geſchmacke gefalle. Aber wenn wir uns nun weiter fragen, welche Bildung des Geſchmacks die richtige ſei und wie ſie gewonnen werde, ſo möchte wohl niemand ſo beſchränkt ſein, daß er überſehen könnte, wie nicht allein dieſe oder jene Übung des Geiſtes jene Bildung betreibe, ſondern daß in der That alle Entwicklungen unſeres vernünftigen Lebens in ſie eingreifen. Um ſo weniger wird dies überſehen werden, je mehr beherzigt worden, was wir ſo eben auseinandergeſetzt haben, daß der Geſchmack nur mit der Phantaſie ſich bilde. Wenn der Verſtand in allgemeingültiger Weiſe denkt und daher auch in einer gleich vertheilten Gabe der Natur wurzelnd zunächſt das Allgemeine ergreift, nur mit Mühe aber und ſpät das Eigenthümliche zu faſſen vermag; ſo müſſen wir neben ihm noch eine andere Art der Regungen unſeres Geiſtes ſetzen, welche dem Eigenthümlichen ſich zuwenden; denn ſo wie in eines Jeden Weſen auch ſeine Eigenthümlichkeit liegt, ſo wird ſie nothwendig auch vom Beginn des Lebens an ſich zu entfalten ſtreben. Eine ſolche Entfaltung wird ſie gewinnen im Wechſelverkehr mit andern vernünftigen Weſen, welcher für ein jedes vernünftiges Vermögen die lebhafteſten und fruchtbarſten Erregungen darbietet. Da werden Geſchmack und Phantaſie beide nicht ohne Geſetz, aber nicht nach allgemeingültigen Geſetzen, wie der Verſtand, ſondern nach einem Geſetze, welches in einem jeden ein anderes, der Ausdruck ſeines eigenthümlichen Weſens iſt, ſich entwickeln. So wie für den Verſtand die Nahrung iſt das allgemeine Geſetz, in welchem wir leben, ſo iſt des Geſchmackes Nahrung das eigenthümliche Leben, welches in einem jeden aus einer eigenen Quelle urſprünglich und perſönlich hervorbringt. Da bildet ſich aus einer Reihe von Erfahrungen und Gedanken, von Neigungen und Stimmungen, welche bei keinem Andern ſo vorkommen, eine Anſicht der Dinge, welche nur einmal in der Welt gefunden werden kann, und was in dieſe Anſicht eingeht ohne Reibung, ohne Hader, mit Luſt den übrigen ſchon zu einer Anſchauung verſchmolzenen Elementen ſich anfügend, das liebt unſer Geſchmack. Wie kahl und ärmlich ſind doch hiergegen alle die Formeln, in welchen man den rechten Geſchmack, das wahrhaft Schöne, das Geſetz für den Künſtler hat beſchreiben wollen! Sie wollen eines Menſchen Anſicht der Dinge, noch dazu in einen abſtracten unzureichenden Begriff gefaßt, aller Welt aufdrängen. Aber niemand ſoll ſich meiſtern laſſen durch eine ſolche fremde Anſicht; er ſoll ſich vielmehr offen erhalten für alles Eigenthümliche und ſeinen Geſchmack bilden, indem er die Übereinſtimmung Anderer mit ſich ſelbſt ſich zum Bewußtſein bringt. Hierzu wird natürlich am meiſten beitragen, daß er die ausgebildete Schönheit in Andern ſich aneignet, und dieſe findet er nirgends ſtärker ausgeprägt als in der ſchönen Kunſt.

Es bleibt uns nun noch übrig die Äſthetik zu beleuchten, welche als Kunſtlehre ſich auszubilden ſtrebt. Dieſe zeigt ſich zunächſt unſern Anſichten vom äſthetiſchen Leben günſtiger, als alle die früher betrachteten Formen der Äſthetik. Denn die Kunſt muß doch offenbar als eine Aufgabe des ſittlichen Lebens erſcheinen, und wenn wir einigermaßen gewohnt ſind das Sittliche nicht in einem gar zu beſchränkten Kreiſe, allein im perſönlichen Leben des Einzelnen, zu betrachten, ſondern auch ſeine Regungen in den größern Kreiſen der Geſellſchaft, z. B. im Leben, eines Volkes, zu verfolgen, ſo werden wir begreifen, daß dieſe Aufgabe keinesweges nur als eine willkürlich ergriffene ſich uns ergiebt, ſondern eine ſittliche Nöthigung hat, daß wir ſie löſen ſollen und daß es unmöglich iſt, die Geſammtheit des ſittlichen Lebens herzuſtellen, wenn darin nicht auch die ſchöne Kunſt ihre Stelle erhält. Denn wir werden doch wohl bekennen müſſen, daß ein Volk auf einer ſehr niedern Stufe der Bildung ſtehn müßte, wenn nicht künſtleriſche Werke von ihm gepflegt werden ſollten.

Allein dennoch müſſen wir beſorgen, daß die Äſthetik, welche rein als Kunſtlehre ſich ausbildet, einen Kreis des menſchlichen Lebens zu ſehr von dem Ganzen deſſelben abſondern werde, als daß auch nur die Bedeutung dieſes Kreiſes ihr vollſtändig heraustreten könnte, indem doch der Theil nur aus ſeinem Verhältniſſe zum Ganzen richtig erkannt werden kann. Denn warum ſonſt ſondert ſie die Kunſt ſo völlig von den übrigen und beſonders von den ihr ſo nahe verwandten Aufgaben des vernünftigen Lebens ab? Unſere Beſchäftigung mit der ſchönen Kunſt, ſei es als Kunſtwerke hervorbringend, ſei es als ſolcher Werke uns erfreuend, wird ſie zwar als einer gebildeten Muße angehörig darſtellen, aber indem ihr dabei eben nur die höchſten und ausgezeichnetſten Erzeugniſſe unſerer Muße vor Augen ſtehen, wird ſie nur zu leicht verführt werden die weniger gebildeten Anfänge, auf deren Grundlage ſie beruhen, zu überſehen oder zu gering anzuſchlagen, und alsdann kann es nicht ausbleiben, daß auch die Verbindungsglieder, welche die Kunſt an das übrige Leben der Menſchen anſchließen, in den Schatten treten. Wir wollen hiermit nicht etwa der Kunſtlehre die Umſicht abſprechen, zu welcher ſie ihr wiſſenſchaftliches Beſtreben führen muß, nemlich auch das Kleinſte, was als Kunſtthätigkeit hervortreten mag, in ihre Unterſuchungen mit aufzunehmen, um den ganzen Umfang der Kunſt vor Augen zu haben, ſondern nur das befürchten wir, daß ſie überſehen werde, wie auch ohne künſtleriſches Bewußtſein auf eine natürliche Weiſe, wie man zu ſagen pflegt, etwas ganz Ähnliches ſich ergiebt, wie das Kunſtwerk, etwas Schönes. Dieſes Schöne der Natur, welches am Menſchen nicht ohne ſein Zuthun, nicht ohne ſittliche Thätigkeit ſich ausbildet, welches aber auch wieder in einer ähnlichen Weiſe in der übrigen Natur gefunden wird, fällt nothwendig außerhalb der Betrachtung der Kunſtlehre, ſobald man ſie rein als Kunſtlehre behandelt.

Noch in einer andern Rückſicht iſt die Kunſtlehre in Gefahr in eine einſeitige Abſonderung ihres Gegenſtandes zu verfallen. Wenn nemlich die Kunſt ihrem Begriffe nach es mit dem Können zu thun hat, ſo wenden ſich die Unterſuchungen der Kunſtlehre auch weſentlich auf das Talent in der Darſtellung des Schönen oder auf die Ausbildung einer eigenthümlichen Tüchtigkeit in der Bearbeitung der Natur, zwar nicht zu nützlichen Zwecken, aber doch zur Befriedigung des Geſchmacks. Jenes Talent oder dieſe Ausbildung ſind aber nicht in gleicher Weiſe unter den Menſchen vertheilt, ſondern der Eine beſitzt ſie in größerm, der Andere in einem geringern Grade, manchem könnte man ſie vielleicht ganz abſprechen. Hiernach könnte nun wohl die Meinung ſich geltend machen, daß ein Unterſchied unter den Menſchen zu ſetzen wäre, nach welchem nur einige Menſchen zur Ausübung der ſchönen Kunſt Beruf hätten, die meiſten aber nicht. Dadurch aber würde in der That das äſthetiſche Leben wieder in das Leben der Arbeit gezogen werden, denn dieſem gehört der Beruf an, da wir es doch unſern frühern Unterſuchungen nach in das Leben der Muße ſetzen mußten. Nun wollen wir zwar keinesweges leugnen, daß auch die Beſchäftigung mit der Kunſt eine Arbeit und ein Werk des Berufs werden könne, wie wir ſchon früher bemerkt haben, daß unſer Gegenſatz zwiſchen Arbeit und Muße keinesweges ausſchließender Art iſt; aber wenn die Kunſtlehre ihrer Natur nach den ſtärkſten Nachdruck im äſthetiſchen Leben eben auf die Kunſt und damit auf den beſondern Beruf in der Bearbeitung der Natur legt, ſo kann ſie kaum vermeiden die Geſchicklichkeit in der Arbeit für das Weſentliche im äſthetiſchen Leben anzuſehen und das Techniſche in der Kunſt in einer Weiſe hervorzuheben, welche den wahren Beweggründen im äſthetiſchen Leben Abbruch thut.

Faſt noch nothwendiger ſcheint uns hiermit eine dritte Einſeitigkeit der Kunſtlehre in Verbindung zu ſtehn. Wenn nemlich die ſchöne Kunſt als Beruf eines beſondern Standes angeſehn wird, des Künſtlerſtandes, welcher aber nicht wie andere Klaſſen geringerer Arbeiter zum Nutzen der übrigen bürgerlichen Geſellſchaft arbeitet, ſo ſcheint dadurch ein Beruf eingeführt zu werden, welcher nicht für die Übrigen, ſondern nur für ſich ſelbſt berufen iſt. Hieraus ſtammen die Klagen über Misbrauch der ſchönen Kunſt, über Entweihung ihrer ſelbſtändigen Würde, wenn von ihr gefordert wird, daß ſie irgend etwas den übrigen

Entwicklungen des vernünftigen Lebens leiſte, anſtatt daß man anerkennen ſollte, wie es in der Natur des äſthetiſchen Lebens liege bald vorherrſchend ſeine Zwecke geltend zu machen, bald willig andern Zwecken ſich unterzuordnen und wie das letztere eben ſo wenig der Kunſt zur Unehre gereichen könne, als es auch der Wiſſenſchaft Schande macht, wenn ſie zu Zwecken der Kunſt ſich gebrauchen läßt. Hieraus fließt auch der Künſtlerſtolz, welchen wir eben ſo wenig loben können, als jeden andern Stolz eines Standes, welcher aber natürlich daraus fließen muß, daß man den Künſtlern einbildet, ſie wären die einzigen Menſchen, welche ein wahrhaft freies Geſchäft trieben, ein Geſchäft, in welchem ſie niemanden zu berückſichtigen, ſondern ihrem Genius allein zu folgen hätten, weil man ſie nemlich die Kunſt betrachten lehrt ohne ihre Beziehung zu den Kreiſen der Geſellſchaft, für welche ſie arbeitet.

Wir wollen zunächſt an dieſen Punkt anknüpfen, um in weiterer Ausführung zu zeigen, wie die Kunſtlehre nur dadurch ihrer Einſeitigkeit ſich erwehren kann, daß ſie einem allgemeinern Standpunkt der Unterſuchung über das äſthetiſche Leben ſich anſchließt. Man hat die Meinung geäußert, der Künſtler werde in ſeinen Werken von nichts anderem getrieben, als nur von dem Beſtreben das Schöne darzuſtellen und ſich ſelbſt in dieſer Darſtellung zu genügen. Es lebe in ihm eine eigenthümliche Begeiſterung, welche an der Anſchauung der Natur und des menſchlichen Lebens ſich erzeuge und aus dieſer die Elemente des Schönen ſchöpfe. Dieſe Begeiſterung treibe ihn zum Werke an und was er hervorbringe, das ſei nichts weiter als die Äußerung des in ihm waltenden Triebes. Dabei nehme er eben keine Rückſicht auf den Beifall oder das Misfallen, welche ihm werden könnten. Sollte es aber anders ſich zeigen, daß vielmehr Künſtler von dem Geſchmack ihrer Genoſſen, der Kunſtfreunde, ſich abhängig machten, ſo glaubt man ſie tadeln zu dürfen; man meint, in demſelben Maße, in welchem ſie ſich abhängig machten, in demſelben vergäben ſie ihrer künſtleriſchen Würde. Dem würden wir nun wohl beiſtimmen müſſen, wenn dabei die Rede wäre von einer Menge der Menſchen, deren ungebildetem oder verbildetem Geſchmacke geſchmeichelt werden ſollte durch die künſtleriſche Darbringung; aber ganz anders würde ſich die Sache ſtellen, wenn ein gebildeter Geſchmack vorausgeſetzt wird in den Freunden der Kunſt. Abhängig, werden wir freilich ſagen müſſen, kann der wahre Künſtler ſich nicht machen von irgend einer Verkehrtheit oder auch nur von einer andern Stufe der Bildung, als die, welche er ſelbſt inne hat. Er muß ſogar einen jeden Anſpruch zurückweiſen, welcher ſeiner Eigenthümlichkeit, ſeiner Originalität irgend etwas aufdrängen will, was ihr fremd und ſtörend iſt. Dies verlangt das Leben der Muße, welchem wir die Kunſt zueignen, daß in demſelben ein jeder ſeinen Neigungen, den Trieben ſeiner Perſönlichkeit ſich überlaſſe. Aber dennoch werden wir ſagen müſſen, daß die künſtleriſche Thätigkeit in allen ihren Werken an einen Zuſtand der Geſelligkeit ſich anſchließt, an einen Bildungsſtand, welcher in dieſer Zeit, in dieſem Volke verbreitet und aus welchem ſelbſt die Perſönlichkeit des Künſtlers hervorgewachſen iſt; daß ſie alsdann auch keinesweges unempfänglich ſich zeigt für Lob und Tadel der Edlen, welche dem Künſtler ſich gleich ſchätzen können, wenn nicht in allen Rückſichten, doch in den weſentlichen, und daß ſie in voraus ihre Werke zubereitet in dem Blicke auf das, was dem Geſchmacke der wahren Freunde der Kunſt Genüge und Luſt bereiten werde. Dies iſt keine Abhängigkeit, welche der Originalität des Künſtlers Abbruch thut, ſondern nur ein Mittel, die unentwickelten Keime des ſelbſtändigen Lebens zu freier Entwicklung aufzuregen und die Schlacken der Rohheit und eines angebildeten fremdartigen Zuſatzes von ſich abzuſtreifen. In einer ſolchen Wechſelwirkung mit den Freunden der Kunſt müſſen wir den wahren Künſtler uns denken. Und in der That es wäre eine leere Abſtraction, wollten wir den Künſtler von dem Liebhaber der Kunſt im Gedanken abſondern. In ſeinem Begriffe liegt es, daß er gedacht werde umgeben von einem Kreiſe, welcher ſeiner Werke ſich erfreut, wie es im Begriffe der Urſache liegt nicht ohne Wirkung zu ſein. Wir würden ſchon eine krankhafte Stimmung in ihm vorausſetzen müſſen, welcher auch das wahrhaft Schöne hervorzubringen nicht gegeben ſein würde, wenn wir annähmen, daß er allein ſeinetwegen das Kunſtwerk vollendete, ohne den Andern die Freude an demſelben zu geſtatten oder auch nur ohne ſie dazu aufzufordern ſich desſelben zu erfreuen. Denn wir könnten fragen, wozu er es denn ausführte, wenn nicht für die Andern, da es ihm zu ſeinem eigenen Genuſſe ſchon hinreichen würde, es in ſeiner Phantaſie empfangen zu haben; ſollte er aber auch, um die flüchtige Phantaſie zu feſſeln oder ſelbſt um ſie nur im Einzelnen völlig ſich ausbilden zu können, die Ausführung des Kunſtwerkes nöthig haben, ſo würde es dennoch eine thörichte Einbiltung von ihm ſein, wenn er glaubte, ſeine Äußerung im Kunſtwerke ſei nur hierzu beſtimmt und habe keine Bedeutung für die Übrigen. Demnach müſſen wir es für unausführbar halten die ſchöne Kunſt allein zum Gegenſtande der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu machen, abſehend von der Weiſe, wie ſie auf Andere wirkt und für dieſe Wirkung berechnet iſt, abſehend auch davon, wie ſie von Andern Wirkungen empfängt.

Wir erlauben uns noch etwas tiefer in die Wechſelwirkung einzugehn, welche hierdurch zwiſchen dem Künſtler und dem Kreiſe ſeiner Mittheilung geſetzt iſt. In der Kunſtlehre betrachtet man ſie meiſtens nur von der Seite der Einwirkung, welche die Kunſt auf ihre Umgebungen ausübt. Da erſcheint der Künſtler wie der machtvollkommene Herrſcher, welcher jede Gewalt in ſich vereinend keine Rückſicht zu nehmen hat auf die ihm Untergebenen, alles in ſeine Bahn mit ſich fortreißt und wie aus einer ungeſtalteten Materie alles aus ihnen macht, was ihm beliebt. Der Künſtler verlangt vom Kunſtfreunde nur, daß er die Schönheit ſeines Werkes mit empfänglichem Geiſte in ſich aufnehme. Dieſe Empfänglichkeit verhält ſich zu ſeinem Schaffen nur, wie das Leiden zum Thun. Wer jedoch das früher Geſagte bedenkt, dem muß dieſe Anſicht wie eine leere Dichtung erſcheinen. Das mag Gott überlaſſen bleiben auf ſo vollkräftige Weiſe ſich zu beſtimmen, wie es nach dieſer Lehre der Künſtler thun ſoll; und nur wenn jemand nichts weiter, als nur von Gott begeiſtert wäre, dem möchten wir auch wohl zugeſtehn, daß er gegen alles Übrige unempfindlich ſich verhalte außer gegen Gott und nichts weiter aus ſich ausſtrömen laſſe als die Stimme des Gottes. Aber weit entfernt müſſen wir uns bekennen von jener alterthümlichen Anſicht, daß der Dichter oder der Künſtler, von welcher Art er auch ſein möge, eben nur als ein Begeiſterter des Gottes ſich erweiſe; wir erblicken vielmehr einen Menſchen in ihm, ungefähr wie wir ſelbſt ſind; möchte es auch ſein, daß er etwas über uns hervorragt, dennoch wird auch er ähnlichen Einflüſſen wie wir ſich unterworfen zeigen und, wie er giebt, nicht weniger auch empfangen. Das iſt eben, wie ſchon früher geſagt, das Verführeriſche für die Kunſtlehre, daß ſie den Werken der ſchönen Kunſt in ihren höchſten Gipfelpunkten ſich zuwendet und nun den Künſtler anſtaunt wie einen Gott unter den Menſchen, aber die Stufen vergißt, auf welchen er nur allmälig ſich erhebend zu der Höhe gelangt iſt, auf welcher er ſteht, derſelben Mittel bedürftig, durch welche wir uns erheben, und auch dann noch bedürftig, wenn er ſchon oben ſteht, um auf dieſer Höhe ſich zu erhalten. Sollte die Kunſtlehre hierüber ſich nicht täuſchen, ſo wird ſie gewahr werden, daß eine wechſelſeitige Abhängigkeit des Künſtlers und der Kunſtfreunde ſtattfindet, daß ſo wie jene ihr Publicum bilden, ſo ſie auch wieder von dieſem gebildet werden, eine Abhängigkeit, in welche beide Theile gern eingehn, weil es eben ihren Neigungen entſpricht ſich gegenſeitig auszutauſchen und ein geſelliges Verhältniß unter ſich auszubilden. Man möge nur darauf blicken, daß eine jede ſchöne Kunſt die Gegenſtände, welche ſie behandelt, aus der Bildungsmaſſe der Geſellſchaft entnimmt, welcher ſie angehört, und daß ſie eine geſchichtliche Fortbildung hat, welche um ſo ſicherer fortſchreitet, je genauer ſie dabei an die Verhältniſſe der Geſelligkeit ſich anſchließt, in welcher ſie ſich ausbildet. Volksthümliche Sage oder Geſchichte, Religion, weitverbreitete Gelehrſamkeit bieten ihr die Stoffe dar, welche ſie bearbeitet, nicht ungern empfängt ſie die Aufgaben, welche die geſelligen Feſte bald kleinerer Kreiſe, bald eines Volkes, bald einer Kirche ihr darbieten, und um ſo vollkommner wird ſie dieſelben zu löſen geſchickt ſein, je lebendiger ſie die Intereſſen in ſich aufnimmt, welche ſolche geſellige Vereinigungen durchdringen und verbinden. Wer nur geneigt und geübt iſt die Erzeugniſſe der menſchlichen Vernunft nicht bloß da zu betrachten, wo ſie offen heraustreten und in glänzenden Erſcheinungen die Augen der ſtaunenden Menge auf ſich ziehen, ſondern ſie bis in die kleinſten und unſcheinbarſten Anfänge zu verfolgen, der wird bei den ſo eben angeregten Betrachtungen nun wohl kaum zu entſcheiden wagen, ob der Künſtler mehr thätig oder mehr leidend ſich verhalte zu ſeinem Publicum. Bedenken wir, wie die Feſte ſich bereiten, wie ſie zuerſt eine Bereitwilligkeit Vieler vorausſetzen zu einem beſtimmten Zweck, in Erinnerung an eine frühere Begebenheit, in gemeinſamen Vorſätzen für die Zukunft oder in der Freude über gegenwärtige Vorgänge ſich zu verſammeln; wie nun auch nach dieſem gegebenen Inhalte des Feſtes ein jeder eine beſtimmte Erwartung von der Form ſeiner Begehung hegt, wie allmälig dieſe Form von rohen Anfängen aus ſich verfeinert und veredelt, nicht ohne Einfluß derer, welche das Feſt ordnen, und der Künſtler, welche hierbei angeſtellt werden, aber auch eben ſo wenig ohne Einfluß der Menge, welche vom Feſte eine beſtimmte Erwartung hegt und deren Geſchmack in jeder Weiſe zu berückſichtigen iſt, und wie ſich nun hieraus eine beſtimmte Norm, ein feſtſtehender Typus, eine Sitte und ein Stil für das Kunſtwerk ausbildet, welche alle der Künſtler beachten muß, ſo werden wir dieſen faſt in keinem andern Lichte erblicken können, als wie einen Diener der öffentlichen Anſtalten, welcher ſich hauptſächlich nur zu bemühen hat, den Sinn derſelben zu treffen und in dieſem Sinne ſeine Geſchicklichkeit aufzuwenden. Da findet ſich nun die ſich ergötzende Menge als der Herrſcher, welcher ſeinem Diener gebietet; dieſem Herrſcher zu gefallen, das iſt der Lohn des Künſtlers; ſein Beifall iſt der Gott, welcher ihn begeiſtert. Es verſteht ſich freilich, daß wir hiermit nur die Kehrſeite der Münze zeigen wollen. Das Wahre an der Sache iſt, daß ſie zwei Seiten hat, indem Künſtler und Publicum in Wechſelwirkung mit einander ſtehen, wobei kein Theil nur leidend ſich verhalten kann. Weil aber die Kunſtlehre nur die eine Seite zeigt, drehen wir um ſo gefliſſentlicher die andere Seite heraus.

Gehen wir weiter ein auf die weſentlichen Beſtandtheile des Kunſtwerks, auf die Erfindung und die techniſche Ausführung, ſo werden wir auch in beiden Rückſichten den Künſtler wenigſtens eben ſo ſehr empfangend als ausſpendend finden. Für ſeine Erfindung zuerſt iſt ihm gegeben ein beſtimmter Inhalt der Sage, der Geſchichte oder im Allgemeinen des Kreiſes von Vorſtellungen, von Gedanken und Anſchauungen, in welchem ſich ſein Geiſt entwickelt hat und in welchem auch die Menge der Zuhörer oder Zuſchauer lebt. An ihm begeiſtert er ſich; aus ihm ſchöpft er die Ideen, welche ſeine Empfindung zu einem ungewöhnlichen Schwunge ſteigern. Dieſe Bildungsmaſſe, wenn dieſer Ausdruck erlaubt iſt, iſt nicht von ihm geſchaffen worden, ſie iſt nicht das Erzeugniß einiger Wenigen, ſondern alle, welche dem Entwicklungsgange dieſer Bildungsmaſſe angehören oder angehörten, haben an ihr gebildet von einer langen, unüberſehlichen Zeit her, und einiges wohl mag nun auch der Künſtler ihr zuſetzen, aber wie gering iſt es gegen das Ganze der Maſſe! Er thut das Seine hinzu, wie alle die Vielen, welche den Kreis ſeiner Mittheilung bilden, das Ihre hinzugethan haben. In dieſer Bildungsmaſſe, irgend wie um eine beſondere Geſtalt oder Gruppe wie um einen Kern vereinigt, wird er nun wieder den begeiſternden Gott anerkennen müſſen, welcher ihn beherrſcht, und ſo nicht allein als herrſchend, ſondern auch als beherrſcht ſich darſtellen, als ein Glied einer Kette von Wirkungen, welches in dieſer Kette auch als Urſache an ſeiner Stelle und nach ſeiner Würde ſich erweiſt. Er iſt eben ein Glied in einer geſelligen Ordnung.

Was nun noch die techniſche Ausführung betrifft, ſo wird auch in dieſer der Künſtler nur begriffen werden können, wenn man ihn in ſeinem Verhältniſſe zu einer geſchichtlichen Reihe von Entwicklungen denkt, welche theils ſeiner Kunſt im Beſondern angehören, theils aber auch über den Kreis ſeiner Kunſt hinaus ſich erſtrecken. Was das erſtere anbelangt, ſo iſt es allgemein anerkannt, daß die techniſchen Fertigkeiten und die Mittel zur Unterſtützung derſelben nur allmälig ſich ausbilden, durch Überlieferung und weiter fortſchreitende Erfindung vervollkommnet werden und daß ein jeder Künſtler daher, was die techniſche

Seite ſeiner Kunſt betrifft, nur als ein Schüler ſeiner Meiſter betrachtet werden kann. Allein von dieſer Seite wird denn doch vielleicht die Kunſtlehre behaupten können, daß ſie in den Grenzen ihres Begriffs ſich halte, indem ſie eben nur mit Künſtlern und Kunſt zu thun habe, wenn ſie den einzelnen Meiſter und ſeine Kunſtwerke zu begreifen ſuche, wie ſie ſich ergeben haben aus der Geſchichte ſeiner Kunſt. Wenn nur nicht auch zugleich darauf zu achten wäre, daß die Entwicklungen anderer Fertigkeiten, welche außerhalb der ſchönen Kunſt liegen, in dieſe mit eingreifen und theils Mittel der Kunſt darbieten, theils Anforderungen an dieſelben ſtellen. Wenn wir beſonders die Anfänge der Kunſt betrachten, ſo werden wir finden, daß ſie mit dem ganzen geſellſchaftlichen Leben ſo verwachſen ſind, daß es ſchwer halten möchte ſie aus dem Treiben eines abgeſonderten Künſtlerſtandes abzuleiten, und wenn nun doch von dieſen Anfängen auch die weitern Fortſchritte der Kunſt abhängen, ſo ergiebt ſich unſtreitig die Aufgabe die Kunſt aus der Mitte der ganzen vernünftigen Entwicklung des Menſchen zu erklären. Am offenbarſten iſt dies natürlich bei den Künſten, deren Technik am mannigfaltigſten verzweigt iſt mit dem Leben der ganzen Geſellſchaft. Dies iſt im weiteſten Umfange der Fall mit den Künſten, welche der Sprache zu ihrem Mittel ſich bedienen. Denn an der Ausbildung dieſer nimmt die ganze Geſellſchaft Theil, und wenn daher jemand die Künſte der Rede nach ihren Gründen erklären will, ſo wird er dabei nicht übergehen können, wie die Sprache als Gemeingut eines ganzen Volks ſich ausbildet, welches nicht allein für die weniger Begabten dichtet und denkt, ſondern von welchem auch der beſte Künſtler wird bekennen müſſen, wie es ihm in ſeinen ſchönſten Werken vorgearbeitet habe.

Aber nicht weniger greifen auch die Anforderungen, welche an die Kunſt gemacht werden, in die Entwicklung der techniſchen Fertigkeiten ſo wie in die Erfindung ein und es verſteht ſich, daß alsdann dieſe zum großen Theil nicht von den Künſtlern ausgehn, ſondern von denen, welche den Künſtlern Arbeit geben. Faſſen wir dieſen Punkt noch beſonders in das Auge, ſo wird auch an ihm offenbar werden, wie wenig es ſtatthaft iſt die Entwicklung der ſchönen Kunſt als ein abgeſondertes Gebiet für die vernünftige Thätigkeit zu betrachten, mit deſſen Ausbildung nur die Künſtler zu thun hätten. Denn da, wo den Künſtlern Arbeit gegeben wird und beſtimmte Aufgaben für die Ausführung vorliegen, da kommt es natürlich weniger auf die innere Erregung, auf die Erfindung des Künſtlers an, als auf die geſchickte Handhabung der Kunſtmittel, und es miſchen ſich nun, wenn die Kunſtlehre nicht umhin kann auch ſolche Werke, die von beſtimmten Aufgaben des Beſtellers ausgehn, mit in ihre Unterſuchung zu ziehn, in ihren Lehren zwei Arten der Kunſt mit einander, von welcher die eine frei nur dem Schönen und der Phantaſie des Künſtlers folgt, die andere dagegen faſt nur auf die techniſche Ausführung ſieht. Leicht möchte jemand in Verſuchung gerathen die letztere von der äſthetiſchen Unterſuchung ganz auszuſchließen und ſie nur dem Handwerke, der Technik, zuzurechnen, wenn er nicht darauf achtete, wie tief doch dieſe Weiſe der Kunſtübung mit der Geſchichte der ſchönen Künſte verwachſen iſt und wie ſchwer die Scheidung ſein möchte, welche man zwiſchen der ſchönen Kunſt und der reinen Technik zu bewerkſtelligen gedächte. Zwar ein Unterſchied zwiſchen beiden wird ſich wohl nicht leugnen laſſen; aber alles der letztern zuzuweiſen, in welchem ein Künſtler der Beſtellung folgt und nur getreu ihren Anordnungen nachzugehen bemüht iſt, dürfte doch das Gebiet der ſchönen Kunſt gar zu ſehr ſchmälern. Auch in dieſer Beziehung dürfen wir wohl unſerer Anſicht Raum verſtatten, daß eben das Leben der Kunſt ein geſelliges iſt und daher in ihm zwiſchen dem Künſtler und zwiſchen dem, für welchen er ſeine Kunſt übt, etwas Gemeinſchaftliches ſich ausbildet, ein Erzeugniß, welches weder dem einen, noch dem andern Theile allein zugeſchrieben werden kann. Geſetzt auch der Beſteller verlangte von dem Künſtler nichts anderes, als daß er in ſeine Idee einginge und ſie ausführte, ſo brauchte der Künſtler dadurch noch nicht ſich beſchränkt zu fühlen und nur wie ein leidendes Werkzeug; ſondern wenn jene Idee in einem Geſchmacke aufgefaßt wäre, welcher dem ſeinigen entſpräche, ſo würde er nur die Anregung von dem Beſteller empfangen, übrigens aber das Werk vollbringen, als wäre es in ſeinem eigenen Kopfe entſprungen. Und wenn nun auch das Vorausgeſetzte in ſeiner ganzen Strenge ſchwerlich jemals vorkommen ſollte, ſo müſſen wir doch vorausſetzen, daß der Beſteller den Künſtler ſich auswählen werde, welcher in ſeine Idee wenigſtens einigermaßen einzugehen im Stande iſt; denn je mehr dies ſtattfindet, um ſo beſſer wird ſeine Idee ausgeführt werden; und wir müſſen ebenfalls vorausſetzen, daß der Beſteller ſeine Idee entnehmen werde aus dem geſellſchaftlichen Bildungsſtande, in welchem er und der Künſtler ihre Bildung empfangen haben, ſo daß ſie auch gemeinſchaftliche Berührungspunkte in jener Idee nicht vermiſſen werden.

Dies ſind die Gründe, aus welchen wir auch die Kunſtlehre verwerfen müſſen, ſofern dieſe darauf ausgehen ſollte alles das zu umfaſſen, was als Aufgabe einer wiſſenſchaftlichen Äſthetik zu denken iſt. Dennoch räumen wir gern ein, daß dieſe Form der Äſthetik dem am nächſten kommt, was unſerer Anſicht nach die Lehre vom äſthetiſchen Leben zu leiſten hat. Verfolgt ſie ihren Gegenſtand gründlich, ſo wird ſie alsbald auch den Forſchungen ſich zuwenden müſſen, welche über das Gebiet der Kunſt und des künſtleriſch Schönen hinausgehn. Die Kunſtlehre bildet ſich ihrem Weſen nach in einer doppelten Neigung aus, theils praktiſche Vorſchriften für den Künſtler zu geben, theils die Leiſtungen der Kunſt geſchichtlich überblicken zu laſſen. Die praktiſchen Vorſchriften ſind aber entweder techniſch und neigen ſich alsdann dem Empiriſchen zu, denn die Kunſtfertigkeit wird nur durch Übung und Erfahrung erlangt, oder ſie gehen darauf aus dem Künſtler die Zwecke vorzuzeichnen, welche er in der Ausübung ſeiner Kunſt verfolgen ſoll; in dieſem Falle können ſie einen philoſophiſchen Charakter gewinnen. Allein, wenn ſie dieſe Seite ergreifen, ſo werden ſie auch den Begriff des Schönen entwickeln müſſen, weil der Künſtler nach dem Schönen zu ſtreben hat, und es wird ſich alsdann ergeben, was wir bei der Unterſuchung über die Äſthetik als Schönheitslehre geſehen haben, daß die Schönheit nicht als etwas in der Natur Gegebenes, von dem vernünftigen Leben Unabhängiges gedacht werden kann, daß ſie vielmehr auf das genaueſte mit der Entwicklung unſerer Phantaſie und unſeres Geſchmacks in Zuſammenhange ſteht. Ebenſo wie wir nun hierbei Phantaſie und Geſchmack in Verbindung gefunden haben, ebenſo ſtellen ſich auch Künſtler und Kunſtkenner als nothwendig zu einander gehörig dar und ihr Verhältniß zu einander leitet auf die Unterſuchung der geſelligen Verhältniſſe, in welchen beide mit einander zuſammentreffen. Wenn aber von der andern Seite die Kunſtlehre der geſchichtlichen Unterſuchung ſich zuwendet, ſo wird ihr auf das deutlichſte ſich ergeben, daß die Kunſt nur in einer geſellſchaftlichen Verbindung ſich erzeugt und an der einen Stelle aus der Entwicklung und der Blüthe eines Volkslebens ihr Gedeihen, an der andern Stelle aus dem Verfall eines Volkes ihre Ausartung hervorgeht, überhaupt aber ihr Geſchick an allgemeinere Bedingungen des geſelligen Lebens gebunden iſt. Da werden wir es denn auch nicht ablehnen dürfen die Gründe der Kunſt in der Geſtalt zu ſuchen, welche das geſellige Leben vernünftiger Weſen in den verſchiedenen Richtungen ſeiner Entwicklung erſtreben ſoll.

Zweites Kapitel.

Verhältniß dieſer Formen zu der Lehre über das äſthetiſche Leben.

In unſern bisherigen Unterſuchungen ſind zwar im Allgemeinen die Grundſätze entwickelt worden, von welchen wir in einer philoſophiſchen Lehre über das äſthetiſche Leben ausgehen müſſen, da aber andere Weiſen die Äſthetik zu behandeln ſich geltend gemacht haben, ſo wird es paſſend ſein nicht allein die Einſeitigkeit dieſer nachzuweiſen, ſondern auch zu zeigen, wie ſie mit der richtigen Auffaſſungsweiſe zuſammenhängen. Auf das Letztere haben wir jetzt noch unſere Forſchung zu richten. Erſt dadurch wird uns das Verhältniß des allgemeinen äſthetiſchen Lebens zu ſeinen hervorſtechenden Erſcheinungen recht anſchaulich werden. Da aber, wie früher bemerkt, die Kunſtlehre der richtigen Geſtalt der Äſthetik am nächſten ſteht, ſo werden unſere folgenden Bemerkungen auf ſie die meiſte Rückſicht zu nehmen haben.

Wenn die Kunſtlehre zur Einſeitigkeit führt, ſobald ſie das Treiben des Künſtlers allein zum Gegenſtande der Forſchung macht ohne zur Ergänzung das Leben des Kunſtfreundes herbeizuziehen, ſo ergiebt ſich uns für die äſthetiſche Unterſuchung die Aufgabe nachzuweiſen, wie beide, Künſtler und Kunſtfreund, auseinandertreten und dennoch zuſammengehören. Ihr Zuſammengehören ſpricht ſich, wie früher bemerkt, in der Gleichartigkeit ihrer Phantaſie aus, weil der Geſchmack nur die umgekehrte Phantaſie iſt; aber um ſo ſchwieriger ſcheint es zu ſein ihr Auseinandertreten zu begründen, weil das Mittel, an welches wir es anſchließen möchten, auch wieder ihr Zuſammengehören zu gefährden ſcheint. Sehr leicht iſt es freilich zu bemerken, daß die Gaben für die künſtleriſche Darſtellung verſchieden vertheilt ſind, worüber wir uns nicht wundern können, da dieſe in das Techniſche eingreift und auf die Bearbeitung der Natur ſich bezieht, in welcher wir ſchon gewohnt ſind die Vertheilung der Arbeiten zu finden. Da werden wir alſo unſern früher entwickelten Grundſätzen nach uns nicht bedenken können zuzugeben, daß die Natur die Talente für die künſtleriſche Darſtellung verſchieden vertheilt hat und daß der Eine vermöge dieſer Vertheilung zum Maler, der Andere zum Dichter oder zum Muſiker oder ſonſt zum Künſtler in einer andern Art der Kunſt beſtimmt iſt; wenn aber einem Menſchen keins dieſer Talente in einem ausgezeichneten Grade zugefallen ſein ſollte, ſo würden wir auch zugeben müſſen, daß dieſer nicht zum Künſtler beſtimmt ſei, ſondern auf die Seite der Kunſtfreunde ſich zu ſtellen habe. In Beziehung auf dieſe verſchieden vertheilten Gaben der Natur gilt das alte Wort, daß man ſich zum Dichter nicht mache, ſondern dazu geboren werde. Und ſo wie zum Dichter, alſo auch zum Künſtler in einer andern Art der Kunſt. Allein ſo wie es mit ſolchen Gemeinplätzen zu ſein pflegt, ſo finden wir auch bei dieſem die Gefahr ſehr nahe liegend, daß er in einer zu großen Allgemeinheit genommen werde. Wer würde ſie nicht erkennen, wenn jemand auf jenes Wort ſich berufend ſich allein ſeiner Natur überlaſſen wollte in der Ausübung ſeiner Kunſt und nicht auch mit allem Fleiße ſich bemühte ſowohl in techniſcher Fertigkeit als in innerer Bildung der Phantaſie und des Geſchmacks ſeiner Natur die mögliche und nöthige Beihülfe zu geben? Aber auch von der andern Seite droht die Gefahr, daß ein Anderer darauf ſich berufend, daß die Natur ihn zum Künſtler nicht beſtimmt habe, alle Bildung ſeiner Phantaſie und ſeines Geſchmacks vernachläſſigte und das Anmuthige und Schöne ſowohl in ſeiner innern Entwicklung als auch in ſeiner äußern Erſcheinung von ſich wieſe. Wollten wir in dieſem Gebiete die Theilung der Arbeiten ſo weit treiben, daß nur der Eine mit der äſthetiſchen Bildung ſich abgäbe, der Andere um dieſelbe ſich nicht kümmerte, ſo würden wir alsbald gar nicht mehr irgend eine Gemeinſchaft zwiſchen den Künſtlern und den Kunſtfreunden aufzuweiſen haben und in die Einſeitigkeit der Künſtler verfallen, welche wohl zuweilen ſich geäußert hat, wenn ſie nur Künſtlern ein Urtheil über ſich zugeſtehn wollten und einem jeden, welcher ſie zu tadeln wagte, die Anmuthung entgegenſtellten, daß er es beſſer machen möchte.

Offenbar legt dieſe Anmuthung bei Betrachtung der Kunſt alles Gewicht auf die techniſche Ausführung, auf die Geſchicklichkeit in Handhabung der Mittel, welche natürlich nur der Künſtler recht zu würdigen weiß, als wenn die Mittel ohne den Zweck etwas bedeuteten; denn den Zweck werden wir doch nicht allein in der Wirkung zu ſuchen haben, welche das Kunſtwerk auf andere Künſtler, ſondern auch in der, welche es auf alle übrige Kunſtfreunde macht. Dennoch würde man nicht mit Unrecht behaupten, daß die Ausübung der Kunſt auch eine größere Befähigung für die Beurtheilung der Kunſtwerke verſchaffe, und man bemerkt daher auch, daß Künſtler ſich lieber dem Urtheil anderer Künſtler, auch in einer andern Art der Kunſt unterwerfen, als dem Urtheil ſolcher, welche niemals in irgend einer Kunſt ſich verſucht haben, wobei nun offenbar nicht die techniſche Fertigkeit, ſondern nur die äſthetiſche Bildung überhaupt berückſichtigt wird. Es kann keine Frage ſein, daß die Beſchäftigung mit dem Schönen überhaupt, indem man es darzuſtellen ſucht, um ſo tiefer in die Würdigung ſeiner Natur einführt, je genauer die Ausführung im Einzelnen auch die Betrachtung des Einzelnen nothwendig macht. Wer unerfahren iſt in der Kunſt, wird meiſtens an den Eindruck des Ganzen ſich halten und von dieſem ſo ergriffen werden, daß darüber das Einzelne nur eine mangelhafte Berückſichtigung erfährt. Und verſetzen wir uns in das Gemüth eines Künſtlers, ſo werden wir auch wohl nicht anders ſein Verfahren uns denken können, als daß er zuerſt nur im Allgemeinen die Idee ſeines Kunſtwerkes faßt, alsdann aber während der Ausführung immer mehr in das Einzelne derſelben eingeht, ſie in beſondern Beſtimmungen ſich ausmalt und dadurch zu einer immer lebendigern Anſchauung des Ganzen geführt wird. Setzten wir daher, es wäre jemand ohne alle künſtleriſche Übung, ſo würden wir von ihm auch ſagen müſſen, daß er nur wenig oder gar nicht geübt wäre in die Weiſe einzugehen, wie ein Kunſtwerk in den Einzelheiten ſeiner Ausführung ſich zuſammenſetze, worin ja doch eben nach unſerer frühern Erklärung das Weſen des Äſthetiſchen beruht, und in demſelben Grade, in welchem er hierin ungeübt wäre, in demſelben würde auch ſeine Gemeinſchaftlichkeit mit dem Künſtler aufgehoben und er zum Genuſſe des Kunſtwerks unfähig ſein. Hieraus müſſen wir nun folgern, daß unſere vorher aufgeſtellte Vorausſetzung falſch ſein müſſe und der wahre Kunſtfreund nicht ohne künſtleriſche Ausübung ſein könne.

Dazu werden wir ja wohl auch von einer andern Seite nicht weniger gedrungen. Wenn wir vorher zur Unterſcheidung der Künſtler und Kunſtfreunde annahmen, die letztern würden die ſein, welchen gar kein ausgezeichneter Grad des künſtleriſchen Talents zugefallen wäre, ſo iſt dieſe Annahme ſchon nicht genau, ſondern ſofern jemanden auch nur einiges Talent zur künſtleriſchen Technik zukäme, würde er auch zu den Künſtlern, wenn auch nicht zu den techniſch ausgezeichneten Künſtlern ſich zu ſchlagen haben; zur ſtrengen Aufrechthaltung jenes Unterſchiedes würde alſo vorauszuſetzen ſein, es gäbe Menſchen und zwar nicht ſelten, welchen gar kein Talent zur Kunſt beiwohnte. Aber wie würden wir wohl die Natur rechtfertigen können, daß ſie jemanden ſo gänzlich vernachläſſigt hätte? Das geſtatten wir gern und ohne Neid, daß der Eine für die eine, der Andere für die andere Kunſt von Natur ein hervorragendes Talent ſich zuſchreiben könne; denn damit eignet er ſich in der Vertheilung der Arbeiten nur einen beſtimmten Beruf zu und ebenſo viel als er ſich herausnimmt, ebenſo viel theilt er auch wieder zu allgemeinem Beſten mit; es bezeichnet dies nur die Seite der Kunſt, von welcher ſie der Vertheilung der Arbeiten ſich anſchließt; aber daß jemand für die Darſtellung und Äußerung des Schönen gar kein Mittel von Natur gegeben beſitzen ſollte, während er doch in ſeinem Innern das Schöne zu fühlen und von ihm begeiſtert zu werden befähigt wäre, das würde in der That einen unerträglichen Zwieſpalt zwiſchen dem Äußern und dem Innern vorausſetzen und eine tiefe innere Qual würde ein ſolcher empfinden müſſen, wenn er zu erfahren verdammt wäre, daß er innerlich das Schöne hegend doch äußerlich immer nur das Häßliche oder wenigſtens das äſthetiſche Gleichgültige zu Tage förderte. Alſo auch von dieſer Seite müſſen wir fordern, daß niemand ohne Anlage ſei für die Darſtellung des Schönen, und es demnach auch für ſeine ſittliche Aufgabe anſehn, daß er dieſer Anlage durch Übung zu Hülfe komme und ſo in künſtleriſcher Ausübung ſich ergehe.

Allein ſchreiben wir nun hiernach einem jeden Menſchen eine künſtleriſche Anlage zu und mithin auch einen künſtleriſchen Trieb und eine Bethätigung deſſelben in künſtleriſchen Werken, ſo wird es ſich auch ohne weiteres von ſelbſt verſtehen, daß hiermit nicht die Anlage und die Übung in einer beſondern Kunſt gemeint ſein könne. Für die beſondern Künſte giebt es beſondere Anlagen und beſondere Übungen, ſo wie einen beſondern Beruf, welcher mit andern Berufsweiſen Anderer ſich nicht vereinigen läßt. Und hiermit ſpringt es denn ohne Zweifel in das Auge, daß wir eine allgemeine Kunſt zu ſetzen haben werden, an welcher Alle Theil haben mehr oder weniger, und von welcher keiner gänzlich verlaſſen ſein darf, damit er ſowohl offenbaren könne, was für ein Gefühl des Schönen in ihm lebe, als auch ſich befähigen könne das Schöne, welches Andere ihm vorführen, als etwas zu verſtehen, was in ſeinem eigenen Innern ſein Gleichartiges findet. Von dieſer allgemeinen Kunſt werden wir ſagen müſſen, daß niemand darin unerfahren ſein dürfe, welcher darauf Anſpruch mache ein ganzer Menſch zu ſein; in demſelben Maße, in welchem ſie uns fehlte, in demſelben würden wir auch unfähig ſein unſere Eigenthümlichkeit in der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen auszudrücken und die Eigenthümlichkeit Anderer in der Mannigfaltigkeit ihrer Erſcheinungen zu verſtehn. Wie alle Künſte würde ſie zwar eine Fähigkeit vorausſetzen zur Darſtellung deſſen, was in unſerem Innern ſich geſtaltet hat, aber nicht eine beſondere Fähigkeit, die ſich an irgend eine beſondere Art der Darſtellungsmittel anſchließt und in der geſchickten Behandlung eines ſolchen Mittels ſich zu erkennen giebt. Und da nun das Talent der Darſtellung auch immer einen Einfluß ausübt auf die Geſtaltung der Phantaſie — denn unſtreitig wird der Muſiker in andern Phantaſien ſich ergehn zum Behuf ſeiner Kunſt, als der Maler — ſo wird zwar auch die allgemeine Kunſt eine gewiſſe Geſtaltung der Phantaſie vorausſetzen, aber nicht eine ſolche beſondere, welche einer beſtimmten Art der Darſtellungsmittel ſich anſchließt.

Man wird aus dieſen Forderungen, welche wir an den Begriff der allgemeinen Kunſt ſtellen müſſen, leicht abnehmen können, daß wir nicht die Meinung derer theilen, welche in der Dichtkunſt die allgemeine Kunſt geſucht haben. Denn dieſe iſt in der That eine beſondere Kunſt, welche ſich eines beſondern Kunſtmittels bedient, der gebundenen Rede; ſie ſetzt ein beſonderes Talent in dieſer Art der Rede bei dem voraus, welcher ſich berufen fühlt ihr ſeine Kräfte zu weihen; wir können daher auch nicht von jedem fordern, daß er in ihr ſich üben ſolle; ſie giebt auch der Phantaſie eine beſondere Richtung auf das, was in Worten ſich ausdrücken läßt. Zwar wird man ſagen können, daß die Rede ein allgemeiner verbreitetes Mittel iſt ſein Inneres zur Darſtellung zu bringen, als die Mittel aller übrigen ſchönen Künſte, daß ein jeder an der Ausbildung dieſes Mittels einen Antheil hat und ſchon für den gewöhnlichen Verkehr des Lebens ſich bemühen muß mit der Handhabung dieſes Mittels einigermaßen ſich vertraut zu machen. Daraus aber mag denn wohl geſchloſſen werden, daß die Übung der Dichtkunſt weiter ſich verbreiten könne, als die Übung einer jeden andern ſchönen Kunſt, aber daß ſie allgemein ſein ſolle, folgt daraus nicht; denn es iſt immer noch ein bedeutender Unterſchied zwiſchen der Übung der Rede zum gewöhnlichen Verkehr und zur Darſtellung des Schönen, und wenn auch die Rede das am weiteſten verbreitete, vielleicht auch das vollkommenſte von allen beſondern Mitteln für die Darſtellung ſeines Innern iſt, ſo iſt ſie doch keinesweges das einzige.

Den Begriff der allgemeinen Kunſt haben wir daher in einem viel weitern Kreiſe zu ſuchen. Sie wird an kein beſonderes Mittel der Darſtellung gebunden ſein, ſondern nach Belieben das eine oder das andere gebrauchen, alle aber nur als beſondere Weiſen eines gemeinſamen Mittels, durch welches alle Äußerung hindurchgeht, zu ihren Zwecken behandeln. Dieſes gemeinſame Mittel der Äußerung iſt nun aber überhaupt das in die Erſcheinung heraustretende Leben, und die allgemeine Kunſt, in welcher jeder ſich üben ſoll, wird daher auch keine andere als die Kunſt des Lebens ſein können.

Von einer Kunſt des Lebens hat man oft geſprochen; man hat auch wohl anerkannt, daß es eine ſchöne Kunſt ſei dieſes Leben durchzuführen ſich ſelbſt und Andern zum Wohlgefallen; aber man wird ſich dabei auch nicht verhehlt haben, daß man nur in uneigentlichen Ausdrücken es in ſolcher Weiſe bezeichne. Dennoch auch im uneigentlichen Sinn dieſe Ausdrücke genommen, in ihnen wird das Leben mit der Kunſt verglichen, und ſoll die Vergleichung nicht ganz unpaſſend ſein, ſo muß es eine Ähnlichkeit mit der Kunſt haben oder es muß in ihm etwas Kunſtartiges geben, nicht etwa blos hier und da zufällig vorkommend, ſondern, weil die Begriffe mit einander verglichen werden, muß auch in den Begriffen des Lebens und der Kunſt eine Ähnlichkeit liegen. Es wird nicht ſchwer halten dieſe nachzuweiſen. So wie unſtreitig der Künſtler in ſein Kunſtwerk ſeinen Sinn oder, wie wir früher ſagten, ſeine Welt- und Lebensanſicht niederzulegen ſucht, ſo wird auch niemand bezweifeln, daß ein jeder noch bei weitem mehr nicht umhin kann in ſein ganzes Leben ſeinen Sinn, ſeine Welt- und Lebensanſicht auszudrücken. Und man wird es nicht leugnen wollen, daß dies, wie im Kunſtwerke, ſo im Leben nicht eine wiſſenſchaftliche Anſicht iſt, ſondern eine irgendwie eigenthümlich gebildete. In der Kunſt herrſcht die Phantaſie und der Geſchmack; aber wer nur einigermaßen zum Bewußtſein über ſein Leben gelangt iſt, der wird auch anerkennen müſſen, daß die Weiſe, in welcher es ſich zuſammenſetzt, nicht nach allgemeinen Geſetzen geregelt werden kann, ſondern daß, die äußern Zufälligkeiten ungerechnet, die Kraft, welche es innerlich bildet, einem eigenthümlichen Zuge der Phantaſie und des Geſchmacks folgt. Jeder wird in ſeiner Art aus der einen in die andere Beſchäftigung, aus dem einen in den andern Lebensact überzugehen im Großen, wie im Kleinen mehr oder weniger von ſeiner perſönlichen Neigung oder von einer Ordnung des Lebens beſtimmt, die er ſich gewählt hat, in dieſer Wahl geleitet von ſeinem Geſchmack, von ſeiner Phantaſie. Die Mannigfaltigkeit unſerer Lebensentwicklungen, in welcher wir aus einem Gedanken oder Vorſatze in den andern übergehn, bald früher Beſchloſſenes feſthaltend und ausführend, bald auch anderes als das früher Betriebene ergreifend, bildet eine Zuſammenſetzung, in deren Anordnung, wie bunt oder wie einförmig ſie ausfallen möge, unſere Phantaſie beſtändig thätig iſt; was ihr als ſchwierig oder leicht, als erreichbar oder unmöglich, als ein würdiges Ziel des Eifers oder als geringeres Werthes erſcheint, das ergreifen wir oder ſtoßen wir von uns. Damit ſoll freilich nicht geſagt ſein, daß nicht auch unſer Verſtand unſer Leben regelte; aber dies findet ja auch bei der künſtleriſchen Thätigkeit ſtatt, und ſelbſt die Überlegungen des Verſtandes ſchließen die Einwirkungen der Phantaſie keineswegs aus. Wir führen ſie fort, wir brechen ſie ab, und fragen wir nach dem Grunde, ſo iſt es wieder die Phantaſie, welche uns das eine oder das andere als räthlich erſcheinen läßt. Genug überblicken wir nur unſer Leben und die Ordnung, welche wir in dasſelbe einführen, ſo werden wir wohl Grund genug finden darin eine Zuſammenſetzung von Elementen zu erblicken, welche von der eigenthümlichen Richtung unſerer Phantaſie beſtimmt wird. Das Gemüth des Lebenden drückt ſich darin aus; je mehr es mit ſich einig iſt, um ſo ſicherer wird ſich das Leben in ſeinen beſtimmten Bahnen bewegen, je zerriſſener es ſchwankt, um ſo unruhiger wird auch das Leben in die äußerſten Gegenſätze ſich umherwerfen. Man kann daher das Leben überhaupt als ein Kunſtwerk betrachten, ſei es daß es gelungen ſich abrundet, ſei es daß es unzuſammengehörige Elemente zuſammenzuzwingen ſucht und ohne Befriedigung und Beruhigung den Betrachter von ſich entläßt; in jenem Falle iſt es eben nur ein gelungenes, in dieſem ein mislungenes Kunſtwerk.

Aber indem wir dies ausſprechen, gemahnt uns ſchon unſer Ausdruck an die Seite, auf welcher unſer Gleichniß lahmt. Sollten wir wohl das Leben irgend eines Menſchen ſo gelungen abgerundet finden, wie ein Kunſtwerk? Und wenn es nun auch einem oder zweien gelingen ſollte ihr Leben künſtleriſch zu geſtalten, ſo würden wir doch wohl geſtehen müſſen, daß wir der Menge der Menſchen ein für ihre Kräfte viel zu ſprödes Material zugewieſen hätten, wenn wir an ſie die Anforderung ſtellen wollten, ein jeder aus ihrer Mitte ſollte aus den oft widerwärtig und ſehr ungefügig ſich aufdrängenden Verwicklungen ſeines Lebensganges ein Kunſtwerk zu bilden wiſſen. Wenn wir eine ſolche Anforderung im Sinn hätten, ſo würden wir uns vorkommen wie ein Lehrer, welcher das [illegible]tere den Händen ſeines ungeübten Schülers entzöge u[illegible]m dagegen das Schwerere zumuthete. Denn gewiß iſt es doch zwar ſchwer genug den Marmor und die Töne, und wie ſonſt das Material der einzelnen Künſte heißt, kunſtgemäß zu handhaben, aber dennoch leichter, als unſer Leben mit allen den Zufälligkeiten, die uns treffen, durch die allgemeine Kunſt, welche wir fordern, zu bewältigen, daß es in einem Sinn ſei und als ein Ganzes ſich darſtelle.

Unter den Schwierigkeiten, welche hierbei vorliegen, unterſcheiden wir zwei, von welchen wir die kleinere zuerſt erwähnen wollen. Wir finden ſie darin, daß in unſer Leben vielerlei ſich einmiſcht, was die Nothwendigkeit uns abdrängt, was zuweilen den niedrigſten, zuweilen auch höhern Bedürfniſſen dienſtbar iſt, was wir nicht der Schönheit wegen ſuchen, ſondern nur aus Nothdurft zulaſſen. Wir können zwar zugeben, daß auch über dieſe nothwendigen Arbeiten unſeres Lebens ein Sinn ſich verbreiten laſſe, der das Schöne anſtrebt, daß ſelbſt in den kleinſten Verrichtungen, wenn ſie nur gehörig zuſammengefaßt werden, noch die Einheit der Geſinnung, der Lebens- und Weltanſicht des Lebenden, die ganze Geſtaltung ſeiner Phantaſie ſich andeute; allein daß ſie dabei weniger hervortritt, als der Zufall, daß neben der leiſen Andeutung jenes Sinnes eine ſchwere Maſſe des vom Geſchick oder Ungeſchick Herbeigeführten ſich breit macht und unſere Abſichten verdeckt, das beweiſt eben, daß nicht das ganze Leben als Kunſtwerk durchgearbeitet werden und nicht alle Theile des Lebens in gleicher Weiſe als einem Kunſtwerke angehörig angeſehn werden können. Aber wir haben noch eine größere Schwierigkeit zu bemerken. Wir ſprachen vorher von der Abrundung des Kunſtwerkes zu einem Ganzen, und gewiß iſt dies eine der erſten Forderungen, welche wir an ein Kunſtwerk als ſolches machen müſſen, daß es ein Ganzes darſtelle oder in irgend einer Weiſe ſich abſchließe, damit es auch dem, welcher daran ſich erfreuen will, eine Beruhigung gewähre. Allein wie iſt es denn mit unſerem Leben beſchaffen? Von Natur iſt der Anfang gegeben und das Ende. Daran hat die Kunſt keinen Antheil. Und möchten wir nun auch den Anfang des Lebens als ein von Natur gegebenes Material betrachten, welches verarbeitet werden ſoll, wie bei allen Künſten ein ſolches vorkommt, von dem Ende werden wir nicht dasſelbe ſagen können. Da ſchneidet die Nothwendigkeit das Gewebe ab, vielleicht an dem Punkte, wo der Künſtler eben gedachte das Gewirr früher nicht ohne Abſicht angelegter Fäden zu einem Ganzen zuſammenzufaſſen und die Bedeutung des Einzelnen durch ſeinen Zuſammenhang mit dem beabſichtigten Ende zu enthüllen. Da es ſo iſt, kann niemand darauf hinarbeiten aus ſeinem Leben ein Kunſtwerk zu machen; ja wenn es jemand thäte, über den müßten wir einen Schauder empfinden, wie über den, welcher am Schluſſe ſeines Lebens aufforderte ihn zu beklatſchen, weil er ſeine Rolle gut durchgeführt habe. Wir müſſen eben erwarten, daß unſer Leben nach dem Schluſſe des gegenwärtigen noch etwas weiteres bieten werde, dazu geeignet die Räthſel dieſes Lebens aufzulöſen und die ſcheinbar verworrenen Fäden desſelben zu einem Ende zuſammenzuknüpfen. Wollte aber jemand hierdurch ſich nicht abhalten laſſen das Leben als ein Kunſtwerk zu betrachten, ſondern eben darauf ſehen, daß es in einem künftigen Leben noch weiter ſich abrunden und zu einem geſchloſſenen Ganzen ſich geſtalten werde, ſo daß wir es wenigſtens als das Bruchſtück eines Kunſtwerkes anſehn dürften, ſo würden wir hierin nur eine ungehörige Vermiſchung des Äſthetiſchen mit dem Religiöſen erblicken können, weil dieſe Betrachtungsweiſe über das Anſchauliche hinausgeht und eine Einheit aller Entwicklungen ſetzt, welche in der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen nicht nachgewieſen werden kann. Wir können dieſelbe nur mit der Anſicht vergleichen, welche auch zuweilen geäußert worden iſt, daß die ganze Welt als etwas Schönes und als ein Kunſtwerk von uns angeſehn werden müſſe. Beide Anſichten gehn vom tranſcendentalen Standpunkte aus;

ſie fordern etwas, was ſie nicht anſchaulich darlegen können. Aber das Schöne und das Kunſtwerk ſollen etwas Anſchauliches ſein. Alſo wir können das Bekenntniß nicht umgehn, daß unſer ganzes Leben als Kunſtwerk ſich uns nicht geſtalten wolle, weil es die weſentliche Bedingung eines ſolchen, ein geſchloſſenes Ganzes zu ſein, nicht zu erfüllen vermöge.

Aber wenn wir uns nun auch genöthigt ſehen von allen den angeregten Punkten aus nachzugeben, daß wir nicht im eigentlichen und ſtrengen Sinn das Leben in ſeinem Ganzen genommen als ein Kunſtwerk betrachten können, ſo werden wir dennoch nicht aufgeben dürfen wenigſtens eine Ähnlichkeit des Lebens mit einem Kunſtwerke anzuerkennen. Und wenn eine Ähnlichkeit, ſo auch wenigſtens theilweiſe eine Gleichheit, ſo daß an einzelnen Punkten des Lebens das Künſtleriſche ſich uns wird herausſtellen müſſen. Wo nun dieſe Punkte zu ſuchen ſein werden, kann nach unſern frühern Sätzen kaum die Frage ſein; aber in voraus werden wir bemerken müſſen, daß auch dieſe Punkte keineswegs ganz ſich abſondern werden von den übrigen, um ausſchließlich für ſich das Schöne in Anſpruch zu nehmen. Vielmehr mit den übrigen Beſtandtheilen des Lebens werden ſie ſich verſchmelzen und ihnen das Schöne mittheilen, ſo daß ſie nur hervorragend vor den übrigen die künſtleriſche Thätigkeit zur Anſchauung bringen, während dagegen die übrigen Beſtandtheile ſie zwar auch verrathen, aber doch nur als etwas Untergeordnetes in ſich aufnehmen. Wenn aus unſern frühern Unterſuchungen hervorging, daß es das Leben der Muße iſt, welches der künſtleriſchen Thätigkeit Raum und Freiheit giebt, ſo werden wir zwar geſtehn dürfen, daß in dem Leben der Arbeit wir einen Stoff vor uns haben, welchen die Nothwendigkeit uns aufdrängt und welcher eben deswegen nur widerwillig ſich zum Schönen bearbeiten und die eigenthümliche Geſinnung eines jeden nur ſparſam durchblicken läßt; denn bei der Arbeit dürfen wir unſerer Phantaſie nur wenig Freiheit geſtatten; allein daß dabei die Äußerung der Eigenthümlichkeit gänzlich fehlen werde, dürfen wir doch nicht behaupten, aus Gründen, welche ſchon früher von uns angeführt wurden und welche durch die ſo eben angeſtellten Betrachtungen noch in ein neues Licht treten müſſen. Die Wahl unſerer Arbeit ſchließt ja wohl faſt immer unſere Neigung zu einer beſtimmten Art der Arbeit ein und je mehr unſere Arbeit uns zur Neigung wird, um ſo mehr erſcheint ſie uns als etwas Schönes, verflicht ſich mit den Richtungen unſerer Phantaſie und ſtellt ſich nicht als etwas uns Abgedrungenes, ſondern als einen Ausfluß unſerer Eigenthümlichkeit dar. Dabei können wir ihr auch eine beſtimmte Ordnung, ein ſicheres Maß im Wechſel der Thätigkeiten geben und eine Harmonie des Verlaufs in ſie bringen, welche der Schönheit wenigſtens ſich nähert. Endlich aber die Weiſe, in welcher wir die Arbeit mit der Muße verflechten, wird nicht weniger nach einem beſtimmten Ebenmaße trachten und dadurch beſtrebt ſein die eigenthümliche Bildung des Innern zu einer ſchönen Darſtellung zu bringen. So werden wir denn allerdings anerkennen müſſen, daß die Nothwendigkeit der Arbeit keinesweges das Künſtleriſche aus unſerem Leben völlig ausſchließt; vielmehr wenn nur eine ſchöne Seele in uns ſich ausgebildet hat, ſo wird dieſe auch ſich auszubreiten wiſſen über den ganzen Zuſammenhang unſeres Lebens und ſelbſt das Nothwendige, wenn nicht völlig, doch theilweiſe bemeiſtern, daß es der Ausdruck ihrer Schönheit und eine ſeelenvolle Darſtellung werde. Aber freilich gelingt es uns wohl auch beim beſten Willen nicht völlig eine ununterbrochene Gleichmäßigkeit in unſer Leben zu bringen, eine Gleichmäßigkeit, in welcher unſere Seele in allen Zeiten gleich ſtark ſich ausſpräche, ihr Weſen enthüllte und die Maſſe des uns umgebenden Stoffes zu ihrer Darſtellung dienſtbar machte. Findet nun ein Wechſel ſtatt zwiſchen dem ſtarken und dem ſchwachen Ausdruck unſerer Seele oder unſerer Eigenthümlichkeit, ſo wird dieſer freilich nicht allein von äußern Bedingungen abhängen, ſondern auch von der Thatkraft unſerer Seele und dieſe wird in der Arbeit ebenſo gut als in der Muße ſich finden; aber wenn wir auf die äußern Bedingungen ſehn, ſo werden wir ſagen müſſen, daß ſie da günſtiger ſind, wo wir weniger der Nothwendigkeit dienen und mehr unſern Neigungen freien Spielraum laſſen können, welches denn eben im Leben der Muße der Fall iſt. Daher werden wir auch dies als den eigentlichen Schauplatz der künſtleriſchen Thätigkeit zu betrachten haben und ohne Beſchränkung fordern dürfen, daß ein jeder in ihm als Künſtler ſich erweiſen ſolle, es ſchicklich anordnend, mit Anmuth und Schönheit, ſo weit er vermag, es ausſchmückend, ſein ganzes Gemüth, ſeine ganze Seele in daſſelbe legend. Sich ſelbſt ſoll er dadurch genügen, daß er ſeine Phantaſie in dieſem Theile ſeines Lebens walten läßt und die Neigungen ſeiner Seele in den ſchönſten Einklang bringt, und auch für Andere ſoll er die Schönheit ſeiner Seele herauskehren und ſie zur Darſtellung bringen in der Geſelligkeit, in welche, wie früher gezeigt, das Leben der Muße auszuſchlagen liebt. Hier haben wir nun in der That eine allgemeine Kunſt, der ſich niemand entziehen ſoll, weil er ſich derſelben nur entziehen kann zur Verkümmerung des ganzen Lebens, wenn anders das richtig iſt, was wir früher darüber ausgeführt haben, daß wir der Muße bedürften. In dem Leben der Muße und der freien Geſelligkeit ſondern ſich alsdann auch geſchloſſene Glieder ab, welche einen künſtleriſchen Charakter an ſich tragen, wiewohl nicht geleugnet werden ſoll, daß dieſe immer in einem Beſtreben begriffen ſein werden einem größern Ganzen ſich unterzuordnen, der Darſtellung nemlich der Eigenthümlichkeit überhaupt, und damit auch in das ganze übrige Leben überzugreifen. Allein etwas Ähnliches findet ja auch bei Kunſtwerken ſtatt, welche im ausſchließlichen Sinn ſo genannt zu werden pflegen; auch ſie eröffnen nicht ſelten eine weitere Ausſicht, deuten noch etwas an, was außerhalb der abgerundeten Darſtellung liegt, und ſtellen ſich ſo als Glieder einer größern, jedoch anſchaulichen Einheit dar. Wenn auch dies Hinausdeuten über den beſtimmten Kreis einer Darſtellung im gewöhnlichen Leben der weltlichen Muße in einem höhern Grade ſtattfinden ſollte, als bei den Erzeugniſſen der ſchönen Kunſt, ſo hindert der Gradunterſchied doch nicht die Gleichartigkeit beider anzuerkennen und ſomit auch die allgemeine Kunſt als den Inhalt deſſen zu betrachten, was im Leben der Muße und der Geſelligkeit nach der weltlichen Seite zu betrieben wird.

Hierauf gründet ſich nun auch der Anſpruch, welchen ein jeder darauf hat in der Beurtheilung der Kunſtwerke ſeinem Geſchmacke zu folgen, da er ſich ſelbſt anſehen darf als nicht völlig unerfahren in der künſtleriſchen Thätigkeit, vielmehr vertraut mit den Erforderniſſen zur Erfindung wie zur Darſtellung des Schönen. Er ſelbſt hat ſeine Phantaſie geübt in den Zeiten der Muße, hat ſich da ausgemalt, was er liebenswürdig findet, und ſeine Seele zur Schönheit auszubilden geſtrebt; er ſelbſt hat auch dahin getrachtet die innere Schönheit, welche ihn belebt, Andern zur Anſchauung zu bringen und die Mittel, wodurch dies geſchehen kann, zu überlegen Veranlaſſung gehabt. So wird er denn auch fähig ſein, was Andere in ähnlicher Weiſe leiſten, aus den Mitteln heraus, welche ſie gebrauchen, ſich zum Verſtändniß zu bringen und die Wendungen ihrer Phantaſie in ſeiner Phantaſie zu verfolgen. Hierauf beruht alle Bildung des Geſchmacks. Je mehr die Seele ſich ſelbſt zur Schönheit ausgebildet hat, um ſo empfänglicher iſt ſie auch für die Schönheiten, welche im Äußern ſich ihr zu erkennen geben, und je geübter ſie iſt im Ausdrucke des Schönen, um ſo fähiger iſt ſie dem Ausdrucke Anderer ſeine Bedeutung abzuleſen. Aber wir müſſen nun auch hierin die innige Verbindung erkennen, in welcher das Verſtändniß der Kunſt mit der Ausübung derſelben ſteht. Es iſt eben, daß die innere Bildung der Seele nicht anders als ſtreben kann auch in das Äußere herauszutreten; eine jede Übung der Kunſt haben wir aus dieſem Beſtreben abzuleiten und deswegen werden wir auch jede Art der Kunſt, nicht allein die allgemeine Kunſt des Lebens, ſondern auch die beſondern

Künſte, aus der allgemeinen Bildung der Seele zur Schönheit ableiten müſſen.

Von dieſer Seite beſonders werden wir die Kunſtlehre ungenügend finden, wenn ſie ſich darauf beſchränkt die beſondern Künſte und ihre Leiſtungen zu unterſuchen ohne ſich auf die allgemeine Kunſt einzulaſſen und das äſthetiſche Leben, deſſen Erzeugniß dieſe iſt, als die Quelle aller beſondern Künſte zu betrachten. Wir werden nicht anders als ſagen können, daß eine jede beſondere Kunſt nur dadurch entſteht, daß ſie von einem allgemeinen Boden ſich abſondert, auf welchem ſie mit allen übrigen Künſten zuſammengewachſen iſt und von welchem ſie gemeinſchaftlich mit dieſen ihre Nahrung und ihr Leben empfangen muß. Das Schöne muß ſich uns innerlich darſtellen als eins, nur ſeine äußerlichen Darſtellungen nehmen verſchiedene Geſtalten an; ſo iſt die Begeiſterung des Menſchen für das Schöne eine und dieſelbe; aber auf verſchiedene Weiſe äußert ſie ſich. Das Kunſtwerk würde zu einem leeren und bedeutungsloſen Machwerk herabſinken, mit welcher außerordentlichen Fertigkeit es auch ausgeführt ſein möchte, wenn nicht eine ſchöne Seele darin ſich ausſpräche. Es iſt nur eine Ziererei, wenn es nicht einer vollen Seele entquillt. Es kommt daher zur Ergründung der Kunſt darauf an zu erkennen, wie eine ſolche volle Seele ſich bildet, wie ſie alsdann einen Trieb fühlt im Kunſtwerke ſich auszuſchütten, und zuletzt, woher ſie die Mittel nimmt, durch welche es ihr gelingt ihr Inneres in das Äußere zu ergießen. In allen dieſen drei Punkten werden wir auf die allgemeine Kunſt des Lebens geführt, wie wir ſie eben beſchrieben haben.

Offenbar bildet das Leben überhaupt die Seele und erfüllt ſie mit den Ideen, welche in der Schönheit Geſtalt gewinnen. Und gewiß wird hierzu der Theil des Lebens vorzugsweiſe beitragen, in welchem der Menſch entfeſſelt vom Dienſte für die nothwendigen Bedürfniſſe ſich ſelbſt lebt und ſeinen Neigungen nachgehend ſeine Eigenthümlichkeit ausbildet. Dies müſſen wir daraus ſchließen, daß von einem jeden Kunſtwerke mit Recht verlangt wird, es ſolle die Eigenthümlichkeit, die Originalität des Künſtlers erkennen laſſen. Da werden wir nun ſagen müſſen, daß ein jedes Kunſtwerk ſeiner innern Auffaſſung nach aus dem Leben der Muße hervorgehe nicht als etwas willkürlich Gemachtes, ſondern als ein in natürlicher Fortbildung ſich ergebendes Glied unſerer Muße, wie die Blüthe oder die Frucht eines langen Lebens, welche von deſſen übrigen Entwicklungen ſich zwar abſondert, aber dennoch in den übrigen Gliedern deſſelben Lebens ihre Vorbereitungen und ihre nothwendigen Bedingungen anerkennt. Wenn wir lange in halb unbewußten Trieben und Neigungen, bald hierhin, bald dahin gewendet uns gehen ließen, allmälig aber doch ein Bewußtſein über die Bedeutung dieſes Treibens in uns aufdämmerte, wie ein Räthſel, welches wir uns löſen müßten, dann geht uns wohl plötzlich ein Licht auf, das Wort findet ſich für die Löſung des Räthſels, wäre es auch nur zur Deutung eines Theils der Regungen, welche unſern Buſen bewegen, zu einem neuen Bewußtſein über uns ſelbſt ſind wir erwacht, und in dieſer Offenbarung unſeres Innern fühlen wir uns beglückt, aber auch angetrieben weiter nachzuforſchen und, was in einem einzelnen Punkte uns aufgegangen, über die ganze Mannigfaltigkeit unſerer Anſchauungen zu verbreiten. So wird das Bewußtſein unſerer Eigenthümlichkeit ein Keim, der ſich weiter entwickeln und in einer Fülle immer deutlicher heraustretender Geſtalten ſich verzweigen will; zu verſchiedenen Zeiten ſetzt es nun Knoten für neue Entwicklungen an; bald nimmt es neuen Stoff von außen in ſich auf und ſogleich muß es auch beſtrebt ſein dieſen in ſich zu verarbeiten; bald findet es auch noch andere Seiten und Richtungen in ſich auf, welche bisher unerhellt geblieben, und auch dieſe zur anſchaulichen Geſtalt herauszubilden findet es ſich aufgefordert. Nicht nothwendig richtet es unmittelbar unſern Blick auf uns ſelbſt; aber wenn auch das Räthſel und ſeine Löſung die äußere Welt betreffen ſollten, ſo iſt dies doch dieſelbe Welt, welche in unſerem Innern ſich abſpiegelt, und eine Löſung über ſie iſt auch eine Löſung über uns. So haben wir die Stimmung uns zu denken, in welcher der wahre Künſtler zur künſtleriſchen Erfindung ſich angeregt fühlt; aus dem Leben geht ſie hervor, in welchem er ſeiner ſelbſt ſich bewußt wird, welches er in der Muße für ſich lebt, ſeinen Bedürfniſſen enthoben, ſeiner Selbſtbeſinnung zugewendet. Seine künſtleriſche Idee iſt in nichts anderem von dem übrigen Leben ſeiner dem Schönen gewidmeten Muße verſchieden, als darin, daß in ihr ein höherer Grad der Steigerung ſeines Bewußtſeins über ſich ſelbſt ſich ergeben hat.

Aber ſo wie jemand ſeine Seele erfüllt ſieht, ſo ſchließt ſich daran auch das Beſtreben ſich mitzutheilen an. Wer einen Aufſchluß über die Regungen ſeiner Seele erfahren hat, der fühlt das Verlangen ihn auszugießen wenigſtens in den Buſen ſeiner Vertrauten. Doch auf dieſen engern Kreis der Mittheilung beſchränkt ſich das Verlangen nicht, wenn der Aufſchluß über uns ſelbſt, welchen wir empfangen haben, geeignet iſt, einem größern Kreiſe zugänglich gemacht zu werden. So wie er eine ausgetragene Frucht geworden, führt er uns einer größern Geſelligkeit zu, wenn es die Muße geſtattet. Die für die Darſtellung des Schönen erregte Seele, die volle Seele des Künſtlers iſt nun eben eine ſolche, welche einer ſolchen Frucht ſich bewußt iſt. In der Darſtellung rundet ſie ſich freilich noch mehr ab; aber in ihren Hauptzügen liegt ſie doch ſchon unſerem Bewußtſein vor, wenn eine wahrhaft künſtleriſche Erregung uns zur Kunſt antreibt. Daher muß auch eine jede ſchöne Kunſt aus der Natur der größern Geſelligkeit, welche in den ausgebreiteten Gemeinheiten des menſchlichen Lebens ſich ausbildet, begriffen werden. So wie die Arbeit Muße geſtattet, finden wir, wo nicht unglückliche Verhältniſſe oder das Bedürfniß für künftige Zeiten uns zu ſammeln verhindernd eintritt, zu geſelliger Mittheilung uns aufgefordert; denn wir haben immer etwas von unſerer Eigenthümlichkeit zu verrathen. Aber nicht allen können wir frei uns mittheilen, ſo lange die Dinge, welche uns bewegen, noch in der Gährung ſind, ſo lange wir nichts Bedeutendes darzubringen haben, welches viele zu ergreifen vermag, auch ſolche, die uns ferner ſtehen, weniger uns ihren Antheil zuwenden, weniger mit uns bekannt die geringern Äußerungen unſerer Eigenthümlichkeit nicht zu verſtehen vermögen. Der weitern Geſelligkeit daher eines ganzen Volkes oder aller für Schönheit empfänglichen Menſchen uns mitzutheilen ſind wir nur dann geſchickt, wenn in ſichern Zügen, in einer bedeutſamen Weiſe unſer Weſen ſich uns enthüllt hat; dann aber finden wir uns auch unausbleiblich getrieben etwas zu unternehmen, was das in uns Verborgene dem weiteſten Kreiſe veröffentlichen könne, einem Kreiſe, den wir kaum einigermaßen kennen, in welchem wir nur eine allgemeine Empfänglichkeit für die Offenbarungen einer eigenthümlich gebildeten Natur ahnden. Dies ſind nun die Momente, in welchen das abgeſonderte Kunſtwerk ſeine erſte Entſtehung feiert.

Aber um uns mitzutheilen müſſen wir nun auch die geeigneten Mittel ergreifen, und in nichts anderem werden wir ſie finden können als in den Mitteln der Geſelligkeit überhaupt, in welcher ein jeder gewohnt iſt ſich auszudrücken und von Andern den Ausdruck ihres Innern entgegenzunehmen, nur daß da, wo das Bewußtſein der Eigenthümlichkeit ſich geſteigert hat, auch die Mittel in einem geſteigerten Grade der Kunſtfertigkeit in Anwendung zu bringen ſein werden. Von dieſer Seite werden wir nun freilich ſagen müſſen, daß nicht einem jeden, wenn er etwas allgemein Bedeutſames in ſich ausgebildet hat, ſogleich die Fertigkeit zu Gebote ſtehen werde, welche zur Darſtellung desſelben verlangt wird. Sie zu gewinnen muß ein jeder lange ſich üben, und es könnte wohl ſein, daß auch eine ſolche Übung ihn nicht zum Ziele führte, wenn die Natur das Talent für die beſondern Künſte verſagt haben ſollte. Dann iſt er eben nicht geboren für ſolche künſtleriſche Werke, welche die Aufmerkſamkeit der Geſelligkeit in ihrem größeſten Kreiſe auf ſich ziehen und feſſeln können, ſondern er muß ſich begnügen die allgemeine

Kunſt zu üben, welche immer nur in einem kleinern Kreiſe der Geſelligkeit ſich geltend machen kann. Aber die ſich abſondernden Künſte ſchließen ſich doch alle an das geſellige Leben überhaupt an, manche in einem nähern, manche in einem entferntern Sinne. Keine gewiß näher als die, welche unmittelbar die Perſon des Künſtlers ſelbſt in Anſpruch nehmen. Denn dieſe iſt ja zunächſt und von Natur dazu gebildet die Eigenthümlichkeit des Menſchen darzuſtellen. Und ſo erſcheinen denn auch Mimik und Tanzkunſt, ſo wie die Künſte der Rede, bis zur Muſik der Stimme geſteigert, als unmittelbare Ausflüſſe des geſelligen Lebens, und wer ihre räthſelhaften Anfänge begreifen will, darf es nicht verſchmähen die Formen der Geſelligkeit, an welche ſie ſich angeſchloſſen haben, mit aufmerkſamem Auge zu muſtern. Aber wenn auch die Perſon des Künſtlers die nächſten Mittel zur Darſtellung der ihm eigenthümlichen Erregung darbietet, ſo ſchließen ſich daran doch ungeſucht andere Mittel an, welche mit der Perſon in eine unmittelbare Verbindung treten, wie die theils verhüllende, theils ſchmückende Kleidung, wie das muſikaliſche Inſtrument, welches den Ton der Stimme hebt und begleitet. Solche Mittel werden um ſo nothwendiger, je mehr die Perſon in ihrer unmittelbaren Erſcheinung hemmenden Naturbedingungen unterworfen iſt, die bald ſtörende Nebenbegriffe wecken, bald einen vollen Ausdruck der innerlich ausgebildeten Phantaſie nicht geſtatten wollen. So wie der Leib des Menſchen und alle ſeine organiſchen Bewegungen der nächſte Ausdruck ſeines Willens ſind, ſo bleiben dieſelben doch einer Reihe von Naturproceſſen unterworfen, welche nicht willkürlich ſich hemmen oder umgeſtalten laſſen, und zeigen ſich hierin als ſehr unvollkommne Mittel der Beweglichkeit der Phantaſie zu folgen oder auch das zu fixiren, was ſie als ein Beſtändiges feſthalten möchte. Daher geſchieht es denn, daß der Künſtler zu andern Mitteln zu greifen veranlaßt wird, daß er lieber andere Perſönlichkeiten zur Darſtellung ſeiner künſtleriſchen Idee wählt, welche paſſendere Naturverhältniſſe darbieten, oder daß er aus der todten Natur das Material ſeiner Darſtellung entnimmt, weil dieſes innern Bewegungen weniger unterworfen iſt, die den Ausdruck ſtören könnten. So bedient ſich der Dichter der Stimme, der Geſtalt anderer Perſonen, weil ſeine Stimme und Geſtalt nicht ausreicht, ja er gebraucht ſogar die Schrift um ſeine Worte und Gedanken in die Ferne zu tragen; ſo bedient ſich der Muſiker des Inſtruments und ruft auch wohl die Kunſtfertigkeit Anderer zu Hülfe um die Töne, welche in ihm leben, ſo vollkommen als möglich zum Gehör zu bringen; ſo bedient ſich der Maler der Farben, der Bildhauer des Steines zur Äußerung ſeiner innern Erregung. Alle dieſe künſtlicheren Mittel aber ſtehen doch in der genaueſten Verbindung mit dem geſelligen Leben; ſie ſchmücken daſſelbe aus; die Baukunſt ſchafft für daſſelbe paſſende, anmuthige und ſchöne Räume; Sculptur und Malerei erfüllen ſie mit Geſtalten, welche uns den Inhalt und die Umgebungen unſeres Lebens vorführen; Muſik und Mimik treten herzu, um an ihrer Stelle einzugreifen in den Kreis der Darſtellungen, welche unſere Muße zu erfüllen beſtimmt ſind. Wir werden alle dieſe Künſte nur in ihrem Verhältniſſe zum geſelligen Leben begreifen können, über deſſen gemeingültige Formen ſie ſich zwar erheben, ohne daß ſie doch ihren Urſprung aus denſelben verleugnen könnten.

Werfen wir noch einen Blick auf den Grund, weswegen ſie als abgeſonderte Künſte ſich ausbilden. Hierbei wird theils auf die innere Erregung, theils auf die künſtleriſche Fertigkeit zu ſehen ſein. In den gewöhnlichen Verkehr des geſelligen Lebens bringen wir natürlich ein jeder auch das gewöhnliche Maß der Erregung und ein jeder legt in die Geſammtheit der Mittheilung das nieder, was im mittlern Durchſchnitte ſeines Lebens als genügend gelten kann. Wenn nun im Allgemeinen und beſondere Verhältniſſe unberückſichtigt gelaſſen vorausgeſetzt werden muß, daß diejenigen nach geſelligem Verkehr unter einander ſtreben werden, welche überhaupt genommen auf derſelben Stufe der Bildung ſtehen, ſo wird auch die Folge hiervon ſein, daß niemand in den gewöhnlichen Formen des geſelligen Lebens vor den Übrigen beſonders hervorragt, ſondern alle begegnen ſich da als Gleiche unter einander und niemand verlangt einen Vorzug, ſo daß es nur als zufällig ſich darſtellt, wenn jetzt der Eine, dann ein Anderer die Aufmerkſamkeit ſeiner Geſellen für ſich beſonders fordert. Dieſe Gleichheit aber wird aufgehoben, wenn der Künſtler auftritt und für eine ſeiner Leiſtungen Aufmerkſamkeit fordert. Zwar in ihrem perſönlichen Werthe durchſchnittlich genommen werden die Übrigen ſich ihm nicht unterordnen, aber doch in dem, was er leiſtet für die Geſelligkeit, treten ſie jetzt hinter ihn zurück und er gewinnt den Vorzug. Auf einen ſolchen kann er nun nur dadurch Anſpruch machen, daß er entweder jetzt eben mehr als das Gewöhnliche aus ſeinem Innern mitzutheilen hat, oder daß er doch eine größere Fertigkeit ſich zutrauen darf, als die Übrigen, das was im geſelligen Kreiſe gilt, zur Anſchauung zu bringen. Möge nun aber der eine oder andere Grund obwalten, ſo iſt es doch erſichtlich, daß dies nur eintreten kann, wenn eine Vorbereitung ſtattgefunden hat, vielleicht nicht eben zu der zunächſt vorliegenden Leiſtung, aber doch zu ſolchen Leiſtungen überhaupt. Hat jemand, obgleich im Allgemeinen auf derſelben Bildungsſtufe ſtehend, wie die übrigen Glieder der Geſelligkeit, dennoch und nicht bloß aus zufälligen Umſtänden aus ſeinem Innern mehr mitzutheilen, als dieſe, ſo kann dies nur darin liegen, daß er eine Zeit lang ſich in ſich geſammelt, die Geſtalten, welche ſeiner Phantaſie vorſchweben, geordnet und entfaltet hat, ſo daß ſie nunmehr als ein Ganzes heraustreten können. Kann er aber eine größere Kunſtfertigkeit ſich zutrauen, als die Übrigen, ſo wird auch dieſe, wenngleich von einer glücklichen Natur unterſtützt, nur als der Erfolg einer fortgeſetzten Übung ſich ergeben haben. In beiden Fällen alſo findet eine Vorbereitung ſtatt für das geſellige Leben, in welcher man nothwendig eine Zeit lang von ihm ſich zurückziehen muß, um nachher deſto bedeutender in ihm auftreten zu können. Es iſt nicht der reine und faſt unwillkürliche, wenigſtens durch keine abſichtsvolle Überlegung vorbereitete Erguß unſerer augenblicklich aufgeregten Eigenthümlichkeit, was uns in den Kunſtwerken im engern Sinn leitet, — ein ſolcher findet nur in der allgemeinen geſelligen Kunſt ſtatt, wo wir nicht Gemachtes, nichts Vorbereitetes wollen — ſondern zwiſchen die erſte Bewegung, welche uns zur Mittheilung unſerer Eigenthümlichkeit antreibt, und zwiſchen dieſe Mittheilung ſelbſt, ſchiebt ſich die Überlegung ein, was wohl am leichteſten und beſten von der ganzen Mannigfaltigkeit unſeres inneren Lebens ſich mittheilen laſſe, wie es angeordnet und durch welche Mittel es dargeſtellt werden müſſe, um auf die Geſelligkeit den Eindruck zu machen, welchen wir bezwecken. Durch dieſe Überlegungen und die daran ſich anknüpfenden Übungen und Vorbereitungen, welche bei Künſten, die in der todten Natur arbeiten, bis dahin vorſchreiten können, daß ein fertiges Werk dem Genuſſe der Geſelligkeit dargebracht wird, ſondern ſich die Werke der beſondern Künſte ſcharf von dem übrigen geſelligen Leben ab, denn es ſchiebt ſich dadurch etwas zwiſchen den Genuß der Geſelligkeit und zwiſchen das Werk, welches für ihn dienen ſoll, in ſolcher Weiſe ein, daß es jenem nicht zugezählt werden kann. Auch dem Leben der Muße gehört dies nur zum Theil an, nemlich nur dem Theile nach, welcher der Ausbildung der Phantaſie, der Sammlung unſer ſelbſt in der Einſamkeit gewidmet iſt, während die Übungen unſerer Kunſtfertigkeit und die Ausführung des Kunſtwerks, bis es der Geſelligkeit vorgelegt werden kann, der Arbeit zugezählt werden müſſen; denn ſie haben es nur mit der Überwindung der Schwierigkeiten zu thun, welche die Natur dem Ausdrucke unſerer Eigenthümlichkeit entgegenſetzt. Aber wenn auch dieſe Leiſtungen der beſondern Künſte hierdurch vom geſelligen Leben ſich abſondern, ſo dürfen wir doch nicht vergeſſen, daß ſie nur Vorbereitungen ſind für das geſellige Leben, in dieſem ihren Zweck haben, daß ſie etwas zur Bildung und Ausſchmückung des geſelligen Lebens beitragen wollen und daher nur aus dem Weſen des geſelligen Lebens begriffen werden können, wenn anders die Beſtandtheile unſeres Lebens aus ihrem Zwecke zu begreifen ſind.

Die Abſonderung der einzelnen Künſte, wird man hierbei bemerken können, tritt immer in der Entwicklung einer jeden Geſelligkeit erſt ſpäter ein, als die Ausbildung der allgemeinen Kunſt, ſo wie überhaupt das Beſondere einen allgemeinen Grund vorausſetzt, aus welchem es allmälig zu abgeſondertem Daſein ſich entwickelt. Die Geſelligkeit bietet zwar ſogleich anfangs künſtleriſche Leiſtungen dar, indem ſie nicht gedacht werden kann ohne ein Beſtreben die Eigenthümlichkeit der Einzelnen in Anmuth und Schönheit heraustreten zu laſſen nach dem Maße der Bildung, welche in ihr herrſcht; aber wenn da auch Einzelne es unternehmen durch Geſang oder durch Tanz oder auch durch Erzählung der Sagen, welche in dieſem Kreiſe leben, die Aufmerkſamkeit der Übrigen zu feſſeln, ſo beruht dies doch nur auf wenig hervorſtechenden Vorzügen, welche ſie vor den Übrigen ſich anmaßen dürfen, vielmehr auf dieſer Stufe der erſten Bildung finden wir eine ziemlich gleichartige Maſſe der Geſellſchaft vor, in welcher Künſtler und Kunſtfreunde noch nicht von einander geſchieden ſind. Dieſe Scheidung ergiebt ſich erſt, wenn in fortſchreitender Bildung die Eigenthümlichkeit der Menſchen, ihre Verſchiedenheit von einander ſowohl dem Grade und dem Umfange ihrer Bildung nach, als auch in Rückſicht auf ihre Kunſtfertigkeiten ſtärker ausgeprägt hervorgetreten iſt. Da hält es nun ſchwerer die ungleichartige Menge der Geſellſchaft zuſammenzuhalten durch die Richtung ihrer Aufmerkſamkeit auf einen Punkt, der einem jeden das bringt, was er faſſen und was ſeinen Geſchmack feſſeln kann, und die Mittel hierzu wollen ſorgfältiger gewählt ſein. Aber wie ſie auch gewählt werden mögen, ſie müſſen der Bildung der Geſelligkeit und ihrem Zwecke gemäß gewählt werden und daher dazu geeignet ſein, daß in ihnen die Eigenthümlichkeit deſſen ſich darſtelle, welcher ſie gebraucht, und faßlich ſich darſtelle für die Mitglieder der Geſelligkeit. Wenn daher auch die Werke der beſondern Künſte von der unmittelbaren Gegenwart des Künſtlers ſich ablöſen, ſo muß doch denen, welche ihre Bedeutung zu begreifen vermögen, das Gemüth des Künſtlers daraus entgegentreten, nur in einer Weiſe, welche an die Bildung der übrigen Geſellſchaft ſich anſchließt und aus dem Kreiſe der in ihr herrſchenden Vorſtellungen, Sitten und Lebensmomente die Mittel zu einer allgemeinen Verſtändigung entnimmt.

Hieraus läßt ſich denn auch erklären, warum die Künſtler die Lebens- und Weltanſicht, welche in ihnen iſt und welche ſie ausdrücken möchten, oft, ja gewöhnlich nicht geradezu darlegen, ſondern an einzelne Vorſtellungsweiſen oder ſonſtige Formen der Geſelligkeit ſie anſchließen und in dieſen eine Vermittelung zwiſchen ſich und dem Kreiſe der Kunſtfreunde ſuchen. Es wird daraus nicht weniger erklärt, wie es geſchehen kann, daß die verſchiedenen Künſte in ihren Darſtellungen ſich mit einander miſchen und ein gemeinſchaftliches Werk hervorbringen. Denn ſie gehören ja alle einem und demſelben Boden an, und indem in ihnen die Bildung einer und derſelben Geſelligkeit ſich ausſpricht, können ſie ein Werk hervorbringen, welches demſelben Geſchmacke angehört und aus einer gleichartigen Erregung der Phantaſie hervorgegangen iſt. Sie werden damit nur Dolmetſcher der Welt- und Lebensanſicht, welche in dem Kreiſe ihrer Geſelligkeit herrſchend iſt, nur abgeſpiegelt in einer beſondern Eigenthümlichkeit oder in einer beſondern Miſchung von Eigenthümlichkeiten. So erwachſen ſogar — denn mit einem Naturproceſſe darf man dieſe Entſtehung von Kunſtwerken wohl vergleichen — ſo erwachſen Werke auch einer und derſelben Kunſt in einer Weiſe, daß ſie weniger dem einzelnen Vollender, als einem ganzen Volke anzugehören ſcheinen, welches durch eine lange Überlieferung eine Sage ausgebildet und in einer beſtimmten Form mit Liebe feſtgehalten, oder auch eine Melodie, eine Geſtalt und Gruppe immer wieder gefordert und in allmäligen Veränderungen das herausgefunden hat, was ſeinem Geſchmacke genügt. In einigen Künſten wenigſtens werden ſolche Schöpfungen, welche von einem ganzen Volke gleichſam ausgetragen worden ſind, für das Vollkommenſte gehalten, was durch die Kunſt geleiſtet werden kann.

Wir finden alſo, daß die beſondern Künſte, wie ſtark ſie auch ſich abſondern mögen aus der Geſammtheit des geſelligen Lebens, dennoch Spuren genug an ſich behalten, welche bezeugen, wie ſie aus ihr heraus ſich gebildet und in ihr ihre gemeinſame Mutter, die allgemeine Kunſt des Lebens, zu verehren haben. Mit der fortſchreitenden Bildung ſondern ſie ſich aus; aber wenn ſie ſich losreißen wollten von ihrer Wurzel, ſie verachtend als einer niedern Bildungsſtufe angehörig, darauf ausgehend eine Gemeinſchaft zu bilden, die nur zwiſchen Künſtlern und Kunſtfreunden in einem engern Sinn wäre, nur auf den einzelnen Künſten beruhte, gleichſam eine höhere, feinere Geſelligkeit, abgezogen von der natürlichen und unmittelbaren Darſtellung der Eigenthümlichkeit, wie ſie in allen Kreiſen des geſelligen Lebens ſich ergiebt, ſo würden ſie bald gewahr werden müſſen, daß ſie damit die Kraft ihres natürlichen Bodens ſich entzogen hätten und nur noch ein kränkliches Leben durchſchleppen könnten. Wir haben hiermit eine der Klippen bezeichnet, an welcher nicht ſelten die Kunſt geſcheitert iſt, freilich nicht durch ihre alleinige Schuld, ſondern in Verfolg größerer geſchichtlicher Ereigniſſe, wenn ſie ihren volksthümlichen oder religiöſen Boden verlor und nur abgeſonderten Kreiſen des geſelligen Lebens ſich zuwendete. Solche Kreiſe pflegen alsdann freilich wohl eine höhere Bildung als die Maſſe der Übrigen in Anſpruch zu nehmen, aber ſie ſind doch nur abgefallen von der Einheit, in welcher ſie ihr geſelliges Leben begründet finden ſollten.

Wir berühren hiermit einen Punkt, welcher uns wieder auf den Anfang unſerer Unterſuchungen zurückführen muß. Aufſtreben, Blüthe und Verfall der einzelnen Künſte — dies wird niemanden ſich verbergen können, welcher nur einigermaßen ſich Rechenſchaft über ihre Geſchichte zu geben verſucht — alſo der ganze Kreis ihrer Entwicklung hängt von allgemeinern Bedingungen ab, auf den niedern Stufen der Bildung vom Familien- und Stammleben, auf den höhern Stufen vom Leben der Völker und der ganzen Menſchheit, welche durch eine religiöſe Regung ſich geſellig verbunden findet. Der Grund hiervon liegt eben darin, daß die Geſelligkeit an dieſe kleinern und größern Kreiſe der Gemeinſchaft unter den Menſchen ſich anſchließt und daß die einzelnen Künſte nur wie einzelne Zweige aus der allgemeinen Kunſt der Geſelligkeit wie aus einem Stamme ſich abſondern. In ſolchen geſelligen Kreiſen empfängt der Einzelne die Bildung, welche er in ſich eigenthümlich geſtaltet, und je inniger er ſich ihnen anſchließt, um ſo ſtärker wird er auch aufgefordert ihrer allgemeinen Bildung ſich gewachſen zu zeigen und gegen den mächtigen Einfluß derſelben ſeine Eigenthümlichkeit zu bewahren. Aber wenn nun im Leben der Muße dieſe Eigenthümlichkeit des Einzelnen die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen ordnend in einem ſtärkern Grade hervortreten ſoll, ſo läßt ſich doch davon der Inhalt des Bewußtſeins nicht abſondern, welcher in dem Leben der Geſellſchaft überhaupt ſich ausgebildet hat, vielmehr wird dieſer den Stoff abgeben, welcher in künſtleriſcher Form zu bearbeiten iſt. In dem Familien- oder Stammleben wird daher das Bewußtſein oder die Weltanſicht der Familie, des Stammes, in dem Volksleben die Weltanſicht des Volkes, in dem kirchlichen Leben die Weltanſicht der Kirche von der ſchönen Kunſt bearbeitet werden, und es leuchtet daher ein, daß der Künſtler dahin zu ſtreben hat, ſo vollſtändig als möglich aller der Lebenselemente ſich zu bemächtigen, welche in dem Kreiſe ſeiner Geſelligkeit die Intereſſen bewegen. Deswegen darf er nicht unkundig ſein der Arten des Lebens, welche außerhalb der geſelligen und dem Schönen zugewendeten Muße liegen, d. h. er muß die Arbeit und auch die religiöſen Regungen des Gemüths kennen, ſo weit ſie in das Leben ſeiner Geſelligkeit eingreifen. Dieſe Kenntniß jedoch, welche wir von ihm verlangen, wird nicht den wiſſenſchaftlichen

Charakter an ſich tragen müſſen; denn wir ſind weit entfernt von dem Stolze der Wiſſenſchaft, welcher nur dem Wiſſenden die rechte Übung der Kunſt zugeſtehn möchte; ſondern außer der Kenntniß der Erſcheinungen, welche der Künſtler nach der Gattung ſeiner beſondern Kunſt nöthig haben dürfte für ſeine Darſtellung, verlangen wir von ihm nur eine Kenntniß der Stimmung, in welcher die Geſellſchaft aus ihren verſchiedenen Elementen ſich zuſammenſetzt. Denn auf jene Stimmung hat er zu wirken und zwar dadurch, daß er dieſe Elemente in ihrem Einklang und zur Schönheit verbunden entweder unmittelbar uns vorführt oder doch andeutet. Den Einklang aber, in welchem ſie zu einem ſchönen Ganzen verbunden werden können, muß er ſelbſt in ſeinem innern Leben ſich dargeſtellt und erſtrebt haben, ſo daß wir uns hierdurch wieder auf die große und allgemeinſte Kunſt des Lebens überhaupt zurückgeführt ſehen, welche Arbeit und Muße zu einem Ganzen verflechten ſoll, zu einem Ganzen, welches trotz mancher Störungen harmoniſch verläuft und der Seele die Übereinſtimmung mit ſich verleiht, deren Ausdruck das wahre Kunſtwerk iſt. Denn wo das Leben zerriſſen iſt, da wird keine Kunſt die Beruhigung gewähren können, welche dem Künſtler ſelbſt fehlt. So ſehen wir uns denn darauf wieder zurückgeführt, daß wir nur aus der Mitte des ganzen Lebens die Kunſt und ihre Wirkungen begreifen können. Sie geht hervor aus der Aufgabe, welche wir haben, mit uns ſelbſt einig zu werden in unſerem Leben, die einzelnen Beſtandtheile desſelben ſo viel als möglich unſerer Eigenthümlichkeit aneignend, aber auch dieſes unſer Leben der Gemeinſchaft der Menſchen, welcher wir angehören, anzuſchließen und zu offenbaren, ſo weit es irgend möglich iſt. Indem ſie dieſe Aufgabe zu löſen hat, muß ſie alles zu durchdringen ſuchen und nicht allein als eine hie und da hervortretende Richtung unſerer Beſtrebungen ſich zeigen, viel weniger als eine Aufgabe, welche nur für wenige geeignet wäre, ſondern alle ſollen an ihr in der äſthetiſchen Bildung ihres Lebens Theil haben und ein jeder ſoll über ſein ganzes Leben die Ruhe und Anmuth der Schönheit zu verbreiten ſuchen, indem er bemüht iſt den Sinn ſeines Lebens in allen Erſcheinungen heraustreten zu laſſen, welche von ihm ausgehn. Faſſen wir in dieſer Bedeutung das äſthetiſche Streben auf, ſo werden wir auch das einzelne Kunſtwerk nicht als etwas anſehn können, was von dem übrigen Leben des Künſtlers ſich abſonderte, ſondern wir können in ihm nur einen der Glanzpunkte unſeres Lebens erblicken, in welchen es uns vergönnt iſt, auf eine ausgezeichnete Weiſe den Sinn unſerer Beſtrebungen auszudrücken, welcher ſonſt nur zu häufig von äußern Hüllen unſeres Lebens verdunkelt wird.

Dritter Abſchnitt.

Weitere Ausführungen über die Grundlagen der ſchönen Kunſt.

Erſtes Kapitel.

Von der künſtleriſchen Begeiſterung.

Wir gehen noch etwas genauer in die Unterſuchung der Grundbegriffe der ſchönen Kunſt ein, welche ſchon oben von uns berührt worden ſind, um durch Anwendung unſerer allgemeinen Grundſätze über das äſthetiſche Leben ihre Richtigkeit und Fruchtbarkeit zu bewähren. Die ſchöne Kunſt bietet hierzu natürlich die beſte Veranlaſſung dar, weil an ihr die Erſcheinungen des äſthetiſchen Lebens am auffallendſten heraustreten.

Aller künſtleriſchen Thätigkeit liegt, wie wir geſehn haben, daſſelbe Beſtreben zum Grunde, welches überhaupt die weltlich geſellige Muße belebt, das Beſtreben für die in unſerm Leben ſich entwickelnde Eigenthümlichkeit den geeigneten Ausdruck zu finden. Dies ſetzt natürlich als innern Beweggrund das Bewußtſein der Eigenthümlichkeit als ſolcher voraus, d. h. nicht allein, daß wir unſer bewußt ſind, ſondern auch dabei das Bewußtſein haben in einer andern Weiſe unſer bewußt zu ſein als Andere. Damit iſt zugleich die Erregung für die geſellige Mittheilung gegeben, wenn vorausgeſetzt wird, was für jeden geſelligen Menſchen vorausgeſetzt werden darf, daß er die eigenthümliche Weiſe ſeines Innern auch Andern mittheilen möchte. Wenn er davon nichts weiß, daß er etwas Eigenes in ſich hegt, ſo können wir keinen Beweggrund ſich mitzutheilen in ihm vorausſetzen; ſobald er das Gegentheil weiß, muß er zur Äußerung ſich erregt finden. Aber etwas anderes iſt die geſellige Erregung und die künſtleriſche. Denn in jener ſtellt ſich der Eine völlig dem Andern gleich, in dieſer dagegen maßt ſich der Künſtler an vor allen Übrigen die Aufmerkſamkeit auf ſich zu lenken und eine längere Zeit zu feſſeln.

Wir ſind ſchon früher hierauf aufmerkſam geweſen und haben deswegen behauptet, daß für die künſtleriſche

Thätigkeit ein ungewöhnlicher Grad des Bewußtſeins über ſich ſelbſt vorausgeſetzt werde. Nur ein ſolcher kann den Einzelnen berechtigen vor den Übrigen ſich bemerkbar zu machen. Seiner äußerlichen Anmaßung muß eine innere Berechtigung entſprechen, ſonſt würde ſie als eine Verletzung der geſelligen Beſcheidenheit erſcheinen. Daher verlangen wir, daß der Künſtler in ſeinen Werken Originalität zeige, und verſtehen unter dieſer eine ausgezeichnete, hervorragende Eigenthümlichkeit, und die Erregung, welche ihm zugeſchrieben wird, pflegen wir auch wohl Begeiſterung zu nennen, womit ebenfalls eine ungewöhnliche Aufregung des Gemüths bezeichnet werden ſoll. Wenn wir den höchſten Grad einer ſolchen erfahren, ſo werden wir da einen unwiderſtehlichen Drang empfinden, was in unſerm Innern ſich geſtaltet hat, in das Äußere heraustreten zu laſſen, und dies iſt die Stimmung, welche wohl als etwas Wunderbares geſchildert worden iſt, als ein Ergriffenſein von den Muſen, von einem göttlichen Wahnſinn, als ein Rauſch der Seele, in welchem wir nicht völlig in unſerer Gewalt uns zu haben glauben möchten, weil wir darüber wirklich Verhältniſſe vergeſſen können, die ſonſt unſerer Beachtung in hohem Grade werth zu ſein ſcheinen. Es treibt uns alsdann eben unſer Inneres, und die Macht unſeres Bewußtſeins über uns ſelbſt giebt uns die Überzeugung, daß alles, was wir vorbringen mögen, mit uns ſelbſt übereinſtimmend auch die Beachtung der Übrigen verdienen werde.

So ſehr nun ſolche Stimmungen von den gewöhnlichen Gemüthslagen, die im geſelligen Verkehr ſich auszuſprechen pflegen, verſchieden zu ſein ſcheinen, ſo würde es doch nicht ſchwer halten, das Ähnliche zwiſchen dieſen und jenen nachzuweiſen. Auch im gewöhnlichen Geſpräche ſchon drängt ſich ein Einfall, ein witziges Wort oder ein Gedanke, aus der Tiefe unſerer Seele geſchöpft, unwiderſtehlich hervor, nicht aus Eitelkeit, meine ich, ſondern aus dem Bedürfniß uns auszuſprechen, und wenn wir dabei mehr als bei der künſtleriſchen Begeiſterung unſerer Umgebungen und der Perſönlichkeiten Anderer uns bewußt bleiben, ſo iſt es nur deswegen, weil die gewöhnliche Geſelligkeit mehr wechſelnd bald dem Einen, bald dem Andern das Wort gönnt und keinem Einzelnen geſtattet ſich allen Übrigen entgegenzuſtellen, die Eigenthümlichkeiten dieſer gleichſam auslöſchend und nur die allgemeine Empfänglichkeit des geſelligen Kreiſes ſich noch gegenwärtig erhaltend. Denn weil dies nicht geſtattet iſt, ſondern die Leiſtungen der Einzelnen für die Geſelligkeit wechſelnd in einander eingreifen ſollen, wird auch ein jeder, welcher an ihr Theil nimmt, in ſeinen eigenen Beiträgen zu derſelben beſtändig ſo wie auf ſich zurück, ſo auch wieder aus ſich herausgeführt und dieſe allgemeine Kunſt der Geſelligkeit geſtaltet ſich nur als ein Gewebe der verſchiedenen Perſönlichkeiten, welche ſich ihr widmen.

Aber dies muß uns auch darauf aufmerkſam machen, daß die künſtleriſche Erregung noch durch etwas anderes ſich unterſcheide von der gewöhnlichen geſelligen Erregung, als durch die Steigerung des Bewußtſeins der Eigenthümlichkeit. In der geſelligen Erregung, ſo wie ſie eben von uns beſchrieben wurde, kann man zwei Regungen des Gemüths unterſcheiden; die eine liegt in dem Bewußtſein der Eigenthümlichkeit als ſolcher; wenn ſich aber daran, wie wir ſagten, das Beſtreben dieſe Eigenthümlichkeit mitzutheilen anſchließt, ſo geſchieht dies nicht ohne Berückſichtigung der fremden Eigenthümlichkeiten, welchen dieſe Mittheilung zu Gute kommen ſoll. Es ſpricht ſich darin ein perſönliches Wohlwollen, ja eine Hingebung an die fremden Eigenthümlichkeiten aus, während von der andern Seite durch das Bewußtſein unſerer eigenen Perſönlichkeit auch die Achtung vor uns ſelbſt aufrecht erhalten wird. Dies iſt das Wechſelſpiel der Selbſtachtung und der Liebe der Andern, welches alle Geſelligkeit beleben ſoll und ſo wie uns auffordert unſer Inneres zu öffnen und zu äußern, ſo auch wieder den Andern nicht allein geſtattet, ſondern auch in ſie dringt ihr Inneres darzulegen, daß wir daran uns erfreuen. Dieſe beiden Richtungen unſeres Gemüths, durch welche wir zur geſelligen Mittheilung erregt werden, wird man nun freilich auch in der künſtleriſchen Begeiſterung wiedererkennen, denn nicht allein das Bewußtſein des Künſtlers von der Fülle und Schönheit deſſen, was er mitzutheilen hat, beſeelt ſie, ſondern auch der Beifall des Publicums, wie ſchon früher erwähnt, thut das Seinige dazu ſie zu ſteigern. Es iſt hierbei ein Wohlwollen vorauszuſetzen des Künſtlers gegen die Schaar derer, welche ſich um ihn verſammeln; er geht in ihre Bedürfniſſe ein, ſucht ſich ihnen faßlich zu machen, ſucht ſie zu bilden und macht ſie gleichſam zu Vertrauten ſeiner Geheimniſſe. Allein wir werden bemerken müſſen, daß wenn auch die beiden angegebenen Richtungen in der künſtleriſchen Erregung ſich finden, wie in der geſelligen, doch ihr Verhältniß zu einander keineswegs in der einen und in der andern dasſelbe iſt. Vielmehr je ſtärker der Künſtler erregt iſt durch das Bewußtſein ſeiner Originalität, um ſo weiter dehnt ſich auch der geſellige Kreis aus, welchem er ſich mittheilen möchte, und je mehr dieſer an Umfang gewinnt, um ſo allgemeiner, um ſo weniger eigenthümlich und innig wird auch das Wohlwollen, welches ihn in ſich und in ſeinem Verhältniß zum Künſtler mit dieſem zuſammenhält. Alle Liebe hat eine perſönliche Beziehung und je inniger ſie iſt, um ſo entſchiedener muß auch die Perſönlichkeit des Geliebten in ihr heraustreten. Wenn daher der Künſtler einem größern Kreiſe ſich mittheilen ſoll und in dieſem nothwendig die Perſönlichkeit der Einzelnen ihm zurücktritt gegen die allgemeine Empfänglichkeit für das Schöne, welche er bei der Menge vorausſetzen darf, ſo müſſen wir auch vorausſetzen, daß ſeine Liebe zwar einen größern Umfang gewonnen, aber auch an Innigkeit verloren haben werde, verſteht ſich, ſo weit ſie in dieſem geſelligen Vorgange ſich zu erkennen giebt. So wie wir in einer jeden Perſon eine beſtimmte Größe des ſich bethätigenden Wohlwollens anzunehmen haben, ſo müſſen Extenſion und Intenſion deſſelben in umgekehrtem Verhältniſſe zu einander ſtehn. Auf der Steigerung der erſtern aber beruht es, daß der Künſtler aus der Maſſe der übrigen Geſellen ſich erhebt und nun nicht allein, wie es in der gewöhnlichen Geſelligkeit iſt, den Nächſten und Vertrauteſten ſich mittheilt, ſondern alle, welche in irgend einer Art mit ihm auf gleicher Stufe der Bildung ſtehn, zur Geſelligkeit zu erregen die Fähigkeit ſich zutraut. Denn dies Zutraun zu ſich ſelbſt wird er eben nur dadurch faſſen können, daß ſeine Liebe ſich ihm erweitert hat, daß er in das Gemüth vieler ſich zu verſetzen verſteht und darauf bauen darf die Seiten anſchlagen zu können, welche in vielen ihren Widerhall finden werden. Alſo hierin werden wir den Unterſchied zwiſchen der gewöhnlichen geſelligen und der künſtleriſchen Erregung zu ſuchen haben, daß dem Künſtler auf der einen Seite das Bewußtſein ſeiner Eigenthümlichkeit ſich ſteigert, auf der andern Seite aber auch das geſellige Wohlwollen an Umfang zunimmt, intenſiv aber in einer weniger perſönlichen und innigen Weiſe ſich zu erkennen giebt.

Von dieſen beiden Punkten müſſen wir aber auch anerkennen, daß ſie nothwendig zuſammengehören. Die Steigerung unſeres Bewußtſeins über uns ſelbſt, auf welcher die künſtleriſche Erregung beruht, wird eine Ausbreitung unſeres Wohlwollens über einen größern Kreis der Geſelligkeit unausbleiblich mit ſich führen. Je tiefer der Menſch in ſich ſelbſt hinabſteigt, um ſo fähiger findet er ſich auch einem größern Kreiſe die Räthſel des Daſeins zu löſen und eine Anſicht des Lebens und der Welt vor ihm auszubreiten, welche zu deſſen Befriedigung von irgend einer Seite beitragen kann. Je mehr er einig wird mit ſich ſelbſt und Frieden gewinnt in ſeinem Innern, einen Frieden, welcher mit dem Bewußtſein des Schönen nothwendig verbunden iſt, um ſo einiger wird er auch mit der äußern Welt und um ſo befähigter fühlt er ſich die Übrigen zu ſich heranzuziehen und durch ſich zu vereinigen. So müſſen wir denn auch vorausſetzen, daß die künſtleriſche Begeiſterung, welche aus dem Wohlwollen des Publicums über den Künſtler ſich ergießt, aus ſeinem eigenen Innern ſtamme. Der Beifall der Menge ſoll nicht geſucht werden dadurch, daß der Künſtler ſich herabläßt zu ihr und ihren Neigungen ſchmeichelt, ſondern er ſoll ſich desſelben verſichert halten dürfen, weil ſein eigenes Innere ihm denſelben verſpricht, indem er ſich dazu geweiht fühlt das gemeinſame Band in dem größern Kreiſe ſeiner Geſelligkeit zu bilden. Ein jeder fremde und falſche Schein, welchen nur die Umgebung auf den Künſtler werfen kann, iſt den Zwecken der Kunſt, welche die Eigenthümlichkeit offenbaren will, geradezu entgegen, und ſo muß auch die künſtleriſche Begeiſterung, ſofern ſie durch den Beifall des Publicums erregt wird, dieſen nur als den Widerſtrahl des Wohlwollens erſcheinen laſſen, welches vom Künſtler über den Kreis ſeiner Wirkſamkeit ſich ergießt.

Wir haben hierbei noch einige Nebenbemerkungen zu machen. Wenn die künſtleriſche Erregung darin von der geſelligen ſich unterſcheidet, daß in ihr ein tieferes Bewußtſein der Eigenthümlichkeit herrſcht und eine größere Ausdehnung des Wohlwollens, aber auch eine weniger perſönliche Vertraulichkeit, ſo wirkt alles dies darauf hin, daß der Künſtler eine mehr abgeſonderte Stellung zu der Geſelligkeit einnimmt, als dies bei den übrigen Genoſſen derſelben ſtattfindet. Er iſt nicht einer unter den übrigen, welcher ſich durch nichts auszeichnete; nicht ſowohl als ein Geſelle ſtellt er ſich dar, als vielmehr als ein Meiſter, welcher die Geſellen beherrſcht. Dies iſt ſeine Anmaßung, von welcher wir ſprachen, deren Berechtigung in ſeiner Kunſt liegt und von ſeiner künſtleriſchen Erregung ausgeht. Nicht in völliger Gleichheit giebt er ſich ſeinen Genoſſen hin zu wechſelſeitiger Mittheilung ſie auffordernd, vielmehr das perſönliche Vertrauen läßt er zurücktreten und es iſt eben deswegen auch ſeine Mittheilung nicht auf ſolche Dinge gerichtet, welche ihn in ſeinem gewöhnlichen Leben am ſtärkſten bewegen. Selbſt wenn er von ſeinen Leiden und Freuden, von perſönlicher Neigung und Abneigung handelt, ſo hat dies keinesweges die Bedeutung einer vertraulichen Eröffnung, ſondern die Liebe, welche er ſchildert, muß er nicht eben fühlen, über den Schmerz, welchen er darſtellt, iſt er erhaben, ſeine ganze Gemüthsſtimmung hat einen allgemeinern Charakter und geht nur darauf aus ſolche Gefühle anklingen zu laſſen, welche in der großen Maſſe ſeines Publicums einen entſprechenden Widerklang finden. Dadurch vereinigt er eben die Geſelligkeit um ſich herum, und indem er ihr einen Mittelpunkt giebt, wird er erſt Gründer derſelben, und ſo wie er ſie gründet, beherrſcht er ſie auch. Man kann dieſes Verhältniß des Künſtlers zu ſeinem Publicum mit einer ariſtokratiſchen Herrſchaft vergleichen, in welcher zwar die Liebe des Herrſchers über die ganze Verbindung des Volkes ſich erſtreckt, aber nothwendig eine weniger vertrauliche Liebe, als die, welche von Gleichen zu Gleichen gehegt wird. Mit dieſer geringern, weniger perſönlichen Vertraulichkeit hängt es denn auch zuſammen, daß der Künſtler, wie früher bemerkt, in ſeiner Darſtellung weniger ſeine Perſönlichkeit zum Mittel gebraucht, als dies bei der gewöhnlichen Geſelligkeit der Fall iſt, daß er andere Perſonen zwiſchen ſich und das Publicum einſchiebt oder auch durch lebloſe Stoffe ſich vertreten läßt; denn er ſteht eben denen, welchen er den Mittelpunkt ihrer Vereinigung abgiebt, perſönlich weniger nahe. Hierin liegt nun offenbar der Grund, weswegen man die Gleichartigkeit der künſtleriſchen und der geſelligen Wirkſamkeit ſo leicht hat überſehen können, ungefähr ſo, wie ſich auch die Meinung gebildet hat, nur die Herrſchaft des Gleichen über Gleiche begründe ein rechtliches Verhältniß, die Ariſtokratie im Staate aber ſei nur eine Folge der Gewalt oder der Überliſtung. Man wird jedoch finden können, daß auch ſchon in der gewöhnlichen Geſelligkeit, beſonders ſo wie ſie über etwas größere Kreiſe ſich zu verbreiten beginnt, eine dieſer künſtleriſchen ähnliche Ariſtokratie ſich bildet. Da iſt ſchon der Familienvater der Bewahrer der Sage und der Sitte und ſtellt ſich zu den einzelnen Gliedern der Geſelligkeit in ein weniger vertrauliches, mehr die allgemeine Bildung der Familie darſtellendes Verhältniß. Da wird man finden, daß beſonders hervorragende und der geſelligen Kunſt mächtige Perſonen zu Bewahrern und Ausbildern der Sitte ſich berufen ſehn und in ſolcher Weiſe eine Art Herrſchaft über die Geſelligkeit gewinnen. Sie zeichnen ſich in ähnlicher Weiſe wie die Künſtler aus, dadurch daß ſie in ihrer Eigenthümlichkeit ſicher ſind und die Mittel in ihrer Gewalt haben, was in ihrem Innern ſich ausgebildet hat, zu einer allgemeinen Mittheilung zu bringen. Die gute Sitte aber, welche ſie geſtalten, hat auch eine ähnliche Folge, wie die ſchöne Kunſt, zwar gewährt ſie den Einzelnen Raum für die vertrauliche Mittheilung, aber dies bleibt immer eine für ſich beſtehende Sache, an welcher nur wenige Theil nehmen können, dagegen arbeitet ſie hauptſächlich darauf hin einen allgemeinen Ausdruck des Wohlwollens zu vermitteln, welcher die Geſelligkeit vereinigen ſoll.

Jedoch wenn wir die Weiſe überlegen, in welcher ſolche in der Geſelligkeit ausgezeichnete Perſönlichkeiten ihre Herrſchaft führen, ſo werden wir bemerken können, wie ſehr eine jede Anmaßung im geſelligen Leben verhaßt iſt. Im Staate begreift ein jeder leicht, daß eine beſtimmte Unterordnung nothwendig iſt, daß man da ſeinen Neigungen entſagen muß um für das allgemeine Wohl zu arbeiten dem Geſetze unterworfen und denen, welche in ſeinem Namen gebieten. Auch in der Natur finden wir Unterordnungen und Überordnungen gegründet unter den Menſchen, wie zwiſchen Kindern und Eltern, zwiſchen Jüngern und Bejahrteren. Von allen dieſen Dingen geht auch etwas in das geſellige Leben mit über; aber obgleich wir in ihm dieſe Einflüſſe nicht ganz ausſchließen, ſo dürfen wir doch nur mit Vorſicht ſie zulaſſen, wenn die Geſelligkeit nicht durch eine ſteife Sitte Schaden leiden ſoll. Die Anſprüche des Ranges und Verdienſtes ſollen in geſelligem Kreiſe nicht als Rechte gefordert werden, ſondern nur ſo weit gelten, als ſie willige Anerkennung finden. Selbſt wenn die Jugend in einer gewiſſen Unterordnung dem Alter ſich geſellt, ſo kann dies leicht zu Störungen der geſelligen Heiterkeit führen, wenn nicht perſönliche Neigung, durch Familienbande angeboren oder durch Gewöhnung erzeugt, die Ungleichheit der Verhältniſſe ausgleicht. Unſtreitig aber würde es als eine Verletzung gefühlt werden, wenn irgend jemand im geſelligen Leben einen größern perſönlichen Werth ſich anmaßen wollte gegen die Andern. Deswegen dürfen auch die, welche ein gewiſſes Vorrecht in der Geſelligkeit üben, nur mit ſanften Mitteln die Neigungen der Übrigen für ſich gewinnend das Ganze um ſich vereinen und zuſammenhalten und ihre Herrſchaft kaum fühlbar machen, wenn ſie nicht als eine Feſſel empfunden werden ſoll. Sie leiten nur dadurch, daß ſie die Neigungen der Übrigen verſtehn, zu befriedigen und für ſich zu ſtimmen wiſſen, durch eine Sitte, welche nur die Rohheit beengt, dagegen der allgemeinen Bildung der Geſelligkeit entſpricht und nur aus dem Bewußtſein dieſer Bildung hervorgeht. Einen Vorzug an größerer Bildung nehmen ſie dagegen für ſich nicht in Anſpruch; ihre Erſcheinung, ſelbſt wenn ſie Andere zurecht weiſen müſſen, iſt von jeder Anmaßung und von allem Verletzenden frei. Die geſellige Sitte können ſie nur dadurch regeln, daß ſie ſelbſt als die vollendetſten Muſter der Sitte ſich darſtellen und dies werden ſie nur dadurch können, daß ſie über niemanden ſich erheben und jeden in ſeinen geſelligen Anſprüchen als ihres Gleichen anerkennen.

Nicht ſo unſcheinbar dagegen treten die Anſprüche des Künſtlers heraus. Indem er die Aufmerkſamkeit des um ihn verſammelten Kreiſes auf eine längere Zeit und in vorherrſchender Weiſe auf ſich zu ziehen ſtrebt, muß er als einen ausgezeichnet Begabten ſich darſtellen. Widerſpricht dies nun nicht den Grundſätzen des geſelligen Lebens? Werden wir hierdurch nicht genöthigt werden noch andere Grundſätze für die ſchöne Kunſt zuzugeben, als die welche für die weltliche Geſelligkeit überhaupt gelten?

Wir ſind ſchon einmal auf dieſe Frage eingegangen, müſſen aber hier die darüber gepflogenen Unterſuchungen noch etwas erweitern. Das Weſentliche unſerer Frage iſt dies, ob die Stellung, welche der Künſtler zu den

Kunſtfreunden einnimmt, ihn über dieſe ſeinem menſchlichen Werthe nach erhebt. Dafür würde nun ſeine größere Kunſtfertigkeit nicht angeführt werden können; denn dieſe gehört der Vertheilung der Arbeiten an, wie wir geſehn haben, und der Künſtler erweiſt ſich in ihrer Ausübung nur als Diener des Publicums. Es würde alſo nur in ſeiner künſtleriſchen Begeiſterung liegen können, wenn ihn etwas über den Kreis ſeiner Geſellen erheben ſollte. Daß aber in dieſer etwas dergleichen geſucht werden könne, dürfen wir wohl nicht leugnen, da wir ſelbſt aus einer Steigerung des Bewußtſeins über die Eigenthümlichkeit des Künſtlers ſie abgeleitet haben. Denn auch dieſer Ausdruck könnte der gemeinen Meinung Vorſchub zu leiſten ſcheinen, welche dem Künſtler faſt überirdiſchen Glanz leiht. Hat man nicht oft den Dichter wie einen Propheten betrachtet, welcher neue Offenbarungen brächte? Hat man von den größeſten unter den Künſtlern nicht geſprochen, als wären ſie der Bildung ihrer Zeit vorausgeeilt und eröffneten den Blick in eine gebildetere Zukunft, welche von ihnen hervorgebracht werden ſollte? Man hat ſie die Lehrer der Menſchheit genannt; ihnen eine tiefere Einſicht in das Weſen der Dinge und in das Gemüth der Menſchen zugetraut, als andern Menſchen. Alles dies ſtimmt wenig mit der Gleichheit überein, welche wir den Genoſſen der Geſelligkeit bewahren zu müſſen glauben.

Wir haben aber auch wohl bei dem Lobe, welches man den Künſtlern zollt, uns zu hüten, daß nicht etwa die Luſt uns beſteche, welche ſie uns gewähren, und die Liebe, welche ſie uns einzuflößen wiſſen. Sie verſtehn Enthuſiasmus zu erregen für die Gegenſtände, welche ſie verherrlichen, und dieſer trägt ſich gar leicht über auf ſie ſelbſt, und indem ſie hinter den Werken ſich verbergen, welche ihre Kunſt, vollendet und von ihnen abgelöſt, uns vorführt, möchte es uns begegnen, daß unſere einmal erregte Phantaſie auf ſie, die Verborgenen, eine größere Herrlichkeit übertrüge, als ihnen eigen iſt. Wollen wir ſie gerecht würdigen, ſo müſſen wir ſie näher betrachten und für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung, ſelbſt wenn es uns ſchmerzen ſollte, den Stralenglanz zerſtreuen, welchen ihre künſtleriſchen Leiſtungen um ſie zu verbreiten pflegen. Wenn wir ſie nun betrachten in ihrem gewöhnlichen Leben, wie ſie da unter die Übrigen geſellig ſich miſchen, ſo werden wir wenig oder nichts bemerken, was ſie beſonders auszeichnete; ſie ſtellen ſich da allen übrigen gleich. Nur in den Momenten ihrer künſtleriſchen Erregung können ſie darauf Anſpruch machen ihrer innern Bildung nach etwas entwickelt zu haben, was die Aufmerkſamkeit der Übrigen mehr als gewöhnlich in Anſpruch nehmen darf. Es iſt alſo nicht ihre ganze Perſönlichkeit, welche ihnen einen Vorzug vor den übrigen Mitgliedern der Geſelligkeit ſichert, ſondern nur einzelne Momente ihres Lebens geben von einem geſteigerten Bewußtſein in ihnen Zeugniß ab. Dies bildet in der That eine auffallende Erſcheinung. Sonſt in den übrigen Arten geiſtiger Bildung zeichnet ſich niemand aus ohne ſeinen Vorzug zu allen Zeiten zu behaupten, in welchen er wach und geſund iſt. Der Gelehrte und Wiſſenſchaftliche behauptet ſeine Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft immer gegenwärtig zu haben, der Fromme ſeine Frömmigkeit. Aber der Dichter iſt nur zu gewiſſen

Zeiten Dichter, nicht allein was die Thätigkeit, ſondern auch was die Fähigkeit anbetrifft; nicht allein wenn ein Naturhinderniß eintritt, ſondern auch ſonſt verſagt ihm dieſe; er kann nicht zu allen Zeiten dichten. Und ſo geht es jedem Künſtler, wenn es auf die geiſtige Auffaſſung des Kunſtwerks ankommt. Sie ſagen von ſich ſelbſt, man ſolle ſich nicht zu ungünſtiger Zeit antreiben. Darum verlangen ſie eben eine beſondere Erregung oder Begeiſterung für ihr Werk, welche zu Zeiten eintritt, zu Zeiten ſich verſagt. Eben deswegen müſſen wir aber auch behaupten, daß alle jene Anpreiſungen der Künſtler, als wären ſie an Einſicht den übrigen Menſchen voraus und fähig Lehrer derſelben zu werden, einen falſchen Schein auf ſie werfen. Man verſtehe uns nicht falſch. Allerdings werden wir anerkennen müſſen, daß dem Künſtler Kenntniß des menſchlichen Herzens beiwohnen müſſe, wenn er dasſelbe ſchildern oder bewegen will, daß er auch andere Kenntniſſe beſitzen müſſe von den Gegenſtänden, welche ihm darzuſtellen obliegt oder durch welche er ſeine Darſtellung zu Stande bringt; aber alles dies macht ihn nicht zum Künſtler. Denn dieſe Kenntniſſe und Einſichten ſind ihm beſtändig gegenwärtig, auch wenn ſeine künſtleriſche Erregung ruht; ſie können auch andern beiwohnen, welche nicht Künſtler ſind. Ja indem wir vorausſetzen, daß die, welche durch den Künſtler in die Welt ſeiner Phantaſien eingeführt werden ſollen, ohne doch von ihm eigentliche Belehrung zu empfangen, fähig ſind alles das nachzuempfinden und nachzudenken, was er ihnen vorempfindet und vordenkt, müſſen wir auch annehmen, daß ſie wirklich dieſelben Kenntniſſe und Einſichten beſitzen, welche der

Künſtler in ihnen nur anregt. Der Kunſtkenner, welcher des Künſtlers Werk begreifen ſoll, darf in keiner Weiſe dem Künſtler an ſonſtiger, außer an techniſcher Bildung nachſtehn, denn in allen Punkten, in welchen er nicht fähig ſein ſollte der Phantaſie des Künſtlers zu folgen, würde er auch nicht fähig ſein das Kunſtwerk zu würdigen. Demnach müſſen wir nun auch daran feſthalten, daß wenn der Künſtler darauf ausgeht ſeinem Publikum ein ihm faßliches Kunſtwerk vorzulegen, er auch dadurch des Anſpruchs ſich begiebt, in irgend einer Art eine höhere Bildung auszudrücken, als die, welche auch ſeinem Publicum im Allgemeinen zugeſchrieben werden kann. Nur dieſen Vorzug werden wir ihm einzuräumen haben, daß er von Seiten ſeiner künſtleriſchen Fertigkeit geſchickter iſt die Mittel zu gebrauchen, durch welche die innere Stimmung der Geſelligkeit einen allgemeinen Ausdruck gewinnt, von Seiten ſeiner innern gemüthlichen Bildung aber, daß bei ihm vorherrſchend das allgemeine Wohlwollen ausgebildet iſt, durch welches er in die Sinnesweiſe des ganzen geſelligen Kreiſes ſich zu verſetzen weiß, um gleichſam deſſen Stimmführer zu werden und die Neigungen Aller zur Sprache zu bringen. Von dieſer ſeiner allgemeinen Befähigung aber unterſcheiden wir ſeine beſondere künſtleriſche Erregung, in welcher er denn freilich ſich bedeutend auszeichnet vor allen übrigen, jedoch nicht dadurch, daß er mehr iſt, ſondern nur dadurch, daß er jetzt eben mehr hat. In dieſem Augenblicke hat er mehr mitzutheilen, als die Übrigen; zu dieſen verhält er ſich wie ein Reicher, welcher nach ſeinem Wohlwollen ſeinen Reichthum allen mittheilen möchte. Darüber fühlt er ſich erregt zu äußern, was in ihm iſt; darum darf er auch für ſeine Mittheilungen Dankbarkeit erwarten von den Übrigen, aber nicht daß dieſe nun anerkennen werden, wie er einen größern Werth habe als ſie, ſo wie auch der gaſtfreundſchaftliche Wirth, welcher ſeinen Beſitz dem geſelligen Genuſſe darbietet, darum keine andere Anſprüche als jeder Andere machen darf an die geſellige Ehre. Indem der Künſtler ſeinen Reichthum mittheilt, macht er eben die Andern ſich gleich und begehrt daher auch nichts weiter zu bedeuten, als das, was andere ſeiner Geſellen bedeuten.

Aber um das Weſen der künſtleriſchen Erregung zu begreifen, muß man ſich nun nothwendig die Frage beantworten, worin der geiſtige Reichthum des Künſtlers beſtehe, welcher ihn fähig macht und dazu beruft Andern ſeine Mittheilungen zu machen. In dem gewöhnlichen geſelligen Verkehr kann ein ſolcher Reichthum wohl auf etwas bloß Zufälligem beruhn, darauf etwa, daß jemand etwas in Erfahrung gebracht, was den Andern noch nicht bekannt geworden, daß ihm etwas Beſonderes geſchehn, daß er etwas Merkwürdiges erlebt hat; aber da, wo Künſtler und Kunſtfreunde von einander ſich abgeſondert haben, iſt das Verhältniß zwiſchen Mittheilenden und Empfangenden in der Geſelligkeit nicht mehr ein zufälliges, ſondern zu einem in der Eigenthümlichkeit der Perſonen gegründeten geworden. Daher haben wir auch behaupten müſſen, daß die künſtleriſche Erregung gegründet ſei in einem geſteigerten Bewußtſein über ſich ſelbſt. Wir werden aber hinzuſetzen müſſen, daß dieſes Bewußtſein nicht etwa gedacht werden dürfe als ein über das ganze

Weſen des Künſtlers ſich verbreitendes oder als ein den innerſten Grund ſeines Sinnes erfaſſendes, denn auch abgeſehen davon, daß dies auf eine Verwechslung des Religiöſen mit dem Künſtleriſchen hinführen müßte, würden wir damit nicht reimen können, daß der Künſtler, wie wir geſehn haben, keinen bleibenden Vorrang vor den übrigen Mitgliedern der Geſelligkeit in Anſpruch nimmt, ſondern nur für den Augenblick ſeiner Begeiſterung reicher als die Übrigen ſich findet. Es bleibt daher nur übrig die Steigerung ſeines Bewußtſeins als eine vorübergehende, wenn auch periodiſch wiederkehrende anzuſehn. Oft beglückt ſie den Menſchen nur einmal in ſeinem Leben; zuweilen hält die künſtleriſche Begeiſterung auch nur eine Zeit lang bei ihm aus, verlöſcht aber in ſpätern Jahren; nur wenigen iſt es vergönnt geweſen ſie durch den ganzen Lauf ihres Lebens in beſtändiger Friſche von Zeit zu Zeit wiederkehren zu ſehn, und bei dieſen möchten wir auch vermuthen, daß ſie eine religiöſe Färbung angenommen habe, wie denn früher ſchon die verwandtſchaftlichen Beziehungen zwiſchen Religion und Kunſt von uns berührt worden ſind. Aber im Allgemeinen werden wir durch das ſo eben Bemerkte darauf zurückgeführt werden, daß die Begeiſterung, welche das Schöne uns erregt und durch welche wir zur künſtleriſchen Darſtellung angetrieben werden, auf die Erſcheinungen ſich bezieht, nicht auf das Weſen der Dinge und unſerer Seele. Wir weiſen auf früher ſchon Berührtes zurück, wenn wir die periodiſch hervortretende Begeiſterung des Künſtlers aus einer lange vorbereiteten Sammlung der Erſcheinungen ſeines Gemüths ableiten. Zu Zeiten zieht ſich der Künſtler in ſich zurück um die Stralen ſeines Geiſtes, wie ſie an den Erſcheinungen ſich brechen, in ſich zu ſammeln; iſt dieſe Sammlung erfüllt, iſt ſie gleichſam zur Reife gekommen, ſo treibt ſein Reichthum ihn das Geſammelte mitzutheilen; ſo iſt er noch ſchneller wieder ausgetheilt, als geſammelt. Wenn wir eine Zeit lang die Erſcheinungen, wie ſie unwillkürlich in unſerm Leben ſich uns abwickeln, in einer räthſelhaften Verwirrung an uns haben vorübergehen laſſen, noch ungewiß über ihren Sinn, aber nicht unaufmerkſam, ahndend ſchon, daß etwas Bedeutſames ſich uns erſchließen wolle, dann ergreift es uns plötzlich, wir ſehen nun im Geiſte, in unſerer Phantaſie, da Zuſammenhang und Übereinſtimmung, wo früher nur ein Wirrwarr der Elemente uns entgegentrat; es iſt als würde uns das Räthſel vieler Erſcheinungen gelöſt; ihre Verworrenheit geſtaltet ſich zur Harmonie vor unſerem innern Auge, zur Harmonie der Schönheit; was wir lange uns ſelbſt unbewußt zu ſehen wünſchten und uns doch niemals recht in unſerer Einbildungskraft zuſammenzuhalten vermochten, das ſteht nun auf einmal lebendig vor unſerm Geiſte, ein Ideal unſerer Träume, welches recht eigentlich dazu gemacht iſt unſere Eigenthümlichkeit zu bezeichnen. Dies iſt das geſteigerte Bewußtſein über uns ſelbſt, d. h. über die in uns ſich entwickelnden Erſcheinungen, welches uns erregt künſtleriſch darzuſtellen, was wir als Frucht eines regen, oft eines langen, aber immer eines reichen Lebens in unſerm Buſen zur Reife gebracht haben.

Es geht aber hieraus auch hervor, daß die künſtleriſche Erregung nicht in einer Unruhe des Geiſtes oder in einer gewaltſamen Bewegung desſelben beſteht, wie man ſie zu denken oft geneigt geweſen iſt, ſondern vielmehr eine Beruhigung deſſelben in ſich ſchließt. Die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen muß in irgend einem Kreiſe der Verknüpfung ihr Räthſelhaftes für uns verloren haben, welches uns beunruhigen kann, es muß ein Ganzes aus ihnen vor unſerm geiſtigen Auge geworden ſein, ein Abſchluß derſelben muß uns vorſchweben, wenn wir uns zur künſtleriſchen Darſtellung erregt fühlen ſollen. Daher kann nur in einem ruhigen Fluſſe der Entwicklung die künſtleriſche Thätigkeit mit Erfolg heraustreten. Wenn auch der Künſtler noch ſo heftige Leidenſchaften ſchildert, ja ſogar nachahmt, ſo ſteht er doch über ihnen; der iſt nicht der wahre Künſtler, welcher von ſeinem Gegenſtande ſich fortreißen läßt; der wahre Künſtler muß das beherrſchen, was er darſtellt; indem er die Idee ſeines Kunſtwerkes faßt, hat er ſchon die Verſöhnung der Leidenſchaften gefeiert und geht die verſöhnten Elemente nur noch einmal in ſeiner Betrachtung und Darſtellung durch, in dem ſcheinbaren Streite derſelben die Ausgleichung dieſes Streits ſchon in ſeinem Bewußtſein tragend. Wie ſollte die Anſchauung des Schönen, welche doch die alleinige Quelle der künſtleriſchen Erregung iſt, nicht beruhigend, den Geiſt erleichternd, erfreuend und über den Kampf des arbeitenden Lebens erhebend auf ihn einwirken? Daher iſt es denn nur ein Vorurtheil, wenn man die Stimmung des Künſtlers als ein ſtürmiſches Wogen ſeines Gemüths, als eine bakchantiſche Wuth, als eine Raſerei ſeiner Gefühle, in welcher er von einer höhern Macht ergriffen kaum ſeiner bewußt wäre, hat anſehen wollen. Hierin erhebt ſich der Künſtler in ſeiner Begeiſterung über die Menge der übrigen Menſchen, daß er in ſeiner Seele die Beruhigung der Schönheit trägt, welche er alsdann auch auf Andere übergehen zu laſſen ſich bemüht. Nicht eine höhere Art der Bildung trägt er in ſich, als dieſe, ſondern nur der Übereinſtimmung iſt er mehr ſich bewußt, in welcher die Elemente dieſer Bildung unter einander ſtehen oder erblickt werden können.

Doch wir müſſen beſorgt ſein, daß wir hiermit nur die eine Seite der künſtleriſchen Begeiſterung beſchrieben haben. Denn mit Recht könnte man fragen, warum wir denn doch, obgleich die Stimmung des Künſtlers eine beruhigte ſei, ſie eine Erregung, eine Begeiſterung zu nennen pflegen, welche Ausdrücke offenbar dahin zu deuten ſcheinen, daß eine über das gewöhnliche Maß hinausgehende Bewegung in ſeinem Gemüthe vorherrſche. Eine ſolche werden wir auch nicht verkennen können, wenn wir nur ſein Verhältniß zur Ausführung des Kunſtwerkes betrachten. Da werden wir finden, daß er ſich bewegt fühle den Reichthum des Bewußtſeins, welchen er in ſich geſammelt hat, auszugießen und zu verbreiten über die Übrigen und daß die Ausführung dieſes ſeines Vorhabens ſeinen Geiſt nun auf das lebhafteſte ſpanne und in Thätigkeit verſetze. Er will den Reichthum ſeines Bewußtſeins, welchen er in ſich geſammelt hat, ausgießen und über Andere verbreiten; es iſt da das allgemeine Wohlwollen gegen den Kreis ſeiner Geſelligkeit, welches ihn ergreift und zur Thätigkeit erregt; das, was nun ſeine Seele beſchäftigt, iſt der Übergang, welcher eingeleitet werden ſoll aus dem Innern in das Äußere, welcher aber ſelbſt nicht ohne neue Bewegungen des Innern abgeht. In einem ungewöhnlichen Grade findet er ſich hierbei erregt, weil in einem ungewöhnlichen Grade ihm das Bewußtſein über den Zuſammenhang ſeiner innern Erſcheinungen aufgegangen iſt und nun auch in einem ungewöhnlichen Grade das allgemeine Wohlwollen in ihm ſich bethätigen ſoll. Sein Publicum erblickt er vor ſich, in leiblicher Gegenwart oder vor den Augen ſeines Geiſtes, und ſo wird er ſtärker als ſonſt ſeines Verhältniſſes zu ihm ſich bewußt, die Mittel ſuchend, durch welche er ihm beikommen kann, die Wirkungen gewahrend, welche er in ihm hervorbringt. Da geht er aber auch noch tiefer ein in das Ganze des Bewußtſeins, welches ſich ihm gebildet hat; indem er im Begriffe iſt Andern den Zuſammenhang aller Einzelheiten anſchaulich darzulegen, wie er ihn empfindet, ergreift ihn noch einmal die Gewalt desſelben und eröffnet ihm neue Seiten ſeines Gegenſtandes, wie es bei mehrmaliger Wiederholung derſelben geiſtigen Bewegung zu geſchehn pflegt. Indem er eine Wirkung auf Andere hervorzubringen bezweckt, muß er in das Innere der Andern ſich verſetzen und daher die künſtleriſche Idee, welche ihn zur Darſtellung erregt, gleichſam von ſeiner Eigenthümlichkeit ablöſend das Verhältniß ins Auge faſſen, welches dieſelbe zu den mannigfaltigſten Stimmungen des Gemüths annehmen wird. Je lebhafter er dies zu vollziehen im Stande iſt, um ſo ſicherer wird er ſeiner Wirkung ſein, um ſo mannigfaltiger aber werden ſich ihm auch die verſchiedenen Seiten ſeines Gegenſtandes in das Licht ſtellen. Wenn es nun noch hinzukommen ſollte, daß er ſelbſt die Wirkungen beobachten kann, welche ſeine Darſtellung auf die ihn umgebende Menge macht, ſo wird auch eine lebendige Wechſelwirkung zwiſchen dieſer und ihm ſich ergeben und die natürliche Folge davon werden plötzliche Eingebungen ſeines Geiſtes ſein, die ſein eigenes Bewußtſein vom Schönen vermannigfachen oder ſteigern. Alles dies aber wird dahin wirken ihn auch nach dem Abſchluſſe ſeiner künſtleriſchen Idee und während der Ausführung derſelben in einer lebhaften Bewegung ſeines Geiſtes zu erhalten. Von dem Künſtler alſo, welcher mit Überlegung an ſein Werk geht, werden wir zwar vorausſetzen müſſen, daß er vor dem Beginn ſeiner Darſtellung das Ganze ſeines Werkes ſchon überſieht, aber während der Ausführung wird es doch immer mehr ſich ihm entfalten; indem er es zur äußern Erſcheinung allmälig und nur theilweiſe heraustreten läßt, wird er es in ſeinen Theilen immer fleißiger ausarbeiten und immer von Neuem von ihm angeregt werden, je mehr er den Reichthum der in ihm enthaltenen Beziehungen ſich zu vollſtändigem Bewußtſein bringt.

Zweites Kapitel.

Von der künſtleriſchen Darſtellung.

Wir berühren aber hiermit ſchon ein anderes Gebiet der künſtleriſchen Thätigkeit, die künſtleriſche Darſtellung, welcher wir wohl eine abgeſonderte Betrachtung widmen müſſen, wiewohl aus dem ſo eben Bemerkten hervorgehen möchte, daß ſie von der künſtleriſchen Erregung nicht ſo weit abſteht, als man gewöhnlich zu glauben ſcheint.

Die Meinung wenigſtens wird ſich nicht einſchleichen dürfen, als wären beide nur nacheinander, die Erregung zuerſt als ein abgeſchloſſener Act und alsdann die Darſtellung zeitlich auf jene folgend, dieſe nur als eine Folge jener und deswegen jene durchaus unabhängig von dieſer. Vielmehr ſo wie im geſelligen Menſchen immer eine Wechſelwirkung iſt zwiſchen der innern Neigung, in welcher ſeine Eigenthümlichkeit ſich ihm entfaltet, und zwiſchen der geſelligen Äußerung, zu welcher ihn ſein Wohlwollen antreibt, ſo werden wir auch im Künſtler eine ähnliche Wechſelwirkung zwiſchen ſeiner künſtleriſchen Begeiſterung und ſeiner künſtleriſchen Darſtellung anzuerkennen haben. Wenn man von der wiſſenſchaftlichen Überlegung über die Kunſt ausgegangen iſt, hat man wohl die Anſicht faſſen können, als wenn es gerathen ſei vor allen Dingen einen vollſtändigen Plan ſeines Werkes bis in das Einzelſte hinein ausgearbeitet ſich zu entwerfen und erſt alsdann an die Ausführung zu gehen; aber die Ausübung der wahren Künſtler möchte wohl gemeiniglich eine andere ſein. Die Idee, welche ſie erregt, ergreift ſie zu mächtig, als daß ſie zögern ſollten ſie ſogleich nach dem Wohlwollen, welches ſie für Andere hegen, dieſen in ihrer vollen Friſche, in der Wärme ihrer Geburt mitzutheilen. Sie haben ſie wohl oftmals lange mit ſich herumgetragen, aber ſo wie ſie zu einer gewiſſen Reife gekommen, ſuchen ſie auch die Gelegenheit ſie auszuſchütten, obgleich ſie nicht in allen Theilen unerſchütterlich feſt ſteht; ſie verlaſſen ſich auf ihre Fertigkeit, auf den Reichthum ihres Geiſtes, welche zur rechten Zeit in der weitern Ausführung ihnen zur Seite ſtehen werden; die friſche Wärme der Erfindung würde ihnen bei der Arbeit fehlen, wenn ſie nicht während derſelben auch noch weiter vorſchreiten könnten, ſondern allein auf das Mechaniſche der Ausführung angewieſen wären.

In den entſchiedenſten Zügen jedoch tritt dieſes Wechſelverhältniß zwiſchen Begeiſterung und Darſtellung uns heraus, wenn wir dabei auf die verſchiedenen Arten der Kunſt ſehen. Denn die Erregung der Phantaſie muß nothwendig für den, welcher die eine Kunſt treibt, eine andere ſein, als für den, welcher die andere. Dem Muſiker eröffnet ſich in einer andern Weiſe die Übereinſtimmung der Erſcheinungen, als dem Maler, dem Maler in in einer andern Weiſe, als dem Dichter, und ſo in allen übrigen Arten der Kunſt. Für eine jede dieſer Künſte ergiebt ſich die Idee des Schönen in einer andern Geſtalt; es würde vergeblich ſein ein Bauwerk in eine Muſik oder eine Dichtung in ein Gemälde zu überſetzen. Daher wirkt die Darſtellung des Schönen in den verſchiedenen Künſten nothwendig auf die Ausbildung der Phantaſie in verſchiedener Weiſe ein und die Phantaſie des Malers muß eine weſentlich andere werden als die Phantaſie des Dichters, und ſo durch die ganze Reihe der Künſte hindurch. Es läßt ſich daher auch nicht daran zweifeln, daß die Darſtellungsweiſe ſchon auf die erſte Auffaſſung des Kunſtwerks oder auf die erſte Erregung einen ſehr bedeutenden Einfluß ausübt. Zwar werden wir annehmen müſſen, daß wenn jemand zwei Künſte treibt, die Welt- und Lebens-Anſicht, welche in ſeinen Werken ſich ausdrückt, dieſelbe ſein werde, aber wenn er ſie in der einen Kunſt ausdrücken will, ſo werden andere Bilder ſeiner Phantaſie ſich darſtellen und ihn begeiſtern, als wenn in der andern.

Dieſer Einfluß der Darſtellung auf die Erregung der Phantaſie zieht ſich aber natürlich auch noch weiter fort durch den ganzen weitern Verlauf hindurch, in welchem die erſte Erregung weiter ſich ausbildet. Wenn wir vorher die künſtleriſche Erregung ſo beſchrieben haben, daß aus dem verworrenen Knoten der Erſcheinungen plötzlich uns das Bewußtſein auftauche eines Geſetzes, welches ſie ordnet, damit den Knoten löſt und die verſchiedenen Fäden als harmoniſch mit einander verknüpft darſtellt, ſo iſt es freilich an einer Erſcheinung, an welcher dieſe Löſung der räthſelhaften Verwirrung uns aufgeht; aber dieſe Erſcheinung wird auch ſogleich in einer allgemeinen Bedeutung aufgefaßt, indem ſie eben als der Mittelpunkt gleichſam aller übrigen, als das Ziel, auf welches dieſe hinarbeiten und in welchem ihr Sinn ſich enthüllt, ſich zu erkennen giebt. Es ſtellt daran ein Allgemeines anſchaulich ſich uns dar. Allein dieſe allgemeine Bedeutung kann die einzelne Erſcheinung nur durch ihre Beziehungen auf die übrigen Erſcheinungen behaupten, deren Sinn und Verſtändniß an ihr heraustreten; daher müſſen ſie herbeigezogen werden um jene in ihr rechtes Licht darſtellen zu können. Anfangs ſind aber die übrigen Erſcheinungen uns nicht oder wenigſtens in geringerer Lebhaftigkeit gegenwärtig und es muß alſo die Idee, welche dem Kunſtwerke zum Grunde liegt, erſt allmälig ſich bewähren, indem immer mehr Erſcheinungen, alte Erinnerungen und neue Erfahrungen, ſich ihr zugeſellen und ſie an dieſen ihre löſende Kraft zeigt. So enthüllt ſich uns ein Räthſel zuerſt an einem Merkmale, an einem Worte, welches den zum Grunde liegenden Gedanken für uns eben durchſichtiger darlegt, aber alsdann machen wir gleichſam die Probe unſerer Löſung, indem wir ſie auf alle die einzelnen Punkte anwenden, welche uns zu Merkmalen gegeben ſind. Und in ähnlicher Weiſe bewährt der Künſtler die im Allgemeinen, doch an einer beſtimmten Anſchauung ihm herausgetretene Idee ſeines Kunſtwerkes, indem er ſie zur Anordnung einer Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen gebraucht und dadurch zu immer größerer Anſchaulichkeit ſie ausbildet. Es wird kein Künſtler ſagen können, daß er ſogleich beim Beginn ſeines Werkes eine völlig ausgebildete Anſchauung zu demſelben hinzubringe, ſondern nur in einer unbeſtimmten Allgemeinheit hat er es anfangs fertig, in den Einzelheiten aber bildet es ſich fortwährend ihm aus und eben darauf beruht es, daß er durch den ganzen Verlauf ſeiner künſtleriſchen Thätigkeit das Intereſſe an ſeinem Werke feſthalten kann. Er mag ſich einen Plan, eine Skizze ſeines Werkes vorher entwerfen, aber in der Ausführung wird er unabläſſig neue Elemente herbeiziehen, welche den Liebling ſeiner Phantaſie bereichern. Dieſe Elemente aber findet jeder in ſeiner Phantaſie und der Künſtler einer beſtimmten Kunſt in der Art der Phantaſie, welche der Art ſeiner Kunſt entſpricht. Hierin zeigt ſich nun die Wechſelwirkung zwiſchen Darſtellung und Erregung in einem ſtetigen Verlauf. Die Darſtellung geht ihrer Natur nach immer auf das Einzelne; indem ſie aber dazu antreibt die Erſcheinungen in ihrer Einzelheit, jede für ſich abgeſondert und in völliger Beſtimmtheit heraustreten zu laſſen, regt ſie die Phantaſie an die allgemeine

Idee im Einzelnen ſich auszumalen. Die Erfindung dagegen geht von der allgemeinen Idee aus, ſie verlangt aber auch, daß ſie im Einzelnen mehr und mehr ausgebildet werde, und da darf nun die Darſtellung nicht willkürlich die Erſcheinungen herbeiziehen, ſondern nur ſolche zur Anſchauung bringen, welche für die allgemeine Idee paſſen und in irgend einer Beſonderheit ſie auszudrücken geeignet ſind. So ſind beide, Erregung und Darſtellung, in gegenſeitiger Abhängigkeit von einander und eben deswegen auch beide in einer freien Entwicklung begriffen.

Aus der Art, wie dieſes Verhältniß zwiſchen der künſtleriſchen Erregung und Darſtellung aufgefaßt ſein will, ergiebt ſich nun aber auch, wie wir im Allgemeinen die künſtleriſche Darſtellung uns zu denken haben. Sie iſt das Gegentheil der künſtleriſchen Erregung. Was in dieſer innerlich iſt, das kehrt in jener ſich nach außen hinaus; wenn dieſe vom Allgemeinſten anfängt und mit dem Beſonderſten endet, ſo muß jene mit dem Beſonderſten beginnen und zuletzt erſt aus allen Beſonderheiten die Allgemeinheit des Ganzen hervorgehn laſſen. Erſt mit dem letzten Schlußſtein gleichſam iſt das Ganze vorhanden. Wenn wir bedenken, daß durch dieſes Gegentheil in der künſtleriſchen Darſtellung doch wieder daſſelbe hervorgebracht werden ſoll, was in der künſtleriſchen Erregung iſt — denn was in der Phantaſie des Künſtlers ſich gebildet hat, ſoll dadurch in die Phantaſie des Kunſtfreundes übergehn; — ſo kann dies wohl Verwunderung erregen, eine Verwunderung von der Art, welche man nicht mit Unrecht die Mutter der Philoſophie genannt hat.

Es ſind hier zwei Schwierigkeiten zu unterſcheiden, welche ihre Erklärung verlangen. Zuerſt iſt die Frage: wie geht das Innere in das Äußere über um alsdann wieder in das Innere Anderer einzugehn? Dies iſt eine Frage, welche uns bei allen Arten der geiſtigen Gemeinſchaft unter den Menſchen begegnet; aber wir haben bei Betrachtung der künſtleriſchen Darſtellung noch eine beſondere Schwierigkeit zu beachten, welche in der zweiten Frage ſich ausdrückt: wie läßt die Eigenthümlichkeit eines Menſchen in das Innere Anderer ſich übertragen, welche eine ganz andere Eigenthümlichkeit haben und daher jene Eigenthümlichkeit ſich nicht zueignen können?

Wenn wir die erſte Frage als eine ſolche bezeichneten, welche bei Betrachtung einer jeden Art der Gemeinſchaft unter den Menſchen uns wiederkehre, ſo werden wir eingeſtehn müſſen, daß ſie weit über den beſchränkten Kreis unſerer gegenwärtigen Unterſuchung hinaus geht. Es iſt daher hier nur zu zeigen, daß eben die künſtleriſche Darſtellung in Beziehung auf die Äußerung des Innern nichts anderes vorausſetze, als was auch bei andern nicht künſtleriſchen Äußerungen unumgängliche Bedingung iſt. Der Menſch äußert ſich durch ſeine ganze Leiblichkeit, ſo weit dieſelbe nur irgend von den Regungen ſeiner Seele abhängig iſt, und ſeit der früheſten Kindheit üben wir uns darin dieſe Äußerungen verſtehen zu lernen. In derſelben Weiſe äußert ſich auch der Künſtler, welcher ſeine eigene Perſon zur Darſtellung der in ihm angeregten Phantaſie gebraucht. Wenn er aber auch ein ihm fremdes Material ſeinem Willen gehorſam und zur Darſtellung deſſen, was in ihm lebt, geſchickt macht, ſo geht dies nicht über die Grenzen der gewöhnlichen Äußerungen hinaus, in welchen

Menſchen unter einander ſich zu verſtändigen ſuchen; denn wir ſind in allen Weiſen unſeres Lebens gewohnt in den Werken des menſchlichen Fleißes die Spuren ſeines Geiſtes wiederzuerkennen. Wenn nun auch jemand vielleicht mit Recht bemerken ſollte, daß die künſtleriſche Darſtellung vor andern Äußerungen des menſchlichen Geiſtes eine größere Sorgſamkeit in der Ausbildung des Einzelnen und in der Zuſammenſetzung des Ganzen auszuzeichnen und daher dieſelbe auch eine größere Fertigkeit in der Behandlung der Darſtellungsmittel zu erfordern pflege; ſo würde dies doch nur einen Gradunterſchied bezeichnen und keine weſentliche Verſchiedenheit begründen. Der Übergang aus der künſtleriſchen Erregung in die Darſtellung iſt uns in der That durchaus natürlich und zeichnet ſich nur dadurch aus, daß wir bei dem ausgezeichneten Künſtler ein größeres Talent in der Äußerung ſeines Innern durch fleißige Übung unterſtützt vorausſetzen müſſen. Sonſt findet ſich bei ihm dasſelbe vor, was bei jeder Äußerung, eine Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen, innerlich abgebildet, drückt ſich in einer andern Mannigfaltigkeit von äußern Erſcheinungen aus, dazu gelangt ſie aber nur durch Mittel, welche nicht ſelten dem beabſichtigten Erfolge widerſtreben und deswegen bald hier, bald dort einer beſſernden Bearbeitung unterworfen werden müſſen.

Wenn aber die künſtleriſche Darſtellung eine Äußerung der Eigenthümlichkeit verlangt, ſo ſind dabei die Schwierigkeiten größer, als bei der Äußerung des Allgemeinen; denn dieſes können wir in jedem in gleicher Weiſe vorausſetzen, wenn auch nicht entwickelt, doch der Anlage nach vorhanden, jene dagegen läßt ſich in Verſchiedenen nur in verſchiedener Weiſe annehmen. Die größere Schwierigkeit zeigt ſich auch offenbar, wenn wir die gewöhnliche Weiſe der Mittheilung, welche nur oder wenigſtens vorherrſchend das Allgemeine betrifft, mit der Darſtellung des Schönen vergleichen. In dem gewöhnlichen Leben dient uns unſere von Natur gegebene, durch Übung uns angeeignete leibliche Perſönlichkeit zu einem ſelten fehlſchlagenden Mittel der Verſtändigung; mit Leichtigkeit wird davon abgeſehn, wenn ſich etwas einmiſchen ſollte, was dem Zwecke nicht dient, es wirkt nicht ſtörend; wir laſſen es als eine Naturbedingung, in welcher dennoch unſere Abſicht zu Tage tritt, bei Seite liegen; es genügt, daß der Zweck nur überhaupt erreicht werde, in welchem ohne Weiteres der Gedanke des ſich Mittheilenden heraustritt, ſollte auch die Einmiſchung eines unbewältigten Stoffes dabei ſich bemerklich machen. Dagegen ſoll das Schöne offenbar werden, ſo darf kein unbewältigter Stoff zurückbleiben; eine jede rohe Maſſe iſt etwas ſtörendes; alles ſoll als gebildete Form die gebildete Perſönlichkeit des Künſtlers verrathen. Man blicke nur auf die wiſſenſchaftlichen Mittheilungen, welche nicht zugleich einen künſtleriſchen Charakter in Anſpruch nehmen. Es kümmert uns dabei wenig, wenn etwa eine perſönliche Beſchränkung Unbedeutendes, die Mittheilung nicht Förderndes einmiſchen ſollte. Von Stimme und Ton und Geberde ſehen wir ab und halten uns allein an die allgemeine Bedeutung der Worte; wenn nur dieſe dem Gedanken entſprechen, ſo iſt die Abſicht des Vortrags erreicht. Über ſolche Störungen können wir beim künſtleriſchen Vortrage nicht wegſehn. Deswegen verlangt jede künſtleriſche Leiſtung, daß mit größerer Sorgfalt als ſonſt die Mittel gewählt werden; um nur Störendes zu entfernen, müſſen wir es vorziehen manches Mittel fahren zu laſſen, welches wohl etwas leiſten könnte, aber doch nicht alles leiſtet oder mehr leiſtet, als paßt. Lieber wollen wir in die einfachſten Erſcheinungen unſern Sinn legen, als daß bei größerem Reichthum des Dargebotenen unſer Sinn durch Fremdartiges verdeckt werde.

Wenn nun dies eine der Schwierigkeiten heraushebt, welche in der Äußerung der Eigenthümlichkeit liegen, ſo doch keinesweges die Hauptſchwierigkeit. Dieſe werden wir vielmehr in dem Weſen der Eigenthümlichkeit ſuchen müſſen, welche ja eben dem entgegengeſetzt werden muß, was in allgemeingültiger Weiſe in allen Weſen derſelben Art ſich entwickeln kann. Sie iſt das Weſen eines Dinges, welches in keinem Andern in derſelben Weiſe zu finden iſt. Wie kann ſie alſo auf eine verſtändliche Weiſe ſich äußern? wie kann ſie übergehn auf einen Andern? Nicht allein die ungebildete Maſſe ſcheint entfernt werden zu müſſen aus der Darſtellung, wenn ſie die Eigenthümlichkeit ausdrücken ſoll, ſondern auch alles, was das Allgemeinmenſchliche oder Allgemeinvernünftige in ihr ausdrückt. Wie iſt aber alsdann, wenn dies entfernt worden, noch eine Mittheilung möglich? Eben dadurch, daß etwas als ein ſolches geſetzt wird, welches auf Andere von mir aus übergehen kann, wird es auch als etwas Allgemeines geſetzt. Wir werden alſo auch anerkennen müſſen, daß die Eigenthümlichkeit die Allgemeinheit nicht ausſchließen kann, wie wir denn auch früher ſchon dies ausdrücklich bevorwortet haben. Es wird daher auch die

Darſtellung der eigenthümlichen und originalen Erregung des Künſtlers keinesweges ſolche Zeichen ausſchließen, welche etwas Allgemeines ausdrücken.

Dies beſtätigt in unzweideutiger Weiſe die Betrachtung der ſchönen Kunſt ſowohl überhaupt, als auch in ihren beſondern Zweigen. Denn alle Kunſt, welche das Schöne darſtellt, muß auch Erſcheinungen zur Anſchauung bringen, weil das Schöne nur in der eigenthümlichen Verknüpfung von Erſcheinungen beſteht. Jede Erſcheinung aber iſt an und für ſich genommen ein Gegenſtand der Erkenntniß und hat daher eine allgemeingültige Bedeutung; erſt in den willkürlichen Verknüpfungen der Phantaſie wird ſie der Ausdruck der Eigenthümlichkeit. Solche Erſcheinungen ſchweben nun der Phantaſie des Künſtlers vor der künſtleriſchen Erregung in einer ungeordneten Mannigfaltigkeit vor und ſeine Erfindung beſteht eben nur darin, daß er ſie zu einer beſtimmten Geſtalt verſammelt. An die Erſcheinungen aber ſchließen ſich auch Gedanken an, wie wir denn gewohnt ſind eine jede Erſcheinung ſogleich darauf anzuſehn, was für ein Gegenſtand des Denkens in ihr uns zur Erſcheinung komme, und wir werden es um ſo weniger zurückweiſen können, daß die ſchönen Künſte zu ihrer Darſtellung auch des Gedankens ſich bedienen, je entſchiedener wir davon ausgegangen ſind, daß in den Werken der ſchönen Kunſt eine eigenthümliche Lebens- und Weltanſicht ſich offenbaren ſolle. Hiermit alſo iſt auch wieder etwas Allgemeingültiges für die Darſtellung der Kunſt gegeben und wir ſehen daſſelbe unzweideutig wenn auch nicht in allen, ſo doch in einigen ſchönen Künſten heraustreten, wie namentlich die Dichtkunſt ohne Zweifel durch Worte die Gedanken des Dichters, die bildende Kunſt durch bezeichnende Bilder die Gedanken des bildenden Künſtlers uns darſtellt. So finden wir alſo, daß die ſchöne Kunſt durch dieſelben Mittel ihre Wirkungen hervorbringt und die Eigenthümlichkeit des Künſtlers zur Darſtellung fördert, durch welche auch das allgemeine Bewußtſein von dem Einen auf den Andern übertragen wird.

Aber hierdurch wird uns freilich nicht enthüllt, wie durch dieſe Mittel auch das eigenthümliche Bewußtſein übertragen werden kann, um ſo weniger, je gewiſſer es iſt, daß durch die Einmiſchung ſolcher Mittel, welche der Mittheilung des allgemeingültigen Bewußtſeins, d. h. des wiſſenſchaftlichen Denkens dienen, der Darſtellung des Schönen eine neue Schwierigkeit bereitet wird. Denn nicht allein muß die ſchöne Kunſt eine jede durch die menſchliche Kraft nicht überwältigte Maſſe aus ihrem Kreiſe verbannen, ſondern ſie hat auch alles zu fliehen, was zwar den bildenden Geiſt des Menſchen verräth, aber doch andere Zwecke und Abſichten als die künſtleriſchen. Nicht allein die rohe Erſcheinung iſt ihr zuwider, ſondern auch die gebildete Erſcheinung, welche nach den Geſetzen des Verſtandes ſei es in wiſſenſchaftlicher, ſei es in praktiſcher Richtung ihre Geſtalt erhalten hat. Das Schöne iſt etwas anderes als das Wahre und das Nützliche. So wenig die Gedanken des Verſtandes von der Darſtellung des Schönen ausgeſchloſſen ſind, ſo wenig darf doch die Auseinanderſetzung derſelben als Zweck der ſchönen Kunſt angeſehn werden, denn ſonſt würde die ſchöne Kunſt nichts ſorgfältiger zu betreiben haben, als die Begriffe des Verſtandes in der Ordnung, in dem Zuſammenhange unter einander heraustreten zu laſſen, welcher ihrer Natur gemäß iſt, d. h. ſie würde einen allgemeingültigen, nach einem nothwendigen Geſetze beſtimmten, einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang erſtreben. Davon aber finden wir vielmehr das Gegentheil; denn die didaktiſche Haltung und das Beſtreben die Gegenſtände, ſo wie ſie ſind, zur Erkenntniß zu bringen iſt der ſchönen Kunſt durchaus zuwider. Die Phantaſie ſucht einen ganz anderen Zuſammenhang und eine ganz andere Verknüpfung des Mannigfaltigen, als der Verſtand. Vergleichen wir nur die Phantaſie des Dichters mit der Weiſe des wiſſenſchaftlichen Denkens, beide werden wir nur darin von einander verſchieden finden, daß jeder von ihnen die Elemente der Darſtellung in einer andern Ordnung zuſammenfügt. Die Wiſſenſchaft ſetzt Vorſtellungen und Begriffe zuſammen, aber nach einer allgemeingültigen Ordnung und Methode; ebenſo ſetzt die Phantaſie des Dichters Vorſtellungen und Begriffe zuſammen, aber nach der eigenthümlichen Ordnung, welche der Gang ſeiner Neigungen verzeichnet; ſein Wohlgefallen an dem, was wir das Schöne nennen, weil es gefällt, iſt das alleinige Geſetz der Zuſammenſtellung. Hierin liegt eben der Unterſchied zwiſchen Phantaſie und Verſtand, daß dieſer nach allgemein gültigen Geſetzen, jene nach Geſetzen der Willkür, d. h. der eigenthümlichen Neigung trennt und verbindet. Es ergeben ſich aber auch daraus die Unpaßlichkeiten, welche es mit ſich führt, wenn Zeichen zur künſtleriſchen Darſtellung gebraucht werden, die ihrer Natur nach Gedanken des Verſtandes anregen und zu bezeichnen beſtimmt ſind. Dies Mittel iſt nicht das fügſamſte, es zieht leicht manches Störende herbei, indem es in ganz andere Ordnungen ſich zu fügen gewohnt iſt, als die ſind, welche die Phantaſie liebt. Die Gedanken haben eine allgemeingültige Verknüpfung unter einander, welche wir ihnen nicht nehmen können, wenn wir ſie gebrauchen; laſſen wir dieſe Verknüpfung aber zu in der künſtleriſchen Darſtellung, ſo iſt es unvermeidlich, daß in der Verbindung ihrer Elemente Maſſen ſich herausſtellen, welche von der eigenthümlichen Phantaſie des Künſtlers nichts verrathen, ſondern nur zeigen, wie er im Verlauf ſeiner künſtleriſchen Erregung auch von der Nothwendigkeit des allgemeinen Geſetzes eine Reihe von Entwicklungen hindurch fortgezogen worden iſt, weil die Mittel der Darſtellung auf die Erfindung in ungünſtiger Art zurückgewirkt haben. Er kann zwar allerlei Kunſtmittel anwenden, dies weniger bemerklich zu machen, wovon die ſogenannten dichteriſchen Freiheiten im Gebrauch der Rede das bekannteſte Beiſpiel abgeben, wovon auch die früher ſchon erwähnten Freiheiten der bildenden Kunſt in der Abbildung natürlicher Gegenſtände zeugen; aber ſolche Künſte werden auch nur beweiſen, daß die Mittel der Darſtellung, welche an den Gedanken ſich anſchließen, ein nicht durchaus paſſendes Material gebrauchen, und kaum läßt ſich erwarten, daß ſie überall dazu ausreichen werden ein jedes kleinſtes Element der Darſtellung zu dem Gleichmaße zu führen, welches das Geſetz der Schönheit verlangt. Sollte nicht hieraus beſonders häufig das hervorgehen, was man mit dem Ausdrucke zu bezeichnen pflegt, es habe eine kleinere Schönheit der größern geopfert werden müſſen?

Es iſt nicht unſere Abſicht hier in einer genauern Unterſuchung die Mittel zu erſchöpfen, welche für die Darſtellung der ſchönen Kunſt dienen. Dies muß einer wiſſenſchaftlichen Eintheilung der ſchönen Künſte vorbehalten werden. Aber unſere Unterſuchung hat uns doch hier auf eine Unterſcheidung geführt, welche für die Beſtimmung der Natur jener Mittel von ſehr fruchtbaren Folgen iſt. Wenn es nemlich ſo iſt, wie vorher bemerkt wurde, daß alle die Mittel, welche die allgemeingültige Verknüpfung der Gedanken berühren, eben deswegen als ungünſtige Mittel für die künſtleriſche Darſtellung ſich erweiſen können, ſo werden wir uns darüber nicht wundern dürfen, daß die ſchöne Kunſt auch dieſer Mittel ſich zu entſchlagen ſucht. Wenn nun aber dies geſchieht, wenn die Begriffe der Wiſſenſchaft und der begriffsmäßige Gang in der Entwicklung der Gedanken aus der künſtleriſchen Darſtellung ganz wegfallen, ſo bleibt für ſie nichts anderes übrig, als die Erſcheinung, welche an ſich ohne Bedeutung, aber durch die Ordnung ihrer kunſtmäßig geſonderten und verbundenen Glieder den Gang der eigenthümlich ſich entwickelnden Phantaſie darzuſtellen geeignet iſt. Die Phantaſie, ſehen wir, verfolgt einen andern Gang, als der Verſtand; ſie ſtrebt in dieſem Gange darnach in eigenthümlichen Verknüpfungen ein beſtimmtes Geſetz darzuſtellen, alles nach Ebenmaß und Uebereinſtimmung anordnend. In den Künſten, welche die Sprache zum Mittel der Darſtellung gebrauchen, ſpricht ſich dies als Rhythmus und Versmaß und Wohllaut aus, in den bildenden Künſten als Symmetrie der Theile und Harmonie der Farben. Aber ſo wie dabei der Gedanke ſich einmiſcht, können wir alles dies nicht in der Strenge durchführen, in welcher die Phantaſie des Künſtlers es möchte; davon liefern die Werke der Dichtkunſt, der Malerei und Bildhauerei die ſchlagendſten Beweiſe. Wollte man in ihnen ein ſtrenges Gleichmaß durch alle Theile durchführen, ſo würde ſich zeigen, daß der gedachte Stoff dem widerſtrebe; die Kunſtwerke würden an einer unerträglichen Steife leiden, welche den Widerſpruch zwiſchen dem Kunſtmittel und der Behandlung desſelben zeigte. Deswegen kann der Künſtler dazu getrieben werden lieber den das Ebenmaß ſtörenden Gedanken ganz-fallen zu laſſen und nur die Verhältniſſe der Erſcheinung zur Darſtellung zu benutzen; denn die Erſcheinungen an ſich ohne ihre Beziehung auf die in Gedanken aufgefaßten Gegenſtände ſind geduldiger und laſſen ſich eine jede Art der Zuſammenſtellung gefallen. So ergeben ſich Arten der Kunſt, welche wir die abſtracten nennen möchten, weil ſie eben vom Gedanken abſtrahiren. Wenn der Dichtkunſt der Rhythmus und eine einfache muſicaliſche Bewegung inwohnt, ſo können wir dieſe, Wort und Gedanken ausfallen laſſend, auch zu einer abgeſonderten Kunſt ausbilden, wodurch die vom Zwange des Wortes und des Gedankens entbundenen Glieder eine freiere und feinere Bewegung gewinnen und bis in ihre kleinſten Faſern hinein der eigenthümlichen Beweglichkeit der Phantaſie ſich bequemen lernen. Dies iſt die Natur der Muſik, in welcher Melodie und Harmonie der Töne an den Rhythmus ſich anſchließen. Ebenſo tritt auch die Symmetrie räumlicher Verhältniſſe, indem ſie ſich ablöſt von der Darſtellung ſolcher Gegenſtände, welche Begriffe in uns anregen, und damit auch von den Bedingungen, die eine ſolche begriffsmäßige Darſtellung ihr nothwendig auflegen muß, in der Architektur zu einer ſelbſtändigen Geſtalt heraus. Es iſt dies eine Vereinfachung der Darſtellungsmittel, welche nur deswegen geſchieht, damit die Phantaſie um ſo reiner und ungeſtörter derſelben ſich bemächtigen könne.

Wir werden bemerken können, daß durch dieſe Vereinfachung der Darſtellungsmittel dieſelben doch auch zugleich vermannigfacht werden. Am entſchiedenſten ſtellt ſich dies an der Muſik heraus, indem ſie zum Rhythmus die Melodie und Harmonie geſellt; aber auch die Baukunſt gewinnt offenbar durch ihre Abſonderung von der Darſtellung beſtimmter und begreiflicher Gegenſtände eine größere Freiheit in der Ausbreitung ihrer Werke und in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen. Daſſelbe wird ſich auch ergeben, wenn wir noch die Tanzkunſt in dieſe Vergleichung ziehen und ſie mit der gleichſam natürlichen Kunſt in den Bewegungen unſeres Körpers zuſammenſtellen, mit welcher wir den Ausdruck unſerer Gedanken zu begleiten pflegen. Dieſe Bemerkung, daß aus der Vereinfachung der Kunſtmittel auch zugleich eine Vermannigfachung derſelben ſich ergibt, wird uns nicht überraſchen können, wenn wir auf den Grund zurückblicken, aus welchem wir die abſtracten Künſte abgeleitet haben. Wir fanden ihn in der Schwierigkeit das Eigenthümliche zur Darſtellung zu bringen. Je ſchwieriger aber ein Unternehmen iſt, um ſo natürlicher iſt es auch, daß zur Ausführung deſſelben nach der einen Seite zu eine Vereinfachung, nach der andern Seite zu eine Vermannigfachung der Mittel als rathſam ſich erweiſt. Aus demſelben Grunde wird es nun auch ſich ableiten laſſen, daß zu den Zwecken der ſchönen Kunſt auch die Künſte, welche wir von einander unterſchieden haben, wieder zuſammentreten und eine Art der Darſtellung bilden, welche wir mit dem Namen der zuſammengeſetzten Kunſt paſſend bezeichnen können. So vereinigt ſich die Muſik mit der Dichtkunſt und mit der Tanzkunſt auf eine ungezwungene Weiſe, ſo ſchließen ſich Werke der Malerei und der Bildhauerei wie von ſelbſt an Werke der Baukunſt an, und bald herrſcht in dieſen Vereinigungen der Charakter der einen, bald der Charakter der andern Kunſt vor. Auch können dieſe Verbindungen der Kunſt noch weiter gehn, wovon die Schauſpielkunſt das auffallendſte Beiſpiel abgiebt, welche alle oder faſt alle Hauptarten der Kunſt zu ihren Zwecken zu vereinigen ſtrebt. Daß nun aus einem ſolchen gemeinſchaftlichen Gebrauche aller Kunſtmittel nicht immer die vollkommenſte Übereinſtimmung hervorgeht, läßt ſich wohl freilich nicht leugnen; aber dennoch bleiben die Verſuche der zuſammengeſetzten Kunſt alle vereinzelten Zweige der Darſtellung zuſammenzufaſſen ein ſicherer Beweis, daß ſie alle aus demſelben Principe hervorgehn, aus einem Principe, welches um zu einer einigermaßen genügenden Darſtellung zu gelangen die verſchiedenartigſten Mittel in Thätigkeit ſetzen kann und wegen der Schwierigkeit ſich darzuſtellen auch genöthigt iſt dieſe Mittel ſo viel als möglich zuſammenzunehmen.

Vergleichen wir die beiden Hauptarten der Kunſt mit einander, die Kunſt, welche an die Darſtellung des Gedankens ſich anſchließt, und die abſtracte Kunſt, ſo werden wir freilich geſtehen müſſen, daß die letztere geeigneter dazu iſt die eigenthümlichen Verknüpfungen der Phantaſie rein für ſich heraustreten zu laſſen und alles bis auf das Einzelſte herunter allein nach den Geſetzen der Schönheit zu geſtalten, während die erſtere ſich genöthigt ſieht manches in ſich aufzunehmen, was den allgemeinen Geſetzen des Verſtandes folgt, was auch wohl aus Überlieferung ſtammt und den originellen Geiſt des Künſtlers nicht oder nicht vollkommen verrathen kann. Doch können wir deswegen jenen Künſten nicht unbedingt den Vorzug vor dieſen einräumen. Denn die Eigenthümlichkeit tritt doch nicht geſondert von dem Allgemeingültigen in unſerm Bewußtſein heraus, ſondern iſt in einem beſtändigen Beſtreben dieſes ſich anzueignen und in ſich zu verſchmelzen, ſo daß wenn es darauf ankommt in der ſchönen Kunſt die volle Eigenthümlichkeit, ſo weit ſie in die Erſcheinungen ſich eingeprägt hat, zur Anſchauung zu bringen, die Künſte, welche den Gedanken zu ihrem Mittel gebrauchen, bei weitem den Vorzug verdienen. Die abſtracten Künſte ſtellen das Schöne zwar reiner dar, die Künſte des Gedankens dagegen haben den Vorzug der größern Fülle. Es iſt ein Vorurtheil oder eine ungenügende Ausdrucksweiſe, wenn manche ſich ſo geäußert haben, als ob der Begriff und das Denken von der ſchönen Kunſt durchaus ausgeſchloſſen wären. Ein Blick auf die Werke der Dichtkunſt und nicht weniger der Malerei und Bildhauerei genügt uns davon zu überführen, daß dieſelben Zeichen, welche uns ſonſt den wiſſenſchaftlichen Gedanken erregen, von dieſen Künſten gebraucht werden um das Schöne zur Anſchauung zu bringen, und wenn ſie gebraucht werden, ſo können ſie natürlich auch nur das wirken ſollen, wozu ſie ihrer Natur nach allein ge=

eignet ſind, theils Vorſtellungen, theils Begriffe mitzutheilen.

Was wir nun hier über die Weiſe der künſtleriſchen Darſtellung bemerkt haben, iſt gewöhnlich, aber ſehr wenig genügend, in der Formel ausgedrückt worden, das Weſen des Schönen liege allein in der Form. Ungenügend, das kann ſich niemand verhehlen, iſt dieſe Beſtimmung; ſie ſoll nur ausdrücken, daß der Inhalt des wiſſenſchaftlichen Gedankens das Schöne nicht mache und nur im Gegenſatz gegen dieſen Inhalt faßt ſie das Schöne; aber jeder weiß doch, daß der Gedanke nicht allein im Inhalt beſteht, ſondern auch ſeine Form hat, und daß es alſo nicht genügen könne, wenn man das Weſen des Schönen als in der Form liegend angiebt, ohne weiter zu beſtimmen, worin dieſe Form von andern Formen ſich unterſcheide. Überdies weiß aber auch ein jeder, daß alle Formen auch nur an einem Inhalte vorkommen können, und es wird alſo zur Bezeichnung des Schönen auch nicht unterlaſſen werden dürfen den Inhalt aufzuweiſen, an welchem ſeine Form ſich ausprägt. In allen dieſen Beziehungen alſo haben wir jene ungenügende Formel zu ergänzen. Vergleichen wir nun zunächſt den Inhalt der ſchönen Künſte mit dem Inhalte des wiſſenſchaftlichen Denkens, ſo finden wir, daß er mit dieſem zuweilen übereinkommt, zuweilen von anderer Art iſt, übereinkommt in allen den Künſten, welche des Gedankens zum Mittel der Darſtellung ſich bedienen, von anderer Art aber iſt in den abſtracten Künſten. Man hat jedoch hierbei auch wohl zu unterſcheiden den Stoff, welcher nur der techniſchen Ausführung als Mittel dient, und den Stoff, welcher die künſtleriſche Erregung in der Erſcheinung ausdrückt, oder den Stoff der techniſchen und den Stoff der ſchönen Kunſt. Jener iſt allerdings eine Nebenſache, welche durch die künſtleriſche Behandlung ſo bewältigt werden ſoll, daß man ſeiner gar nicht mehr gedenkt. Mit Verſtand muß natürlich auch er gewählt werden, aber nur mit dem techniſch berechnenden Verſtande, welcher das paſſende Mittel für den Zweck zu finden und zu gebrauchen verſteht. Sonſt mag es dem Bildhauer gleichgültig ſein, ob er in Erz oder in Gips arbeitet, dem Baumeiſter, ob er aus Marmor oder aus Holz baut, wenn nur dieſe Stoffe brauchbar ſind zur Darſtellung der künſtleriſchen Phantaſie. Wie ſehr, ja wie völlig ſie zurücktreten ſollen hinter dem, was auf uns übergehen ſoll von der Phantaſie des Künſtlers, das ſehen wir beſonders an der Forderung, welche an den bildenden Künſtler geſtellt wird, daß er uns eine Täuſchung bereite, als wenn wir in wirklicher Natur den Gegenſtand der Darſtellung vor uns erblickten. Wenn auch dieſe Forderung die Zwecke der Kunſt nicht richtig ausdrückt, ſo zeigt ſie doch unſtreitig, daß der Stoff, welcher techniſch behandelt wird, über die Form, in welche er gebracht wird, vergeſſen werden ſoll. Es iſt dies gleichſam ein Zauber der Kunſt, welcher das ſchlechte, wie das koſtbare Material unter den Händen uns entrückt und dagegen mitten unter die Gegenſtände uns verſetzt, als wenn ſie uns gegenwärtig wären. So iſt es bei allen Künſten, welche Vorſtellungen und Gedanken begreiflicher Gegenſtände uns vorführen. Wir ſehen nicht mehr das Gold oder das Erz, ſondern den Menſchen oder den Gott; wir hören nicht mehr die articulirten Laute der Stimme, ſondern was ſie bezeichnen, tritt in lebendiger Geſtalt vor unſere Seele. So iſt es aber auch bei den Künſten, welche nicht mit Begriffen zu thun haben. Es iſt nicht das Material der Erſcheinung, was uns in den Werken der Baukunſt und der Muſik ergreift und entzückt; nur der, welcher techniſch zu begreifen ſucht, wie dieſe Werke zu Stande gebracht worden, denkt dabei an Stein und Mörtel, an Holz und Eiſen oder an das Inſtrument, welches durch Hand oder Athem bewegt wird; dem Schönen gehören dieſe Dinge nicht an; ſondern es iſt nur erlaubt ſie für das Schöne zu benutzen als Diener, deren Natur nirgends im Werke zum Vorſchein kommt; ſie zu verbergen iſt eine Geſchicklichkeit des Künſtlers, aber auch nur eine Sache nicht allein der ſchönen, ſondern auch der techniſchen Kunſt; denn wir verlangen auch wieder nicht mit Unrecht, daß dieſe Kunſt das Material zu überwältigen im Kunſtwerke ſelbſt ſich nicht merken laſſe, während die ſchöne Kunſt in ihm heraustreten ſoll. In Beziehung auf dieſe Art des Stoffes alſo kann mit Wahrheit geſagt werden, daß er gänzlich in der Kunſt zurücktreten muß, ſeine Form allein ſoll im Schönen ſich bemerklich machen. Der wahre Stoff oder Inhalt der ſchönen Kunſt jedoch beſteht bei den Künſten, welche den Gedanken in ihre Darſtellung verflechten, in den Erſcheinungen, welche Begriffe erregen und ausdrücken, ſei es in Lauten oder in Umriſſen und Farben, bei den abſtracten Künſten in den einzelnen Elementen der Erſcheinung, welche in ihrer Zuſammenſetzung ein ſchönes Verhältniß bilden, ſei es daß dieſe Elemente als Töne oder als räumliche Maſſen auftreten. Auch dieſer Stoff iſt nicht etwas Schönes an ſich ohne die Form, und nur in uneigentlichem Sinne nennen wir eine Linie, einen Ton, eine Farbe oder einen Gedanken ſchön; abgeſondert für ſich können alle dieſe Dinge nur wahr und angenehm heißen, wobei denn allerdings zuzugeben iſt, daß ſie je angenehmer oder wahrer ſie ſind, um ſo leichter auch in die Zuſammenſetzung des Schönen eingehn und einen gefügigen Stoff für die künſtleriſche Behandlung darbieten. Daß jedoch hierin der wahre Stoff der ſchönen Kunſt, der Inhalt ihrer Form liege, geht unſtreitig daraus hervor, daß wir jene vorher bezeichneten Dinge nicht zurücktreten laſſen dürfen in der Auffaſſung des Schönen, daß ſie nicht vor der Zuſammenſetzung verſchwinden ſollen, vielmehr ein jedes Element der angegebenen Art ſein ſcharfes Gepräge zu bewahren hat. Der Gedanke ſoll im Worte, in der Zeichnung und Färbung klar und beſtimmt heraustreten; der Ton, die räumliche Maſſe ſollen ſich in ihren Einzelheiten mit Sicherheit erkennen laſſen; dies verlangt der Begriff des Schönen, welches eben nur in der Mannigfaltigkeit zur Erſcheinung kommen kann aus ihr ein Ganzes bildend. Aber dieſes Ganze, das hat nun allerdings ſein Weſen in der Form; es iſt die Einheit, welche alle Einzelheiten des Stoffes beherrſcht, einer jeden von ihnen ihre Stelle anweiſt und aus allen eine einige Geſtalt bildet. Da ſollen Form und Stoff ſo ſich durchdringen, daß aus ihnen eine vollkommene Einheit hervorgehe. Die künſtleriſche Erregung, von welcher die Darſtellung des Schönen ausgeht, ſoll alle einzelne Elemente, welche in dieſer heraustreten, mit Nothwendigkeit fordern und dieſe Elemente ſollen auch wieder ſo zu einander ſich verhalten, daß eins nach dem andern ſtrebt, ſeine Ergänzung durch das andere verlangt und ſie alſo alle untereinander das Ganze anſtreben. Dies iſt die Aufgabe, welche der Künſtler zu löſen ſucht. In dieſem Sinne kann man ſagen, daß die Schönheit in einer Form beſtehe, welche mit ihrem Inhalte zu einer vollkommenen Einheit verwachſen ſei.

Aber das Eigenthümliche der ſchönen Kunſt iſt doch hierdurch noch keinesweges ausgedrückt; denn wie ſchon früher angedeutet, auch andere menſchliche Dinge ſtreben Form und Inhalt mit einander zu vollkommner Übereinſtimmung zu führen. Ein jedes Werk der Vernunft beabſichtigt, daß alle Theile zum Ganzen und das Ganze zu allen Theilen ſtimmen. Die ſchöne Kunſt hat hierin vor den übrigen Erzeugniſſen unſres freien Lebens nichts voraus, nicht einmal daß ſie dieſer Forderung vollkommner entſpräche, als andere Zweige unſres Lebens; auch bei ihren Werken wird ſelten oder nie die Aufgabe vollkommen gelöſt. Es geſchieht ihnen, wie den Werken der Wiſſenſchaft; denn auch dieſe ſtreben nach einem Syſteme, d. h. nach einer vollendeten Form, welche den Inhalt der Gedanken vollſtändig bemeiſtern ſoll; aber das Streben will nicht durchaus gelingen, ſondern bald zeigt der Inhalt etwas Überſchüſſiges, was keine rechte Form hat, bald ſehen wir die Form über den Inhalt hinausſtreben und jene vermag dieſen nicht in der Fülle herbeizuſchaffen, welche uns befriedigen könnte. Demnach haben wir den Charakter der ſchönen Kunſt nur in der beſondern Weiſe zu ſuchen, in welcher ſie Inhalt und Form mit einander verbindet. Dieſe aber zu bezeichnen wird nach unſern frühern Unterſuchungen nicht ſchwer ſein. Von den Erregungen der Phantaſie ausgehend hat ſie denſelben Inhalt darzuſtellen, welcher auch den Inhalt unſeres allgemeingültigen Bewußtſeins bildet, welcher unſer wiſſenſchaftliches und unſer praktiſches Nachdenken erfüllt; denn in unſerer Phantaſie findet ſich kein Element, welches nicht zuvor in irgend einer ſinnlichen Erſcheinung aufgefaßt worden wäre; ſie kann die Elemente, welche ſie erfüllen, nicht erfinden, ſondern nur ihre Zuſammenſetzung. Ebenſo wie der Verſtand des Menſchen iſt ſie nur damit beſchäftigt die gegebenen Erſcheinungen zu zerlegen und wiederum das zu verbinden, was ihr ſo als Element der Erſcheinung zum Bewußtſein gekommen iſt. Aber zergliedernd und verbindend verfährt die Phantaſie ganz anders als der Verſtand, dieſer nach allgemeingültigen Geſetzen, jene allein dem Geſetze der Eigenthümlichkeit folgend, der Neigung, den Charakterzügen des einzelnen Menſchen gehorſam und deswegen auch in allen Entwickelungen darauf angelegt das Originelle hervorzubringen. So wie nun die Phantaſie vorgeht, ſo wird die künſtleriſche Darſtellung nachgeben müſſen und daraus geht denn die Form der ſchönen Kunſt hervor, welche in ganz ähnlicher Weiſe wie die Form des wiſſenſchaftlichen Denkens mit Elementen der Erſcheinung ſich anfüllt, aber dieſe Elemente nur zu eigenthümlichen, originellen Zuſammenſtellungen verarbeitet, weil eben ihr Zweck kein anderer iſt, als die eigenthümliche Natur des Künſtlers zur Anſchauung zu bringen. Dieſe Natur kann ſich aber nicht anders äußern, als an einem Stoffe, in einer Erſcheinung; ſie wird die Erſcheinung zu ihrem Zwecke ergreifen, welche ihr den paſſendſten und fügſamſten Stoff darbietet.

Nach allen dieſen Vorerinnerungen werden wir nun unſere Ergebniſſe über die künſtleriſche Darſtellung abſchließen können. Sie bedient ſich im Weſentlichen keiner andern Mittel, als welche auch von der Mittheilung des Allgemeinen gebraucht werden, nur daß ſie wegen größerer Schwierigkeit ihres Unternehmens mit einer größeren und ungewöhnlichen Freiheit ſie bald vereinfachend, bald vermannigfachend in Wirkſamkeit ſetzt. Dies würde uns nun davon überführen müſſen, wenn es nicht ſchon von anderer Seite her uns gewiß wäre, daß die eigenthümlichen Wendungen unſeres Bewußtſeins doch mit den allgemeingültigen Entwicklungen deſſelben, in der genaueſten, in einer unabtrennbaren Verbindung ſtehen. Die Phantaſie zeigt uns dieſe Verbindung, indem ſie ja alle dieſelben Beſtandtheile in ſich vereinigt, welche von der Wiſſenſchaft und vom praktiſchen Leben umfaßt werden, und dieſe Beſtandtheile nur in andere Verknüpfungen bringt. Dieſen Beweis von der Phantaſie hergenommen werden wir auch nicht zu eng finden, da wir ſchon erörtert haben, daß die Phantaſie unſer ganzes Leben durchdringt und in allen Entwicklungen deſſelben ihre Rolle ſpielt, ihm ſeine eigenthümliche Farbe gebend und auf das genaueſte unſerem Geſchmacke entſprechend. Durch ihre Vermittlung bildet ſich jede Luſt und jede Unluſt aus, welche unſerem Gemüthe angehört, denn was unſerem Geſchmacke entſpricht, das gewährt uns Luſt, was ihm widerſteht, erzeugt Unluſt. Das Leben aller unſerer Gefühle alſo, ſofern ſie nicht allein dem Sinnlichen angehören, hängt mit unſerer Phantaſie zuſammen. Wie dem nun übrigens auch ſei, auf jeden Fall werden wir unſerer vorliegenden

Aufgabe genug gethan haben, wenn wir darthun, wie die Phantaſie des Künſtlers durch die künſtleriſche Darſtellung auf Andere übergehen kann, denn in ſeiner Phantaſie liegt ſeine künſtleriſche Erregung. Sobald man dieſen Punkt richtig in das Auge gefaßt hat, werden die Schwierigkeiten verſchwinden, welche wir in der Darſtellung des Eigenthümlichen ihrem Begriffe nach fanden. Denn alle Mittheilung des Eigenthümlichen wird ſich nun darauf zurückführen laſſen, daß die Verknüpfungen mitgetheilt werden, in welchen die Elemente des Bewußtſeins bei einem jeden in verſchiedener Weiſe ſich ergeben. Dieſe eigenthümlich gewendeten Verknüpfungen werden nun freilich durch die künſtleriſche Darſtellung von dem Einen auf den Andern übergehn müſſen, wenn ſie ihren Zweck erreichen ſoll, und daß dies bewerkſtelligt werde, mag denn allerdings nicht leicht geſchehen, da ein jeder eine eigene Richtung und Neigung ſeiner Phantaſie hat, er aber allerdings davon abgehalten werden muß dieſer Richtung und Neigung eine Zeit lang zu folgen, um den Künſtler in der Darlegung ſeiner Phantaſien ungeſtört zu begleiten. Der Künſtler muß die Phantaſie ſeiner Genoſſen zu feſſeln wiſſen; dazu bedarf er der vorher aufgezählten Kunſtmittel, durch welche er hinreißend in die Bahnen ſeiner Phantaſie wirkt, indem ihm jedoch auch, wie wir geſehn haben, die Neigung ſeiner Genoſſen entgegenkommt, welche eben eine geſellige iſt und deswegen den Neigungen Anderer gern ſich anſchließt. Aber wenn nun auch die Schwierigkeiten nicht geleugnet werden ſollen, welche in dem künſtleriſchen Unternehmen liegen, ſo werden wir doch nicht mehr eine Unmöglichkeit, wie es früher ſcheinen konnte, in demſelben angeſtrebt finden. Unmöglich würde es freilich ſein meine Eigenthümlichkeit auf einen Andern zu übertragen; aber dies will auch der Künſtler nicht; ſeine Kunſt ſoll der Natur keinen Zwang anthun; er will nur ſeine Eigenthümlichkeit, wie ſie in ſeiner Phantaſie ſich ausdrückt, Andern zur Anſchauung bringen, und dies geſchieht dadurch, daß er eine Reihe von Elementen des Bewußtſeins in derſelben Verknüpfung auf Andere überträgt, in welcher ſie ihm zuletzt ſich feſtgeſtellt hat. Dadurch wird ſich dieſen Andern eine ähnliche Befriedigung, ein ähnliches Gefühl des Wohlgefallens ergeben, wie jener es empfunden hat, bei dem Abſchluſſe ſeiner Reihe oder des von ihm erfundenen Schönen, wenn auch beider Gefühl nicht ganz das gleiche ſein wird. Denn jene Reihe der Elemente tritt doch bei einem jeden in einer andern Weiſe in Verhältniß zu den übrigen Lebensentwicklungen, welche eine beſtimmte Lebens- und Weltanſicht gebildet haben, und es wird nicht ausbleiben können, daß von dieſen aus ein Schimmer des Beifalls oder des Mißfallens auf die gedachte Reihe fällt. Alle Verknüpfungen der Phantaſie können zwar in ihrer geſchloſſenen Reihe von dem Einen auf den Andern übertragen werden, aber in einem jeden ſchließen ſie ſich wieder an eine andere, größere Reihe von Verknüpfungen an, in welchen ebenfalls die Phantaſie wirkſam iſt. Wir werden hierdurch wieder an das große, aber nicht geſchloſſene Kunſtwerk unſeres Lebens erinnert, von welchem wir früher geſprochen haben. In dieſes verwebt nun der Künſtler gleichſam ſein Kunſtwerk wie eine reizende Einſchaltung, welche mit unſerem ganzen Leben zu verflechten wir die Aufgabe haben, und wir eignen uns dieſe Einſchaltung an, weil wir mit unſerer eigenen Phantaſie alle Elemente derſelben durchgehen und in ihrem Zuſammenhang als ein Ganzes überſchauen, darin zwar die Eigenthümlichkeit des Künſtlers wiedererkennen, aber auch das Bewußtſein dieſer Eigenthümlichkeit mit unſerem eigenen Leben verſchmelzen. So wird es keine Schwierigkeit haben zu begreifen, wie der Ausdruck der Eigenthümlichkeit eines Andern ein Theil unſerer eigenen Eigenthümlichkeit werden kann, wenn ſie nicht etwa darin geſucht werden ſollte, bei dieſem Vorgange noch zu unterſcheiden, was uns durch die Mittheilung des Künſtlers geworden ſei und was durch unſere eigene Phantaſie. Auch dieſe Schwierigkeit aber erledigt ſich, wenn wir den verſchiedenen Gang betrachten, in welchem die Phantaſie des Künſtlers von der einen und die Phantaſie des Kunſtfreundes von der andern Seite ſich entwickelt; denn jene, haben wir geſehn, geht vom Allgemeinen zum Beſondern, dieſe vom Beſondern zum Allgemeinen fort, ſo daß beide zuletzt daſſelbe ergeben, aber dennoch in der künſtleriſchen Begeiſterung immer das Bewußtſein des urſprünglich herrſchenden Zwecks, nemlich der Schönheit in der ganzen Zuſammenſetzung, das Leitende in der Bewegung bleibt, während dagegen in der Betrachtung des Kunſtfreundes die Phantaſie durch das Einzelne hindurchgeführt wird mit dem Bewußtſein ihrer Abhängigkeit, weil ſie den Zweck, welcher alle dieſe offenbar zuſammenſtimmenden Einzelheiten verbindet, die Idee des Ganzen, noch nicht kennt. So iſt der Künſtler immer ſeiner Originalität, der Kunſtfreund, obgleich ſelbſtthätig, wie jener, dennoch immer ſeiner Abhängigkeit vom

Künſtler ſich bewußt. Wir haben es ſchon früher geſagt; es iſt dasſelbe Verhältniß zwiſchen ihnen, wie zwiſchen dem Lehrer und dem Lernenden. Jener aber muß in ſeinem Lehren von dem Gedanken der ganzen Wiſſenſchaft ausgehen, das Einzelne aus ihm entwickelnd; dieſer dagegen muß das Einzelne zuerſt lernen, bis er allmälig einen Gedanken zu den andern fügend zur Einſicht in die ganze Wiſſenſchaft gelangt. Dennoch beſitzen zuletzt beide dieſelbe Wiſſenſchaft, der Lehrer nur mit dem Bewußtſein, daß er den Schüler angeleitet hat ſie zu finden, der Schüler mit dem Bewußtſein, daß er geleitet werden.

Drittes Kapitel.

Gegebene Stoffe und Formen in der Kunſt.

Wir müſſen nun an dieſe Unterſuchungen über das Verhältniß der künſtleriſchen Erregung und der künſtleriſchen Darſtellung noch die Betrachtung gewiſſer Erſcheinungen anſchließen, welche den Übergang aus der einen in die andere vermitteln helfen. Sie ſind zwar ſchon früher bei Betrachtung der Kunſtlehre von uns erwähnt worden, aber nach dem dort vorherrſchenden Zwecke nur im Allgemeinen, und indem wir ihre Unterſuchung hier erweitern, werden wir auch Veranlaſſung haben ihren tiefern Grund zu erforſchen.

Wenn wir davon ausgehn, daß die ſchöne Kunſt bezweckt die eigenthümlichen Erregungen des Künſtlers darzuſtellen, ſo muß es uns auffallen, daß der Künſtler dennoch nur ſehr ſelten ſeine Eigenthümlichkeit unmittelbar und ohne einen fremden, um uns ſo auszudrücken, ohne einen verhüllenden Zuſatz zur Darſtellung bringt. Dieſe Erſcheinung läßt ſich nicht leugnen; am unzweideutigſten jedoch tritt ſie an den Künſten heraus, welche Gedanken als Mittel der Darſtellung gebrauchen, weniger an den abſtracten Künſten. Wir wollen ſie daher auch zuerſt an der Betrachtung jener darlegen und erſt ſpäter nachweiſen, daß etwas Ähnliches auch bei dieſen ſtattfindet.

Was die Malerei, die Bildhauerei und die ihnen verwandten Künſte betrifft, ſo iſt es offenbar, daß in ihnen der Künſtler faſt immer hinter einem ihm fremden Gegenſtande ſich gleichſam verbirgt, hinter dem, was man in der Künſtlerſprache Süjet genannt hat. Der ſeltene Fall, daß er ſich ſelbſt abbildet, iſt kaum zu berückſichtigen, beſonders da er nur einer Zwitterart der ſchönen Kunſt angehört, einer Kunſt, welche der Erinnerung dient und auf der Grenzſcheide zwiſchen der künſtleriſchen und wiſſenſchaftlichen Abbildung liegt. Ohne ſolche Nebenrückſichten dagegen, frei im Gebiete der Kunſt ſchaltend zeigt er uns Götter oder Menſchen oder Thiere oder ſonſt andere Gegenſtände, die er nachahmend abbildet, aber nicht ſich ſelbſt. Warum geſchieht dies, müſſen wir uns fragen, warum legt der Künſtler nicht offen ſeine Welt- und Lebensanſicht dar, ſondern bildet uns irgend einen Gegenſtand ab, aus deſſen Auffaſſung wir nun auch wohl etwas über die Gefühlsweiſe des Künſtlers abnehmen können, aber doch nur mittelbar? Vielleicht verſtattet es die Natur dieſer Künſte nicht anders, weil ſie ſich immer an die Darſtellung gewiſſer in die äußere Erſcheinung heraustretender Gegenſtände halten müſſen; aber dennoch ſollte man meinen, könnten ſie vielleicht in Symbolen oder Allegorien wirkſamer das Geforderte leiſten, und daß ſie ſolche Mittel eher ſcheuen, als ſuchen, läßt gewiß nicht aus der beſonderen Natur dieſer Künſte ſich erklären. Und im Allgemeinen, wenn auch dieſe Künſte ihrer Natur nach auf die Darſtellung beſtimmter äußerer Gegenſtände ſich richten müſſen, ſo würden wir daraus nur ſchließen dürfen, daß ſie eben für die Zwecke der ſchönen Kunſt nur ein ſehr unpaſſendes Mittel darböten, wenn wir dieſe Verfahrungsweiſe nicht noch aus einem andern Grunde, der im Weſen der ſchönen Kunſt überhaupt liegt, uns erklären könnten. Daß nun dies anzunehmen ſei, dafür ſpricht nicht allein die hohe Schönheit, welche man dieſen Künſten zu aller Zeit zuerkannt hat, ſondern auch eine Vergleichung derſelben mit der Dichtkunſt führt auf dasſelbe Ergebniß. Denn dieſe in ihren größeſten und bedeutendſten Werken geht ja einen ganz ähnlichen Gang. Der Dichter legt ſelten ſeine Lebens- und Weltanſicht unmittelbar uns vor, ſondern gemeiniglich ſchildert er uns Begebenheiten, in deren Auffaſſung und Darſtellung ſeine Eigenthümlichkeit nur mittelbar ſich abſpiegelt; er läßt andere Perſonen für ſich reden, ihre Charakterzüge ſich entfalten, führt ihre Schickſale uns vor und je weniger dabei ſein Urtheil unmittelbar heraustritt, um ſo mehr loben wir ihn. So in der epiſchen und in der dramatiſchen Dichtkunſt und ſelbſt in der lyriſchen, welche zwar die Gemüthsſtimmung des Dichters geradezu darlegen kann, von welcher wir aber doch wiſſen, daß auch ſie häufiger nur eingebildete Freuden oder Schmerzen, eine nicht gefühlte Liebe oder andere nicht vorhandene Stimmungen ſchildert, als das Gegentheil der Fall iſt. Wie es vor Jahrtauſenden war, ſo iſt es geblieben bis jetzt; vieles lügen die Dichter. Anſtatt ſich uns offen zu erklären, verbergen ſie uns ihr Inneres. Wenn ſie in ihrem eigenen Namen ſprechen, ſo möchte man ſie wohl der Unwahrheit, ja der Heuchelei der Gefühle beſchuldigen. Und dennoch, wenn ſie uns belügen, wir tadeln ſie darüber nicht; vielmehr je täuſchender ſie uns zum Mitgefühl aufregen für Gefühle, die ſie ſelbſt nicht hegen, um ſo lobenswerther ſcheint uns ihre Dichtung. Ihre Täuſchungen finden wir in der Ordnung. Wir werden daraus wohl im Allgemeinen ſchließen müſſen, daß es ihre Aufgabe nicht iſt die Wahrheit ihrer Gemüthszuſtände unmittelbar uns zu verrathen.

Es wird nicht unnütz ſein das ſo eben Bemerkte noch durch einige andere Bemerkungen zu vervollſtändigen. Am entſcheidendſten ſpricht die Neigung des Künſtlers hinter einen fremden Gegenſtand ſich zu verbergen da ſich aus, wo Geſchichte oder Sage oder ein mährchenhafter oder in religiöſer Überlieferung gebildeter Gedankenkreis den Stoff für die künſtleriſche Behandlung dargeboten haben. Es iſt hierbei eine ſtillſchweigende Übereinkunft zwiſchen den Künſtlern und ihrem Publicum nicht zu verkennen, welche denſelben Gegenſtand immer wieder und in einer ähnlichen Weiſe in Erinnerung bringt. Und wie ſehr es auch ſcheinen könnte, daß durch ſolche Stoffe die Freiheit des Künſtlers beſchränkt und ſeine Eigenthümlichkeit verhüllt werde, ſo läßt es ſich dennoch nicht verkennen, daß in Darſtellungen dieſer Art die vortrefflichſten und höchſten Gattungen ſowohl der Dichtkunſt als der bildenden Kunſt faſt regelmäßig ſich bewegen. Weniger dagegen tritt der wie durch Übereinkunſt überlieferte Stoff in den kleinern Gattungen der Kunſt heraus, welche zuweilen, beſonders in der Dichtkunſt, die Empfindung des Künſtlers unmittelbar auszuſprechen ſcheinen, zuweilen doch wenigſtens von Andern wenig bemerkte Gegenſtände an das Licht ziehen, aus deren Wahl die eigenthümlichen Neigungen, das Wohlgefallen und der Geſchmack des Künſtlers in nächſter Beziehung ſich erſehen laſſen. Doch iſt es nicht zu verwundern, daß in kleinern Werken auch nur in kleinerem Maßſtabe die Übereinkunſt ſich zeigt, eine Ausnahme von der bemerkten Regel würde ſich nur ergeben, wenn bei ſolchen Werken gar keine von anders woher gegebene Mittel die Eigenthümlichkeit des Künſtlers verdeckten. Daß dies aber nicht der Fall ſei, darüber mögen hier noch einige Bemerkungen folgen.

Wir wenden uns zuerſt zu den Werken der Dichkunſt, weil dieſe am beſten das erläutern, was wir hier auszuführen haben. Es ſind hauptſächlich die Werke der lyriſchen Dichtkunſt mit ihren verſchiedenen Abarten, in welchen am unmittelbarſten und unverhüllteſten die Gefühle und die eigenthümliche Denkweiſe des Dichters heraustreten können. Aber nicht immer geſchieht dies und es möchte bezweifelt werden dürfen, ob es jemals unbedingt geſchehe. Selbſt in lyriſchen Ergüſſen, haben wir geſehn, iſt es dem Dichter erlaubt eine andere Gemüthsſtimmung zu äußern als die, welche er ſo eben hegt, und überhaupt eine andere Perſon zu ſpielen. Dürfen wir ihn nun deswegen nicht der Heuchelei oder der Verſtellung beſchuldigen, ſo muß es in ſeiner Stellung zur Geſelligkeit liegen, daß ihm dies vergönnt iſt; es muß dieſer ſeiner Stellung nach, wegen dieſes ſeines dichteriſchen Thuns ihm erlaubt ſein, nur mittelbar, nur in einer Hülle ſeinen Sinn heraustreten zu laſſen. Zergliedern wir nun das Mittel, durch welches er zugleich ſich verhüllt und ſich äußert, ſo werden wir finden, daß es in den Bedingungen und der Sinnesart des geſelligen Kreiſes, für welchen ſein Werk beſtimmt iſt, ſeinen Grund hat, in Bedingungen und einer Sinnesart, welche durch Überlieferung ſich ausgebildet haben und in genaueſter Verbindung mit einer herkömmlichen Sitte und Äußerungsweiſe ſtehn. Daher klingen auch in der lyriſchen Dichtung dieſelben Stoffe, welche im Ganzen und Großen epiſchen und dramatiſchen Werken zum Grunde liegen, faſt überall, nur in kleinerem Maßſtabe wieder an, die Geſchichte und Sage, das Mährchen und die religiöſe Überlieferung des Volkes, die Lieblingsweiſen, welche ſchon unzähligemal behandelt worden ſind. Dies iſt ein unerſchöpflicher Stoff für den Dichter, ein nicht roher von der Natur gegebener Stoff, ſondern ſchon durch viele Hände iſt er gegangen und der Dichter übernimmt noch einmal an ihn zu erinnern, weil er darin einen Ausdruck für die Gemeinſchaft mit Andern findet, in welcher er lebt und ſein Inneres mit den Genoſſen ſeiner Geſelligkeit ſich vermitteln ſoll. Werden wir einen ſolchen Stoff nicht auch anzuerkennen haben in den üblichen Bildern und Sprüchen, welche in volksthümlicher Weiſe ſich ausbilden? Und wenn nun jemand bedenkt, daß eine jede Sprache voll iſt von ſolchen Ausdrücken, die außer ihrer eigentlichen eine bildliche Bedeutung durch den Gebrauch angenommen haben, und daß eine jede Sprache auch in den verwandtſchaftlichen Verbindungen ihrer Wörter, in welchen ſie Vorſtellungen und Begriffe einander bald näher, bald ferner rückt, einen eigenthümlichen Gang geht, welcher von ſtillſchweigender Übereinkunft nicht unabhängig iſt, ſo wird er nicht leugnen wollen, daß eine jede Weiſe der Dichtung in einem Geiſte durchgeführt werden muß, welcher dem Dichter zwar nicht fremd iſt, aber doch gegeben durch den Charakter ſeines Volkes. Man hat, um noch einmal es zu ſagen, von dem verſuchenden Liebhaber der Dichtkunſt geſagt, daß für ihn die gebildete Sprache ſeines Volkes dichte und denke; aber auch der wahre Dichter möge ſich nicht zu ſtolz dünken die Gewalt anzuerkennen, welche die in ſeiner Sprache niedergelegte Bildung des Volkes über ihn ausübt. Er mag ſich wohl als einen Mund ſeines Volkes betrachten und nur dies in Anſpruch nehmen auf eine ſelbſtändige und daher eigenthümliche Weiſe die Denk- und Ausdrucksweiſe ſeines Volkes zu vertreten. Dies iſt der Dichtkunſt zuzugeſtehn, daß ſie, indem ſie der Sprache ſich bedient, damit auch an das Volksthümliche ſich anſchließt, welches zwar auch bei den andern ſchönen Künſten, doch nicht in demſelben Grade der Fall iſt. Weit gefehlt, daß wir ihr dies als einen Nachtheil anrechnen ſollten, erkennen wir darin vielmehr einen Vorzug, welchen ſie vor den andern hat, indem ſie durch ihre Darſtellungsmittel an einen beſtimmten und angeſtammten Kreis der Geſelligkeit ſich gewieſen ſieht und nur ſchwerer in den Fehler verfallen kann Werke hervorzubringen, die gar keinen beſtimmten Boden der geſelligen Gemeinſchaft angehören und ohne Heimath wie in der Luft ſchweben. Wer dieſen Fehler ſich vergegenwärtigen will, der denke nur an die Werke einer unſeligen Nachahmungsſucht in den Künſten, die uns bald zu Griechen, bald zu Chineſen hat machen wollen. In der Dichtkunſt hat dieſe Nachahmungsſucht doch beſtimmte Grenzen, wenn man nicht etwa gar in fremden Sprachen ein Dichter zu ſein verſucht. Auch die beſſern Dichter, erinnert man ſich ja wohl, haben in ſolchen Verſuchen nur Mittelmäßiges hervorgebracht.

Vergleichen wir nun die kleinern Gattungen der bildenden Kunſt mit den kleinern Gattungen der Dichtkunſt, ſo werden wir auch in jenen wie in dieſen eine Neigung finden etwas durch Übereinkunft Gegebenes in der Darſtellung hervortreten zu laſſen. Nur äußert ſich das freilich hier anders, als dort. Denn wir haben ſchon bemerken müſſen, daß die Dichtkunſt es vor allen übrigen Künſten voraus hat die Gemüthsſtimmung des Künſtlers unmittelbar ausdrücken zu können; die bildende Kunſt muß immer andere Gegenſtände als den Künſtler ſelbſt der Anſchauung vorführen. Aber in den kleinern Gattungen der bildenden Kunſt, wird denn doch wohl zugegeben werden müſſen, verſenkt ſich das Gemüth des Künſtlers weniger tief in die Größe ſeines Gegenſtandes, als in den größern Gattungen; nicht ſo gänzlich, wie hier, findet es ſich dort ergriffen und hingeriſſen, ſondern freier, launiger und kecker die Gegenſtände behandelnd guckt es faſt überall hinter denſelben hervor. Dadurch werden dieſe Gegenſtände ſelbſt zu Symbolen der Denkweiſe des Künſtlers mehr oder weniger. Man erinnere ſich hierbei an das, was früher über die Darſtellung der thieriſchen und der landſchaftlichen Natur geſagt wurde. Denn mit ſolchen Gegenſtänden beſchäftigen ſich vorherrſchend die kleinern Arten der bildenden Kunſt, während dagegen die größern Geſchichte und Sage darſtellend vorzugsweiſe hervorragende Menſchen und Götter zu ihren Gegenſtänden nehmen. Sollten aber auch jene mit Darſtellungen des menſchlichen Lebens ſich zu thun machen, ſo werden auch hierbei die einzelnen, für Geſchichte und Sage unbedeutenden Menſchen, welche an ſich darzuſtellen zu wenig der Mühe lohnen würde, zu ſymboliſchen Ausdrücken allgemeiner Begriffe, in welchen der Geſchmack und die Geiſtesrichtung des Künſtlers ſich zu erkennen giebt. Wenn nun alſo die kleinern Werke der bildenden Kunſt eine entſchiedene Neigung zum Symboliſchen haben, ſo ſpringt es damit auch ſogleich in die Augen, wie ſie hierdurch an das Übliche und die Übereinkunft in dem Kreiſe ihrer Geſelligkeit ſich zu halten genöthigt ſind. Denn das Symboliſche wirkt um ſo ſchlagender und um ſo unzweideutiger, je allgemeiner es eine anerkannte Bedeutung gewonnen hat. Daher können wir auch bemerken, daß die kleinern Werke der bildenden Kunſt noch mehr als die größern eine volksthümliche Färbung anzunehmen gewohnt ſind.

Auf ein ähnliches Ergebniß führen aber auch die Werke auf Beſtellung, deren künſtleriſche Natur wir ſchon einmal zu rechtfertigen geſucht haben. Zuweilen kann freilich das Arbeiten des Künſtlers auf Beſtellung etwas Entwürdigendes haben, wenn der Künſtler in die Natur der Aufgabe, des Gegenſtandes oder der Faſſung deſſelben, welche verlangt wird, nicht eingehen, damit ſeinen Geſchmack nicht verſtändigen kann. Dann ſinkt er in ihrer Ausführung zum gemeinen, wenn auch geſchickten Handwerker herunter. Das Schimpfliche hierbei liegt darin, daß jemand, der Höheres zu leiſten im Stande iſt, ſeine Fähigkeiten zum Mittel herabwürdigt. Aber der Mißbrauch ſchließt den Gebrauch nicht aus. Wir wollen hierbei nur an ſolche Denkmale erinnern, welche im Sinne eines ganzen Volkes oder gar der ganzen Menſchheit errichtet werden. Wer möchte ſolche Werke, die auf Beſtellung eines öffentlichen Weſens ausgeführt werden, den Händen der ſchönen Kunſt entziehen? Vergleichen wir nun dieſe Erſcheinung mit der zuvor erwähnten, ſo wird uns die Ähnlichkeit zwiſchen beiden nicht entgehen können. Hier ſehen wir, daß der Künſtler eine beſtimmte Aufgabe ſich zur Bearbeitung geben laſſen kann, daß er ſeine Eigenthümlichkeit gleichſam nur hinzubringt zu dem Auftrage, welchen er empfängt, und um den Forderungen Anderer zu genügen nicht zu viel von ſeinem Eigenen hineinlegen darf. Dort mag er ſich die Aufgabe zwar ſelbſt wählen, aber es iſt doch auch nur eine Aufgabe, an deren Löſung in ganz ähnlicher Weiſe nur mittelbar ſeine eigenthümliche Erregung ſich zeigen kann. Etwas freier tritt ſie in dieſem Falle wohl heraus, denn ſie verkündet ſich in der Wahl des Gegenſtandes, wie in der Auffaſſung und Behandlung; aber es iſt dennoch in beiden Fällen eine gewiſſe Gebundenheit durch den Gegenſtand, mag er gegeben oder gewählt ſein.

Weswegen wir nun die zuletzt erwähnte Erſcheinung herbeigezogen haben, das iſt, um bemerklich zu machen, wie in allen ſchönen Künſten derſelbe Zug herrſcht, nemlich die Eigenthümlichkeit des Künſtlers gleichſam auf eine verdeckte Weiſe oder nur mittelbar herausstreten zu laſſen. Wenn wir dieſen Zug vorher nachwieſen an der Darſtellung beſtimmter Gegenſtände, die der Eigenthümlichkeit des Künſtlers fremd ſind, ſo konnte dies doch nur für ſolche Künſte gelten, welche begreifliche Gegenſtände behandeln, nicht aber für die abſtracten Künſte. Dagegen das Arbeiten auf Beſtellung findet auch bei dieſen ſtatt. Der Baukünſtler arbeitet in der Regel nach einer von Andern empfangenen Aufgabe, welche ihm mehr oder weniger Freiheit läßt. Auch der Muſiker läßt es ſich gefallen ſolche Aufgaben auszuführen, beſonders wenn er an den Dichter ſich anſchließt oder gar an den Tanzmeiſter, oder wenn er ſonſt eine andere Stelle in beſtimmten geſelligen Formen zu erfüllen übernimmt. Darin findet er keineswegs etwas ſeiner Kunſt Fremdartiges, ſie Beſchränkendes; ſondern wir wiſſen, wie gern die Muſik es ſich gefallen läßt, an die Dichtkunſt ſich anzuſchließen und ihren abſtracten Formen durch den Gedanken, welchen ſie begleitet und ausſchmückt, eine vollere Bedeutung zu geben.

Um nun der Bemerkung, an welche wir anſchließen möchten, die nöthige Allgemeinheit zu geben, können wir in Rückſicht auf dieſe Werke der künſtleriſchen Darſtellung zwei entgegengeſetzte Enden und eine Mitte unterſcheiden. Nach dem einen Ende zu fallen die Kunſtwerke, in welchen die Eigenthümlichkeit des Künſtlers am wenigſten frei ſich bewegt und am wenigſten ungemiſcht mit fremdartigen Bedingungen hervortritt, und offenbar liegen nach dieſer Seite zu die Arbeiten auf Beſtellung, in welchen es faſt ſcheint, als könnte die künſtleriſche Erregung eines Andern an die Stelle der eigenen Erregung des Künſtlers treten.

Auf der andern Seite liegen am äußerſten Ende die Ergüſſe der Kunſt, in welchen der Künſtler unmittelbar ſeine Empfindungen und was ſonſt ſeinen Buſen bewegt, darzulegen ſcheint, wohin wir die lyriſche Dichtkunſt zum Theil und ſolche Werke der Muſik und der Baukunſt rechnen können, in welchen der Künſtler von fremden Abſichten und Aufgaben unabhängig ſich bewegt. In der Mitte aber zwiſchen beiden Enden finden wir alsdann die Arten der Kunſt, in welchen der Künſtler zwar frei ſeinen Gegenſtand oder ſeine Aufgabe ſich wählt, aber doch nur an dieſem Gegenſtande und an dieſer Aufgabe ſeine Eigenthümlichkeit darſtellt, an einem Gegenſtande, der ihm doch immer ſei es von der Natur, ſei es von der Geſellſchaft der Menſchen gegeben iſt, an einer Aufgabe, die ihm doch in irgend einer Weiſe das Verhältniß zu ſeinem Publicum dargeboten hat und deren Forderungen ihn beſchränken müſſen. Doch die entgegengeſetzten Endpunkte, welche wir aufgeſtellt haben, ſind eben nur in der Vorſtellung vorhanden und bezeichnen Richtungen, welche doch nie das äußerſte Ende erreichen, ſo lange die ſchöne Kunſt ihren Charakter bewahrt. Daß eine Arbeit auf Beſtellung zur bloßen Übung der techniſchen Fertigkeit herabſinkt und damit den Charakter der ſchönen Kunſt verliert, wenn ſie dem Künſtler nicht verſtattet ſeine Eigenthümlichkeit hineinzulegen, haben wir ſchon früher erwähnt. Eben ſo wenig werden wir aber auch annehmen können, daß ein Künſtler ſich einfallen ließe in ſeinem Kunſtwerke nichts weiter auszudrücken als ſeine wahre und nackte Gemüthsſtimmung. Sollte daraus etwas Schönes hervorgehn, ſo wäre es doch nur eine ſchöne Natur, es würde der ſchönen Kunſt nicht angehören, nicht einmal der unbewußten Kunſt, von welcher wir früher geſprochen haben. Bei dem Entſchluſſe künſtleriſch ſich mitzutheilen iſt nothwendig auch der Wille nicht allein in den rohen Tönen und Geberden der Natur ſich auszudrücken, ſo wie uns eben zu Muthe iſt, ſondern der verfeinerten Formen hierzu ſich zu bedienen, welche ſeit langer Zeit ſich ausgebildet haben und ein Werk ſtillſchweigender Übereinkunft ſind. Dieſe Formen haben eine geſchichtliche Bedeutung, aus dem Geſchmacke der Geſelligkeit ſind ſie hervorgegangen, durch lange Übung ſind ſie geheiligt worden, der Künſtler kann daran ändern und ſie verbeſſern, aber er darf nicht aus Laune ſie vernachläſſigen; ſie haben das Anſehn von Geſetzen. Wenn nun der Künſtler ihrer ſich bedient oder wenigſtens ſie in ſeiner Kunſtübung berückſichtigt, ſo gießt er eben nur in anderswoher gegebene Bedingungen ſeinen eigenthümlichen Geiſt und wir finden auch hier nur die Mitte, welche wir als das einzig Mögliche für die künſtleriſche Darſtellung bezeichnen wollten, die Miſchung zwiſchen der Eigenthümlichkeit des Künſtlers und einem Fremdartigen, hinter welchem gleichſam im Verſteck jene ſich zu äußern liebt.

Es kann nicht befremden, daß wir das durch Überlieferung und Übereinkunft Gegebene in den Künſten, welche Gedanken in ihre Darſtellung verflechten, viel deutlicher nachweiſen können, als in den abſtracten Künſten. Dies folgt daraus natürlich, daß in jenen Künſten der Stoff viel mächtiger heraustritt, als in dieſen. In den abſtracten Künſten iſt der künſtleriſche Stoff nichts weiter als die allgemeine Form der Erſcheinung, welche in Raum und Zeit in durchaus gleicher Weiſe von Allen angeſchaut wird; es iſt dies ein mathematiſch beſtimmbarer Stoff, welcher wie alles Mathematiſche in dem Bewußtſein Aller auf völlig übereinſtimmende Weiſe aufgefaßt wird und über welchen daher gar keine beſondere Übereinſtimmung ſtattfinden kann und keine beſondere Überlieferung nöthig iſt. Ganz etwas anderes iſt es mit den Gedanken, welche in die Natur der Gegenſtände eingehen, und mit ihren Zeichen. Da bedarf es einer Überlieferung, weil die Gegenſtände Verſchiedenen auf eine verſchiedene Weiſe ſich offenbaren; da bedarf es einer Übereinkunft um die Überlieferung an ſichere und allgemein anerkannte Zeichen zu knüpfen. Wir wiſſen, daß dieſe unter verſchiedenen Verhältniſſen, theils der Natur, theils der Geſelligkeit eine verſchiedene Geſtalt annehmen, und wenn nun die ſchöne Kunſt ſolcher Zeichen ſich bedient, wird ſie auch abhängig von der Bezeichnungsweiſe nicht allein, ſondern auch von dem Gedankenvorrathe und der Gedankenverbindung, welche in der Geſelligkeit ſich verbreitet finden. So wird alſo in den abſtracten Künſten nur in der Form eine Übereinkunft heraustreten können, in den Künſten aber, welche mit der Darſtellung von Gedanken zu thun haben, wird dieſelbe in Formen und Stoffen ſich bemerkbar machen.

Dies ſind nun Erſcheinungen, welche die philoſophiſche Kunſtlehre zu erklären hat. Sie ſind von auffallender Art; denn ſobald man nur einigermaßen die Geſchäfte der künſtleriſchen Thätigkeit begriffsmäßig ſich zerlegt hat, wird man nicht umhin können Anforderungen an dieſelbe zu ſtellen, welche jenen Erſcheinungen zu widerſprechen ſcheinen. Außer allem Zweifel ſteht es, daß die ſchöne Kunſt mehr als jeder andere Zweig menſchlicher Thätigkeit verlangt, daß der ihr Geweihte als eigenthümlich gebildet, als origineller Geiſtes ſich erweiſe. Und iſt es etwa die Theorie allein, welche bei dieſen Erſcheinungen ſtutzig wird? Keinesweges. Auch von der Seite der künſtleriſchen Ausübung haben ſich oftmals Grundſätze geltend gemacht, welche das in jenen Erſcheinungen ſich verkündende Geſetz zu verſchmähen aufforderten. Warum ſollen wir beſtimmten Formen der Übereinkunſt im künſtleriſchen Schaffen uns unterwerfen? Warum einen beſtimmten Stoff zum Gegenſtande unſerer künſtleriſchen Darſtellung wählen, welcher uns gegeben wird, ſei es von einem Einzelnen, ſei es von einer noch ſo großen Gemeinſchaft? Unſere Phantaſie wird dadurch nur gefeſſelt; die Gluth der Begeiſterung gedämpft. Wer wagt es dem Genius des Künſtlers Geſetze zu ſchreiben? Er kennt kein anderes Geſetz, als das Geſetz des Schönen, welches ſein Geſchmack ihm giebt. Die Phantaſie will frei ſein, um ſchöpferiſch hervorbringen zu können. Wie abweichend auch ihre Erfindungen ſein mögen von den gewöhnlichen Bahnen der übrigen Menſchen, von dem althergebrachten Gebrauch, ſo bedient ſie doch dabei ſich nur des Rechts ihrer ſchöpferiſchen Kraft und um ſo ſicherer tritt alsdann in ihren Hervorbringungen der originelle Geiſt des Künſtlers heraus. Müſſen wir dieſen Grundſätzen nicht beiſtimmen, wenn wir das Weſen der Kunſt darin ſuchen, daß ſie die Eigenthümlichkeit des Künſtlers zur Anſchauung bringen ſoll? Auch wir haben ja die künſtleriſche Erregung nur darin gegründet gefunden, daß uns in einem beſondern Punkte unſers Lebens eine Offenbarung geworden über die Eigenthümlichkeit unſeres Lebens und nun auch Andern ſich verkünden will. Was hat eine ſolche Offenbarung mit gegebenen Stoffen, mit Beſtellungen, mit Formen der Übereinkunft zu thun, daß wir ſie ſolchen Dingen unterwerfen ſollten?

Wir hoffen die Einſeitigkeiten der ausgeſprochenen Grundſätze werden ſich einem jeden leicht ergänzen, welcher die Bedeutung der Kunſt nach unſern frühern Unterſuchungen ſich überlegt hat. Wir haben dieſelbe eben in allen ihren Theilen in Beziehung auf die Geſelligkeit zu faſſen und auch ſchon nachgewieſen, wie die künſtleriſche Erregung zu dieſer ſich verhält. Sie geht nicht allein aus dem Bewußtſein der Eigenthümlichkeit hervor, ſondern auch aus dem ausgebreiteten Wohlwollen, welches über den weiten Kreis aufmerkender Freunde des Schönen ſich mittheilen möchte. Sie ſucht daher auch gern und willig das auf, was in dieſem Kreiſe als ein gemeinſamer Ausdruck der Eigenthümlichkeit Aller ſich gebildet hat. Die ſtillſchweigende Übereinkunft, in welcher beſtimmte Formen und Stoffe für das Schöne geſucht und geliebt werden, legt ihr keine nur unwillig getragene und beſchränkende Geſetze auf, eben ſo wenig wie die vertrauliche Mittheilung inniger Freundſchaft durch die Geſetze der herkömmlichen Sitte in der engern Geſelligkeit ſich beengt findet. Vielmehr an eben ſolchen gegebenen Stoffen und Formen entzündet ſich nicht ſelten die künſtleriſche Begeiſterung, weil überhaupt die Eigenthümlichkeit aller Einzelnen eine allgemeine Grundlage hat, eine gemeinſchaftliche Bildung im Kreiſe der Volksthümlichkeit oder der kirchlichen Gemeinſchaft, in welcher ein jeder emporgewachſen und genährt worden iſt und alsdann ſeine beſtimmte Stellung gewonnen hat. Das Gefühl dieſer allgemeinen Grundlage kann von dem Bewußtſein des Einzelnen von ſeiner Eigenthümlichkeit nicht getrennt werden und er würde ſich bodenlos vereinzelt fühlen, wenn er nicht in jenem Gefühle ſeine Verbindung mit den größern und kleinern Kreiſen der Geſelligkeit fände. Indem er durch ſeine Geburt und Erziehung, durch die erſten Anfänge und durch den ganzen Verlauf ſeines Bewußtſeins einer Bildung angehört, die er nicht gemacht, aber allmälig ſich angeeignet hat, muß er über ſeine eigene Weiſe des Lebens zum Bewußtſein kommend auch zugleich zum Bewußtſein kommen über die Gemeinſchaft, in welcher er mit den Theilnehmern an dieſer Bildung ſteht, und da dieſe Bildung ſelbſt nur als Ergebniß eines geſchichtlichen Verlaufs ſich geſtaltet hat, ſo wird er auch ſeine Theilnahme nicht ablehnen können für alle die beſtimmten Formen und Stoffe, welche durch die geſchichtliche Überlieferung auf ihn und ſeine Genoſſen herabgekommen ſind und nun als eine durch das Alter geheiligte Übereinkunft auch die Gegenwart noch beherrſchen. An ihnen hat ſich ſein Geſchmack gebildet, ſeine Phantaſie iſt von früheſter Jugend gewöhnt worden, von ihnen ſich zu nähren; ſie ſind in der That unabtrennbare Beſtandtheile ſeiner Eigenthümlichkeit. Daher kann es auch nur in Zeiten geſchehn, welche einen heftigen und leidenſchaftlichen Umſchwung in der Entwicklung erfahren haben, daß der Künſtler dieſem Gange der allgemeinen Bildung folgend von der künſtleriſchen Übereinkunft, die aus frühern Zeiten ſtammt, ſich beengt fühlt und völlig neue Bahnen in der Erregung ſeiner Phantaſie und in ihrer Darſtellung einzuſchlagen verſucht. Es wird dies ein Erfolg ſein, welcher nicht ausbleiben kann, wenn eine lange Zeit die Weiſen der Übereinkunft nicht gehörig oder auch nur in krankhafter Einſeitigkeit fortgebildet worden ſind, weil es an geſunder ſchöpferiſcher Kraft gebrach, während die Bildung innerlich neue Bahnen ſuchte, und nun zwiſchen der alten, ſteif gewordenen Sitte und dem neuen Geiſte, der ſchöpferiſch hervorbrechen möchte, ein greller Mißklang ſich offenbart. Da mag es denn freilich entſchuldigt werden, wenn man etwas zu hitzig das Alte bekämpft, nur nach Freiheit für den urſprünglichen Geiſt des Künſtlers ringend; es mag entſchuldigt werden, wiewohl es dem Künſtler ſelbſt zum Vortheil gereichen würde, wenn er die gewohnten Weiſen der Übereinkunft mit Schonung umzubilden ſuchte; aber die Lage einer ſolchen Zeit, welche mit dem Alten zerfallen iſt und nun in die unbeſtimmte Weite einer durch Sitte und Geſetz noch ungeregelten Freiheit hinausſtürmt, mag vieles entſchuldigen; dieſe Lage iſt nicht zu beneiden; ſie iſt leichter die Mutter großer Leidenſchaften, als des künſtleriſchen Behagens. In der ruhig fortſchreitenden Bildung dagegen, welche wir, wie in andern menſchlichen Dingen, ſo auch in der Kunſt als das Wünſchenswerthe anſehn müſſen, wird ein jeder Einzelne das Erbtheil der Vergangenheit gern auch für ſich in Anſpruch nehmen und in ihm ein gemeinſames Band zwiſchen ſich und den Übrigen anerkennen. Wer nun in einem ſolchen der allgemeinen Geſelligkeit ſich vereinigt fühlt, der wird es ſchwerlich zu hart finden, wenn dieſe ſein künſtleriſches Talent auffordert ein Gefühl auszuſprechen, welches etwa durch ein ganzes Volk oder durch eine ganze Kirche hindurchgeht, zur Feier und Verherrlichung einer That oder einer Begebenheit oder eines Namens. Er wird auch nicht etwa nur aus Gefälligkeit gegen die Neigungen der Übrigen hierzu ſich bequemen, ſondern zu dieſen Neigungen wird auch er ſich bekennen, und indem er im Sinne jener ſein Werk unternimmt, wird er nur ſeinen eigenen Gefühlen nachgeben. Nun iſt aber auch kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen dem, was der ganze geſellige Kreis fordert, und zwiſchen dem, was eine einzelne Perſon aus demſelben. Denn auch dieſe kann in dem Sinn des ganzen Kreiſes ihre Anforderung an den Künſtler machen, und in dieſem Falle wird auch ein Kunſtwerk auf Beſtellung eines Einzelnen zu Stande kommen können, ohne daß der Künſtler bei Ausführung desſelben irgend in der Äußerung ſeiner Eigenthümlichkeit beſchränkt werden müßte. Dies aber müſſen wir allerdings als die Bedingung anſehn, unter welcher allein ein Künſtler ohne ſich herabzuwürdigen auf Beſtellung arbeiten kann, daß dieſe der allgemeinen Bildung entſpreche, an welcher der Beſteller wie der Ausführende gemeinſamen Antheil haben. Es folgt daraus nicht, daß ſie nicht dennoch auch eine beſondere Bedeutung für den Beſteller habe.

Es wird jedoch nöthig ſein, uns noch genauer über das Allgemeine zu erklären, was nach allen dieſen Unterſuchungen in der ſchönen Kunſt ſich geltend macht. Es dürfte zwar überflüſſig ſcheinen, nach allem Vorhergegangenen noch dagegen uns zu verwahren, daß die allgemeine Bildung, welche wir im Kreiſe der Geſelligkeit vorausſetzen, mit der wiſſenſchaftlichen Bildung und dem allgemeingültigen Bewußtſein, der Erkenntniß, verwechſelt werde; aber worin, möchte jemand fragen, beſteht ſie denn ſonſt? Dieſe Frage zu beantworten haben wir uns ſchon den Weg gebahnt durch unſere frühere Unterſuchung über die allgemeine Kunſt. Wir haben dabei bemerken müſſen, daß die

Fähigkeit das Schöne zu fühlen und zu erzeugen nur dadurch ſich ausbildet, daß wir in uns ſelbſt eine Übereinſtimmung mit uns ſelbſt, d. h. unſeres Lebens gewonnen haben, oder um es mit einem Worte auszudrücken, daß nur eine ſchöne Seele das Schöne fühlen und erzeugen könne. Nun iſt aber auch feſtgeſtellt worden, daß die einzelne Seele in ihrer Ausbildung von allgemeinen Verhältniſſen abhängig iſt, beſonders von den Kreiſen der Geſellſchaft, in welcher ſie ſich ausbildet, und daß in dieſer dann auch eine ähnliche Übereinſtimmung des geſelligen Lebens ſich ausbilden müſſe, eine Schönheit der Geſelligkeit, damit ſie Empfänglichkeit für das Schöne und Fähigkeit es in ſich auszubilden gewinne, wird hiervon die natürliche Folge ſein. Demnach werden wir nun anzuerkennen haben, daß in der Geſelligkeit überhaupt und im Beſondern in den einzelnen Kreiſen der Geſelligkeit ein eigenthümliches Bewußtſein, ein Gefühl ihres Zuſammengehörens ſich entwickelt, welches die Weiſe bezeichnet, in welcher die einzelnen Glieder der Geſelligkeit mit einander zu einem Ganzen verbunden ſind, und an dieſem eigenthümlichen Bewußtſein wird ein jeder Einzelne wieder nach ſeiner Eigenthümlichkeit Theil nehmen, d. h. es wird ſich einem jeden in beſonderer Weiſe geſtalten, aber dennoch in Allen vorhanden ſein als ein allgemeiner Boden der eigenthümlichen Bildung. Man könnte das ganze geſellige Leben als ein Kunſtwerk beſchreiben; denn wenigſtens in einem Beſtreben iſt es immer, mehr oder weniger, zu einer ſchönen Einheit ſich zu geſtalten; als ein Kunſtwerk aber, welches zuſammengeſetzt iſt aus dem Zuſammenleben einzelner Perſonen, in welchem alſo auch die einzelnen Theile ein Bewußtſein von ſich haben und mithin auch davon, wie ſie ein Ganzes künſtleriſch bilden helfen. Da werden wir nun nicht davon abkommen, ihnen auch ein Bewußtſein von dem Zuſammengehören der Theile oder von der Einheit des Kunſtwerkes zuzuſchreiben, welches ſie ſelbſt mit zuſammenſetzen, und dieſes Bewußtſein wird ihnen allen gemein ſein ohne doch darum den Charakter des äſthetiſchen Bewußtſeins zu verlieren; denn es bleibt ein Gefühl von der Verknüpfung der Erſcheinungen zu einem Ganzen und iſt weit davon entfernt ein allgemein gültiges Bewußtſein, eine Erkenntniß zu ſein, welche wiſſenſchaftlich ſich geſtalten ließe. Die Wiſſenſchaft macht die Forderung, daß ſie in Allen auf gleiche Weiſe ſich darſtelle, in dem allgemeinen Bewußtſein dagegen, welches in der Geſelligkeit ſich ausbildet, muß nothwendig ein jeder von ſeinem beſtimmten Standpunkte aus das Ganze und ſeine Einheit auf eigenthümliche Weiſe auffaſſen und der perſönlichen Beziehungen ſich bewußt ſein, welche er zu ihm hat. Wiſſenſchaftliche Elemente mögen allerdings in der allgemeinen Lebens- und Weltanſicht eines Kreiſes der Geſelligkeit ſich finden, aber nicht in der Form der Wiſſenſchaft.

Aus dieſen Grundſätzen werden nun die Folgerungen in Beziehung auf unſere vorliegende Unterſuchung im Allgemeinen auf eine ſehr einfache Art ſich ergeben. Ein jeder, der in das Getriebe des geſelligen Lebens eingreift, wird dies thun müſſen, indem ihm beſtändig vor der Seele ſchwebt, wie er dabei nur als Glied einer ganzen großen Einheit wirkſam iſt, einer Einheit jedoch, welche einer jeden Eigenthümlichkeit ihr Recht widerfahren läßt und ihr verſtattet, ihrer Neigung gemäß ſich zu entwickeln, weil eben das geſellige Leben nur dahin ſtrebt einen ſchönen Einklang in der freien Entfaltung aller Perſönlichkeiten hervorzubringen. Da werden ſich denn natürlich Formen und Stoffe für das geſellige Leben ausbilden, welche nicht als Hervorbringungen eines Einzelnen, ſondern nur der ganzen Geſelligkeit angeſehn werden können, welchen aber auch ein jeder ungezwungen ſich anſchließen kann, weil ſeine Eigenthümlichkeit darin wurzelt und er ſelbſt an der Geſtaltung und Fortbildung derſelben ſeinen Antheil hat. Und der Künſtler beſonders, weil er eben einen ausgezeichneten Rang im geſelligen Leben in Anſpruch nimmt, ſo lange er als Künſtler wirkt, muß in ſeinen künſtleriſchen Leiſtungen beſtändig im Auge haben, wie er dem Ganzen ſich anfügen und im Sinne desſelben Formen und Stoffe bearbeiten kann. Je weiter er den Kreis ſeiner geſelligen Wirkſamkeit ausdehnt, um ſo freier wird er zwar von den einzelnen Perſonen, um ſo abhängiger aber auch von der allgemeinen Übereinkunft der größern Geſelligkeit. Will er auf dieſe wirken, ſo wird er ihrem Geſchmacke ſich anſchließen müſſen, um auch nur ihre Aufmerkſamkeit zu gewinnen, und ebenſo wird er weiter dieſem Geſchmacke ſich zu bequemen haben, um ihre Aufmerkſamkeit feſtzuhalten. Wir wollen zwar dem Künſtler den edeln Stolz nicht rauben, daß er auch im Stande ſei den Geſchmack ſeines Volkes oder ſeines Kreiſes zu beherrſchen oder zu leiten, ja Stoffe und Formen der Übereinkunft zu ſchaffen; aber er möge dies doch nicht immer für nöthig halten, und wenn es nöthig ſein ſollte, ſo möge er es auch nicht für einen Triumph ſeiner Kunſt anſehn, ſondern für eine traurige Nothwendigkeit, in welcher er ſich findet, neue Bahnen zu brechen, weil ihm niemand vorgearbeitet hat, ja weil die Bahnen, welche er geebnet findet, eben nur zum Verderben der Kunſt und des Geſchmacks geführt haben. Vielleicht hat man in keiner Zeit mehr als in der unſrigen dem ſchöpferiſchen Genie des Künſtlers gehuldigt, mehr daſſelbe freigeſprochen von allen Stoffen und Formen der Übereinkunft; aber dies iſt auch nur geſchehn, weil wir durch eine Zeit des verbildeten Geſchmacks hindurchgegangen ſind, wo denn viel Neues gewagt, vieles verſucht werden mußte, um nur wieder zu einer reinern Anſchauung des Schönen zu gelangen. Wir können nun zurückſehn auf eine ganze Reihe dieſer Verſuche. Man wird das Ergebniß nicht gar zu glänzend finden, wie ſehr auch der Geſchmack des Neuen zu beſtechen pflegt. Wie vieles iſt ſchon wieder veraltet und vergeſſen! Wie viele verunglückte Verſuche haben wir aufzuzählen gegen einen gelungenen! Und doch haben viele ungemeine Geiſter mit edlem und beharrlichem Eifer eine lange Zeit für die Kunſt gearbeitet. Es war nicht ihre Schuld, wenn ſie oftmals fehlten; es war die Schuld einer Geſelligkeit, welche in ihren Fugen erſchüttert, in ihrem Innern zerriſſen nur umhertaſtend die Fäden eines neuen Zuſammenhangs finden konnte.

Doch was wir bisher zur Erklärung der angeführten Erſcheinungen beigebracht haben, wird allerdings noch nicht völlig genügen. Es läuft nur darauf hinaus, daß wir in allen Mitteln, durch welche wir aus dem Innern in das Äußere gelangen, etwas allgemein Gegebenes uns gefallen laſſen müſſen und daß überhaupt alle Eigenthümlichkeit in einem allgemeinen Sinne, geſchichtlich durch Überlieferung und Übereinkunft getragen und gefördert ſich entwickelt.

Aber hieraus läßt ſich nur erklären, daß der Künſtler in der Darſtellung ſeiner eigenthümlichen Erregung das Allgemeine, wie es gegeben iſt in Stoffen und Formen, nicht entbehren kann; die Erſcheinungen jedoch, von welchen wir ausgegangen ſind, zwingen uns noch mehr zuzugeſtehn, nemlich, daß er auch mit Freuden die dargebotenen Mittel ergreift, um ſeine eigene Perſönlichkeit in einem gewiſſen Grade in den Hintergrund treten zu laſſen. Denn unſtreitig kann jemand leichter und auf einem weniger verwickelten Wege ſeine Welt- und Lebensanſicht äußern, als dies vom Künſtler zu geſchehen pflegt; unſtreitig kann es nicht für die unmittelbarſte und freieſte Darlegung ſeiner Stimmungen oder der Erregungen ſeines Gemüths angeſehen werden, wenn der Künſtler von allem andern eher, als von ſich ſelbſt ſpricht, ſeine Wünſche, ſeine Ideen, die Bilder, in welchen er die Schönheit im Allgemeinen erblickt, zurücktreten läßt, um dagegen Stoffe und Formen walten zu laſſen, welche ihm irgend wie gegeben worden ſind. Beſonders muß uns davon, daß hierbei noch ein anderes Geſetz herrſcht, dies überzeugen, daß gerade die Gattungen der Kunſt, welche am meiſten die Perſönlichkeit des Künſtlers hervortreten laſſen, doch den kleinſten Umfang haben und an Bedeutung mit den Formen der Kunſt ſich nicht meſſen können, welche einen Stoff der Geſchichte oder der Sage zu behandeln beſtimmt ſind.

Welches Geſetz aber hierin walte, das kann uns nach unſern frühern Unterſuchungen auch nicht entgehen. Die Beſtimmung der ſchönen Kunſt iſt es eben nicht, der vertrauteſten Mittheilung der Gefühle zu dienen. Um uns der Worte eines Dichters zu bedienen, es iſt in der ſchönen Kunſt eine Würde und eine Höhe, welche die Vertraulichkeit entfernt. Nur der iſt zum Künſtler gemacht, welcher an eine größere Geſelligkeit ſich wenden, der Dolmetſcher ihrer Gefühle werden, in ihrem Namen das Ideale heraustreten laſſen kann. Daher darf er auch natürlich nur das anregen, was allgemeinere Bedeutung hat und ein allgemeines Intereſſe auf ſich zieht. Selbſt wenn ſeine Perſönlichkeit durch ihre ſonſtige Bedeutſamkeit eine allgemeine Aufmerkſamkeit gewonnen haben ſollte, ſo würden wir es doch unſchicklich, ja lächerlich finden, wenn ſie uns mit aller Breite jede Geringfügigkeit vorlegen wollte, welche ſie wohl der Theilnahme ihrer Vertrauteſten empfehlen darf. Nur das gehört dem größern Kreiſe der Geſelligkeit an, was von der ausgezeichneten Perſönlichkeit aus dieſen in ſeinen weſentlichen Beſtrebungen hat anregen können. Es iſt unmöglich, daß dieſem Kreiſe, an welchen der Künſtler ſich wendet, die einzelne Perſönlichkeit an ſich einen Antheil auf die Dauer einflöße; daher wenn ſie ſich äußern will in künſtleriſcher Weiſe muß ſie ſich anſchließen an die allgemeinen Getriebe des geſelligen Lebens, an die Formen des Zuſammenſeins, an die Geſchichte und die Sage, welche der ganzen Gemeinſchaft die Grundlage ihrer Bildung abgeben. Dieſen Dingen mag der Künſtler alsdann ein neues Intereſſe abgewinnen, indem er zeigt, wie dieſelben in ſeiner Eigenthümlichkeit ſich abſpiegeln und eine neue Seite in der kräftig entwickelten Urſprünglichkeit ſeiner Natur offenbaren. Dies iſt das einzige Mittel, durch welches er ſich künſtleriſch mittheilen kann; er ergreift es um ſo lieber, je ſtärker er ſich deſſen bewußt iſt, daß er ſeine eigene Bildung nur aus den allgemeinen Grundlagen ſeiner Geſelligkeit geſchöpft hat und mit dieſer ſo innig verwachſen iſt, daß er nur in Wechſelwirkung mit ihr ſich und Andere fördern kann.

Viertes Kapitel.

Verhältniß der gegebenen Stoffe und Formen zur künſtleriſchen Erregung und Darſtellung.

Die gegebenen Stoffe und Formen der Kunſt greifen zu tief in die Geſtaltung aller Kunſtwerke ein, als daß wir uns entſchließen könnten ſie ſogleich zu verlaſſen. Es iſt wohl der Mühe werth noch weiter in ihre Natur einzudringen und ihr Verhältniß zur künſtleriſchen Erregung auf der einen Seite und auf der andern Seite zur künſtleriſchen Darſtellung genauer zu erforſchen.

Wir können uns nicht verleugnen, daß alles Gegebene doch in gewiſſer Weiſe die Freiheit des Künſtlers beſchränkt. In der Mittheilung an größere Kreiſe der Geſelligkeit kann man nicht mit derſelben Ungebundenheit ſich äußern, als unter den vertrauteſten Genoſſen. Wenn nun dennoch auf die Äußerung der perſönlichen Neigungen das geſellige Behagen und mithin auch die künſtleriſche Erregung ſich gründet, ſo darf die Beſchränkung des Künſtlers durch Überlieferung und Übereinkunft nicht zu weit um ſich greifen, vielmehr muß ſeine Freiheit in der Äußerung ſeiner perſönlichen Beſtrebungen von der andern Seite ſich wieder Luft machen können.

Dieſe Freiheit tritt nun auch entſchieden genug heraus an allen den Punkten, in welchen die Übereinkunft den Künſtler feſſelt. Zuerſt iſt hierbei zu merken, daß ſowohl übliche Formen, wie gegebene Stoffe in jeder Geſelligkeit, welche nur zu einiger Entfaltung gekommen iſt, in einer großen Mannigfaltigkeit vorliegen und daß es daher dem Künſtler freiſteht, aus dieſer ſich zu wählen, was ſeiner Neigung, ſeinem Geſchmacke, der Richtung ſeiner Begeiſterung und ſeinem Talente für die Darſtellung, kurz ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit entſpricht. Dieſe Wahl der Form und des Stoffes muß für eins der wichtigſten Geſchäfte des Künſtlers gehalten werden. Sie würde nicht eintreten, wenn der Künſtler eben nur ſeiner Eigenthümlichkeit in den Ausſtrömungen ſeines künſtleriſchen Geiſtes ohne Rückhalt zu folgen hätte. Sie ſetzt eine kältere Überlegung voraus, als die reine Begeiſterung für das Schöne zu geſtatten ſcheint. Sie würde aber auch nicht eintreten, wenn der Künſtler in ſeinem Wirken nicht zu ſehen hätte auf das, was ihn eigenthümlich bewegt; denn alsdann würde ein jeder Stoff und eine jede Form ihm gerecht ſein und er dürfte ſie nur blindlings ziehen, wie aus dem Topfe das Loos.

Zwar iſt auch in einer ſolchen Wahl keine gänzliche Ungebundenheit, ſondern die Geſetze der Kunſt verlangen dabei ihre Beachtung, indem die Wahl des Stoffes auch die Wahl der Form bedingt und umgekehrt; aber dieſe Geſetze der Kunſt ſind dem Künſtler keine wahre Schranken, da ſie ſeinem Geſchmacke eingebildet ſind und nichts anderes fordern, als daß überhaupt die verſchiedenen Beſtandtheile des Kunſtwerks mit einander in Übereinſtimmung ſtehen. Daher werden wir ſchon in der Wahl unter den üblichen

Formen und Stoffen den eigenthümlichen Geiſt des Künſtlers in freier Bewegung erblicken.

Doch iſt dies der geringſte Theil ſeiner Freiheit. Bei weitem ſtärker tritt dieſelbe hervor in der Behandlung der Formen und Stoffe, welche die geſellige Übereinkunft darbietet. Dieſe ſind nemlich nicht ſo ſpröde, daß ſie nicht Veränderungen zuließen, nicht ſo beſtimmt, daß nicht die Phantaſie noch einen weiten Spielraum hätte, in den allgemeinen Zügen oder Vorſchriften, welche ſie angeben, ſich zu ergehen und durch eigenthümliche Erfindung den Charakter des Künſtlers auszudrücken. Es iſt in ihnen überhaupt — und von dieſer Seite muß ſie der Künſtler auffaſſen — nur ein Ausdruck der allgemeinen Bildungsſtufe, auf welcher die Geſelligkeit ſteht, in beſondern Erzeugniſſen derſelben gegeben; aber die allgemeine Bildungsſtufe läßt die verſchiedenſten Perſönlichkeiten in ſich zu, ſo daß eine Ausfüllung ihrer allgemeinen Norm von einem jeden im Beſondern gefordert wird; ſie läßt auch überdies eine Fortbildung und Steigerung des von ihr erreichten Standpunktes zu, ſo daß auch eine Fortbildung der üblichen Formen und Stoffe durch den Künſtler vollbracht werden kann. Dies letztere iſt in der That das Höchſte, was in der Macht des Künſtlers ſteht, daß die Weiſe, in welcher er überlieferte Stoffe und Formen weiter ausbildet, ſelbſt wieder zu einer Regel für die Zukunft wird und in das allgemeine Bewußtſein übergeht, welches der geſellige Kreis ſeiner Wirkſamkeit vom Schönen hat. Es hat aber dieſe Fortbildung der künſtleriſchen Formen und Stoffe eine doppelte Seite, indem ſie theils darin beſteht, daß der Ausdruck der allgemeinen Bildungsſtufe in einer beſondern Form oder einem beſondern Stoffe zu reicherer und beſtimmterer Entwicklung gebracht wird, theils darin, daß ein ſolcher Stoff oder eine ſolche Form in eine harmoniſchere und äſthetiſch befriedigendere Verbindung mit der ganzen Bildungsſtufe tritt, als deren Stellvertreter jene angeſehn werden müſſen. Aber ſelbſt in dieſem höchſten Triumph, welchen der Künſtler feiern kann, darf er ſich dennoch nichts weiter anmaßen, als ein Organ der ſich fortbildenden Geſelligkeit zu ſein; ihr muß er ablauſchen, wohin ſie ſtrebt und welche Elemente in ihrem noch nicht genugſam ausgebildeten Geſchmacke einer weitern Förderung fähig ſind und die beſſernde Hand des Künſtlers gleichſam erwarten. Nur wenn er ſo im Sinne der ganzen Geſelligkeit arbeitet, darf er auch erwarten, daß ſeine Wirkſamkeit Anerkennung finden wird. Einer Originalität dagegen, welche in der Abſonderung von dem allgemeinen Entwicklungsgange ſich gefällt, können wir nur als einer krankhaften Erſcheinung unſere Aufmerkſamkeit ſchenken.

Um die Natur dieſer Erſcheinungen noch mehr im Einzelnen zu erforſchen, wenden wir uns beſonders wieder an die Künſte, welche den Gedanken zur Darſtellung benutzen. In der Dichtkunſt iſt es offenbar, welchen großen Vortheil es dem epiſchen und dramatiſchen Dichter gewährt, wenn er bei den Freunden der Kunſt, für welche er arbeitet, einen beſtimmten Kreis von Uberlieferungen vorausſetzen darf, aus welchem heraus er den Gegenſtand ſeiner Bearbeitung nur zu wählen braucht. Auch den bildenden Künſten in der hiſtoriſchen Gattung wird dasſelbe faſt noch förderlicher, ja nothwendig ſein, wenn anders die Gattung ihren Namen mit einigem Rechte führt. Zwar iſt es den Dichtern, welche nach der Natur ihrer Kunſt einen größern Umfang von Gedanken umſpannen können und daher bei dem Kreiſe der Theilnehmenden weniger vorauszuſetzen nöthig haben, zuweilen paſſend erſchienen, rein erfundene Gegenſtände epiſch oder dramatiſch zu bearbeiten; aber dies iſt theils nur unter Verhältniſſen geſchehen, in welchen die Bildungsweiſe der Geſelligkeit keinen feſten und charakteriſtiſch beſtimmten Haltpunkt für die Dichtung darzubieten ſchien, theils dürfen wir es den verfehlten Verſuchen zuzählen, theils endlich bleibt auch bei ſolchen freien Schöpfungen der Phantaſie doch noch eine geſchichtliche oder der Sage angehörige Grundlage übrig, welche als bekannt vorausgeſetzt wird. So wenn uns der Romanſchreiber in die neueſten Zeiten oder in irgend eine andere beſtimmte Zeit einführt; ſo auch wenn der Mährchenerzähler die bekannten Figuren der Erdgeiſter oder Nixen oder andere Geſchöpfe des Volksglaubens und einer ſeit lange überlieferten Dichtung uns vorführt. Ähnliche Geſtalten der Geſchichte oder der Einbildungskraft, welche uns ſchon von anderswoher bekannt ſein müſſen, muß der bildende Künſtler zum Gegenſtande ſeiner Darſtellung machen. Wenn man nun bedenkt, daß die Wahl der Stoffe um ſo freier ſich ergeben kann, je größer die Mannigfaltigkeit derſelben vorliegt, ſo ſollte man meinen, der Künſtler werde um ſo leichteres Spiel haben, je größer der Umfang der Überlieferungen iſt, in welchen die geſellige Bildung ſich bewegt. Allein ſo finden wir es nicht, wenigſtens nicht unbedingt. Der Mannigfaltigkeit der Stoffe muß, wie es ſcheint, auch eine innige Verknüpfung derſelben oder, um uns ſo auszudrücken, ein Verwachſenſein derſelben in das Gemüth der

Geſelligkeit zur Seite geben, wenn ihr Gebrauch den künſtleriſchen Zwecken entſprechen ſoll. Wir brauchen nur auf unſere Zuſtände zu ſehen um dies wahr zu finden. Unter welchem Reichthum der Stoffe hat nicht der Künſtler unſerer Tage die Wahl! Das Alterthum bietet ſie dar, das Mittelalter und die neuere Zeit bis auf die heutige Stunde; Weſten und Oſten liegen uns zur Wahl offen; wir ſind gelehrt genug um unſere Einbildungskraft in die fernſten Zeiten und Räume verſetzen zu können, und der Künſtler möge nur die vielſeitige Bildung unſerer geſelligen Kreiſe prüfen, ſie wird nicht leicht ihm verſagen irgend einer gewagten Verbindung der Phantaſie zu folgen. Aber dieſe Gelehrſamkeit ſcheint unſere Künſtler nur zu drücken. Sie bietet Stoffe genug dar; aber welches bunte Gemiſch derſelben? Sie eröffnet uns die Schätze aller Mythologien; aber wir können an die Figuren derſelben nicht glauben. Wenn wir daraus unſere dichteriſchen Blumen entnehmen, ſo iſt es nur eine redneriſche Figur, welche wir gebrauchen. Wir beſitzen noch eine eigene Mythologie oder Sage unſeres Volkes; aber bis auf wenige Bruchſtücke iſt ſie dem Volke ſelbſt fremd geworden, faſt noch fremder als die Sage alter Völker, die unſere Gelehrſamkeit aus ſchwer zugänglichen Quellen geſchöpft und verbreitet hat. Wie ſoll eine Sage in lebendiger Überlieferung und Fortbildung ſich erhalten, welcher die Muſter der Geſelligkeit ihre Theilnahme entzogen haben? Selbſt die Überlieferungen unſerer Religion werden nur mit gemiſchten Empfindungen aufgenommen. So iſt es nun gekommen, daß wir vielerlei haben, aber nicht viel, eine große Mannigfaltigkeit von Stoffen, die aber wenig untereinander zuſammenhängen, uns bald hierhin bald dahin ziehen, die ihrem Urſprunge nach fremd nur nach langer Mühe und auch jetzt noch kaum unſerer Denkweiſe haben angeeignet werden können und nun in einem fremden Boden kein frohes Wachsthum gewinnen wollen. Die Dichtkunſt im Beſondern ſchließt ſich durch den Gebrauch der Sprache an das Volksthümliche an, und wenn ihre Werke auch nicht ausſchließlich für die Geſelligkeit, die im Kreiſe eines Volkes ſich ausgebildet hat, beſtimmt ſein mögen, ſo ſind ſie doch wenigſtens zunächſt der volksthümlichen Geſelligkeit gewidmet. Daher verlangt ſie auch für ihre höchſten Aufgaben Stoffe, welche volksthümliche Bedeutung haben und nichts wird ihr ſolche erſetzen können. Sie haben den Vorzug, nicht allein daß ſie ſogleich die Theilnahme aller Sprachgenoſſen auf ſich ziehen, ſondern auch daß der Gegenſtand, welcher zur Darſtellung kommt, einen wohlbekannten Hintergrund findet, daß die Geſinnungen und Gedanken, welche ausgeſprochen werden müſſen, dem Dichter ſeit ſeiner Jugend vertraut und mit dem Mittel der Darſtellung, der Sprache, auf das innigſte verwachſen ſind. Dem Künſtler muß es überhaupt darum zu thun ſein, für eine Geſelligkeit zu arbeiten, welche einen beſtimmten Charakter hat, und eine ſolche wird er zunächſt immer in dem Kreiſe ſeines Volkes finden. Ähnliche Vorzüge haben zwar auch die Stoffe, welche dem religiöſen Glauben angehören, und gewiß giebt es auch eine nicht gemeine Art der Kunſt, welche für die religiöſe Geſelligkeit ſich ausbildet. Auch ſie hat einen beſtimmten Charakter, ihre Stoffe erregen allgemeinen Antheil, ſie finden einen wohl bekannten Hintergrund, und es müßte mit dem Künſtler ſchlecht beſtellt ſein, wenn ſeine Eigenthümlichkeit nicht gern ſolchen Stoffen ſich zuwendete. Aber dennoch, wenn die Religion eine Scheu tragen muß, in die Breite der Erſcheinungen ſich zu verlieren, ſo liegt auch hierin ein Hinderniß für die künſtleriſche Behandlung ihrer Stoffe. Es wird überdies ein jeder religiöſe Stoff der Erfindung des Künſtlers engere Schranken ſetzen, weil das Heilige nur eine weniger freie Behandlung verſtattet. Beſonders finden wir die religiöſen Stoffe für die dichteriſche Behandlung weniger geeignet, als für andere Künſte, ſobald der religiöſe Glaube über die Schranken der Volksthümlichkeit hinaus einmal ſich erweitert hat; denn alsdann kann auch die Sprache nicht ſo innig an ſie ſich anſchmiegen. Es kommt überdies hinzu, daß die Religion, ſobald ſie über das Volksthümliche ſich erhebt, einen mehr didaktiſchen Charakter annimmt und dieſen der Sprache mittheilend die dichteriſche Ausbildung dieſer nicht ſo leicht begünſtigen kann. Alle dieſe Punkte treffen die übrigen Künſte nicht und daraus müßte es erklärt werden, warum die neuere Dichtkunſt in der epiſchen und dramatiſchen Gattung weniger ſich dazu geeignet gezeigt hat religiöſe Stoffe zu behandeln, als die Malerei, wenn dafür nicht auch andere Gründe angeführt werden könnten, die mehr in die beſondere Geſchichte unſerer neuern Kunſt und unſerer kirchlichen Geſelligkeit eingehn, als daß ſie hier eine paſſende Stelle finden könnten.

Die Freiheit des Künſtlers zeigt ſich nun aber auch in der Bearbeitung des überlieferten Stoffes. Hierin hauptſächlich beſteht das, was man künſtleriſche Erfindung nennt. Der überlieferte Stoff muß demnach eine Vorſtellungsmaſſe bieten, welche bildſam genug iſt um dem Künſtler zu geſtatten, in der Erfindung die eigenthümlichen Richtungen ſeiner Phantaſie geltend zu machen, und darnach iſt auch die Wahl des Stoffes zu treffen. Wir können in dieſer Rückſicht zwei Arten des Stoffes unterſcheiden, den aus der Sage und den aus der Geſchichte entnommenen; doch wird man freilich wohl auf den erſten Blick bemerken, daß dieſe Unterſcheidung keine ſcharfe Grenzen giebt. Beide bieten der Bearbeitung des Künſtlers Freiheiten dar, aber in verſchiedener Weiſe, ein jeder im Allgemeinen und ein jeder auch für die verſchiedenen Künſte. Für die Dichtkunſt haben die geſchichtlichen Stoffe nicht ſelten eine große Unbequemlichkeit, theils weil ſie gewöhnlich eine fortlaufende Reihe von Begebenheiten bilden, welche kein abgeſchloſſenes Ganzes darbieten, wie es der Dichter bewältigen kann in den üblichen Formen der Kunſt, theils weil der Dichter dennoch ſich hüten muß zu viel hinzuzuerfinden oder an der bekannten Geſchichte zu ändern. Dies würde zu Seitenblicken auf die Geſchichte Veranlaſſung geben, welche zerſtreuen, wenn ſie auch ſonſt keinen Nachtheil mit ſich führen ſollten. Daher wird der Dichter Stoffe aus einer gar zu bekannten Geſchichte nicht ſehr bequem finden, und es iſt nicht allein die Beſorgniß, daß parteiiſche Leidenſchaften erregt werden könnten — eine Störung natürlich der reinen Luſt am Schönen — was den Dichter warnen muß mit Stoffen der neueſten Geſchichte anzubinden. Aber glücklicher Weiſe für den Dichter, je mehr das Geſchehene in die Vergangenheit zurücktritt, um ſo mehr verlieren ſich auch die Einzelheiten deſſelben aus dem Gedächtniſſe der Menſchen und die Phantaſie gewinnt nun einen Spielraum um die Lücken der Überlieferung oder der allgemeinen Erinnerung zu ergänzen. Wenn man alsdann aus der ferner zurückgetretenen Geſchichte ſeinen Stoff für die Dichtung wählt, ſo hat man dabei nur zu berückſichtigen, daß er noch Antheil genug in der Gegenwart finde um nicht allein die Aufmerkſamkeit auf ſich zu ziehen, ſondern auch eine Bekanntſchaft mit den allgemeinen Verhältniſſen des damaligen Lebens mit ſich zu führen, weil eine ſolche erſt einzuleiten für den Dichter eine Aufgabe ſtörender Art ſein würde. Man ſieht aber hieraus, daß die geſchichtlichen Stoffe ſich der Sage ſchon nähern müſſen, um für die Dichtung bequemer zu werden. Die bildende Kunſt hat es weniger als die Dichtkunſt zu befürchten, in ihrer Erfindung durch zu genaue Kenntniß der Geſchichte übermäßig beſchränkt zu werden; weil die Geſchichte ihrem Weſen nach die Entwicklungen der Seele wenigſtens hauptſächlich zu ihrem Gegenſtande hat, nicht den Körper, welchen die bildende Kunſt darſtellt; es müßte denn ſein, daß jemand von ihr porträtartige Darſtellungen verlangte, welches denn freilich eine Forderung ſein würde, die gar zu ängſtlich an dem gegebenen Stoffe feſthielte. Nur in Nebendingen kann allerdings auch ſie durch zu genaue Kenntniß des Geſchichtlichen ſich beengt finden, wie dies nicht ſelten bei der Wahl der Gewandung ſich bemerklich macht. Aber wenn die Geſchichte das Körperliche, welches die bildende Kunſt darſtellt, wenig oder gar nicht berührt, ſo werden wir auch geſtehn müſſen, daß die geſchichtlichen Stoffe der bildenden Kunſt faſt nur einen Haltpunkt darbieten, durch deſſen Vermittlung das Verſtändniß der dargeſtellten Handlung oder Lage erleichtert wird. Auch die Stoffe der Sage beſchränken zuweilen die Erfindung des Künſtlers mehr, als erwünſcht iſt. Beſonders iſt dies bei der Sage der Fall, welche eine heilige Bedeutung hat und auf Überlieferungen der Religion ſich bezieht. Denn bei ſolchen Stoffen die freie Erfindung walten zu laſſen bringt die Gefahr, gegen die allgemein verbreitete Denkweiſe anzuſtoßen und das religiöſe Gefühl zu beleidigen, welches ſeinen unwandelbaren Schatz dem Wandel der Phantaſie nicht ausgeſetzt ſehen will. Auch in dieſem Punkte zeigt ſich, wie das religiöſe und das äſthetiſche Gefühl nach entgegengeſetzten Seiten auseinandergehen. Die künſtleriſche Erfindung kann aber auch in Behandlung einer Sage dadurch beſchränkt werden, daß dieſe ſchon eine feſtſtehende Form in einem Meiſterwerke gewonnen hat, welches mit dem Bewußtſein eines geſelligen Kreiſes ſo verwachſen iſt, daß niemand denſelben Stoff behandeln kann ohne an dasſelbe zu erinnern. Denn außerdem daß der Künſtler wohl abgeſchreckt werden kann mit einem anerkannten Meiſter ſich zu meſſen, außerdem daß bei einem ſolchen Wagniß die Verführung nahe liegt das Schöne durch das Allzuſchöne zu überbieten, iſt es auch für jedes künſtleriſche Unternehmen nachtheilig, in ſich ſelbſt gleichſam aus ſich herauszuweiſen und die Aufmerkſamkeit zu theilen. Bei allen dieſen Schwierigkeiten jedoch, welche die Sage der künſtleriſchen Erfindung bieten kann, werden wir anerkennen müſſen, daß ſie bei weitem die paſſendſten, bequemſten und anmuthigſten Stoffe dem Künſtler gewährt. Faſt in allen den vorher bemerkten Punkten haben die Stoffe der Sage einen bedeutenden Vorzug vor den geſchichtlichen. In der Regel bietet die Sage ſchon einen abgerundeten Kreis für die dichteriſche Behandlung dar. Ihre Stoffe ſind auch nicht ſo ſpröde, wie die geſchichtlichen, vielmehr geſtatten ſie meiſtens der Erfindung einen weiten Spielraum, weil ſie ihren Gegenſtand als ein Werk der Dichtung oft in einer ſehr verſchiedenen Weiſe darſtellen und nach der Hauptwahl des Gegenſtandes ſogar noch die Wahl übrig laſſen unter den verſchiedenen Geſtalten, in welchen ihn die Sage ausgeprägt hat. Sie verſetzen uns überdies in ein Gebiet, welches keinen gar zu beſtimmten Hintergrund hat, weil die Sage durch die verſchiedenſten Zeiten hindurchgegangen von der Farbe einer jeden dieſer Zeiten angenommen hat, und indem ſie das Wunderbare liebt, der Erfindung geſtattet, die abenteuerlichſten Verknüpfungen einzuführen. Daher iſt auch die Sage in überwiegendem Maße der Lieblingsgegenſtand der Kunſt geweſen, beſonders die bei einem Volke urſprünglich einheimiſche oder einheimiſch gewordene Sage — denn auch dieſe Kraft beſitzt die Sage, urſprünglich fremde Stoffe umbildend einem Volke aneignen zu können — und nur in ſolchen Zeiten, welche geblendet ſind von einem Glanze, der in den groſſen Bewegungen der Geſchichte ſich abſpiegelt, weniger empfänglich aber für das ſtille Leben und Weben der Volksſage, hat man es vorgezogen entweder der Geſchichte ihre Stoffe für die Kunſt zu entnehmen oder auch nur auf dem allgemeinen Grunde geſchichtlich bekannter Zuſtände reine Erfindungen aufzutragen.

Doch die hier aufgeführten Gründe erklären zum Theil, warum die Stoffe der Sage die ſchöne Kunſt mehr anmuthen, als alle andern Stoffe, aber ſie erklären es doch nicht ganz. Sie verſtatten allerdings der künſtleriſchen Erfindung größere Freiheit, als die geſchichtlichen Stoffe, aber mit den auf geſchichtlicher Grundlage rein erfundenen Stoffen werden ſie hierin doch nicht ſich meſſen können. Wenn nun dennoch dieſe jenen nachſtehn müſſen, ſo ſcheint dies darauf zu deuten, daß die ſchöne Kunſt eben ſo ſehr eine zu große Freiheit, wie eine zu große Gebundenheit der Phantaſie fliehe. Man erinnere ſich nur daran, wie ſie auch gern ſich gefallen läßt, an die üblichen Formen der künſtleriſchen Darſtellung ſich anzuſchließen und Regeln und Muſtern, wie ſie allmälig ſich ausgebildet haben, immer wieder von neuem nachzugehen. Wir glauben aber hiermit einen noch wichtigern Grund für die angeführte Erſcheinung verflechten zu können. Er liegt in der Gleichartigkeit der Sage und der ſchönen Kunſt. Sind nicht beide Töchter der Phantaſie? Iſt nicht die Sage auch ein Werk der Dichtkunſt, wenn auch nicht eines einzelnen Mannes, ſo doch eines ganzen Volkes oder ſonſt einer geiſtigen Gemeinſchaft, wenn auch nicht mit einer ihrer ſelbſt bewußten Kunſt hervorgebracht, doch gedichtet in einem faſt abſichtsloſen Triebe? Da bildet ſich in einem allmäligen, ſtill emporkeimenden Werden, deſſen Gründe in die unerforſchliche Tiefe der menſchlichen Geſittung hinabreichen, ein Werk weiter und weiter fort, von Keinem gewollt, von Keinem begriffen, aber Vielen erwünſcht und von Tauſenden als ein Beſtandtheil ihres Selbſt gefühlt, als ein Glied ihres innern Lebens zu fröhlicher Regung ausgearbeitet; jedem, der daran erinnert wird, klingt es wie Erinnerungen der fernen Jugend, der fernen Heimath. Kann der Dichter, der bildende Künſtler einen ſchönern, ſeiner Kunſt gleichartigern Vorwurf finden? Er braucht ihm nicht erſt Schönheit anzudichten, an ſich ſelber iſt er ſchön. Wüßte nur jemand in der ſchlichteſten, faſt in kunſtloſer Rede ihn wiederzugeben, ſeine unter den Händen entſchlüpfende, wandelbare Geſtalt in einen ſichern Ausdruck niederlegend, das was der Phantaſie ſeines Volkes in der Sage vorſchwebt, in einem feſten Werke gleichſam feſſelnd, er würde aller Herzen entzücken, er würde das Schönſte erreicht haben. Wie iſt die Sage geworden? Eine Begebenheit, ein Widerklang der geſelligen Verhältniſſe oder auch der Umgebungen der Natur im Gemüthe der Menſchen hat ſie erweckt. Schon der Erſte, welcher ſie überliefert, ſpricht nicht allein ſeine Erfahrung aus, ſondern legt in ſie den Ausdruck der Weiſe, in welcher ſie ſeine Phantaſie erregt hat. Manches iſt nicht gehörig bemerkt, manches iſt in der Überlieferung vergeſſen worden; indem der Träger der Sage die Lücken bemerkt, ſucht er ſie auszufüllen, Andere helfen ihm nach und immer wieder iſt es die Phantaſie, welche an dieſem Gemeingute der geſelligen Bildung weiterdichtet. Mehrere Sagen treten zuſammen, je weiter der Kreis der Geſelligkeit ſich öffnet und wieder zuſammenſchließt, um ſo mehrere; man vermuthet einen Zuſammenhang, und einen innern Zuſammenhang haben ſie in dem Charakter der geſelligen Bildung, und von neuem iſt die Phantaſie geſchäftig, dieſen Zuſammenhang in anſchaulichen Bildern darzuſtellen. Anfangs glaubt man feſt an die Sage und wagt nicht willkürlich an ihr zu ändern; denn noch ſind Sage und Geſchichte nicht auseinandergetreten; aber die Zeit wird kommen, wo Wahrheit und Dichtung ſich ſcheiden, beide in ihrem eigenen Rechte, und dann wird auch bemerkt werden müſſen, daß die Phantaſie an der Bildung der Sage den größeſten Antheil hatte, und was die Frühern ohne Abſicht thaten, das wird nun auch den

Spätern mit Abſicht weiter zu verfolgen erlaubt ſein; ſo werden ſie wollend und mit Bewußtſein die Sage weiter ausſchmücken und erweitern, und wenn ſie es nur vermögen im Sinne und zum Beifall des geſelligen Kreiſes, welchem die Sage ihrer Entſtehung und Fortbildung nach angehört, ſo werden ſie damit etwas Bleibendes gewirkt haben, das in der Überlieferung der geſelligen Bildung ſich fortpflanzt, wenn auch nicht immer in einer unveränderlichen Form. Hat nun an dieſer Geſtaltung der Sage die Kunſt der Rede, die Dichtkunſt im weiteſten Sinne des Wortes, den größeſten Antheil, ſo treten auch bald andere Künſte hinzu. Die zeichnenden Künſte geben dem Helden der Sage eine beſtimmte Geſtalt und Farbe, welche in Worten beſchrieben nur unſicher der Phantaſie vorſchweben; was ſie durch ihre Mittel geradezu nicht ausdrücken können, dafür finden ſie ſymboliſche Andeutungen und was ſie in ſolcher Weiſe erfunden haben, das pflanzt ſich alsdann, wenn es im Geſchmack des geſelligen Kreiſes iſt, als Norm für künftige Zeiten fort, zunächſt für Künſtler derſelben Kunſt, aber auch übergehend in die Sage, welche ſich immer weiter zu geſtalten ſtrebt. Die Beiſpiele ſind bekannt, wie Zierathen und Symbole der bildenden Kunſt Antheil an der Ausbildung der Sage gewonnen haben. So haben wir denn dieſe überhaupt als ein Erzeugniß der künſtleriſchen Thätigkeit anzuſehn, ſo wie dieſelbe in bewußter oder unbewußter Weiſe ſich entwickelt, aber immer im Sinn eines geſelligen Kreiſes, welcher der Träger der Sage iſt und nur das feſthält und weiter ausbildet, was ſeinem Geſchmacke zuſagt. Der Künſtler, welcher ſeinen Vortheil verſteht, wird ohne Zweifel bemerken müſſen, wie viel er dadurch gewinnt, daß er dieſem Geſchmacke ſich anſchließt und die Stoffe ergreift, welche lebendige Zeugen desſelben ſind. Möchte er nur immer in dem glücklichen Falle ſein, daß für ſeine künſtleriſche Thätigkeit dieſe beiden Punkte zuſammentreffen, daß ſolche künſtleriſch von der Sage vorgebildete Stoffe im Kreiſe ſeiner Geſelligkeit ſich vorfinden und daß in dieſem noch immer ein lebendiges Streben herrſcht ſie weiter zu entwickeln.

Wir werden nun wohl nicht daran zweifeln können die Formel für richtig zu halten, daß die gegebenen Stoffe für die Kunſt um ſo paſſender ſind, je mehr ſie das Mittel halten zwiſchen einer zu großen Freiheit und einer zu großen Gebundenheit der Phantaſie. Wir können auch in dieſer Rückſicht wieder zwei äußerſte Grenzen unterſcheiden und zwiſchen beiden ein mittleres Maß der Freiheit und der Gebundenheit. Das äußerſte Ende der Freiheit findet bei den rein erfundenen Stoffen ſtatt, von welchen wir jedoch gezeigt haben, daß auch ihnen eine gegebene Grundlage der Geſchichte oder der Sage nicht fehlen darf. Das äußerſte Ende der Gebundenheit iſt in den geſchichtlichen Stoffen, welche jedoch der Kunſt von Seiten ihres Inhalts gänzlich fremd bleiben würden, wenn ſie nichts Unbeſtimmtes in ſich enthielten und dadurch den Erfindungen der Phantaſie Raum geſtatteten. Das mittlere Maß zwiſchen beiden hält die Sage, ein Kind der Erfahrung und der Erfindung. Daß nach dieſer Mitte die künſtleriſche Behandlung aller Stoffe hinſtrebt, ſtellt ſich daran heraus, daß die äußerſten Grenzen nicht rein ſich ergeben wollen, ſondern, wie angedeutet worden, der reinen Erfindung ein Element der Geſchichte oder der Sage ſich beimiſcht, der reinen Geſchichte aber ein Element der Erfindung. Daher verwandeln ſich auch wohl reine Erfindungen in Sagen, die alsdann wieder ein Stoff der Geſchichte werden und ein bedeutendes Gewicht haben für die Beurtheilung der Völker und der Zeiten. Und nicht minder ſchließen ſich an die Geſchichte in beſtändiger Forterzeugung Sagen an, ſo daß wir den Geſchichtsforſcher nicht ohne Grund klagen hören, wie ſchwer es halte Sage und Geſchichte von einander zu ſondern. Die künſtleriſche Thätigkeit ſpielt eben in alle Zweige unſeres Lebens hinüber, ſo wie die Geſelligkeit alles ergreift, was der vernünftigen Entwicklung einen Antheil abgewinnen und irgend eine Neigung der Menſchen befriedigen kann.

Sehen wir nun zurück auf die Eintheilung der künſtleriſchen Thätigkeiten, von welcher dieſe Unterſuchung ausgegangen iſt, in künſtleriſche Erregung nemlich und künſtleriſche Darſtellung, ſo dürfte man fragen, welcher von beiden das zuzuſchreiben ſei, was als Wahl des gegebenen Stoffes und der gegebenen Form beſchrieben worden iſt. Es ließen ſich wohl Gründe finden für beide Annahmen, ſowohl daß ſie der künſtleriſchen Darſtellung, als daß ſie der künſtleriſchen Erregung angehöre. Denn zuerſt für das Erſte ſcheint es zu ſprechen, daß wenn die künſtleriſche Darſtellung bezweckt das eigenthümliche Bewußtſein des Künſtlers Andern zugänglich zu machen und deswegen in ihr ein natürliches Beſtreben iſt dem Kreiſe der Geſelligkeit ſich anzupaſſen, dies offenbar auch in der Wahl der Stoffe und Formen für die Kunſt ſtattfindet. Der Künſtler muß in der Wahl ſeiner Formen nach dem Geſchmacke der Kunſtfreunde ſich richten; er darf zwar neuern, aber auf ſeine Gefahr, mit Mäßigung; er muß die Stoffe und Formen ſich wählen, welche dem Kreiſe ſeiner Geſelligkeit leicht verſtändlich ſind und gefällig erſcheinen; die Natur, welche uns umgiebt, die Lebensweiſe und die Einrichtungen, die Geſchichte und die Sage des Stammes, des Volkes, der Bildungsſtufe, der Religion, alles dies, was die Vermittelung zwiſchen uns und Andern abgiebt, muß dabei berückſichtigt werden. Hierauf weiſt uns nicht weniger hin, daß für verſchiedene Künſte verſchiedene Stoffe und Formen ſich eignen; denn da die Verſchiedenheit der Künſte auf den Mitteln beruht, welche ſie zur Darſtellung gebrauchen, ſo können wir auch die Verſchiedenheit ihrer Wahl nur daraus ableiten, daß ihre Darſtellung des Schönen verſchieden iſt. Im Allgemeinen werden wir nicht leugnen können, daß die Überlieferung und alles Gegebene uns zu einem Mittel dient, an welchem die Eigenthümlichkeit des Künſtlers ſich darſtellt, und deswegen auch zur künſtleriſchen Darſtellung gezogen werden muß. Aber auch von der andern Seite greifen Formen und Stoffe der Übereinkunft auf das Entſchiedenſte in die künſtleriſche Erregung ein, indem ſie die Phantaſie nicht allein hie und da andere Wege führen, ſie gleichſam von der ſchon eingeſchlagenen Bahn ablocken, oder auch ihr eine beſondere Geſtaltung geben — alles Dinge, welche wir früher auch den Mitteln der Darſtellung zugeſtanden haben — ſondern in der That von vornherein die Phantaſie entzünden, ja von ihrer erſten Bildung an der Boden ſind, auf welchem ſie aufwächſt und von welchem ſie ihre Nahrung zieht. Die Begeiſterung des Künſtlers wird ſich unſtreitig in ſeiner Erfindung beurkunden und, wie wir ſchon früher bemerkt haben, die

Erfindung ſchließt ſich an die gegebenen Stoffe oder auch an die gegebenen Formen an, ſo daß alſo auch von dieſen die künſtleriſche Erregung auszugehen pflegt. Es möchte ſich wohl auf keine Weiſe eine Begeiſterung des Künſtlers denken laſſen, ohne daß er ergriffen worden wäre von dem Bewußtſein irgend eines Schönen, das auch irgend wie gegeben worden wäre und hierauf erſt ſeinen Geiſt zu eigenthümlicher Erfindung angetrieben hätte. Im Allgemeinen haben wir auch ſchon früher anerkennen müſſen, daß die künſtleriſche Erregung nicht allein auf dem Bewußtſein der Eigenthümlichkeit beruhe, ſondern eben ſo ſehr vorausſetze, daß der Künſtler ſich im Stande fühle das Gemeinſame auszudrücken, was im Kreiſe ſeiner Geſelligkeit die Gemüther beherrſcht.

Wenn wir nun hierdurch nach entgegengeſetzten Seiten uns gezogen fühlen, ſo werden wir daraus nur zu ſchließen haben, daß der Gegenſtand unſerer Unterſuchung die entgegengeſetzten Thätigkeiten, welche die ſchöne Kunſt umfaßt, in ſich vereinigen oder künſtleriſche Erregung und künſtleriſche Darſtellung in ſich vermitteln ſolle. Auf eine ſolche Vermittelung müſſen wir allerdings bedacht ſein, da wir geſehn haben, daß die Äußerung des eigenthümlichen Bewußtſeins, welches in der ſchönen Kunſt zur Sprache kommt, viel größere Schwierigkeiten hat, als die Äußerung des allgemeinen Bewußtſeins. Sie kann nur dadurch gelingen, daß auch im Gebiete der Kunſt etwas Allgemeines ſich ausbildet, doch nach unſern frühern Erörterungen in einer andern Weiſe als in der Wiſſenſchaft. Es muß ſich da in allen geſelligen Kreiſen, größern wie kleinern, ein durchgreifendes Beſtreben bilden nicht der Einzelnen, ſondern der ganzen Geſelligkeit, das Schöne als ein Gemeinſames zu entwickeln; dies geſchieht in der Ausbildung von Formen und Stoffen der Kunſt, an welcher ein jeder nach ſeinem Maße Theil hat, weil er von ihnen und ſie von ihm gepflegt wurden. Ein jeder hat ſie als Grundlage anzuſehn zugleich ſeiner Empfänglichkeit für das Schöne und ſeiner Fähigkeit das Schöne darzuſtellen. Sie ſind das einzige Mittel, durch welches es gelingen kann die Eigenthümlichkeit des Einzelnen mit dem Geſchmacke der größern, geſchichtlich gebildeten Geſelligkeit in Übereinſtimmung zu bringen und dadurch auch der ſchönen Kunſt, welche doch ihrer Natur nach den eigenſinnigen Beſtrebungen der Phantaſie am meiſten ſich ergeben möchte, einen allgemeinen, in die Bewegungen einer großen Genoſſenſchaft eingreifenden, geſchichtlichen Charakter aufzudrücken. Wir werden nicht anſtehn dürfen anzuerkennen, daß der einzelne Künſtler, indem er nur ſeinem eigenen Genius zu folgen glaubt, dennoch auch als ein dienendes Glied an die Entwicklung des Ganzen ſich anſchließt und an einem Kunſtwerke mitarbeitet, welches von einer viel allgemeinern Bedeutung iſt, als das, was von einem Einzelnen geleiſtet werden kann. Dieſem Werke widmet er ſeine Kräfte, indem er das, was ſeit Jahrhunderten und Jahrtauſenden immer von neuem ſich verjüngend als eine ſtehende und dennoch allmälig ſich entwickelnde Norm des Schönen ſich ergeben hat, in ſich aufnimmt und durch ſeine eigene Erfindung ſich aneignet, durch ſeine eigene Darſtellungsgabe in einem beſtimmten einzelnen Kunſtwerke wenigſtens theilweiſe zur Anſchauung bringt. So haben wir auch in dem, was eigenwilliger als alles andere den allgemeinen Geſetzen ſich zu entziehen ſcheint, in der Phantaſie und ihren Erzeugniſſen die Entfaltung eines allgemeinen Geſetzes anzuerkennen, welches jedoch nicht, wie ein Naturgeſetz, darin ſich zu erkennen giebt, daß es immer wieder daſſelbe hervorbringt, ſondern in der größeſten Mannigfaltigkeit der Geſtalten einen und denſelben Zweck mehr und mehr verwirklichend ſich zu offenbaren ſucht. Dieſes Geſetz, welches in der Menſchheit verſchiedene Kreiſe des geſelligen Lebens hervorbringt und ſie dennoch als ein Ganzes erzeugt und bildet, hat es in ſeiner Gewalt auch die einzelnen Perſönlichkeiten zu der Zeit hervortreten zu laſſen, in welcher ſie einen ihren Kräften paſſenden Wirkungskreis finden, indem es ſowohl ſie ſelbſt mit ſeinen Gaben ausſtattet, als auch die Verhältniſſe ordnet, unter welchen dieſe Gaben gedeihlich ſich entwickeln und bei einer begünſtigenden Empfänglichkeit des ganzen Kreiſes ſich geltend machen können. Will man in dieſem Sinne ſagen, daß Künſtler geboren werden, ſo wollen wir nichts dagegen haben. Wir werden ja wohl nicht davor zurückſchrecken ein ſolches Geſetz anzunehmen, welches die Geſchichte der Menſchheit regelt und ihre Entwicklung zu einem zuſammenhängenden Verlaufe ſich geſtalten läßt, und alsdann auch die Entwicklung der ſchönen Kunſt als einen würdigen Gegenſtand anzuſehn, dem dieſe geſetzgebende Macht ihre Sorge zuwenden dürfte.

Daß in dieſem Lichte beſonders das Element der ſchönen Kunſt zu betrachten ſei, welches in ſtillſchweigender Übereinkunſt ſich fortpflanzt den Sinn einer ganzen Geſelligkeit ausdrückend, darüber legt die ganze Geſchichte der ſchönen Kunſt ein unverkennbares Zeugniß ab. Niemals iſt die Entwicklung der Kunſt das Werk Einzelner geweſen, ſondern in ihr ſpricht ſich immer die Sinnesart der Völker aus, welche ſie betreiben, und der großen Bewegungen, welche die Lebens- und Denkweiſe der Völker und der ganzen Menſchheit umgeſtalten. Wo eine Eigenthümlichkeit für die geſellige Mittheilung ſich ausbildet, da bedarf ſie auch eines Mittels, welches ſie mit dem Kreiſe ihrer Geſelligkeit verbindet und welches natürlich nach der Weiſe dieſer Geſelligkeit ſich ausarbeiten muß. Am auffallendſten iſt dies bei der Sprache, welche für die verſchiedenen Stufen des geſellſchaftlichen Lebens auch in einem verſchiedenen Charakter ſich entwickelt, bald als Sprache eines Stammes, bald als Sprache eines Volkes oder ſogar nach einer noch größern Ausbreitung ſtrebend, auf allen dieſen Stufen aber die Eigenthümlichkeit der ganzen ihr angehörigen Gemeinſchaft ausdrückt. Daher nimmt denn auch die Kunſt, welche der Sprache ſich bedient, immer entweder die Farbe eines Stammes oder eines Volkes an, je nachdem die ausgebildete Geſelligkeit über einen kleinern oder größern Kreis ſich verbreitet hat, und ſelbſt wenn ihre Fortbildung auf einen ſeltſam und faſt unnatürlich abgeſonderten Kreis der Geſelligkeit, auf die Gelehrten oder feiner Gebildeten allein ſich beſchränkt haben ſollte, werden wir noch finden, daß ſie die Eigenthümlichkeit auch dieſes Kreiſes darzuſtellen ſucht. Dieſem Geſetze der Sprachbildung muß die Dichtkunſt ſich anſchließen. Aber auch alle übrige Künſte gehorchen einem ähnlichen Geſetze. In ihren erſten Anfängen werden ſie abhängig ſein von den Sitten und dem Charakter des Stammes, welcher ſie betreibt; in ihrer weitern Ausbildung werden ſie, ſo lange in der Geſelligkeit das volksthümliche Leben verherrſcht, auch den volksthümlichen Charakter an ſich tragen; wenn aber auch die geſellige Bildung einen weitern Geſichtskreis gewonnen haben ſollte, ſo daß man das Schöne, welches von andern Völkern hervorgebracht worden, ſich anzueignen und in den geſelligen Austauſch zu bringen weiß, ſo wird es dennoch nur eine Ausartung oder Schwäche der Kunſt bezeichnen, wenn man den Charakter anderer Völker abzubilden ſtrebt in ſeinen künſtleriſchen Erzeugniſſen, wenn man von ihnen Stoffe und Formen borgt ohne ihnen zugleich einen neuen Geiſt einzuhauchen, welcher ſie in die volksthümliche Anſchauungsweiſe überſetzt. Dieſe Abhängigkeit der ſchönen Künſte von den engern und weitern Kreiſen der Geſelligkeit zeigt ſich am auffallendſten in den Zweigen der Kunſt, welche an das religiöſe Bewußtſein ſich anſchließen. Denn ſelbſt wenn die Religion eine Entwicklung gewonnen hat, in welcher ihre Kraft zur Vereinigung aller Menſchen in einem Glauben herausgetreten iſt, ſo ſehen wir dennoch, daß die Weiſen der künſtleriſchen Auffaſſung und Darſtellung, welche ſich ihr anſchließen, immer noch einen volksthümlichen Charakter an ſich tragen. In die Entwicklung der weltlichen Geſelligkeit greifen natürlich die weltlichen Unterſchiede tiefer ein, als in die religiöſe Geſelligkeit.

So weiſt uns alles bei Betrachtung der ſchönen Kunſt auf einen geſelligen Verein hin, für welchen ſie nicht allein ihre Werke bereitet, ſondern aus welchem ſie auch ihre Nahrung zieht und aufwächſt, auf einen Verein freilich, welcher nicht in zufälliger Willkür der Einzelnen ſteht, ſondern in natürlicher Gliederung aus dem Ganzen der Menſchheit heraus ſich entfaltet, welcher nicht für heute und morgen geſchaffen wird, ſondern in langer Reihe der Zeiten durch werdende und vergehende Geſchlechter, ſelbſt durch den Wandel der Stämme und Völker hindurch ſich fortpflanzt. Dieſer Verein iſt aber ein geſelliger, in welchem alle einzelne Theilnehmer als freie Genoſſen verbunden ſind, zwar durch ihre natürlichen Anlagen und die Verhältniſſe ihrer Bildung zuſammengeführt und ſo einem allgemeinen Geſetze ſich unterordnend, aber dennoch ohne Zwang zuſammengetreten und zuſammengehalten, weil eben aus ihren Anlagen und ihrer Bildung auch ihre Neigungen erwachſen ſind und ſie daher auch nur dieſen zu folgen brauchen um ſich vereinigt zu fühlen. Daher iſt denn dieſer geſellige Verein auch geeignet, zu gleicher Zeit der Eigenthümlichkeit eines jeden einen freien Ausdruck zu geſtatten und auch die Einzelnen ohne ſichtbares Oberhaupt ſo unter einander zu verſchränken, daß ein jeder im Gefühle ſeiner ſelbſt das Gefühl der übrigen hegen kann und alle in den gemeinſamen Erzeugniſſen ihrer äſthetiſchen Thätigkeit ein Mittel beſitzen ſich gegenſeitig das Bewußtſein ihrer Eigenthümlichkeit auszutauſchen.

Wir haben zwei Arten dieſer gemeinſamen Erzeugniſſe unterſchieden, gegebene Formen und gegebene Stoffe der Kunſt. Dieſelbe Unterſcheidung können wir auch in der Betrachtung der geſelligen Vereine durchführen. Da beherrſcht die Formen der Geſelligkeit die gemeinſame Sitte, welche für jede Äußerung der Eigenthümlichkeit ein beſtimmtes Geſetz der Übereinkunft vorſchreibt; keiner darf es ungeſtraft überſchreiten; aber doch beſchränkt es den wahrhaft gebildeten Theilnehmer der Geſelligkeit in keiner Weiſe, weil in ihm ſelbſt ſein geſelliger Geſchmack ſich entwickelt, weil kein Einzelner dies Geſetz nach ſeiner Willkür gemacht hat, ſondern es nur aus der Übereinſtimmung aller beſonnenen Mitglieder des geſelligen Kreiſes geworden iſt. In dieſen Formen äußert nun freilich ein jeder den beſondern Inhalt ſeines Bewußtſeins; aber auch dieſer Inhalt hat eine allgemeine Grundlage und ſetzt eine allgemeine Bildung voraus, welche keinem fehlen darf ohne ihn unfähig zu machen an der geſelligen Äußerung vollen Antheil zu nehmen, und auch von dieſer allgemeinen Bildung gilt daſſelbe, was von jenen Formen; niemand hat ſie gemacht; alle haben an ihrer Entſtehung, Überlieferung und Fortbildung mehr oder weniger Antheil. Nichts weiter als ein mehr ausgebildetes, entſchiedener abgeſondertes und ſorgfältiger gepflegtes Glied derſelben Richtung des Geiſtes haben wir in den üblichen Formen und in den hergebrachten Stoffen der ſchönen Kunſt zu erblicken. Dieſe Formen der Muſik, des Tanzes, des Schauſpiels, der architektoniſchen Zierathen, der Dichtkunſt, der Malerei und Bildhauerei, ſie können nur als ein allgemeines Product geſelliger Verhältniſſe angeſehn werden, als ein Erzeugniß eines Geſchmacks, der unter verſchiedenen Verhältniſſen der Natur und der unter ihren Einflüſſen ſich bildenden Geſelligkeit in verſchiedener Weiſe ſich geſtaltet. Und in anderer Art laſſen auch die überlieferten Stoffe der Kunſt ſich nicht begreifen. Es ſei erlaubt, hierbei noch einmal auf die Weiſe zurückzukommen, wie die Sage von der Kunſt bearbeitet wird. Wenn ſie dem Künſtler gegeben iſt als ein ſchon vorbereiteter Stoff, als ein Kunſtwerk des geſelligen Kreiſes, in welchem ſie ausgebildet werden, und wenn dieſer darauf ausgeht ſie nun weiter auszubilden und die andeſtimmten, noch nicht genugſam ausgeführten Stellen in ihr zu größerer Anſchaulichkeit zu geſtalten, wie mögen wir ihn dann anders betrachten, als nur als einen Fortbildner in dem Sinne ſeiner Geſelligkeit? Er iſt wie ein Künſtler, welcher das angefangene Werk eines andern Künſtlers zu vollenden ſucht. Nicht etwas gänzlich Neues will er machen, ſondern er denkt ſich hinein in die Phantaſie ſeines Vorgängers, verſetzt ſich in deſſen Anſchauung des Schönen und betrachtet ſich ſelbſt nur als eine weitere Entwicklung der Keime, welche in ſeinem Vorgänger ſchon emporzutreiben in Begriff waren. So ſind dieſe Stoffe der Kunſt als die allgemeine Bildung des geſelligen Kreiſes zu betrachten, welche der Künſtler ſelbſt weiter zu bilden bemüht iſt.

In dieſen gegebenen Stoffen und Formen der Kunſt, aus welchen der Künſtler ſeinen Gegenſtand und die allgemeine Einkleidung ſeines Gegenſtandes ſich wählt, haben wir nun die Vermittlung zu erkennen zwiſchen der eigenthümlichen Erregung des Künſtlers und ſeiner Darſtellung. Eine ſolche Vermittlung mußten wir ſuchen wegen der Schwierigkeiten, welche es hat das Innerſte ſeines Gemüths in die Erſcheinung auf eine Andern zugängliche Weiſe heraustreten zu laſſen. Der Künſtler vermag dies nur dadurch, daß ſeine Eigenthümlichkeit in der Geſelligkeit ſelbſt gebildet, daß ſie emporgewachſen iſt in den Anſchauungen des Schönen, welche das Leben des geſelligen Kreiſes darbot, und daß er nun in Fortbildung der Keime, welche dieſes Leben zur Entwicklung des Schönen in ſich trägt, ſich zu bewähren die ſtärkſte und willkommenſte Anreizung findet. Da bieten in den Formen und Stoffen der Übereinkunft die Mittel ſich dar, durch welche er andern ähnlich Gebildeten ſein Gemüth eröffnen kann, ohne doch in die kleinſten Einzelheiten ſeines eigenen Lebens einzugehn, welche eben nur für die Vertrauteſten verſtändlich und von Intereſſe ſind. Seine Eigenthümlichkeit iſt im Charakter der Geſelligkeit geworden und ſpricht ſich daher auch in dieſem Charakter aus. Er hat ſich zu betrachten als ein Glied einer geiſtigen Gemeinſchaft, welches rückwärts und vorwärts ſeine Anknüpfungspunkte ſucht, fortbildend, was ſchon gegeben iſt, und auch wieder dazu beſtimmt, in die Bildung ſeiner Mitwelt und Nachwelt ſelbſtthätig einzugreifen. Nur in dieſer Weiſe iſt eine geſunde Entwicklung der Kunſt zu gewinnen; eine jede andere Richtung der Kunſt trägt etwas krankhaftes in ſich.

Freilich kann man nun noch fragen, wie weit wohl auch dieſe Vermittelung zwiſchen künſtleriſcher Begeiſterung und künſtleriſcher Darſtellung führen werde. Denn alle menſchliche Mittel ſind ja unvollkommen. Wir wiſſen, daß auch die vollkommenſte Darſtellung, volksthümliche Formen und Stoffe benutzend um die Begeiſterung des Künſtlers auszudrücken, dennoch nicht immer und bei Allen vermocht hat eine ähnliche Begeiſterung hervorzurufen; oftmals ſind die Abſichten wahrer Künſtler nur halb verſtanden, oft ganz falſch gedeutet worden. Die geiſtige Gemeinſchaft, welche in einem geſelligen Kreiſe ſich ausbildet, iſt dennoch nicht ſo genau, daß ſie einen gleichartigen Geſchmack in allen ihren Theilnehmern herſtellen könnte. Daher iſt auch nicht zu erwarten, daß irgend ein Mittel ausreichen werde eine gleichartige Auffaſſung eines Kunſtwerks bei allen Freunden der Kunſt hervorzubringen und dieſe gleichſam zum Verſtändniß zu zwingen. Man muß auch in dieſen Dingen, wie in ſo vielen andern, damit ſich begnügen, wenn man zu einer Annäherung an die geſtellte Aufgabe gelangt iſt. Das Schöne kann der Eine nicht vollkommen ſo fühlen wie der Andere, ſo lange der Eine nicht die Eigenthümlichkeit des Andern ganz in ſich aufgenommen hat. Man muß ſich daher damit begnügen, wenn ein Kunſtwerk es erreicht hat, daß es das Mitgefühl Anderer in dem weiteſten Kreiſe der geſelligen Gemeinſchaft erregt und dadurch beſtändig von Neuem ſie auffordert den Phantaſienkreis des Künſtlers in ſich aufzunehmen und mit ihren eigenen Phantaſien zu verſchmelzen, ohne daß es doch aufhörte als ein abgeſondertes Ganzes ſich darzuſtellen. Weil dies niemals vollkommen gelingt, eben deswegen reizt das wahre Kunſtwerk unaufhörlich zu wiederholter Betrachtung. Es iſt wie ein tiefes Räthſel, welches je mehr es ſich enthüllt, um ſo mehr eine Tiefe ahnden läßt, welche doch noch zu erforſchen übrig bleibt. Es iſt das Räthſel eines menſchlichen Gemüths, wie es der Fülle der Erſcheinungen ſich eingebildet hat. Es iſt wie ein Spiegel der Welt, vor welchen du tauſendmal trittſt, um tauſendmal ein neues Geſicht zu ſchauen. Eine rein wiſſenſchaftliche Darſtellung kann man erſchöpfen, das Gemüth eines Menſchen nicht, ſo lange nicht alles klar iſt, das Gemüth ſelbſt, wie die Welt, welche darin ſich ſpiegelt. Eben weil das Kunſtwerk dieſe Tiefe und Fülle des Gemüths offen darzulegen ſich zur Aufgabe ſetzt, kannſt du in ihm eine Quelle ſtets neuer Anregung deines Geiſtes finden.

Von dieſen Geſichtspunkten aus, glauben wir, müſſe der Geſchmack am Schönen, welchen die Menſchen hegen, und das Schöne, welches ſie hervorbringen, betrachtet werden. Wer anderswo ſeinen Standpunkt ſucht, als ausgehend von dem Beſtreben in der weltlichen Geſelligkeit ſeiner eigenen und jeder fremden Eigenthümlichkeit ſich bewußt zu werden, der dürfte wohl nicht auf die rechten Antriebe geſtoßen ſein, aus welchen die Erſcheinungen des äſthetiſchen Lebens ſich erklären laſſen. Nachdem man hinweggekommen iſt über die gar zu ſinnliche Anſicht vom Schönen und von der ſchönen Kunſt, welche in Gefahr war jenes mit dem Angenehmen, dieſe mit den Schmeichelkünſten des Genuſſes zu verwechſeln oder doch dieſe verſchiedenen Dinge nicht genug auseinanderzuwirren wußte, ſind die Unterſuchungen über das Schöne gewöhnlich an zwei Klippen geſcheitert, indem man den Unterſchied deſſelben bald vom Wiſſenſchaftlichen, bald vom Religiöſen nicht ſicher nachweiſen konnte. Über dieſe Schwierigkeiten wird man wegkommen, wenn man gelernt hat bei allen äſthetiſchen Unterſuchungen zum Gegenſtande ſeiner Forſchung zu machen, wie das Schöne in der Bildung der Eigenthümlichkeit für die weltliche Geſelligkeit ſich entwickelt.

Göttingen,
Druck und Papier der Dieterichſchen Univ.-Buchdruckerei.

Kleine
philoſophiſche Schriften

von

Dr. Heinrich Ritter.

Drittes Bändchen.

Pſychologiſche Abhandlungen.

Kiel,
Univerſitäts-Buchhandlung.
1840.

Pſychologiſche Abhandlungen

von

Dr. Heinrich Ritter.

I. Über den Begriff des Ich und ſeine Erkenntniß.
II. Vernunft und Sinnlichkeit.

Kiel,
Univerſitäts-Buchhandlung.
1840.

Vorwort.

Über die erſte Abhandlung dieſes Bändchens, mit welchem dieſe Sammlung geſchloſſen werden ſoll, iſt einiges zu bevorworten. Der Verfaſſer hat vor zehn Jahren in Naſſe's Jahrbüchern der Anthropologie eine Abhandlung unter dem Titel „über den Begriff des Charakters in ſeiner allgemeinſten anthropologiſchen Bedeutung“ abdrucken laſſen. Sollte ſich jemand die Mühe nehmen, dieſe mit jener zu vergleichen, ſo würde er finden, daß die jetzt erſcheinende aus der früher erſchienenen nicht nur einzelne Theile faſt wörtlich, ſondern auch das Weſentliche des Plans und des Ganges der Unterſuchung entnommen hat. Der Titel iſt geändert worden, der Umfang faſt um das Dreifache gewachſen, überdies das Meiſte faſt gänzlich umgearbeitet, alles dies, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht ohne Abſicht. Der Abdruck in dieſer neuen Geſtalt iſt nun jetzt nicht allein deswegen beſorgt worden, um dieſer Abhandlung, wo möglich, ein größeres Publicum zu gewinnen und vielleicht auch ein mehr philoſophiſches, als ſie in einer Sammlung erwarten durfte, welche faſt ganz für Ärzte berechnet iſt, ſondern hauptſächlich um einige Punkte genauer auszuführen, welche in ihrer erſten Geſtalt nur angedeutet worden waren, und das Ganze in einen andern Zuſammenhang zu ſtellen. Man würde daher auch Unrecht thun, wollte man den neuen Abdruck nur als eine erweiterte und verbeſſerte Auflage des erſten anſehn. Vielleicht wird man daraus, daß der Verf. jetzt von Neuem auf ein Thema zurückkommt, welches er ſchon einmal wenigſtens zum Theil bearbeitet hat, auf eine Vorliebe desſelben für dieſe Unterſuchungen ſchließen. Er will dem nicht entgegen ſein, ſelbſt wenn man jede Vorliebe in der Wiſſenſchaft tadeln ſollte; den Tadel würde er ſich gefallen laſſen in der Hoffnung, daß man durch ſeine Vorliebe auch werde hindurchſehen können, wie das hier Abgehandelte geeignet iſt ihm beſonders wichtige Punkte ſeiner philoſophiſchen Überzeugungen in einer leicht faßlichen Form zur Darſtellung zu bringen.

Inhalt.

I. Über den Begriff des Ich und ſeine Erkenntniß.

Schwierigkeit der Selbſterkenntniß. S. 3. Der Begriff des Charakters und ſeine allemeine wiſſenſchaftliche Bedeutung. S. 4. Das Problem in dieſem Begriffe. 7. Es kann weder der veränderliche, noch der bleibende Charakter geleugnet werden. 11. Löſung der Schwierigkeiten durch Unterſcheidung im Begriff des Ich. 15. Die Begriffserklärung des Ich hat das begründende Ich durch das begründete Ich zu erklären. 17. Anwendung derſelben Unterſcheidung auf den Begriff des Charakters. 19. Verhältniß beider Arten des Ich und des Charakters. 21. Es ſetzt voraus, daß etwas Gleiches unter ihnen vorhanden ſei. 27. Erkenntniß des veränderlichen Charakters aus den Erſcheinungen des Lebens. 30. Der offenbare und der verborgene Charakter und ihr Verhältniß zum ganzen Charakter (die Formel $x = y + z$). 32. Andeutungen über das Ungenügende der mathematiſchen Formel. 37. Der offenbare iſt auch der wirkliche Charakter. 38. Jede neue Erſcheinung des Lebens enthält auch eine neue Offenbarung des Charakters (die Formel $y = a + b + c \ldots$). 39. Unterſcheidung und Verbindung in der Erkenntniß des Charakters. 40.

Das unterſcheidende Verfahren. Unterſcheidung des Freien und des Nothwendigen. 42. Das Freie iſt nicht Erſcheinung, obwohl in der Erſcheinung. 44. Erkenntniß des Freien auf indirectem Wege.

47. Das Freie iſt der Fortſchritt in der Entwicklung des Charakters. 49. Schwierigkeiten hiergegen von doppelter Art. 51. Von Seiten des Böſen. 52. Von Seiten der Wiederholung vernünftiger Thätigkeiten. 54. Von Seiten phyſiſcher Analogieen. 56. Das Geſetz und die Verſchiedenheit der phyſiſchen und der moraliſchen Geſetze. 60. Vortheil, welcher aus dem aufgeſtellten Kennzeichen des Freien für die Erkenntniß desſelben im Allgemeinen erwächſt. 61. Aber noch genauer im Einzelnen iſt das Freie zu erforſchen. 63. Das Gute, ob und inwiefern wir es kennen können. 64. Ob dieſe Kenntniß zur Beurtheilung des Fortſchritts ausreiche? 68. Unmittelbare Erkenntniß des Guten in uns. 69. Zu der Anſchauung des Guten muß aber auch das Denken hinzutreten. 72. Schwierigkeiten die Anſchauung und das Denken mit einander zu vereinen; 1) das Denken mit der Anſchauung. 74. 2) die Anſchauung mit dem Denken (das Gute iſt das Feſte in unſerm Leben). 78. Beſtätigende Erfahrungen. 81. Ob ein früher gewonnenes Gute uns nicht mehr gegenwärtig ſein könne? 83. Äußere Hemmungen können es eine Zeit lang verdunkeln, ohne daß es verloren geht. 85. Ebenſo innere Hemmungen. 86. Natur dieſer Art der Hemmungen. 88. Ein Element unſeres Lebens kann das andere erſchüttern und befeſtigen. 92.

Das verbindende Verfahren. Sein Zuſammenhang mit dem unterſcheidenden Verfahren. 95. Strenge der Forderung, daß mehrere Gedanken in einen Gedanken vereinigt werden. 96. In einer fortſchreitenden Reihe von Thätigkeiten enthält die letzte die frühern in ſich. 98. Dieſe ſind als etwas Nothwendiges oder als Natur in jener enthalten. 101. Sie können nur im Fortſchritt von uns erkannt werden. 104. Wir müſſen aus ganzer Seele thätig ſein, um unſern wirklichen Charakter zu erkennen. 106. Schwierigkeiten und Bedingung, unter welcher die Löſung dieſer Aufgabe möglich. 108.

Berückſichtigung der Ordnung unter den Elementen unſeres Lebens. 109. Die Art wie dieſe Ordnung uns zur Erkenntniß kommt. 111. Über die Bedeutung dieſer Methodenlehre überhaupt. 114.

Ob der verborgene und mithin der ganze Charakter eine beſtimmte Größe ſei? 115. Annähernde Erkenntniß des ganzen Charakters und Bedingung derſelben. 116. Ob die Elemente unſeres Lebens von einem beſtimmten Punkte anfangen an Größe abzunehmen? 119. Abſchluß des ſinnlichen Lebens und Unſterblichkeit des vernünftigen Weſens. 120. Einwürfe. 122. Rückblick auf die frühere Vorausſetzung in Beziehung auf die vorliegende Frage. 126. Schluß. 130.

II. Vernunft und Sinnlichkeit.

Wechſelwirkung und gegen ſie erhobene Zweifel. 133. Pſychologiſcher Standpunkt in dieſen Unterſuchungen. 137. Die Seele als Princip von Entwicklungen. 140. Die Wahrheit des Allgemeinen. 142. Zwei Seiten in der Betrachtung der Seele. 144. Das Übergehn der Wirkung von der Urſache auf die leidende Materie. 147. Schwierigkeiten hieraus beſonders in pſychologiſcher Rückſicht. 149. Hypothetiſche Löſung der Schwierigkeiten. 152.

Empfänglichkeit und Freithätigkeit. Sinnlichkeit und Vernunft. 155. Vermögen, Anlage, Trieb. 157. Bewußtſein und Begehren, 158. Verhältniß beider in der fortſchreitenden Entwicklung des Lebens. 160. Störungen der Entwicklung. 163. Die Sinnlichkeit ſoll nicht unterdrückt werden. 166. Die Vernunft ſoll ſich ihr nicht unbedingt hingeben. 167. Grenzen der Unterſuchung. 170. Sinnliches und vernünftiges Bewußtſein und Begehren. 172. Sinnliches und Vernünftiges ſind immer mit einander gemiſcht. Kennzeichen beider. 173. Freies und Nothwendiges. 174. Freiheit im Bewußtſein. 176. Inwiefern die ſinnlichen Thätigkeiten uns zuzuſchreiben ſind. 177. Vernünftiges und ſinnliches Begehren, der Genuß, der Zweck und der Wille. 180. Das Sinnliche als Veränderliches. 182. Das Vernünftige als Bleibendes. 183. Beſonderes und Allgemeines, Zufälliges und Weſentliches als Kennzeichen des Sinnlichen und des Vernünftigen. 184.

Unmittelbare Einflüſſe des Sinnlichen. Abſchnitte in unſerm Leben. 186. Bewußtſein des Äußern und Selbſtbewußtſein in der kleinſten Periode unſeres Lebens wechſelnd. 186. Das ſinnliche Bewußtſein als Grundlage des vernünftigen (die angeborenen Begriffe). 191. Das Sinnliche an ſich als hemmend und erſt durch die Gegenwirkung der Vernunft zur Förderung dieſer umſchlagend. 195. Beſondere Hemmungen durch die Sinnlichkeit in Bezug auf eine ſchon eingeleitete vernünftige Entwicklung. 196. Doppelte Richtung in der Bewegung unſeres Lebens (die ſinnliche und die vernünftige Aufmerkſamkeit). 198. Freiheit der Wahl; Grade der Zurechnungsfähigkeit. 201. Bedingungen der Wahlfreiheit. 202. Sonderndes Abſetzen des Selbſtbewußtſeins gegen das Bewußtſein des Äußern. 207. Verbindung der Elemente des Bewußtſeins durch die Vernunft. 210. Ordnung dieſer Elemente durch die Vernunft. 211. Sie läßt von den ſinnlichen Elementen nichts fallen und ſetzt ihnen nichts zu. 213.

Mittelbare Einflüſſe des Sinnlichen. Sie gewinnen Beſtand nur durch ihre Verbindung mit der Vernunft. 216. Beförderungen der Vernunft in den ſinnlichen Rückſtänden. 219. Störungen der Vernunft, welche von denſelben ausgehn. 220. Einflüſſe der unverdorbenen Rückſtände der Sinnlichkeit. Bildung des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft. 223. Befreiung des Gedächtniſſes von der Ideenaſſociation. Das ſinnliche und das von der Vernunft geleitete Gedächtniß. 225. Die ungezügelte Einbildungskraft und ihre Ordnung durch die Vernunft. 226. Die Stimmungen der Seele. 227. Behandlung der ungleichmäßigen Stimmungen. 230. Die Affecte. 232.

Ausartungen in der Entwicklung des Lebens. Das Böſe. 235. Sinnlichkeit und Vernunft im Böſen. 236. Genußſucht. 238. Uneinigkeit der Seele mit ſich. 240. Auch mit der Ordnung des Ganzen. 241. Rückſchritt im Böſen. 242. Die ſinnliche Neigung. 243. Schwächung der Vernunft. 247. Hemmungen der Vernunft durch die Sinnlichkeit im Böſen. 252. Leidenſchaft und Laſter als Grade des Böſen. 255. Möglichkeit der Beſſerung. 257. Reue und Beſſerung durch ſondernde und verbindende Thätigkeit der Vernunft. 260. Behandlung der ſinnlichen Neigung. 263. Mittel für die geſchwächte Vernunft. 267.

Ergebniſſe der Unterſuchung. 272. Die Ideale der Vernunft. 277. Die angeborenen Begriffe. 283. Ob die Vernunft der Sinnlichkeit ſchaden könne? 285.

I.

über den

Begriff des Ich und ſeine Erkenntniß.

Erkenne dich ſelbſt! Dieſer alte Aufruf, ſo oftmals und in ſo verſchiedenen Formen wiederholt, er iſt wohl immer noch werth, daß man ihm nachfolge, in ihm eine Aufgabe ſeines Lebens erblicke.

Wozu er uns auffordert, das hält man für ſchwierig. Wenn es leicht wäre, man würde nicht ein ſo großes Gewicht auf dieſen Zuruf legen; man würde nicht ſo oftmals ihn zu wiederholen für nöthig finden. Man weiß auch mancherlei Gründe uns anzuführen, weswegen die Selbſterkenntniß etwas Schwieriges ſei. Vor allen Dingen, pflegt man zu bemerken, macht ſie dazu die Parteilichkeit, welche wir gegen uns ſelbſt hegen; denn gewöhnlich ſind wir geneigt unſere Schwächen zu entſchuldigen, das Gute in uns zu überſchätzen; zuweilen auch zürnen wir mit uns und möchten wohl gänzlich an uns verzweifeln. Aber finden wir es etwa um ſo viel leichter Andere zu erkennen? Auch dies wird zu den ſchwierigſten Aufgaben für das menſchliche Urtheil gezählt. Es muß alſo wohl nicht allein an unſerer Parteilichkeit gegen uns ſelbſt liegen, wenn die Erkenntniß unſer ſelbſt uns nicht leicht gelingen will.

Wenn wir alle Gegenſtände um ſo leichter erkennten, je vielfältigere Erfahrungen wir von ihnen machten, ſo würde uns nichts bekannter ſein, als unſer Ich. Denn wir ſind ja in einer beſtändigen Beobachtung deſſelben begriffen und nichts kommt uns zum Bewußtſein, in welchem nicht auch ein Bewußtſein unſeres eigenen Ich wäre. Zwar vieles von den Erfahrungen, welche wir von uns machen, wird auch eben ſo ſchnell wieder vergeſſen, als es erfahren wurde; aber dennoch vieles bleibt auch haften in unſerem Gedächtniß, und ſobald wir nur wollen, können wir es uns wieder zum Bewußtſein bringen; wir werden bei aller der Vergeßlichkeit unſer ſelbſt nicht ſagen können, daß wir das Leben irgend eines andern Dinges oder die Reihe ſeiner Erſcheinungen vollſtändiger zu überſehen vermöchten, als unſer eigenes Leben.

Aber eben dies iſt die Sache, daß wir nicht die Erkenntniß des von uns Erlebten, unſerer Erſcheinungen meinen, wenn von Selbſterkenntniß die Rede iſt, ſondern die Beurtheilung des Weſens und der Wahrheit, welche dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegt. Wenn es ſich dabei nicht um eine Beurtheilung der Erſcheinungen handelte, ſondern nur um die Auffaſſung derſelben, ſo würde auch die Parteilichkeit uns dabei nichts anhaben können; denn an und für ſich berührt dieſe die Thatſachen nicht, ſondern nur ihre Schätzung in Rückſicht auf das, was ſie bedeuten.

Wenn es uns darauf ankommt einen beſtimmtern Ausdruck zu gewinnen, in welchen wir die Aufgabe der Selbſterkenntniß faſſen können, ſo mögen wir ſagen: wir wollen unſern Charakter erkennen. Dieſer Ausdruck jedoch, ſo gewöhnlich er iſt, ſo genau ſchließt er ſich dennoch an eine

Reihe von Unterſuchungen an, welche in ein Netz philoſophiſcher Begriffe uns verwickeln. Niemand wird ſich darüber wundern, welcher weiß, wie auch das gewöhnliche Denken gleichſam inſtinktartig die Formen des Denkens vollzieht, deren Ergründung der tiefſten wiſſenſchaftlichen Forſchung oftmals zu ſpotten ſcheint. Man hat ja bemerken wollen, daß auch die unſcheinbarſte Hervorbringung der Natur mit den weltbildenden Principien zuſammenhängt, daß ihre Erforſchung auf die Ordnung des Weltalls und auf die Weisheit ſeines Urhebers uns zurückführt; es wäre wohl etwas Seltſames, wenn es nicht ebenſo mit den Hervorbringungen der Vernunft ſein ſollte.

Faſſen wir den Begriff des Charakters in ſeiner allgemeinſten Bedeutung auf, ſo müſſen wir dabei anknüpfen an die bekannte Regel für die Begriffserklärung, daß ein jeder Begriff durch ſeinen nächſt höhern Begriff und durch ſeinen Unterſchied von allen untergeordneten Begriffen zu erklären ſei. Wir werden dieſe Regel nicht verachten dürfen, wenn wir überhaupt noch nach einem Syſtem der Begriffe ſuchen. Denn dies ſetzt voraus, daß alle Gedanken der Menſchen, welche in Begriffen ſich darſtellen, ein Ganzes in der Seele zu bilden beſtimmt ſind, welches nur durch Unterſcheidung der Glieder und Zuſammenhang der Glieder unter einander ſein kann. Den Zuſammenhang der Glieder giebt der höhere Begriff, ihre Unterſcheidung giebt der Unterſchied an. Dieſer aber kann nur unter der Bedingung für wahr angeſehn werden, daß der Gegenſtand des Begriffs nicht bloß in Beziehung auf uns, ſondern an und für ſich etwas Unterſcheidendes an ſich trägt, etwas Eigenthümliches, welches wir als eine Einheit zu betrachten haben, weil es die Einheit des Gegenſtandes darſtellen ſoll. Wir nennen es den Charakter, weil es uns als Kennzeichen des ganzen Gegenſtandes dient. Wenn wir ihm in der Begriffserklärung zur Bezeichnung des ganzen Begriffs noch den nächſt höhern Begriff hinzufügen, ſo geſchieht dies nur, weil kein Gegenſtand unſeres Denkens abgeſondert von allen übrigen gedacht werden ſoll, ſondern das Verbindungsglied nachzuweiſen iſt, durch welches er mit dem Allgemeinen zuſammenhängt. Denn dieſen Zuſammenhang, wie geſagt, giebt der höhere Begriff an; ſonſt ſetzt er dem charakteriſtiſchen Unterſchiede nichts zu. Das thieriſche Leben z. B., der charakteriſtiſche Unterſchied des Thieres, bezeichnet uns vollſtändig das Thier; daß wir es überdies ein Organiſches nennen, weiſt ihm nur ſeine Stelle in einer höhern Ordnung an, in welcher es der ganzen Welt ſich anſchließt; daher liegt auch das organiſche Leben ſchon im thieriſchen Leben mit eingeſchloſſen.

Der allgemeinen Regel alles Denkens, welches in Begriffen ſich bewegt, kann auch das Denken über den Menſchen und über uns ſelbſt ſich nicht entziehen. Daher muß auch einem jeden Menſchen ein beſtimmter Charakter inwohnen, indem im entgegengeſetzten Fall einen Begriff von ihm zu haben oder zu ſuchen unmöglich oder thörig ſein würde. Hiermit ſcheint zwar die gemeine Meinung nicht übereinzuſtimmen, indem nach ihr auch wohl von Menſchen ohne Charakter die Rede iſt. Allein wenn im ſittlichen Sinne von der Charakterloſigkeit eines Menſchen geſprochen wird, ſo will man damit doch nur eine durch die Umſtände leicht bewegliche Handlungsweiſe bezeichnen, eine Schwäche des Charakters, welche der Charakterfeſtigkeit nur als ein geringerer Grad der Ausbildung des Charakters entgegengeſetzt wird. Zuweilen mag es uns wohl ſcheinen, als wenn der Charakter eines Menſchen gar nicht ſich beſtimmen ließe; aber wenn wir ihn im gegenwärtigen Augenblicke nicht zu beſtimmen vermögen, ſo folgt daraus nicht, daß er gar nicht beſtimmt werden könne.

Aus unſerer Auseinanderſetzung des Verhältniſſes zwiſchen Charakter und höherm Begriff leuchtet es aber ein, daß wir vollkommen berechtigt ſind die Aufgabe der Selbſterkenntniß in die Formel zu faſſen, daß wir unſern Charakter erkennen ſollen. Denn der Charakter erſchöpft den Begriff; wenn wir unſern Charakter erkannt haben, ſo haben wir unſer ganzes Weſen erkannt; ſollten wir ihn erkennen, ſo würden wir ihn unſtreitig auch als einen menſchlichen erkennen und damit auch zugleich den höhern Begriff erkannt haben, welcher zur Erklärung unſeres Weſens außerdem noch zu gehören ſcheinen könnte. Es könnte wohl jemand ſagen, damit wir unſern Charakter als einen menſchlichen erkennten, würde doch außer der Betrachtung unſer ſelbſt noch verlangt. daß wir in einer Vergleichung mit Andern unſer Zuſammengehören, unſere Gleichartigkeit mit ihnen uns zur Einſicht brächten. Allein der Erkenntniß unſeres Weſens an und für ſich würde doch durch eine ſolche Vergleichung nichts zugeſetzt werden und überdies ſollten wir kaum glauben, daß die Erkenntniß unſeres Charakters anders gewonnen werden könne, als indem wir dabei auch immer ſchon genöthigt wären auf Andere und unſer Verhältniß zu ihnen unſern Blick zu richten.

Nun aber iſt bei der Betrachtung des Charakters eines einzelnen Menſchen auf einen Punkt beſonders zu merken, über welchen in der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe entgegengeſetzte Meinungen dann und wann hervortreten, ſo daß es nicht leicht halten möchte unter ihnen die Entſcheidung zu finden. Auf der einen Seite nemlich iſt man geneigt den Charakter als etwas Feſtſtehendes, Unveränderliches im Menſchen zu betrachten; von der andern Seite aber ſpricht man von einer Veränderung oder auch von einer Ausbildung und Entwicklung des Charakters. Welche von dieſen beiden Anſichten ſoll nun gelten? Iſt der Charakter unveränderlich oder veränderlich? Iſt er vielleicht beides nur zu verſchiedenen Zeiten oder in verſchiedenen Rückſichten? Dieſe Fragen müſſen wir uns wohl vor allen Dingen beantworten.

Wer nun in dieſer Unterſuchung gleichſam die erſten Schritte thut und verſucht, ob nicht dieſes oder jenes gedacht werden könne, der kann leicht auf falſche und einſeitige Meinungen verfallen. So könnte man vermuthen, der Charakter in der einen Zeit des menſchlichen Lebens ſei veränderlich und werde ausgebildet, nachher aber verharre er in der gewonnenen Feſtigkeit; und dafür dürfte zu ſprechen ſcheinen, daß allerdings in der Jugend die Wandelbarkeit des Charakters am auffallendſten iſt, im Alter dagegen mehr Stetigkeit des Charakters herrſcht. Aber ganz und gar die Veränderlichkeit des Charakters im reifern Alter und das Bleibende im Charakter in der biegſamern Jugend zu leugnen wegen des ſchon zugeſtandenen Übergewichts der einen und des andern in beiden Lebensaltern wird uns doch nicht erlaubt ſein. Denn es wird dem feinern Beobachter des menſchlichen Lebens gewiß nicht entgehen können, daß ſchon im jungen Menſchen der

Keim und die Spuren der Eigenthümlichkeit ſeines Charakters ſich zeigen, ſo daß jeder, welcher um die Erziehung der Kinder ſich verdient zu machen ſucht, auch ſorgfältig zu erforſchen bemüht iſt, wohinaus ihre ſtrebende und ſich entwickelnde Kraft wolle. Von der andern Seite aber wird auch niemand im Mannes- und Greiſen-Alter bei der größern Beharrlichkeit die geringere Veränderlichkeit des Charakters bezweifeln wollen; denn dieſe zeigt ſich unzweideutig bei der ſittlichen Beurtheilung der Menſchen. Zwar werden wir nicht leicht glauben, daß jemand der ſein ganzes früheres Leben tadellos gelebt, plötzlich einer böſen Neigung, einem böſen Gedanken Raum gegeben habe, oder umgekehrt, daß jemand aus einem ruchloſen Leben in ſich gegangen ſei und zum Guten ſich bekehrt habe; aber daß der Menſch in jedem Lebensalter vom Böſen zum Guten übergehn könne, wird ſich der geiſtlich Geſinnte, daß er vom Guten zum Böſen umſchlagen könne, der kluge Weltmann nicht nehmen laſſen. Daß eine religiöſe Bekehrung des Menſchen in jedem Alter möglich ſei, darauf beruht ja alle Predigt des Evangeliums. Auch die beſten Menſchen, welche auch die feſteſten ſind, haben doch wohl in ihrem Charakter noch hie und da einen Flecken, welchen ſie auswiſchen können, und je beſſer ſie ſind, um ſo ſicherer zu tilgen ſtreben werden, ſo daß überhaupt vom ſittlichen Charakter zu ſagen iſt, nur da höre ſeine Wandelbarkeit auf, wo ſchon Vollkommenheit im Sittlichen erreicht ſei. Ein jeder aber prüfe ſich ſelbſt, ob er eine ſolche ſich beilegen könne, oder überlege, ob ſie überhaupt einem Menſchen in ſeinem Leben erreichbar ſei.

So können wir die Erfahrung für Sätze ſprechen laſſen, welche ſchon aus dem Begriffe des Charakters und aus ſeinem Verhältniſſe zum Leben hervorgehn. Wenn der Charakter des Menſchen ein nothwendiger und bleibender Theil ſeines Begriffs iſt und alles, was in ſeinem Begriffe liegt, dem Menſchen, wie jedem Gegenſtande des Denkens, immer und zu jeder Zeit zukommt, ſo kann der Menſch in keiner Zeit ſeines Lebens ohne ſeinen bleibenden Charakter gedacht werden. Iſt aber von der andern Seite der Charakter im Leben auszubilden — und dies müſſen wir fordern als eine ſittliche Aufgabe unſeres Lebens — ſo iſt er auch auszubilden wo möglich immer, ſo lange er dem Menſchen beiwohnt, d. h. zu jeder Zeit des Lebens.

Entgegengeſetztes alſo haben wir zu allen Zeiten von dem Charakter eines jeden Menſchen auszuſagen; er bleibt zu gleicher Zeit immer derſelbe und bleibt nicht immer derſelbe. Wie mögen wir dieſe entgegengeſetzten Sätze mit einander vereinen? — Entgegengeſetztes kann in gleicher Zeit von demſelben Dinge nur in verſchiedenen Rückſichten ausgeſagt werden; man muß alſo verſuchen, ob man verſchiedene Rückſichten finden kann, in welchen von dem Charakter des Menſchen zu ſprechen und auf ſo entgegengeſetzte Weiſe zu ſprechen wäre. Wenn wir nun aber finden, daß nach allen den Seiten, von welchen man den Menſchen gewöhnlich zu betrachten pflegt, eben ſo ſehr das Beharren, als das Verändertwerden des Charakters feſtzuſtehen ſcheint, ſo werden wir nothwendig dadurch über die Unvereinbarkeit dieſer entgegengeſetzten Ausſagen über den Charakter in die äußerſte Verwunderung gerathen, in die Verwunderung, von welcher man nicht ohne Grund geſagt hat, daß ſie der Anfang der Philoſophie ſei.

Unter den Seiten, nach welchen man den Menſchen gewöhnlich zu betrachten pflegt, verſtehe ich zunächſt ſein körperliches und ſein geiſtiges Leben. Was nun das Körperliche betrifft, ſo iſt es augenſcheinlich, wie es ſich verändert, aber doch in der Veränderung immer einer Norm folgt, welche ſich gleichbleibend als der äußerliche Ausdruck des bleibenden Charakters angeſehn werden muß. Nicht weniger augenſcheinlich iſt es von der geiſtigen Seite des Menſchen, daß ſich ihre Eigenthümlichkeit in der Veränderung ausbildet, während der Menſch doch immer in ſeinem Bewußtſein als derſelbe Menſch, unterſchieden von andern durch denſelben Charakter, ſich auffaßt. Wollte man nun den Geiſt noch zerlegen in einzelne Theile, etwa nach der beliebten Weiſe in Gefühl, Erkenntniß und Willen, um zu ſehen, ob vielleicht in dem einen Theile das Bleibende, in dem andern das Veränderliche des Charakters zu finden wäre, ſo würde man auch damit zu keinem Ziele kommen. Denn offenbar ſind Gefühle, Erkenntniſſe und Begehrungen auf gleiche Weiſe in der Veränderung, obgleich in ihnen immer ein und derſelbe Charakter ſich ausdrückt. Mit einem Worte, der ganze Menſch verändert ſich von Jugend an bis in ſein ſpäteſtes Alter und doch bleibt er immer derſelbe, ſeinem Begriffe nach, d. h. ſeinem Charakter nach verſchieden von allen andern Menſchen.

Sieht nun jemand dieſe Verlegenheit, in welcher man ſich findet über die Vereinigung des bleibenden mit dem veränderlichen Charakter, recht gründlich ein, ſo mag er wohl darüber in Verſuchung gerathen, den einen Theil der aufgeſtellten Lehre ſchlechthin zu leugnen und zu behaupten, es ſei bloßer Schein, daß der Charakter des Menſchen ſich verändere oder auch daß er derſelbe bleibe. Sich für das Eine oder das Andere zu entſcheiden möchte man ſich geneigt fühlen je nach den verſchiedenen Anſichten, welche überhaupt über die Welt und das Leben ſich verbreitet haben und welche an ſehr verſchiedenen Punkten unter den wiſſenſchaftlich Überlegenden hervorbrechen. Es iſt eine alte Meinung, daß in der Weiſe, wie die Dinge und wir ſelbſt uns zur Erkenntniß kommen, manches ſich finde, was die Wahrheit der Dinge und unſer ſelbſt nicht ausdrücke, ſondern dem Schein angehöre, und dieſe Meinung hat ſich zuweilen dahin ausgeſprochen, an allen Dingen ſei das Wahre allein das Beharrliche oder ihr Weſen, ſein Gegentheil aber ſei nur ſcheinbar; zuweilen dagegen iſt man der Meinung geweſen, das Wahre ſei das in der Veränderung begriffene Leben, das Beharrliche dagegen ſei todt und leerer Schein. Wer nun der erſten Meinung iſt, der wird ſich auch nicht bedenken zwar einzugeſtehn, daß der Charakter theils als ein Beharrliches, theils als ein Veränderliches uns erſcheine, aber auch hinzuſetzen, nur die erſte Betrachtungsweiſe ſei die richtige, die andere aber laſſe ſich betrügen; wer dagegen der andern Meinung iſt, wird in ganz entgegengeſetztem Sinn urtheilen. Und wirklich ſind ſelbſt in die gemeine Vorſtellungsart dieſe verſchiedenen Anſichten eingegangen, indem manche gemeint haben, das Weſentliche des Charakters bleibe immer und es ſtelle ſich nur unter verſchiedenen Verhältniſſen verſchieden dar, ſo daß eigentlich nur der Schein, welchen die Verhältniſſe um den Menſchen her auf dieſen werfen, das Veränderliche im Charakter hervorbringe, Andere dagegen, der Charakter bilde ſich unter den Verhältniſſen wirklich, und da die Verhältniſſe beſtändig ſich veränderten, ſo ſei auch der Charakter in einer beſtändigen Ausbildung, der Schein aber des Bleibenden im Charakter gehe nur daraus hervor, daß wir nicht genau genug beobachteten und oberflächlich den Wechſel der Erſcheinungen in einem allgemeinen Bilde auffaſſend unſer ſtehendes Bild von dem Charakter einer Perſon mit dem Charakter ſelbſt verwechſelten.

Wir müſſen geſtehn, daß wir uns durch dieſe Meinungen auf einen Streit verwieſen ſehen, welcher genau genommen auf dem beſchränkten Gebiete unſerer Unterſuchung nicht entſchieden werden kann, indem hierbei berückſichtigt werden ſoll, was für einen Schein die Verhältniſſe oder Umſtände auf den Menſchen werfen, oder was der Menſch in ihnen wirklich an und für ſich hervorbringe. Dies nemlich gründlich zu entſcheiden würde eine allgemeinere Unterſuchung verlangen, die Unterſuchung über die Verhältniſſe der Dinge zu einander. Jedoch dürfen wir wohl hier das ſittliche Bewußtſein für uns zur Hülfe aufrufen, welches in die Beurtheilung des Charakters eingehen muß, wenn, wie ſchon früher zur Sprache gekommen iſt, der Begriff des Charakters auch eine Bedeutung für die Beurtheilung des Sittlichen hat. Wenn wir nun der Meinung folgen wollten, das Veränderliche des Charakters beſtehe nur in dem Schein, welchen die Verhältniſſe auf den Menſchen würfen, ſo würden wir auch zu ſagen haben, der Menſch bleibe ſeinem Charakter nach nicht nur immer gut oder böſe, ſondern auch er bleibe immer und in allen Augenblicken gleich gut oder böſe, eine Behauptung, von welcher wir glauben, daß ſie wohl jemand in der Folge ſeiner Lehrſätze aufſtellen, aber nicht daß er in der Folge ſeines Lebens ſie feſthalten und in der Beurtheilung ſeiner ſelbſt und anderer Menſchen anwenden könne. Von der andern Seite, wollten wir der Meinung beipflichten, daß der Schein des Bleibenden im Charakter nur in dem oberflächlichen Auffaſſen der Perſönlichkeit beſtehe, indem der Menſch von den Verhältniſſen abhängend unter ihrem Wechſel auch beſtändig ſich verändere, ſo würden wir in der That in Verlegenheit ſein, woher wir noch das nehmen ſollten, was ſich verändere, die Perſon des Menſchen, das Subject ſeiner Veränderungen, welches doch durch alle Veränderungen als ein Mitwirkendes unveränderlich durchzugehen ſcheint. Bei dieſer Vorſtellungsart würde man genöthigt ſein zu ſagen, dem einzelnen Menſchen komme gar kein ihm eigenes Weſen zu, ſondern er ſei nur eine Mannigfaltigkeit von Entwicklungen, und der Charakter, welchen er jetzt habe, ſei nicht ihm zuzuſchreiben, ſondern nur ſeinem jetzigen Zuſtande, über ein Kleines aber werde es geſchehen, nicht daß derſelbe Menſch einen andern Charakter hätte, ſondern nur, daß ſein jedesmaliger Zuſtand einen andern Charakter an ſich trüge; mit einem Worte, bei der Meinung, der bleibende Charakter des Menſchen ſei nur Schein, kann die Identität der Perſon nicht beſtehn, kann alſo auch nicht beſtehn die Zurechnungsfähigkeit früherer Handlungen oder Entwicklungen des Lebens. Wenn ich ein durchaus Anderer jetzt bin, als der, welcher ich früher war, wenn ich meine früheren Lebensentwicklungen nicht gewiſſermaßen noch gegenwärtig in mir trage, ſo können mir dieſe jetzt nicht mehr zugerechnet werden. Ich muß dasſelbe Subject geblieben ſein, wenn mir gegenwärtig noch in irgend einer Weiſe zugeſchrieben oder angerechnet werden darf, was ich früher gethan habe. So müſſen wir alle die Verſuche abweiſen, welche den Gegenſatz zwiſchen dem veränderlichen und dem bleibenden Charakter auf die ſchlechteſte Weiſe, welche es geben kann, nemlich durch das Leugnen der Wahrheit des einen Gliedes, aufzulöſen ſuchen.

Wenn nun aber weder die Veränderlichkeit, noch auch die Beharrlichkeit des Charakters für einen an der Wahrheit haftenden Schein gehalten werden darf, ſo kommen wir wieder auf das Vorige zurück, daß der Charakter in einer Beziehung ein bleibender und immer derſelbe, in einer andern Beziehung aber ein auszubildender und veränderlicher ſei; aber das Schwierigſte bleibt uns zu beſtimmen übrig, nemlich in welcher Rückſicht das Eine, in welcher andern Rückſicht das Andere von ihm geſagt werden könne.

Vielleicht gelingt es uns hierüber ins Reine zu kommen, indem wir etwas weiter zurückgehn auf den Begriff des Ich, denſelben Begriff, deſſentwegen wir ja auf dieſe Unterſuchungen über den Charakter gerathen ſind. Was verſtehen wir denn unter dieſem Ich? wie erklären wir es? Das Ich, ſagt man, iſt das ſeiner ſelbſt Bewußte. Dieſe Thätigkeit des Selbſtbewußtſeins, des ſich ſelbſt Setzens, des ſich ſelbſt Fühlens, des ſich ſelbſt Denkens, dieſe auf ſich ſelbſt zurückgehende Thätigkeit iſt ſein Charakter. Wir gebrauchen mit Fleiß mehrere Ausdrücke um nicht zu ängſtlich an dem beſtimmten Ausdruck zu kleben; jeder möge ſich von dieſen Ausdrücken den wählen, welcher ihm der paſſendſte ſcheint; es kommt uns auf keinen derſelben beſonders an; denn alle führen auf daſſelbe Ergebniß, welches wir hier beabſichtigen. So einleuchtend nemlich die Erklärung in einem der angegebenen Ausdrücke ſcheint, ſo hat ſie doch ihre eigenen Schwierigkeiten. Denn ſie ſcheint einen Cirkel zu enthalten, indem die Erklärung des Ich den Begriff des Ich wieder in ſich enthält. Das Ich iſt das, welches ſeiner ſelbſt bewußt iſt, ſich ſelbſt vorſtellt u. ſ. w., kann nichts anderes heißen als: das Ich iſt das, welches des Ich bewußt iſt, das Ich vorſtellt u. ſ. w., und ſo könnte man ſich verſucht fühlen hier das Kunſtſtückchen anzubringen, welches zu zeigen ſucht, daß man bei gewiſſen Verfahrungsweiſen des Denkens in das Unendliche hinausgetrieben werde, wodurch denn ihre Vollziehbarkeit aufgehoben werden würde. Denn man könnte ſagen: das Ich iſt das, welches des Ich bewußt iſt, heiße nichts anderes als: das Ich iſt das, welches deſſen bewußt iſt, was des Ich bewußt iſt, und ſo in das Unendliche fortfahren den Begriff des Ich immer wieder in ſeine Erklärung auflöſend. — Und doch wiſſen wir recht gut, was damit gemeint wird, wenn wir ſagen: das Ich iſt das, welches ſeiner bewußt iſt. Es iſt dies keine leere Formel, wie A = A, ſondern wir unterſcheiden dadurch das Ich von andern Gegenſtänden, welche ſich nicht ſelbſt ſetzen oder keine auf ſich zurückgehende Thätigkeit haben. Es iſt alſo auch kein Cirkel in der Begriffserklärung, oder es iſt wenigſtens mehr als ein Cirkel in ihr. Daß jedoch auch nur dies Letztere der Fall ſei, müſſen wir ebenfalls leugnen. Denn der Schein des Cirkels liegt im „Sich“; aber eben dies Sich iſt unentbehrlich; in dem Vorſtellen, in dem Setzen, Bewußtſein u. ſ. w. liegt die Kraft der Erklärung nicht; wir haben deswegen ſo verſchiedene Ausdrücke für die Thätigkeiten des Ich gebrauchen können; aber daß dieſe Thätigkeiten alle auf das Ich zurückgehn, dadurch erſt wird das Ich; hierin liegt ſein unterſcheidendes Merkmal. Alſo wir beharren bei unſerer Erkärung: das Ich iſt das, was ſich ſelbſt ſetzt.

Allein wenn kein Cirkel in der Begriffserklärung ſein ſoll, ſo müſſen wir nun annehmen, daß einmal das Ich etwas anderes bedeute als das anderemal. Denn derſelbe Begriff, welcher erklärt werden ſoll, kann nicht wieder zur Erklärung dienen. Offenbar iſt auch unſere Annahme richtig. Denn das Ich, welches erklärt werden ſoll, wird in der Erklärung ſelbſt als das Setzende bezeichnet, das Ich dagegen, durch welches erklärt wird, als das Geſetzte, es werden alſo damit in der Erklärung ſelbſt zwei Arten des Ich unterſchieden, das ſetzende Ich und das geſetzte Ich. In welchem Verhältniſſe beide zu einander ſtehen, ergiebt ſich aus den Ausdrücken; das ſetzende Ich iſt der Grund, das geſetzte Ich das von ihm Begründete. Wechſeln wir noch einmal die Ausdrücke. Das Ich, ſagen wir, denkt ſich, hat eine Vorſtellung von ſich; dabei denken wir das Ich ohne Zweifel einmal als das denkende, das anderemal als das gedachte Ich, das einemal als das vorſtellende, das anderemal als das vorgeſtellte; wir unterſcheiden das Subject des Denkens oder des Vorſtellens von ſeinem Objecte, jenes iſt das zu erklärende, dieſes das erklärende, jenes das begründende, dieſes das begründete Ich. Dieſe Unterſcheidung können wir uns nicht erlaſſen, wenn vom Ich die Rede iſt. Die Verehrer des Objectiven mögen es uns nicht übel deuten, wenn wir hier behaupten müſſen, daß dem Ich als Subject eine höhere wiſſenſchaftliche Bedeutung beigelegt werden muß, als dem Ich als

Object, weil jenes der Grund, dieſes das Begründete iſt, alle Wiſſenſchaft aber dahin ſtrebt den Grund zu finden.

Hiernach aber ſtellt ſich unſere Erklärung allerdings ſo, daß ſie keinen Anſpruch darauf machen kann, den Begriff des Ich überhaupt zu erklären, ſondern ſie erklärt nur den Begriff des begründenden Ich, des Ich, ſofern es Grund iſt. Sollte jemand fragen, warum dem ſo ſei oder ob wir mit einer ſolchen Erklärung zufrieden ſein könnten, ſo würde er zu verweiſen ſein auf den Zweck aller unſerer Erklärungen. Sie ſollen doch wohl dazu dienen das Unbekannte aus dem Bekannten uns deutlich zu machen. Nun dürfen wir aber wohl ſagen, das begründete Ich ſei einem jeden bekannt. Es iſt ja das vorgeſtellte, das gedachte Ich und nichts weiter als das Vorgeſtellte und Gedachte gehört ihm an; was aber vom Ich vorgeſtellt oder gedacht wird, das kann ihm nicht unbekannt ſein. Alles, was das Ich ſetzt, iſt nicht allein von ihm, ſondern auch in ihm geſetzt und was in ihm geſetzt iſt, das iſt ihm bekannt. Als ein alter Philoſoph gefragt wurde, was der Menſch ſei, antwortete er: das was wir alle wiſſen. Er wollte damit jede weitere Erklärung abſchneiden. Er würde Recht gehabt haben, wenn die Frage nach dem Menſchen geweſen wäre, ſofern er geſetzt iſt und als ein Begründetes in die Erſcheinung heraustritt; in dieſer Rückſicht iſt er ein uns allen Bekanntes. Aber wir fragen dennoch mit Recht, was unſer Ich, was der Menſch ſei, eben weil wir nicht wiſſen wollen, was dieſe Gegenſtände in der begründeten Erſcheinung, ſondern was ſie im Grunde und in der Wahrheit ſind. Halten wir dieſen Sprachgebrauch feſt zu unſerer weitern Verſtändigung. Wir unterſcheiden demnach das Ich in ſeinen Erſcheinungen und das Ich in ſeinem Grunde und ſeiner Wahrheit. Dieſes wollen wir ohne Zweifel erkennen, wenn wir wiſſenſchaftlich forſchen; jenes aber wiſſen wir ſchon oder kennen es von Anfang an, denn jeder weiß von den Erſcheinungen, welche in ihm vorkommen und nur dadurch Erſcheinungen ſeines Ich ſind, weil ſie in dieſem Ich vorkommen. Daher entſpricht denn auch unſere Erklärung ihrem Zwecke, indem ſie das erklärt, was erklärt werden ſoll, und durch etwas erklärt, was als bekannt vorausgeſetzt werden darf.

Aber es iſt eine alte Frage, ob die Begriffserklärungen der Anfang oder das Ende der Forſchung ſein ſollen. Wir wollen ſie hier nicht im Allgemeinen entſcheiden; nur für unſern Fall iſt es unzweifelhaft, daß die Erklärung, welche wir vom Ich gegeben haben, nicht das Ende unſerer Forſchung ſein könne. Denn ſie erklärt den Grund aus der Erſcheinung, und wiſſenſchaftlich muß doch wohl umgekehrt die Erſcheinung aus ihrem Grunde erkannt werden. Wir mögen damit anfangen bei der Betrachtung eines Gegenſtandes zuerſt auf die Erſcheinungen hinzuweiſen, welche aus ihm hervorgehn, aber wenn wir geſagt haben, daß er Grund dieſer Erſcheinungen ſei, ſo beginnt unſtreitig erſt die rechte Forſchung: welche Kraft ihm beiwohne dieſe Erſcheinungen hervorzubringen. So werden wir auch bei Forſchung nach dem, was unſer Ich iſt, nicht dabei ſtehen bleiben können, daß es Grund iſt unſerer Erſcheinungen, ſondern weiter fragen müſſen, als was es einen ſolchen Grund abgeben könne.

Der etwas weiter Blickende wird nun ſchon einſehn, weswegen wir von der Unterſuchung des Charakters auf dieſe Beſtimmungen über das Ich zurückgegangen ſind. Das Ich haben wir ebenſo in einer doppelten Geſtalt gefunden, wie den Charakter, und wenn nun ein jeder Menſch ein Ich iſt und einen Charakter hat, der ſein ganzes Weſen beſtimmt, ſo iſt auch nothwendig, daß wie das Ich in gleicher Weiſe auch der Charakter an dieſer doppelten Geſtalt Antheil nehme. Zur weitern Fortführung unſerer Vergleichung zwiſchen dem Ich und dem Charakter müſſen wir nun aber fragen, ob das ſetzende Ich und das geſetzte Ich auch wie Bleibendes und Veränderliches zu einander ſich verhalten. Doch dies fällt in die Augen. Das ſetzende Ich, der Grund aller ſeiner Erſcheinungen, bleibt immer dasſelbe; darauf beruht ja die Einerleiheit der Perſon; ich war und bin und werde ſein durch mein ganzes Leben hindurch immer dasſelbe Ich; meine Thätigkeiten und Zuſtände können ſich verändern und verändern ſich wirklich ohne Aufhören, aber dennoch bleibe ich derſelbe; in der Entwicklung meines Lebens komme ich mir nur allmälig mehr und mehr zum Bewußtſein, aber ich bin mir dabei bewußt, daß ich, welcher ich die verſchiedenen Arten meines Bewußtſeins ſetze, unveränderlich derſelbe bin. Dagegen das geſetzte Ich geht offenbar durch verſchiedene Zuſtände und Thätigkeiten hindurch; bald finde ich mich geſetzt in Freude, bald in Schmerz, in den verſchiedenſten Gemüthsſtimmungen, Begehrungen und Gedanken; dieſes geſetzte Ich iſt eben im Wandel der Erſcheinungen; von ihm werde ich mit Recht ſagen, daß ich nie derſelbe bin, ſo gewiß ich in meinem fortſchreitenden Leben nie auf dieſelbe Stufe der Entwicklung zurückkehren kann.

Alſo hiermit hätten wir denn auch die beiden Seiten oder die beiden Geſichtspunkte gefunden, in Rückſicht auf welche wir von dem Charakter ſagen können, bald er ſei bleibend, bald er ſei veränderlich. Wir betrachten ihn, ebenſo wie das Ich, einmal als Grund der Erſcheinungen, und da haben wir ihn als unveränderlich anzuſehn; aus demſelben Charakter gehen alle unſere Handlungen hervor; ein andermal aber denken wir ihn als einen ſolchen, welcher gebildet und entwickelt wird, alſo als einen aus ſeinen Gründen hervorgehenden und in die Erſcheinung eintretenden, und da können wir nicht anders als für veränderlich ihn halten; in allen Handlungen, in dem ganzen Leben der Perſon wird er ausgebildet.

Allein hiermit beginnt nun erſt der Kern unſerer Unterſuchung. Denn es kommt uns nicht darauf an dieſe beiden Seiten des Ich und des Charakters zu bemerken, da ſie ſchon in der gewöhnlichen Vorſtellung immer ins Auge gefaßt werden, auch nicht bloß ſie begriffsmäßig zu unterſcheiden — dafür haben wir unſere Formel gefunden —; ſondern das bei weitem Wichtigere iſt, das Verhältniß beider zu einander zu erforſchen, daß wir dieſe für unſer Denken geſetzgebenden Begriffe, des Grundes und ſeiner Erſcheinung, in ihrer Anwendung auf unſere Selbſterkenntniß uns zur Einſicht bringen können.

Ein gegenſeitiges Verhältniß müſſen das Ich als Erſcheinung und das Ich als Grund haben, weil beide von dem Begriff des Ich überhaupt umfaßt werden. Dasſelbe gilt von den beiden Seiten des Charakters. Auch haben wir dies Verhältniß ſchon im Allgemeinen beſtimmt. Aber eben dieſe Beſtimmung enthält große Schwierigkeiten, wie jeder weiß, welcher nur einen flüchtigen Blick in die Unterſuchungen der Philoſophen über die Erſcheinung und ihre Gründe gethan hat. Die Erſcheinungen, darüber iſt nur eine Stimme, ſind Allen zugänglich und erkennbar — oder ſollen wir lieber ſagen, nicht erkennbar, ſondern vorſtellbar? Wir wollen hier an den Ausdrücken, ſoweit ſie keinen bemerkbaren Einfluß auf unſere gegenwärtige Unterſuchung haben, nicht mäkeln. Genug, daß Erſcheinungen mancherlei Art in unſerm Bewußtſein vorkommen, iſt offenbar; aber was ſie bedeuten für das Weſen der Gegenſtände und warum ſie ſo oder ſo beſchaffen ſind — das iſt ein Gegenſtand langer Unterſuchung und mancher möchte wohl aus Scheu vor der Arbeit behaupten, in dieſes Innere, Verborgene der Gegenſtände könne kein geſchaffener Geiſt eindringen. Jedoch ehe er ſo etwas ſagt, möge er lange ſich bedenken und auch ja davon ſich überzeugen, daß er bei vielfältiger und ſorgſamer Unterſuchung deſſen, was bei redlichem Forſchen dem Menſchen zur Hülfe dient, nichts überſehen habe, an welches eine Erkenntniß des Grundes der Erſcheinungen ſich anknüpfen ließe. So viel iſt gewiß, daß der Menſch auf alle Weiſe dahin ſtrebt den Grund der Erſcheinungen zu erforſchen und daß er zwar lange der Erkenntniß der Erſcheinungen ſich erfreuen kann, ſobald er aber bemerkt, daß er doch nur Erſcheinungen auffaßt, welche ohne ihren zureichenden Grund gar nicht zu denken ſind, alle ſeine Mühe um Erkenntniß für verloren halten muß, wenn er nicht hoffen dürfte aus den Erſcheinungen ſelbſt Aufſchluß über ihren Grund oder ihre Gründe zu finden. Nun wollen wir nur geſtehn, daß eben dieſe Unterſuchungen über den menſchlichen Charakter uns deswegen den größeſten Reiz haben, weil an ihrem

Gegenſtande auf das anſchaulichſte dargethan werden kann, daß der Menſch die Erkenntniß des ewigen Grundes ſeiner Erſcheinungen weder entbehren kann, noch entbehrt. Geſetzt jemand hätte die Erkenntniß aller Erſcheinungen des Menſchenlebens, er wüßte alle Begebenheiten der Geſchichte als Erſcheinungen, auch den örtlichen und zeitlichen Zuſammenhang derſelben, ſelbſt ihre urſachliche Verknüpfung, ſo weit dieſe ohne Kenntniß der menſchlichen Charaktere gewonnen werden möchte, würde nicht dieſe ganze Maſſe von Erkenntniſſen ihm in nichts verſchwinden, wenn er durchaus die Erwartung nicht hegen dürfte daraus jetzt oder künftig einmal Folgerungen ziehen zu können über die ewige Wahrheit der Charaktere Einzelner oder über den unwandelbaren Charakter der Menſchheit? — Oder wenn uns der Blick auf die große Maſſe der ganzen Geſchichte zu ſehr verwirren ſollte, ſo können wir uns auch an der gewöhnlichſten Lebensklugheit die Nothwendigkeit nachweiſen den ewigen Charakter als etwas Erkennbares zu ſetzen. Dem ſchreiben wir ja wohl keine beſondere Menſchenkenntniß zu, welcher nur viele Erſcheinungen des menſchlichen Lebens zu bemerken Gelegenheit gehabt hat ohne daraus Folgerungen über den Charakter der Menſchen ſich abzunehmen, aber wohl dem, welcher wenn auch weniger bemerkt, doch mehr die Gründe, von welchen die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen ausgeht, erforſcht hat. Der Menſch iſt uns ein Räthſel, deſſen Leben in allen ſeinen Erſcheinungen wir zwar überblicken, ohne doch ſeinem Charakter, dem Grunde ſeiner Handlungen auf die Spur kommen zu können. Man blicke nur zurück auf das, was früher über die Selbſterkenntniß geſagt wurde. Unſere Erſcheinungen, die kennen wir wohl, aber mit dieſer Erkenntniß können wir uns nicht begnügen, wir wollen unſern Charakter erkennen, welcher allen dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegt. Alſo nach der ewigen Wahrheit des Menſchen, wie aller Dinge, forſchen wir alle; ſie iſt das einzige Ziel unſeres Denkens, denn wenn wir ſie wüßten, ſo wäre uns der Grund aller Erſcheinung offenbar, ſo wüßten wir alles. Wollen wir uns nun ſcheuen zu bekennen, daß ſowie der, welcher die ewige Wahrheit aller Dinge weiß, auch alles weiß, ſo auch der, welcher von der ewigen Wahrheit aller Dinge nichts weiß, auch von allem nichts weiß?

Wir kehren wieder zum Begriffe des Ich zurück um uns nachzuweiſen, daß wir den bleibenden Grund unſerer Erſcheinungen, ſo wie wir ihn ſuchen müſſen, ſo auch finden können. Es ſind zwei entgegengeſetzte Meinungen, welchen wir hier zu begegnen haben. Die eine von ihnen möchte ſich ganz dem ſinnlichen Eindrucke hingeben und von ihm alle Erkenntniß der Wahrheit borgen, woraus ihr nothwendig die Anſicht entſteht, es gebe nichts außer dem Sinnlichen, wenigſtens nichts für uns, oder wir wüßten nur von Erſcheinungen. Die andere dagegen leitet die Erkenntniß der Wahrheit allein von einer Thätigkeit des Geiſtes ab, welche es mit dem ſinnlichen Eindrucke, der Empfindung unſerer Seele, gar nicht zu thun habe, ſondern die reine Wahrheit des Gegenſtändlichen unmittelbar auffaſſe, mag ſie nun dieſe reine Thätigkeit des Geiſtes in dem Verſtande oder in der Vernunft oder in der Anſchauung des Geiſtes oder worin ſonſt finden. Die Gründe der erſtern Anſicht werden aus der Widerlegung der letztern einleuchten. Gäbe es eine reine und vollkommene Erkenntniß des Ich, ſeiner ewigen Wahrheit, ſeinem über aller Erſcheinung ſtehenden Grunde nach, ſo würde dieſe, wie aus dem Vorigen hervorgeht, nichts anderes ſein als eine Erkenntniß des ſetzenden Ich, denn dieſes iſt der Grund und die ewige Wahrheit des Ich. Wie wir nun aber auch das Verhältniß des Denkens zu dem Setzen des Ich ſonſt beſtimmen mögen, ſo iſt doch dies gewiß, daß entweder das Denken eine Art dieſes Setzens iſt oder das Ganze dieſes Setzens erfüllt; es iſt eine Art des Bewußtſeins oder iſt das Ganze deſſelben. Es folgt alſo, daß wir das ſetzende Ich vollſtändig erkennen würden nur unter der Bedingung, daß wir auch das denkende Ich erkennten. Nun ſetzen wir aber zweierlei: 1) ſo lange es noch eine Erſcheinung des Ich giebt, d. h. ſo lange das Ich ein Gedachtes denkt, bleibt auch der Unterſchied zwiſchen dem gedachten Ich und dem denkenden Ich oder zwiſchen dem Grunde und der Erſcheinung, und 2) das Ich denkt immer nur das, was es denkt, aber was es denkt, kann ſeinem Begriffe nach nie etwas anderes ſein, als das Gedachte, d. h. die Erſcheinung des Ich. Folgen dieſe beiden Sätze nothwendig aus dem Vorhergehenden, ſo iſt es klar, daß niemals das Ich als Denkendes von uns erkannt werden kann, ſo lange es eine Erſcheinung des Ich giebt; eine Erſcheinung des Ich aber giebt es, ſo lange das Ich denkt, und alſo kann auch das Ich niemals rein als Denkendes ſich denken, ſondern es denkt oder ſtellt vor immer nur ſich als das Gedachte oder als Erſcheinung. Sagen: das Ich denkt oder erkennt ſeine ewige Wahrheit, den unveränderlichen Grund ſeines Daſeins, heißt nichts anderes, als ſagen: das Ich iſt in derſelben Rückſicht, in welcher es Gedachtes iſt, auch zugleich Denkendes. Dies aber ſetzt einen Widerſpruch, wenn es einen Widerſpruch enthält zwei Begriffe, deren Verſchiedenheit anerkannt wird, einander in aller Rückſicht gleich zu ſetzen. Das gedachte Ich könnte irgend einmal dem denkenden Ich durchaus gleich ſein, würde nichts anderes heißen, als unter den Erſcheinungen des Ich könnte auch eine ſolche vorkommen, welche nicht Erſcheinung, ſondern Grund wäre.

Dies ſind nun, wie früher geſagt, auch die Gründe derer, welche allein dem ſinnlichen Eindrucke folgen möchten in der Erkenntniß unſeres Ich, mögen ſie nun ſich ſelbſt darüber zum Bewußtſein gekommen ſein oder nicht. Meiſtens bleiben ſie wohl nur bei der Bemerkung ſtehen, daß uns unſer Ich immer nur erſcheine in verſchiedenen Thätigkeiten und Zuſtänden, bald in angenehmen, bald in unangenehmen Gefühlen, bald in dieſen, bald in jenen Meinungen und Erkenntniſſen, bald überlegend und zweifelnd, bald zu ſichern Entſchlüſſen gekommen, und alles dies ſtelle uns nur gewiſſe Entwicklungen unſeres Ich dar, alſo Erſcheinungen, welche aus dem Ich als ihrem gemeinſamen Grunde hervorgehn, die ganze Kraft des Ich, ſeine Wahrheit, den Grund aller dieſer Entwicklungen habe noch niemand geſchaut. Nun ſagen ſie aber noch weiter, wenn dem alſo ſei, daß nur das gedachte, nie aber das denkende Ich gedacht werden könne und ferner das denkende Ich der hervorbringende Grund oder das wahre Weſen des Ich ſei, ſo käme auch das wahre Weſen des Ich nie zu unſerer Erkenntniß, weder ganz noch zum Theil, in keiner auch nur der Wahrheit ſich annähernden Weiſe.

Allerdings ſcheinbar genug geſagt und wohl geeignet einen Menſchen zu überreden, wenn nur nicht daraus gar zu viel gefolgert werden könnte, mehr als irgend ein Menſch zugeſtehen darf oder kann. Denn wenn geſagt wird, das Ich als Grund könne gar nicht gedacht werden, ſo ſcheint daraus auch nothwendig zu folgen, daß wir gar keinen Gedanken hätten, der irgend wie den Grund des Ich beträfe; allein dem widerſpricht, daß wir das Bewußtſein des erſcheinenden Ich in allen Erſcheinungen feſthalten, des erſcheinenden Ich, d. h. des Grundes, welcher in den Erſcheinungen ſich zu erkennen giebt, in ihnen gedacht wird, wenn auch nicht allein und rein für ſich, ſondern in ſeiner beſtimmten Beziehung zu den Erſcheinungen, in welchen er als Grund ſich erweiſt. Doch am Begriff des Charakters läßt ſich das noch deutlicher nachweiſen. Es wird niemand zweifeln, daß wir den Charakter eines Menſchen und unſer ſelbſt auf gewiſſe Weiſe zu erkennen vermögen, wenn auch nur den veränderlichen Charakter oder den Charakter in der Erſcheinung; daß aber auch dieſer Charakter nicht die Erſcheinung ſelbſt, ſondern Grund in der Erſcheinung ſei, kann niemanden verborgen bleiben, welcher bedenkt, daß wir aus ihm Handlungen und Handlungsweiſen, alſo Erſcheinungen und Erſcheinungsweiſen des Menſchen ableiten.

Und nun ſollte es denn wirklich ſo ganz unmöglich ſein, wie die Freunde der Sinnlichkeit meinen, das Ich als Denkendes oder als Grund der Erſcheinungen zu erkennen oder zu denken? Sollte dieſe Unmöglichkeit ganz entſchieden aus ihrer Weiſe zu ſchließen folgen? — Sie meinen die Unmöglichkeit daraus erweiſen zu können, daß wir nur Gedachtes denken können, alſo auch nur das gedachte Ich oder das Ich der Erſcheinung. Dieſer Beweis würde nun in folgender Form gegeben werden können: Wenn wir jemals den Grund und nicht die Erſcheinung des Ich erkennen ſollten, ſo müßten wir irgend einmal nicht die Erſcheinung, nicht das gedachte, ſondern das denkende Ich denken; nun denken wir aber immer nur das Gedachte oder die Erſcheinung des Ich und mithin erkennen wir auch immer nur die Erſcheinung des Ich und nicht ſeinen Grund. — Allein hierbei liegt eine Vorſtellung im Hinterhalte, welche wohl noch der Prüfung bedarf, nemlich die, daß in der Erkenntniß der Erſcheinung nichts von dem enthalten ſein könne, was der Erkenntniß des Grundes angehört. Es iſt etwas ganz anderes, was wir früher haben behaupten müſſen, daß wir durch kein Bewußtſein, durch kein Denken oder wie man ſonſt die Erſcheinung unſeres Ich nennen möge, das wahre Weſen des Ich rein von aller Erſcheinung geſchieden zu erkennen vermögen, als was von der Gegenpartei behauptet wird, daß bei dem Erkennen der Erſcheinung durch alle Zeit hindurch gar kein Erkennen des ewig wahren Weſens in der Zeit ſtattfinde. Eine andere Annahme bleibt übrig bei unſerer Behauptung, daß wir nemlich in dem Gedachten ſelbſt oder in der Erſcheinung das Denkende oder den Grund des Gedachten und die ewige Wahrheit desſelben zu erkennen im Stande ſeien.

Hier ſei es mir erlaubt durch eine etwas feinere Unterſcheidung im Ausdrucke unſerer frühern Unterſuchung noch nachzuhelfen. Wenn wir nach dem Vorigen ſagen durften, das denkende oder begründende Ich denke das gedachte oder das erſcheinende Ich, ſo hätte man auch wohl bemerken können, daß doch das Ich, indem es als gedachtes oder als erſcheinend ſich auffaſſe, auch von der Vorausſetzung geleitet werde, daß zwar eine Verſchiedenheit ſtattfinde zwiſchen dem gedachten und dem denkenden Ich, aber auch eine Gleichheit. Denn wenn nicht eine Gleichheit zwiſchen ihnen ſtattfände, ſo würden ſie nur mit Unrecht einen und denſelben Namen führen, den Namen des Ich. In beiden ſteckt dasſelbe Ich, welches wir zur Unterſcheidung von den beiden andern Arten des Ich nur ſchlechthin das Ich nennen wollen, und es iſt deswegen zu unterſcheiden das Ich im Grunde des Denkens und das Ich im Gedachten, in der Erſcheinung, ſo daß unſere frühere Formel ſich auch ſo ausdrücken ließe: das Ich im Grunde denke das Ich in der Erſcheinung. Dieſe Formel hat vor der frühern aber den Vorzug voraus, daß ſie auf die eben angedeutete Möglichkeit hinweiſt in der Erſcheinung das wahre Weſen des Ich zu erkennen, denn ſie beruht darauf, daß ein und dasſelbe in der Erſcheinung und im Grunde iſt und daß deswegen auch in der Erſcheinung der Grund erkannt werden kann an dem, was jener gemein iſt mit dieſem.

Doch es kommt uns nicht allein darauf an nachzuweiſen, daß der wahre Grund zum Theil wenigſtens in der Erſcheinung erkannt werden könne, weil zwiſchen beiden eine Gleichheit ſtattfinde, ſondern wir wollen auch zeigen, wie er erkannt werden könne und eben zu dieſem Zwecke haben wir den Begriff des Charakters herbeigezogen; denn an ihm, glauben wir, kann dies am einleuchtendſten dargeſtellt werden, und in ſolcher Weiſe es darzuſtellen halten wir für nichts geringes, da noch immer die Meinungen über den Gegenſatz ſchwanken, welcher hierbei in Frage kommt. Nachdem man den Gegenſatz zwiſchen der Erſcheinung und der Wahrheit der Gegenſtände, dem Begründeten und dem Grunde, dem Sinnlichen und dem Überſinnlichen, oder unter welchen andern Benennungen derſelbe ſich kund gegeben hat, als einen der wichtigſten in der Philoſophie erkannt hat, iſt man nicht ſelten bemüht geweſen beide Glieder deſſelben ſo weit als möglich auseinander zu halten und ihn wohl gar als einen wahrhaft unüberwindlichen zu bezeichnen. Wer nun weiß, daß dies letztere auf einen bodenloſen Skepticismus führt, der wird es im Intereſſe der wahren Philoſophie finden die innige und wahre Verbindung zwiſchen dem Phänomenen und dem Noumenon nachzuweiſen. Hierzu möge unſere Unterſuchung einen Beitrag liefern und zwar von einer Seite, von welcher der Skeptiker und der Kritiker am leichteſten gewonnen werden können, weil ſie in der genaueſten Verbindung mit dem menſchlichen Leben ſteht.

So wie es uns nothwendig erſchienen iſt das Ich in der Erſcheinung anzuerkennen, ſo haben wir auch früher ſchon vom Charakter in der Erſcheinung geſprochen. Er bezeichnet uns den veränderlichen Charakter, wie er eben in der Erſcheinung erkannt werden ſoll. Es iſt ſchon früher geſagt worden, daß es Vorausſetzung eines jeden vernünftigen Lebens iſt, daß wir dieſen Charakter erkennen können. Wir erkennen ihn aber aus dem Leben des Menſchen, den Charakter Anderer aus ihrem Leben, unſern eigenen Charakter aus unſerm eigenen Leben. Die Aufgabe iſt in beiden Fällen dieſelbe, nur daß im erſtern Fall noch eine Schwierigkeit mehr ſtattfindet, als im letztern; denn in dieſem liegt uns unſer inneres Leben, aus welchem die Erkenntniß des Charakters gewonnen werden ſoll, unmittelbar vor

Augen, in jenem dagegen müſſen wir erſt aus den äußern Zeichen auf das innere Leben Anderer ſchließen, und ins Innere derſelben verſetzen, wie man zu ſagen pflegt. Dieſe Schwierigkeit zu überwinden ſind wir zwar gewohnt und in den meiſten Fällen gelingt es uns aus ihren Handlungen, Worten und andern Zeichen ihre Gedanken, Gefühle, Begehrungen zu erſchließen; aber es macht doch eine große Schwierigkeit unſer Verfahren hierbei zu erklären und deswegen halten wir es für gerathen unſere Unterſuchung auf die Erkenntniß unſeres eigenen Charakters zu beſchränken, obwohl es erlaubt ſein wird dabei zuweilen auch auf die Erkenntniß des Charakters Anderer einen Seitenblick zu werfen, welche ja bis auf die vorher berührte Schwierigkeit einen ähnlichen Verlauf haben wird.

Es iſt uns nichts Ungewohntes den Charakter Anderer und unſeres eigenen Ich zu beurtheilen, den ſich ausbildenden, im Leben ſich entwickelnden, veränderlichen Charakter meinen wir. Wir brauchen daher auch nur unſer Verfahren zu beobachten, um zu finden, wie es dabei zugehe. Die Erſcheinungen des Lebens liegen dabei vor, alle Arten unſeres Bewußtſeins, wie ſie wechſelnd in uns kommen und gehn, unmittelbar in dem bewußten, gedachten oder geſetzten Ich aufgefaßt. Ein jeder kennt dieſe Erſcheinungen in ſich, mittelbar zum Theil auch in Andern. Sie ſind der Ausgangspunkt für eine jede Unterſuchung über den Charakter eines Menſchen. Denn unſtreitig würde niemand etwas von dem Charakter eines Andern wiſſen, wenn dieſer ihm nicht in ſeinem Leben erſchienen wäre. Auch von ſeinem eigenen Charakter würde er nichts wiſſen, wenn er nichts von den Entwicklungen ſeines innern Lebens erfahren hätte. Nur aus den Erſcheinungen des Lebens kommen wir zur Erkenntniß des Grundes dieſes Lebens.

Doch durch Nachdenken erſt gelangen wir zur Erkenntniß des Charakters. Es iſt dies ein Nachdenken, welches in den Erſcheinungen des Lebens ſeinen Stoff findet und natürlich um ſo vollſtändiger ſeinen Zweck erreichen wird, je vollſtändiger die Erſcheinungen des Lebens uns vorliegen. Es iſt kein Zweifel, daß wir um ſo beſſer den Charakter eines Menſchen zu erkennen im Stande ſein werden, je mehr wir ſein Leben überſehn. In dem Leben des Menſchen offenbart ſich uns ſein Charakter, aber nur allmälig, ſo wie er auch nur allmälig in ihm ſich entfaltet und verwirklicht. Wir mögen wohl ſagen, daß unſer Charakter ſchon beim Beginn unſeres Lebens der Anlage nach gegeben ſei, aber erſt im Fortgange unſerer Entwicklung offenbart er ſich uns und Andern und auf jeder Stufe unſerer Entwicklung, wo wir auch betrachtend anhalten mögen, werden wir immer nur ſagen können, er habe ſich zum Theil offenbart, zum Theil aber ſei er noch verborgen und werde erſt im weitern Fortſchreiten unſeres Lebens auch noch weiter offenbar werden. Wenn wir nun ſo das Leben theilen in ſeinen Erſcheinungen, welche allmälig in der Zeit ſich verwirklichen, ſo theilt ſich damit auch der Charakter, welcher in den Erſcheinungen iſt und erkannt werden ſoll. Wir werden nun einen doppelten Charakter unterſcheiden können, einen ſchon in das Leben eingetretenen und offenbar gewordenen und einen andern noch nicht in das Leben eingetretenen, noch nicht offenbaren oder nicht erkennbaren Charakter. Dies ſind zwei Hälften des ganzen Charakters, welche aber im Ablauf des Lebens beſtändig wechſeln; der erkennbare Charakter nimmt beſtändig zu, denn es treten immer neue Erſcheinungen des Lebens heraus und aus einer jeden Erſcheinung gewinnen wir auch einen neuen Stoff für die Beurtheilung des Charakters; der verborgene Charakter aber nimmt ab, indem alles, was dem offenbaren Charakter ſich anfügt, der Verborgenheit ſich entreißt. So finden wir hier einen neuen Aufſchluß über den veränderlichen Charakter. Er iſt der Charakter in der Erſcheinung, wie früher geſagt, aber in der ſchon wirklich aus ihrem Grunde herausgetretenen Erſcheinung; eben deswegen iſt er veränderlich, weil der Erſcheinung beſtändig etwas Neues ſich zufügt und etwas Neues in ihr ſich offenbart über den Charakter. Wir können daher den veränderlichen Charakter auch den in der Erſcheinung offenbaren Charakter nennen oder den offenbaren Charakter ohne weitern Zuſatz, weil alles, was von dem Charakter offenbar wird, doch nur vermittelſt der Erſcheinung offenbar werden kann. Suchen wir daher im Gegenſatz gegen den veränderlichen nach dem bleibenden Charakter, ſo werden wir ihn in dem ganzen Charakter finden, welcher aus den beiden veränderlichen Theilen des offenbaren und des verborgenen Charakters doch immer zu einer und derſelben Summe ſich zuſammenſetzt, weil eben ſo viel als dem einen Theile abgeht, dem andern zuwächſt. Früher haben wir denſelben unveränderlichen Charakter, den Charakter als Grund der Erſcheinungen genannt; es wird aber nicht auffallen, daß wir ihn nun eben als ganzen Charakter kennen lernen. Denn der Charakter als Grund oder das Ich in ſeinem wahren Weſen iſt ja auch die volle Wahrheit des Ich und des Charakters, welche wir ſuchen.

Es verlohnt ſich wohl der Mühe die Verhältniſſe, welche wir hier kennen gelernt haben noch etwas genauer auseinander zu ſetzen. Unſer Standpunkt in allen unſern Forſchungen und beſonders auch in unſerer Forſchung über uns ſelbſt oder über unſern Charakter iſt in jeder Zeit ein beſchränkter, eben von dieſer Zeit abhängig, in welcher wir nur ein gewiſſes Maß der Einſicht erreichen können, gleichſam nur einen Bruch der ganzen und vollen Einſicht, der unbeſchränkten Wahrheit, nach welcher wir trachten. Deswegen haben wir auch den offenbaren und den verborgenen Charakter, beide für den beſtimmten Zeitpunkt, in welchem wir ſtehen, von einander unterſcheiden müſſen, und es führte uns unſere Unterſuchung wie von ſelbſt darauf ſie als Theile des ganzen Charakters oder der vollen Wahrheit unſeres Ich zu betrachten. Es fügt ſich dies ohne weiteres in eine mathematiſche Formel, wie ja eine Anwendung der mathematiſchen Betrachtungsweiſe nirgends ſich wird zurückweiſen laſſen, wo von Erſcheinungen, ſei es in der Zeit oder im Raume, oder auch nur von einem in der Erſcheinung Heraustretenden die Rede iſt. Zur beſtimmteren Durchführung unſerer Aufgabe entwerfen wir hier eine ſolche Formel. Den ganzen Charakter nennen wir x, den erkennbaren Charakter y, den verborgenen Charakter z; ſo haben wir anzuſetzen $x = y + z$. Von den beiden Größen x und z iſt an ſich klar, daß ſie unbekannte, ja unbeſtimmbare Größen bezeichnen, aber auch von y müſſen wir vorläufig annehmen, daß es unbekannt ſei, denn wir ſetzen es als den erkennbaren, jedoch noch nicht erkannten Charakter. Mit ihm jedoch werden wir ein weiteres Verfahren einzuleiten haben, da es aus ſeiner Unbekanntſchaft heraustreten kann. Dagegen könnte man fragen, warum wir überhaupt zwei ſo gänzlich unbeſtimmbare Größen in die Rechnung einführten, wie der verborgene und der ganze Charakter ſind. Wir werden wohl im Verlauf der Unterſuchung noch auf Punkte ſtoßen, in welchen ihr Gebrauch ſich uns aufhellen wird, aber auch jetzt ſchon dürfte einiges dafür ſich anführen laſſen. Mit vollem Bedacht des Inhalts wird man wohl kaum fragen, warum auch der verborgene Charakter mit in die Unterſuchung komme; denn er bezeichnet uns ja auch den künftig noch zu erkennenden, den, welcher immer mehr unſern Blicken ſich öffnet, und von dieſer Ausſicht in die Zukunft wird ja wohl kein vernünftiger Menſch unſere Gedanken zurückhalten wollen. Wir ſehen zwar nichts deutlich und wiſſenſchaftlich in ihr, aber daß wir in ſie hineinſehen und in ihr nur Dunkel gleichſam erblicken, das dient uns dazu die Begrenzung unſeres Lichtes zu erkennen. Und ſo bezeichnet uns denn auch der Begriff unſeres verborgenen Charakters die nothwendigen Grenzen unſerer Selbſterkenntniß, von welchen wir wohl noch andere nicht nothwendige, ſondern nur in der Läſſigkeit unſeres Forſchens liegende unterſcheiden mögen. Weniger nahe dürfte der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe die Nothwendigkeit liegen auch den ganzen Charakter nicht zu überſehen; aber die wiſſenſchaftliche Forſchung wird ſich ihr nicht entziehen können. Denn wenn ſie einmal die Theile kennt, wird ſie nicht auch alsbald das Ganze zu denken beginnen? Wenn ſie ſich auch ſagen muß, daß einer der Theile und mithin auch das Ganze in keinem beſtimmten Gedanken zu vollziehen iſt, ſo kennen wir doch ihren Trieb jeden Gegenſtand, auch die Zukunft ihren Gedanken offen zu halten. Sie kann es nicht unterlaſſen ein Ideal der Wahrheit und des Wiſſens ſich vorzuhalten, an welchem ſie jede wirkliche Erkenntniß mißt, und ein ſolches Ideal iſt auch der ganze Charakter, das Ich im Grunde und in der vollen Wahrheit, welche wir ſuchen. Dieſes Ideal iſt immer eins und dasſelbe; ſo wie es nur eine Wahrheit überhaupt giebt, welche immer und ewig wahr bleibt, ſo haben wir auch nur eine ewige Wahrheit eines jeden Gegenſtandes unſeres Denkens anzunehmen; in dem vollſtändigen, erſchöpfenden Begriff dieſes Gegenſtandes würde ſie ſich ausdrücken und nach unſern frühern Unterſuchungen über den Charakter überhaupt würde auch der Charakter, wenn er ganz bekannt wäre, den Gegenſtand unſerer Selbſterkenntniß, unſer Ich, ſeiner vollen Wahrheit nach ausdrücken. Von dieſer Art ſind alle unſere Begriffe; ſie bezeichnen uns oder ſollen uns bezeichnen die Wahrheit ihrer Gegenſtände; aber ſo wie wir ſie wirklich denken, kommen ſie ihrer Beſtimmung nicht durchaus nach; ſie ſind nicht vollendet, ſondern wir ſind nur in ihrer Ausbildung begriffen. Es ſind Ideale unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens. Dieſe Ideale dürfen wir aber in unſerem wiſſenſchaftlichen Forſchen nie aus dem Auge ſetzen, denn ſie ſind der Antrieb zu weiterer Forſchung, das, was bei keiner beſchränkten Einſicht uns Beruhigung finden läßt, ſondern uns anſpornt immer wieder in die Unterſuchung uns zu ſtürzen. Ein ſolches Ideal unſeres Charakters haben wir alſo auch uns vorzuhalten; wir können den unveränderlichen Charakter unſeres Ich unſern idealen Charakter nennen. Wenn wir eine Erkenntniß unſeres Ich in Gott ſetzen, ſo muß es die Erkenntniß dieſes unſeres idealen Charakters ſein.

Bei der mathematiſchen Form, in welcher wir unſere Aufgabe dargeſtellt haben, werden ſich dem Nachdenkenden hier ſogleich einige Fragen regen, welche wir jedoch für das Erſte dahin geſtellt ſein laſſen wollen. Damit ſie niemanden ſtören, wollen wir ſie nur angeben. Zuerſt wenn wir den Charakter im Ganzen als eine Summe betrachten aus zwei Theilen beſtehend, ſo wird es einleuchtend ſein, daß die mathematiſche Betrachtungsweiſe, wie es ihr auch in andern Fällen zu begegnen pflegt, ihren Gegenſtand nicht erſchöpft. Denn die verſchiedenen Thätigkeiten oder Entwicklungsreihen, in welchen unſer Charakter ſich offenbart hat und auch noch ſpäter ſich offenbaren ſoll, ſtehen nicht ſo gleichgültig neben einander, wie verſchiedene zu ſummirende Größen, ſondern die frühere wenigſtens greift thätig in die ſpätere ein und bedingt dieſelbe. Bei der Summirung verſchiedener Größen können dieſe willkürlich unter einander verſetzt und die erſte zur letzten gemacht werden, ohne daß die Summe oder das Endergebniß ſich verändert, aber die Thätigkeiten des Lebens, aus denen die Erkenntniß des Charakters hervorgehen ſoll, ſind einer ſolchen Verſetzung nicht fähig, wenn man nicht Alter und Jugend in einander miſchen und einen eifrig fortſchreitenden zu einem läſſig zurückkommenden Charakter machen will. Es iſt alſo offenbar, daß es bei der Erkenntniß des Charakters nicht allein darauf ankommt eine Mehrheit von Thätigkeiten deſſelben Menſchen aufzufaſſen, ſondern auch ihre Aufeinanderfolge muß dabei in Anſchlag gebracht werden. Dies dürfen wir uns aber für unſere folgende Unterſuchung aufſparen, wenn nur das feſtſteht, was unſerer Unterſuchung zum Grunde gelegt worden, daß die Erkennbarkeit unſeres

Charakters mit dem Fortſchreiten unſeres Lebens wächſt; dadurch iſt hinlänglich dargethan, daß ſie eine Größe hat, wenn auch nicht allein in der Größe beſteht, und mithin auch als eine Summe betrachtet werden kann. Eine andere Frage dürfte ſein, ob denn das z, welches wir den verborgenen Charakter genannt haben, zwar für uns gegenwärtig eine unbeſtimmbare, aber dennoch ohne Rückſicht auf uns und unſere Gegenwart eine beſtimmte Größe ſei, ſo daß wir $y + z = x$ ſetzen dürften, als wenn z und x wirklich Größen und nicht beide unendlich wären. Auch hierauf wollen wir erſt ſpäter eingehn, jetzt aber uns nur an die gemeine Vorſtellung halten, daß man in Erkenntniß des Charakters allmälig weiter kommen könnte, ſo wie das Leben fortſchritte und der Charakter mehr und mehr ſich offenbarte. Eine Annäherung an die Erkenntniß des Charakters pflegt man dies zu nennen; ob es eine wahre Annäherung an die Erkenntniß des idealen Charakters ſei, das bleibe dahingeſtellt; nur ſo viel iſt gewiß, daß der erkennbare Charakter allmälig im Fortſchritt des Lebens wächſt, indem immer neue Momente, welche früher dem verborgenen Charakter angehörten, ſich ihm zufügen.

Noch eins dürfen wir hierbei nicht übergehn, daß nemlich ebenſo wie die Erkennbarkeit des Charakters mit dem Leben zugleich ſich ausdehnt, auch die Wirklichkeit des Charakters für uns im Zunehmen begriffen iſt. Wenn wir vom Standpunkte des abſoluten Wiſſens die Sache betrachteten, ſo möchte ſie anders ſich darſtellen. Aber auf dieſem Standpunkte ſtehen wir nicht; was uns betrifft, wir ſind in einem thätigen Forſchen begriffen und würden dasſelbe nur zugleich mit unſerm wiſſenſchaftlichen Leben aufgeben können. Daher müſſen wir, wie früher auseinander geſetzt, annehmen unſer Charakter entwickle ſich uns und komme aus einer Anlage heraus zum Daſein, aus einem nicht wirklichen, ſondern nur möglichen werde er zu einem wirklichen. So wie er aber wirklich wird, ſo tritt er zugleich in die Erſcheinung, in das Bewußtſein, er wird wirklich dadurch, daß er geſetzt wird durch das Ich und dadurch wird er auch zugleich erkennbar. Deswegen iſt der wirkliche Charakter auch der erkennbare und der erkennbare auch der wirkliche Charakter; beide ſind eins unter verſchiedenen Benennungen in verſchiedener Beziehung aufgefaßt. Der Charakter in der Erſcheinung heißt der erkennbare, weil er durch ſein Eintreten in die Erſcheinung einem denkenden Weſen erkennbar wird; wirklich wird er genannt, weil er aus der Möglichkeit zum Sein gelangt iſt.

Stellen wir uns zunächſt den Stoff dar, aus welchem die Erkenntniß des Charakters, ſo weit er erkennbar iſt, alſo des y gewonnen werden ſoll, ſo iſt er in einem jeden Zeitpunkte eines in der Entwicklung begriffenen Lebens als eine Reihe von Erſcheinungen zu denken, welche wir durch A, B, C bezeichnen wollen. Schreitet das Leben weiter fort, ſo tritt wenigſtens eine neue Erſcheinung dieſer Reihe zu, welche wir D nennen. Durch dieſes D wird nun dem verborgenen Charakter ein Moment entzogen, dagegen dem erkennbaren Charakter wächſt dieſes Moment zu, worin denn die Vorausſetzung ausgedrückt iſt, daß eine jede Erſcheinung, in welche das Leben des Ich eintritt, auch eine Offenbarung des Ich enthält oder ein Moment, aus welchem wir den Charakter des Ich erkennen können. Wir werden uns daher nicht zu der voreiligen und wahrhaft unwiſſenſchaftlichen Behauptung hinreißen laſſen, daß es bei Beurtheilung eines Charakters auf die Kenntniß dieſer oder jener Erſcheinung ſeines Lebens gar nicht ankomme. Allerdings mag wohl weniger aus der einen als aus der andern Erſcheinung der Charakter des Menſchen hervorleuchten, und unſern blöden Augen mag es vergönnt ſein zu ſagen, daß ſie in einer oder in vielen Erſcheinungen nichts vom Charakter ſehen könnten; aber daß nichts davon darin wäre für die rechten, für die ſcharfſichtigſten Augen des Verſtandes, das dürfen wir nicht zugeben. Beſſer ſtützen wir uns wohl auf den alten Spruch: duo si faciunt idem, non est idem, und ſo mögen wir auch in dem geringſten Geſchäfte des Lebens etwas Charakteriſtiſches vermuthen, eine neue Offenbarung des Charakters, eine Verwirklichung desſelben in irgend einem früher noch verborgenen Punkte. Daher ſetzen wir denn auch getroſt in einem jeden der früher unterſchiedenen Theile des erſcheinenden Lebens ein Moment, in welchem die Verwirklichung des Charakters fortſchreitet und der Charakter erkennbar wird, um ſogleich eine beſtimmte Bezeichnung einzuführen, a in A, b in B, c in C u.ſ.w., und es ergiebt ſich alsdann die Formel: $y = a + b + c \ldots$, d.h. der wirkliche Charakter iſt gleich den verſchiedenen Momenten, welche in der Reihe der Lebenserſcheinungen ihn erkennbar machen, oder gleich den verſchiedenen charakteriſtiſchen Momenten des bisher gelebten Lebens alle in eine Summe der Erkenntniß zuſammengefaßt.

Aus der Formel ergiebt ſich dasſelbe, was wir aus unſerer ſonſtigen Kenntniß des Denkverfahrens erwarten müſſen, daß wir nemlich zur Erkenntniß des Charakters, ſo weit er erkennbar iſt, zwei Geſchäfte zu vollführen haben, ein unterſcheidendes und ein verbindendes; indem nemlich zuerſt aus einem jeden Elemente der Erſcheinungsreihe A, B, C durch Unterſcheidung das herauszuziehen iſt, was den Charakter bezeichnet, a, b, c, die Wahrheit des Ich, von welcher der an ihr in der Erſcheinung haftende Schein abgeſondert werden muß, alsdann aber die nun gewonnenen Elemente nicht der Erſcheinung, ſondern der überſinnlichen Wahrheit mit einander zuſammenzuziehen ſind zu einem Gedanken. Man ſieht, die Grundfragen für alles wiſſenſchaftliche Verfahren liegen hier vor uns in Anwendung auf einen beſondern Fall; wir ſollen zeigen, wie das Überſinnliche aus dem Sinnlichen erkannt, wie eine Vielheit der Gedanken in einen Gedanken zuſammengezogen werden kann. Daß dem ſo ſei, darüber können wir uns nicht wundern; kehren doch in einer jeden beſondern Aufgabe die allgemeinen Aufgaben der Wiſſenſchaft uns wieder zurück; nicht ohne Grund hat man den Menſchen oder das Ich die kleine Welt genannt; was in der großen und ganzen Welt ſich vollzieht, das ſpiegelt in dieſer kleinen Welt ſich ab; in der Erkenntniß dieſer werden wir auch ein Abbild der Erkenntniß jener haben. Daß nun die gewöhnliche Logik in der Auflöſung der angegebenen Aufgaben uns verläßt, weiß ein jeder, welcher ſie kennt; ſie betrachtet das Verfahren mit ſchon gebildeten Gedanken, geht aber nicht auf die Bildung dieſer Gedanken zurück; wir dagegen haben hier die Bildung der Gedanken in das Auge zu faſſen. Die gewöhnliche Logik nimmt auch nicht ſelten ſinnliche Vorſtellungen, Anfänge oder Anknüpfungspunkte des erkennenden Denkens für Gedanken oder Erkenntniſſe; wir dagegen haben zu unterſuchen, wie aus der ſinnlichen Vorſtellung die Erkenntniß des Überſinnlichen hervorgeht. Es iſt hierbei von einem weſentlichen Intereſſe für die Wiſſenſchaft zu bemerken, daß die Regeln, welche uns bei Unterſcheidung des Überſinnlichen vom Sinnlichen und bei der Verbindung der unterſchiedenen Momente leiten, ſchon vom gewöhnlichen Leben, vom gemeinen Bewußtſein beobachtet werden; das philoſophiſche Bewußtſein hat hierin vor dem gemeinen Bewußtſein nichts voraus, als daß es auf der einen Seite das inſtinctartige Verfahren des gewöhnlichen Menſchen zum Bewußtſein bringt und eben dadurch auf der andern Seite den Verſuch vermeidet in irgend einem beſondern Falle von der allgemeinen Regel eine Ausnahme ſich zu geſtatten.

. Wir wenden uns jetzt zu der Unterſuchung, wie aus der Erſcheinung des Ich, welche wir alle kennen, durch Unterſcheidung die Erkenntniß der überſinnlichen Momente gewonnen werde, welche als inwohnende Beſtandtheile des Charakters zu denken ſind. Dieſe Unterſcheidung zu vollziehen iſt ein jeder bemüht, welcher darüber nachdenkt, was in ſeinem Leben aus den äußern Umſtänden fließe, und was dagegen aus ſeinem eigenen Charakter hervorgehe. Unbewußter und bewußter Weiſe verfahren wir alle nach dieſer Vorſchrift bei der Beurtheilung unſer ſelbſt und anderer Menſchen, daß die Wirkungen der äußern Umſtände nicht mit in Anſchlag gebracht werden können, wenn wir den Charakter eines Menſchen erkennen wollen. Unſer Leben, wie es in der Erſcheinung ſich darſtellt, ſetzt ſich aus zwei Beſtandtheilen zuſammen, von welchen der eine uns ſelbſt angehört und aus dem freien Entſchluſſe unſeres Geiſtes ſtammt, der andere dagegen dem Einfluſſe anderer Kräfte zuzuſchreiben iſt, und an der Freiheit unſerer Vernunft keinen Theil hat. Dieſen erzwingen die Umſtände, die Verhältniſſe, in welche wir uns geſetzt finden; er bildet die nothwendige Seite unſeres Lebens; wenn wir fragen, was der Menſch ſeinem Charakter nach ſei, ſo kann dieſer Beſtandtheil ſeines Lebens nicht mit in Rechnung kommen. Daher wird auch niemand einen Menſchen aus den Erſcheinungen ſeines Lebens, aus ſeinen Handlungen, Begehrungen, Gedanken u. ſ. w., beurtheilen wollen, ohne dabei Rückſicht zu nehmen auf ſeine Umgebungen und auf den Einfluß, welchen ſie auf jene Erſcheinungen ausüben mußten. Dagegen das von uns ſelbſt Ausgehende, das Freie in unſerer geſchichtlichen Erſcheinung wird uns zum Maßſtabe unſeres Charakters, zur Beurtheilung unſeres wahren Ich dienen. Bei den verworrenen Begriffen oder Vorſtellungen, welche über die Freiheit herrſchen, wird man fragen, was wir unter dem Freien in unſerm Leben verſtehen; unſere Antwort darauf aber iſt ſehr einfach. Wir verſtehen darunter nichts anderes als unſere eigenen Thaten, unſer eigenes Setzen in allem dem, was zunächſt in unſerem innern Leben vorgeht, alsdann aber auch in unſerem äußern Leben ſich darſtellt. Faſſen wir das Freie in dieſer einfachen Geſtalt auf, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß unſer Ich nicht ohne daſſelbe und allein durch daſſelbe erkannt werden kann. Denn nur unſere eigenen Thaten können wir uns zurechnen; alles andere iſt uns fremd, anders woher uns angekommen und daher auch nicht wahrhaft uns zuzuſchreiben und für die Beurtheilung unſer ſelbſt unbrauchbar. Dagegen was uns zugeſchrieben werden muß als unſere eigene That, das muß als ein Beſtandtheil unſeres eigenen Lebens auch zur Beurtheilung unſeres Charakters aus den Erſcheinungen unſeres Lebens gebraucht werden können. So wie es aus unſerem Ich hervorgeht, ſo wird es auch als etwas Charakteriſtiſches für unſer Ich angeſehen werden können; denn es gehört zu den Kennzeichen, an welchen wir dieſes Ich von allen andern Gegenſtänden unterſcheiden können, daß dieſe That aus ihm hervorgegangen. Zwar können wir auch wohl an einer Erſcheinung einen Gegenſtand von einem andern unterſcheiden, aber doch nur weil er in dieſer Erſcheinung durch ſeine eigene Thätigkeit erſcheint, alſo weil etwas Freies in dieſer Erſcheinung liegt, welches ſie alsdann zur charakteriſtiſchen macht.

Übrigens müſſen wir es ablehnen uns hier in die Streitigkeiten darüber, ob Freiheit dem Menſchen zukomme oder nicht, weiter einzulaſſen, als eben unſer Begriff von der Freiheit ſchon hinreicht die Mißverſtändniſſe in dieſer Lehre zu zerſtreuen. Es leuchtet ein, daß, könnten wir dem Menſchen keine Freiheit in unſerm Sinne beilegen, wir auch davon abſtehen müßten ihm einen eigenen Charakter beizulegen, welcher in ſeinen Thaten hervorleuchtete. Er würde alsdann in ſeinem Leben ſchlechthin nur als ein Product anzuſehn ſein, welches nichts Eigenes hätte, nichts, was ihm mit Wahrheit zugeſchrieben werden könnte. Ein äußeres Kennzeichen, an welchem ihn ein Anderes kenntlich machte, dürfte man ihm wohl beilegen, aber nicht ein Kennzeichen, durch welches er ſich ſelbſt unterſchiede von andern Gegenſtänden. Wer nun aber dies behaupten wollte, der würde es ſchwer finden auch nur mit den gewöhnlichſten Vorausſetzungen des Lebens ſich in Einklang zu ſetzen.

Bei dem geſchilderten Verfahren iſt nun zu bemerken, daß wir, indem das Freie von dem Nothwendigen in der Entwicklung unſeres Lebens abgeſondert wird, darin keinesweges eine Erſcheinung, ſondern etwas in einer Erſcheinung erkennen. Eine Erſcheinung iſt immer ein Product aus mehrern zuſammentreffenden Thätigkeiten, eine Miſchung gleichſam deſſen, was wahrhaft einem Gegenſtande zugeſchrieben werden kann, und eines Scheins, welchen ein anderer oder mehrere andere Gegenſtände auf den Gegenſtand der Betrachtung werfen, welcher daher auch nicht ohne irgend eine Thätigkeit dieſer Gegenſtände wird gedacht werden können. So müſſen wir die Erſcheinung uns denken, wenn wir ſie von der Wahrheit der Gegenſtände eben ſo ſehr, als von dem gänzlichen und durchaus gehaltloſen Schein unterſcheiden müſſen. Daher wird auch die Erſcheinung als das ſinnlich Erkennbare angeſehn; das Sinnliche aber iſt als das Ergebniß einer ſinnlichen Erregung und eines ſinnlich Erregten anzuſehn, ſelbſt wenn man ſie idealiſtiſch zu erklären geneigt iſt, indem dabei doch eine Beſchränkung des Ich durch irgend eine Nothwendigkeit nicht abgeleugnet werden kann; ſo daß auch die Erſcheinung ihrem Begriffe nach ein zuſammengeſetztes Product iſt, welches aus einer eigenen oder innern Thätigkeit des erſcheinenden Gegenſtandes in ihrer Vermiſchung mit äußern oder nothwendigen Thätigkeiten entſteht. Im Gegenſatz gegen dieſes Zuſammengeſetzte der Erſcheinung iſt nun aber das Freie eine der Thätigkeiten, welche die Zuſammenſetzung bilden hilft, und kann daher als ein Einfaches angeſehn werden, als eine untheilbare That; es iſt ein Element und ein Grund der Erſcheinung, aber nicht die Erſcheinung ſelbſt, wiewohl in der Erſcheinung. Daher hat man mit Recht darauf gedrungen, daß die freien Thaten nicht der ſinnlichen Welt angehören, ſondern dem Gebiete des Überſinnlichen, welches aber freilich nicht gedacht werden darf, als ſtände es irgend wie unſerem ſinnlichen Leben fern, ſondern mitten in ihm iſt es geſetzt, als es begründend und in ihm ſich miſchend mit dem Nothwendigen.

Wir haben nun eine Formel gefunden, nach welcher wir die Erſcheinung unſeres Lebens uns in zwei Elemente zerlegen können, um das eine von ihnen heraus zu finden, welches zur Erkenntniß des Charakters dient. Betrachten wir die einzelnen Erſcheinungen oder auch Erſcheinungsreihen unſeres Lebens, welche wir früher durch A, B, C bezeichneten, ſo haben wir in einer jeden derſelben ein Product zu ſehen, welches gedacht werden kann als hervorgegangen aus zwei Factoren, einer freien That und einem nothwendigen Schein. Schon früher haben wir das Charakteriſtiſche in den Erſcheinungen A, B, C durch a, b, c bezeichnet, jetzt haben wir gefunden, daß dieſe a, b, c das Freie in unſerm Leben ſind; das Nothwendige, welches nur einen Schein auf uns wirft, wollen wir durch a', b', c' bezeichnen, ſo daß $A = aa'$, $B = bb'$, $C = cc'$ ſein würde. Unſere Formel verlangt, daß wir aus A ſeine beiden Factoren a und a' von einander ſcheiden ſollen und ebenſo aus B und C und allen Erſcheinungen des Lebens, welche unſerer Beurtheilung des Charakters zum Grunde liegen, die in ihnen vermiſchten Beſtandtheile. Aber dieſe Formel kann erſt zur Anwendung kommen, wenn wir ein Verfahren auffinden können entweder a oder a' und b oder b' und ſo weiter in den übrigen Erſcheinungen zu unterſcheiden, denn da A und die übrigen Erſcheinungen bekannt ſind, ſo ergiebt ſich nach der Auffindung des einen Factors auch der andere Factor ohne Schwierigkeit.

Man könnte alſo von zwei Seiten aus die vorliegende Aufgabe betreiben, indem man entweder auf die Erkenntniß des Nothwendigen oder des Einfluſſes der Umſtände zuerſt ausginge, oder indem man umgekehrt zuerſt das Freie zu erkennen ſuchte. Wer nun die Schwierigkeit bedenkt, welche es hat die freien Entſchlüſſe eines Menſchen zu erkennen, und ſollten ſie auch unſere eigenen Entſchlüſſe ſein, der möchte es vielleicht vorziehen den indirecten Weg der Forſchung einzuſchlagen und zuerſt nach dem Nothwendigen zu forſchen. Was wir begehren, das wiſſen wir freilich, aber unſer Begehren iſt nicht unſer freier Wille, ſondern dazu wirkt unſer ſinnlicher Trieb, der doch nicht eigentlich unſer iſt, ſondern wie unſer Leib und unſere leiblichen Bedürfniſſe uns mit Nothwendigkeit angekommen; dazu wirken die Überredungen Anderer, die Vorurtheile unſerer Erziehung, unſeres frühern Lebens, alle mit Nothwendigkeit auf unſer gegenwärtiges Begehren einfließend, ſo daß wir wohl den geringſten Theil unſeres Begehrens uns ſelbſt zuſchreiben möchten. Was wir alſo wirklich in dieſem Augenblicke frei wollen, das läßt ſich wenigſtens unmittelbar nicht ſogleich ſagen oder denken, und manchem daher, indem er bedacht hat, wie große Gewalt die augenblickliche Lage der Verhältniſſe, des leiblichen Lebens, der frühere Bildungsgang, Angeübtes und Angelerntes auf ihn ausübten, iſt dagegen die Freiheit in dieſem ſeinem gegenwärtigen Lebensmomente ſo klein erſchienen, daß er ſie auch beim ſchärfſten Blicke ſeines Geiſtes erkennen zu können verzweifelte. Wird man dies tadeln können, beſonders wenn man ſeinen Blick richtet auf die Zuſtände unſeres Lebens, in welchen das mechaniſche Getriebe eines einmal eingeſchlagenen Laufs oder die Übermacht unſerer natürlichen Bedürfniſſe uns wie mit Gewalt dahinreißen? Und dennoch auch unter allen ſolchen Zuſtänden ſoll noch in unſern Lebenserſcheinungen etwas Charakteriſtiſches und mithin Freies liegen; aber es iſt bis zur Unmerklichkeit klein, während dagegen die Gewalt der Umſtände ſo groß iſt, daß niemand ſie überſehen kann. Sollte es daher nicht gerathen ſein dieſe zuerſt als das leichter zu Erkennende zum Gegenſtande der Forſchung zu machen?

Dennoch können wir zu dieſem Wege der Forſchung nicht rathen. Es liegt vielmehr auf dieſer Seite die Gefahr, daß uns die Größe des Gegenſtandes verwirren möchte, ſo wie von der andern Seite die Gefahr uns geſchreckt hat, daß die Kleinheit des Freien uns entſchlüpfen dürfte. Denn ſollen wir durch Ermittelung des Nothwendigen zur Erkenntniß des Freien kommen, ſo kommt es nicht allein darauf an, jenes im Allgemeinen und an dieſem oder jenem einzelnen Punkte zu finden, ſondern eine genaue, das Einzelne wie das Ganze mit der pünktlichſten Sicherheit umfaſſende Schätzung desſelben müßte zur Grundlage der Rechnung genommen werden. Wie ſollen wir nun genau beſtimmen, was die Umſtände auf uns wirken, wenn wir nicht die Gegenſtände, welche dieſe Wirkungen ausüben, erforſcht haben in ihrem eigenen Thun, in allem, was ſie aus ſich ſelbſt hervorbringen? Jeder ſieht, wie wir hierdurch wieder auf die Erforſchung des Freien zurückgetrieben werden, daß es alſo nicht vergönnt iſt von der Erforſchung des Nothwendigen anzuheben um erſt von da zur Erkenntniß des Freien zu gelangen. Nur in eine weitläufigere Unterſuchung würden wir auf dieſem Wege uns verwickelt ſehen, indem wir dabei das Freie zu erforſchen hätten nicht in einem, ſondern in vielen Dingen und zwar in ſolchen, in welchen es am meiſten ſich uns verbirgt, indem viele derſelben uns nur als Producte entfernterer Urſachen erſcheinen. So mag es denn gerathener erſcheinen unmittelbar an die Erkenntniß des Freien zu gehn zunächſt wie es ſich zeigt in unſerem eigenen Ich, und nur ſo viel mögen wir zugeben, daß bei einer ſo ſchwierigen Sache, wie dieſe Erkenntniß iſt, nicht immer es vergönnt ſein dürfte, den geraden Weg zu gehen, ſondern oftmals auch das indirecte Verfahren uns rathſam erſcheinen müſſe um wenigſtens annäherungsweiſe unſerm Ziel zuzuſtreben. Mit einer Annäherung an die Erkenntniß unſeres Ich werden wir uns ſchon begnügen müſſen, da wir geſehn haben, daß wir das ganze Ich nicht zu erkennen vermögen, ſo lange wir in der Entwicklung unſeres Lebens begriffen ſind; auch in Beziehung auf das, was von unſerm Ich ſchon wirklich iſt, möchte eine ſolche beſcheidene Annäherung uns gerathen ſein. Und dabei können wir ſchwerlich verkennen, daß wir uns über uns ſelbſt zurechtzufinden haben, indem wir auch an unſern Umgebungen einen Maßſtab für uns ſelbſt finden. Doch dieſen Weg hier weiter zu verfolgen iſt unſere Abſicht nicht; wir können ihn hier bei Seite liegen laſſen, da er doch nur ein Hülfsmittel abgiebt, wo das directe Verfahren uns verläßt. Was aber von uns nothwendig verlangt wird, iſt ein Verfahren anzugeben, wie das Freie unmittelbar in unſerem Leben gefunden werden könne.

Eine Andeutung eines Punktes, auf welchen hierbei zu ſehn iſt, finden wir ſchon in unſerer Formel. Wir haben nemlich geſagt, in einer jeden Lebensentwicklung liege eine

Offenbarung über unſern Charakter und das Charakteriſtiſche in ihr ſei das Freie. Nun aber liegt hierin offenbar, daß die hinzukommende Offenbarung und mithin auch das Freie etwas Neues, bisher durchaus noch nicht Offenbares und im Leben noch nicht Dageweſenes ſein müſſe. Wenn z. B. unſer Charakter offenbar geworden ſein ſollte in den drei Erſcheinungen A, B, C durch die drei freien Momente a, b, c, ſo haben wir zu ſetzen $y = a + b + c$; tritt nun aber eine vierte Erſcheinung hinzu, D, ſo liegt in dieſer ein viertes freies Moment, d, welches auch zugleich eine neue Offenbarung unſeres Charakters iſt und es iſt nun $y = a + b + c + d$ geworden. Das hinzugekommene d iſt in der neuen Erſcheinung zugleich das Freie und auch die neue Offenbarung unſeres Charakters. Nun erinnern wir uns aber auch, daß der offenbare Charakter gleich iſt dem wirklichen Charakter; d iſt alſo auch zu dem wirklichen, wie zu dem offenbaren Charakter hinzugetreten; vor dem Eintreten der Erſcheinung D war der wirkliche Charakter noch um das eine freie d weniger entwickelt und wir haben daher das Freie auch als eine neue Entwicklung des Charakters anzuſehn. So erſcheint uns das freie Leben des Menſchen, welches wir auch wohl ſein wahres und ſein überſinnliches Leben nennen könnten, als eine fortſchreitende Entwicklung ſeines Charakters, in welcher er dieſen Charakter theils Andern theils ſich ſelbſt offenbart und zum Bewußtſein deſſelben allmälig gelangend in Wahrheit ihn erſt ſich aneignet, für ſich ihn gewinnt. So müſſen wir auch ſagen, das Freie ſei nichts anderes als der Fortſchritt in der Entwicklung des Charakters und, da wir nichts anderes entwickeln können, als unſern Charakter, der ja unſer wahres Sein uns bezeichnet, ſo dürfen wir auch nur ſchlechthin ſagen, das Freie ſei der Fortſchritt. Unſere Aufgabe, das Freie zu erkennen in unſerem Leben, hat ſich nun in die andere Aufgabe verwandelt, den Fortſchritt, den wahren Fortſchritt in der Entwicklung unſeres Lebens zu finden.

Wir müſſen hier wohl einen Augenblick innehalten um uns zu bedenken, was wir geſetzt haben, um auch Einwürfe zu hören, welche uns gemacht werden könnten. Sollte wirklich jedes Freie in unſerem Leben auch ein Fortſchritt, jeder Fortſchritt auch ein Freies in unſerem Leben ſein? Wir ſehen, daß von zwei entgegengeſetzten Seiten unſer Ergebniß angefochten werden könnte. Wir müſſen beide Seiten genauer betrachten.

Wenn wir alle freie Thaten als einen Fortſchritt in unſerm Leben betrachten und überdies noch ſetzen, daß in jeder unſerer Entwicklungen ein Freies ſich finde, ſo macht uns die Erfahrung bedenklich. Und freilich aus der Erfahrung allein iſt unſer Satz nicht hervorgegangen und wenn wir in der Erfahrung im Einzelnen ihn zu vertreten hätten, ſo würden wir dazu unſere Kräfte nicht ausreichend finden. Denn gar zu viele Überlegungen treten uns hier entgegen. Solche Überlegungen werden wir freilich hier von der Hand weiſen können, welche uns darauf aufmerkſam machen möchten, daß in vielen der Entwicklungen unſeres Lebens der Fortſchritt uns zu verſchwinden ſcheint zugleich mit dem Freien; denn hierdurch wird die nothwendige Verbindung beider, welche wir ſetzen, doch nicht angegriffen, ſondern wir ſehen uns nur auf ein Gebiet hingewieſen, welches an das Dunkel der Erſcheinungen uns erinnert und das Geſtändniß uns abnöthigt, daß es uns nicht gelingen will in allen Erſcheinungen unſeres Lebens das Charakteriſtiſche nachzuweiſen, obgleich wir daſſelbe darin vorausſetzen müſſen. Dagegen andere Erfahrungen dürfen wir nicht ſo leichtes Kaufes beſeitigen, Erfahrungen, welche uns ein Freies zu verrathen ſcheinen ohne einen Fortſchritt unſeres wahren Lebens. Wenn wir in allerlei Einſeitigkeiten uns verlieren, welche wir uns ſelbſt Schuld geben, alſo unſerer Freiheit zurechnen, haben wir alsdann auch von Fortſchritten zu ſprechen? Wir berühren mit dieſer Frage einen Kreis unſerer Erfahrungen, welcher mit dem tiefſten Dunkel umhüllt iſt, den Kreis des Böſen. Indem wir daſſelbe uns als Schuld zurechnen, ſetzen wir es als eine freie That unſeres Lebens; indem wir es aber als Böſes anſehn, dürfen wir es doch wohl ſchwerlich für einen Fortſchritt halten. Denn ein jeder Fortſchritt in der Ausbildung unſerer Fähigkeiten iſt unſtreitig als etwas Gutes anzuſehn; wir kommen dadurch unſerem Zwecke näher, welcher in nichts anderem beſtehen kann, als in der Entwicklung aller der Anlagen unſeres Ich, in der Verwirklichung deſſen, wozu wir beſtimmt ſind, und wenn unſer Zweck das Gute iſt, welches wir ſuchen, ſo müſſen wir auch in jedem Fortſchritte ein Gutes ſehen. So ſcheint eine Erfahrung, welche wir nicht zu leugnen wagen, die Erfahrung des Böſen, gegen uns ihre Stimme zu erheben.

Wir ſehen nun freilich wohl, daß wir hiermit eine Frage angeregt haben, welche uns weit über den Kreis unſerer Unterſuchung hinausführen würde, wenn wir ſie erſchöpfend beantworten wollten. Dennoch durfte ſie nicht unberührt bleiben. Aber nachdem wir ſie berührt haben, ſei es uns nun erlaubt einen jeden, welcher durch dieſelbe ſich geſtört finden ſollte im Verfolg unſerer Unterſuchungen, darauf zu verweiſen, daß doch die Dunkelheit gewiſſer Erfahrungen uns nicht abhalten dürfe allgemeine Grundſätze, welche zur Beurtheilung der Erfahrungen in wiſſenſchaftlicher Forſchung ſich uns ergeben, von der Hand zu weiſen. Man würde dadurch nur jene Dunkelheit verewigen. Überdies aber läßt ſich vielleicht noch ein Abkommen treffen, wenn wir unſere Aufgabe beſchränkend zugleich das Geheimnißvollſte bei Seite liegen laſſen, auf welches jene Erfahrungen uns hinweiſen können. Dies Geheimnißvollſte würde doch gewiß ſtattfinden, wenn wir anzunehmen hätten, daß ein Menſch nach unerforſchlichem Rathſchluſſe Gottes auf einem ſolchen Wege des Böſen ſich fände, der ihn unwiederbringlich zum Verderben beſtimmte. Aber von einem ſolchen würden wir auch nicht annehmen können, daß er zur Selbſterkenntniß gelangen könnte. Das Reich des Böſen iſt nicht mit Unrecht auch das Reich der Finſterniß genannt worden. Wenn wir daher jemanden den Weg beſchreiben wollen, auf welchem er zur Erkenntniß ſeines Ich gelangen könne, ſo meinen wir damit natürlich nur einen ſolchen, welcher nicht zur ewigen Verdammniß beſtimmt iſt, ſondern das Gute ſich aneignen wird, wenn er es auch bisher noch nicht zur Feſtigkeit in ſich ausgebildet haben ſollte. Betrachten wir nun einen ſolchen in den Entwicklungen ſeines Lebens, ſo werden wir von ihm auch ſagen müſſen, daß er fortwährend in ihnen ſeinem Ziele ſich nähere oder Fortſchritte zu der Erreichung desſelben mache, ſelbſt wenn es ihm anders ſcheinen ſollte. Sogar ſeine böſen Thaten oder Entſchließungen müſſen ihm dazu dienen, ihm endlich zum Beſten gereichen. Und faſſen wir auch dieſe böſen Thaten ſelbſt in das Auge, ſofern ſie dem Menſchen in Wahrheit zugerechnet werden können, ſo dürfen wir auch nicht zweifeln, daß ſie Entwicklungen ſeiner Anlagen enthalten, welche als Fortſchritte ſeiner innern Bildung in irgend einer Rückſicht angeſehn werden müſſen, zwar jetzt in einer böſen und verderblichen Abſicht hervorgebracht, aber dennoch, wenn er vom Böſen ſich gereinigt haben wird, ſpäter unfehlbar ihm zu Gute kommend. Setzen wir z. B. daß jemand dem Böſen fröhnend dennoch darin ſeinen Scharfſinn übt, ſeinen Willen zur Ausdauer anſtrengt, ſo wird zwar mit ſeinem böſen Willen ſeine Dienſtbarkeit gegen das Böſe aufhören, aber die Übung ſeines Scharfſinns, ſeines Willens zur Ausdauer wird er ſelbſt in jener Dienſtbarkeit gewonnen haben und er wird nachher gewahr werden, daß ſelbſt ſeine Verirrungen nicht ohne Fortſchritt geweſen ſind.

Noch von einer andern Seite jedoch könnte man unſern Satz angreifen, daß alles Freie in unſerm Leben ein Fortſchritt ſei. Denn, wird man ſagen, es könnte auch wohl eine freie Thätigkeit in der Wiederholung eines ſchon früher in uns Entwickelten ſich beweiſen. Doch dieſer Einwand wird ſchwerlich in vollem Sinne des Wortes ſich halten laſſen. Denn eine jede Wiederholung ſchon früher erzeugter Thätigkeiten tritt doch in jedem neuen Lebensmomente unter neuen Umſtänden ein und ergiebt ſich in neuen Verknüpfungen, ſo daß ſie als eine neue Anwendung einer ſchon früher geübten Fertigkeit oder als eine Beſtätigung und Befeſtigung eines ſchon früher gehegten Entſchluſſes angeſehn werden kann. So iſt denn freilich auch eine Wiederbringung des Alten dabei, aber nicht weniger ein Neues, ein Fortſchritt, wie gering er erſcheinen möge. Was aber dann ferner das Alte betrifft, ſo kann es als ein Widerhall unſeres früheren Lebens angeſehn werden, welcher ſich nothwendig ergiebt und daher dem Freien nicht zugezählt werden darf, ſo daß allein in dem Neuen oder im Fortſchritt das Freie zu ſuchen iſt. Wenn ich etwas früher gedacht und wahrhaft eingeſehn habe, ſo bleibt mir dieſe meine Einſicht auch ferner natürlich beiwohnend und ungeſucht, ohne mein Wollen tritt ſie mir wieder hervor, wenn nur irgend eine Gelegenheit an ſie mich erinnert; aber daß ich ſo eben in einem beſtimmten Fall auf eine beſondere Weiſe ſie anwende, jetzt in eine neue Verbindung mit andern Erkenntniſſen ſie bringe, das habe ich mir als eine freie That anzurechnen. Alte Erkenntniſſe können ſogar zuweilen uns läſtig werden, man möchte ſie vielleicht jetzt eben gern vergeſſen, weil ſie unſern Wünſchen, unſern Begehrungen zuwider ſind, aber ſie drängen ſich uns mit Nothwendigkeit auf; neue Erkenntniſſe dagegen wollen gemacht und gewollt ſein; niemand wird ſie ohne die Anſtrengung ſeines freien Willens finden. Ebenſo iſt es mit unſern alten Entſchlüſſen; ſie wirken in uns unwillkürlich weiter fort; aber das Feſthalten derſelben unter veränderten Verhältniſſen, ihre Anwendung auf dieſe, welche eine neue Thätigkeit verlangt, mögen die Umſtände günſtig ſein oder widerſtreben, das ſetzt einen neuen Entſchluß, eine Befeſtigung unſeres alten Entſchluſſes voraus, eine freie Thätigkeit, die zugleich ein Fortſchritt iſt. Genug überall in den Entwicklungen unſeres Ich werden wir finden, daß die freie Thätigkeit einen Fortſchritt bildet, während dagegen das in frühern Fortſchritten Gewonnene als etwas ſich erweiſt, was von ſelbſt ſich wieder erzeugt. Es iſt uns zur Gewohnheit geworden, ein ſchon uns Angebildetes, in unſere Eigenthümlichkeit übergegangen; dieſe Gewohnheit wirkt nun in uns, wie eine zweite Natur mit Nothwendigkeit. Daher ſagen die Determiniſten, wir müßten in der Weiſe unſeres Charakters leben, des ſchon ausgebildeten Charakters, welcher durch unſer früheres Leben beſtimmt worden ſei; ſo wie unſere Geſinnung, unſere Denk- und Handlungsweiſe einmal ſich feſtgeſetzt habe, ſo würden wir auch künftig immer geſinnt ſein, denken und handeln. Sie haben Recht, wenn ſie von den Wiederholungen ſolcher Charakterzüge ſprechen, welche ſchon zu völliger Reife in uns gekommen ſind und daher feſt ſtehen in unſerer Geſinnung, in unſerer Denk- und Handlungsweiſe. Dieſe ſo ausgebildeten Elemente unſeres Charakters ſind in unſerem wirklichen Charakter gleichſam die Stellvertreter des unveränderlichen, idealen Charakters. Aber ſie haben Unrecht, wenn ſie unſern wirklichen Charakter ganz in dieſe Beſtandtheile aufgehen laſſen und nicht zugeben, daß unſer Wiſſen ſich erweitern, unſere Geſinnung und unſere Handlungsweiſe weiter ſich ausbilden können oder daß unſer wirklicher Charakter in der Veränderung begriffen ſich weiter entwickle, indem Neues den alten Beſtandtheilen deſſelben ſich anfügt, und wenn ſie leugnen, daß eben dieſes Neue es iſt, welches von den früheren Entwicklungen unſeres Lebens nicht beſtimmt oder wenigſtens nicht hervorgebracht werden kann.

Hiermit berühren wir aber ſchon den zweiten Punkt unſeres Satzes, welchen wir noch gegen Einwendungen feſtzuſtellen haben, die Behauptung, daß jeder Fortſchritt ein Freies ſei. Wir haben ihn eben gegen die Angriffe eines Determinismus zu vertheidigen, welcher in der That vom Fatalismus nicht ſonderlich ſich unterſcheidet. Auf unſere Anſichten vom Sittlichen haben nun einmal die Grundſätze der Phyſik einen großen Einfluß ausgeübt. Wir möchten das freie Leben ſo gern nach den Analogien der phyſiſchen Proceſſe betrachten. Dies iſt unſerer Denkweiſe ſo tief eingewurzelt, daß wir wohl noch manche Abwandelungen der Lehre werden durchzumachen haben, ehe man begreifen und gründlich durchführen wird, daß ſolche Analogien von einem verwandten, aber doch fremden Gebiete der Wiſſenſchaft hergenommen nur zu Irrthümern führen, wenn man nicht mit ihnen eine reife Einſicht in das weſentliche Verhältniß der Wiſſenſchaften zu einander verbindet, zwiſchen welchen ſolche Analogien ſchweben. Zwar die Zeiten ſcheinen vorüber zu ſein, in welchen man den Menſchen auch ſeinem ſittlichen Leben nach mit einer Maſchine verglich; man hat begreifen gelernt oder ſcheint es gelernt zu haben, daß er nicht ein reines Product äußerlich gegebener Kräfte ſei, daß vielmehr eine ihm eigene Kraft ſeinen Entwicklungen zum Grunde liege. Aber faſt ſcheint es, als wäre dies nur geglückt im Verfolg einer Naturbetrachtung, welche auch darauf achten gelernt hatte, daß nicht alles in dem natürlichen Leben der Dinge aus mechaniſch wirkenden Urſachen abgeleitet werden könne, daß auch eine innerlich treibende Kraft in den organiſchen Dingen eine fortſchreitende Entwicklung hervorbringe. Wenigſtens von einer ſolchen Anſicht ausgehend vergleicht man nun das ſittliche Leben des Menſchen mit ſolchen organiſchen Naturerzeugniſſen. Da meint man nun gefunden zu haben, daß die Menſchen auch in ihrem ſittlichen Leben aufſchießen ungefähr wie die Pflanzen, indem ein Knoten den andern treibt und die frühere Entwicklung die folgende nothwendig herbeiführt. Ein Fortſchritt des Lebens in ſeinen Erzeugniſſen iſt dabei freilich vorhanden, aber der Fortſchritt iſt nichts Freies. Vielmehr in der frühern Bildungsſtufe liegt ſchon der Trieb die folgende zu erzeugen und aus dieſem Triebe geht von ſelbſt die höhere Entwicklung der folgenden Bildungsſtufe hervor. Wie wenig gleicht dieſes Bild oder die Vorſtellung dieſes Bildes der Wahrheit unſeres vernünftigen Lebens! Allerdings ein Trieb zu weiterer Entwicklung, zum Fortſchreiten liegt auch in jeder Entwicklungsſtufe des letztern, aber daß er mit Nothwendigkeit in die einmal eingeſchlagene Bahn uns fortreiße, davon finden wir wohl im leidenſchaftlichen Leben eine Spur, aber nicht im vernünftigen. Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß unſer Leben, wenn auch an gewiſſe phyſiſche Perioden der Lebensalter gebunden, doch keineswegs den regelmäßigen Verlauf zeigt, welchen das Leben einer Pflanze oder eines Thieres aufzuweiſen hat, daß auch unſere vernünftige Entwicklung mit den Lebensaltern unſeres thieriſchen Körpers nicht immer und nicht nothwendig gleichen Schritt halten muß — denn nicht jeder, welcher phyſiſch das Mannes- oder Greiſenalter erreicht hat, iſt auch ſittlich ein Mann oder ein Greis —; darauf jedoch, ſagte ich, wollen wir uns nicht berufen; denn man könnte dagegen geltend machen, daß unſer vernünftiges Leben nur in verwickeltern Bahnen ſich bewege, welche nicht ſo leicht ein beſtimmtes Geſetz des Fortſchreitens nachweiſen ließen, obwohl ein ſolches vorhanden ſein müſſe, weil nichts ohne Geſetz ſei, in welchen daher auch die früher angelegten Triebe nicht immer ſogleich ihren Erfolg hätten, obwohl ſie einen Erfolg doch haben müßten. Eine beſſere Auskunft wird uns die Betrachtung unſeres vernünftigen Lebens ſelbſt geben. Man vergegenwärtige ſich daſſelbe in allen ſeinen Beſtandtheilen, man wird keinen darunter finden, welcher ohne freie That zu ſeiner Entwicklung gelangen könnte. Mag auch in einem urſprünglichen Triebe eine jede Entwicklung unſerer Vernunft angelegt ſein, dennoch iſt der Trieb nicht eine nothwendig treibende Kraft, welche den Willen, den Gedanken, das Gefühl zur Wirklichkeit bringen müßte, ſondern damit der Wille in mir werde, muß ich ihn wollen, damit der Gedanke in mir ſich vollziehe, muß ich ihn denken, damit das Gefühl in mir wirklich ſei, muß ich es fühlen. Das ſind in der That identiſche Sätze, worauf dieſe unſere Überzeugung beruht, daß ein jeder Fortſchritt unſeres vernünftigen Lebens eine freie That vorausſetze. Mein Gedanke muß von mir gedacht werden, wenn er mein ſein ſoll; mein Gefühl muß ich fühlen, daß es mein ſei; meinen Willen muß ich wollen, damit er mir zugeſchrieben werden könne. Kein Anderer kann für mich wollen, fühlen, denken; nicht das geringſte Bewußtſein kann mir gegeben werden. Die Natur mit ihrer treibenden Kraft mag mein Bewußtſein verändern, beſtimmen, durch ihren Einfluß mag manches in daſſelbe eingehn, aber daß es mein Bewußtſein ſei, dazu muß ich es vollziehen. So mag auch die Natur oder irgend ein anderer Grund meines Lebens den Trieb zum Bewußtſein in mir angelegt haben, aber daß aus dieſem Triebe nun ein Bewußtſein wirklich in mir werde, dazu gehört mein Aufmerken auf die Richtungen dieſes Triebes, meine eigene Thätigkeit, mein freies Vollziehen des im Triebe Vorgebildeten. Daß etwas mein eigen ſei, dazu muß ich es mir angeeignet haben, oder es ſo eben mir aneignen; jenes findet bei den frühern Fortſchritten meines vernünftigen Lebens ſtatt, welche mir nicht verloren gehn, und weil ſie mir bleiben, auch noch jetzt mir zugeeignet werden müſſen, dieſes aber findet ſtatt bei dem ſo eben vorſichgehenden Fortſchritte, welcher eben deswegen, weil er früher mir nicht angehörte, um mir nun eigen zu ſein durch meine eigene freie That geſetzt werden muß.

Wir wiſſen es wohl, daß auch dies beſtritten worden iſt, daß wir unſern Gedanken denken, daß man dagegen behauptet hat, das allgemeine Geſetz denke ihn und ſei überhaupt das wahre Subject aller unſerer Thaten*); aber vergeblich würde man mit ſolchen Waffen gegen unſere Behauptung ſtreiten; denn ſollte das allgemeine Geſetz in uns beſonders ſein, ſo iſt es eben unſer Geſetz im Beſondern, und was aus ihm hervorgeht iſt auch unſere That; indem wir ihm gemäß leben, haben wir es uns angeeignet. Wir ſind weit davon entfernt, indem wir die Freiheit der Fortſchritte in unſerm vernünftigen Leben vertheidigen, damit die Geſetzmäßigkeit derſelben verwerfen zu wollen. Nur das Geſetz hebt die Freiheit nicht auf, ſobald es ein Geſetz iſt, welches man ſelbſt ſich aneignen muß, ehe es zur Vollziehung kommen kann, ſobald es daher eine durchaus auf das eigenthümliche Weſen des darnach Thuenden berechnete Geltung hat. Hierin ſind die Geſetze der Freiheit von den Naturgeſetzen unterſchieden. Dieſe zwingen unter eine allgemeine Vorſchrift; ſoweit wir ſie kennen und ſoſern wir ihnen die Bedeutung von Naturgeſetzen beilegen können, haben ſie es nur mit Allgemeinheiten zu thun und höchſtens, wenn wir ſie am weiteſten bis in das Beſondere herunter verfolgen, finden wir ſie für beſondere Arten beſonders beſtimmt; dagegen das Geſetz, welches über die ſittliche Entwicklung verhängt iſt, berückſichtigt die Eigenthümlichkeit eines jeden, ſchreibt einem jeden nach ſeinen beſondern Anlagen und Trieben auch ſeinen beſondern Beruf vor, und eben deswegen kann ein jeder ſich ihm unterwerfen ohne ſich Zwang anzuthun, ohne ſeine Freiheit zu ſchmälern. Zwang thut er dadurch nur den ſinnlichen Regungen an, welche ſeinem wahren Weſen nicht angehören; indem er dem Geſetze ſich unterwirft, eignet er ſich an, was ſeinem wahren Weſen, ſeinem Charakter zukommt. Um den Freunden des Geſetzes und der Natur ſo viel als hier möglich gefällig zu ſein, wollen wir ihnen auch noch einen Punkt zugeſtehn, daß nemlich in dem ſittlichen Leben die Natur keinesweges ausgeſchloſſen iſt; denn außerdem daß die eigenthümlichen Geſetze der Freiheit den allgemeinen Geſetzen der Natur ſich nicht entziehen können, ſondern nur ihnen freiwillig folgend in ihre Vollziehung eingreifen und eine eigene Sphäre der Wirkſamkeit ſich bereiten, wirkt auch die Reihe unſerer frühern Entwicklungen als eine zweite Natur, wie wir ſagten, auf unſere ſpätern Entſchließungen ohne jedoch die Fortſchritte in denſelben, die Beſſerungen hervorzubringen; denn nichts kann mehr geben, als es ſelbſt enthält.

---

*) Vergl. Fichte, Antwortſchr. an Reinhold S. 36; nachgel. W. I. S. 363; 415; 485.

Sollten wir nun hierdurch auch gegen mögliche Bedenklichkeiten unſern Satz feſtgeſtellt haben, daß wir das Freie im Fortſchritt zu ſuchen hätten, ſo würde uns dadurch ein nicht verächtlicher Fingerzeig für die Erforſchung des Freien und unſeres Charakters gegeben ſein. Wir haben bemerkt, wie ſchwer es hält unter den vielen Einflüſſen, welche unſer Leben erfährt, das Freie herauszufinden, aber die Fortſchritte, welche wir machen, in Erkenntniſſen, in Bildung aller Art, werden wir doch wohl zu erkennen im Stande ſein. Sollten ſie auch nicht ſogleich, allmälig wie ſie geſchehen, in kaum merklichen Abſätzen uns zu ſicherem Bewußtſein kommen, ſo treten ſie doch in größeren Abſchnitten unſeres Lebens uns entſchieden genug heraus, und wer nur einigermaßen etwas zu bleibendem Beſitz an vernünftiger Bildung ſich gewonnen hat, der wird es wohl ſchätzen können und wiſſen, daß er als Jüngling oder als Mann weiter gekommen iſt, als er im Knabenalter war, jetzt mehr als damals weiß, eine vollkommnere Bildung ſeines Geſchmacks und ſeiner Phantaſie gewonnen hat, feſter in ſeinen Entſchlüſſen geworden iſt. Alles dies dürfen wir uns ſelbſt zueignen als Früchte unſerer freien Thaten. Andere können uns zwar hierzu zu gelangen Anleitung gegeben haben, aber die Vollziehung des ſo in unſerer Vernunft Verwirklichten war unſer eigenes Werk. Wir dürfen daher auch jedes Element unſerer vernünftigen Bildung unſerem wahren Weſen zurechnen; es bildet einen weſentlichen Beſtandtheil unſeres Charakters, welcher in der Erſcheinung ſich ausdrückt, ſie begründet und zuſammenſetzen hilft, aber keine Erſcheinung iſt, es müßte denn ſein die Erſcheinung, die Offenbarung eines Elements unſeres wahren Ich, wenigſtens keine ſinnliche Erſcheinung, ſondern ein Überſinnliches. Vielleicht könnte jemand hierbei noch fragen, ob wir denn auch in unſern Erkenntniſſen, in unſern Gefühlen Beſtandtheile unſeres Charakters zu ſehen hätten, da man gewöhnlich den Charakter nur in ſittlicher Rückſicht zu betrachten pflegt. Aber von einer ſolchen Frage dürfen wir uns nicht ſtören laſſen, da wir ſchon haben bemerken müſſen, daß auch unſere Gedanken und Gefühle unſere freien Thaten ſind und deswegen einer ſittlichen Schätzung unterworfen werden müſſen. Wir werden freilich wohl, wenn wir ſie in dieſem Lichte betrachten, wenn wir ſie als Elemente unſeres Charakters anſehn wollen, nicht allein darauf zu ſehen haben, wie ſie ſind, ſondern wie ſie von uns vollzogen werden und, um an eine frühere Bemerkung zu erinnern, in welcher Reihe der Entwicklungen ſie auftreten.

Doch eben dieſe Bemerkung muß uns auch daran erinnern, daß zur Erkenntniß unſeres Charakters es nicht ausreicht überhaupt nur und gleichſam in einem allgemeinen Überſchlage gewahr zu werden, welche Fortſchritte in der vernünftigen Bildung wir gemacht haben, ſondern ein genaueres Eingehn in die Weiſe des Fortſchreitens wird dazu verlangt, ein jeder einzelne der Fortſchritte ſoll dazu erkannt werden; wir ſollen nach unſerer frühern Formel a, b, c u.ſ.w. erkennen. Wir könnten nun allerdings wohl ſagen, dieſe Forderung wäre zwar unſtreitig zu machen als nothwendig zu vollziehen, wenn wir dem Ideale unſerer Selbſterkenntniß nachkommen wollten; aber da wir uns doch einmal hätten eingeſtehen müſſen, daß wir dieſem Ideale nur annäherungsweiſe nachſtreben könnten, ſo möchte es uns erlaubt ſein auch in dieſem Punkte von der Strenge unſerer Forderung einiges nachzulaſſen und uns damit zu begnügen, wenn wir nur a + b + c, das Endergebniß, die Summe unſerer Fortſchritte, zu erkennen wüßten. Auch hiermit ſei doch ſchon etwas gewonnen. Dies letztere zuzugeſtehen ſind wir nun freilich eben ſo bereit, als mit dem erſteren uns zu begnügen; allein alle dieſe Überlegungen können uns dennoch nicht davon abhalten eine Erkenntniß des Freien und des Fortſchrittes auch in ſeinen einzelnen Elementen zu verlangen. Schon um dem Gange unſerer Unterſuchungen getreu zu bleiben würden wir dies thun müſſen; denn wir finden uns durch die hier eingeleiteten Bemerkungen über die Erkenntniß des Fortſchritts, ich weiß nicht wie, plötzlich in die Reihe der Unterſuchungen verſetzt, welche wir uns für einen zweiten Theil vorbehalten hatten, indem wir erſt fragen wollten, wie wir zur Erkenntniß der einzelnen Elemente, a, b, c, gelangen könnten, um nachher auseinanderzuſetzen, wie aus ihnen auch eine Summe, $a + b + c$, zu ziehen ſei. Nun aber will es uns ſcheinen, als ließe die Summe leichter ſich erkennen als die Theile. Dies würde auf jeden Fall näher zu erörtern ſein. Überdies aber, wenn wir auch zugeſtehen müſſen, daß die Erkenntniß unſer ſelbſt ihr Ideal im Verlaufe unſeres Lebens nie erreichen werde, auch nicht einmal, wenn wir dieſe Erkenntniß auf den wirklichen Charakter beſchränken wollten, ſo müſſen wir doch fordern, daß für einen jeden Punkt, welcher in der Aufgabe liegt, auch wenigſtens ein Anfang der Löſung und eine Möglichkeit annäherungsweiſe ihm beizukommen nachgewieſen werden könne. Dies haben wir daher auch für die Erkenntniß der einzelnen Elemente des Fortſchritts darzuthun.

Wir werden hierbei feſtzuhalten haben, daß ein jeder Fortſchritt eine Verwirklichung des Guten in uns iſt. Für unſere Forſchung liegt uns nun aber in jedem Momente unſeres Lebens eine Erſcheinung vor, welche uns unmittelbar bewußt iſt. In dieſer können wir das Neue unterſcheiden von dem Alten, was in der Erſcheinung wiederkehrt und nur eine Wiederholung des Frühern iſt. Dies letztere werden wir natürlich aus der Rechnung weglaſſen müſſen. Aber auch das Neue iſt nicht immer und nicht völlig ein Gutes. Wollen wir das Gute aus ihm herausfinden, ſo müſſen wir es beurtheilen. Es würde ſich alſo fragen, wonach wir es zu beurtheilen vermöchten. Da findet ſich nun aber keine andere Regel als in dem Begriffe des Guten ſelbſt. Ob etwas gut ſei, können wir nur daraus abnehmen, daß es uns Gutes gewähre, zuletzt daß es uns dem höchſten Gute, dem Ziele unſeres Strebens und auch zugleich dem Maßſtabe für alles Gute, annähernd zuführe. Einen Fortſchritt machen wir nur dadurch, daß wir unſerem Ziele näher kommen, und nur daran, daß wir uns unſerem Ziele näher erblicken, können wir erſehen, daß wir einen ſolchen Fortſchritt gemacht haben. Man muß ſich alſo die Frage vorlegen, ob wir das Gute ſchlechthin, das höchſte Gut kennen. Dieſe Frage ohne Weiteres bejahen zu wollen, würde verwegen ſein; denn das höchſte Gut liegt in der Zukunft; es iſt unſer Ziel, welches wir noch nicht erreicht haben, welches uns noch nicht gegenwärtig iſt, und in die Zukunft können wir nur ſcheue Blicke wagen; von ihr ahnen wir mehr, als wir wiſſen. Die Frage aber ſchlechthin zu verneinen, das dürfte uns ebenſo bedenklich vorkommen, denn dadurch würden wir uns jede Beurtheilung des Guten ſeiner letzten Bedeutung nach abſchneiden; wir würden überall den Ausgang abwarten müſſen und das Ende aller Dinge um etwas gut oder böſe zu finden. Wer daher ſein Urtheil über Gutes und Böſes nicht ſchlechthin aufſchieben und von dem Erfolg abhängig machen will, der wird doch annehmen müſſen, er wiſſe etwas vom höchſten Gut, wenn er es auch vollſtändig nicht kenne. Einen ſolchen Mittelweg zu gehen, dürfte ja wohl erlaubt ſein. Um ſo mehr, da unſer Grund, weswegen wir uns eine Kenntniß des höchſten Gutes nicht zutrauten, nur darauf beruhte, daß es uns nicht gegenwärtig ſei. Wäre es nun freilich ſo, daß alles, was in unſerem gegenwärtigen Leben iſt, nur als ein vorübergehendes Mittel angeſehn werden dürfte, als ein Mittel, welches in dem wahren Zwecke, in dem höchſten Gute ausgelöſcht und vernichtet würde, ſo würden wir das Geſtändniß nicht umgehen können, daß vom wahren und höchſten Gute uns nichts gegenwärtig und nichts erkennbar wäre; aber dieſe Annahme zu machen ſcheint uns nichts zu zwingen. Dürften wir dagegen der Annahme folgen, daß von den Gütern dieſes Lebens einiges uns bliebe und als ein ewiger Schatz auch im Beſitze des höchſten Guts uns nicht fehlen dürfte, ſo würde damit auch ausgeſprochen ſein, daß ein Theil des höchſten Guts ſchon in dieſem Leben uns gegenwärtig ſein könnte und ſo wie gegenwärtig auch erkennbar. Dieſe Annahme wird nun unſtreitig von allen Überlegungen uns aufgedrungen. Sie iſt die Vorausſetzung, welche ſchon unſerer Formel: $x = y + z$ zum Grunde liegt; denn als das höchſte Gut haben wir die vollendete Entwicklung aller unſerer Anlagen anzuſehn, die Verwirklichung unſeres ganzen Charakters; von dieſem aber, x genannt, ſetzt unſere Formel, daß er y oder den wirklichen, in unſerem Leben verwirklichten Charakter in ſich enthalte, und demnach iſt auch das Ergebniß unſeres bisherigen Lebens nicht dazu beſtimmt als ein bloßes Mittel wegzufallen, wenn der Zweck erreicht iſt, ſondern im Zwecke ſelbſt ſoll es noch bleiben als ein dem Ganzen angehöriger Beſtandtheil. So ſehen wir ja auch fortwährend alle vernünftige Entwicklungen unſeres gegenwärtigen Lebens an. Sollten wir eine Vollendung unſeres Zwecks uns denken können ohne Erkenntniß, ohne Wiſſenſchaft? Und wenn dies unmöglich iſt, darf alsdann dem höchſten Gut irgend eine der Erkenntniſſe fehlen, welche wir jetzt ſchon uns gewonnen haben? Die Mittel, die Anſtalten, welche wir treffen um zur Erkenntniß zu gelangen, mögen wohl wegfallen, aber die Ergebniſſe nicht. Oder ziehe man andere Entwicklungen unſerer Vernunft herbei, die ſittliche Geſinnung, den feſten Willen, die Sicherheit im Guten, die wahre Liebe zu allem Liebenswerthen, den unfehlbaren Geſchmack an allem Schönen, die demüthige Frömmigkeit, wir werden vielleicht von allen dieſen ſagen können, daß ſie in der Vollendung unſeres Seins noch in anderer und herrlicherer Geſtalt vorhanden ſein werden, aber daß ſie uns fehlen dürften in ihr, werden wir nicht ſagen können. Demnach ſetzen wir dies feſt, daß unſerem Leben in der Mitte ſeines Verlaufs das höchſte Gut zwar nicht gegenwärtig iſt, aber dennoch gegenwärtig die Beſtandtheile desſelben mehr oder minder, gleichſam die Bruchſtücke des Guten, ein Stückwerk, welches mehr und mehr zu einem vollendeten Ganzen gedeihen ſoll. Wenn ſie uns aber gegenwärtig ſind, ſo verhindert auch die Betrachtung, daß unſer höchſtes Gut noch in der Dunkelheit der Zukunft liege, uns nicht dennoch auch eine Erkenntniß des höchſten Guts uns zuzuſchreiben. Wir werden ſagen können, daß wir einigermaßen fähig ſind es zu erkennen.

Aber es frägt ſich nun, ob unſere beſchränkte Kenntniß vom höchſten Gute hinreichend iſt um das Gute zu beurtheilen, welches wir in uns verwirklichen, welches wir durch unſere freie That uns aneignen und als den einzelnen Fortſchritt in der neuen Erſcheinung unſeres Lebens erkennen ſollen. Dieſe Frage aber erledigt ſich von ſelbſt, ſobald wir nur den Umfang bedenken, in welchem wir eine Erkennbarkeit des Guten uns zuſchreiben. Denn dieſer iſt genau abgemeſſen nach dem Guten, welches wir in uns verwirklicht haben. Nur ſo weit iſt das Gute uns gegenwärtig, als wir es beſitzen, nur ſo weit können wir es auch erkennen und beurtheilen. Wer mit dem wahren Leben des Menſchen vertraut iſt, wird dieſen Satz nicht bezweifeln, vielmehr in allen ſeinen Erfahrungen beſtätigt finden. Nicht allein in uns ſelbſt können wir das Gute nur entdecken, wenn wir es haben, ſondern auch in Andern das Gute zu finden ſind wir nur im Stande, wenn wir ſelbſt das gleiche Gute in uns nähren. Den Beſten kann nur der Beſte beurtheilen; in dem Beſſern als wir ſelbſt mögen wir ſeine größere Vortrefflichkeit ahnen und verehren, aber wahrhaft einſehen, worin ſie beſtehe, können wir nicht. Daher hält es ſo viel leichter die Schwächen der Menſchen zu finden, als ihre Stärken. Wenn man wahrhaft das Gute erkannt haben will, ſo muß man es wollen und in ſich vollziehen. Darin haben die Determiniſten Recht, daß ſie behaupten, die Erkenntniß des Guten führe nothwendig das Wollen des Guten bei ſich. Man kann wohl ſagen, daß eine Vorſtellung des Guten, unſerer Pflicht, unſerem Geiſte unſtet vorſchwebe, wenn wir es bei dieſer Vorſtellung nicht zum Willen des Guten bringen können; aber eine ſolche blaſſe und unſichere Vorſtellung kann höchſtens als ein Anfang der Erkenntniß angeſehn werden, von einem gewiſſen Wiſſen des Guten iſt ſie weit entfernt. Aber die Deterministen irren auch, wenn ſie meinen, früher müſſe die Erkenntniß des Guten in uns ſein, daraus werde alsdann das Wollen des Guten unausbleiblich hervorgehn; denn ſo eben haben wir geſehn, daß wenn das Gute uns nicht ſchon beiwohne, uns gegenwärtig ſei — und wie ſollte es anders uns beiwohnen, als im Willen? — wir es nicht erkennen können. Daher vor dem Willen iſt die Erkenntniß des Guten nicht, ſollte ſie nicht nach ihm erſt eintreten, ſo würde ſie mit ihm zugleich ſich erzeugen müſſen.

Dies erinnert uns nun aber daran, daß wir bisher die Erkennbarkeit des Guten, ſo weit es uns gegenwärtig iſt, feſtgeſtellt haben nur auf verneinendem Wege, indem uns die Unmöglichkeit es zu erkennen nicht dargethan werden konnte. Aber wir müſſen wohl tiefer in das Verhältniß des Guten in uns zu unſerer Erkenntniß eindringen um zu einem endlichen Ergebniß zu gelangen. Erinnern wir uns daran, daß ein jedes Element des Guten nur dadurch uns zur Erkenntniß gelangen kann, daß wir es wirklich in uns vollziehen, ſo können wir nicht anders als eine unmittelbare Offenbarung des Guten in uns annehmen. Es offenbart ſich in uns, indem es uns gegenwärtig wird; ſo lange es ein uns noch Zukünftiges war, konnte es uns nur im Dunkel der Zukunft verhüllt liegen; ſo wie es aber in unſere Gegenwart tritt, iſt es uns offenbar geworden, nicht früher und nicht ſpäter. Offenbar geworden natürlich in unſerem Bewußtſein, und wir müſſen daher ein unmittelbares Bewußtſein des Guten zugleich mit der Vollziehung des Guten uns zuſchreiben. Wir ſind des Guten uns bewußt, indem wir es haben; ſeine unmittelbare Gegenwart iſt ſeine Offenbarung. Sollte jemand dieſem allgemeinen Satze nicht trauen, ſo mache er ſich denſelben nur anſchaulich im Einzelnen an ſeiner eigenen Erfahrung. Wenn jemand das Gute als eine Erkenntniß ſich entwickelt haben ſollte, ſo wird er, indem er erkennt, doch auch wohl zugleich das Bewußtſein haben, daß er erkennt und daß dies ſein Erkennen etwas Gutes ſei. Im Wiſſen iſt man zugleich deſſen gewiß, daß man weiß; es offenbart ſich unmittelbar als ein Wiſſen und bedarf keines andern Zeugniſſes dafür, daß es ein Wiſſen ſei, als das, welches in ihm ſelbſt liegt. Wer aber weiß, der weiß auch ohne weiteres Nachdenken, daß ſein Wiſſen gut ſei. Hierin läßt ſich ein unmittelbares Bewußtſein des Guten, des Fortſchritts nicht verleugnen. Wir ſind uns deſſen bewußt, daß wir nach vollzogener Erkenntniß mehr wiſſen, als wir vor derſelben wußten. Ebenſo bedarf auch das richtige Gefühl keines Zeugniſſes ſeiner Richtigkeit außer ſich; es bezeugt ſich ſelbſt. Der gute Wille, die wahre und echte Begeiſterung für das Gute, ſie ſind ihrer Sache gewiß und tragen die Offenbarung ihrer Güte in ſich. Wenn wir uns fragen, warum wir etwas wollen und in dieſem unſern Wollen eine Entwicklung unſeres Geiſtes einleiten, ſo werden wir darauf keine andere Antwort finden, als weil wir davon überzeugt ſind, daß es gut ſei. Begehren können wir nur mit dem Bewußtſein, daß was wir begehren, begehrungswerth ſei, und begehrungswerth heißt uns, was wir gut nennen. Sollte nun dieſes Bewußtſein des Guten, unmittelbar in ſeiner Entwicklung in unſerem Ich zugleich mit dieſer erzeugt, nicht auch eine Erkenntniß des Guten in ſich ſchließen? Wir wüßten in der That nicht anzugeben, wie wir die Erkenntniß überhaupt von irgend einem Bewußtſein ausſchließen könnten, am wenigſten aber von dieſem Bewußtſein des Guten in uns. Denn die Gewißheit, welche wir zum Wollen des Guten verlangen müſſen, die Überzeugung von ſeiner Güte — denn ſonſt würden wir nur zweifeln, ob wir wollen ſollten oder nicht — ſcheint doch ein Hauptkennzeichen der Erkenntniß zu ſein. Sollen wir ſagen, wir könnten wiſſen ohne zu wiſſen, daß wir wüßten? Überhaupt genommen, um unſern Sprachgebrauch einigermaßen feſtzuſtellen, wir unterſcheiden zwei Arten des Bewußtſeins, ein wiſſenſchaftliches, welches mit dem Anſpruch an allgemeine Gültigkeit für alle Vernunft, ſo wahr ſie Vernunft iſt, auftritt, und ein anderes Bewußtſein, welches in einer jeden Vernunft in anderer Weiſe, ihrer Eigenthümlichkeit gemäß, ſich entwickelt und welches wir Gefühl nennen. Jenes wiſſenſchaftliche und allgemeingültige Bewußtſein nennen wir, wenn es vollzogen iſt, ein Wiſſen, in ſeiner Vollziehung aber oder in der Thätigkeit des Vollziehens begriffen, nennen wir es ein Erkennen. Sollte nun ein ſolches Erkennen dem Bewußtſein des Guten in uns fehlen, ſo würden wir ſagen müſſen, unſer Bewußtſein könnte in dem Momente, in welchem das Gute ſich in uns vollzieht, ein rein perſönliches oder eigenthümliches ſein, gänzlich aber das Allgemeingültige, die Thätigkeit der allgemeinen Vernunft in uns abgethan haben. Dies widerſpricht jedoch dem früher von uns entwickelten Satze, daß jedes Eigenthümliche und Charakteriſtiſche des beſondern Weſens auch das Allgemeine der Art und der Gattung mit in ſich tragen müſſe. So können wir alſo nicht zweifeln, daß in dem Bewußtſein des Guten auch eine Erkenntniß des Guten enthalten ſei. Was wir früher als fraglich aufſtellten, iſt uns damit entſchieden, daß mit dem Wollen des Guten auch eine Erkenntniß des Guten verbunden ſein müſſe.

Alſo eine unmittelbare Erkenntniß des Fortſchritts im Fortſchritt ſelbſt haben wir zu ſetzen, und wenn wir die unmittelbare Erkenntniß des uns Gegenwärtigen Anſchauung nennen, ſo werden wir es auch nicht ablehnen können, eine Anſchauung des Guten anzuerkennen. In dieſem Sinn mag man von einer Anſchauung des Überſinnlichen oder einer intellectuellen Anſchauung reden, denn das Gute iſt nicht ſinnlich, ſondern ein Grund des Sinnlichen. Aber dieſe Anſchauung iſt keine Anſchauung des Unbeſchränkten, des Abſoluten, ſondern nur die beſchränkten Entwicklungen des Guten, welche unſer Leben aufzuweiſen hat, kommen uns in ihr zum Bewußtſein. Überdies ſchauen wir ſie nicht rein, unvermiſcht mit andern Elementen unſeres Lebens, vielmehr indem wir a oder b, die freien Entwicklungen unſerer Seele als ſolche erkennen, faſſen wir zugleich a' oder b', das Nothwendige auf, welches ihnen in der Erſcheinung zugeſellt iſt. Daher können wir uns auch bei der Anſchauung des Guten nicht begnügen; ſondern wenn wir zur Erkenntniß unſeres Charakters dahin zu ſtreben haben unſere freien Thaten rein zu erkennen ohne alle Vermiſchung des Nothwendigen, ſo muß auch an die Anſchauung des Guten die Arbeit des Denkens ſich anſchließen, die Arbeit des Verſtandes, welcher das Nothwendige von dem Freien zu unterſcheiden hat. Erſt dadurch, daß wir auch dieſer Seite unſeres wiſſenſchaftlichen Geſchäfts unſere Aufmerkſamkeit zuwenden, werden wir uns unſer Verhältniß zu den Fortſchritten unſerer Entwicklung zu erklären im Stande ſein. Was wir vorher über unſer unmittelbares Bewußtſein des Guten geſagt haben, könnte leicht den Schein erregen, als wäre nicht allein das Freie in uns erkennbar, ſondern müßte auch nothwendig von uns erkannt werden. Das Bewußtſein desſelben wohnt uns ja nothwendig bei; wir brauchen nur zu wollen, ſo müſſen wir auch wiſſen, daß wir wollen und was wir wollen. Aber dennoch wiſſen wir häufig nicht, was wir wollen; wir ſind Fremdlinge in unſerer eigenen Bruſt und kommen uns ſogar oft wie Spielbälle des Geſchicks vor, obgleich wir alles, was wahrhaft in uns ſich vollzieht, nur durch unſere eigene That vollziehen können. Iſt dies nicht ſeltſam? Kann es mit dem zuvor Geſagten vereinigt werden, daß wir unfehlbar ein Bewußtſein unſerer freien Thätigkeiten, welche wir in uns vollziehen, bei uns tragen müſſen? Es läßt ſich damit allerdings vereinigen, aber nur unter der Bedingung, daß wir auch den andern Punkt des zuvor Geſagten anerkennen, daß wir nur in einer unreinen Anſchauung des Guten leben und ohne weitere Beihülfe unſeres Denkens, ohne Anſtrengung unſeres Unterſcheidungsvermögens nicht im Stande ſind unſer wahres Ich von dem Schein zu befreien, welchen die Umgebungen auf dasſelbe werfen. Dieſer Schein bringt in alle Überlegungen über uns ſelbſt die Unſicherheit und nur durch die Arbeit des Nachdenkens kann er überwunden werden, ſo daß auch keine reine Anſchauung des Überſinnlichen in uns vorkommen kann ohne Verbindung mit dem Denken des Verſtandes.

Wenn nun noch etwas hinzuzufügen wäre zu dieſen unſern Sätzen über die Erkennbarkeit des Freien in uns, ſo würde es nur ſolche Punkte betreffen, welche einem Zweifel Raum geben könnten gegen die Vereinbarkeit des geforderten Denkens mit der Anſchauung. Es ſind hierbei zwei Arten der Fälle zu unterſcheiden, die eine, in welcher es ſchwerer hält die Anſchauung zum Denken, die andere, in welcher es umgekehrt ſchwerer hält das Denken zur Anſchauung hinzuzufügen. Jene Fälle werden natürlich da vorkommen, wo das Wollen des Guten uns nicht mehr gegenwärtig iſt, dieſe dagegen, wo wir noch im friſchen Eifer der That und in ihrer Anſchauung leben.

Betrachten wir den letzten Fall zuerſt. Der Zweifel über ihn möchte ſich daran anſchließen, ob nicht das Nachdenken, welches wir zur Sonderung des Freien vom Nothwendigen verlangen, eben erſt nach der That eintreten könnte. In dem Augenblicke, in welchem wir einen Entſchluß vollziehen, ſcheint von dieſem unſere ganze Seele erfüllt zu ſein, ſo daß nichts weiter in ihr Raum findet, als eben dieſer Entſchluß, eben dieſe That des Willens. Erſt, möchte man ſagen, müſſe etwas ſein, ehe man daſſelbe bedenken könne, und ſo müſſe auch der Wille erſt ſich vollzogen haben, ehe man zu überlegen im Stande ſei und alsdann zu einem Endurtheile darüber kommen könne, was an ihm Gutes und was von der Nothwendigkeit erzwungen ſei. Allein alle dieſe Bemerkungen ſchließen zu viel und müſſen deswegen von falſchen Grundſätzen ausgehn. Denn nicht allein vom Denken könnte in dieſer Weiſe gefolgert werden, daß es erſt nach dem Willen eintreten könnte, ſondern auch von der Anſchauung. Wenn der Wille in der Friſche des Entſchluſſes die ganze Seele erfüllte in der Weiſe, daß neben ihm oder mit ihm keine andere Thätigkeit unſeres Ich Raum hätte, ſo würde ja auch die Anſchauung des Guten dabei keinen Raum finden. Nicht minder als vom Denken könnte man auch von der Anſchauung ſagen, daß erſt das Anzuſchauende ſein müßte, ehe ſie eintreten könnte, und da würde man denn ſogar einen Grund haben die Anſchauung des Guten durchaus in Zweifel zu ziehen, weil doch nur das Gegenwärtige, aber nicht das Vergangene angeſchaut werden könne. Allein es mag wohl mit den Thätigkeiten unſeres Ich nicht ſo ſich verhalten, daß wenn die eine iſt, die andere nicht ſein könne, ſondern wie auch ihr Verhältniß zu einander gedacht werden möge, wir haben ſchon geſehn, daß ohne eine Anſchauung des Guten dasſelbe gar nicht von uns gewollt werden könne. Im dem Augenblicke, in welchem wir es ſetzen, offenbart es ſich uns in unſerem Bewußtſein. Davon können wir nichts zurücknehmen. Und ebenſo iſt es auch beſchaffen mit dem Zweifel, ob das Denken nicht ſpäter ſein müſſe, als ſein Gegenſtand. Es muß wohl ſein, was angeſchaut wird, aber daß es geweſen ſein müſſe, leuchtet nicht ein; noch weniger leuchtet dies ein vom Gegenſtande des Denkens; ſogar auf Zukünftiges kann unſer Denken gehn, und wenn auch zugegeben werden muß, daß jedes Denken eines Zukünftigen an Genauigkeit in Auffaſſung des Beſondern dem Denken des ſchon wirklich Gewordenen nachſtehen müſſe, ſo trifft doch dies das Denken des eben Gegenwärtigen nicht. Demnach mit Beſeitigung aller dieſer Einwürfe, welche nur auf Mißverſtändniſſen allgemeiner Sätze beruhn, fragen wir nur, ob etwa der Augenblick der lebendigen Anſchauung des Guten, in welchem wir dieſes in uns vollziehen, nicht dazu geeignet ſei der ruhigen Überlegung unſeres ſondernden Verſtandes Raum zu geſtatten. Und da könnte uns denn freilich zu bedenken gegeben werden, daß wir oftmals von unſerem Eifer in Betreibung des Guten dies zu überſchätzen verleitet würden, daß wir gleichſam in der Leidenſchaft des Wollens die Beſonnenheit, die Kälte oder vielmehr die Ruhe des Verſtandes vermißten, welche zur genauen Abſonderung des Guten von ſeinen ihm anhängenden Bedingungen nicht entbehrt werden könne. Allein alles dies ſind doch nur Einwürfe, welche die Schwierigkeit, aber nicht die Unmöglichkeit des Urtheils über das gegenwärtige Gute zu bedenken geben. Wenn unſer Eifer für das Gute in Leidenſchaft ausgeartet iſt, ſo werden wir freilich keines richtigen Urtheils fähig ſein; aber das Gute an ſich giebt der Leidenſchaft keine Nahrung, ſondern es ſind die Beiwerke der Erſcheinung, welche ſolche das Urtheil ſtörende Wallungen erregen können. Dieſe aber im Geiſte abzuſondern, daß ſie nicht zu einer ſinnlichen Vorſtellung mit der Anſchauung des Guten verſchmelzen, iſt eben die Aufgabe unſeres Verſtandes. Daß dieſe auch im Augenblicke des Wollens, wenn nicht völlig, doch annäherungsweiſe gelöſt werden könne, dagegen möchte ſich nichts Treffendes ſagen laſſen. Zweierlei kann man unterſcheiden, was an das Gute in der Erſcheinung ſich anſetzt, wobei wir uns nicht darum kümmern wollen, daß jemand ſagen möchte, die Unterſcheidung ſei nicht genau; denn darauf kommt es für unſern gegenwärtigen Zweck nicht an; alſo wir unterſcheiden vom Guten, welches wir wollen, die nothwendige Beſchränkung, welche wir nicht wollen, in welcher es aber die gegenwärtigen Umſtände nur verwirklichen laſſen, und die Mittel zum Zwecke, zum Guten, welche wir freilich genau genommen auch nicht wollen, aber doch in den Kauf nehmen müſſen und ſinnlich begehren. Was nun die Beſchränkung unſeres Willens betrifft, ſo wird niemand bezweifeln, daß wir ſie mitten im Wollen unterſcheiden können von dem, worauf unſer Wille gerichtet iſt. Gegen ſie kämpfen wir an, das wiſſen wir wohl. Wenn nicht die beſchränkenden Verhältniſſe wären, wir würden mehr des Guten begehren. Aber die Mittel zum Guten laſſen ſich nicht ſo leicht von dieſem unterſcheiden; das ſinnliche Begehren, durch welches jene ergriffen werden, verwechſelt ſich leicht mit dem ſittlichen Willen; oft halten wir hartnäckig, leidenſchaftlich an den Mitteln feſt, als wenn ſie das Gute wären. Dennoch hat wohl jeder erfahren, daß er in ſeinem Wollen das Mittel vom Zweck unterſcheiden könne. Es giebt dafür auch ein ſicheres Kennzeichen; das ſinnliche Begehren richtet ſich auf vergängliche Dinge, auf den Genuß des Augenblicks, auf das, was nur eine kurze Dauer verſpricht; ſo ſoll auch das Mittel nur zum Zweck verhelfen, alsdann ſoll es verſchwinden oder ſeinen Werth verlieren; dagegen das Gute wird für immer geſucht; es iſt in den Elementen a, b, c nach unſerer Formel ausgedrückt, welche, nachdem ſie einmal eingetreten, unſerem wirklichen Charakter unaufhörlich angehören ſollen. Dieſes Kennzeichen können wir anwenden, indem wir in unſerem Begehren ſelbſt das unterſcheiden, was wir nur in vorübergehender Weiſe uns aneignen und was wir für immer feſthalten möchten. Es müßte doch in der That eine arge Verblendung der Leidenſchaft ſein, wenn wir in unſerem Begehren von dieſem Unterſchiede nichts ahnen ſollten. Man achte nur, wenn man Beiſpiele in ſeinem eigenen Leben ſuchen ſollte, auf die Weiſe, in welcher wir unſer Denken vollziehen; da werden wir kein Wiſſen haben, ohne zu wiſſen, daß es für immer uns gelten ſolle; unſere ſinnlichen Vorſtellungen dagegen ſehen wir als etwas Wechſelndes in uns an.

Wir würden hiernach ſagen können, daß die Frage, wie das Freie oder das Gute ſich erkennen laſſe, auch in die Formel umgeſetzt werden könne, wie das Bleibende und Feſte in unſerm Leben zu erkennen ſei. Aber dieſe Formel wendet ſich nun ſchon der Unterſuchung des zweiten von den Fällen zu, welche wir unterſchieden haben. Wenn das Wollen vorüber und die That vollbracht iſt, dann findet ſich das Nachdenken über ſie wie von ſelbſt hinzu, dann können wir auch leichter überlegen, was Feſtes und Bleibendes durch ſie gewonnen werden und was dagegen nur als ein Vorübergehendes in der Erſcheinung zu ihm hinzutrat, aber alsdann möchte man fragen, wo nun die Anſchauung des Guten, des freien Wollens geblieben. Zwar auch das Denken iſt hier nicht ſo leicht gehandhabt, als man glauben möchte; ſo daß es etwa nur auf den Erfolg zu ſehen hätte, ob bisher das früher Vollbrachte ſich bewährt hätte als ein ſicherer Gewinn und als ein bleibendes Gut; denn wir wiſſen ja, daß manches eine Zeit lang ſich erhält, was dann doch ſpäter ſeinen Untergang findet, wir müſſen alſo auch in dieſen ſpätern Überlegungen unſeres Denkens den Schein des Feſten von dem wahrhaft Feſten zu unterſcheiden wiſſen, wenn wir unſern Zweck erreichen wollen; aber eben deswegen haben wir auch dem Denken nicht allein zu vertrauen, ſondern bei ſeinem Geſchäfte die Anſchauung mit zu Hülfe zu rufen. Doch ſchon wurde der Zweifel angedeutet, ob wir denn auch ein Vergangenes anſchauen könnten. Das freie Wollen des Guten iſt vorüber, was aber nicht mehr gegenwärtig iſt, kann nicht angeſchaut werden; wir können es nur mittelbar erkennen in den Folgen, welche es zurückgelaſſen hat, in den Spuren ſeines vorübergegangenen Seins, welche als ſeine Zeichen verſtanden werden können. Dieſer Zweifel jedoch wird aus dem ſich erledigen laſſen, was wir ſo eben über die bleibende Natur des Guten haben ſagen müſſen. Es iſt ein Vorurtheil, daß alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende haben müſſe, daß alles Entſtandene auch wieder vergehe. Bei den Erſcheinungen findet dies ſtatt, aber nicht bei den überſinnlichen Elementen, aus welchen die Erſcheinungen ſich zuſammenſetzen. Wenn das freie Wollen das Gute in uns vollzogen hat, ſo hört damit freilich das Wollen auf, indem das, worauf es gerichtet war, eingetreten iſt und das Wollen damit ſeine Befriedigung gefunden hat; daß ſich das ſchon eingetretene Gute erzeuge, kann nicht mehr gewollt werden. Aber das Gute, welches dadurch erzeugt worden, bleibt uns dennoch gegenwärtig; es iſt ein Element unſeres wirklichen Charakters geworden, und als ein ſolches können wir es denn auch anſchauen. Um es jedoch als ein Gutes anzuſchauen oder, indem wir es anſchauen, auch zugleich als ein Gutes zu erkennen, dazu gehört freilich noch etwas anderes. Denn wir haben geſehn, daß wir nur dadurch das Gute als ein Gutes erkennen, daß wir es begehrungswerth finden, und daß es eins und dasſelbe iſt etwas begehrungswerth finden und es wollen, vorausgeſetzt daß wir das Begehrungswerthe auch zugleich als ein durch unſere Thätigkeit Erreichbares anerkennen. Alſo ſollen wir das in uns ſchon verwirklichte Gute als Gutes erkennen, ſo müſſen wir dies Gute auch von Neuem wollen, was aber nach unſern frühern Sätzen uns unmöglich ſchien. Wir müſſen dieſe Sätze beſchränken oder vielmehr erläutern. Allerdings das Wollen des Guten hat in der Verwirklichung desſelben ſeine Befriedigung gefunden; da es eingetreten iſt, können wir nicht mehr wollen, daß es eintrete. Aber ein jeder Wille des Guten hat ſeine tiefer und weiter greifenden Beziehungen; man kann ſagen, in ihm werde immer das höchſte Gut gewollt, und nur weil dies im Ganzen und auf einmal ſich nicht verwirklichen laſſe, beſchränke ſich der Wille auf einzelne Bruchſtücke des Guten. Bei dieſen jedoch dürfe es nicht ſtehen bleiben, eben ſo wenig wie ſie wieder vergehen dürften, wenn das höchſte Gut ſich auch nur annäherungsweiſe verwirklichen ſollte. Deswegen erfülle ſich ein Wille, auf irgend ein beſtimmtes Gut gerichtet, dennoch nie ganz, ſondern er bleibe auch noch immer auf dieſes Gut gerichtet; wir wollten es noch, wenn auch nicht eintreten laſſen, nachdem es ſchon eingetreten, ſo doch mit neuen Fortſchritten unſeres Lebens verbinden. Dies iſt eben der wahre Begriff des Fortſchreitens, daß in ihm alle Güter des frühern Lebens erhalten werden und ſich vergeſellſchaften oder vielmehr auf das innigſte verſchmelzen mit dem, was neu gewonnen werden ſoll. Wer darauf ausgeht Neues hervorzubringen ſelbſt bei der Gefahr, daß darüber etwas Gutes der alten Zeit verloren gehen könnte, der iſt gewiß nicht auf der rechten Bahn des Fortſchritts. Im Fortſchreiten alſo wollen wir das ſchon errungene Gute von neuem, aber nicht als ein erſt zu gewinnendes, ſondern wir wollen es erhalten in der neuen Verbindung, in welcher es eine neue Geſtalt annehmen, eine neue Anwendung gewinnen muß. An ſich ſelbſt, abgeſchloſſen für ſich, können wir ſagen, bleibt es ohne unſern Willen, aber ſeine Vereinigung mit den neuen Ergebniſſen unſeres Lebens muß es beſtändig von neuem gewinnen; es in unſerer Seele erhalten, das heißt eben dieſe neue Umbildung zu Stande bringen, welches nicht ohne unſern Willen geſchehen kann. Demnach werden wir auch behaupten müſſen, daß eine Anſchauung des früher erzeugten Guten uns auch gegenwärtig noch beiwohnen könne, obgleich es in einer anderen Verknüpfung, in einer andern Form, als in welcher es zuerſt in uns auftrat, jetzt von uns angeſchaut werden muß. Indem wir es in dieſer Form wollen, ſchauen wir es in dieſer Form an als ein Gutes.

Hoffentlich wird ein jeder, welcher dem Gange ſeines innern Lebens aufmerkſam zu folgen gewohnt iſt, in ſeinen Erfahrungen an ſich ſelbſt die hier vorgetragene Lehre ſich anſchaulich zu machen wiſſen. Wenn wir zur Erkenntniß unſer ſelbſt gelangen wollen, ſo könnte man meinen, nichts ſei dazu paſſender als eine Zeit lang in der Entwicklung ſeines Lebens gleichſam auszuruhen, freilich nicht den Fortgang des Lebens unterbrechend, denn das iſt unmöglich, aber doch dieſem Fortgange eine andere Richtung gebend, anſtatt in die Zukunft hinauszublicken um das noch nicht erreichte Gute zu ſchaffen, vielmehr ſeine Vergangenheit überzeugt. Das iſt ja wohl die Meinung jener alten Pythagoreiſchen Vorſchrift, dreimal am Abend des Tages zu überdenken, was man gethan und nicht gethan habe. Wir wollen eine ſolche Übung nicht tadeln; ſie mag ihr Gutes haben um an das Vergangene die Gegenwart und die Zukunft anzuknüpfen, um Gleichmaß und Übereinſtimmung in unſer Leben zu bringen; aber um zur Sicherheit über uns ſelbſt zu gelangen möchte dies Verfahren nur wenig geeignet ſein. Wenigen, die es redlich mit ſich ſelbſt meinen, möchte es bei dieſem rückwärts gewandten Blick, bei dieſem reflectirenden Denken anders zu geſchehen pflegen, als daß ſie über ſich ſelbſt zu ſchwanken beginnen. In dem Augenblicke der That, da iſt der Gute überzeugt, da iſt er begeiſtert für ſeinen Gedanken, da iſt er ſeines Gefühls ſicher; blickt er aber zurück auf ſein Wollen, nachdem die Begeiſterung verflogen, ſo beginnt er zu zweifeln, ob nicht Unreines ſich eingemiſcht haben möchte. Das mag denn freilich nur eine Aufforderung für ihn ſein ſeine Beſtrebungen noch mehr zu ſichten, Mittel und Zweck genauer von einander zu ſondern und von den Einſeitigkeiten ſich zu befreien, welche auch den Beſten überraſchen; aber in den Zeiträumen, in welchen ihn ſolche Prüfungen ſeiner eigenen Leiſtungen beſchäftigen, werden ſie nur eine wenn auch wohlthätige Erſchütterung des Bewußtſeins ſeiner gewonnenen Kräfte bewirken. Um wieder ſicher zu werden dieſer ſeiner Kräfte muß er ſie gebrauchen, zu neuen Fortſchritten auf der eingeſchlagenen Bahn ſie aufrufen. Da wird ihn die alte Begeiſterung wieder ergreifen; er wird die Fähigkeiten, welche er beſitzt, ſich wieder vergegenwärtigen und in der Anſchauung dieſer früher ausgebildeten

Fähigkeiten und in der geiſtigen Erzeugung des früher noch nicht Geſchauten ſeine Beſeligung finden. Das iſt der Genuß der geiſtigen Hervorbringungen, das iſt das Gefühl oder das Bewußtſein, welches uns in Fortſchritten eigenthümlicher Entwicklung beſeelt und welches nur einen unwürdigen Namen führt, wenn man es Genuß nennt. Im wahren Fortſchritt, werden wir finden, können wir an allen den Grundlagen der Bildung, von welchen aus wir ihn machen, nimmermehr zweifeln, denn in dieſem Fortſchritte ſelbſt müſſen wir die Grundlagen feſthalten, ihre Wahrheit, ihre lebendige Kraft bewährt ſich von neuem, indem ſie ihn vollziehen helfen. Kann der, welcher neue Erfindungen in der Wiſſenſchaft macht, an den Grundſätzen dieſer Wiſſenſchaft, an den alten Einſichten, die ſeinen Forſchungen zum Grunde liegen, irgend einen Zweifel hegen? Muß nicht der Künſtler, indem er eine künſtleriſche Idee in ſeiner Phantaſie weiter ausſchmückt, immer mehr von der Schönheit dieſer Idee ergriffen werden? So lebt ein jeder, welchen ein begeiſternder Gedanke treibt, in den Momenten ſeiner weitern Entwicklung auch in einer überzeugenden Anſchauung der Güte deſſelben. Da iſt das zweifelnde, das ungewiß umherſchauende Denken beſeitigt. Der überlegende Gedanke ſchläft dabei nicht, aber er iſt von der Anſchauung des Guten erfüllt und in ihr findet er die Wahrheit.

Es ſind jedoch noch ein Paar Gedanken, welche ſich an die Betrachtung dieſes Proceſſes in der Erkenntniß unſeres Ich anſchließen, von uns nicht zu überſehen. Zuerſt haben wir bei dieſen Unterſuchungen etwas zuzugeben, von welchem es ſcheinen könnte, als ſtände es in Streit mit unſerer allgemeinen Lehre über die Erkenntniß des Charakters. Denn früher haben wir geſagt, der wirkliche Charakter erweitere ſich mit einem jeden Fortſchritte in ſeiner Entwicklung, mit einer jeden freien That trete ein neues Element zu ihm hinzu, das Gute, welches durch ſie entwickelt wurde. Hierauf beruht unſere Formel $y = a + b + c \dots$, welche zu feſt ſteht, als daß irgend eine Bemerkung ſie erſchüttern könnte. Dieſer Formel folgend müſſen wir dann aber auch ſagen, daß eine jede freie That unſeres Lebens uns bleibe, daß ein jedes Gute, welches durch ſie gewonnen worden, uns nicht wieder verloren gehn könne; a und b und c, nachdem ſie einmal eingetreten ſind, müſſen als unveräußerliche Beſtandtheile unſeres wirklichen Charakters angeſehn werden, welcher zwar veränderlich iſt, inſofern neue Elemente ihm zuwachſen, dem aber keines der einmal ihm einverleibten Elemente entriſſen werden kann. Wir haben dieſe Elemente als unſerm wahren Weſen beſtändig gegenwärtig zu ſetzen. So finden wir es nun auch wirklich in unſerer Erfahrung, wie wir ſo eben bemerkt haben, wenn wir im Fortſchreiten der Entwicklung begriffen ſind, welche jene Elemente einleiten. Aber wir haben auch noch andere Stimmungen, andere Zeiträume unſeres Lebens zugegeben, in welchen der Fortgang unſeres Lebens zwar nicht gänzlich unterbrochen werde, aber doch eine andere Richtung nehme, in welcher denn auch das Gute unſerer frühern Erwerbungen uns wenigſtens nicht anſchaulich gegenwärtig ſei. Solche Zuſtände liegen uns zu nahe, treten zu häufig bei uns ein, als daß darüber ein Zweifel ſein könnte, ob wir ſie zugeben müßten. Hier liegt eine Frage vor, welche zu den ſchwierigſten gehört für einen jeden, welcher alles in dieſer Welt auf eine vernünftige Bedeutung, auf einen Zweck zurückführen möchte; an ihrer Beantwortung kann er ſeine Überzeugung bewähren und das Ausreichende ſeiner Lehre darthun.

Wir unterſcheiden zwei Fälle, einen leichter und einen ſchwerer zu erklärenden. Der erſte findet da ſtatt, wo offenbar Hemmungen der Natur uns abhalten das früher Gewonnene uns gegenwärtig zu erhalten und die von uns ausgebildeten Fähigkeiten in Thätigkeit zu ſetzen. Man hat über den Weiſen geſpottet, der ſeiner Weisheit als eines bleibenden Gutes ſich rühme, den aber doch der Schlaf oder ein Schnupfen ſeiner Weisheit berauben könne. Nicht mit Unrecht würde man ſeiner geſpottet haben, wenn er behauptet haben ſollte, er würde zu jeder Zeit und unter allen Umſtänden ſeine Weisheit in gleichem Grade in ſeiner Gewalt haben. Wenn wir aber von unſerm perſönlichen Leben reden, ſo erinnern wir uns dabei, daß dieſes Leben nicht für uns allein gelebt wird, ſondern daß wir unter höhern, allgemeinern, für uns vielleicht unüberſehbaren Geſetzen ſtehen, unter welchen unſere Zwecke nicht ſelten andern Zwecken nachgeſetzt werden müſſen. Wenn dies nur auf Zeiten geſchieht, ſo läßt ſich damit noch immer die Überzeugung verbinden, daß auch unſer Zweck und das Beſte unſerer Vernunft darüber nicht zu kurz kommen werde, und in dieſer Überzeugung beſtärkt es uns, daß die frühern Entwicklungen unſeres Lebens durch ſolche phyſiſche Unterbrechungen, wie die angeführten ſind, uns doch nicht wirklich verloren gehn, ſondern nur einſtweilig, um uns ſo auszudrücken, in den Hintergrund unſerer Seele zurücktreten. So vergeſſen wir zwar im Schlaf oder in der

Krankheit unſere Wiſſenſchaft, die Bilder unſerer Phantaſie können wir nicht zuſammenhalten, nicht ordnen, die Stärke unſeres Willens will ſich nicht in Thätigkeit ſetzen laſſen; aber ſind dieſe phyſiſchen Störungen vorüber, ſo iſt auch alles wieder zu unſerm Gebote, was wir während derſelben vermißten; die Elemente unſeres Charakters ſind uns nicht verloren gegangen, ſondern ſie konnten nur unter ungünſtigen Umſtänden nicht zur fortſchreitenden Ausübung gelangen und waren eben deswegen auch unſerem anſchaulichen Bewußtſein entſchwunden.

Schwerer zu erklären ſind nun freilich die Fälle, in welchen keine phyſiſche Hemmung unſerer geiſtigen Thätigkeit nachzuweiſen iſt, aber dennoch die früher gewonnenen Entwicklungen unſeres vernünftigen Lebens uns nicht, wenigſtens nicht alle uns zu Gebote ſtehn. Wer ſeiner frühern Erkenntniſſe und Entſchlüſſe ſich nicht beſinnen kann, obwohl er wach und geſund iſt, wer des Leichtſinns ſich beſchuldigt, wer über Zerſtreutheit und Mangel an Geiſtesgegenwart klagt, der weiß von ſolchen Zuſtänden zu ſagen. Indem wir da Neues hervorbringen und in gewiſſer Rückſicht fortſchreiten, fehlt uns doch das Alte. Noch auffallender werden dieſe Erſcheinungen, wenn wir, was früher ſchon erwähnt wurde, dazunehmen, daß wir ſelbſt frühere Fortſchritte unſeres vernünftigen Lebens, im Gedächtniß ſie feſthaltend, ja in unſerem verſtändigen Denken hin und her überlegend, dennoch zu bezweifeln beginnen, ſie vielleicht ſogar nicht als Fortſchritte anerkennen, ſondern für Irrungen und Fehler anſehen möchten. Wo iſt nun da, möchte Jemand fragen, unſer Fortſchritt geblieben? Wie erweiſt er ſich in ſolchen Erſcheinungen als ein bleibendes Element unſeres wirklichen Charakters? Im Hintergrunde unſerer Seele, dieſem Dunkel des Nicht-Erſcheinenden, welches wir vielleicht zu freigebig vorher zugeſtanden haben, da findet ſich dieſes Element nicht; was von ihm an dieſem verborgenen Orte ſich vorfindet, haben wir hervorgezogen, aber anſtatt eines feſten Elements fanden wir eine ſchwankende Meinung. Hiermit ſcheinen wir alſo in einen Widerſpruch mit unſeren oberſten Grundſätzen gerathen zu ſein. Allein wenn jemand aus den vorher angeführten Erſcheinungen die Annahme, welche oben von uns aufgeſtellt wurde, verdächtigen möchte, daß nemlich nicht alles in die Erſcheinung zu jeder Zeit heraustreten müſſe, was doch im Grunde unſerer Seele vorhanden ſei, jezt aber nur durch hemmende Einflüſſe zurückgehalten werde, ſo möchte er ſich doch nur voreilig von einem täuſchenden Anſchein zum Zweifel hinreißen laſſen. Unſere Annahme ſezt weſentlich nichts anderes voraus, als daß eine Kraft, welche ſchon zu einem beſtimmten Grade der Entwicklung gekommen, dennoch durch Störungen mancherlei Art verhindert werden könne den vollen Gebrauch ihrer Ausbildung in die Erſcheinung heraustreten zu laſſen ohne doch dieſe Ausbildung für immer zu verlieren. In ſolchen Fällen ſagen wir, die Kraft ſei durch Umſtände verdunkelt in den Erſcheinungen nicht ſichtbar, und wenn von der Seele die Rede iſt, ſie ſei in den Hintergrund der Seele zurückgetreten. Hierin kann nichts auffallendes ſein, wenn man anerkennt, daß nicht immer in gleicher Klarheit die überſinnlichen Gründe in den Erſcheinungen ſich erkennen laſſen. Unſer Beweis aber, daß wenn auch dieſe Gründe zuweilen in den Erſcheinungen nicht offenbar ſich zeigen, ſie dennoch nicht verloren gegangen ſind, beruht darauf, daß ſie zu andern Zeiten ſich doch wieder ſehen laſſen. So haben wir ihn ſchon in dem früher betrachteten Falle geführt, wenn Naturhemmungen die Bildung unſerer Seele eine Zeitlang verdunkeln. In derſelben Weiſe werden wir ihn auch in den Fällen zu führen haben, wo die Hemmungen unſerer Bildung nicht von außen kommen, ſondern in unſerm Innern ihren Grund haben. Nachdem eine Zeit lang unſere Beſonnenheit geſtört worden durch Leidenſchaft, nachdem wir der Zerſtreuung, dem Zweifel längere oder kürzere Zeit uns hingegeben haben, kommen wir doch wohl einmal wieder darauf zurück uns zu ſammeln, mit alter Klarheit des Geiſtes die Richtungen von neuem aufzunehmen und zu neuen Fortſchritten aufzurufen, welche ſchon früher von uns betrieben wurden, und alsdann verhalten wir uns nun nicht wie völlig Unerfahrene zu den Leiſtungen, welche von uns gefordert werden, ſondern wir ſehen uns in eine uns ſchon bekannte Welt der Gedanken, der Gemüthsregungen verſetzt; der Fortſchritt hat die alte Bildung unſeres Geiſtes uns wieder befeſtigt. So könnte es nicht ſein, wenn wirklich die frühere Bildung unſeres Geiſtes verloren geweſen und nicht bloß verdunkelt worden wäre durch ungünſtige Einflüſſe. Wenn man dagegen anführt, man ſei doch herabgeſtiegen in den Grund ſeiner Seele und habe da die früher gewonnenen Güter geſucht, aber nicht gefunden, ſo iſt darauf kurz zu erwidern, man werde nicht tief genug hinuntergeſtiegen ſein, nicht fleißig und ſcharfſichtig genug geſucht haben.

Aber da in den angeführten Fällen die Störungen der geiſtigen Thätigkeit nicht von äußern Urſachen abgeleitet werden können, ſo ſind auch die inneren Veranlaſſungen nachzuweiſen, durch welche uns ein Theil unſerer Bildung wenigſtens in vorübergehender Weiſe geraubt werden kann. Wäre nun anzunehmen, daß die Entwicklung unſeres Lebens immer in derſelben Richtung fortſchritte, ſo würde dies unmöglich ſein; denn unter dieſer Vorausſetzung würde uns, ſo lange wir von der Natur außer uns ungeſtört blieben, im Fortſchreiten auch immer der ganze Schatz unſerer inneren Güter gegenwärtig ſein. Aber faſt nicht weniger als alles, was wir von unſerm Leben wiſſen, zwingt uns das Bekenntniß ab, daß es verſchiedene Richtungen giebt, welche wir in der Entwicklung unſerer vernünftigen Bildung verfolgen. Wie viele Richtungen dieſer Art finden wir nicht zu unterſcheiden im praktiſchen und im theoretiſchen Leben, in Wiſſenſchaft und Kunſt und Religion! Es mag allen dieſen Richtungen eine geheime Übereinſtimmung zum Grunde liegen, aber offenbar iſt ihr Auseinanderſtreben, ſo daß wir der einen uns zuwendend von der andern uns abwenden müſſen. An den Werken unſeres innern Lebens arbeitend finden wir auch eine Vertheilung unſerer Arbeiten nöthig. Während wir der einen uns hingeben, müſſen wir uns allem verſchließen, was den andern vorherrſchend angehört. Darauf beruht die Abſtraction unſeres Geiſtes, die wir als Mittel nicht verachten dürfen. Darauf beruht in noch entſchiedenerer Weiſe das, was wir als Einſeitigkeit an uns zu tadeln finden. Wir wollen nicht ſagen, daß die verſchiedenen Richtungen unſeres Lebens nicht mit einander ſich vereinigen ließen, wenn ſie zu ihrer höchſten Ausbildung gelangt ſind; aber von dieſer ſind wir noch weit entfernt, und ſo lange wir nur in unvollkommenen Zuſtänden uns bewegen, iſt keine vollkommen heraustretende Einigkeit unter den Thätigkeiten zu erwarten, welche ſie begründen. Nur eins wollen wir als Beiſpiel anführen. Wenn unſere Wiſſenſchaft vollkommen wäre, ſo daß ſie mit gleicher Einſicht das Beſondere wie das Allgemeine umfaßte und in jedem Beſondern auch das allgemeine Geſetz erblickte, ſo würde das praktiſche Leben, welches mit der Behandlung und Betrachtung des Beſondern zu thun hat, unſere wiſſenſchaftliche Erkenntniß nicht ſtören, ſondern mit vollkommen wiſſenſchaftlicher Einſicht würden wir dem Handeln uns zuwenden können. Aber wie jetzt unſere Sachen ſtehen, ſo daß unſer wiſſenſchaftliches Leben vorherrſchend dem Allgemeinen ſich zuwendet und ſeine Fortſchritte in dieſer Richtung wenigſtens vorherrſchend auf das Allgemeine zu machen ſind, kann es nicht ausbleiben, daß indem wir dem praktiſchen Leben uns zuwenden, damit die Entwicklung unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens unterbrochen wird. Es ſind aber hieraus nicht allein, wie es zunächſt ſcheinen könnte, Unterbrechungen unſerer Entwicklung in irgend einer Richtung zu erwarten, ſo wie daß in ſolchen Unterbrechungen das früher Entwickelte, welches in anderer Richtung liegt, in den Hintergrund unſerer Seele zurücktrete, ſondern auch ſolche Verhältniſſe in unſerer Seele werden daraus hervorgehen müſſen, in welchen das früher Entwickelte noch in unſerm Bewußtſein bleibt, aber nicht als ein Feſtes und Sicheres, ſondern angefochten wird von den Richtungen, welche jetzt den Willen beſchäftigen.

Dies würde freilich nicht eintreten können, wenn die verſchiedenen Elemente unſerer Bildung ſogleich in ihrer Übereinſtimmung unter einander von uns aufgefaßt würden; aber dies iſt nicht möglich, weil ihre Übereinſtimmung in ihrer Verbindung liegt, die noch nicht herausgetreten iſt. Eben deswegen kann es geſchehen, daß nachdem ein Element in unſerer Seele ſich ausgebildet hat, nun ein anderes Element an dasſelbe ſich anſchließen möchte, aber jenes noch nicht ſo ausgebildet findet, daß die Übereinſtimmung unter ihnen ohne Weiteres ſich bemerkbar machte. Alsdann ergiebt ſich ein Schwanken unter ihnen, beide auf einmal feſt zu halten iſt nicht möglich; bald wenden wir uns zu dem einen, bald zu dem andern, bis ſich bei weiterer Ausbildung die Verbindungspunkte unter ihnen zeigen und nun beide zugleich in der Seele ſich vertragen. Oder es kann ſogar eintreten, daß ein ſcheinbarer Widerſpruch unter dieſen Elementen ſich erhebt und, indem wir nun bei dem einen weilen, das andere verworfen wird, indem wir dem andern beiſtimmen, das erſtere für irrig gilt; man kennt ja dieſe Widerſprüche in unſerm Denken, wie in unſerm praktiſchen Leben; ſie ſind oft genug von der Zweifelſucht als Beweiſe für ihre Anſicht der Dinge gebraucht worden. Dennoch zeugen ſie nur dafür, daß die verſchiedenen Richtungen des vernünftigen Lebens noch nicht genug unter einander ſich ausgeglichen haben. Gegen unſere Lehre ſind ſie nicht, wenn nicht dargethan werden kann, daß ein wahrer und unauflöslicher Widerſpruch unter ſolchen Elementen unſeres freien und vernünftigen Lebens ſtattfinde. Denn ſollte dies nicht dargethan werden können, ſo würden wir annehmen dürfen, daß der Schein des Widerſpruchs unter ihnen nur darauf beruhe, daß ihre wahre Bedeutung noch nicht genau genug ausgeſondert worden ſei aus der ſinnlichen Vermiſchung, in welcher ſie vorkommen. Sie ſelbſt, würden wir alsdann ſagen können, an und für ſich ſtänden feſt in unſerer Seele, wenn auch nicht im Stande unter allen Umſtänden in der Erſcheinung ſich zu bewähren, doch unerſchütterlich und durch keine ſpätere Entwickelung uns zu rauben; vielmehr je reiner wir ſie auszuſcheiden wüßten aus ihrer ſinnlichen Umhüllung, je mehr wir zum Bewußtſein kämen der Übereinſtimmung, in welcher die verſchiedenen Richtungen unſeres vernünftigen Lebens unter einander ſtänden, um ſo weniger würde es auch zu beſorgen ſein, daß wir anders als durch phyſiſche Hemmungen in dem Beſitz unſerer frühern vernünftigen Entwicklungen geſtört würden.

Noch ein anderer Gedanke aber ſchließt ſich an dieſe Betrachtungen uns an. Denn es muß aus ihnen einleuchten, wie genau ein jedes beſondere Element unſeres freien und vernünftigen Lebens mit den übrigen Elementen in Zuſammenhang ſtehe. Wir ſehen, wenn die paſſenden Elemente im Fortſchreiten in derſelben Richtung an daſſelbe ſich anſchließen, ſo bleibt es feſt in unſerer Seele; ja wir können wohl noch mehr ſagen, ſo wurzelt es immer feſter in uns und darf weniger befürchten von dem erſten Stoße einer widerwärtigen Richtung erſchüttert zu werden. Das werden wir am beſten an der wiſſenſchaftlichen Verknüpfung unſerer Gedanken gewahr werden können. Da klammert ſich gleichſam ein Gedanke an den andern an und wenn der eine nur angerührt wird, iſt auch ſogleich der andere bereit mit ihm aufzuſtehn und, ſollte jener angegriffen werden, für ihn zu ſtreiten. Nicht weniger beweiſt dieſen Zuſammenhang, wenngleich im entgegengeſetzten Sinne, der ſcheinbare Widerſtreit unter den Elementen unſeres Charakters. Denn warum ſetzen ſie ſich in Streit mit einander und begnügen ſich nicht vielmehr, wenn ſie nicht zugleich beſtehen können, nur wechſelſeitig im Bewußtſein ſich verdunkelnd bald das eine, bald das andere hervorzutreten, als nur deswegen, weil ein jedes darauf Anſpruch macht mit allen übrigen verbunden in der Seele unwandelbar zu beſtehen? Nicht ſowohl will das eine Element das andere verdrängen, als es vielmehr, gewahr werdend, wie dieſes auch dem Charakter angehört und ein Recht hat darin ſich zu behaupten, darnach ſtrebt mit ihm ſich auszugleichen und ſein Zuſammengehören mit ihm in dem Ganzen des Charakters darzuthun. Dies erinnert uns daran, daß die Elemente des Charakters a, b, c . . nicht allein als Beſtandtheile einer Summe betrachtet werden ſollen, womit es auch wohl vereinbar wäre, daß verſchiedene Elemente ſich zu einander verhielten wie $+ a$ und $- a$, ſondern daß ſie als Glieder einer ſich entwickelnden Reihe von Thätigkeiten anzuſehen ſind, in welchen ein jedes Element einen wahren und poſitiven Beitrag zur Offenbarung des Charakters, einen charakteriſtiſchen Zug abzugeben hat. Alle dieſe Züge müſſen nun aber zu einem Ganzen ſich zuſammenfügen; da gewinnt ein jeder einzelne ſeine Bedeutung nur als ein Glied des Ganzen; nur in dieſem und als ſolches aufgefaßt findet er ſeine Feſtigkeit. Wenn wir daher ein jedes einzelne Element des Charakters für ſich betrachten, ſo werden wir von ihm zu ſagen haben, daß es nur eine beſchränkte Feſtigkeit und ein beſchränktes Bewußtſein von ſeiner eigenen Bedeutung an ſich tragen könne, daß aber auch ſeine Feſtigkeit und ſeine Bedeutung immer mehr ſich offenbaren werden mit dem Fortgange der Entwicklung, ſofern dieſe nicht allein neue Elemente heraustreten läßt, ſondern dieſelben auch mit jenem in Übereinſtimmung und Verbindung zu ſetzen weiß. In den Begriff eines einzelnen Elementes a haben wir deswegen auch den Gedanken zu legen, daß es noch ſchwankend ſich darſtellen muß, ſo lange es nicht ſeine Feſtigkeit errungen hat durch ſeine Verbindung mit den übrigen Elementen, welche in die Wirklichkeit des Charakters eingetreten ſind oder eintreten können. Seine Feſtigkeit iſt deswegen immer nur verhältnißmäßig abzuſchätzen, wie ſeine Güte. Hieraus erklärt es ſich, wie neu eintretende Entwicklungen unſerer Vernunft frühere Überzeugungen, Entſchlüſſe und Elemente der Bildung jeder Art anfechten und erſchüttern können, bis die Übereinſtimmung dieſer und jener durch die natürlichen Verbindungsglieder gefunden worden iſt, wodurch ſie alsdann nicht mehr als die alten Güter des Lebens erſchütternd, ſondern als zur Befeſtigung derſelben beitragend ſich darſtellen. Aber auch ſchon eine nur verhältnißmäßige Feſtigkeit der einzelnen Glieder muß als ein Gut angeſehn und darf daher dem gewonnenen Schatze unſerer Bildung zugerechnet werden. Unſer Gemüth iſt wie ein Reich noch uneiniger Bevölkerungen, die jedoch ein Beſtreben haben ſich zu vereinigen, die auch noch andere Arten der Bevölkerung an ſich ziehen, mit ihnen verwandt und beſtimmt mit ihnen eine gemeinſame Ordnung des Lebens zu bilden. Da giebt es oft Parteiungen; oft erſcheint das früher ſchon Gewonnene wieder erſchüttert; die neu Herangezogenen, der Zuwachs des Reichs, erſcheinen oft als ein Übel. Wer jedoch die feſte Gewißheit hat, daß alle dieſe oft uneinigen Beſtandtheile zuletzt doch einen Gemeingeiſt gewinnen und ein jeder zu der Bildung und zum Beſten des Ganzen beiſteuern werde, der darf um alle jene Störungen unbekümmert ſein, er wird keinen dieſer Beſtandtheile ausſtoßen wollen, ſondern nur bemüht ſein, die zeitlichen Feindſeligkeiten unter ihnen zu mäßigen und abzukürzen.

Mit dieſen Unterſuchungen jedoch ſind wir ſchon in das Gebiet der zweiten Frage eingetreten, welche wir uns zu weiterer Unterſuchung vorbehalten hatten, der Frage nemlich, wie die verſchiedenen Gedanken der einzelnen Elemente unſeres Lebens mit einander zu einem Gedanken ſich vereinigen laſſen. Wir haben bemerken müſſen, daß die einzelnen Elemente ſelbſt nur in Vereinigung mit einander ihre rechte Feſtigkeit gewinnen und die Überzeugung gewähren, welche wir im Erkennen ſuchen müſſen. Es wird uns nicht überraſchen, daß in unſerm Streben nach Erkenntniß unſeres Charakters das Geſchäft der Unterſcheidung, welches das Gute und Feſte in unſerer Seele aus der vergänglichen Erſcheinung herausſondern ſoll, nur unter der Bedingung uns recht gelingen will, daß ihm das Geſchäft der Verbindung zu Hülfe komme; denn wir wiſſen es ja, daß in unſerem wiſſenſchaftlichen Denken alles von allen Seiten angefaßt werden müſſe, um tüchtig zu Ende gebracht zu werden. Dem Wiſſenſchaftlichen iſt es in keinem Gebiete ſeines Lebens anſchaulicher als in dieſem, daß eine jede Thätigkeit mit allen übrigen zuſammenhänge, daß namentlich auch eine richtige Unterſcheidung nicht ohne richtige Verbindung durchgeführt werden könne.

Indem wir uns nun der Unterſuchung über dieſe zuwenden, haben wir denn nach dem ſo eben ausgeſprochenen Grundſatze auch zu erwarten, daß unſere frühern Unterſuchungen uns bedeutend werden vorgearbeitet haben. Wir dürfen daher hoffen, mit ihr leichter fertig zu werden, als mit der frühern, obgleich ſie an ſich nicht leichter ſein dürfte. Denn in der Frage, welche wir hier zu behandeln haben, hat von jeher eine der ſtärkſten Waffen des Skepticismus beſtanden. Gewöhnlich iſt man darüber leicht hinweg gegangen. Man hat darüber vornehm gelächelt, wie über ein Kinderſpiel, welches ein jeder überwunden haben werde, der nur einige Fortſchritte in den Wiſſenſchaften gemacht habe; in dem Bewußtſein, daß wir, was hier gefordert werde, täglich thatſächlich zu leiſten wiſſen, hat man ſich kaum die Mühe genommen nachzuforſchen, wie die Theorie eine ſolche Leiſtung erklären könne. Das iſt aber freilich nicht die rechte Weiſe mit ſolchen Fragen fertig zu werden; daß jemand ihrer ganz Herr geworden wäre, glaube ich kaum behaupten zu können. Von der Seite, von welcher wir ſie hier angreifen werden, ſtellen ſich ihre Schwierigkeiten am beſten in das Licht, laſſen ſich aber auch eben deswegen am ſicherſten beikommen.

Die Frage iſt: wie laſſen ſich mehrere Gedanken zu einem Gedanken vereinen? Die Vereinigung, welche wir hier fordern müſſen, iſt im ſtrengſten Sinne zu nehmen; nicht etwa nur eine Aufeinanderfolge der Gedanken, die in einem gewiſſen Zuſammenhange unter einander ſtehen, ſondern von der Art, daß wirklich und ohne allen Abzug alle die einzelnen Gedanken, welche vereinigt werden ſollen, in dem aus ihnen hervorgegangenen einen Gedanken zugleich gedacht werden. Denn aus der Summe der freien Thaten ſollen wir den wirklichen Charakter erkennen und in einem Gedanken denken. a + b + c ſollen wir wirklich zu einer Summe zuſammenziehen, um auf einmal y zu denken. Um nun die Möglichkeit hiervon zu begreifen, beruft man ſich wohl darauf, daß wir im Denken des Allgemeinen das Beſondere zu umfaſſen vermöchten; allein wenn dies in der Weiſe geſchieht, daß wir dabei von den Verſchiedenheiten des Beſondern abſehn und in der Zuſammenfaſſung deswegen nur ein abſtractes Bild des Beſondern gewinnen, ſo iſt damit auch keinesweges das geleiſtet, was wir in unſerm Fall zu fordern haben. Wenn wir unſern Charakter, unſer wahres Ich erkennen wollen, ſo kommt es uns dabei nicht auf ein abſtractes Bild unſerer Handlungsweiſe an, ſondern das Ganze, was wir wahrhaft beſitzen und durch unſere Thaten uns erworben haben, unſere ganze vernünftige Bildung ſollen wir da in einen Gedanken zuſammenfaſſen ohne irgend einen charakteriſtiſchen Zug auszulöſchen. Auch auf die Weiſe, wie wir in der Mathematik Summen zuſammenziehen, würden wir uns vergeblich berufen; denn in dieſen Summen ſind alle Einheiten gleich oder werden wenigſtens als gleich gedacht; dagegen bei dem Werke, welches wir hier vor uns haben, iſt eine jede Einheit von der andern verſchieden. Überdies würde es uns nichts helfen auf ſolche Thatſachen uns zu berufen, welche ſelbſt noch der Erklärung bedürfen.

Gehen wir dreiſt und ohne Rückblicke auf anderes der

Schwierigkeit unſerer Aufgabe in das Geſicht. Wir ſollen in der Erkenntniß unſeres Ich eine Summe aus allen ſeinen freien Thätigkeiten ziehen. Nun würde aber dieſe Erkenntniß, welche wir bewerkſtelligen ſollen, ſelbſt wieder zu unſern Thätigkeiten gehören. Geſetzt wir vollzögen ſie jetzt eben, ſo wäre ſie nur die letzte unſerer Thätigkeiten. Wenn nun aber nichts mehr enthalten kann, als ſich ſelbſt, ſo werden wir auch in der letzten unſerer Thätigkeiten nichts mehr finden können, als dieſe eine Thätigkeit, d. h. ſie wird keine andere Erkenntniß enthalten als die Erkenntniß ihrer ſelbſt; denn daß eine erkennende Thätigkeit nichts mehr als ſich ſelbſt enthalte, kann nichts anderes heißen, als daß ſie nichts mehr erkenne als ſich ſelbſt. Das Gegentheil aber hiervon ſcheint verlangt zu werden, wenn man zur Erkenntniß des Ich fordert, daß ſie nicht allein die letzte, ſondern auch alle frühere Thätigkeiten des Ich erkenne; denn die letzte Thätigkeit, möchte man ſagen, kann doch die frühern Thätigkeiten nicht mit in ſich enthalten nach unſerm frühern Satze.

Allerdings ſcheinbar genug klingt dieſe Weiſe der Folgerung. Aber ſollten wir nicht ſchon in unſern frühern Sätzen ein hinlängliches Sicherungsmittel gegen den in ihr liegenden Schein finden? Wir haben geſehn, daß die freien Thätigkeiten unſerer Seele, ſo wie ſie in die Wirklichkeit getreten ſind, nicht ſogleich uns wieder verſchwinden, ſondern im Grunde der Seele bleiben, zur Fertigkeit oder Fähigkeit, zur Tugend, zur Wiſſenſchaft in uns ſich feſtſetzend. Wir haben auch bemerkt, daß ſie in dieſem Grunde der Seele nicht nothwendig zurückgehalten werden müſſen, ſondern ſo wie nur phyſiſche und moraliſche Hemmungen ſchwinden, ſo wie nur Gelegenheit ſich ihnen darbietet ſich zu regen, ſie auch ſogleich von neuem im Bewußtſein auftauchen und als unſerer Seele noch gegenwärtig ſich verkünden. Jeder mag dies in ſich ſelbſt beobachten, wenn er findet, wie er eine Kenntniß oder Geſchicklichkeit, welche er ſich früher in eigener Thätigkeit erworben, ſpäter wieder in Anwendung bringt. Dies geſchieht aber, wie wir früher ſahen, im Fortſchreiten unſerer vernünftigen Entwicklung, ſo daß auch die alte Kenntniß oder Geſchicklichkeit nicht allein kommt, ſondern mit größerer Einſicht oder Gewandtheit bereichert, in größerer Fülle. Setzen wir nun wir wären in irgend einem Momente unſerer Entwicklung, welchem eine ganze Reihe anderer Entwicklungen vorangegangen, außer dem Bereich phyſiſcher oder moraliſcher Hemmungen, ſo werden wir auch annehmen müſſen, daß alle dieſe Entwicklungen, ſofern ſie freie Thätigkeiten ſind, aus dem Grunde unſerer Seele wieder in Thätigkeit heraustreten und einen Fortſchritt begründen können. In den Fortſchritten des Jünglings offenbaren ſich wieder die Übungen des Knaben, in den Fortſchritten des Mannes die Fähigkeiten und Fertigkeiten des Jünglings. Wenn uns alſo eingeworfen wird, der Charakter als Summe aller frühern freien Thaten könne nicht erkannt werden, weil ſeine Erkenntniß als die letzte Thätigkeit des ſich Erkennenden nichts mehr als dieſe letzte Thätigkeit enthalten und erkennen könne, ſo müſſen wir eben dies leugnen, daß die letzte Thätigkeit nicht auch die frühern Thätigkeiten mit in ſich enthalten und daher auch in ſich erkennen könne. Dies iſt eben der Begriff des Fortſchritts, daß in ihm nicht allein Neues, ſondern auch außer dem Neuen das Alte geſetzt ſei, und zwar vollſtändig das Alte, wenn der Fortſchritt in aller Rückſicht ein ſolcher ſein ſoll; ſollte über das Neue irgend etwas von dem guten Alten in Vergeſſenheit gerathen oder aus dem Bewußtſein entſchwunden ſein, ſo würden wir in dieſer Rückſicht darin nur einen Rückſchritt zu erkennen haben.

Man ſieht, wie die Sache mit der verfänglichen Frage der Skeptiker ſteht, ob man in einem Gedanken mehrere Gedanken denken könne. Will der Skeptiker nicht jedes Fortſchreiten im Denken leugnen, ſo wird er auch ſeine Frage zu bejahen nicht anſtehen dürfen. Freilich bei ſeiner Zweifelſucht beharrend wird er auch wohl geneigt ſein das Fortſchreiten im Denken zu bezweifeln; aber wir ſind auch gewohnt von ihm mancherlei Beweiſe für ſeine Zweifel zu hören und in dieſen ſetzt er immer voraus, daß wir in den Folgerungen die Gründe noch gegenwärtig haben und ſomit Gründe und Folgerungen zugleich denken werden, ſo daß ſein eigenes Verfahren ſeinem Zweifel widerſpricht und ein Fortſchreiten des Denkens in den Beweiſen vorausſetzt. Wer einmal in ein wiſſenſchaftliches Denken eingegangen iſt, deſſen Vorausſetzung iſt, daß er mehr erkennen könne, als er erkennt; er will wiſſen, was er bisher nicht wußte, ohne zu verlieren, was er weiß; ſein Forſchen iſt auf den Fortſchritt abgeſehn, deſſen Möglichkeit er nicht leugnen kann, indem er ihn ſucht. Für den Wiſſenſchaftlichen daher iſt es außer Zweifel, daß in einem Gedanken mehrere Gedanken gedacht werden können. Aber freilich bei dieſer Vorausſetzung darf man nicht ſtehen bleiben; man muß ſich darüber Rechenſchaft geben, wie ein ſolches Denken mehrerer Gedanken in einem möglich ſei.

Nach unſerer Formel $y = a + b + c \ldots$ könnte man nun freilich ſagen, die freie That c, eben nur den Fortſchritt, das noch nicht Dageweſene in ſich enthaltend, könne in keiner Weiſe a und b in ſich darſtellen und zur Erkenntniß bringen. Allein wir müſſen unſerer frühern Unterſuchungen eingedenk auch daran uns erinnern, daß c nur durch eine Thätigkeit unſeres abſondernden Denkens von uns erkannt wird, während die Vermiſchung mehrerer Elemente in einem Gedanken oder vielmehr in einer Vorſtellung das urſprüngliche Bewußtſein bildet, aus welchem c abgeſondert worden. Wenn wir alſo den Gedanken im Fortſchritte c uns erklären wollen, ſo müſſen wir zurückgehn auf das ſinnliche Bewußtſein des uns bekannten Ich, welches wir C genannt haben in dem Momente, in welchem der Fortſchritt c gemacht wird. Die Erſcheinung C aber haben wir gleich cc' geſetzt, d. h. gleich einer Verbindung des Nothwendigen mit dem freien Fortſchritte unſeres vernünftigen Lebens. Bisher war nun unſere Aufmerkſamkeit immer nur auf c gerichtet, d. h. auf die Unterſcheidung des einzelnen Elements; aber wollen wir das Ganze unſeres Selbſtbewußtſeins ergründen, ſo werden wir nach unſerer frühern Vorſchrift auch auf die Vereinigung der verſchiedenen Elemente zu ſehen haben und dieſe müſſen wir natürlich in dem ganzen Momente des Selbſtbewußtſeins, alſo in C oder in der Verbindung von c mit c' ſuchen. Richten wir daher unſer Auge auch einmal auf c', was in ihm liegen möge. Wir haben zwar früher von dieſem c', dem Nothwendigen in unſerm Leben, geſagt, daß es nur einen Schein auf uns werfe, weil es uns nicht wahrhaft zugerechnet werden dürfe; wenn wir jedoch bedenken, daß vieles in den nothwendigen Entwicklungen unſeres Lebens auch als Folge unſerer eigenen Handlungen angeſehn werden könne, ſo werden wir unſere Behauptung zu beſchränken haben. Zwar auf den gegenwärtigen Willensact, auf die freie That c oder auf das, was dem überſinnlichen Ich in dieſem Augenblicke des Lebens zunächſt und zugeſchrieben werden kann, wirft allerdings das nothwendige Beiwerk c′ nur einen Schein, und daher bleibt es auch gültig, was wir früher gefordert haben, daß dieſes von jenem abgeſondert werden müſſe, um den gegenwärtigen Lebensmoment beurtheilen zu können; aber für die Beurtheilung des ganzen Lebens und des wirklichen Charakters kann doch c′ benutzt werden, ſofern in ihm etwas von den frühern freien Thätigkeiten a und b verborgen liegt. Daß aber ſo etwas darin verborgen liegen werde, haben wir ſchon früher erwähnen müſſen, als davon die Rede war, daß eben nur der Fortſchritt das Freie wäre, alle Wiederholungen des Alten dagegen als etwas Nothwendiges angeſehn werden müßten. Solche Wiederholungen des Alten laſſen ſich nun doch in keiner Weiſe abhalten; wenn wir auch unſern alten Menſchen ausziehen ſollten, ſo haben wir doch oben ſchon erwähnt, daß dadurch die Übung in mancherlei Fertigkeiten uns nicht verſchwinden würde; das Böſe mögen wir dabei abthun, aber das Gute wird uns bleiben. Die alten Erkenntniſſe, Gefühle, Sitten finden ihren natürlichen und nothwendigen Widerhall in unſerm gegenwärtigen Leben; aber ſie treten in dieſem nicht als ein frei zu Erzeugendes, als eine That der Vernunft hervor, ſondern es iſt eine nothwendige Folge unſerer Vergangenheit, es iſt eine uns angeeignete Natur, welche darin ſich ausſpricht. So iſt das Leben der vernünftigen Weſen in dieſer Welt; ihre Freiheit beſteht nur in dem gegenwärtigen Acte ihres Lebens, nur in dem Übergehen aus dem einen Standpunkte ihrer Bildung in den andern; was ſie alsdann geſetzt haben, das wird ihnen ein Nothwendiges; das Geſchehene können ſie nicht ungeſchehen machen; ihre Vergangenheit iſt eine unveränderliche Natur für ſie, nur freilich, ſofern ſie aus freien Thaten, aus Entwicklungen der Vernunft hervorgegangen iſt, eine andere Natur, als die, welche uns hemmt oder beſchränkt und welche wir daher zu überwinden ſtreben müſſen. Dieſe Natur iſt aus dem Willen unſerer Vernunft hervorgegangen; ſie giebt den Grad unſerer vernünftigen Bildung ab; je mehr ſie angewachſen iſt, um ſo vollkommner finden wir uns entwickelt und da die Vernunft nichts anderes wollen kann, als die Vollkommenheit ihrer Entwicklung, ſo wird auch dieſe Natur mit dem Willen der Vernunft beſtehen. Es iſt das eine Natur, welche eben ſo ſehr Vernunft, eine ſchon ausgebildete Vernunft iſt; Natur und Vernunft ſind in ihr geeinigt. Aber bei dieſer Natur, welche mit unſerem Willen beſteht, haben wir in jeder Entwicklung unſeres Lebens auch noch eine andere Art der Natur anzuerkennen, welche die Hemmung unſeres Lebens in einem beſtimmten Punkte, auf einem beſtimmten Grade der Entwicklung bezeichnet, woher ſie auch ſtammen möge. Dieſe Natur wollen wir nicht; unſer Beſtreben geht vielmehr dahin, ſie zu überwinden, ſoweit es nur möglich iſt. Darin liegt das, was wir die Gewalt der Umſtände nennen und was wir in keiner Weiſe uns zuſchreiben, weder als gegenwärtige That, noch als natürliche Folge einer frühern. Demnach haben wir in dem nothwendigen c' noch zwei Beſtandtheile zu unterſcheiden, die vorher beſchriebene Natur, welche mit unſerer Vernunft geeinigt iſt, wir wollen ſie y nennen, und die zuletzt betrachtete Nothwendigkeit der Beſchränkung, welche von uns y' genannt werden ſoll, ſo daß wir nun unſer c als eine Verknüpfung von cyy' anzuſehn haben. Wenn nun dieſes C in unſerm Bewußtſein iſt, wie früher gezeigt, ſo werden wir auch durch Unterſcheidung cy in uns finden können. y aber bezeichnet uns die Bildung unſerer Vernunft, welche aus frühern Entwicklungen unſeres Lebens ſtammt, die frühern Acte unſerer Freiheit, die jetzt nothwendige Beſtandtheile unſeres wahren Weſens geworden ſind, alſo für unſern beſtimmten Fall $a + b$, und wenn wir daher y jetzt mit c verbunden in uns finden können, ſo werden wir auch $a + b + c$ in unſerm Bewußtſein zu vollziehen im Stande ſein. Dies iſt, was wir nachzuweiſen hatten.

Aber hiermit iſt erſt die Möglichkeit der Vereinigung mehrerer Gedanken zu einem Gedanken nachgewieſen; die wirkliche Vollziehung eines ſolchen vereinigenden Gedankens beruht noch auf andern Bedingungen, welche jedoch im Weſentlichen auch ſchon aus unſern frühern Unterſuchungen erhellen werden; denn wie ſchon geſagt, die Thätigkeit des Unterſcheidens iſt mit der Thätigkeit des Verbindens in unſerm Denken zu innig verwebt, als daß die eine ohne die andere an das Licht gezogen werden könnte. Auch unſere jetzt zu betrachtende Aufgabe können wir als eine Unterſcheidung anſehn, indem cy von y' abgeſondert werden ſoll. Es ließe ſich hier wieder ein mittelbares und ein unmittelbares Verfahren einſchlagen, wie wir es früher auseinandergeſetzt haben, indem wir jedoch dabei fanden, daß jenes nur als Hülfsmittel für dieſes anzuwenden ſei. Aber auch die verknüpfende Thätigkeit iſt damit verwachſen, indem a + b + c zuſammenzubringen ſind in einen Gedanken. Auf dieſe haben wir nun jetzt zu merken, wie ſie ſchon in unſern frühern Unterſuchungen angedeutet iſt. Unſere frühere vernünftige Entwicklung wirkt, wie geſagt, in unſerm ſpätern Leben mit Nothwendigkeit fort. Aber nicht immer in derſelben Weiſe. Denn zuweilen treten Hemmungen derſelben ein, theils von äußern Einflüſſen und Beſchränkungen ſich herſchreibend, theils aber auch von den einſeitigen Entwicklungen ausgehend, welchen unſere Seele ſich hingiebt, indem ſie andere Richtungen unſeres Lebens mit Hintanſetzung ihrer frühern vernünftigen Bildung ergreift; zuweilen dagegen ſetzt die Seele auch ihr einmal ergriffenes Leben mit Beharrlichkeit fort, indem ſie nur bemüht iſt alles, was ſie früher gewonnen, immer noch feſter zu gründen und ſorgfältiger auszubilden. In jenem Falle wird nun die früher gewonnene vernünftige Bildung zwar auch noch nachhallen in unſerm gegenwärtigen Leben, aber nur wie in einem dumpfen und verworrenen Klange ohne unſern beſtimmten Willen und ohne unſer beſtimmtes Bewußtſein, nicht anders, als wie auch ſinnliche Eindrücke in unſerem Bewußtſein nachhallen. Da werden wir denn jene im Grunde unſerer Seele aufbewahrten Früchte unſeres vernünftigen Lebens auch nicht unterſcheiden können von den reinen Naturwirkungen, welche unſer ſinnliches Leben beſtimmen, und es wird uns nicht gelingen, die Summe unſerer frühern und unſerer gegenwärtigen freien Thätigkeiten zuſammenzuziehen. Anders aber iſt es in dem andern

Satz. Wenn wir von den Grundlagen unſerer frühern Bildung aus einen Fortſchritt machen, ſo müſſen wir uns dieſe Bildung auch gegenwärtig erhalten, wie wir ſahen, und es iſt alsdann nicht bloß ein verworrener Nachhall dieſer Bildung in uns, ſondern ein beſtimmtes Bewußtſein derſelben, weil wir ſie ſo eben in Anwendung zu ſetzen haben. Da wird es uns denn gelingen können, die Summirung von a + b + c zu vollziehen. Denn wir wollen alsdann, wie wir ſagten, nicht allein c, ſondern auch a + b, zwar nicht ſchlechthin, daß ſie erſt wirklich in uns werden, aber in Beziehung auf c als die Grundlage dieſes Fortſchritts, daß ſie in dieſem von neuem ſich bewähren. Dies iſt alſo die Bedingung, unter welcher es uns gelingen kann, die Erkenntniß unſeres wirklichen Charakters zu gewinnen in der Zuſammenziehung aller unſerer frühern Thaten zu einem Gedanken, daß wir mit Beſeitigung einer jeden Einſeitigkeit, woher ſie auch kommen möge, unſere ganze Bildung zuſammennehmen und in einem neuen Fortſchritte anzuwenden wiſſen.

Wir ſehen alſo, was wir zu fliehen und was wir zu erſtreben haben, wenn wir zur Erkenntniß unſeres Ich gelangen wollen. Nichts haben wir mehr zu fliehen als die Zerſtreutheit unſeres Bewußtſeins, als die Einſeitigkeit unſerer Beſtrebungen, als das Hin- und Herfahren unſeres Willens. Bei einem ſolchen Mangel an Harmonie des Lebens, an Übereinſtimmung der Entſchließungen können wir uns unſerer geſammten Kraft nicht bewußt ſein, weil ſie dadurch gehemmt iſt, und ſo wie das Bewußtſein unſerer Kraft uns fehlt, können wir uns auch nur ſchwach fühlen und keinen kräftigen Entſchluß faſſen. Die Schwäche des

Charakters beſteht nicht allein in der geringen Entwicklung desſelben, ſondern noch mehr in dem Unzuſammenhängenden ſeiner Elemente, darin, daß dieſe entweder gar nicht oder doch nur unvollkommen mit einander vereinigt ſind und deswegen das eine ohne das andere in die Anwendung eintreten kann. Hierin liegt alle Halbheit des Willens, alle Folgewidrigkeit des Denkens gegründet. Dagegen haben wir dahin zu ſtreben, daß alle Elemente unſerer vernünftigen Bildung ſo unter einander ſich verketten, daß wenn das eine von irgend einem Fortſchritte unſeres Lebens in das Bewußtſein herausgehoben wird, es ſogleich auch die übrigen herbeiruft, weil ſie ihm auf das innigſte zugeſellt ſind gleichſam zu Schutz und Trutz mit einander verbunden. Da ſchwankt denn der Wille nicht nach den äußerſten Enden zu, ſondern er findet ſich immer im Gleichgewichte ſeiner ganzen Bildung, im Mittelpunkte der geiſtigen Güter, welche er ſich geſchaffen hat und welche er zu mehren im Sinn ſeines ganzen Charakters bereit iſt. Wir können dieſe Forderung, welche wir für unſere Selbſterkenntniß machen müſſen, in einer bekannten Formel ausdrücken. Wir ſollen immer, ſo viel möglich, aus ganzer Seele wirken, dann wird auch unſere ganze Seele in demſelben Grade, in welchem dies erreicht wird, uns gegenwärtig ſein; wir werden ſie in dieſem unſern Wirken erkennen. Wer in einem kräftigen Willen iſt, der iſt ſich auch ſeines Charakters bewußt; der vertraut ſeiner Kraft, weil er ſie gegenwärtig hat. Dies iſt die Geiſtesgegenwart, welche wir zu ſuchen haben. Wir ſehen auch von dieſer Seite wieder, wie unſer Wille, wie unſere ſittliche Bildung auf das genaueſte mit unſerer Erkenntniß und beſonders mit der Erkenntniß unſer ſelbſt zuſammenhängt. Um ſich als etwas zu erkennen muß man etwas ſein, um etwas zu ſein, muß man etwas wollen. Wo alsdann unſer Wille alle unſere Fähigkeiten nicht zu einem einſeitigen, ſondern zu einem allſeitigen Fortſchritt zu vereinigen weiß, da wird auch das Bewußtſein unſeres wirklichen Charakters auf das vollſtändigſte hervorbrechen.

Nun mag man freilich daran erinnern, wie ſchwierig es ſein möchte unter ſo vielen Hemmungen, unter ſo vielen Bedürfniſſen, welche nach einſeitigen Richtungen hinziehen, bei einer Bildung, die unter ſolchen einſeitigen Richtungen unſeres Lebens nur bruchſtückweiſe ſich geſtalten kann und deswegen vergeblich ſich abmüht alle ihre Elemente zur Harmonie und gleichſam in einen Fluß des Lebens zu bringen, auch nur einmal das zu erreichen, was wir als Forderung für unſere Selbſterkenntniß aufſtellen. Alle ſolche Erinnerungen werden dennoch nichts weiter über uns vermögen, als daß ſie die Schwierigkeit unſerer Aufgabe uns zu Gemüthe führen und auch in dieſem Punkte, wie wir es ſchon in allen übrigen Punkten unſerer Methode haben anerkennen müſſen, uns darauf anweiſen zufrieden zu ſein, wenn auch nur eine Annäherung an das aufgeſtellte Ziel uns gelingen will. Es muß uns ſchon eine Aufmunterung auf unſerer Bahn ſein, daß wir die Aufgabe unſerer Selbſterkenntniß in der genaueſten Verbindung mit der Aufgabe unſeres ſittlichen Lebens finden und deswegen auch nicht zu beſorgen haben, daß wir nur einer einſeitigen Richtung unſeres Lebens uns hingeben möchten, wenn wir ſie verfolgen. Überhaupt aber, wenn unſere Aufgabe richtig geſtellt ſein ſoll, müſſen wir noch vorausſetzen, daß die verſchiedenen Richtungen in der Entwicklung unſeres Ich, wie weit auch von einander abzuweichen ſie ſcheinen mögen, in den Bewegungen z. B. des religiöſen und des künſtleriſchen, des theoretiſchen und des praktiſchen Lebens und in allen den Unterabtheilungen, in welche dieſe wieder zerfallen, dennoch weſentlich zuſammenhängen und auf einen Punkt der Vereinigung hinſteuern. Aber dieſer Vorausſetzung dürfen wir doch auch wohl zuverſichtlich leben; denn alle unſere Entwicklungen gehen doch aus einer Quelle hervor und ſtreben nach einem Zweck, der Verwirklichung und Offenbarung alles deſſen, was in uns angelegt iſt. Unſer Ich iſt eins, nur in ſeinen noch unvollkommenen Entwicklungen ſtellt es ſich als eine Vielheit auseinander ſtrebender Elemente dar; je vollkommner aber ſeine Entwicklung wird, um ſo mehr vereinigen ſich auch dieſe Elemente zu einer abgerundeten, harmoniſchen Darſtellung des ganzen Weſens.

Wir müſſen nun jetzt noch auf einen Punkt der Unterſuchung eingehen, welchen wir bisher immer nur in Ausſicht geſtellt haben. Wenn wir früher das Geſchäft in der Erkenntniß unſeres wirklichen Charakters als ein Summiren der einzelnen Elemente unſeres freien Lebens, als ein Erkennen von $a + b + c \dots$ beſchrieben haben, ſo iſt dabei auch ſogleich erinnert worden, daß der mathematiſche Ausdruck unſerer Formel als nicht zureichend angeſehn werden müſſe. Wir haben ihn nur gebraucht, um die einzelnen Momente des uns obliegenden Verfahrens um ſo ſicherer auseinander treten zu laſſen. Aber jetzt müſſen wir uns daran erinnern, daß es bei Beurtheilung des Charakters von weſentlichem Gewicht iſt zu beachten, in welcher Folge die Elemente des freien Lebens unter einander ſtehen, ſo daß es z. B. einen ganz andern Charakter geben würde, welcher die Elemente a, b, c .. in der angegebnen Ordnung, als den, welcher ſie in der Ordnung c, b, a .. entwickelt hätte. Dies ſetzt nun freilich voraus, daß die Elemente des vernünftigen Lebens in verſchiedener Ordnung ſich entwickeln können und nicht an ein und dasſelbe Geſetz des Fortſchreitens gebunden ſind, und es hat allerdings wohl Meinungen gegeben, welche dieſe Vorausſetzung nicht haben zugeſtehen wollen, meiſtens, glaube ich, hierzu bewogen durch die Analogie, welche man zwiſchen der ſyſtematiſchen Entwicklung einer Wiſſenſchaft und der Entwicklung der Vernunft überhaupt hat ziehen wollen. Aber auch von dieſer Analogie brauchen wir uns nicht ſchrecken zu laſſen, da ſelbſt die Elemente unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens nicht in der Ordnung des Syſtems erkannt, ſondern durch dieſe nur befeſtigt und zu einem ſichern Zuſammenhange abgeſchloſſen werden. Es wird wohl kein Syſtematiker ſagen können, daß er ſeine Wiſſenſchaft im ſyſtematiſchen Fortgange gefunden habe, ſondern nachdem er lange vorher ſchon Elemente dieſer Wiſſenſchaft beſaß, hat er ſie nur in ſeine ſyſtematiſche Ordnung gebracht. Doch was laſſen wir uns in Widerlegung von Sätzen ein, welche von dem Standpunkte unſerer Unterſuchung durchaus abliegen? Die Erſcheinungen, von welchen wir in der Erforſchung des Charakters ausgehn müſſen, eine Erfahrung einleitend über uns und Andere, weiſen unſtreitig darauf hin, daß Verſchiedene auf verſchiedenen Wegen zu denſelben Ergebniſſen gelangen können. So müſſen wir es auch im Allgemeinen ſetzen, wenn wir anzuerkennen haben, daß ein jeder von einem andern Standpunkte in der Welt ausgehend auch nur in einer andern Laufbahn ſeinem Ziele ſich nähern kann in Vergleich mit den Übrigen, daß er aber dennoch auch eine Gemeinſchaft des vernünftigen Lebens mit dieſen eingehen kann, welche vorausſetzt, daß in Verſchiedenen dasſelbe ſich finde. Wie ſehr nun die verſchiedene Reihenfolge der Elemente unſeres vernünftigen Lebens auf die Beurtheilung des Charakters einfließt, davon iſt ſchon früher die Rede geweſen, und es mag genügen nur noch einen Punkt hier zum Beweiſe anzuführen. Gewiß nemlich wird jedermann, welcher ernſtlich auf Selbſtprüfung ausgeht, dabei nicht umhin können ein vorzügliches Augenmerk auf die Beweggründe ſeiner Handlungen zu richten, d. h. auf die Vorüberlegungen, von welchen ausgehend er zuletzt zum Entſchluß geführt wurde. Dies betrifft nun eben die Reihe der freien Thätigkeiten in ihrer Aufeinanderfolge und es kann daher kein Zweifel ſein, daß dieſe ein weſentliches Moment bei der Beurtheilung des Charakters abgiebt.

Deswegen müſſen wir uns nun auch die Frage vorlegen, wie wir ſie erkennen können. Zu leicht würde man dieſe Frage abthun, wenn man glaubte, daß die Erinnerung an unſere frühern Thaten zur Löſung der vorliegenden Aufgabe genüge. Denn theils gehört die Erinnerung nur unſerm ſinnlichen Leben an und wir haben deswegen auch ſchon früher bemerken müſſen, daß wenn frühere Thätigkeiten nur in der Erinnerung uns gegenwärtig wären, die Gewißheit des Guten und des freien Entſchluſſes dieſer Art der Vergegenwärtigung entweder überhaupt nicht oder doch nur in einem abgebleichten Bilde beiwohnen würde; theils iſt auch die Erinnerung ein zu wenig zuverläſſiges Mittel wegen ihrer Vergeßlichkeit und Ungenauigkeit, als daß wir ihm vertrauen dürften. Endlich aber, um noch das wichtigſte hinzuzufügen, die Erinnerung kann uns doch immer nur die Reihe unſerer Thaten ihrer Folge nach, alle einzeln und nach einander gedacht vorführen; unſere Aufgabe aber verlangt noch etwas ganz anderes; wir ſollen die Reihe als eine Summe auf einmal und dennoch mit dem Bewußtſein der Aufeinanderfolge ihrer Glieder uns denken. Dies überſteigt nun freilich die Kräfte der Erinnerung und jeder ſinnlichen Vorſtellungsweiſe bei weitem und wir müſſen uns wohl darüber freuen, daß wir dadurch einem ſo unſicheren Mittel der Selbſterkenntniß entgehen; denn da mit dem Fortgange der Zeiten das Gedächtniß früherer Thaten nothwendig ſich abſchwächt und verwirrt, ſo würden wir gewiß nie durch die Erinnerung zu einer einigermaßen genügenden Kenntniß unſerer ſelbſt gelangen. Doch wollen wir nicht ſagen, daß die Erinnerung nicht auch als ein Mittel zur Selbſterkenntniß gebraucht werden könne und namentlich, ſofern dieſe auf dem Bewußtſein der Folge unſerer Thaten beruht; vielmehr ſo wie überhaupt unſere Erkenntniß des Überſinnlichen vom Sinnlichen ausgeht, ſo mag auch die ſinnliche Erinnerung eine paſſende und nothwendige Erregung abgeben für die Erkenntniß des überſinnlichen Charakters, ſofern ſie den Gedanken einer Folge freier Thaten in ſich ſchließt. Aber noch auf andere Weiſe, haben wir ſchon geſehn, ſind uns unſere frühern Thaten gegenwärtig, als durch die Erinnerung, indem ſie im Grunde unſerer Seele lebendig fortwirken, ſich da mit andern Erweiterungen des freien Lebens vergeſellſchaften und Umgebungen ſich bereiten helfen, in welchen ſie beſtehen und zu neuen Fortſchritten gedeihen können. Dies haben wir ja wohl nicht erſt weitläuftiger auseinander zu ſetzen. Zu oft haben wir ſchon an die Platoniſche oder Sokratiſche Lehre erinnert, daß die Wiſſenſchaft und, ſetzen wir hinzu, ein jeder Gedanke, ein jedes Gefühl, ein jedes Element unſeres innern Lebens, nicht ein todtes Bild in unſerer Seele ſei, ſondern andere Elemente vernünftiger Bildung gleichſam hervorlocke und an ſich ziehe und ſo in lebendigſter Gegenwart unſerer Anſchauung ſich darbiete. Eine ſolche Anſchauung der verſchiedenen Weiſen, in welchen die vernünftigen Elemente des Lebens in dem Einen und in dem Andern ſich unter einander verknüpfen, müſſen wir nun wohl vorausſetzen und dürfen wir auch vorausſetzen in den Momenten, in welchen uns die Erkenntniß eines Charakters wird. Denn ſchon immer haben wir bemerken müſſen, daß die einzelnen Elemente nicht geſondert von einander uns zum Bewußtſein kommen, ſondern in ihrer Verknüpfung und Vereinigung mit einander, und wir haben darüber nur noch dies hinzuzuſetzen, daß die Vereinigung der Elemente zu einer Geſammtanſchauung doch keineswegs die Reihenfolge derſelben verwiſcht, vielmehr in ihr immer die ſpätern als durch die frühern geſtützt und hervorgerufen ſich darſtellen. Der Gang unſerer Bildung ſpiegelt ſich auch in den Elementen derſelben ab und daſſelbe Element wird von dem Einen in einer andern Weiſe beſeſſen, als von dem Andern, in dieſer Weiſe aber ſtellt es ſich auch in ſeiner Anſchauung ihm dar.

Wir haben nun hiermit alle die Momente berührt, welche zur Erkenntniß des erkennbaren oder wirklichen Charakters gehören und eine Beſchreibung der Methode gegeben, welche zu dieſer Erkenntniß führen ſoll. Man wird wohl bemerken, daß dieſe unſere Methodenlehre nicht etwa beabſichtigt den Geiſt erſt aus ihrem Gegenſtande auszutreiben, um alsdann ihn um ſo beſſer dreſſiren zu können; man wird aber vielleicht um ſo lieber ihr den Vorwurf machen, daß ſie die Selbſterkenntniß nicht erleichtere, vielmehr ihrer Anwendung unendliche Schwierigkeiten ſich entgegenſtellten, welche zu überwinden ſie keine Anweiſung gebe. Allein ein ſolcher Vorwurf würde eben nur beweiſen, daß man die Bedeutung philoſophiſcher Methodenlehren überhaupt verkenne. Das Denken, welches dieſe zu ihrer Anwendung fordern, iſt ein freies Geſchäft; wer es üben will, der ſehe ſelbſt zu; auf ſeine eigene Thätigkeit kömmt es an, kein anderer kann ihn der Anſtrengung entheben, welche es koſtet. Jede Methodenlehre giebt daher nur das Ziel an, welches erreicht werden ſoll, und die Bedingungen, welche nothwendig erfüllt werden müſſen, wenn wir zum Ziele gelangen ſollen. Unſere Methodenlehre wird ſich hierüber um ſo weniger erheben wollen, je ſtärker ſie es einſchärft, daß wer ſich ſelbſt erkennen wolle, ſich entſchließen müſſe, ganz er ſelbſt zu ſein. Daher haben wir ſie auch nicht der Anwendung wegen entworfen, obwol wir nicht glauben, daß ſie dies ſchänden würde, wenn ſie nebenbei auch der Anwendung diente, aber doch eingedenk der Würde der Wiſſenſchaft und beſonders der Philoſophie fordern müſſen, daß eine jede Lehre, wenn ſie auch unmittelbar keinen Nutzen gewähren ſollte, an und für ſich ihren Werth habe. Die Philoſophie nannten wir beſonders, weil ſie nicht zu den Wiſſenſchaften gehört, welche für die Praxis uns ausrüſten ſollen. Doch ſoll auch hiermit keinesweges geſagt ſein, daß unſere Theorie der Erforſchung ſeiner ſelbſt gar keinen Vortheil bringen werde; nur nicht unmittelbar hat ſie darauf hingearbeitet; ſie gehört nicht zu den techniſchen Anweiſungen, welche vor allen Dingen Kunſtgriffe einſchärfen.

Nun haben wir uns aber lange genug mit der Erkenntniß eines Gegenſtandes beſchäftigt, welcher doch nur ein Theil unſerer ganzen Aufgabe iſt, mit der Erkenntniß des wirklichen Charakters, da es uns doch unſtreitig nicht darauf ankommen wird einen ſo veränderlichen Gegenſtand, wie dieſen beſtändig ſich entwickelnden Charakter zu erkennen, ſondern wiſſenſchaftlich unſere Abſicht darauf ausgehn muß, den unveränderlichen Begriff unſeres ganzen Charakters zu erkennen. Aber freilich unſer wirklicher Charakter, obgleich vielleicht nur ein kleiner Theil unſeres ganzen und wahren Charakters, iſt dennoch der Theil desſelben, welcher uns allein erkennbar iſt, und demnach bedarf es auch keiner Entſchuldigung, wenn wir ihm zumeiſt unſere Aufmerkſamkeit zugewendet haben. Nicht zu entſchuldigen würde es nur ſein, wenn wir darüber das Ganze völlig vergäßen, als deſſen Theil doch der Gegenſtand unſerer Bemühungen gedacht werden ſoll. Wir wenden uns damit zu dem Anfange unſerer Unterſuchung zurück und im Beſondern zu der Frage, welche wir ſchon früher angedeutet haben, ob der verborgene Charakter, der andere Theil des ganzen oder idealen Charakters, und mithin auch dieſer ſelbſt als eine beſtimmte Größe angeſehn werden dürfe. Wir gebrauchen hier den mathematiſchen Ausdruck weiter fort, wie wir ihn bisher gebraucht haben, ohne zu überſehn, daß außer dem Quantitativen dabei auch ein Qualitatives vorhanden ſei, weil es uns genügt von dem Quantitativen auszugehn, welches unſtreitig in dieſen Unterſuchungen ſein Gewicht hat.

Bisher haben wir bei Unterſuchung des wirklichen Charakters ſchon damit uns begnügen müſſen eine Annäherung an die Erkenntniß deſſelben in Ausſicht zu ſtellen, weil die Bedingungen, unter welchen die wirkliche Erkenntniß deſſelben ſteht, ſehr ſchwer zu erfüllen, in ihrer völligen Strenge wohl nie zu erreichen ſind. Dies muß uns im Allgemeinen auch einleuchten, wenn wir das Verhältniß des wirklichen zum idealen Charakter bedenken. Denn als ein Theil oder beſſer als ein Glied des letztern wird er doch wohl nicht Anſpruch darauf machen können richtig und völlig erkannt zu werden, wenn das Ganze, welchem er angehört, noch verborgen iſt. Wir haben daher auch bemerken müſſen, wie die frühern Entwicklungen der Vernunft, aus denen der wirkliche Charakter ſich zuſammenſetzt, von den ſpäteren Entwicklungen, die den noch verborgenen Charakter eröffnen ſollen, zum Theil ihre Befeſtigung, zum Theil ihren Aufſchluß erwarten. Alſo darüber werden wir uns im Hinblick auf das Ganze unſerer Aufgabe nicht wundern dürfen, daß wir nur eine Annäherung an die Erkenntniß des allein erkennbaren Theiles uns in Ausſicht geſtellt finden. Das liegt in der Natur der Sache nicht weniger, als in dem beſchränkten Standpunkte unſerer Erkenntniß. Allein eine viel bedenklichere Frage erhebt ſich nun, wenn wir auch in Rückſicht auf dieſe annähernde Erkenntniß das Verhältniß des wirklichen zu dem ganzen Charakter unterſuchen. Denn ſchon oben iſt bezweifelt worden, ob auch die Annäherung an die Erkenntniß des wirklichen Charakters zugleich eine Annäherung an die Erkenntniß des ganzen Charakters ſein möchte.

Auf den erſten Anblick dürfte dieſe Frage freilich ſeltſam ſcheinen. Denn wie ſollten wir nicht der Löſung einer Aufgabe uns nähern, indem wir einzelne Punkte, welche in ihr liegen, uns zur Erkenntniß bringen? Wie ſollten wir nicht in der Erkenntniß eines Gegenſtandes fortſchreiten, indem wir immer mehr und mehr des Einzelnen, welches in ihm enthalten iſt, uns denkend bemächtigen, wenn auch nicht in einer ganz genauen, doch in einer annähernden Weiſe? Aber dennoch haben wir Grund genug zu unſerer Frage; denn die Vorausſetzung, daß wir durch das allmätig fortſchreitende Erkennen einer Menge von Einzelheiten, welche einem Ganzen angehören, der Erkenntniß dieſes Ganzen uns nähern würden, iſt doch keinesweges ohne Bedingung. Wäre der Gegenſtand nemlich von ſolcher Art, daß wir ſicher ſein könnten, er würde uns, ſo viel auch von ſeinem räthſelhaften Weſen uns zur Erkenntniß gekommen ſein ſollte, dennoch ſtets eben ſo viel des Räthſelhaften, des noch Verborgenen darbieten, als beim Anfange der Forſchung, ſo würden wir nicht ſagen können, daß wir der Löſung unſerer Aufgabe jemals näher gekommen wären. Dies würde nun, was unſere Unterſuchung betrifft, in der That ſtattfinden, wenn der ideale Charakter nur in einer unendlichen, d. h. in das Unbeſtimmte fortlaufenden und auch ſonſt unbeſtimmbaren Reihe von Thätigkeiten beſtände, oder nach unſerer Formel, wenn z und mithin auch x unendlich groß wären. Denn wenn für die Formel $x = y + z$ das unbekannte Ich oder z immer unendlich groß bliebe, ſo würde y oder das erkennbare Ich immer und wie es auch wachſen möchte, dennoch gegen das ganze und wahre Ich unendlich klein bleiben oder $= \frac{1}{\infty} = 0$ geſetzt werden müſſen. Wir würden für unſere Formel ſetzen können: $\infty = y + \infty$ und folglich $y = 0$.

Wenn wir nun unſere Aufgabe das ideale Ich zu erkennen, auch nur annäherungsweiſe zu erkennen nicht ganz aufgeben ſollen, ſo müſſen wir annehmen, das unbekannte Ich ſei nicht unendlich groß und bleibe daher nicht immer in derſelben Größe, wie viele Elemente ihm auch entzogen werden mögen, indem ſie dem wirklichen und erkennbaren Ich zuwachſen. Es ſind aber bei dieſer Annahme noch zwei Fälle möglich, indem entweder geſetzt werden kann, daß überhaupt die Reihe der Entwicklungen des Ich als eine geſchloſſene oder daß ſie als eine ſolche anzuſehen ſei, welche bei irgend einem Wendepunkte an Größe und Bedeutſamkeit der Elemente abzunehmen anfange und zuletzt ſo unbedeutend werde, daß ihre Ergebniſſe füglich aus der nur nach Annäherung ſtrebenden Rechnung weggelaſſen werden könnten. In dem erſten Fall würde das Ideal unſerer Selbſterkenntniß eine beſtimmte Größe ſein, in dem andern Fall nur eine unbeſtimmte Größe, die aber doch immer innerhalb eines beſtimmbaren Maßes ſich hielte.

Prüfen wir nun beide Fälle, ſo wird uns der letzte gewiß unglaublich ſein. Denn daß die Elemente unſeres Lebens mit dem Fortgange desſelben einmal anfangen ſollten abzunehmen an ihrer Bedeutſamkeit, würde vorausſetzen, daß auch die Freiheitsentwicklungen einmal anfangen müßten geringer zu werden. Hierzu iſt keine Wahrſcheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß die Kraft der Vernunft mit dem Leben wächſt und daß in jedem Elemente, welches unſerm wirklichen Charakter ſich anfügt, auch ein Wachſen unſerer Fertigkeit im Guten und zugleich ein Antrieb geſetzt iſt andere Elemente des Guten an ſich zu ziehen, welche das früher Gewonnene befeſtigen und neuen Aufſchluß über dasſelbe geben ſollen. Wenn wir unſern oben entwickelten Sätzen über den wirklichen Charakter getreu bleiben ſollen, ſo können wir nicht zugeben, daß irgend eine Zeit eintreten werde, in welcher Entwicklungen ſich ergäben und ohne Unterbrechung bis zu Ende fortdauerten von ſolcher Geringfügigkeit, daß ſie aus dem Rechnungsabſchluß über unſer wahres Weſen ganz weggelaſſen werden könnten. Denn indem wir gefunden haben, daß nur in der fortſchreitenden Entfaltung unſerer freien Thätigkeit die Bedeutung unſeres früheren Lebens ſich uns bewährt und hierbei ein jedes Element unſeres Lebens ſeine Bedeutung nicht allein für ſich hat, ſondern auch, indem es die übrigen unter einander verknüpft und verfeſtigt, dieſen eine neue Bedeutung leiht, können wir gewiß nicht dafür ſtimmen, daß die Rechnung unſeres Lebens auf eine ſo unreine Weiſe abgeſchloſſen werde.

Den hier betrachteten Fall anzunehmen würde uns in der That gleich lauten mit der Annahme, daß unſer Leben allmälig in Bewußtloſigkeit ſich verliere; denn mit dem ſchwächer und ſchwächer Werden der freien Thätigkeit verliert ſich auch allmälig die Anſchauung unſeres wirklichen Charakters, und es würde alſo auch hiermit eine wahre Annäherung an unſerer Selbſterkenntniß nicht vereinbar ſein.

Wenn nun dieſer Fall in der That einen allmäligen, wenn auch nie ganz zu Ende kommenden Tod uns droht, ſo könnte man dagegen von dem andern Falle ſagen, er ſei der Annahme eines plötzlichen Todes gleich. So würde es gewiß ſein, wenn wir dieſen Fall ſo zu verſtehen hätten, daß die Reihe unſerer Entwicklungen ſich mit dieſem irdiſchen Leben ſchlöſſe oder auch nach andern beliebig zu erſinnenden Lebensläufen durch die Gewalt einer uns fremden Natur. Denn die Wahrheit unſeres ſinnlichen Lebens und daß es eben unſer Leben iſt, beruht darauf, wie unſere frühern Unterſuchungen gezeigt haben, daß in ihm mit den Wirkungen der uns fremden Natur auch freie Thätigkeiten unſerer Vernunft ſich vermiſchen, und ſobald daher dieſe letztern einmal von der äußern Natur ſo gänzlich überwältigt würden, daß auch nicht mehr ein Anknüpfungspunkt, ein Keim der Entwicklung für die Fortſetzung des freien Lebens übrig bliebe, ſo wäre es mit der Wahrheit unſeres Lebens aus. Aber es läßt ſich noch ein anderer Ausgang des ſinnlichen Lebens denken, indem ſich daſſelbe immer mehr in die Wahrheit erhebt, welche ihm als einem ſinnlichen doch nur theilweiſe beiwohnen kann, indem ſeine beiden zuſammenwirkenden Beſtandtheile, Natur und Vernunft, immer mehr mit einander ſich einigen, und dadurch auf einen Ausgangspunkt hindeuten, in welchem die jetzige Form des Lebens verſchwinden wird, während ſein wahrer Inhalt bleibt.

Es kann unſerer beſchränkten Abhandlung nicht angemuthet werden, die Fragen nach der Unſterblichkeit der Seele oder des vernünftigen Einzelweſens und wie ſie zu denken ſei, nach allen Seiten zu erörtern, aber davon kann ſie ſich nicht losſagen den Zuſammenhang in das Auge zu faſſen, in welchem die hier erörterte Aufgabe mit jenen Fragen ſteht. Da ergiebt ſich uns nun ohne Zweifel, daß unſere Aufgabe uns ſelbſt zu erkennen eine unmögliche ſei und es daher unvernünftig ſein würde ihr nachzutrachten, wenn unſere Vernunft, wie aus der Natur hervorgegangen und geboren, ſo auch wieder in die Übermacht der Natur untergehen ſollte. Wir würden alsdann unſer ganzes Ich nur zu betrachten haben als einen lange fortgeſetzten Kampf mit der Natur, in welchem die Vernunft nie zu einem reinen Siege gelangte, ſondern zuletzt unterliegen müßte; dieſes Ich würde im Ganzen nur als eine etwas lange dauernde Erſcheinung ſich uns darſtellen können. Wenn wir daher unſere Aufgabe feſthalten wollen, ſo müſſen wir der Überzeugung leben, daß unſere Vernunft den Naturproceß, welchen wir den Tod nennen, überdauern werde. Aber eben ſo wenig geſtattet es, wie wir geſehn haben, die Vorausſetzung, daß unſere Aufgabe lösbar und es daher vernünftig ſei ihr nachzuſtreben, anzunehmen, daß unſer Leben nach dem Tode in derſelben Weiſe, in welcher wir es bisher gelebt haben, unaufhörlich oder in das Unendliche fortdauern werde. Denn damit läßt ſich auch nicht einmal die Annahme, daß eine Annäherung an die Löſung unſerer Aufgabe möglich ſei, vereinigen, viel weniger die wirkliche und vollendete Löſung, wenn wir dieſe beiden Momente noch von einander trennen dürfen, denn freilich eine Annäherung an ein Ziel, welches in das Unendliche ſich von uns entfernt hält, ſcheint uns überhaupt unmöglich, weil wir von einem ſolchen Ziele immer unendlich weit, alſo immer gleich weit entfernt bleiben würden. Demnach finden wir mit unſerer Aufgabe nur die Annahme vereinbar, daß wir das Ziel der Selbſterkenntniß einſt wirklich erreichen können und damit freilich auch das Ziel des erſcheinenden und in der Erſcheinung das Ich erkennenden Lebens. So lange das Ich ſich nicht völlig verwirklicht hat, kann es auch nicht völlig ſich erkennen und völlig muß es ſich erkennen können, um auch nur annäherungsweiſe ſich erkennen zu können. Dies ſind Punkte, welche als Ergebniſſe unſerer Unterſuchung uns feſtſtehen müſſen.

Freilich folgen wir nun hierin einer Annahme, welche unſerer Zeit meiſtens unglaublich ſcheint. Mit dem Gedanken an ein Fortleben der Seele nach dem Tode haben ſich wohl die Meiſten befreundet und in dieſer ihrer Überzeugung wiſſen ſie denn auch wohl den Gründen, welche dagegen erhoben worden ſind, tapfer zu begegnen, tapfer in der Vertheidigung ihres Ich; aber wenn man nun ihre Meinungen weiter verfolgt über das, was ſie nach dem Tode erwarten, ſo möchte man in Verſuchung gerathen ſie zu beſchuldigen, es ſei ihnen nur um ihr zeitliches Ich zu thun geweſen. Denn nicht allein erwarten ſie, daß es nach dieſem irdiſchen Leben noch eine gute Strecke ſo fort gehen werde, wie bisher, im Kampfe zwiſchen Freiheit und

Nothwendigkeit, in der allmäligen, zeitlich fortſchreitenden Entwicklung unſerer Kräfte, was allerdings nicht wohl wird geleugnet werden können, ſondern ſie meinen auch, das werde nun unaufhörlich, in das Unbeſtimmte hinaus ſo fortdauern ohne Ziel, in einer Annäherung die kein Ziel hat und daher auch keine Annährung iſt. Möge man ſich nun bei dieſer Vorſtellungsweiſe das überirdiſche Leben des Ich verfeinern, wie man will, dennoch bleibt es ein zeitliches und ſinnliches, der wahren Seligkeit aber, im Beſitze und Bewußtſein des höchſten Guts iſt es nicht theilhaftig. Man hat natürlich für dieſe Vorſtellungsweiſe auch Gründe geſucht; aber ſie wollen nicht genügen. Da hat man angeführt, das höchſte Gut ſei ſeinem Begriffe nach als unbegrenzt und unendlich zu denken und könne deswegen auch nur in einem unendlichen, d. h. niemals vollendeten Fortſchreiten von uns gewonnen werden. Man bedenkt ſich dabei nicht zwei ſehr verſchiedene Begriffe einander gleich zu ſetzen, den Begriff nemlich des wahrhaft Unendlichen, welches in ſich ſelbſt ein Beſtimmtes iſt und ſein Maß hat ohne Beſchränkung, weil es ihm ſelbſt beiwohnt, und den Begriff eines in das Unbeſtimmte fortgehenden Werdens, welche beide nichts mit einander gemein haben, als die zweideutige, beiden gemeinſchaftliche Bezeichnungsweiſe durch das Wort unendlich *). Ein anderer Grund wird auch wohl darin geſucht, daß im Begriffe des Ich eine

---

*) Es iſt keine neue Unterſcheidung, wenn ich das, was unendlich genannt wird, in zwei Claſſen abſondere, das Beſtimmt- und das Unbeſtimmt-Unendliche. Jenes nennt die alte Metaphyſik das infinitum oder das metaphyſiſche Unendliche, dieſes das indefinitum oder das mathematiſche Unendliche.

nothwendige Beſchränkung liege, weil es nur im Gegenſatze gegen ein Anderes, gegen ein Du oder ein Nicht-Ich gedacht werden könne, ſo daß auch das höchſte und unbeſchränkte Gut nie von ihm erreicht werden könne. Allein über die Richtigkeit dieſes Grundes wird man nicht leicht ſich täuſchen können, ſobald man einmal einſehen gelernt hat, daß alle Güter des Ich in ſeiner Vernunft beruhen, welche von keinem Andern beſchränkt werden kann, es ſei denn durch natürliche Schranken, welche nicht im Begriff des Ich liegen; denn das Verhältniß der Vernunft zu dem, was einem Andern als ihr angehört, iſt ein ganz anderes, als das Verhältniß, welches unter Dingen entgegengeſetzter ſinnlicher Natur ſtattfindet, eine Bemerkung, welche oft gemacht worden, doch, wie es ſcheint, niemals oft genug wiederholt werden kann. In ihrem ſinnlichen Daſein beſchränken von einander verſchiedene Dinge ſich nothwendig, wie im Raume, in ihrem äußern Beſitz, in ihrer phyſiſchen Macht; aber alſo iſt es nicht, wo Güter der Vernunft zur Sprache kommen. Denn wer würde wohl ſagen können, daß die Sittlichkeit eines Andern in meiner Sittlichkeit mich beſchränken müſſe? oder daß ich etwas nicht wiſſen könne, weil ein Anderer es wüßte? oder daß irgend eine andere Art der vernünftigen Bildung mir dadurch entzogen ſei, daß ein Anderer ſie beſäße? Wenn nun ſolche Behauptungen durchaus abzuweiſen ſind, ſo haben wir auch keinen triftigen Grund anzunehmen, daß dem Ich nur ein beſchränktes Gut beiwohnen könne, weil ihm der Gegenſatz gegen ein Anderes nothwendig beiwohne. Wir wollen nicht ſagen, daß nicht noch andere Gründe in derſelben Abſicht vorgebracht worden wären, aber ſie ſind alle von ähnlicher Art und laſſen ſich weſentlich auf die hier abgewieſenen zurückführen, indem ſie entweder die Vortrefflichkeit des höchſten Guts zu hoch oder das Ich zu niedrig finden, als daß beide jemals zuſammenkommen könnten. Aber mehr als durch alle dieſe Gründe, glaube ich, iſt man zu der beſtrittenen Meinung verleitet worden, weil man das, was wir fordern, wie man ſagen hört, ſich nicht denken könne. Das iſt, wie mit dem Anfange, ſo mit dem Ende der ſinnlichen Welt; das iſt denn natürlich auch mit der ewigen Seligkeit, welche die ſinnliche Welt überwunden hat, in welcher ein jeder ſich ſelbſt vollkommen weiß und vollkommen hat. Allein ſo ſehr ich Achtung habe vor allen Widerlegungen, welche eine Lehre wegen ihrer Undenkbarkeit zurückweiſen, wenn unter dieſer der Widerſpruch unvereinbarer Beſtimmungen verſtanden wird, ſo wenig kann ich darauf irgend ein Gewicht legen, wenn man eine Forderung der Vernunft aus dem Grunde zurückweiſen will, weil ſie Undenkbares ſetze in dem Sinne des Worts, in welchem es nur etwas unſere gegenwärtige Faſſungskraft Überſteigendes bezeichnet. Denn das müſſen wir ja wohl von vorn herein vorausſetzen, daß unſere Faſſungskraft in der Mitte unſerer Entwicklungen nur eine beſchränkte ſein könne und daß mithin auch etwas anerkannt werden müſſe, was ſie überſteige, wie ſie gegenwärtig iſt. Namentlich aber gilt dies für unſern gegenwärtigen Fall; denn es handelt ſich in ihm um nichts weniger, als um das letzte Ziel aller unſerer vernünftigen Beſtrebungen. Daß dies verſchieden ſein müſſe von allem, was in der Mitte unſeres Lebens als Gegenſtand unſeres Denkens und unſerer Anſchauung uns zum Bewußtſein kommt, verſteht ſich von ſelbſt; denn das letzte Ziel kann nur im Gegenſatz gegen die darauf abzielenden Thätigkeiten gedacht werden, und wenn wir es daher nach dem Maße unſeres gegenwärtigen anſchaulichen Denkens meſſen wollten, ſo würden wir nur in die Widerſprüche uns verwickeln, welche nothwendige Folgen eines falſch angenommenen Maßſtabes ſind. Daher werden wir denn freilich in keiner der gewohnten Formen die höchſte Entwicklung unſeres Selbſtbewußtſeins uns denken können, weder in der Weiſe eines Werdens oder einer Bewegung, noch in der Weiſe einer Ruhe, wie ſie in unſerm gegenwärtigen Leben vorkommen; aber dies wird uns dennoch nicht davon abhalten dürfen, dieſer Entwicklung beſtändig eingedenk zu bleiben, weil ſie den Zweck aller unſerer auf Selbſterkenntniß gerichteten Beſtrebungen bezeichnet, und daher alle dieſe Beſtrebungen zwecklos und unvernünſtig uns erſcheinen würden, wollten wir dabei nicht ihrer letzten Abſicht gedenken.

Sehen wir nun noch einmal auf den ganzen Verlauf unſerer Unterſuchung zurück, ſo werden wir freilich uns eingeſtehn müſſen, daß der Punkt, bei welchem wir zuletzt angelangt ſind, ſchon beim Beginn von uns vorausgeſetzt wurde. Denn indem wir das Ich als Gegenſtand unſerer Forſchung ſetzten, indem wir dabei beſonders von der Vorausſetzung ausgingen, daß es eine bleibende Wahrheit habe und ein Begriff desſelben zu ſuchen ſei, konnte es von uns, alles das Angeführte richtig verſtanden, gar nicht mehr ernſthaft in Frage geſtellt werden, ob das Ich, ſeiner Wahrheit nach ein in das Unbeſtimmte Verlaufendes ſei, oder als ein Beſtimmtes gedacht werden müſſe. Denn ein jeder Begriff ſetzt doch unſtreitig einen beſtimmten Gegenſtand voraus; was durchaus ſeinem Sein nach unbeſtimmt iſt, läßt ſich gar nicht begreifen; es läßt ſich am wenigſten als eine bleibende Wahrheit fixiren und als ein Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Forſchung behandeln. Aber hätten wir etwa alle dieſe Vorausſetzungen nicht machen ſollen? Wir würden uns wohl allenfalls entſchließen können ſie aufzugeben, wenn die, welche uns dazu auffordern, uns hierin mit dem Beiſpiele der Beſtändigkeit vorauszugehen wüßten. Aber wie oft ſie uns auch auseinanderſetzen, daß wir im Ich nichts anderes ſehen dürften als Erſcheinung, als einen Durchgangspunkt entgegengeſetzter Proceſſe, können ſie ſich doch nicht enthalten, ihm eigene, auf ſich zurückgehende, freie Thätigkeiten zuzuſchreiben und mithin es als Princip zu betrachten. Wenn nun bei jener Annahme wir unſere Vorausſetzungen wohl aufgeben könnten, ſo kehren ſie bei dieſer uns wieder zurück, und von denen, welche ſie uns nicht zugeben wollen, möchten wir wohl Urſache haben zu behaupten, daß ſie eben nur noch im Schwanken begriffen wären über den Begriff des Ich, indem ſie die Unterſcheidung zwiſchen dem erſcheinenden und dem begründenden Ich, von welcher wir ausgegangen ſind, nicht zu machen oder nicht feſtzuhalten und das Verhältniß beider zu einander ſich nicht zu entwirren wüßten.

Wir dagegen müſſen uns zu der altväteriſchen Lehre bekennen, daß der Begriff des Ich ein Princip des Lebens bezeichne, und faſſen dieſen Begriff des Princips nur in einer Weiſe auf, welche mit der gewöhnlichen Vorſtellung freilich nicht ganz übereinkommt. Denn die Principien, welche dieſer ſinnlichen Welt angehören, ſcheinen uns überhaupt nicht als fertige Subſtanzen oder Dinge gedacht werden zu dürfen, ſondern als Principien erweiſen ſie ſich eben nur dadurch, daß ſie etwas begründen, zuletzt und namentlich die ſinnlichen Erſcheinungen, welche von ihnen ausgehen; indem aber dieſe Erſcheinungen nur werden und allmälig hervortreten, werden auch die Principien erſt als ſolche; indem ſie begründen, werden ſie Gründe. Dieſe Weiſe der Principien zeigt ſich am unverkennbarſten am Ich, von welchem ein jeder, wenn er ſeiner Erfahrung nicht Hohn ſprechen will, wird annehmen müſſen, daß es in dem Leben, welches es begründet, auch zugleich erſt werde. Aber demungeachtet legen wir dieſen werdenden Principien einen ewigen Begriff oder nach einer andern Ausdrucksweiſe eine Idee bei, indem wir davon ausgehn, daß ſie Gegenſtände der Wiſſenſchaft ſind und daß ein jeder Gegenſtand der Wiſſenſchaft als eine Wahrheit ſich darſtellen müſſe, welche vollſtändig und erſchöpfend gefaßt immer in derſelben Weiſe zu denken ſei. Der ewige Begriff oder die Idee eines werdenden Princips ſetzt uns daher zunächſt nichts anderes als das Ideal, welches wir in Erkenntniß dieſes Princips zu erreichen ſtreben. Jedoch als ein ſolches Ideal gedacht müſſen wir den ewigen Begriff auch als etwas Mögliches und Denkbares anſehn, weil es ſonſt unvernünftig ſein würde ihn denken zu wollen. Daher können wir nicht daran zweifeln, daß auch das Ich angeſehn werden müſſe als ein Denkbares, und da es dennoch nur als ein werdendes Princip gedacht werden kann, müſſen wir ihm auch ein denkbares, d. h. nicht in das Unendliche oder Unbeſtimmte hinausgehendes, ſondern abgeſchloſſenes Werden beilegen; wir haben es in einem Begriffe zu erkennen, welcher einen beſtimmten Umfang von ihm begründeter Thätigkeiten in ſich begreift. Dies jedoch, wie zuvor geſagt, iſt für den Standpunkt unſeres Forſchens nur ein Ideal, welches wir nicht ausführen, auch nicht einmal in den gewohnten Weiſen der Vorſtellung uns denken können, ſondern nur als Muſter uns vorzuhalten haben. Aber eben dadurch ſchließt es ſich einer großen Klaſſe von Elementen unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens an, welche das rechte Leben desſelben bedingen. Denn wer die vollendete Schärfe des Urtheils, den vollkommenen Begriff, wer die Wiſſenſchaft ſelbſt nicht für ein Ideal anſieht, doch nicht für ein unerreichbares, ſondern für eine mögliche Aufgabe ſeines Lebens, der dürfte wohl ſchwerlich den rechten Geſchmack des wiſſenſchaftlichen Lebens ſich zum Bewußtſein gebracht haben. Und wir haben geſehn, wie in dem Ideal der Selbſterkenntniß auch die ſittlichen Ideale verflochten ſind, welche das vernünftige Leben zu verwirklichen ſtrebt, ſo daß wir auch dieſe und damit den ganzen Zweck unſeres Lebens würden aufgeben müſſen, wenn wir jenes Ideal als ein leeres Bild unſerer Einbildungskraft betrachten wollten. Man ſieht alſo wohl, wie viel an dieſer einen Frage hängt, ob ein letztes Ziel des ſinnlichen Lebens angenommen werden ſolle oder nicht. Wir möchten ſie die Frage nennen, ob unſer Leben einen vernünftigen Sinn habe oder nicht. Unzweifelhaft iſt es uns, daß jeder, welcher das vernünftige Leben in das Unbeſtimmte und daher in ein niemals verſchwindendes Dunkel verlaufen läßt, ſich vergeblich abmühen werde die Erſcheinungen des Lebens zu begreifen. Je folgerichtiger er von dieſem Standpunkte aus fortſchreitet, um ſo gewiſſer wird er zuletzt einem bodenloſen Skepticismus zum Raube werden.

Wir beharren daher feſt bei unſeren frühern Annahmen und ſetzen $x = y + z$ in dem Sinne, daß z und mithin auch x ebenſo wie y eine beſtimmte und erkennbare Reihe freier Thaten bezeichne, welche zu einem Begriff zuſammengefaßt werden ſollen. Dieſen Begriff des idealen Ich oder dieſen vollſtändigen Begriff unſeres wahren Weſens darf der Philoſoph nicht außer Augen laſſen, weil ſeine Forſchung ihm nicht erlaubt nur das zu bedenken, was gegenwärtig ausführbar iſt, ſondern er ſeinen Blick auf das Ganze der Wiſſenſchaft zu richten hat. Aber er weiß dabei ſehr wohl, daß dieſer Begriff in keiner Zeit, ſondern nur zu Ende des ſinnlichen Lebens zu verwirklichen iſt, und er wird deswegen auch niemanden tadeln, welcher nur darauf bedacht das unter gegenwärtigen Umſtänden Mögliche zu leiſten, ohne Kümmerniß um ein ſo hohes Ideal, wie es die Philoſophie im Auge hat, aber doch in guter Hoffnung des Zukünftigen nichts weiter für jetzt begehrt als den wirklichen Charakter, das ſchon entwickelte Ich ſich zur Einſicht zu bringen, ja ſelbſt dies mit der beſcheidenen Beſchränkung, daß es ihm nicht gelingen möchte, es vollſtändig zu umfaſſen und ganz rein loszulöſen von dem Scheine, welchen die Miſchung des ſinnlichen Lebens darauf wirft. Der Philoſoph weiß doch, daß auch ſolchen Beſchränkungen, wenn dabei nur die Verſicherung feſtgehalten wird, man könne der Aufgabe wenigſtens annäherungsweiſe beikommen, im Verborgenen die Anerkennung ſeiner höhern und höchſten Forderung zum Grunde liegt.

II.

Vernunft und Sinnlichkeit.

Der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe iſt es gemäß eine Wechſelwirkung unter den verſchiedenen Dingen dieſer Welt anzunehmen und ſo beſonders auch unter der Seele und ihrer Außenwelt. Es mag allerdings ſeine Schwierigkeiten haben dieſe Vorſtellungweiſe durchzuführen ohne entweder den Begriff der Wechſelwirkung oder den Begriff der verſchiedenen Dinge anders zu geſtalten, als dieſelben gewöhnlich gedacht werden; aber dennoch iſt es nicht zuläſſig in philoſophiſcher Unterſuchung die gemeine Denkweiſe gänzlich zu beſeitigen, da die Syſteme der Philoſophie ſelbſt aus ihr heraus ſich entwickeln und daher in irgend einer Weiſe mit ihr zuſamenhängen. Einige Philoſophen, ſehen wir wohl, möchten ihre Philoſophie nur als eine Fortſetzung und weitere Ausbildung der geſunden Denkweiſe des gemeinen Menſchenverſtandes betrachten, aber alsdann hält es ihnen ſchwer die Grenze anzugeben, wo die Philoſophie als etwas anderes aus der gewöhnlichen Anſicht der Dinge herauswächſt. Andere Philoſophen ſtellen ihre Lehre in den grellſten Gegenſatz gegen die gemeine Meinung, als wenn jene allein die Wahrheit, dieſe nur den Schein kenne; aber ſie höhlen ſich ſelbſt damit den Boden unter ihren Füßen aus; denn nachdem ſie die gewöhnliche Anſicht der Dinge aller wahren Einſicht entkleidet haben, leuchtet die Unmöglichkeit ein, daß in dieſer tiefen Nacht des Irrthums der Geiſt des Philoſophen ſo weit genährt worden ſein ſollte, daß er nun auf einmal die Wahrheit habe erblicken können.

Von zwei entgegengeſetzten Seiten her hat man die Wechſelwirkung unter verſchiedenen Dingen für leeren Schein erklärt, indem man entweder annahm, daß alles eine vollkommene und unbedingte Einheit ſei, oder daß alles in eine Vielheit ſchlechthin von einander abgeſonderter Dinge zerfalle. Bei der erſten Annahme kann natürlich die Wechſelwirkung nicht beſtehn, weil dieſe eine Mehrheit der unter einander wirkenden und ſich wechſelſeitig bedingenden Dinge vorausſetzt. Bei der andern Annahme eben ſo wenig, weil die Wechſelwirkung die gänzliche Abſonderung aufhebt und an deren Stelle ein Eingreifen des einen Dinges in das andere verlangt.

Der Behauptung jedoch, daß alles eine vollkommene Einheit ſei, ſteht ihr eigener Streit gegen die gewöhnliche Meinung entgegen. Denn indem dieſe bei jener Behauptung als Schein verworfen werden muß, tritt nothwendig die Frage ein, wem ein ſolcher Schein beigelegt werden könne. Der vollkommenen und unbedingten Einheit offenbar nicht; denn mit ihr verträgt ſich der Schein nicht, ihrem Weſen widerſpricht er; ſo muß alſo ein Anderes angenommen werden, als die vollkommene und unbedingte Einheit, welches vom Schein getäuſcht werden könne, und es iſt daher nicht allein jene Einheit, ſondern auch dieſes Andere, welches gegen die Vorausſetzung iſt.

Mit derſelben Schwierigkeit hat auch die andere Behauptung zu kämpfen, daß es nur eine Vielheit ſchlechthin von einander abgeſonderter Dinge gebe, möge man ſich dieſelben als körperliche oder unkörperliche, als veränderliche oder unveränderliche Atome oder Monaden oder wie ſonſt vorſtellen. Denn mag man auch bei einer ſolchen Annahme ſeiner Einbildungskraft einen weiten Spielraum Eigenſchaften oder Thätigkeiten hinzuzudichten eröffnen, ſo hält es dennoch unmöglich den angeblichen leeren Schein daraus zu erklären, welcher doch einmal vorhanden iſt, daß es eine Wechſelwirkung unter verſchiedenen Dingen gebe. Nimmt man unveränderliche Einheiten an, ſo iſt ſchon die Meinung, daß es veränderliche Vorſtellungen gebe, ein ſolcher Schein, welcher mit der Hypotheſe nicht übereinſtimmt; denn er ſetzt voraus, daß die Vorſtellungen wirklich wechſeln und daß alſo der Wechſel kein bloßer Schein ſei. Setzt man aber innerlich veränderliche Einheiten voraus, welche ſchlechthin abgeſondert ſein ſollen von einander, ſo findet ſich doch wenigſtens in einigen von dieſen der Schein, als würden ſie zu ihrer Veränderung nicht bloß durch ſich, ſondern durch äußere Einflüſſe beſtimmt, und auch dies würde ſchlechthin unerklärlich ſein; denn einen ſolchen Schein müßten ſie ſich ſelbſt vormachen, wo er denn wieder nicht ein Schein wäre, ſondern eine wahre Thätigkeit in ihnen. Vergeblich würde man ſich abmühen ſcheinbar zu machen, daß die Thätigkeit eines Dinges, welche doch immer ſeinem wahren Weſen gemäß ſein wird, etwas jedem Weſen ſo Widernatürliches, ſo Ausgeartetes hervorbringen könne, wie der Schein iſt. Daß dieſer etwas Fremdartiges für das wahre Sein eines jeden Dinges ſei, liegt in ſeinem Begriffe und er wird daher auch als etwas angeſehn werden müſſen, was nur an einem Dinge, aber nicht von ihm ſelbſt bewirkt werden kann.

Alle dieſe Theorien leiden an ihrer Verachtung des Scheins; ſie verachten ihn als etwas durchaus Nichtiges, und dennoch iſt er; wenn er aber iſt, ſo muß er ſeinen guten, ſeinen wahren Grund haben. Nicht das Geringſte, nicht das Verkehrteſte wird ungerächt von der Wiſſenſchaft verachtet. Haben wir die Gründe des Scheins aufzuſuchen und dürfen wir ſie nicht im wahren Weſen eines Gegenſtandes zu finden hoffen, ſo bleibt uns nichts anderes übrig, als ſie daraus abzuleiten, daß ein Gegenſtand auf den andern einen Schein wirft. Der aber, welchem ſo ein Schein erregt wird, kann dies nur als eine Wirkung anſehn, welche die Gegenſtände oder ihre Verflechtungen unter einander auf ihn ausüben und die gemeine Vorſtellungsweiſe, daß eine Wechſelwirkung unter den Gegenſtänden unſeres Denkens ſtattfinde, ſelbſt wenn etwas Scheinbares in ihr ſein ſollte, ſetzt deswegen eine Wirkung der Gegenſtände auf uns voraus, auf uns, welche wir der Täuſchung unterworfen ſind.

Damit ſind wir jedoch keinesweges geſonnen die gemeine Vorſtellungsweiſe zu vertheidigen, als bedürfte ſie keiner Berichtigung. Wie die Wechſelwirkung und wie die verſchiedenen Dinge, welche in ihr ſtehen, gedacht werden ſollen, möchte ſie kaum oberflächlich bedacht haben. Sie pflegt in jener die Dinge zu betrachten, als griffen ſie in einander wechſelſeitig ein und brächten das eine in dem andern etwas hervor, und dennoch ſieht ſie eben dieſe Dinge auch als für ſich beſtehende Weſenheiten an, welche neben einander wären, ein jedes außer dem andern, höchſtens als einander beſchränkend im Raum, wohl ſogar des Glaubens, daß alle ein jedes an ſich ein unveränderliches Weſen hätten. Hier liegen die Widerſprüche dicht neben einander. Da wird man mit Recht einwerfen, daß Dinge von unveränderlicher Natur keine Wirkung von einem Andern erfahren könnten; da wird man fragen, ob jene für ſich beſtehenden Einheiten Fenſter hätten, daß die eine in die andere hineingehen und dort ihre Wirkung vollbringen könne; da wird man darüber ſich wundern, daß dem einen Dinge eine Wirkung beigelegt werde, welche doch nicht als ſeine Thätigkeit angeſehn werden ſollte, ſondern als übergehend auf ein anderes Ding, als Wirkung in dieſem Dinge, und noch viele andere Zweifel ähnlicher Art werden ſich da erheben, welche nicht anders abgethan werden können als durch Abänderung der gewöhnlichen Vorſtellung, über welche ſie ſich erheben.

Wir würden uns auf ein weites Gebiet metaphyſiſcher Forſchung einlaſſen müſſen, wenn wir alle dieſe Zweifel zu beſiegen gedächten; auf dem Gebiete der Pſychologie genügt es uns hier dargethan zu haben, daß es nur in eine falſche Sicherheit uns einwiegen hieße, wenn wir ihretwegen die Wechſelwirkung unter den Gegenſtänden unſeres Denkens ſchlechthin für Schein erklären wollten. Es erwachen uns jedoch auch auf dieſem Gebiete die Zweifel wieder in einer andern Form, aber in einem nicht geringern Grade.

Denn wenn wir die Seele zu den Gegenſtänden dieſer Welt rechnen, welche in Wechſelwirkung unter einander bald Wirkungen empfangen, bald Wirkungen ausüben, ſo iſt vor allen Dingen zu ſagen, wie dies mit ihrem Begriffe ſich vereinigen laſſe. Ihrem Begriffe nach iſt ſie ein Princip auf ſie ſelbſt zurückgehender Thätigkeiten. In ihrem Bewußtſein iſt ſie ihrer ſich bewußt oder deſſen, was in ihr vorgeht und ſich vorfindet; ſie denkt, aber nur ihre Gedanken; ſie fühlt, aber nur ihre Gefühle; ſie begehrt, aber nur ihren Genuß, ihre Luſt, ihre Befriedigung. Genug alle ihre Thätigkeiten gehen auf ſie zurück; die reflexive Thätigkeit iſt daher mit Recht als ihr Charakter bezeichnet worden. Aber wenn dem ſo iſt, wie können wir ihr Thätigkeiten zuſchreiben, welche nicht auf ſie zurückgehen? Und ſolche Thätigkeiten würden wir ihr doch offenbar beilegen, wollten wir ſie anſehen als Wirkungen auf andere Dinge ausübend. Kann die Seele aus ſich herausgehen, um andere Dinge zu beſchränken, zu bilden oder zu verwirren? Nein! ſie bleibt immer in ſich verſchloſſen und nur in ſich wirkſam kann ſie ihrem Begriffe nach ſich geſtalten und abändern, aber nicht irgend wie aus ſich herausgreifen. Und wenn wir ihr nun zuſchreiben müſſen ein ſolches durchaus innerliches Sein oder Leben, wie können wir alsdann auch von der andern Seite ihr ein Leiden beilegen, welches in der Wechſelwirkung ausginge von den Dingen außer ihr? Da dieſe Dinge nicht in ihr ſind, nichts aber ihr angehört, was nicht in ihr wäre, ſo können ſie auch nichts vollbringen, was ihr zugeſchrieben werden müßte. Wir brauchen uns gar nicht erſt darauf zu berufen, daß die Dinge außer der Seele ihr als Körper und im Raume erſcheinen und daß wir ihnen deswegen auch nur Wirkſamkeiten im Raume beilegen können, im Raume, d. h. da, wo die Seele nicht iſt, ſo daß auch hiernach es unmöglich ſcheint auf die Seele Wirkungen übergehn zu laſſen, welche ihr von außen ankommen; ſondern auch dieſe Schwierigkeit ungerechnet, müſſen wir es ſchon für unmöglich anſehn, daß irgend ein anderes Ding als die Seele ſelbſt Veränderungen in ihr hervorbringe, welche ihr angehören, weil alles, was ihr zugeſchrieben werden kann, innerlich von ihr ſelbſt vollzogen werden muß.

Wenn nun hierdurch die Zweifel gegen die urſachliche Verbindung unter den Dingen nur gehäuft und geſchärft werden, ſo tritt doch auch in dieſer pſychologiſchen Beziehung die Nothwendigkeit eine ſolche anzunehmen nur um ſo ſtärker heraus. Denn eben die Seele iſt es, welche die Meinung hegt, daß ſie in Wechſelwirkung mit andern Gegenſtänden ſtehend dadurch in ihrem Leben bald ſo bald anders beſtimmt werde; ſollte nun dieſe Meinung auch nur ein Vorurtheil, ein ihr angekommener Schein ſein, ſo würde ſie doch als ein ſolcher erklärt oder irgend wie aus einem Grunde hergeleitet werden müſſen; nach der Vorausſetzung aber nur aus irgend einem Vorgange in der Seele. Wie wäre nun wohl dieſer Vorgang zu denken, vermittelſt deſſen die Seele darüber ſich täuſchte, daß ſie ſelbſt Grund wäre der in ihr vorkommenden Beſtimmungen? Auf jeden Fall würde man dabei annehmen müſſen, daß ſie, indem ſie dieſe Beſtimmungen in ſich hervorbrächte, dabei in Unbewußtſein wäre über ihre eigene Thätigkeit. Alsdann aber wäre dieſe Thätigkeit auch nicht die ihrige, gegen die Vorausſetzung, von welcher wir ausgehn; denn die Seele ihrem Begriffe nach nur in reflexiven Thätigkeiten lebend, muß auch eine jede Thätigkeit, welche ſie übt, auf ſich zurückbeziehen und als die ihrige ſetzen. Man könnte etwa annehmen, und auf etwas Ähnliches haben alle die idealiſtiſchen Erklärungsverſuche geführt, von welchen wir hier ſprechen, daß die Seele unter einem nothwendigen Geſetze ſtehend unbewußter Weiſe die Beſtimmungen, die Vorſtellungen in ſich hervorbrächte, welche ſie irriger Weiſe für Erzeugniſſe der Außenwelt in ihr ſelbſt anſähe; allein dieſes Geſetz würde unſtreitig als ein beſchränkendes für die Seele angeſehn werden müſſen, und ſofern es nun der Thätigkeit der Seele irgendwie eine Schranke ſetzte, würde es nicht anders angeſehn werden können, als wie ein der Seele äußerlicher Gegenſtand, mit welchem die der Seele innerliche Thätigkeit in Wechſelwirkung ſtände. So ſetzt auch dieſe Anſicht, welche die Wechſelwirkung zwiſchen der Seele und dem Äußern zu vermeiden ſucht, dieſelbe wieder voraus, ich will nicht ſagen, in dem gewöhnlichen Sinne, aber doch in den weſentlichen Punkten, indem ſie nur an die Stelle der äußern Dinge, welche die gemeine Vorſtellung als Körper ſich denkt, ein Geſetz einführt, welches zum Theil in der Seele herrſcht, zum Theil aber auch die Seele beſchränkt und dadurch über die Seele hinausgehend als ein ihr wenigſtens theilweiſe Äußerliches gedacht werden muß.

Vielleicht darf dies als eine Verbeſſerung der gewöhnlichen Vorſtellung, vielleicht als eine Hypotheſe angeſehn werden, welche die Denkbarkeit der Wechſelwirkung erleichtert. Aber noch von einer andern Seite her führt die pſychologiſche Unterſuchung eine Abänderung der gewöhnlichen Vorſtellung herbei, welche ohne weitere Umſchweife die Annahme einer Wechſelwirkung unter den Dingen begreiflicher macht. Denn wenn die gemeine Anſicht die Dinge dieſer Welt als unveränderliche Subſtanzen zu betrachten pflegt, ſo hebt dies ohne Weiteres die Wechſelwirkung auf; aber eben dieſe Betrachtungsweiſe wird auch durch den pſychologiſchen Standpunkt erſchüttert. Wir müſſen zwar zugeben, daß die gewöhnliche Anſicht auch den Begriff der Seele ergriffen hat, um den Grundſatz geltend zu machen, daß ſie wie andere Dinge ein unveränderliches Weſen, eine Subſtanz immer derſelben Eigenſchaft ſei; aber welchen Anſpruch auf Allgemeingültigkeit dieſer Grundſatz auch haben möge, ſo ſtellt ſich bei Betrachtung der Seele doch ſogleich die Anſicht ihm zur Seite, daß ſie nur als ein Verlauf von Lebensthätigkeiten, von reflexiven Handlungen gedacht werden könne. Wie man auch den Inhalt dieſer Lebensthätigkeiten zu beſchränken ſucht, um jenem Grundſatze ſo nahe als möglich ſich anzuſchließen, auf jeden Fall erhält ſich doch die Seele oder geht in eine Reihe von Selbſterhaltungen ein, durch welche ſie beſteht und Princip ihres eigenen Seins wird. Als ein ſolches Princip kann ſie nur in einer Reihe gleichviel ob immer derſelben, oder immer wechſelnder Thätigkeiten gedacht werden. Ja auch das letztere wird nicht ausgeſchloſſen werden können, wenn wir davon ausgehn, daß in der Seele anfangs oder auch im Verlauf der Zeit das Vorurtheil von der Wechſelwirkung der Dinge zu Tage kommt, nachher aber es ihr gelingen könne dieſes Vorurtheil zu überwinden oder zu beſſern. Denn dieſes Fortſchreiten in der wiſſenſchaftlichen Einſicht kann nicht bloß als eine Selbſterhaltung der Seele in ihrer alten Beſchränktheit, ſondern muß als eine weſentliche Erweiterung ihrer geiſtigen Fähigkeit gedacht werden. So drängt alſo alles in der pſychologiſchen Unterſuchung dahin, daß Gegenſtände als Principe eines veränderlichen Lebens geſetzt werden.

Dürften wir nun auch der vorher erwähnten Hypotheſe folgen, daß es ein Geſetz gebe für die Seele, welches in ihr ſelbſt wirkſam ſich erweiſe, aber auch zu ihrer Beſchränkung und mithin außer ihr walte, ſo würden wir damit noch einen andern Punkt gewonnen haben, welcher zur Feſtſtellung des Begriffs der Wechſelwirkung dienen könnte. Denn wir würden dadurch zu dem Begriffe eines Geſetzes gelangt ſein, deſſen Gewalt ſich nicht über ein einzelnes Ding erſtreckte, ſondern von allgemeiner Bedeutung aus dem einen Dinge in das andere herübergriffe. Der Gedanke einer ſolchen Macht iſt uns nothwendig, wenn eine Wechſelwirkung unter den Dingen in irgend einer Weiſe ſtattfinden ſoll; denn dabei können die Dinge nicht ſchlechthin in einer völligen Abſonderung von einander beſtehen, ſondern ſie müſſen irgendwie mit einander verbunden ſein durch eine allgemeinere, über ſie herrſchende Gewalt. Aber mit dieſer Annahme würde allerdings auch eine Abänderung der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe über die Natur der Dinge nothwendig ſich ergeben; denn man würde ihr zufolge nicht allein die Wahrheit und Wirklichkeit der einzelnen Dinge, ſondern eben ſo ſehr des Allgemeinen, eines die einzelnen Dinge beherrſchenden Geſetzes, anzuerkennen und überdies zuzugeben haben, daß die Allgemeinheit des Geſetzes den ſtarren Gegenſatz unter den einzelnen Dingen gleichſam flüſſig mache oder bewirke, daß aus der Thätigkeit des einen Dinges irgend ein Erfolg für das Daſein des andern ſich ergebe. Man müßte alſo die gemeine Vorſtellung aufgeben, daß die einzelnen Dinge vollkommene Einheiten wären; ſie würden ſich uns vielmehr darſtellen müſſen nur als verhältnißmäßige Einheiten, welche zur Ergänzung ihres Daſeins und Lebens anderer Einheiten bedürften und deren Sein und Principſein gar nicht begriffen oder erklärt werden könnte ohne das Sein und Principſein anderer, mit ihnen unter einem allgemeinen Geſetze beſchloſſener Einheiten.

Ob nun jene Hypotheſe richtig ſei oder nicht, darüber zu entſcheiden iſt von einer tiefern Unterſuchung, welche über den Bereich der Pſychologie hinausgeht. Es möge uns nur erlaubt ſein darauf aufmerkſam zu machen, daß die gemeine Vorſtellungsweiſe nach ihrer oberflächlichen Art zwar die Wahrheit des Allgemeinen zu verwerfen und die ſchlechthin geſchloſſene Einheit der Einzelweſen zu behaupten pflegt, aber dennoch gar viele Keime in ſich zuläßt, welche unſerer Hypotheſe günſtig ſind. Denn ein allgemeines Geſetz, unter welchem die einzelnen Dinge ſtehen, geſteht ſie wohl ein, vielleicht der Meinung, daß es nur einen abſtracten Gedanken der Menſchen von der Ähnlichkeit im Sein und Werden der Dinge bezeichnete, aber dennoch behauptend, daß die Dinge von ihm abhängig wären nicht allein in ihrem Beſtehn, ſondern ſogar in ihrer Geburt und Entſtehung. Wie möchte ſie ſich wohl der Annahme entziehen, daß ein jedes Ding ſeiner Art und Gattung angehört und mit dieſen gleichſam verwachſen iſt, da ſchon das Geſetz der Begriffsbildung ſie zwingt jedem einzelnen Dinge außer ſeinem eigenthümlichen Charakter auch dies beizulegen, daß es die Merkmale ſeiner Art und Gattung an ſich trage? Auch läßt ſich die gewöhnliche Anſicht es wohl gefallen anzunehmen, daß alle

Dinge zu der Einheit der Welt gehören, welche man doch ſchwerlich als einen zufällig zuſammengeworfelten Haufen von einzelnen Dingen ſich wird denken dürfen, als einen Haufen überdies, in welchem alle einzelne Dinge gleichgültig neben einander lägen. Ja man geſteht wohl ſogar zu, daß ein beſtimmter Plan und eine vernünftige Ordnung in dieſer Welt herrſchen, welche dann doch hoffentlich etwas Allgemeines ſind und auch etwas Wahres und Wirkliches und zu welchen die einzelnen Dinge ſich nur wie Theile zu einem Ganzen verhalten werden. Wo bleiben nun da die unbedingten Einheiten der einzelnen Dinge? Sie müſſen einem größern Ganzen ſich fügen; dieſes greift überall beſtimmend in ſie ein; nur in verhältnißmäßiger Weiſe ſich ihm anſchließend können ſie darauf Anſpruch machen für ſich etwas zu bedeuten.

Aber auf dieſen Punkt im Begriffe der Wechſelwirkung beziehen ſich beſonders die Schwierigkeiten, welche vom Begriffe der Seele aus ſich ihm entgegenſtellen. Denn wie wir geſehn haben, die Seele macht darauf Anſpruch nur allein für ſich zu ſein oder zu leben. Ihre Thätigkeiten ſollen allein in ihr wirken, alle auf ſie zurückgehen. Die Löſung dieſer Schwierigkeiten zwar liegt nicht auf dem Gebiete der Pſychologie, ſondern ſie weiſen auf ein allgemeineres Gebiet der Unterſuchung hin, in welchem der Begriff der Seele ſelbſt ſeine Begründung finden muß. Was wir jedoch oben von der Nothwendigkeit geſagt haben auch nur zur Erklärung der gemeinen Vorſtellung von der Wechſelwirkung anzunehmen, daß die Seele unter einem allgemeinen Geſetze ſtehe, muß uns davon überzeugen, daß es nicht erlaubt ſei ſie ſchlechthin für ſich zu denken, ſondern durch das Allgemeine, welchem ſie untergeordnet iſt, muß ſie mit einem größern Kreiſe des Seins und des Lebens zuſammenhängen. In der That deutet auch der Begriff der Seele hierauf ſchon hin. Von zwei Seiten her hat man ſich ſeiner zu bemächtigen geſucht und gewiß keine von beiden Seiten iſt zu vernachläſſigen, ſo daß es nur in Irrthum ſtürzen kann, wenn man die eine vor der andern begünſtigt. Wir ſind ſeit langer Zeit gewohnt geweſen das Leben der Seele allein in ihr ſelbſt, ihre auf ſie ſelbſt zurückwirkende Thätigkeit zumeiſt zu beachten, wenn auch nicht ausſchließlich. Die Alten dagegen ſahen in der Seele hauptſächlich das willkührlich bewegende und belebende Princip, wobei ſie als Hauptbeſtimmung ihres Begriffs ihre Wirkſamkeit außer ihr, in dem von ihr beſeelten Leibe betrachten mußten. Der Leib ſcheint nicht ohne die Seele, die Seele nicht ohne den Leib gedacht werden zu können; denn ſo wie jener nur dadurch ein Leib iſt, daß ſeine Organiſation als Werkzeug der Seele ſich anſchließt und von dieſer belebt wird, ſo iſt dieſe auch nur dadurch Seele, daß ſie den Leib beſeelt und belebt. Wer von dieſer Seite abſehen will, der muß vielmehr den Begriff des Geiſtes, als den Begriff der Seele hervorziehen. Da wird er denn wohl einen Geiſt ohne Körper und einen Körper ohne Geiſt ſich denken können; wenn er aber die Seele ohne Leib ſich zu denken verſucht, ſo wird er das Ganze ihres Begriffs nimmer finden. Nun iſt aber die Schwierigkeit dieſes Begriffs darin zu ſuchen, wie man die beiden angeführten Seiten deſſelben mit einander verbinden kann. Die Frage nach der Verbindung des Geiſtes mit dem Körper und umgekehrt, ſo daß aus dem Körper ein Leib und aus dem Geiſte eine Seele werde, ſcheint noch immer nicht ſo ſicher gelöſt zu ſein, daß den Ergebniſſen ein volles Zutraun entgegenkäme. Aber wie ſie auch gelöſt werden möge, ſo müſſen wir doch daran feſthalten, daß im Zuſammenhange dieſer Welt und bei der Annahme, welcher wir folgen, daß die einzelnen Dinge durch ein allgemeines Geſetz mit einander verbunden ſind, nicht zugeſtanden werden könne, daß irgend ein einzelnes Ding dieſer Welt allein für ſich ſei oder thätig ſei, alſo auch nur in reflexiven Thätigkeiten oder in einem reflexiven Daſein gedacht werde, wie man die Seele ſich hat denken wollen. Sondern wir müſſen die Wahl ſtellen zwiſchen zwei Annahmen, entweder zu geſtatten den Begriff der Seele in dem weitern Umfange zu nehmen, welchen wir vorher bezeichnet haben, ſo daß ihr außer ihrer reflexiven auch die auf den Leib übergehende und ihn belebende Thätigkeit zugeſchrieben würde, oder ſich einzugeſtehn, daß man mit dem Namen der Seele nicht ein ganzes Ding, ſondern nur die eine, abſtract aufgefaßte Seite eines Dinges bezeichne, außer welcher dem Dinge nothwendig noch eine andere Seite, die Seite ihres Zuſammenhangs mit der übrigen Welt zugeſchrieben werden müſſe. Mit beiden Annahmen, ſieht man ein, läßt die Wechſelwirkung der Seele mit andern Dingen ſich vereinen, nur daß bei der erſten Annahme die Seele unmittelbar in Verkehr mit ihrer Außenwelt ſtehen würde, während die andere Annahme die Anſicht hervorruft, daß die Seele in einer mittelbaren Weiſe mit ihrer Außenwelt zu thun habe, weil die Seite des Dinges, welche ſie darſtellt, mit der andern Seite desſelben Dinges, welche dem Äußern ſich zuwendet, in der Einheit des Dinges ſelbſt ihre Verbindung finden muß.

Man würde ſich jedoch irren, wenn man glauben ſollte, der Begriff der Wechſelwirkung ſei nun hinlänglich verfeſtigt durch die beiden Punkte, welche wir wenigſtens annahmsweiſe beſeitigt haben, dadurch daß wir die Dinge nicht als beſtändig feſtſtehende, ſondern als ſich entwickelnde Principe, und nicht als ſchlechthin abgeſchloſſene, ſondern als wechſelſeitig unter einander verbundene Einheiten betrachten. Vielmehr noch ein dritter Punkt bedarf einer weitern Erörterung, wenn man die gewöhnliche Vorſtellung von der Wechſelwirkung der Widerſprüche entledigen will, welche bei einem unvorſichtigen und oberflächlichen Denken ſich einzuſchleichen pflegen. Auch auf dieſen Punkt iſt ſchon oben hingedeutet worden. Nur zu gewöhnlich iſt es das Verhältniß der Wechſelwirkung ſo ſich zu denken, als würde durch dasſelbe ohne weiteres in den Dingen, welche durch ſie beſtimmt werden, durch den Einfluß eines Andern etwas hervorgebracht, was nun jenen Dingen zugeſchrieben werden dürfte. Gleichſam als wenn eine Thätigkeit aus dem einen Dinge in das andere flöſſe. Man hat dabei gewöhnlich phyſiſche Beiſpiele vor Augen. Der Magnet zieht das Eiſen an; die Wirkung des Magneten, die Bewegung, kommt nun ohne Weiteres dem Eiſen zu, während der Magnet, das Wirkende, völlig unverändert zu bleiben ſcheint. Es iſt nicht unſere Sache das Scheinbare in dieſen Beiſpielen auseinanderzuſetzen. Aber gewiß iſt es ein Widerſpruch der wirkenden Urſache keine Thätigkeit zuzuſchreiben, dieſe Thätigkeit dagegen dem Dinge beizulegen, an welchem die Wirkung ſich zeigt. Wir können in dieſer Vorſtellungsweiſe noch zwei Abſchattungen unterſcheiden, von welchen die eine den Widerſpruch greller, die andere weniger grell heraustreten läßt. Die letztere ſieht die Wirkung in der leidenden Materie, um uns dieſes Ausdrucks zu bedienen, nur als eine Beſchränkung an, wofür das Leiden gehalten wird; die erſtere ſchreibt der leidenden Materie als eine Wirkung, welche ihr von der thätigen Urſache erregt werde, ſogar eine ihr eigene Thätigkeit, eine Erweiterung ihres Seins zu. So, um bei dem vorigen Beiſpiele zu bleiben, kann man die Bewegung des Eiſens als ein Bewegtwerden und als ein Sich-Bewegen denken. Seltſam iſt es nun gewiß, daß die Thätigkeit der Urſache eine Thätigkeit, irgend eine Bejahung in der leidenden Materie hervorbringen ſoll. Jene Thätigkeit iſt nur jener Urſache zuzuſchreiben; wenn aber in dieſer Materie auch eine Bejahung, eine Thätigkeit ſein ſoll, ſo muß ſie dieſer Materie als ihrem alleinigen und wahren Grunde zugeſchrieben, dieſe Materie muß als das Hervorbringende angeſehn werden. Soll das Eiſen ſich bewegen, ſo muß es ſelbſt, nicht aber der Magnet Grund der Bewegung ſein. Aber auch der weniger grellen Auffaſſungsweiſe klebt doch derſelbe Widerſpruch an. Wir ſind freilich ſehr daran gewöhnt Beſchränkungen des einen Dinges von einem andern Dinge abzuleiten und alsdann dieſe Beſchränkungen, dieſes Leiden des Beſchränktwerdens dennoch dem erſtern beizulegen; aber ſollten wir nicht auch bei einigem Nachdenken bemerken können, daß alle ſolche Dinge, wie Beſchränkungen und Leiden, nur Verneinungen ausſprechen, und den Subjecten alſo, von welchen ſie ausgeſagt werden, nichts beilegen, ſondern nur etwas abſprechen? Allenfalls könnten wir wohl ſagen, das Beſchränktwerden ſei an einem Dinge, aber daß es in ihm ſei, dürfen wir nicht ſagen, da es ihm nur ſeine Grenze außerhalb ſetzen kann. Demnach, ſoll die Wirkung, welche ein Ding erleidet, eben nur eine Beſchränkung deſſelben ſein, ſo müſſen wir uns hüten dieſe dem Dinge ſelbſt beizulegen als ein ihm in ſeiner Wahrheit zukommendes Prädicat; ein Schein mag ſie an dieſem ſein, was aber dieſem Scheine zum Grunde liegt als Wahrheit, das werden wir in der bewirkenden Urſache zu ſuchen haben. Natürlich wird die hier berührte Schwierigkeit dadurch nicht geringer, daß wir nicht eine einſeitige urſachliche Verbindung wie zwiſchen der wirkenden Urſache und der leidenden Materie, ſondern eine Wechſelwirkung annehmen, denn dadurch verdoppelt ſich nur das ſchwierige Verhältniß, und entkleiden wir dasſelbe in der zuletzt angegebenen Weiſe des Scheins, ſo möchte nichts von ihm übrig zu bleiben ſcheinen, als daß in dem einen Dinge eine Thätigkeit ſei, welche an dem andern einen Schein hervorbringe, und ebenſo umgekehrt in dem andern, welches dann aber freilich die Wahrheit der urſachlichen Verbindung aufheben würde.

In pſychologiſcher Rückſicht haben wir uns wohl beſonders zu wahren, daß nicht irgend eine Voreiligkeit die ganze Unterſuchung uns verderbe. Denn bei andern Dingen möchte es uns vielleicht noch eher erlaubt ſcheinen die Einwirkung, welche ſie erfahren, nur als eine Beſchränkung anzuſehn oder die Thätigkeit, welche ſie bei der Hervorbringung der Wirkung ausüben, loszulöſen von dem, was dabei in dem Gegenſtande der Wirkung vorgeht; aber wenn wir das

Leben der Seele betrachten, ſo möchten wir damit ſchwerlich auskommen. Denn zuerſt wenn wir die ſinnliche Erſcheinung, wie ſie in unſerem Bewußtſein vorkommt und wie ſie eben die Vorſtellung der Wechſelwirkung in uns erregt, aus der urſachlichen Verbindung ableiten müſſen, ſo werden wir gewiß damit nicht ausreichen die wahre Thätigkeit allein in die äußern Dinge zu verlegen und das Bewußtſein der Erſcheinung nur als eine Beſchränkung, als ein Leiden und einen Schein an uns anzuſehn; ſondern in unſerer Seele ſelbſt vollzieht ſich das Sehen, das Hören und wie ſonſt die Thätigkeiten heißen, welche wir beim Bewußtſein der Erſcheinungen uns zuſchreiben müſſen. Wenn wir alsdann von der andern Seite, um nur die [illegible] Enden zu berühren, der Seele eine Handlung zuſchreiben auf den Leib oder vermittelſt deſſelben auf die übrigen Außendinge, ſo werden wir auch den hierbei in der Seele ſich entwickelnden Willen nicht anders betrachten können als in Beziehung auf den Leib und die Außendinge, ſo daß er keinesweges bloß einen Schein an denſelben hervorbringt, vielmehr dieſe Gegenſtände des Willens ſich gemäß und zur Übereinſtimmung mit ſich geſtaltet, was vorausſetzt, daß ſie eben ſo ſich umgeſtalten wie der Wille. Und hierbei haben wir auch offenbar eine Thätigkeit von Seiten der Gegenſtände anzunehmen, denn der Wille würde ſich anders ergeben haben, wenn die Gegenſtände anders geweſen wären, und mithin haben auch die Gegenſtände einen Einfluß auf die Hervorbringung des Willens gehabt, obwohl ſie ihn nicht gewollt haben können, denn er wird als Thätigkeit der Seele gedacht. Genug es wird hierbei eine wahre Wechſelwirkung vorausgeſetzt. Beſonders anſchaulich wird uns dies Verhältniß, wenn wir es da verfolgen, wo das Innere der mit uns in Wechſelwirkung verflochtenen Weſen uns faſt eben ſo gut bekannt iſt, wie unſer eigenes Innere, alſo in unſern Beziehungen zu andern Menſchen. Da werden wir finden, daß die Einflüſſe, welche ſie auf uns ausüben, keinesweges nur an der Grenze unſeres Seins ſtehen bleiben und nur eine Beſchränkung oder ein Leiden unſeres Lebens bezeichnen, ſondern von dem geſelligen Leben mit ihnen finden wir uns gefördert und getragen in einem Maße, daß wir ihm faſt unſere ganze ſittliche Bildung zuſchreiben müſſen, und ebenſo wirken wir auch wieder auf ſie ein, ſie ermahnend, belehrend, bildend, und es erzeugt ſich aus dieſem Wechſelverkehr eine ſo innige Gemeinſchaft unter uns und andern Menſchen, daß die Fortſchritte in der geiſtigen Entwicklung, welche der Eine macht, faſt unmittelbar auch den Übrigen zu Gute kommen. Wo bleibt nun in dieſen Verhältniſſen die Anſicht, daß in der Wechſelwirkung die Thätigkeit der Urſache nur die Beſchränkung der leidenden Materie ſein könne? Wir haben früher geſagt, ſie laſſe den Widerſpruch in der gewöhnlichen Anſicht von der Wechſelwirkung weniger grell heraustreten; aber wir müſſen hinzuſetzen, daß ſie auch um ſo weniger mit der Wahrheit des Verhältniſſes übereinſtimme. Sie mag gewonnen worden ſein auf dem Markte des Lebens, wo gefeilſcht wird um den Beſitz äußerer Güter, wo die Meinung ſich feſtſetzt als unumſtößlicher Grundſatz der Erfahrung, daß der Verluſt des Käufers der Gewinn des Verkäufers ſei, aber in den Austauſch der innern Güter muß ſie wenig oder gar nicht hineingeblickt haben, denn da würde nicht verborgen geblieben ſein, daß der Mittheilende um ſo mehr gewinnt, je mehr die Empfangenden von ihm ſich aneignen und daß die Empfangenden um ſo beſſer daran ſind, je mehr ſie vom Mittheilenden ſich beſtimmen und leiten laſſen.

Aber hierdurch haben wir denn freilich noch weiter nichts gewonnen, als daß eine ſolche Auslegung beſeitigt werden, welche den Widerſpruch der gewöhnlichen Vorſtellung zu verdecken geeignet iſt; um ſo ſtärker iſt uns nun dieſer in das Licht getreten. Seine Löſung wird uns jedoch weniger ſchwierig erſcheinen, wenn wir unſerer frühern Hypotheſe über die relative Einheit der einzelnen Dinge eingedenk ſind. Denn haben wir dieſe Einheit nicht als eine abgeſchloſſene zu denken, ſo werden wir auch die Thätigkeiten der Dinge, in welchen ſie als lebendige und ſich entwickelnde Principe ſich erweiſen, nicht als ſtreng abgeſonderte uns denken dürfen; ſie werden alſo in einander eingreifen, nicht allein äußerlich zu einander ſich verhaltend die eine die andere beſchränken, ſondern einander innerlich umwandeln, wechſelſeitig ſich hebend und tragend und einander fördernd. Daher können wir die eine nur unter der Bedingung der andern denken, welches jede wahre Wechſelwirkung vorausſetzt. Aber daß damit die angeregte Schwierigkeit völlig gehoben ſei, ſoll doch keinesweges behauptet werden. Denn es frägt ſich nun eben, wie die Thätigkeit des einen Dinges in das andere Ding gleichſam überfließen könne, eine Frage, die freilich auch nicht allein die Thätigkeiten der Dinge betrifft, ſondern auch ihr Sein und ihre Einheit, weil dieſe nicht ohne ihr Principſein, alſo nicht ohne ihre Entwicklung in ihren Thätigkeiten und umgekehrt gedacht werden können. Wir haben daher oben unſere Hypotheſe nur unvollſtändig entwickelt; es wird hier die rechte Stelle ſein ſie durch eine Erweiterung unſerer Einſicht zu befeſtigen. Davon werden wir nun gewiß nicht abgehn können, was den Kern der Schwierigkeit bildet, daß die Thätigkeit des einen Dinges nicht zugleich die Thätigkeit des andern ſein oder auf dieſes andere übergehn könne; denn ein jedes Ding ſoll als Princip gedacht werden ſeiner Thätigkeiten und dieſe können eben nur dadurch ſeine Thätigkeiten ſein, daß es ſie thut oder daß es ſelbſt Princip dieſer Thätigkeiten iſt, aber nicht ein anderes Ding. Daher müſſen wir auch hierin die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe verbeſſern, als könnte eine Thätigkeit der leidenden Materie als Wirkung der thätigen Urſache angeſehn werden, ſondern nur dies werden wir in den Begriff der Wechſelwirkung legen dürfen, daß verſchiedene Thätigkeiten verſchiedener Dinge ſo mit einander verbunden ſind, daß jedes dieſer Dinge zwar ſeine eigenen Thätigkeiten dabei vollzieht, aber doch nur unter Vorausſetzung der Thätigkeiten der übrigen Dinge ſie vollziehen kann. So geht alſo der Einfluß der fremden verurſachenden Thätigkeiten auf das Ding über, welches die Wirkung trifft, aber doch nur durch ſeine eigene Thätigkeit, in welcher es jenen Einfluß ſich aneignet. Es iſt eine gemeinſame Entwicklung unter den Dingen, in welcher ſie wechſelſeitig in einander eingreifen; alle müſſen da gemeinſam nach einem Ziele ſtreben, das iſt das Geſetz, welches ſie verbindet, welches ſie ausführen ſollen, welches aber eben deswegen, weil es von ihnen gemeinſchaftlich vollbracht werden ſoll, nicht geſtattet, daß eins von ihnen etwas anderes in ſich erzeugt, als ſein Verhältniß zu den übrigen mit ſich bringt. Nichts anderes als dieſe Verkettung der Thätigkeiten, welche verſchiedene Dinge üben, zu einem gemeinſamen Werke, unter einem allgemeinen Geſetze bezeichnet uns der Begriff der Wechſelwirkung. Können wir uns darüber wundern, daß ſeine Natur uns am deutlichſten in dem Leben unſerer Seele heraustritt, da ja nichts uns näher liegt, als die Entwicklungen dieſes unſeres innern Lebens, deren Bewußtſein unmittelbar und beſtändig uns beiwohnt? Wenn wir da die ſinnliche Empfindung, die ſinnliche Begier als Wirkungen der Außenwelt in uns anſehn, ſo werden wir doch nicht leugnen dürfen, daß nicht auch eine uns eigene Thätigkeit dazu gehöre um dieſe Abwandelungen unſeres Bewußtſeins uns anzueignen. Um zu ſehen muß ich ſehen, um zu begehren, muß ich empfänglich für den Reiz des Begehrungswerthen mich erweiſen. Je tiefer die Wirkung dringt, um ſo ſtärker zeigt ſich dabei auch die Nothwendigkeit einer innern Thätigkeit, welche ihr entgegenkommt. Sollen Eltern, Lehrer, Freunde durch Lehre und Ermahnung, ſoll der ganze Charakter des Zeitalters und des Volkes, in welchem ich lebe, durch Sitte und Beiſpiel auf mich eine geiſtige Erregung ausüben, ſo muß ich gelehrig, bildſam und beſtrebſam mich zeigen, überallhin mein Denken, mein Gemüth, die ganze Regſamkeit meines Geiſtes wendend, wo etwas ſich ausſpricht, was ich mir aneignen kann. Ebenſo weiß ich, daß alle meine Beſtrebungen auf Andere zu wirken nichts fruchten werden, wenn ſie durch ihre eigene freie Thätigkeit ihnen nicht entgegenkommen.

Mein Wort kann niemanden zwingen zu verſtehen; der Sinn meines Worts, wenn es auf Andere wirken ſoll, verlangt, daß ihre Neigung, ihr Wille desſelben ſich zu bemächtigen ihm entgegenkomme. Genug in der geiſtigen Gemeinſchaft, in welcher wir leben, müßte man ſich ſelbſt verblenden, wenn man die Wechſelwirkung unter den verſchiedenen Eigenthümlichkeiten der Menſchen verkennen, aber auch wenn man verkennen wollte, daß ſie in etwas anderem beſtehe, als in der wechſelſeitigen Erregung von Thätigkeiten, welche von einem jeden einzelnen Menſchen ſelbſt vollzogen werden müſſen.

Wir haben uns in eine weitläufige Unterſuchung einlaſſen müſſen um Zweifeln und Mißverſtändniſſen zu begegnen, welche den Punkt, von welchem wir ausgehen wollen, entweder ſogleich oder im weitern Fortgange der Unterſuchung hätten treffen können. Vom Begriffe der Wechſelwirkung in dem bezeichneten Sinne anhebend ſetzen wir voraus, daß alle Weſen, welche in der Welt ſich entwickeln und Thätigkeiten üben, eine doppelte Seite haben, eine Empfänglichkeit oder Receptivität für die äußern Einflüſſe und eine Freithätigkeit oder Spontaneität, von welcher ihre Einflüſſe auf andere Dinge ausgehn.

Bei den lebendigen Dingen, welche Bewußtſein haben, pflegt man ihre Empfänglichkeit Sinnlichkeit zu nennen, welches ein zu allgemein anerkannter Sprachgebrauch iſt, als daß er einer weitern Rechtfertigung bedürfte. Er knüpft ſich zunächſt daran an, daß wir bei den äußern Einwirkungen, welche wir erfahren, eine Thätigkeit der Werkzeuge der Empfänglichkeit finden, welche wir Sinnenwerkzeuge oder auch Sinne zu nennen pflegen. Doch muß man um Mißverſtändniſſen zu begegnen bemerken, daß die Empfänglichkeit der Seele ſich nicht allein auf die Wirkungen der Außenwelt beſchränkt, welche die Vermittelung der Sinnenwerkzeuge in Anſpruch nehmen, ſondern auch auf die Empfindung früherer Zuſtände oder der Nachwirkungen ſolcher Zuſtände in unſerer Seele ſich erweckt. Daher pflegt man auch von einem innern Sinn der Seele zu ſprechen. Eine andere Verwirrung des Sprachgebrauchs pflegt zu entſtehen, wenn man unter den Begriff der Empfänglichkeit auch ſolche höhere Thätigkeiten des Bewußtſeins zuſammenfaßt, welche zwar eine Thätigkeit der Empfänglichkeit vorausſetzen, aber über dieſelbe hinausgehen, indem daran ſchon Thätigkeiten der Spontaneität ſich angeſchloſſen haben. So ſpricht man von einer Empfänglichkeit für das Gute und Schöne und betrachtet den äſthetiſchen Geſchmack oder die Fähigkeit zu lernen als eine Empfänglichkeit der Seele, wird ſich aber doch nicht verhehlen können, daß zu allen dieſen Dingen mehr gehöre als nur das Empfangen einer Abwandelung des Bewußtſeins, welche von irgend etwas außerhalb dieſem Bewußtſein Liegendem ausgeht.

Nicht ſo allgemein feſtgeſtellt iſt der Sprachgebrauch über das, was der Spontaneität der Seele zuzuſchreiben iſt. Um dies zu bezeichnen ſchwankt man zwiſchen zwei Ausdrücken, indem man es bald Geiſt, bald Vernunft nennt. Wir ziehen den letztern Sprachgebrauch vor, indem wir theils darauf ſehen, daß, wie ſchon früher erwähnt, das Geiſtige ſeinen natürlichen Gegenſatz im Körperlichen findet, welches nach einer ſo eben gemachten Bemerkung mit dem Sinnlichen nicht zu verwechſeln iſt, theils darauf, daß wir die Freithätigkeit beſonders in der menſchlichen Seele anſchaulich vorfinden, welcher wir deswegen allein Vernunft beizulegen gewohnt ſind. Das Sinnliche erſcheint uns als das Thieriſche, die Freithätigkeit dagegen als der Vorzug der Vernunft.

Wenn wir daher von dem Gegenſatze zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft handeln wollen, werden wir es auch allein mit der menſchlichen Seele zu thun haben, ſoweit unſere Unterſuchungen auf das Anſchauliche ſich einlaſſen. Es mag ſein, daß es Seelen eines höhern oder eines niedern Grades der Entwicklung giebt, in welchen unſer Gegenſatz ſich in einer ähnlichen Art findet, wie bei uns Menſchen, aber entweder liegen ſie außer dem Kreiſe unſerer Erfahrung oder ihre Vernunft äußert ſich uns nur auf eine uns unverſtändliche Weiſe.

Ehe wir jedoch unſern Gegenſatz weiter entwickeln, müſſen wir noch einige Begriffe feſtſtellen, welche ſo wie unſer Gegenſatz ſelbſt als Folgerungen aus den früher von uns entwickelten Grundſätzen angeſehn werden können. Wir betrachten die Seele als ein Princip, welches im Werden begriffen iſt. In ihr alſo wird etwas wirklich, was früher nicht in ihr wirklich war. Dabei aber muß vorausgeſetzt werden, daß doch die Möglichkeit vorhanden war in der Seele, daß in ihr das wirklich werde, was jetzt wirklich geworden iſt. Sofern nun die Seele eine Möglichkeit in ſich trägt Princip einer Thätigkeit zu werden, welche in ihr noch nicht wirklich iſt, ſchreiben wir ihr ein Vermögen zu, welches als der Anknüpfungspunkt oder als der erſte Anfang ihres Werdens in ihr ſelbſt angeſehn werden kann. Bei allen Dingen, welche in einem Werden begriffen ſind und mithin einen Anfang ihres wirklichen

Seins haben, müſſen wir ein ſolches Vermögen als die erſte Grundlage ihres Werdens anſehn, welche aber alsdann wieder zurückgeführt werden kann auf einen höhern Grund, der dieſe Grundlage gelegt hat. Daher ſehen wir auch das Vermögen der Seele als eine Anlage an, mag dieſe angeboren oder angeſchaffen ſein. In ihr, kann man ſagen, liegt alles unentwickelt, was im Werden oder Leben der Seele zur Wirklichkeit entwickelt werden ſoll. Das Vermögen oder die Anlage der Seele wird nun zwar an ſich betrachtet als etwas ein für allemal Geſetztes und Unveränderliches angeſehn werden müſſen; ſofern es aber als Anfang und Grund einer Entwicklung betrachtet wird, haben wir es als etwas zu denken, was im Begriff iſt eine Wirklichkeit aus ſich hervorgehen zu laſſen. Inſofern müſſen wir einen Trieb als unabtrennbar mit ihm verbunden ſetzen, welcher eben nichts weiter bezeichnet als den Anknüpfungspunkt der Wirklichkeit in der Möglichkeit, ſofern dieſe einem Dinge als dem Subjecte einer Entwicklung zugeſchrieben wird. Wo daher ein Vermögen iſt, da iſt auch ein Trieb dieſes Vermögen in Thätigkeit zu ſetzen oder es in das Werden und dadurch in die Wirklichkeit einzuführen. Sowie nun im Werden nur allmälig die Wirklichkeit vermittelſt des Triebes ſich erzeugen kann, ſo werden wir auch vorausſetzen müſſen, daß der Trieb nothwendig ſeine Hemmungen im Werden finden müſſe, weil er darauf ausgeht alles, was im Vermögen liegt, zur Wirklichkeit zu bringen, im Werden aber immer nur ein Theil des im Vermögen Liegenden zur Wirklichkeit kommen kann.

Im Werden der Dinge iſt aber immer ein Doppeltes zu unterſcheiden, etwas, was ſchon geworden iſt, und ein

Übergehn in ein Anderes, was noch werden ſoll oder angeſtrebt wird. Jenes, das wirkliche Sein, ſpricht ſich in der menſchlichen Seele als Bewußtſein aus, dieſes dagegen als Begehren. Zu unterſcheiden iſt das Begehren von dem Triebe, welcher noch gar nicht in das Werden eingetreten iſt, ſondern nur den Anknüpfungspunkt des Werdens bezeichnet. Denn das Begehren iſt ſchon im Werden der Seele vorhanden und aus dem Triebe hervorgegangen, weswegen es auch mit Bewußtſein geſetzt wird. Es iſt aber auch das Begehren nicht mit dem Bewußtſein zu verwechſeln; es iſt kein wirkliches Bewußtſein. Denn ſoweit das Bewußtſein ein wirklich vorhandenes Sein iſt, eben ſoweit iſt es ein Vollendetes oder Fertiges und ſchon zur Wirklichkeit gekommen, während dagegen das Begehren ſeinem Begriffe nach ein noch nicht Vollendetes oder Fertiges, ein noch nicht zur Wirklichkeit Gekommenes in ſich ſchließt. Das Begehren iſt auf die Zukunft gerichtet, auf das alſo, was noch nicht iſt. Sollte es ſich auch auf die Erhaltung, auf das Feſthalten eines ſchon gegenwärtigen Bewußtſeins beziehen, ſo wird doch nicht das gegenwärtige Bewußtſein begehrt, ſondern daß dies Bewußtſein auch auf die Zukunft ſich übertrage, und es hat alſo das Bewußtſein nicht zu ſeinem Gegenſtande, ſofern es iſt, ſondern ſofern es auch für die Zukunft ſein ſoll. Es wurde ſchon früher bemerkt, daß das Begehren nicht ohne Bewußtſein ſei; aber ſofern das Zukünftige ein im gegenwärtigen Bewußtſein noch nicht Vorhandenes iſt, iſt im Begehren auch ein Nicht-Bewußtſein, welches aber aufgehoben werden ſoll, indem das Zukünftige als ein durch das Begehren Herbeizuführendes angeſehn wird. Daher iſt im Begehren ein unvollendetes Bewußtſein, welches ſich zu vollenden ſtrebt, und ſollte das Begehren nicht unterbrochen werden, ſondern ſeine Befriedigung erreichen, ſo kann es als ein Bewußtwerden und Übergehn aus dem unvollendeten Bewußtſein in das vollendete betrachtet werden. Wenn man dem Begehren das Verabſcheuen zur Seite zu ſtellen pflegt, ſo iſt darüber nur zu bemerken, daß dieſes nur die negative Seite des erſtern bezeichnet, indem das Verabſcheuen nur ein Moment des Bewußtſeins aus dem Wege zu räumen ſtrebt, um ein anderes, dem entgegengeſetztes an ſeine Stelle zu ſetzen.

Es ergeben ſich hieraus die Grundſätze, nach welchen wir das Verhältniß des Begehrens zum Bewußtſein zu beurtheilen haben. Falſch würde man dies Verhältniß auffaſſen, wenn man der Meinung wäre, daß jedesmal das Begehren aus dem Bewußtſein ſich ergebe, welches eine der verſchiedenen Wendungen des ſogenannten Determinismus iſt. Dieſe Anſicht würde darauf zurückgehn, daß immer das Frühere das Spätere hervorbrächte, das vorhergehende Bewußtſein, der Gedanke oder das Gefühl des Guten, das Begehren des Guten. Dagegen iſt aber geltend zu machen, daß in dem Begehren ſelbſt das Bewußtſein des Guten oder des Zieles, auf welches das Begehren ausgeht, niemals vollendet ſein kann, ſondern nur dunkel oder unvollſtändig angelegt ſich vorfindet, als das Bewußtſein (die Ahnung) eines Zukünftigen. Denn was uns zukünftig iſt, iſt eben unſerm Bewußtſein wenigſtens nicht völlig gegenwärtig. Es würde nun aber wohl geſagt werden können, daß unſer Bewußtſein des Guten das Begehren des Guten unausbleiblich herbeiführte, daß wir das, wovon wir eingeſehn hätten, daß es gut ſei, auch wollen oder begehren müßten, wenn wir im Begehren eine vollſtändige Einſicht vom Guten beſäßen; da jedoch dieſe Einſicht im Begehren nicht vorhanden ſein kann, ſo werden wir auch umgekehrt ſchließen müſſen, daß das Begehren des Guten nicht unausbleiblich durch das Bewußtſein des Guten beſtimmt werde. Nicht weil wir etwas für gut halten, begehren wir, ſondern weil wir begehren, erſcheint es uns als begehrungswerth und gut, und erſt im Begehren entwickelt ſich uns allmälig unſere Einſicht vom Begehrungswerthen. Dadurch ſoll jedoch keineswegs geleugnet werden, daß die vorhandene Entwicklung des wirklichen Bewußtſeins einen Einfluß auf das Begehren ausüben könne und müſſe. Dies iſt überhaupt daraus erſichtlich, daß in einem jeden Bewußtwerden ein Bewußtſein enthalten iſt und ohne dieſes Bewußtſein gar nicht gedacht werden kann, weil überhaupt Werden und Sein in den weltlichen Dingen ſo mit einander verbunden ſind, daß beide ſich ſtets mit und in einander behaupten; denn in einem jeden Werden iſt ſchon ein Vorhandenes erreicht, alſo ein gewordenes Sein geſetzt und in einem jeden Sein liegt auch ſchon das Streben in ein anderes überzugehn. Daß nun das gewordene Sein auch auf das weitere Werden ſeinen Einfluß ausüben müſſe, verſteht ſich von ſelbſt; denn wenn das Werden ein Anderes, als das bisher Geſetzte, realiſiren ſoll, ſo kann es allein als ein Übergang aus dem Gewordenen in das Andere betrachtet werden und als ein ſolcher ſetzt es jenes voraus und ſchließt dasſelbe als ſeinen Ausgangspunkt mit in ſich. Es ergiebt ſich hieraus auch die allgemeine Formel, nach welcher der Einfluß des Frübern auf das Spätere gemeſſen werden kann. Denn eben nur ſo viel, müſſen wir ſagen, könne das Frühere zur Erzeugung des Spätern beitragen, als in ihm ſelbſt ſchon geworden und daher aus ihm auf das Spätere übertragbar ſei. Daß aber nicht immer alles, was als ein Poſitives in dem Frühern iſt, auf das Spätere übertragen wird, läßt ſich nur aus den Hemmungen ableiten, welche in der Entwicklung der Seele zwiſchen ihren einzelnen Lebensacten theils von äußern, theils von innern Bedingungen aus ſich ergeben.

Denken wir nun die Seele als ein Weſen, welchem bei ſeinem Anfange ein bloßes Vermögen zum Bewußtwerden und Bewußtſein zukommt, welches aber noch gar kein wirkliches Bewußtſein beſitzt, ſo müſſen wir das erſte Bewußtſein, mit welchem ſie auch erſt ein wirkliches Sein gewinnt, als ein Erzeugniß ihres erſten Begehrens ſetzen und es ſtellt ſich alſo dieſes Begehren als völlig unabhängig vom Bewußtſein dar. Aber freilich iſt es deswegen auch nur wie ein Anfang zu betrachten, welcher gar nicht ohne den Fortgang gedacht und im Bewußtſein nicht vollzogen werden kann. Mit dem erſten Begehren iſt aber auch ſogleich das erſte Bewußtſein verbunden, welches als eine Entwicklung des Vermögens der Seele zu betrachten iſt, ſei es ihrer Empfänglichkeit oder ihrer Freithätigkeit. Nachdem jedoch ſo das Vermögen der Seele in einem Bewußtſein ſich entwickelt hat, vergeht dieſes nicht ſogleich wieder, ſondern es ſetzt ſich in der Seele weiter fort. Denn die Entwicklung eines Weſens iſt nicht ein beſtändiges Entſtehen und Vergehen der in ihm angelegten Thätigkeiten, indem dieſe nur unter einander wechſelten, ſonſt würde eine jede Entwicklung, indem ſie zwar ſelbſt eine neue Thätigkeit hervorbringt, aber auch zugleich die frühere Thätigkeit verdrängt, eben ſo ſehr Einwickelung als Entwickelung ſein. Vielmehr müſſen wir die wahre Entwicklung der Dinge als ein Fortſchreiten in ihrer Wirklichkeit betrachten. Als ein ſolches verkündet ſie uns die Erfahrung; als ein ſolches muß ſie auch die Vernunft fordern, welche nur unter der Bedingung unſer Leben als ein vernünftiges anſehn kann, daß durch daſſelbe in der Erreichung unſeres Zieles, unſerer Beſtimmung fortgeſchritten werde. Das Fortſchreiten aber ſetzt ſeinem Begriffe nach voraus, daß nicht allein in ihm etwas Neues ſich bilde, ſondern auch mehr, als zuvor war, gewonnen werde, und da nun das Mehr nothwendig das Weniger mit in ſich ſchließt, ſo dürfen wir auch nicht zögern anzuerkennen, daß durch die Annahme eines Fortſchreitens in der Entwicklung der Seele auch das Bleiben und Erhaltenwerden der frühern Entwicklungen vorausgeſetzt werde, ſoweit in dieſen Entwicklungen wirklich etwas Poſitives enthalten war. Deswegen geht auch das frühere Bewußtſein ſeinem poſitiven Gehalte nach in das ſpätere über und beſtimmt deswegen durch ſeine Art und Weiſe auch das Begehren. Aber indem dies den Übergang bildet in eine neue Entwicklung, welche einen Fortſchritt gegen das Frühere und mithin mehr enthält als dieſes, kann doch das Begehren nicht ganz beſtimmt werden durch das Bewußtſein, ſondern eben ſo weit iſt es unabhängig von dieſem, als es mehr als dieſes hervorzubringen im Begriff iſt; denn das Bewußtſein kann natürlich nur ſo viel für das Begehren ſetzen, als es ſelbſt enthält.

Wenn wir jedoch dieſe Grundſätze auf die Erfahrung anwenden wollen, ſo werden wir uns dabei an den relativen Gegenſatz zwiſchen den einzelnen Dingen in der Welt, welcher keinem von ihnen eine ungeſtörte Entwicklung verſtattet, erinnert ſehen. Im Allgemeinen können wir wohl bemerken, wie die frühern Entwicklungen im Fortſchreiten unſeres Lebens bleiben. Unſere Erkenntniß verſchwindet uns nicht alsbald wieder, wie ſie entſtanden iſt, ſondern ſie wird die Grundlage einer weitern Erkenntniß, in welcher ſie feſtgehalten wird. So indem wir aus den Grundſätzen auf die Folgerungen übergehen, dürfen wir dabei jene nicht vergeſſen, weil die Überzeugung in den Folgerungen ſich nur daraus ergiebt, daß wir dabei der Gründe uns bewußt ſind. Ebenſo bildet ſich unſer Gemüth, unſer Geſchmack und unſere Liebe aus, indem wir die frühern Bildungsgrade derſelben in die ſpätern herübernehmen, und unſer ſittlicher Charakter gewinnt nur dadurch Feſtigkeit und eine allſeitigere Bildung, daß wir die früher gewonnenen Grundſätze und Erfahrungen für unſer weiteres Leben feſtzuhalten im Stande ſind. Allein wir werden dabei auch nicht überſehen können, daß ſehr bedeutende Schwankungen in der Entwicklung unſeres Lebens vorkommen und nicht ein ſo ſicherer Fortſchritt in der Verwirklichung unſrer Anlagen ſich uns ergeben will, daß nicht oftmals das, was wir ſchon früher zur Erkenntniß uns gebracht hatten, ſpäter von uns vergeſſen werden könnte, daß nicht die Feſtigkeit unſeres Charakters oft ſich wieder erſchüttert ſähe, unſer Gemüth, unſer Geſchmack und unſere Liebe eher Rückſchritte als Fortſchritte gemacht zu haben ſchienen, und alles dies muß uns davon überzeugen, daß die Entwicklung unſeres Lebens zeitlichen Hemmungen unterworfen iſt, welche davon abgeleitet werden können, daß theils die äußern Einwirkungen uns ſtören, theils auch die Entwicklungen unſeres Innern ſelbſt, indem ſie verſchiedene Richtungen einſchlagen, ſich untereinander wechſelſeitig ausſchließen und beſtreiten. Es wird nun zwar angenommen werden können, daß die frühern Entwicklungen unſeres Bewußtſeins, wenn ſie durch äußere Hemmungen oder durch eine andere Richtung des innern Lebens verdrängt werden, dadurch uns nicht gänzlich verloren gehen; denn wir ſehen auch, daß wenn ſolche Hemmungen aufgehört haben und die Richtung des Lebens in einen Lauf gekommen iſt, welcher die frühern Fortſchritte nicht mehr ſtört, dieſe von Neuem als ſchon unſerm Bewußtſein angeeignet hervortreten; aber dennoch werden wir eingeſtehn müſſen, daß die Fortſchritte unſeres Bewußtſeins keinen ſo gleichmäßigen Gang gehen, daß alles früher Entwickelte uns zu jeder Zeit zu Gebot ſtände und immer in gleicher Weiſe uns gegenwärtig wäre; ſondern vieles, werden wir zugeben müſſen, was ſchon in unſerm Leben wirklich geworden, kann durch ſpätere Entwicklungen in uns verdunkelt werden und gleichſam im Hintergrunde unſerer Seele ſchlafen, die Gelegenheit erwartend, wo es wieder zur Thätigkeit ſich emporzuarbeiten vermag. Wenn wir demnach die Geſammtheit der Bildungsſtufe, auf welcher die einzelne menſchliche Seele ſteht, zuſammenfaſſen wollen in einen Begriff, ſo haben wir in ihm zweierlei Beſtandtheile zu unterſcheiden, das, was ſo eben in dem wirklichen Bewußtſein vorhanden iſt, und das, was in dem Grunde der Seele ruht, ſo eben durch Hemmungen zurückgehalten im wirklichen Bewußtſein ſich zu bethätigen.

Nach unſern allgemeinen Grundſätzen von dem relativen Gegenſatze und von dem Zuſammenhange der Dinge in der Welt werden wir nun auch nach der einen Seite zu die Meinung derer zurückzuweiſen haben, welche uns anrathen möchten den Einwirkungen der Sinnlichkeit in den Entwicklungen unſerer Seele uns zu entziehen, nach der andern Seite zu die Anſicht, daß wir uns dieſen Einwirkungen ohne Beſorgniß und gänzlich unterwerfen dürften.

Wer in der Sinnlichkeit nur den Feind der Sittlichkeit ſieht, der mag ein Leben uns empfehlen in fortſchreitender Ertödtung und Unterdrückung der ſinnlichen Regungen; er mag in der Unempfindlichkeit und Apathie der Seele die höchſte Tugend ſehen und durch die Zurückziehung der Vernunft in ſich ſelbſt ihre Vollkommenheit zu gewinnen ſuchen. Aber er muß auch wiſſen, daß ſeine Anſicht folgerichtig durchgeführt darin enden würde, daß die Vernunft entweder nach Vernichtung der Außenwelt oder nach völliger Vereinzelung der Seele, mit welcher ſie durch die ſinnliche Empfänglichkeit zuſammenhängt, und mithin nach Aufhebung des Zuſammenhanges der Welt zu ſtreben hätte. So wie wir nun davon überzeugt ſein müſſen, daß ein ſolches Streben Unmögliches verlange, ſo müſſen wir auch zugeben, daß es unvernünftig ſei. Es würde aber auch der wahren Bedingungen unſeres vernünftigen Lebens uns berauben; denn die Welt außer uns bietet uns einen geeigneten Schauplatz unſerer Handlungen dar und giebt den Gegenſtand, an deſſen Bearbeitung wir die Fähigkeiten unſerer Vernunft entwickeln und üben ſollen; ſie bringt uns zur Geburt, ſie verſetzt uns in eine Geſellſchaft, welche unſere vernünftige Bildung trägt und pflegt, und in jeder

Weiſe würden wir uns der Erregungen unſeres Lebens berauben, welche wir nöthig haben, wenn wir uns von ihr zurückziehen wollten. Es kann nur eine krankhafte Sinnlichkeit ſein, welche wir zu fürchten haben; es kann auch nur eine krankhafte Stimmung des Begehrens ſein, welche jede Art der ſinnlichen Erregung verabſcheuen zu müſſen glaubt.

Aber der relative Gegenſatz zwiſchen der Seele und der Außenwelt, in welchem eine Hemmung der Vernunft durch die Sinnlichkeit ſtattfinden kann, ſetzt auch voraus, daß beide, Außenwelt und Innenwelt der Seele, nicht in völliger Übereinſtimmung mit einander ſich entwickeln. Man könnte allerdings meinen, daß durch das allgemeine Geſetz, welches Innenwelt und Außenwelt mit einander verbindet, indem es nach einem und demſelben Ziele der Entwicklung ſtrebt, auch die beiden Glieder des Gegenſatzes in Übereinſtimmung erhalten werden müßten, und daß daher auch der ſinnliche Trieb, welcher uns der Außenwelt zuwendet, mit dem vernünftigen Triebe nicht ſtreiten könne. Allein wenn eine ſolche völlige Einigkeit der Entwicklung zwiſchen der Seele und ihrer Außenwelt ſtattfinden ſollte, ſo würden in der That beide ganz in Eins gehen und nur eine Entwicklung darſtellen, in welcher gar keine Hemmung Raum fände. Denn die Hemmung ſetzt immer voraus, daß dem Gehemmten ein Hemmendes ſich entgegenſetzt. So lange alſo noch eine Entwicklung ſtattfindet, welche in einer Beſchränkung ſteht, iſt eine völlige Übereinſtimmung nicht zu erwarten. Das allgemeine Geſetz daher einigt zwar die Dinge in ihrem Leben, aber indem es auf ein zu Vollziehendes hinweiſt, welches noch nicht vollzogen iſt, auf ein zukünftiges Ziel, ſetzt es auch voraus, daß die Einigung noch nicht vollkommen gewonnen worden, und den relativen Gegenſatz unter den Dingen in ihrem Leben müſſen wir als ein Zeichen anſehn, daß die Reibung unter den verſchiedenen Kräften der Welt als ein Mittel gebraucht werden ſoll, durch welches erſt die rechte Einigkeit der Dinge gewonnen werden kann. Erheben wir uns auf den Standpunkt der Vernunft, ſo müßten wir ſagen, ſie könne nur dadurch gewonnen werden, daß die Vernunft ſie ſelbſt ſetze und in ſich vollziehe; aber eben dies ſetzt auch voraus, daß ſie urſprünglich nicht geſetzt ſei. Der Gedanke einer ſolchen Einigkeit des Lebens zwiſchen Außenwelt und Innenwelt und daher auch zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, weiſt alſo nur auf ein Ende oder Ziel der Entwicklung hin, welches wenigſtens gegenwärtig nicht vorhanden iſt. Daher müſſen wir auch die Anſichten verwerfen, welche in verſchiedenen Formen das Leben in Übereinſtimmung mit dem ſinnlichen Triebe oder mit dem Naturtriebe, wie man ſich ausgedrückt hat, unbedingt als das vernünftige Leben empfohlen haben.

Der relative Gegenſatz zwiſchen der Seele und der Außenwelt verlangt alſo ein Leben, in welchem jene theilweiſe den Tendenzen dieſer ſich anſchließt, theilweiſe aber auch denſelben ſich verſagt. In beiden Richtungen aber, müſſen wir dabei doch anerkennen, geht die Entwicklung des Ganzen vor ſich, nur bald mehr als eine Entwicklung der Seele, bald mehr als eine Entwicklung der Außenwelt. Im Allgemeinen muß es uns als vernünftig erſcheinen mit der Welt fortzuſchreiten und nicht gegen den Gang derſelben anzukämpfen, ſondern den Anregungen zu folgen, welche in der Entwicklung der Welt überhaupt liegen. Dieſe Regel werden wir ſogar da noch feſtzuhalten haben, wo wir uns in einem überwiegend leidenden Verhältniſſe gegen die Außenwelt befinden, indem wir anerkennen, daß es dem einzelnen Weſen geziemt den Entwicklungen des Allgemeinen ſich unterzuordnen. Wir haben in ſolchen Fällen die Hemmung unſerer eigenen Thätigkeit als ein Ereigniß anzuſehn, welches von dem relativen Gegenſatze des Einzelnen gegen die übrigen Dinge ausgeht und welchem wir uns nicht entziehen können oder ſollen, wie z. B. dem Wechſel des Schlafes mit dem Wachen, und dürfen annehmen, daß hierdurch in der That Unterbrechungen in der Entwicklung unſerer Vernunft, wenn auch nicht abſolut, doch in relativer Geltung, eintreten können, welche unſere Vernunft ſelbſt gut heißen muß, weil ſie zur Entwicklung des Ganzen dienen. Aber eine falſche Ausdehnung würde jener Regel gegeben werden, wenn man ſie ſo verſtehen wollte, daß wir den Anregungen der Außenwelt unbedingt zu folgen hätten. Denn den Anregungen folgen, welche in der Entwicklung der Welt überhaupt liegen, heißt nicht den Anregungen der Außenwelt folgen, ſondern zu der Welt gehören auch wir, und die Tendenzen, welche in uns ſelbſt liegen, müſſen daher von dem vernünftigen Leben eben ſo ſehr beachtet werden, wie die Tendenzen der Außenwelt. Beide haben wir ſo viel als möglich in Übereinſtimmung zu ſetzen und müſſen daher in der unvollkommenen Übereinſtimmung beider, in welcher wir begriffen ſind, anerkennen, daß die übrige Welt unſtreitig Rechte an unſer Thun und Leiden hat, aber auch wir unſere Rechte gegen ſie haben und behaupten dürfen, d. h. verlangen dürfen, daß ſie in unſere Entwicklung ſich ſchicke, wie wir uns in die ihrige.

Wenn nun unſere Unterſuchung auf das ganze Gebiet ſich erſtrecken ſoll, auf welchem der Wechſelverkehr zwiſchen Receptivität und Spontaneität der Seele herrſcht, ſo haben wir doch nach dem Vorigen dieſem Gebiete und unſerer Unterſuchung eine doppelte Grenze zu ſtecken. Von der einen Seite würde der Wechſelverkehr da gänzlich aufhören, wo die Seele von der Außenwelt völlig ſich trennte, von der andern Seite da, wo ſie völlig mit der Außenwelt zuſammenginge. Beide Punkte aber dürfen nur als Extreme gedacht werden, welche in der Entwicklung der Welt nicht wirklich vorkommen, ſondern nur annäherungsweiſe dargeſtellt werden können. An den erſten Punkt findet eine Annäherung da ſtatt, wo ein ſolches Misverhältniß zwiſchen der äußern Einwirkung und den innern Tendenzen geſetzt iſt, daß die letztern der erſtern nicht folgen können; da verſchließt ſich die Seele in Unempfindlichkeit den äußern Einwirkungen und ihre Thätigkeit hört auf bemerklich zu ſein. Hier iſt die Grenze von Seiten der Sinnlichkeit geſetzt. Die Erſcheinungen ſind zu bekannt, welche nach dieſer Grenze hinſtreben, als daß ſie mehr als angedeutet zu werden bedürften. Der übermäßige Reiz bringt Schmerz hervor; ſobald aber der Schmerz zu heftig wird, überwältigt er unſere Empfänglichkeit und führt zuletzt Abſtumpfung oder Ohnmacht, wenn nicht gar den Tod herbei, wodurch die ſinnliche Thätigkeit aufhört, wenigſtens ſoweit ſie uns bemerkbar iſt. Obwohl nun dieſe Störungen unſerer Sinnlichkeit zugleich mit Störungen unſerer vernünftigen Thätigkeit verbunden ſind, ſo liegen ſie doch außerhalb unſerer Aufgabe, da hierbei die Thätigkeit der Sinnlichkeit aufgehoben iſt, ſoweit wir ſie wiſſenſchaftlich verfolgen können.

An die andere Grenze aber findet eine Annäherung von der Seite der vernünftigen Thätigkeit ſtatt. Die völlige Vereinigung der Seele mit der Außenwelt würde eingetreten ſein, wenn die erſtere in ihrer Thätigkeit alle Tendenzen der letztern in ſich aufgenommen hätte und nur im Bewußtſein der ganzen Welt thätig wäre; dies aber würde die Vollendung der Vernunft bezeichnen. Eine Annäherung hieran findet in allen den reinen Thätigkeiten der Vernunft ſtatt, in welchen wir keinen ausſchließlichen Beſitz des von uns Ausgebildeten in Anſpruch nehmen, ſondern die Güter, welche uns angehören, als Güter des Allgemeinen betrachten. So in der Wiſſenſchaft, von deren Beſitz wir niemanden ausſchließen, indem wir ſie uns aneignen. Denn der Gedanke, welcher mein iſt, hört dadurch auf keine Weiſe auf der Gedanke aller übrigen vernünftigen Weſen zu ſein, welche ſich ihn aneignen mögen. Mein Gedanke beſchränkt nicht den Gedanken der Übrigen. Sollte er durchaus rein ohne alle fremde Beimiſchung auftreten, ſo würde er auf eine durchaus unperſönliche Weiſe, ohne alle Beziehung auf das Individuum ſich ausbilden müſſen. So in der Liebe, welche die Güter des Lebens nicht für ſich allein, ſondern für alle Geliebte ſetzt. Die Vollendung der Liebe würde es ſein alle Güter als völlig gemeinſchaftliche zu fühlen. Es iſt von weſentlicher Bedeutung für unſere Unterſuchung dieſe Weiſe der Vernunft nicht außer Augen zu laſſen, in welcher ſie alles, was ſie dem Einen aneignet, dadurch dem Beſitze des Andern nicht entzieht und daher in ihren Thätigkeiten keine Beſchränkung des Einen durch den Andern ſetzt. Aus dieſer ihrer Weiſe folgt aber auch, daß in der Wechſelwirkung der Dinge, welche unſere Aufgabe vorausſetzt, keine abſolut reine Thätigkeit der Dinge vorkommen könne, weil die Wechſelwirkung Thätigkeiten der Dinge vorausſetzt, welche ſich von einander abſondern und in einem relativen Gegenſatz zu einander ſtehen. An den rein vernünftigen Gedanken, der ohne Beimiſchung eines perſönlichen Bewußtſeins iſt, an die reine Liebe, in welcher die ganze Welt als eine völlige Gemeinſchaft aller Güter des Lebens umfaßt wird, kann es alſo nur eine Annäherung geben, ſo lange wir noch in einer fortſchreitenden Entwicklung des Lebens begriffen ſind.

Es ſcheint nicht nöthig zu ſein für unſere vorliegende Aufgabe in weitere Unterſcheidungen einzugehn, welche das Bewußtſein nach verſchiedenen Seiten der Betrachtung zerlegen könnten. Wir werden daher den bekannten Unterſchied zwiſchen Erkenntniß und Gefühl hier bei Seite liegen laſſen und beide unter den allgemeinen Begriff des Bewußtſeins zuſammenfaſſen ohne uns jedoch die Freiheit zu beſchneiden in den Beiſpielen, welche wir zur Erläuterung gebrauchen werden, auch auf dieſen Unterſchied Rückſicht zu nehmen, wiewohl es hierbei einige Unbequemlichkeiten bereiten dürfte, daß die Theorie des Gefühls noch bei weitem weniger ausgebildet iſt, als die Theorie der Erkenntniß. Dagegen müſſen wir bemerken, daß der Unterſchied zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft eben ſo ſehr auf das Bewußtſein als auf das Bewußtwerden und Begehren ſeine Anwendung findet. Wir haben demnach zwei Arten des Bewußtſeins, das ſinnliche und das vernünftige Bewußtſein, und zwei Arten des Begehrens, das ſinnliche und das vernünftige Begehren, zu unterſcheiden, werden aber nach unſern frühern Bemerkungen beide Arten des Bewußtſeins und beide Arten des Begehrens immer in Beziehung zu einander auffaſſen müſſen.

Wenn wir nun das Verhältniß zwiſchen dem Sinnlichen und dem Vernünftigen in unſerer Entwicklung überhaupt darauf zurückführen, daß die menſchliche Seele zu jeder Zeit als ein dem Ganzen der Welt angehöriges Glied betrachtet werden muß, wobei auf jeder Stufe ihres fortſchreitenden Lebens weder Empfänglichkeit noch Freithätigkeit ihr fehlen kann, alſo auch weder die Thätigkeit der Sinnlichkeit noch der Vernunft, ſo müſſen wir auch anerkennen, daß weder ein Bewußtſein noch ein Begehren vorkommen kann, welches entweder rein ſinnlich oder rein vernünftig wäre; ſondern dieſe Unterſcheidungen werden nur bei Betrachtung unſeres Lebens durch unſer Nachdenken von uns eingeführt, indem wir nach den Gründen unſeres Lebens forſchend für einen jeden Lebensact einen doppelten Grund unterſcheiden müſſen. Den Lebensact ſelbſt können wir ein Product zweier Factoren, der Sinnlichkeit und der Vernunft, nennen; es kommt uns aber bei Unterſuchung ſeiner Gründe darauf an, das Sinnliche, welches aus dem einen Factor fließt, von dem Vernünftigen, welches der andere Factor hervorbringt, abzuſondern in unſern Gedanken, weil beide immer mit einander verbundene Beſtandtheile unſeres Lebens verſchiedenen Urſprung und auch wohl eine verſchiedene Bedeutung für den Zweck unſeres Lebens haben. Da jedoch das Sinnliche und das Vernünftige in unſerm Leben als einem Producte oder als Erſcheinung, wie man ſich ausdrücken kann, immer nur mit einander vermiſcht zu finden ſind, ſo kann man auch die Kennzeichen, an welchen beide unterſchieden werden müſſen, nicht in dem

Producte oder der Erſcheinung des Lebens finden, ſondern man muß ſie durch Nachdenken ſich zu entwickeln ſuchen.

Wenn wir das Sinnliche auf die Receptivität der Seele zurückführen, ſo fällt es in die Augen, daß es nur als ein Empfangenes angeſehn werden kann. Es iſt gegeben durch die Verhältniſſe, in welchen die Seele lebt. Dagegen das Vernünftige von der Freithätigkeit der Vernunft ausgehend wird als ein Erworbenes und durch die eigene Thätigkeit der Seele Hervorgebrachtes gedacht werden müſſen. Es liegt hierin der Gegenſatz zwiſchen dem Nothwendigen und dem Freien, wenn wir das Nothwendige als das betrachten, was durch die äußern Verhältniſſe erzwungen wird und inſofern als ein Zufälliges für die Seele angeſehn werden kann, als es nicht aus ihrem eigenen Weſen hervorgeht, wenn wir dagegen das Freie als das ſetzen, was die Seele aus ihrem eigenen Weſen hervorbringt. Wir haben hierbei jedoch ſorgfältig zu vermeiden, daß uns die Zweideutigkeit nicht täuſche, welche in dem Worte nothwendig liegt, indem wir das Nothwendige bald dem Freien bald dem Zufälligen entgegenſetzen, welche doch gewiß kein Verehrer des Freien für gleichbedeutend anſehen wird. Sofern das Nothwendige dem Zufälligen entgegengeſetzt wird, haben wir darunter das zu verſtehen, was in dem Weſen eines Dinges liegt und ihm daher in Wahrheit eigen iſt; eine ſolche Nothwendigkeit aber iſt der Freiheit nicht entgegengeſetzt, weil die freie Thätigkeit als eine ſolche angeſehn werden muß, welche dem thätigen Weſen wahrhaft eigen auch ſeinem Weſen gemäß ſein muß. So kann auch eine geſetzmäßige Thätigkeit frei ſein, ſofern ſie nach einem Geſetze geſchieht, welches in dem thätigen Weſen ſelbſt liegt und welches dieſes daher ſich ſelbſt giebt. Um nur ein Beiſpiel anzuführen: wir erkennen offenbar in geſetzmäßiger Thätigkeit denkend; aber dennoch iſt das Erkennen unſere eigene und freie Thätigkeit, weil die Geſetze des Denkens in unſerem Weſen liegen und weil wir denkend ſie uns aneignen. Sofern dagegen das Nothwendige dem Freien entgegengeſetzt wird, verſtehen wir darunter das, was durch äußere Verhältniſſe einem Dinge abgezwungen wird, was alſo nicht in dem Weſen dieſes Dinges gegründet iſt, ſondern ihm aus ſeinen zufälligen Verhältniſſen ankommt. Wenn nun einem Dinge ſein Weſen ganz und gar, als vollendet gegeben wäre, ſo daß es zum Beſitze deſſelben nicht durch ſeine eigene Thätigkeit gelangte, ſo würden wir ihm auch keine freie Thätigkeit zuſchreiben können. Da wir aber davon ausgehen, daß der menſchlichen Seele ihr Weſen, ſei es in der Geburt oder in der Schöpfung, nur als ein Vermögen gegeben iſt, welches ſie erſt durch ihre eigene Thätigkeit zur Wirklichkeit bringen oder in Beſitz nehmen ſoll, ſo haben wir eben hierin ihre Freiheit zu erkennen.

Da wir in der Ableitung des Gegenſatzes zwiſchen Receptivität und Spontaneität von der Wechſelwirkung der Dinge oder ihrer Thätigkeiten ausgegangen ſind, ſo dürfen wir auch die Einwürfe, welche gegen die Freiheit aus der urſachlichen Verbindung gezogen worden ſind, nicht ganz übergehen. Die urſachliche Verbindung über alle Gegenſtände ſich erſtreckend, hat man geſagt, mache alles zu einem Nothwendigen, weil nemlich die Wirkung nothwendig ſei. Man vergißt aber dabei, daß die urſachliche Verbindung nicht allein Wirkungen, ſondern auch Urſachen ſetzt, welche ſofern ſie nicht wieder als Wirkungen oder Producte eines Andern angeſehn werden können, als unabhängig oder frei gedacht werden müſſen. Nur in den Fällen alſo, in welchen man Gegenſtände als reine Producte eines Andern ſetzt, fällt alle Freiheit derſelben weg. Von der Seele jedoch hält es nicht ſchwer nachzuweiſen, daß wir mit ihr in einem andern Falle ſind. Denn da wir ihr Bewußtſein von ſich ſelbſt zuzuſchreiben haben, ſo müſſen wir auch eine eigene Thätigkeit derſelben anerkennen. Das Bewußtſein nemlich wird ſelbſt von denen, welche die Freiheit der Seele geleugnet haben, als eine eigene Thätigkeit derſelben anerkannt, wenn ſie ihre Lehre in die Formel faſſen, daß der Seele nur das Zuſehen bei dem Geſchehen zukomme, d. h. das Innewerden oder das Bewußtſein deſſen, was vorgehe. Ein ſolches läßt ſich nur als eine Thätigkeit denken, welche auf das Thätige zurückgeht und in ihm etwas ſetzt. Es beſteht in einer reflexiven Thätigkeit, wenn wir dieſen Ausdruck im weiteſten und urſprünglichen Sinn faſſen. Der Begriff der reflexiven Thätigkeit ſetzt aber, daß das, in welchem das durch die Thätigkeit Geſetzte iſt, auch zugleich das Setzende ſei, und verlangt alſo eine Thätigkeit, welche von dem ausgeht, auf welches ſie zurückgeht, und mithin dem, in welchem die Reflexion vorgeht, eigen iſt. Daher möchte auch wohl niemand zu ſagen wiſſen, wie ihm ſein Bewußtſein gegeben oder von einem Andern, was es auch ſei, vollzogen werden, wie es ſein könne ohne ſein Zuthun. Doch wir wiederholen hier nur, was wir ſchon früher in einer andern Beziehung haben ſagen müſſen. Wir ſcheinen hiermit den kleinſten Kreis der Freiheit uns erſtritten zu haben, die bloß innere Freiheit, nicht die nach außen wirkende; den, welcher mit dieſer nicht zufrieden ſein ſollte, haben wir auf das zu verweiſen, was auch ſchon früher geſagt worden iſt über das Ausſchlagen des Innern nach außen und über die Nothwendigkeit den Begriff der Seele entweder weiter zu faſſen und ihr auch eine äußere Wirkſamkeit in der Belebung des Leibes zuzuſchreiben, oder ſie nur als eine Seite des lebendigen Dinges zu betrachten. Was aber den Kreis unſerer hier eingeleiteten pſychologiſchen Unterſuchungen betrifft, ſo kann es uns genügen die Freiheit der Seele in der Bildung des Bewußtſeins behauptet zu haben. Sollte jemand dieſen Kreis der innern Freiheit, dieſer Freiheit im Bewußtſein und im Zuſehen gar zu unbedeutend finden, ſo wollen wir ihn nur daran erinnern, daß auch die Wiſſenſchaft eine Art des Bewußtſeins und des Zuſehens iſt, ſo wie die Zufriedenheit, ja die Seligkeit der Seele.

Wenn wir nun aber allein der Freithätigkeit und alſo der Vernunft Freiheit zuſchreiben können, ſo kommt dabei der ſehr bedenkliche Punkt zur Sprache, inwiefern wir der Sinnlichkeit, welche nur das Nothwendige in unſer Leben bringt, einen Antheil an unſerem eigenen Leben zuſchreiben können. Denn da wir das Freie allein als das betrachten, was in unſerm Leben uns wahrhaft zuzueignen, uns zuzurechnen iſt, wie man ſich auszudrücken pflegt, ſo ſcheint für das Sinnliche nichts übrig zu bleiben, was wir uns zurechnen und zueignen könnten. Man pflegt dagegen die Sinnlichkeit auch wohl als ein Vermögen der Seele zu betrachten, von einem ſinnlichen Erkenntnißvermögen, Gefühlsvermögen und Begehrungsvermögen zu ſprechen, und wenn wir alsdann die ſinnlichen Thätigkeiten oder die Thätigkeiten der Receptivität uns begreiflich machen wollen, ſo werden wir ſie als Thätigkeiten, welche aus unſerm Vermögen hervorgehn, auch uns zuzuſchreiben haben. Was nun zuerſt den letzten Punkt betrifft, ſo müſſen wir bemerken, daß wir überhaupt nur ein Vermögen der Seele im Ganzen anzuerkennen haben, welches jedoch in verſchiedenen Beziehungen aufgefaßt werden und unter verſchiedenen abſtracten Begriffen gedacht werden kann, ja gedacht werden muß, wenn wir die Nothwendigkeit der Abſtraction im Fortſchreiten unſeres Denkens nicht leugnen können. Was aber im Beſondern die Empfänglichkeit oder Sinnlichkeit der Seele betrifft, ſo bezeichnet dieſe nichts anderes als die Seite oder Beziehung unſeres Vermögens, inwiefern wir uns den übrigen Dingen und damit dem Allgemeinen anſchließen, in ihm unſere Wurzel finden und aus ihm unſere Nahrung ſaugen, oder auch nur im Begriff ſind aus ihm uns etwas wahrhaft anzueignen, ohne es wirklich ſchon uns angeeignet zu haben. Denn ſobald eine Thätigkeit in uns hervortritt, durch welche wir etwas in uns Angelegtes zur Wirklichkeit bringen, mithin einen Zweck unſeres Lebens erreichen, da es der Zweck unſeres Lebens überhaupt iſt das in uns Angelegte zu verwirklichen, tritt auch ſchon eine Entwicklung in uns ein, welche der Vernunft zugeſchrieben werden muß, und wir ſind alſo dadurch über das hinausgegangen, was der Sinnlichkeit angehört. Anders können wir das Verhältniß dieſer Begriffe zu einander im Allgemeinen nicht beſtimmen. Denn der Vernunft kommt es zu alle freie Thätigkeiten, alſo alle Verwirklichungen aus dem Vermögen heraus, ſo wie alle Zwecke zu vollziehen. Die Sinnlichkeit kann hierzu nur einen Anknüpfungspunkt, nur ein

Mittel oder eine Anregung abgeben; die Vernunft aber hat es allein in der Gewalt an den Anknüpfungspunkt die eigene Thätigkeit anzuſchließen, das Mittel und die Anregung für den Zweck zu gebrauchen. Nur ſich ſelbſt will die Vernunft, nur in ſich ſelbſt findet ſie alle ihre Zwecke; ſie will aber alle Fortſchritte in der Verwirklichung unſeres Weſens, weil ſie alle unſerm letzten Zwecke uns zuführen, und daher kann auch die Sinnlichkeit keinen dieſer Fortſchritte vollziehen und nichts zur Wirklichkeit bringen, was in unſerm Vermögen angelegt iſt; ſondern ſie kann nur die hierzu nothwendigen Bedingungen abgeben, indem ſie die Förderungen unſerer eigenen Thätigkeit in uns aufnimmt, welche, wie wir früher geſagt haben, aus unſerer urſachlichen Verbindung mit der Außenwelt uns zufließen. Hiermit erledigt ſich denn auch das, was zuvor im erſten Punkte von uns gefragt wurde, wie wir der Sinnlichkeit einen Antheil an unſerm eigenen Leben zuſchreiben können. Nur als einen Anknüpfungspunkt, als ein Mittel für unſer Leben dürfen wir ſie betrachten; ſie gehört dieſem Leben allerdings an, jedoch nur als etwas, was ſeinen Gebrauch erwartet, was an und für ſich weder viel noch wenig bedeuten würde, aber dennoch von dem größeſten Werthe iſt, ſobald es zweckmäßig benutzt wird. Wir müſſen die Sinnlichkeit mit den äußern Gütern vergleichen, welche wir uns auch zuſchreiben und als unſern Beſitz uns anrechnen, obgleich ſie außer uns ſind; wir legen ſie uns eben als Mittel bei und als Anfänge, welche unter der Hand der Vernunft zu etwas werden ſollen. Solche Mittel werden der Vernunft alsdann Antriebe zur Thätigkeit und Erregungen ihrer freien Entwicklung werden.

Wenn wir jedoch das Vernünftige als das Freie, das Sinnliche als das Nothwendige in unſerm Leben bezeichnen, ſo ſind dieſe Beſtimmungen ſelbſt in der Betrachtung des Wirklichen ſehr ſchwer zu unterſcheiden. Was iſt es denn, wird jedermann fragen, was wir als unſere freie That in Anſpruch zu nehmen haben, was iſt es dagegen, was die Verhältniſſe unſeres Lebens als ein Nothwendiges von uns erzwingen? Wir werden dieſe Fragen als eine Aufforderung anſehn müſſen die Rollen genauer zu unterſuchen, welche das Freie und das Nothwendige in unſerm Leben ſpielen.

Freiheit pflegt man beſonders im Begehren zu ſuchen, welches auch inſofern richtig iſt, als das Bewußtſein uns beſtimmt erſcheint durch das Bewußtwerden und alſo vom Begehren abhängig iſt. Nur muß man dabei nicht vergeſſen, daß im Bewußtſein ſelbſt das Begehren enthalten iſt, indem dieſes jenes hervorbringt und feſthält, ſo daß im Bewußtſein ſelbſt, ſofern es von einem freien, d. h. vernünftigen Begehren ausgeht und gehalten wird, das Freie ſich findet. Aber eben nur dem vernünftigen Begehren haben wir Freiheit zuzuſchreiben, das ſinnliche Begehren dagegen iſt nicht ſowohl unſere Thätigkeit als die Thätigkeit der Natur in uns, ein unfreiwilliger Act, welcher ſich uns ergiebt, weil unſere Empfänglichkeit durch die äußern Verhältniſſe beſtimmt wird.

Ein jedes Begehren bezieht ſich aber, wie wir geſehn haben, auf ein Zukünftiges, welches in der Seele ein noch zu gewinnendes Bewußtſein iſt. Dieſes Zukünftige ſtellt ſich uns nothwendig als etwas Begehrungswerthes und alſo als ein Gut dar, ſollte es auch nur von negativer Seite ſein, und es theilen ſich uns daher die Güter nach den verſchiedenen Arten des Begehrens auch in ſinnliche und in vernünftige Güter ein. Das ſinnliche Gut, nach welchem das ſinnliche Begehren ſtrebt, führt die Befriedigung des ſinnlichen Triebes und Begehrens herbei, welche wir den Genuß nennen. Dieſer iſt immer nur als ein Werk der Natur in uns anzuſehn und kann von uns nicht hervorgebracht werden, ſondern höchſtens die Mittel, durch welche er ſich in uns erzeugt, ſind wir herbeizuſchaffen im Stande. Dagegen das vernünftige Gut betrachten wir als ein von uns Ausgehendes. Es beſteht in nichts anderem, als in der Erreichung unſerer Beſtimmung durch die Entwicklung unſerer Anlagen, ſei es für uns ſelbſt oder für die übrige Welt. Dies iſt der Zweck, welcher von uns gewollt wird, und das vernünftige Begehren nennen wir deswegen das Wollen und unſer Vermögen, ſofern es in Beziehung auf dieſen Zweck gedacht wird, den Willen. Das Wollen iſt immer mit dem unvollendeten Bewußtſein eines Zweckes verbunden, ſo wie das ſinnliche Begehren mit dem unvollendeten Bewußtſein eines Genuſſes, welchen daſſelbe anſtrebt. Es folgt hieraus, daß der Genuß niemals vernünftiger Weiſe gewollt werden kann. Denn vernünftiger Weiſe können wir nur das wollen, was wir vollbringen können; der Genuß aber iſt eine Sache, welche nicht in unſerer Gewalt iſt, ſondern nur durch die Verhältniſſe der Natur in uns hervorgebracht werden kann. Wir mögen es zwar der gewöhnlichen Ausdrucksweiſe als eine der Ungenauigkeiten hingehen laſſen, von welchen ſie voll iſt, wenn ſie zuweilen den Genuß als einen Zweck unſeres Wollens und Handelns bezeichnet, weil er neben den Zwecken unſeres Wollens einherläuft, ſo wie das ſinnliche Begehren neben dem Wollen, dürfen aber dem philoſophiſchen Ausdruck eine ſolche Ungenauigkeit nicht erlauben.

Nun haben wir aber darauf zu achten, daß der Genuß immer nur etwas Augenblickliches iſt, ſo wie die Gegenwart. Nur die Gegenwart betrifft der Genuß oder nur das Gegenwärtige kann genoſſen werden. Wenn in der Erinnerung an die Vergangenheit oder in der Hoffnung auf die Zukunft ein Genuß gefunden wird, ſo doch nur, weil Erinnerung und Hoffnung uns gegenwärtig ſind, wobei übrigens auch der Begriff des Genuſſes nicht in ſeiner ſtrengen Bedeutung genommen wird. Daher müſſen wir denn auch anerkennen, daß alles ſinnliche Begehren nur auf etwas rein Augenblickliches gerichtet iſt und daß daher auch das Bewußtſein, welches durch das ſinnliche Begehren hervorgebracht wird, nur als ein augenblickliches angeſehn werden darf. Zwar wenn wir das ſinnliche Bewußtſein von einer Wirkung ableiten, welche das Äußere auf uns ausübt, ſo werden wir auch darin etwas erblikken dürfen, was von dem Momente ſeines Eintrittes aus weiter über unſer Leben ſich verbreitet; allein wir werden auch zugleich zu bemerken haben, daß es in der Fortſetzung ſeines Einfluſſes beſtändigen Abwandelungen unterworfen iſt und daher durchaus nicht als etwas Feſtſtehendes ſich darſtellt. Der ſinnliche Eindruck theilt unſerer Seele eine gewiſſe Stimmung mit, welche auf die weitere Entwicklung ſich fortpflanzt und die Auffaſſung ſpäterer ſinnlicher Eindrücke modificirt, dies ſehen wir an den bekannten Erfahrungen über die Verſchmelzung der ſinnlichen Empfindungen unter einander, z. B. in dem Wechſel der Töne, in der Folge der Farben, der Geſchmacksverſchiedenheiten u.ſ.w., an der Art, wie der ſinnliche Eindruck in unſerer Einbildungskraft und in unſerm Gedächtniſſe ſeine Spuren zurückläßt, und wir werden alſo ein gewiſſes Bleiben des ſinnlichen Bewußtſeins in uns nicht leugnen können; aber es bleibt nicht in derſelben Weiſe in uns, in welcher es zuerſt eintritt, ſondern es verſchmilzt ſich mit den ſpätern Eindrücken, die Lebhaftigkeit und Beſtimmtheit, in welcher es zuerſt vorhanden war, verliert ſich in dem matten und unbeſtimmten Bilde, welches unſere Einbildungskraft, unſer Gedächtniß, wie man ſich auszudrücken pflegt, von ihm bewahrt. Daher dürfen wir es ohne Beſchränkung feſtſetzen, daß alles Sinnliche nur in veränderlicher Weiſe als ein Element unſeres Lebens ſich feſthalten laſſe.

Anders iſt es mit dem, was der Wille bezweckt und hervorbringt. Sein Zweck iſt, fortſchreitend zur Entwicklung und Wirklichkeit zu bringen, was im Vermögen der Seele angelegt iſt. So können wir dieſen Zweck wenigſtens in pſychologiſcher Rückſicht bezeichnen. Das Fortſchreiten der Entwicklung aber, haben wir geſehn, ſetzt das Bleiben des Entwickelten voraus, und daher iſt der Wille nicht auf einen augenblicklichen, im Moment vorübergehenden Genuß gerichtet, ſondern auf etwas, was feſtgehalten werden kann und ſoll durch die ganze Reihe aller weitern Lebensacte. Das Gut, welches vernünftigerweiſe begehrt wird, muß ohne Abänderung in derſelben Art, in welcher es begehrt wird, in allen Zeiten und unter allen Verhältniſſen als Gut ſich bewähren. Was einmal als ein Übel oder als etwas Gleichgültiges ſich zeigen kann, das können wir eben ſo weit, als es ein Übel oder etwas Gleichgültiges ſein kann, auch nicht wollen. Demnach muß auch das vernünftige Bewußtſein, welches wir uns angeeignet haben, immer wieder von Neuem als ein ſolches ſich bewähren. Der richtige Gedanke, die Bildung des Gemüths, ſo wie ſie durch eine freie Thätigkeit unſerer Vernunft geſetzt werden, verlangen immer wieder Anerkennung, ſobald ſich nur Gelegenheit ergiebt ſie heraustreten zu laſſen, d. h. ſobald nicht Hemmungen vorhanden ſind, welche ihr Hervortreten verhindern. Zwar werden wir anzuerkennen haben, daß der richtige Gedanke und die geſunde Bildung des Gemüths in der weitern Entwicklung des Lebens auch andere Beziehungen annehmen, als die, in welchen ſie zuerſt eintraten, aber dieſe Beziehungen verändern jene Entwicklungen des vernünftigen Lebens nicht, ſondern noch immer gilt derſelbe Gedanke als richtig ganz in derſelben Weiſe, in welcher er zuerſt eintrat, und in derſelben Weiſe bewähren ſich der Geſchmack und die Liebe, in welcher ſie zuvor ſich geltend machten, wenn wir es nur vermögen, ſie jetzt in unſerm Bewußtſein uns zu vergegenwärtigen. Und wir vermögen dies, wenn nicht Hemmungen unſer Fortſchreiten unterbrechen. So haben wir alſo mitten in dem Wandel unſeres Lebens auch ein Bleibendes anzuerkennen, ein Gut, welches wir feſthalten ſollen und können, und dieſes Bleibende ſind die vernünftigen Elemente unſeres Bewußtſeins.

Daher hat denn auch das Vernünftige in uns eine allgemeine Bedeutung und gilt nicht allein für den gegenwärtigen Standpunkt der Entwicklung, ſondern nachdem es einmal eingetreten iſt, verbreitet es ſich immer wieder ſeine Anerkennung fordernd in unveränderlicher Weiſe über das weitere Leben der Seele, während dagegen das Sinnliche nur als etwas Beſonderes gilt, welches nur dazu beſtimmt iſt einen beſondern Augenblick unſeres Lebens erfüllen zu helfen und darin ſeine Bedeutung hat, auf einer beſondern Stufe unſerer Entwicklung einen Anknüpfungspunkt und eine Erregung für das vernünftige Leben abzugeben. Weil das Vernünftige aus der weſentlichen Anlage der Seele hervorgeht, dürfen wir es auch als etwas der Seele Weſentliches anſehn, und weil das Weſen der Seele ihre ewige Wahrheit iſt, bezeichnen wir auch wohl das Vernünftige als das Ewige der Seele, wobei wir nur zu bemerken haben, daß es zwar ewig in unſerm Vermögen liege, wenn wir anders dieſes unſer Vermögen als ein in der ewigen Natur der Dinge gegründetes anſehn dürfen, daß es aber dennoch nur in der zeitlichen Entwicklung zur Wirklichkeit in uns gelange, und nachdem es wirklich eingetreten iſt, noch mit manchen Hemmungen in uns zu kämpfen habe, aber dennoch gegen alle dieſe als ein weſentliches Beſtandtheil unſeres wahren Seins ſich zu behaupten ſtrebe. Das Sinnliche dagegen hat nicht darauf Anſpruch als ein ſolches Weſentliches für uns angeſehn zu werden, ſondern indem es nur aus unſern Verhältniſſen zur Außenwelt ſtammt, welche uns als zufällig erſcheinen, wenigſtens wenn wir nur unſer einzelnes Weſen berückſichtigen, bietet es ſich auch nur als etwas Unweſentliches und Zufälliges uns dar.

Hieran werden wir nun die ſinnlichen und die vernünftigen Beſtandtheile unſeres Lebens von einander zu unterſcheiden haben in unſerm Bewußtſein und in unſerm Bewußtwerden, um ihre Verhältniſſe zu einander zu beſtimmen. Wir werden aber dabei zwei Arten des Sinnlichen in unſerm Bewußtſein zu unterſcheiden haben nach dem ſchon früher Bemerkten, nemlich theils die unmittelbaren Eindrücke, welche wir empfangen, theils die mittelbaren Einflüſſe, welche das Sinnliche auf uns ausübt, weil es doch ſeine Spuren in uns zurückläßt. Da die letztern von den erſtern abhängig ſind, ſo werden wir dieſe natürlich zum Ausgangspunkte unſerer Unterſuchung machen müſſen.

In einer jeden Entwicklung unſeres Lebens haben wir Sinnliches und Vernünftiges anzuerkennen, in einer jeden Entwicklung auch ein Bewußtſein und ein Bewußtwerden. Da das Letztere immer ein Übergehn aus einem Vorhandenen in ein Künftiges einleitet, ſo iſt freilich kein ſtrenger Abſchnitt in unſerm Leben zu ſetzen; aber wir werden dabei doch anerkennen dürfen, daß verſchiedene Abſätze in unſerm Leben als relative Einheiten unterſchieden werden können, weil ſie einen gewiſſen Verlauf des Lebens abſchließen, der von dem einen Momente eingeleitet, von dem andern geendigt wird. Hierauf beruht alles Periodiſche in unſerm Leben. In einer ſolchen relativen Bedeutung faſſen wir nun ein beſtimmtes Bewußtſein, einen Gedanken, nicht bloß ein Denken, ein Gefühl, nicht bloß ein Fühlen, als eine Einheit des Vorhandenen auf, ohne leugnen zu wollen, daß es einen Kreis des Bewußtwerdens enthält und auch ſchon im Begriff iſt in ein anderes überzugehn. Ein ſolches Bewußtſein aber wird nach dem Vorigen Sinnliches und Vernünftiges in ſich ſchließen. Es kommt darauf an zu beſtimmen, in welchem Verhältniß dieſe beiden in ihm ſtehn werden.

Wenn wir das Geſammtbewußtſein, welches einen Abſchnitt unſeres Lebens erfüllt, von der Wechſelwirkung zwiſchen der Seele und dem Äußern ableiten, ſo ſind in ihm zwei Thätigkeiten mit einander verbunden, die Thätigkeit der Innenwelt und die Thätigkeit der Außenwelt. Dieſe Thätigkeiten, von verſchiedenen Subjecten ausgehend, treten zuſammen um die Wechſelwirkung zu vollbringen, um in der Seele das Geſammtbewußtſein zu vollziehn. Nachdem ſie aber ſo zuſammengetreten ſind, ſetzen ſich auch beide Thätigkeiten wieder von einander ab, weil ſie verſchiedenen Subjecten angehören, und nachdem ſie in der Hervorbringung ihres gemeinſchaftlichen Products einen Augenblick ſich mit einander vermiſcht haben, doch nun als geſonderte Thätigkeiten nur noch die eine dem einen, die andere dem andern Subjecte angehören können. Was von dem augenblicklichen Producte übrig bleibt, iſt die Entwicklung, welche das eine und das andere Subject durch ſeine Thätigkeit errungen hat; jede von dieſen Entwicklungen iſt nur in dem Subjecte, von welchem die entwickelnde Thätigkeit ausgegangen iſt. Dieſes An- und Abſetzen in dem Vollziehen und Vollzogenhaben, im Beginn und im Schluß der Wechſelwirkung können wir als einen allgemeinen Proceß in der Natur betrachten, welcher ſich überhaupt als Expanſion und Contraction äußert, bei den vollkommner organiſirten Weſen aber beſonders merklich in dem Proceß des Ein- und Ausathmens heraustritt. Wie damit die Vollziehung des Geſammtbewußtſeins zuſammenhängt, zeigt ſich darin, daß die Störung des Athmungsproceſſes, wie in der Ohnmacht, auch mit der Störung des Geſammtbewußtſeins zuſammenfällt, und daß im Schlafe, in welchem das Bewußtſein keine ſo entſchiedenen Abſätze hat, wie im Wachen, auch die Contraction und Expanſion des Gehirns, welches auf jeden Fall eins der wichtigſten Organe für das Bewußtſein iſt, eine weniger bemerkbare Bewegung hat.

Doch dieſe phyſiſchen Proceſſe können wir eben nur im Vorbeigehn berühren; zum Beweiſe ſollen ſie nicht dienen. Was aber in der Wechſelwirkung im Allgemeinen anerkannt werden muß, das haben wir auch in der Bildung des Geſammtbewußtſeins wiederzufinden, weil es in der Wechſelwirkung zwiſchen Außenwelt und Innenwelt ſich geſtaltet. Die Thätigkeit der Außenwelt bringt in ihm das Bewußtſein des Äußern, die Thätigkeit der Seele das Selbſtbewußtſein hervor. Wir haben jedoch beide genauer von einander zu unterſcheiden, als es gewöhnlich geſchieht. Denn unter dem Ich oder Selbſt, welches vom Selbſtbewußtſein aufgefaßt werden ſoll, dürfen wir nur das wahre Weſen der Seele, nicht ihre Erſcheinung verſtehn. Dieſes Weſen, ſofern es wirklich iſt, wird ſolches nur durch die Entwicklung ſeines Vermögens, durch ſeine eigene Thätigkeit, alſo durch die Vernunft, während dagegen alles andere, was an ihm nur erſcheint, als eine Wirkung äußerer Verhältniſſe angeſehn werden muß. Daher müſſen wir auch das Selbſtbewußtſein als eine Thätigkeit oder als den Erfolg einer Thätigkeit der Vernunft betrachten. In ihm zieht ſich die Seele in ſich zurück, den Erfolg ihrer Thätigkeit ſich ſelbſt aneignend. Dagegen das Bewußtſein des Äußern iſt ein Widerſchein der Außenwelt in unſerer Seele. Wir dürfen dabei nicht vergeſſen, daß beide, Bewußtſein des Äußern und Selbſtbewußtſein, immer nur in ihrer wechſelſeitigen Beziehung zu einander gedacht werden dürfen; ſonſt würden wir in einen Widerſpruch mit unſerm frühern Satze zu gerathen ſcheinen, daß ein jedes Bewußtſein nur durch eine reflexive Thätigkeit unſerer Seele ſelbſt vollzogen werden könne. Wir müſſen daher anerkennen, daß auch das Bewußtſein des Äußern nur dadurch Bewußtſein iſt, daß es dem Geſammtbewußtſein angehört und mithin von dem Selbſtbewußtſein aufgenommen und dem Selbſt der Seele zugefügt wird. Das Bewußtſein des Äußern, indem es uns angeeignet wird, wird dadurch ſelbſt ein Beſtandtheil unſeres Ich; inſofern wir dasſelbe vollzogen und in uns abgeſchloſſen haben, gehört es nun unſerm Weſen an. Das Bewußtſein der Außenwelt und das Selbſtbewußtſein haben wir als zwei Beſtandtheile des Geſammtbewußtſeins zu betrachten, welche in unſerm abſtracten Denken als von einander geſondert gedacht werden können und müſſen; in dem wirklichen bewußten Leben ſind ſie es nicht.

Zwiſchen beiden Beſtandtheilen findet nun aber ein Wechſel ſtatt, wie zwiſchen dem Anheben und Abſetzen der Wechſelwirkung. Er bildet die kleinſte Periode des Seelenlebens. Das Bewußtſein des Äußern hebt ſie an, das Selbſtbewußtſein ſchließt ſie. Denn jenes entſpricht dem Zuſammentreten der verſchiedenen Thätigkeiten in der Wechſelwirkung; es fließt da die Thätigkeit der Seele mit der äußern Erregung zuſammen; ſo wie wir den Athem einſaugen, ſo nehmen wir das Bild, den Eindruck der Außenwelt in unſere Seele auf, indem wir uns der uns fremden Gegenſtände bewußt werden. Dieſes dagegen, das Selbſtbewußtſein, entſpricht dem Auseinandertreten der in der Wechſelwirkung verbundenen Thätigkeiten; da wird nun die Thätigkeit der Seele, welche ſie zur Vollziehung ihrer Gemeinſchaft mit der übrigen Welt übte, von der äußern Erregung losgelöſt und als die eigene Thätigkeit der Seele, als die Thätigkeit ihres Selbſt, anerkannt und die Seele iſt ſich ihrer bewußt als der erzeugenden Kraft, obgleich nur unter den beſtimmten Beſchränkungen, in welchen ſie ſteht, als einer Kraft, welche ihr Geſammtbewußtſein nur unter den beſtimmten Anregungen der Außenwelt in der gegebenen Weiſe vollziehen konnte. Dies iſt der Pulsſchlag des innern Lebens im Übergehn aus dem Bewußtſein des Äußern in das Selbſtbewußtſein; jenes leitet den Proceß des Lebens ein, dieſes beſchließt ihn. Wir müſſen anerkennen, daß eine jede Entwicklung geſchaffener Weſen von einem Gegebenen ausgeht und mit einer freien Aneignung des Gegebenen beſchließt. Ihre Thätigkeit geht von einem gegebenen Vermögen aus, welches ihnen zu empfangen gebührt. Die Entwicklung eines ſolchen Weſens, durch welche es erſt ſeine Wirklichkeit gewinnt, iſt abhängig von den günſtigen Bedingungen, in welche es ſich geſetzt findet, welche die Außenwelt ihm darbietet und welche ebenfalls von ihm aufgenommen werden müſſen, damit ſeine eigene Thätigkeit daran ſich anſchließe. Wenn die Seele in vernünftiger Thätigkeit ſich entwickeln ſoll, ſo muß ſie erſt ihre Lage, ihren Standpunkt in der Welt gewahr werden, daran aber die Zwecke anknüpfen, welche ſie ausführen kann unter den gegebenen Umſtänden. So iſt denn ohne Zweifel eine Thätigkeit der Empfänglichkeit und ein ſinnliches Bewußtſein der Anfang der Entwicklung. Die Seele wird aber dadurch nur auf ſich ſelbſt zurückgeführt um in ſich ſelbſt die Vernunft zu finden und die Freithätigkeit zu entwickeln. Dadurch ſoll ſie ein Anderes als das Gegebene für ſich und für die übrige Welt erzeugen und ihres wahren Weſens ſich bewußt werden, ſoweit es die gegenwärtige Stufe ihrer Entwicklung geſtattet.

Es folgt nun aus dieſen Grundſätzen unmittelbar, daß wir das ſinnliche Bewußtſein als die nothwendige Grundlage des vernünftigen Bewußtſeins zu denken haben. Für uns iſt das Gegebene zuerſt, das als ein Zufälliges zunächſt uns Angekommene, der beſondere Anknüpfungspunkt für unſere eigene Thätigkeit, alſo überhaupt das Sinnliche. Ein jedes vernünftige Wollen muß von einem vorhergeſetzten Zuſtande ausgehn und den vorhandenen Verhältniſſen ſich anſchließen. Von dieſer Seite aus betrachtet können wir der Sinnlichkeit, welche uns die Anknüpfungspunkte für unſere eigene vernünftige Thätigkeit darbietet, nur Beförderungen der letztern zuſchreiben. In der Entwicklung unſeres ſittlichen Lebens müſſen wir natürlicher und vernünftiger Weiſe anknüpfen an die Bedingungen, unter welchen daſſelbe ſeine Stellung von Geburt an bis zum Tode unter den Dingen dieſer Welt zu gewinnen und zu bewahren hat, wodurch alſo eine ſinnliche Grundlage aller unſerer ſittlichen Verhältniſſe vorausgeſetzt wird. Von den Erkenntniſſen unſerer Vernunft, wenn ſie die weltlichen Dinge und ihren Zuſammenhang ergreifen ſollen, iſt es offenbar, daß ſie nur aus der ſinnlichen Erregung ihre Nahrung ſchöpfen können; denn nur durch die Hülfe der ſinnlichen Wahrnehmungen können wir uns in dieſer Welt zurechtfinden, über unſer Verhältniß zu ihr und dadurch auch über unſer eigenes Daſein und Weſen uns unterrichten, weil wir uns ſelbſt und unſere Beſtimmung im Zuſammenhang mit der übrigen Welt zu denken haben. Nehmen wir auch noch die Bildung des Geſchmacks und der Phantaſie hinzu, woher würden wir wohl den Reichthum der Bilder gewinnen können, in welchem beide ſich gefallen, wenn nicht aus den Anſchauungen, welche das ſinnliche Leben uns zuführt? Ja ſelbſt die Religion ſcheint ihre Nahrung nur daraus ſchöpfen zu können, daß ihr ſolche Anſchauungen der Welt und der ſinnlichen Erſcheinung der Dinge zukommen, welche die Ahnung göttlicher Gegenwart uns erregen. Wenn das ein für allemal feſtſteht, was früher behauptet wurde, daß wir nicht durch Aufhebung unſeres Zuſammenhangs mit der übrigen Welt das Werk unſerer Vernunft zu betreiben haben, dieſer Zuſammenhang aber vermittelſt der Wechſelwirkung immer von einer ſinnlichen Erregung anhebt, ſo können wir die vernünftigen Thätigkeiten unſerer Seele überall nur von einer ſinnlichen Grundlage aus verfolgen. Hiermit in Übereinſtimmung ſehen wir denn auch die höchſten Aufgaben des vernünftigen Lebens als ſpätere Entwicklungen aus dem mehr ſinnlichen Leben heraustreten. In ſeiner Kindheit iſt der Menſch unſtreitig mehr in der Gewalt der ſinnlichen Proceſſe und erſt aus ſeinem kindlichen Daſein ſchöpft er die Kraft zum männlichen Leben. Nicht ſowohl aus dem Sinnlichen arbeitet er ſich heraus, als vielmehr an dasſelbe ſchließt er beſtändig ſich an und entwickelt nur größere Kraft es in ſich zu verarbeiten.

Allein unſere Behauptung zielt nicht allein dahin, daß wir nur einmal und überhaupt von der ſinnlichen Grundlage ausgehen müßten, ſondern ſie fordert, daß in einer jeden neuen Entwicklung unſeres vernünftigen Lebens auch immer wieder von einer neuen ſinnlichen Erregung ausgegangen werden müſſe, daß unſer Seelenleben eben ſo beſtändig der ſinnlichen Receptivität bedürfe, als unſer leibliches Leben des Athemholens. Und wer die Allgemeinheit unſerer Grundſätze bedenkt, der wird die Nothwendigkeit dieſer Behauptung leicht einſehn. Denn beſtändig müſſen wir uns an die übrige Welt anſchließen, in ihr immer von neuem unſere Wurzeln ſchlagen und ſo wie ſie ſich verändert, ſo auch ihre Veränderungen mit unſerer Empfänglichkeit begleiten, um nicht außer Zuſammenhang mit ihr zu kommen. Eine dieſer Behauptung entgegengeſetzte Anſicht hat ſich beſonders in Beziehung auf die Entwicklung des vernünftigen Denkens geltend gemacht, als bedürfte die vernünftige Seele nur ein für allemal einer ſinnlichen Grundlage ihrer Thätigkeiten, um von dieſer aus immer weitere Fortſchritte in ihrer Entwicklung zu machen ohne Unterbrechung, indem nun nicht eine neue ſinnliche Erregung, ſondern der frühere Fortſchritt zur Grundlage des ſpätern gemacht werden könnte. Eine beſondere Abwandelung dieſer Anſicht findet ſich in der Lehre von den angebornen Begriffen, wenn dieſe anzunehmen für berechtigt ſich anſah, daß zwar eine ſinnliche Affection dazu nöthig wäre, um einen Begriff anzuregen, daß aber durch eine einzige Anregung ſolcher Art auch ſogleich der Begriff vollſtändig ſich uns erzeugen könnte. Denn conſequent verfolgt würde dieſe Lehre dahin führen, zu behaupten, daß aus einer ſinnlichen Anregung auch ſogleich das ganze uns angeborne Syſtem der Begriffe vollſtändig durch unſer vernünftiges Nachdenken ſich entwickeln laſſe, weil ja alle Begriffe unter einander zuſammenhängen, ſo daß keiner von ihnen vollſtändig von uns aufgefaßt ſein kann, wenn nicht in ſeinem Zuſammenhange mit allen übrigen. Die Anregung des einen Begriffs würde alſo auch die Anregung aller Begriffe ſein und es würde alſo daraus ein Nachdenken ſich entwickeln laſſen, welches die ganze Welt uns darſtellte, ohne daß irgend eine neue ſinnliche Erſcheinung zu einer neuen Erkenntniß der weltlichen Dinge nöthig wäre. Allein gegen dieſe Anſicht ſpricht alle Erfahrung, welche uns beweiſt, daß wir die Welt in ihren einzelnen Theilen und in der fortſchreitenden Entwicklung dieſer Theile beobachten müſſen, wenn wir eine genügende Einſicht in ihre Zuſammenſetzung gewinnen wollen. Von allgemeinen Grundſätzen aus werden wir zu demſelben Ergebniß gelangen, wenn wir beachten, was wir früher über die Dinge dieſer Welt geſagt haben. Es ſind das eben nicht fertige Dinge, welche in ihrer Wirkung auf uns einmal vollſtändig ſich zeigen könnten, ſondern im Werden begriffen zeigen ſie ſich eben nicht anders, als ſie ſind, als unvollendet alſo und noch nicht zu der Wirklichkeit gelangt, welche zum Theil noch in ihrer Zukunft liegt, und daher können wir ſie auch aus ihrer Wirkung auf uns, d. h. aus unſerer ſinnlichen Erregung nur unvollſtändig erkennen; nur was wirklich iſt von ihnen, zeigen ſie uns und iſt uns erkennbar; und daher ſind auch alle die ſinnlichen Erregungen unſerer Begriffe in ihrer Beſonderheit nicht genügend uns den ganzen und vollſtändigen Begriff eines Dinges vorzuführen, ſondern wir müſſen ihre weitern Ergänzungen durch neue Erfahrungen über dieſes Ding erwarten, durch Erfahrungen, welche eine weitere Entwicklung deſſelben zum Bewußtſein bringen und uns vollſtändiger offenbaren, was in dem Weſen des Dinges liegt. So bleiben wir alſo bei unſerer Behauptung, daß, ſo wie die Welt immer weiter ſich entwickelt, ſo auch wir immer weiter und weiter ihre Entwicklung mit unſerer Empfänglichkeit begleiten müſſen.

Doch haben wir um Misverſtändniſſe zu verhüten hinzuzuſetzen, daß man die ſinnliche Grundlage, von welcher eine jede vernünftige Entwicklung ausgehn muß, nicht in einem zu engen Sinne zu denken habe, als wenn ſie allein in dem neuen, ſo eben eingetretenen ſinnlichen Eindrucke zu ſuchen wäre, ſondern wir werden zu bemerken haben, daß ſie eben ſo ſehr, jedoch nicht allein in den Nachwirkungen früherer ſinnlicher Eindrücke gefunden werden kann, worüber jedoch erſt ſpäter genauere Rechenſchaft wird gegeben werden können.

Allein wenn wir nun auch hiernach ein beſtändig ſich erneuerndes Eintreten der ſinnlichen Thätigkeit nicht allein als nothwendig, ſondern auch als fördernd für unſer vernünftiges Leben anſehn müſſen, ſo dürfen wir uns doch auch nicht verhehlen, daß dieſe Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer ſolchen Förderung auf die Beſchränktheit unſerer Vernunft hinweiſt. Von dem Standpunkte des einzelnen Weſens aus geſehen muß allerdings eine jede Wirkung, welche es erfährt, betrachtet werden als ein Leiden und mithin eine Hemmung und Störung ſeines Lebens in ſich ſchließend, und in dieſem Lichte haben wir alſo auch den unmittelbaren ſinnlichen Eindruck zu betrachten. Das gilt ganz allgemein, ſelbſt für den günſtigen Fall, daß die äußere Einwirkung nur erregend in die Entwicklungsreihe der vernünftigen Seele eingreift; denn auch in dieſem Falle iſt in dem Punkte, in welchem die Wirkung ſtattfindet, eine Beſchränkung der Seele anzuerkennen, und erſt indem die Wirkung zur Erregung umſchlägt und dadurch eine neue Thätigkeit der Vernunft eingeleitet wird, ergiebt ſich die Förderung des Lebens, welche aus dem ſinnlichen Eindruck hervorgeht, aber im eigentlichen Sinne des Wortes nicht darin enthalten iſt. Der ſinnliche Eindruck an ſich verſetzt die Seele gleichſam aus ſich ſelbſt, wendet ſie ihrem Leiden und den äußern Dingen zu und zieht ſie dagegen von dem ab, aus welchem ſie Verſtändigung über ſich ſelbſt gewinnen ſoll, von ſich ſelbſt. Nur inſofern alſo als eine jede Beſchränkung der Vernunft auch eine Erregung ihrer Thatkraft iſt der Beſchränkung ſich zu erwehren, können wir in dem ſinnlichen Eindrucke eine Förderung des vernünftigen Lebens ſehen. Auf keine Weiſe dürfen wir etwa nach der Anſicht des Senſualismus annehmen, daß der ſinnliche Eindruck eine vernünftige Thätigkeit, eine Erkenntniß, eine Vorſtellung oder was es ſonſt ſei, wirklich hervorbringe; ſondern jede vernünftige Thätigkeit findet in ihm nur einen Anknüpfungspunkt und bedarf des ſinnlichen Eindrucks um an ihn anzuſchließen und durch das Anſchließen des Selbſtbewußtſeins an das Bewußtſein des Äußern ergiebt ſich erſt ein Fortſchritt in der Entwicklung der Vernunft.

Noch ſtärker tritt aber das Hemmende des ſinnlichen Eindrucks in den Fällen hervor, in welchen die vernünftige Entwicklung ſchon in einer beſtimmten Reihe von Thätigkeiten begriffen iſt, der ſinnliche Eindruck aber dieſe Reihe nicht begünſtigt, ſondern nach einer andern Seite zieht. In dieſen Fällen wirken die äußern Eindrücke ſtörend auf unſer Nachdenken oder auf unſere Phantaſie und auf die Entwicklung unſeres Gemüths. Man wird dabei zwar ſagen können, daß in dem ſinnlichen Eindrucke dieſer Art eine Erregung und Förderung der Vernunft angelegt ſei, inwieſern ja ein jeder ſinnliche Eindruck uns eine Erſcheinung zum Bewußtſein bringt, von welcher wir etwas lernen, bei welcher wir etwas fühlen können; aber wir werden dabei auch geſtehn müſſen, daß er uns nicht das lehre oder fühlen laſſe, was wir ſo eben für die weitere Entwicklung unſerer Seele zu lernen oder zu fühlen begehren müſſen. Er unterbricht den Gang des vernünftigen Lebens, in welchem wir eben begriffen ſind, und ſtellt ſich dagegen als etwas unſere Abſichten Störendes dar. In dieſen Fällen, ſo wie in den vorher betrachteten haben wir den Einfluß des relativen Gegenſatzes in der Welt anzuerkennen; aber unſtreitig tritt derſelbe in den zuletzt erwähnten Fällen bei weitem ſtärker hervor. Denn wenn auch bei der erſten Art der Fälle der neu eintretende ſinnliche Eindruck die vernünftige Entwicklung unterbricht, ſo iſt dies doch nur augenblicklich und ſelbſt an ſolchen Orten, wo eine Unterbrechung erwartet wird, weil von ihr eine äußere Hülfe, eine neue Erregung der Vernunft ausgehn ſoll, ſo daß bei ſolchen Unterbrechungen auch Inneres und Äußeres in gleichartiger und gleichmäßiger Bewegung fortſchreiten. Wenn dagegen die andere Art der Fälle eine vernünftige Thätigkeit ſinnlich erregt, welche in den bisherigen Gang des Fortſchreitens nicht fördernd eingreift, ſo wird dadurch dieſer auf eine längere Zeit unterbrochen, indem entweder der Einfluß des ſinnlichen Eindrucks zurückgedrängt werden muß, ehe die eingeſchlagene Bahn weiter verfolgt werden kann, oder indem man Zeit und Gelegenheit abwarten muß um das Begonnene fortzuſetzen; was von beiden man aber auch wählen möge, ſo iſt doch damit die Übereinſtimmung unter den Entwicklungen der Außenwelt und der Innenwelt unterbrochen.

Es mag wohl ſelten ſein, daß eine von beiden Arten der Fälle rein vorhanden wäre. Denn in der Entwicklung des Lebens bildet ſich uns ein ſehr zuſammengeſetzter Knäuel von Richtungen aus, zu welchen alsdann der ſinnliche Eindruck auch ſehr verſchiedene Verhältniſſe haben wird, die eine Richtung begünſtigend, die andere dagegen zurückdrängend. Wir haben aber die beiden Fälle zu unterſcheiden, um bemerklich zu machen, wie überhaupt durch unſer Verhältniß zur Außenwelt vermittelſt der Sinnlichkeit eine doppelte Bewegung in unſer Begehren kommt. Auf der einen Seite können wir die Nothwendigkeit nicht ableugnen uns in unſern Thätigkeiten an die Entwicklung der übrigen Welt anzuſchließen. Dieſe Nothwendigkeit bringt zunächſt den ſinnlichen Eindruck in uns hervor und erzwingt in uns die Aufmerkſamkeit, durch welche wir den äußern Reiz in uns aufnehmen. Inſofern iſt die Aufmerkſamkeit rein ſinnlicher Art und gehört dem Acte der Empfänglichkeit an, durch welchen die Wechſelwirkung zwiſchen der Seele und ihrer Außenwelt eingeleitet wird. Allein daran ſchließt ſich alsdann auch eine vernünftige Thätigkeit an, welche in dem Bewußtſein vollzogen wird, daß wir in Gemeinſchaft mit der übrigen Welt unſere eigenen Zwecke betreiben müſſen. Erſt in der Verbindung dieſer beiden Thätigkeiten mit einander vollzieht ſich das Geſammtbewußtſein der Seele. Daher ſchließt ſich an die ſinnliche auch eine vernünftige Aufmerkſamkeit an, welche überhaupt darauf ausgeht den Zuſammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen zu bewahren. Wie ſtark dieſe auf die Vollziehung der ſinnlichen Thätigkeit einwirke, bemerkt man beſonders bei den ſinnlichen Eindrücken, welche das ſinnlich uns Widerwärtige unſerm Bewußtſein zuführen; denn obgleich wir ſolche, wie den Schmerz und das Unangenehme überhaupt, ſinnlich verabſcheuen müſſen, ſo begehren wir ſie doch vernünftiger Weiſe und wollen und vollziehen ſie durch einen von der Vernunft geleiteten Act der Aufmerkſamkeit, weil es auch unter ungünſtigen Verhältniſſen unſeres Lebens zur Außenwelt noch als ein Gut uns erſcheinen muß in dem Zuſammenhange mit der übrigen Welt die Grundlagen unſerer vernünftigen Thätigkeit zu finden. Wenn das Unerwünſchte uns trifft, ſo möchten wir wohl dagegen unſer Auge verſchließen, aber wir öffnen es doch, weil wir wiſſen, daß wir in der Welt leben und im Gegenſatze gegen das Äußere unſer bewußt werden müſſen. Von der andern Seite aber, wenn der ſinnliche Eindruck in der Mitte unſeres Lebens eintritt, findet er ſchon immer eine Richtung unſeres Willens vor, welche beſtimmte Zwecke verfolgt in Beziehung auf die frühern ſinnlichen Eindrücke, welche unſere Vernunft zur Thätigkeit erregt haben. Denn es muß bemerkt werden, daß die Zwecke der Vernunft in keinem zeitlichen Momente unſeres Lebens ihre Befriedigung finden, ſondern weil ſie auf etwas Bleibendes gehn und unſere künftig zu erreichende Beſtimmung im Auge haben, welche doch im Leben nur theilweiſe ſich realiſiren läßt, nothwendig auch auf die ſpätere Entwicklung des Lebens ſich übertragen und eine Tendenz zu weiterer Thätigkeit in uns zurücklaſſen. Der vernünftige Gedanke z. B., welcher ſich in uns ausgebildet hat, läßt in unſerer Seele die Tendenz zurück, ihn beſtändig von neuem geltend zu machen und in reichern Beziehungen auszubilden und zu bewähren. Eben dasſelbe findet bei der Bildung unſeres Gemüths ſtatt. Von dieſer Seite alſo kommt eine eigene Bewegung in unſern Willen, welche aus dem in uns ſchon entwickelten Weſen ſtammt, während dagegen der Wille eine andere Richtung empfängt von den neuen Verhältniſſen aus, welche in dem ſinnlichen Eindrucke der Gegenwart ſich uns verkünden. Beide Richtungen, die von dem gegenwärtigen Eindrucke und die aus der Vergangenheit ſtammende, können in einer größern oder geringern Übereinſtimmung oder auch in einem größern oder geringern Widerſtreite unter einander ſtehen; daß aber die eine mit der andern ſich nicht vereinigen ließe oder die eine mit der andern ſchon an ſich in völliger Einigkeit wäre, läßt ſich bei dem relativen Gegenſatze unter den Dingen dieſer Welt nicht annehmen. Beide daher mit einander in einem mittlern Ergebniſſe zur Einigkeit zu bringen muß uns als eine Aufgabe unſerer Vernunft erſcheinen. Denn auf der einen Seite können wir nicht zugeben, daß wir allein der zuvor ſchon in uns eingeleiteten Richtung unſeres Willens zu folgen hätten, ohne uns um das zu kümmern, was die übrige Welt ſtets Neues in ſich erzeugt; auf der andern Seite dürfen wir auch der Außenwelt das Recht nicht zugeſtehn, mit unbeſchränkter Gewalt über die Beſtrebungen unſerer Vernunft zu ſchalten, wenn wir nicht der Spielball des Zufalls werden ſollen. Daher erſcheint es uns vielmehr als vernünftig den Umſtänden zwar nachzugeben, und wenn dieſe unſere frühern Pläne nicht begünſtigen, die früher ergriffenen Tendenzen wenigſtens einſtweilen ruhen zu laſſen, denn das Unmögliche durchſetzen zu wollen kann nur für Thorheit und Eigenſinn gelten, aber auch den Umſtänden ſo viel als möglich abzugewinnen und ſie in ſolcher Weiſe in den Gang unſeres Lebens zu verflechten, daß wir dabei die alten Abſichten unſerer Vernunft in planmäßiger Folgerichtigkeit mehr und mehr verwirklichen.

Bei allem dem, was wir hierbei als vernünftig und unvernünftig ſetzen, iſt nun immer die Vorausſetzung, nicht allein daß Freiheit des Willens dabei ſei, ſondern auch daß dieſe Freiheit einen Spielraum habe zur Wahl zwiſchen dem einen und dem andern. Wir unterſcheiden hier zwiſchen Freiheit des Willens und zwiſchen Willkür oder Wahlfreiheit (liberum arbitrium). Nach unſern frühern Sätzen findet die erſtere ſchon da ſtatt, wo überhaupt nur eine eigene Thätigkeit der Seele in Vollziehung des Bewußtſeins geſetzt iſt; denn alles, was die Seele thut, müſſen wir ihr zuſchreiben oder zurechnen, und in dieſem weiteſten Sinne des Worts iſt die Zurechnungsfähigkeit nirgends aufgehoben, wo noch ein Bewußtſein ſtattfindet. Aber die Zurechnungsfähigkeit kann größer oder geringer ſein, und offenbar finden wir ſie da größer, wo die menſchliche Seele weniger abhängig iſt von den ſinnlichen Eindrücken, als wo die ſinnlichen Eindrücke mehr von der Vernunft beherrſcht werden. So rechnen wir in der Kindheit uns weniger zu, als im reifern Alter. Es läßt ſich demnach auch ein Zuſtand denken, in welchem die Freiheit der Seele ſo beſchränkt wäre, daß ſie eben nur das Bewußtſein dieſes Zuſtandes in ſich vollziehen könnte, nur den Gegenſatz zwiſchen der Außenwelt und dem Ich anerkennend, aber in ſo verworrener Weiſe, daß daraus keine weitere

Entwicklung deſſelben von der Seele ausginge. Alsdann würde ſie nur Freiheit, aber nicht Freiheit der Wahl haben. Wenn nun auch ein ſolcher Zuſtand in voller Strenge vielleicht nie vorkommen möchte, ſo giebt es doch wenigſtens Annäherungen an denſelben, wie im Schlafe, in den Geiſteskrankheiten, wo zwar die Zurechnungsfähigkeit nicht gänzlich verſchwindet, weil wir dabei der Seele noch ein Bewußtſein von ſich zuſchreiben, ſie aber doch auf ein ſo kleines Maß zurückgeführt iſt, daß wir die Regungen der Wahlfreiheit kaum in den gröbſten Umriſſen zu entdecken vermögen. Dagegen in den Zuſtänden einer freiern Regſamkeit unſerer Vernunft ſchreiben wir ihr nicht allein zu, daß ſie ihrer im Gegenſatze gegen die Außenwelt ſich bewußt wird, ſondern auch dieſen Gegenſatz ſo deutlich hervorzuheben weiß, daß ſie vermag in ſich ſelbſt einen Grund der Thätigkeit zu finden, welcher in die Wechſelwirkung eintretend dieſen Gegenſatz anders geſtaltet. Wir können dies jedoch nur als einen Unterſchied des Grades gelten laſſen, indem natürlich der relative Gegenſatz zwiſchen der Seele und ihrer Außenwelt ſeinem Inhalte nach von beiden Gliedern, welche ihn bilden, abhängig iſt und daher auch beide Glieder in der Feſtſtellung deſſelben thätig ſein müſſen, ſo daß nur bald das eine, bald das andere Glied überwiegend thätig oder leidend dabei ſich erweiſt.

Die Freiheit der Wahl iſt aber in zwei Momenten gegründet: 1) darin, daß eine jede Entwicklung in der Welt ein noch Leeres und Unbeſtimmtes zu erfüllen hat aus dem Vermögen der Dinge heraus, welches immer eine größere Sphäre hat, als die wirklich zu entwickelnde Thätigkeit. Daher bieten die Dinge außer der Seele eine größere Sphäre der Möglichkeiten dar durch die Thätigkeit der Seele beſtimmt zu werden, und es ſteht deswegen zur Wahl, welche von dieſen Möglichkeiten durch Mitwirkung der Seele wirklich werden ſoll. Und von der andern Seite bietet auch das Vermögen der Seele eine größere Sphäre der Möglichkeiten dar Thätigkeiten aus ſich zu entwickeln, und es ſteht in ihrer Wahl eine von dieſen Thätigkeiten jetzt zu vollziehen vermittelſt eines Entſchluſſes des Willens. Eine ſolche Wahl findet ſchon bei der erſten Entwicklung der Seele ſtatt. Die Seele wird zwar bei dieſer Wahl die ſinnlichen Erregungen, welche ihr gegeben ſind, berückſichtigen müſſen und von dieſen eine Anleitung zur Wahl empfangen; aber ſie geräth dadurch doch keinesweges in eine ſolche Abhängigkeit, daß ſie nur nach einer Richtung thätig ſein könnte; denn wir müſſen bemerken, daß jeder ſinnliche Eindruck eine Mannigfaltigkeit in ſich enthält und daher der Seele die Wahl geſtattet unter den verſchiedenen Punkten, welche in ihm liegen, einen oder den andern weiter zu führen zur Verſtändigung über ſich ſelbſt und über ihr Verhältniß zu den übrigen Dingen der Welt. Denn da der ſinnliche Eindruck immer als eine Einwirkung einer Menge äußerer Dinge angeſehn werden muß, in welcher zwar einzelne ſtärker auf uns einwirken mögen als andere, aber doch nicht allein, ſo iſt auch unſere Aufmerkſamkeit, ſofern ſie von der Vernunft geleitet wird, einer verſchiedenen Richtung auf das eine oder das andere Element des ſinnlichen Eindrucks fähig. Hierin liegt die Fähigkeit unſerer Seele zu abſtrahiren, d. h. die Aufmerkſamkeit von dem einen Elemente des ſinnlichen Eindrucks abzuziehen, um ſie dagegen bei einem andern Elemente desſelben feſtzuhalten. 2) aber beruht die Freiheit der Wahl auch darauf, daß nachdem die Seele in eine Reihe der Entwicklung eingetreten, dieſer aber ein neuer ſinnlicher Eindruck ſich anfügt, es nun von der Seele abhängt, inwieweit ſie dem letztern oder der Fortſetzung der erſtern folgen will. Es ſind hierdurch zwei Bewegungen in der Seele angeregt, welche ſie mit einander zu vereinigen hat, unter welchen aber ein verſchiedenes Abkommen getroffen werden kann, indem die Seele bald mehr der neuen Anregung nachgiebt, bald mehr den frühern Entſchlüſſen folgt. Von dieſem zweiten Momente hängt das Bewußtſein der Willkür oder der Wahl ab und deswegen kann dieſes Bewußtſein auch nur in der Mitte unſerer Entwicklung eintreten, und wird es um ſo ſtärker, je mehr die Entſchlüſſe der Seele auf die weitere Entwicklung derſelben Einfluß gewinnen. Denn wenn auch in der erſten Entwicklung der Seele ſchon eine Wahl ſtattfindet zwiſchen den verſchiedenen Thätigkeiten, welche im Vermögen angelegt ſind, und den verſchiedenen Trieben der Seele, ſo kommt dieſe Wahl uns doch nicht zum Bewußtſein, weil wir die noch nicht entwickelten Thätigkeiten und Triebe der Seele nicht kennen. Die ſchon entwickelten Richtungen und Entſchlüſſe unſerer Seele dagegen kennen wir, um ſo beſſer, je lebhafter ſie auch noch in der Gegenwart uns bewegen, und ſo auch die neuen Erregungen unſerer Vernunft, welche in dem ſchon vollendeten ſinnlichen Eindrucke liegen, und daher können wir auch ein Bewußtſein von unſerer Wahl zwiſchen beiden haben.

Dieſes letzte Moment der freien Wahl und mithin auch das Bewußtſein derſelben ergiebt ſich nun in allen den Fällen, in welchen wir die frühern Tendenzen unſeres Lebens mit den neu eingetretenen Umſtänden in Übereinſtimmung zu ſetzen haben, ſo gut es eben gehen will. Eine ſolche hervorzubringen iſt aber wegen zweier Punkte möglich, von welchen der eine an die Natur des ſinnlichen Eindrucks, der andere an die Beſchaffenheit unſerer vernünftigen Zwecke ſich anſchließt. Was den erſten Punkt betrifft, ſo haben wir ſo eben bemerkt, daß in einem jeden ſinnlichen Eindruck eine Mannigfaltigkeit der Erregungen liegt und daß deswegen eine Wahl geſtattet iſt, welcher von dieſen Erregungen wir folgen wollen. Wir werden daher dieſe Wahl auch ſo einrichten können, daß die von uns aufgenommene Erregung in die früher von uns gefaßten Entſchlüſſe eingreift und das weitere Betreiben derſelben geſtattet oder fördert. So wie aber hierdurch die ſinnlichen Eindrücke geſchickt ſind unſern vernünftigen Entſchlüſſen ſich zu fügen, ſo ſind auch, was den zweiten Punkt betrifft, nicht minder unſere vernünftigen Zwecke von der Art, daß ſie unſern neu eingetretenen Eindrücken ſich anſchließen können. Denn in einem jeden Zwecke der Vernunft liegen die mannigfaltigſten Beziehungen, weil die Vernunft nie das Beſondere allein, ſondern im Beſondern immer das Allgemeine will. Sie will nicht allein das Einzelne erkennen, ſondern ihr wiſſenſchaftliches Beſtreben iſt auf die Erkenntniß des Ganzen gerichtet und in einer jeden beſondern Erregung des wiſſenſchaftlichen Triebes wird ſie daher auch eine Beziehung zu der Erkenntniß zu finden wiſſen, welche ſie ſchon im Einzelnen ſich erworben hat. Sie will nicht allein eine beſondere Richtung unſerer Gemüthsbildung betreiben, ſondern in den beſondern Richtungen, deren das Gemüth fähig iſt, daſſelbe überhaupt bereichern und befeſtigen, ſo daß ſie auch in jeder Erregung desſelben Nahrung für die ſchon gewonnene Gemüthsbildung finden kann. Dies liegt im Weſen der Vernunft, welche nicht eigenſinnig nur nach dem begehrt, was ihrer einmal eingeſchlagenen Richtung zunächſt liegt, ſondern alles zur Wirklichkeit zu bringen ſucht, was im Vermögen der Seele angelegt iſt. Daher haben wir, um die Übereinſtimmung zwiſchen unſerer frühern vernünftigen Entwicklung und den unmittelbaren ſinnlichen Eindrücken hervorzubringen, nur darauf zu ſehen, daß wir in unſern Begehrungen immer die ihnen gebührende Weite der Allgemeinheit feſthalten, in den ſinnlichen Eindrücken aber das aufzufinden wiſſen, was für die weitere Verwirklichung des von uns Begehrten als fördernd angeſehn werden kann. Dieſe Aufgabe iſt nun freilich nur annäherungsweiſe zu löſen, und es wird dabei nicht fehlen können, daß, indem wir von den ſinnlichen Eindrücken das uns ausſcheiden, was dem Gange unſerer Entwicklung gemäß iſt, das Übrige, von welchem wir abſtrahiren müſſen, dabei ſtörend einwirkt, ſo wie auch von der andern Seite es das Gewöhnliche ſein wird, daß unſere allgemeinen Zwecke doch mit den Beſonderheiten, in welchen ſie zunächſt ſich verwirklichen, zu innig ſich verbinden, als daß nicht andere Beſonderheiten, welche die ſinnliche Erregung ihnen zufügt, damit in einem relativen Gegenſatz ſich darſtellen ſollten. Aber auf ſolche theilweiſe heraustretende Hemmungen unſerer vernünftigen Thätigkeit müſſen wir ſchon gefaßt ſein und ſie als eine nothwendige Folge des relativen Gegenſatzes in dieſer Welt überhaupt betrachten. In dieſer Rückſicht haben wir nur dahin zu ſtreben, daß wir das richtige Maß in dem treffen, was wir unter den gegenwärtigen Umſtänden zurücktreten laſſen und was wir dagegen feſthalten ſollen. Es kommt dabei darauf an die weſentlichen Aufgaben unſeres Lebens nicht aus den Augen zu laſſen und ſie zu unterſcheiden von den augenblicklichen Erregungen des ſinnlichen Triebes, welche dagegen zurücktreten müſſen. Hierüber jedoch eine allgemeine Regel geben zu wollen würde uns in eine Unterſuchung über den verſchiedenen Werth der ſittlichen Güter verflechten, welche der vorliegenden Aufgabe zu fern ſteht, als daß darauf von uns eingegangen werden könnte.

Dagegen müſſen wir doch im Allgemeinen das Verhältniß zu beſtimmen ſuchen, welches nach dieſen Grundſätzen zwiſchen der ſinnlichen und vernünftigen Thätigkeit in ihrem unmittelbaren Einfluſſe auf einander ſich ergiebt. Wenn, wie geſagt, eine jede Entwicklung unſerer Seele durch einen ſinnlichen Eindruck eingeleitet wird, damit aber dieſer zur Erregung unſerer Vernunft ausſchlage, auch ein Moment des Selbſtbewußtſeins daran ſich anſchließen muß, ſo werden wir um die Hemmung der Vernunft durch die Sinnlichkeit vermittelſt des unmittelbaren Eindrucks ſo viel als möglich zu vermeiden, darauf zu ſehen haben, daß dieſes Selbſtbewußtſein auch wirklich in ſeiner ganzen unter den gegebenen Verhältniſſen möglichen Stärke eintrete. Dies geſchieht dadurch, daß im Selbſtbewußtſein das Ich gegen das Bewußtſein des Äußern gehörig ſich abſetzt. Im Denken tritt dies als **Unterſcheidung** des Subjectiven vom Objectiven heraus und eine ſolche wird daher zur Erregung unſerer Vernunft durch die Sinnlichkeit durchaus erforderlich ſein, je ſtärker ſie aber iſt, um ſo vollkommener, müſſen wir auch ſagen, wird die Hemmung, welche in der ſinnlichen Empfindung liegt, zu einer Erregung der Vernunft umſchlagen; je weniger ſie dagegen ſich geltend macht, um ſo ſtärker bleibt die Seele in der Hemmung ſitzen. Dies letztere ſehn wir an den ſogenannten Sinnentäuſchungen, welche eben nur darin ihren Grund haben, daß wir das Objective in der Erſcheinung von dem Subjectiven nicht abzulöſen wiſſen. Ein Beiſpiel noch mehr beſonderer Art bietet die allzu ſchnelle Folge der ſinnlichen Eindrücke dar. Denn je ſchneller dieſe die ſinnliche Aufmerkſamkeit ihnen zu folgen nöthigen, um ſo weniger Zeit bleibt der Seele übrig ſich auf ſich ſelbſt zu beſinnen und im Gegenſatze gegen das Ich die Bedeutung aufzufaſſen, welche das Objective für unſer Leben hat. Hierauf muß alles das zurückgeführt werden, was wir verworrene Sinneneindrücke zu nennen pflegen. Beſſer würden wir ſie verwirrende nennen, denn an ſich ſind alle übrige Sinneneindrücke eben ſo verworren, als dieſe; dieſe aber verwirren die Seele mehr als andere, weil ſie ihr nicht Raum genug laſſen zurückgehend auf ſich ſelbſt ſich zu beſinnen. Ein Beiſpiel ſolcher Verworrenheit im höchſten Maße können wir vom Schwindel hernehmen, in welchem die Flucht der aufgefaßten Erſcheinungen ein hinlänglich beſtimmtes Abſetzen des Bewußtſeins zwiſchen dem Äußern und dem Selbſtbewußtſein nicht geſtatten will. Wenn wir nun eine Gewalt über den Schwindel uns noch zuſchreiben dürfen, ſo geht auch aus dieſem Beiſpiele hervor, daß wir durch die Vollziehung unſeres Selbſtbewußtſeins auch das Abſetzen der beiden Thätigkeiten, durch welche die Wechſelwirkung zwiſchen Innen- und Außenwelt ſich vollendet, einigermaßen in unſerer Gewalt haben. Durch dieſes Abſetzen wird es alsdann hervorgebracht, daß die verſchiedenen Eindrücke der Außenwelt auf unſere Seele nicht zu leicht in einander übergehn und zu einer verwirrenden Maſſe zuſammenfließen. Dadurch wird aber auch die Seele ſich deſſen bewußt, was ſie ſich ſelbſt zuzuſchreiben hat und was ſie dagegen dem Äußern beilegen muß. Wir ſehen hier wie die Ausbildung des Selbſtbewußtſeins mit der Ausbildung des Bewußtſeins von der Außenwelt auf das genaueſte zuſammenhängt.

Einen ſtarken Beleg für die Richtigkeit dieſer Theorie möge es erlaubt ſein hierbei noch anzuführen. Wir finden ihn in der Unterſcheidung zwiſchen den ſogenannten edlern und unedlern Sinnen. Denn die edlern Sinne, das Geſicht und das Gehör, ſind auch die, welche am wenigſten mit Genuß und Schmerz zu thun haben, während die unedlern mit dieſen Gegenſtänden des ſinnlichen Begehrens und Verabſcheuens am genaueſten verwachſen ſind. Nun beruht aber der Unterſchied weſentlich darauf, daß die Eindrücke, welche den unedlen Sinnen angehören, weder für die Erkenntniß, noch für die Bildung des Kunſtgeſchmacks ſich ſo brauchbar zeigen, als die Eindrücke der edlern Sinne. Daß dies mit der Empfänglichkeit für Genuß und Schmerz zuſammenhängt, zeigt ſich unſtreitig darin, daß auch die Eindrücke des Geſichts und des Gehörs für Erkenntniß und Geſchmack nichts darbieten, wenn ſie Genuß oder Schmerz in einem gewiſſen Grade aufregen, während dagegen die Eindrücke der ſogenannten unedlern Sinne für die Zwecke der Vernunft brauchbar werden, wenn wir den ſinnlichen Genuß oder Widerwillen davon abzulöſen wiſſen. Sinnlicher Genuß aber und ſinnlicher Schmerz feſſeln uns an den ſinnlichen Eindruck; ſie müſſen als die Bildung der Vernunft ſtörend angeſehn werden, wenn ſie in höherem Grade und ungemäßigt auftreten, weil ſie als Arten des Bewußtſeins ſich ergeben, in welchen die Effecte der äußern Natur und unſerer Seele ununterſcheidbar ineinanderfließen. Daher verwiſchen ſich auch die Eindrücke der unedlern Sinne faſt ohne Unterſcheidung in einander, während die Eindrücke der edlern Sinne in einem kurzen Verlauf die mannigfaltigſten und beſtimmteſten Unterſchiede zu machen erlauben.

Der ſondernden Thätigkeit der Vernunft muß jedoch immer die verbindende zur Seite gehn. Dies werden wir gewahr, wenn wir bemerken, wie die Thätigkeit des Selbſtbewußtſeins immer nur anſchließen kann an die frühern Entwicklungen der Vernunft, in welchen wir ein Selbſt gewonnen haben. Denn wir haben geſehn, daß es vernünftig iſt, die Richtung unſerer Entwicklung, in welcher wir begriffen ſind, ſoweit es die Umſtände geſtatten, feſtzuhalten im Fortſchreiten. Das Geſetz des Fortſchreitens verlangt, daß wir die ſchon gewonnene Bildung der Vernunft immer wieder von Neuem in Thätigkeit ſetzen und die frühern Einſichten und Gefühle des Gemüths zur Grundlage unſerer weitern Entwicklung machen. Daher wird ſich der gegenwärtige Augenblick des Selbſtbewußtſeins, welches die Vernunft erzeugt, auch immer in einer Verbindung des Gegenwärtigen mit dem Frühern zeigen, und jemehr es uns gelingt die ganze frühere Bildung uns gegenwärtig zu erhalten, um ſo genauer, werden wir ſagen können, ſei die Aufgabe der Vernunft für dieſen gegenwärtigen Entwicklungsſtand gelöſt worden. Es könnte zwar ſcheinen, als wenn dieſe Verbindung verſchiedener Momente unſeres Bewußtſeins nur auf das Bewußtſein des Ich ſich bezöge; allein wenn wir uns daran erinnern, daß unſerer vernünftigen Bildung nicht allein das Bewußtſein deſſen, was wir ſind, ſondern eben ſo ſehr auch das Bewußtſein deſſen, was die übrigen Dinge ſind, angehört, ſo ergiebt ſich daraus auch, daß unter den verſchiedenen und unterſchiedenen Elementen unſeres Bewußtſeins vom Äußern dieſelbe Verbindung geſucht werden muß, welche wir unter den Elementen unſeres eigenen Lebens zu ſetzen haben.

Die Natur dieſer Verbindung ſchließt die Sonderung oder Unterſcheidung der Elemente keinesweges aus, ſondern fordert ſie nur ſtärker heraus. Denn wir haben geſehn, daß die Freiheit der Wahl ein weſentlicher Beſtandtheil des Fortſchreitens iſt und daß ſie eine Sonderung der Elemente vorausſetze, welche in der Mannigfaltigkeit des ſinnlichen Eindrucks enthalten ſind, damit das Fördernde für den Gang des Lebens ergriffen werde. Ebenſo, wenn wir unſer uns bewußt werden wollen, müſſen wir zu ſondern wiſſen, was in der Entwicklung unſeres Lebens uns angehört, und wenn wir der äußern Dinge uns bewußt werden wollen, müſſen wir den Schein, welcher auf ſie fällt, zu unterſcheiden wiſſen von den wahren Bethätigungen ihrer Kraft. Daher müſſen Sonderung und Verbindung immer gleichen Schritt mit einander halten, wenn wir die Zwecke der Vernunft betreiben.

Durch beide kommt nun eine beſtimmte Ordnung in die Elemente unſeres Bewußtſeins. Es wird zwar dadurch nichts hinzugeſetzt zu dem, was durch die Thätigkeit des Äußern und der Seele erzeugt wird in der Hervorbringung der ſinnlichen Erſcheinung, aber wenn in dieſer auch das ganze Leben der Seele ſich vollzieht, in ihr auch alle Elemente verbunden ſind, welche in unſer Bewußtſein jemals eintreten können, ſo iſt doch dieſe Verbindung eine ganz andere als die, welche die Vernunft hervorzubringen ſtreben muß. Jene Verbindung, welche die Natur von ſelbſt bewirkt, miſcht die Thätigkeiten der Außenwelt und der Seele ohne Unterſcheidung unter einander, ſo wie ſie auch die Thätigkeiten verſchiedener Dinge der Außenwelt zu einem gemeinſchaftlichen Eindruck zuſammenfließen läßt. Eben deswegen gewährt der ſinnliche Eindruck, was an ihm iſt, immer nur eine verworrene Vorſtellung deſſen, was wir im Bewußtſein aufzufaſſen haben. Indem aber die vernünftige Thätigkeit das Selbſtbewußtſein dem Bewußtſein des Äußern entgegenſetzt, leitet ſie auch eine Unterſcheidung der verſchiedenen Thätigkeiten ein, von welchen die eine dem Ich, die andere dem Äußern zugeſchrieben werden muß, und dieſe Unterſcheidung wird alsdann weiter fortgeſetzt, indem wir in den ſinnlichen Eindrücken wieder abſondern müſſen, was auf das eine und was auf das andere Ding der Außenwelt ſich bezieht; dadurch wird aber die Verworrenheit in der Zuſammenſetzung unſerer Vorſtellungen aufgehoben. Dieſe treten dadurch auch nicht gänzlich auseinander und nur äußerlich neben einander hin, wie durch Schranken geſchieden, ſondern eine jede vernünftige Thätigkeit, welche in einem beſtimmten Momente des Lebens ſich vollzieht, ſchließt ſich ſogleich den frühern Entwicklungen der Vernunft an und ſucht dieſelben ſo viel als möglich in ſich aufzunehmen, ſowohl im Ich, als in der Außenwelt die verſchiedenen Thätigkeiten in ihrem Zuſammenhange unter einander begreifend und vereinend, Außenwelt und Innenwelt aber auch wie zwei zuſammengehörige Stücke eines Ganzen betrachtend. Hierdurch wird der ganze Stoff unſeres Bewußtſeins in beſtimmte, mit einander genau verbundene Glieder gebracht und es verſchwindet dadurch ein jeder todte Stoff, welcher haufenweiſe, ohne Sonderung und wechſelſeitige Verbindung der Elemente in unſerm Leben ſich anhäufen würde, wenn nicht die Vernunft vorſähe; dagegen erhält hierdurch alles die lebendige Beweglichkeit, durch welche wir es ſogleich für die weitern Fortſchritte unſerer Vernunft verwenden können. Dieſe Ordnung, durch Sonderung und Verbindung bewirkt, haben wir in unſerm wiſſenſchaftlichen Bewußtſein zu ſuchen, indem wir nach einem Syſtem der Begriffe ſtreben, in welchem die einzelnen Begriffe und die einzelnen Elemente derſelben nicht einander hemmen oder wechſelſeitig ausſchließen, ſondern eins das andere herbeirufen und beſtätigen ſollen. Denn ſobald der eine Begriff als ein Glied des ganzen Syſtems ſich darſtellt, fordert er auch zugleich die übrigen und enthält ſie in ſeinem Gedanken. Dieſe Ordnung haben wir auch in den Erfindungen unſerer Phantaſie, welche nach Schönheit ſtreben, als Geſetz anzuerkennen; denn in ihnen ſoll ein jeder Theil als unterſchieden von allen übrigen, aber auch mit dem Bewußtſein des ſchönen Ganzen, welchem er angehört, von uns aufgefaßt werden. Und in den Regungen unſerer Liebe muß man nicht weniger auf die Entfernung aller Verworrenheit dringen, indem man ein jedes nach deſſen eigenthümlicher Natur, aber auch in ſeiner Beziehung zum Ganzen in ſeine Liebe aufzunehmen hat, weil die wahre Liebe zum Einzelnen doch nur als eine beſondere Bethätigung der allgemeinen Liebe ſich ergeben ſoll.

Aber ſo wie zuvor bemerkt werden mußte, daß die Behandlung, welcher wir die ſinnlichen Eindrücke durch die Vernunft zu unterwerfen haben, um die Störungen unſerer Vernunft zu entfernen, zu dem gegebenen Stoffe nichts hinzuſetzt, ſo haben wir auch von der andern Seite anzuerkennen, daß ſie von demſelben nichts wegläßt oder gänzlich zu beſeitigen hat. Eine gewiſſe Abſtraction haben wir zwar empfehlen müſſen, wenn wir dem Gange unſerer Entwicklung folgend unter den Elementen des ſinnlichen Eindrucks ſolche auswählen wollten, welche uns zu fördern geeignet wären; aber es iſt damit doch keinesweges geſagt, daß wir alles das, von welchem wir gegenwärtig abſtrahiren müſſen, gänzlich fallen laſſen ſollten; ſondern wir finden uns nur durch den Gang unſeres Lebens genöthigt es einſtweilen bei Seite zu ſchieben, und wer weiß, wann einmal Gelegenheit und Veranlaſſung kommen wird es wieder hervorzunehmen als ein Element, welches doch noch ſtillſchweigend und ohne unſer Zuthun weiter in unſerm Leben fortwirkt. Wenn wir nun auch ferner nicht leugnen dürfen, daß wir gewaltſame ſinnliche Eindrücke, welche unſer vernünftiges, ja ſelbſt unſer ſinnliches Leben ſtören könnten, zu entfernen haben, ſo heißt dies ja eben nur, daß wir durch unſer Handeln Mittel anwenden ſollen, ſie nicht einmal in unſerm ſinnlichen Leben heraustreten zu laſſen, und dies liegt daher ganz außer dem Bereich unſerer Aufgabe. Sollten ſie aber durch ſolche Mittel ſich nicht entfernen laſſen, ſo können wir dagegen nur dieſelbe Abſtraction aufrufen, von welcher wir ſchon zuvor geſehn haben, daß ſie die Elemente des ſinnlichen Eindrucks zwar zurückſchiebt, aber ſich doch vorbehält ein andermal ſie für die Zwecke der Vernunft zu benutzen. In dem Fall endlich, daß auch eine ſolche Abſtraction uns unmöglich wäre, würde uns freilich nichts anderes übrig bleiben, als den mit gewaltſamen Eindrücken verbundenen Hemmungen unſerer Vernunft uns zu unterwerfen, weil es unvernünftig ſein würde das Unmögliche zu verlangen.

Wir glauben hiermit alles umfaßt zu haben, was dazu nöthig iſt das Verhältniß der unmittelbaren ſinnlichen Einwirkung auf die Vernunft zu beurtheilen. Wenn dieſe Einwirkung auch als eine momentane Hemmung ſich uns ergeben kann, ja muß wegen des relativen Gegenſatzes der weltlichen Dinge, ſo iſt doch nichts darin, was nicht durch eine ſpätere Thätigkeit der Vernunft als Erregung und Förderung unſerer Vernunft aufgenommen werden könnte. Selbſt die gewaltſamen Eindrücke ſind nur augenblicklich, ſei es im Genuß oder im Schmerz, wenn ſie nicht ſpäter durch weitere Eindrücke ähnlicher Art fortgeſetzt werden ſollten, was aber ihnen an ſich nicht zugeſchrieben werden könnte; nachdem jedoch der Genuß und der Schmerz der Gegenwart von ihnen abgeſtreift worden, bleibt von ihnen eine Nahrung für unſere Vernunft übrig, indem ſie unſer Bewußtſein von uns und der Außenwelt bereichern. Daher haben wir weder den ſinnlichen Genuß, noch den ſinnlichen Schmerz zu ſcheuen, als wenn ſie unſerm vernünftigen Leben ſchädlich wären, ſondern müſſen nur dafür ſorgen, daß wir in ihnen nicht verweilen oder nur von Genuß zu Genuß und von Schmerz zu Schmerz eilen, ſondern das vernünftige Selbſtbewußtſein in gehöriger Stärke dazwiſchen eintreten laſſen, welches ſondernd und verbindend die ſinnlichen Maſſen und ihre ſchädliche Anhäufung zu bewältigen weiß.

Wir wenden uns jetzt zu den mittelbaren Einwirkungen der Sinnlichkeit auf unſer vernünftiges Leben. Unter dieſen Ausdruck faſſen wir alles das zuſammen, was als Rückſtand einer frühern ſinnlichen Thätigkeit in unſerer Seele vorkommend auf unſere vernünftige Thätigkeit einen Einfluß ausübt, alſo Bilder der ſinnlichen Einbildungskraft, Gedächtnißeindrücke, ſinnliche Neigungen und anderes ähnlicher Art. Man hat dieſe Erſcheinungen oft allein aus der ſinnlichen Natur der Seele zu erklären geſucht, beſonders die Gedächtnißeindrücke, mit welchen die übrigen auch wohl in genaueſter Verbindung ſtehen möchten, und ſie alsdann nur gleichſam als einen Nachhall oder als eine Spur des ſinnlichen Eindrucks angeſehn. Schon der Name des Gedächtnißeindrucks zeugt von einer ſolchen Theorie. Allein es iſt jetzt wohl als anerkannt zu betrachten, daß dieſe Theorie in ihren verſchiedenen Wendungen ihrem Zwecke nicht genügt. Denn wie früher bemerkt, hat zwar der ſinnliche Eindruck ſeine natürlichen Folgen im weitern Leben der Seele, er dauert aber nicht in derſelben Weiſe in ihr fort und ſcheidet ſich nicht geſondert von den folgenden Sinneneindrücken ab, ſondern vermiſcht ſich mit ihnen und hat nur auf ihre Umwandelung einen Einfluß. Die Vorrathskammern des Gedächtniſſes, die bleibenden Spuren der ſinnlichen Eindrücke im Gehirne, die materiellen Ideen und andere Vorſtellungsweiſen ähnlicher Art müſſen wir daher als beſeitigte Hypotheſen anſehn, welche nur aus einer fehlerhaften Abſtraction hervorgegangen ſind, indem man die ſinnliche Thätigkeit der Seele als etwas betrachtet hat, was von der vernünftigen Entwicklung derſelben abgeſondert beſtände, obwohl beide immer nur in Verbindung mit einander vorkommen. Zu ſolchen Hypotheſen hat man aber deswegen ſeine Zuflucht genommen, weil es allerdings eine größere Schwierigkeit hat das Bleiben und die Nachwirkung des Sinnlichen in unſerm Bewußtſein zu erklären, als das Bleiben und die Nachwirkung des Vernünftigen. Denn dies letztere erklärt ſich einfach daraus, daß im Fortſchreiten der Vernunft das früher als Vernunft Geſetzte feſtgehalten werden muß. Daher geſtaltet ſich eine jede Thätigkeit der Vernunft, ſo wie ſie eingetreten iſt, zu einer Neigung dieſelbe Thätigkeit immer wieder von neuem geltend zu machen und weiter zu fördern. Wenn dagegen die ſinnliche Thätigkeit nur als ein Augenblickliches in uns geſetzt iſt, ſo ſcheint ſie ein ſolches Bleiben gar nicht in Anſpruch nehmen zu können, und wenn auch zugegeben werden müßte, daß ähnliche Sinneneindrücke in uns wieder vorkommen könnten, vielleicht unterſtützt durch eine gewiſſe Übung und Fertigkeit in den Bewegungen unſerer Sinnenorgane, ſo würden wir uns doch nicht erklären können, wie wir zu dem Bewußtſein kämen, daß derſelbe ſinnliche Eindruck, welchen wir früher hatten, jetzt in einer ähnlichen Empfindung ſich uns abbildete, wenn nicht anerkannt werden müßte, daß mit der ſinnlichen Thätigkeit auch immer eine vernünftige ſich verbände und durch die letztere auch der erſtern eine Art des Bleibens gewonnen würde. Wenn wir darauf zurückgehn, daß unſere vernünftige Thätigkeit immer auf eine ſinnliche Grundlage ſich zurückbezieht, ſo werden wir darin das Wort des Räthſels finden, welches uns die Erſcheinungen der angegebenen Art vorlegen. Denn indem die vernünftige Thätigkeit die ſinnlichen Erſcheinungen mit in ſich aufnimmt als ihre Erregungen, bleiben dieſelben in der Seele, nicht allein ſofern ſie ſchon zu beſtimmten Reſultaten geführt haben, ſondern ſofern ſie auch nur als beſtimmte Probleme uns vorlegend von uns aufgefaßt worden ſind. Schon das Auffaſſen ſolcher Probleme muß als ein Fortſchritt unſerer vernünftigen Entwicklung angeſehn werden; es muß alſo auch auf unſer weiteres Leben übergehn, und ſofern nun ſolche Probleme gar nicht ohne die Vorſtellung der ſinnlichen Erſcheinung gedacht werden können, muß auch dieſe ſinnliche Erſcheinung in den weitern Verlauf unſeres Lebens von unſerer Vernunft herübergenommen werden mit dem Bewußtſein, daß ſie ſchon früher da war und eine Entwicklung der Vernunft anregte, welche jetzt zu weiterer Ausbildung kommen ſoll. Daher ſchließt ſich an die vernünftige Neigung auch die Neigung an die ſinnlichen Thätigkeiten zu reproduciren, welche den vernünftigen Thätigkeiten zur Grundlage dienen, und es erklärt ſich hieraus, warum die Einbildungskraft und das Gedächtniß um ſo leichter frühere Erſcheinungen uns wieder vorführen, je beſtimmter ſie von uns als Probleme der vernünftigen Thätigkeit aufgefaßt wurden, d. h. je merkwürdiger ſie uns ſchienen. Es ergiebt ſich aber auch hieraus, daß die mittelbaren Einwirkungen der Sinnlichkeit immer durch eine Thätigkeit der Vernunft hindurchgehen müſſen und nur dadurch eine Art der Beſtändigkeit in unſerer Seele gewinnen. Eine Art der Beſtändigkeit, denn wir haben ſchon früher bemerken müſſen, daß doch weder Einbildungskraft noch Gedächtniß den ſinnlichen Eindruck in ſeiner Vollſtändigkeit darſtellen. Daher ſind auch in den mittelbaren Einwirkungen der Sinnlichkeit immer zwei Beſtandtheile zu unterſcheiden, das eigentliche Überbleibſel des ſinnlichen Eindrucks und die Thätigkeit der Vernunft, durch welche der ſinnliche Eindruck als eine Förderung unſeres vernünftigen Lebens feſtgehalten und in dem ſpätern Bilde desſelben als ſolche wiedererkannt wird.

Wir haben nun aber bei ihnen dasſelbe zu bemerken, was bei den unmittelbaren Einwirkungen der Sinnlichkeit. Sie zeigen ſich theils als fördernd die Thätigkeit der Vernunft, theils als ſie hemmend. Was zuerſt das Erſte betrifft, ſo muß es aus dem Vorigen ſchon einleuchtend ſein und noch leichter läßt es ſich nachweiſen, als bei den unmittelbaren ſinnlichen Einflüſſen. Denn da die ſinnlichen Neigungen, welche aus frühern Eindrücken uns zurückbleiben, mit den Grundlagen weiterer Fortſchritte auf das Genaueſte zuſammenhängen, ſo bezeichnet ihr Auftreten auch immer wieder ein Innewerden deſſen, was wir uns in vernünftiger Thätigkeit ſchon angeeignet haben, was aber noch weiter von uns ausgebildet werden ſoll. Wenn nun auch hierin das ſinnliche Element nichts enthält, was ſchon poſitiv uns angeeignet wäre, ſo ſtellt es doch in ſeiner Verbindung mit der vernünftigen Neigung ſogleich als eine Aufforderung zum weitern Fortſchreiten ſich dar. Daher wiſſen wir es auch ſehr zu ſchätzen, wenn in unſerer Einbildungskraft und in unſerm Gedächtniſſe ein Reichthum des Bewußtſeins ſinnlicher Erſcheinungen ſich vorfindet, wenn er auch noch eben nicht verarbeitet ſein ſollte für die Zwecke der Vernunft.

Es iſt jedoch hierbei auch darauf zu achten, daß der Einfluß der mittelbaren Sinnlichkeit ſich ſtets verbunden zeigt mit dem Einfluſſe der unmittelbaren, weil der Eindruck der Gegenwart doch niemals abgewieſen werden kann und daher auch die Reproduction früherer Eindrücke mit dem gegenwärtigen Eindrucke Hand in Hand gehen muß. Die eine ſinnliche Thätigkeit drängt oft die andere zurück; und daher kann die gegenwärtige ſinnliche Erregung die Bilder unſerer Einbildungskraft ſchwächen oder ganz in den Hintergrund unſerer Seele zurücktreten laſſen, entweder mehr oder weniger; ſoll nun dies aufhören, ſo muß eine andere ſinnliche Erregung eintreten, mit welcher die Reproduction des frühern ſinnlichen Eindrucks ſich verbinden kann. Dazu muß irgend ein verwandtſchaftliches Verhältniß unter beiden ſtattfinden; in dem, was wir ſinnlich gegenwärtig haben, muß ein Zeichen für das Vergangene liegen, damit an dieſes die Erinnerung ſich anſchließen kann. Ein ſolches Zeichen wird aber immer nur in einer ähnlichen ſinnlichen Erregung ſich finden laſſen. Da jedoch das Augenblickliche nie rein aufgefaßt werden kann, ſondern immer Vergangenheit und Gegenwart in unſerm Bewußtſein zuſammenfließen, müſſen wir annehmen, daß die gegenwärtige Erſcheinung das Bewußtſein früherer Eindrücke nie völlig auszulöſchen vermöge.

Sowie nun die Beförderungen der vernünftigen Thätigkeit durch die mittelbaren ſinnlichen Einflüſſe größer ſind, als durch die unmittelbaren, ſo ſind dagegen die Hemmungen unſtreitig geringer. Es iſt nicht irgend eine Gewalt der äußern Natur, welche unſere Vernunft zu überwältigen vermöchte, welche dabei zerrüttend in unſer Leben eingreift, ſondern es ſind die Elemente unſeres eigenen Lebens, welche in ſolchen Rückſtänden früherer Eindrücke uns Störungen herbeiführen. Wenn daher die unmittelbaren ſinnlichen Eindrücke unſer Selbſtbewußtſein auf ein Kleinſtes beſchränken können, wie beim Schlaf und beim Schwindel, ſo iſt dies von dem Fortwirken der ſinnlichen Eindrücke in den Thätigkeiten der Einbildungskraft und des Gedächtniſſes an und für ſich genommen nicht zu befürchten, ſondern unter ihrem Einfluſſe, wenn nicht unmittelbare Eindrücke hinzutreten, bleiben wir uns bei denſelben auf eine bemerkbare Weiſe unſer bewußt, weil wir uns ſelbſt als dieſe Thätigkeiten in uns vollziehend denken müſſen. Mit ihnen iſt eben eine Thätigkeit der Vernunft nothwendig verbunden, welche ſich nicht erſt an ſie anſchließen ſoll, wie dies bei den unmittelbaren Eindrücken der Fall iſt, ſondern ſchon wirkſam war zur Wiederbringung der frühern Entwicklung.

Demungeachtet werden wir nicht leugnen können, daß ſehr bedeutende Störungen unſeres vernünftigen Lebens auch von dieſen mittelbaren Einflüſſen der Sinnlichkeit ausgehen können. Wir brauchen nur an die ſtörende Gelehrſamkeit des Gedächtniſſes, an die Auswüchſe einer üppigen überſprudelnden Einbildungskraft zu erinnern. Täglich bieten ſich uns die Erfahrungen dar, welche zeigen, wie die Überbleibſel früherer ſinnlicher Erregungen zur ſinnlichen Neigung in uns ſich geſtalten, welche immer wieder dieſelben uns vorführen will, auch da, wo die Entwicklung unſerer Vernunft ihre Entfernung verlangt. Wir müſſen anerkennen, daß wir die ſinnlichen Rückſtände in Einbildungskraft und Gedächtniß nicht ſo in unſerer Gewalt haben, daß ſie zu jeder Zeit in gleicher Weiſe unſerer Vernunft zu Gebote ſtehen. Bald verſagen ſie uns den Dienſt, und alsdann quälen wir uns ab die verblichenen Bilder unſerer Einbildungskraft wieder anzufriſchen, wo denn die Ahnung deſſen, was im Hintergrunde unſerer Seele als Problem ſchläft, uns nur vergebliche Arbeit bereitet und der Entwicklung unſerer Vernunft hinderlich wird; bald drängen ſie ſich uns unberufener Weiſe auf, wir dürfen ihnen aber nicht folgen, wenn wir unſer gegenwärtiges Leben nicht zerrütten, die Aufgabe der Zeit, die Entwicklung, in welcher wir begriffen ſind, nicht verabſäumen wollen. Solche Störungen können ſich bis zur Krankheit, bis zur Geiſtesverwirrung ſteigern. Auch in dieſer Beziehung muß anerkannt werden, daß wir uns die Freiheit der Wahl gegen ſolche Einflüſſe zu bewahren haben.

Die große Gewalt aber, welche wir nun hiernach dennoch den mittelbaren Einwirkungen der Sinnlichkeit zuſchreiben müſſen, macht uns darauf aufmerkſam, daß die Gefahr, welche uns von den Störungen unſereres vernünftigen Bewußtſeins durch die Sinnlichkeit droht, nicht allein abhängig iſt von dem Grade der Hemmung, ſondern auch von der Dauer und häufigen Wiederkehr derſelben. Und in dieſer Beziehung wird man die mittelbaren Einwirkungen gefährlicher finden müſſen, als die unmittelbaren, weil dieſe nur augenblicklich ſind, jene aber, weil ſie mit dauernden Entwicklungen der vernünftigen Thätigkeit ſich vergeſellſchaftet haben, Dauer und die Fähigkeit ſich zu erneuern in uns gewinnen.

In den Erſcheinungen, welche wir hierbei zu unterſuchen haben werden, können wir nun noch zwei Fälle unterſcheiden. Entweder nemlich kann die Störung unſeres vernünftigen Lebens durch die mittelbaren Einflüſſe der Sinnlichkeit nur daraus hervorgehn, daß die ſinnlichen Bedingungen unſeres Fortſchreitens noch nicht die gehörige Ausbildung erfahren haben, oder es kann auch eine Verbildung derſelben, ein Verderben der ſinnlichen Neigung daran Schuld ſein. Den erſten Fall unterſuchen wir zuerſt, weil er weniger Schwierigkeiten darbietet als der letztere.

Wenn die ſinnlichen Rückſtände unſeres frühern Lebens unſere gegenwärtige vernünftige Thätigkeit hemmen, ſo iſt dies überhaupt auf dasſelbe zurückzuführen, woraus wir die Hemmungen durch den unmittelbaren ſinnlichen Eindruck erklären mußten, daß nemlich die Tendenzen unſeres frühern Lebens nicht in Übereinſtimmung ſtehen mit dem, was ſo eben in uns angeregt wird. Es iſt ein Streit zwiſchen jenen und dieſen Erregungen; er ſoll geſchlichtet werden durch unſere vernünftige Thätigkeit, welche jedoch unter den gegenwärtigen Umſtänden eine volle Übereinſtimmung unter ihnen nicht hervorbringen kann. Allein die Mittel, welche hierzu der vernünftigen Seele zu Gebote ſtehen, wo die Hemmung von mittelbaren Erregungen der Sinnlichkeit abhängt, ſind von umfaſſenderer-Art, als die, welche den Hemmungen des unmittelbaren ſinnlichen Eindrucks entgegengeſetzt werden können. Denn da dieſer ein Product der Natur iſt, ſo können wir auch nur wenig dazu thun ihn nach unſerm Willen zu lenken; dagegen die mittelbaren ſinnlichen Einflüſſe gehen durch eine Bildung der Vernunft hindurch und die Rückſtände der Sinnlichkeit können daher dazu vorbereitet werden, daß ſie unſerer Vernunft keine Hemmungen bereiten. Es kommt darauf an ſie in unſere Gewalt, in die Gewalt unſerer Vernunft zu bringen. Daher giebt es Übungen für die Einbildungskraft und das Gedächtniß, daher giebt es eine Bildung beider

Fertigkeiten unſerer Seele. Sie ſoll es hervorbringen, daß ein jeder der Rückſtände unſerer ſinnlichen Eindrücke hervortritt, ſobald die Vernunft es verlangt, ein jeder auch zurücktritt, ſobald der Gang unſerer vernünftigen Entwicklung von ihm nur geſtört werden würde.

Dies kann natürlich nur dadurch bewirkt werden, daß wir jene Rückſtände in die genaueſte Verbindung mit der Vernunft bringen. Wenn nun die Vernunft überhaupt darauf ausgeht das Fortſchreiten unſerer Entwicklung zu ordnen und ſo viel irgend möglich immer das Ganze unſerer ſchon gewonnenen Fertigkeiten in Thätigkeit zu ſetzen, ſo werden wir auch zu dem angegebenen Zwecke jene Rückſtände ſo zu behandeln haben, daß ſie als geordnete Glieder der ganzen Maſſe unſerer vernünftigen Bildung ſich einverleiben. Dadurch allein läßt ſich bewirken, daß ſie zu einer jeden Zeit uns zu Gebote ſtehen, in welcher nur irgend einer vernünftigen Thätigkeit Raum gegeben iſt. Denn weil hierbei die Maſſe der von uns ausgebildeten Vernunft angeregt werden muß in irgend einem Punkte, ſo wird auch alles, was mit dieſer Maſſe in Verbindung ſteht, zugleich angeregt werden. Es wird aber dadurch auch zugleich ſich ergeben, daß kein Bild unſerer Einbildungskraft oder unſeres Gedächtniſſes auf eine ungebürliche Weiſe ſich hervordrängen kann zum Nachtheil anderer, weil nemlich mit ihm die übrige Maſſe unſerer vernünftigen Entwicklung ſo verbunden iſt, daß es in derſelben und durch dieſelbe zugleich ſeine Anregung erfährt. Wir müſſen uns hierbei daran erinnern, daß alles Sinnliche an und für ſich und mithin auch die Rückſtände der Sinnlichkeit, ſoweit ſie nicht von der vernünftigen Thätigkeit durchdrungen ſind, immer nur etwas Beſonderes darbieten, während dagegen das Vernünftige das Allgemeine und Ganze anſtrebt.

Wenn wir beſonders auf die Thätigkeiten des Gedächtniſſes ſehen, ſo würden die eben aufgeſtellten Grundſätze darauf hinauslaufen, daß wir dieſelben frei zu machen hätten von den zufälligen Erregungen, welche man mit dem Namen der Ideenaſſociation zu bezeichnen pflegt. Bei dieſer ruft eine ſinnliche Vorſtellung die andere herbei und auf eine zufällige Weiſe fällt uns bei dem einen etwas anderes ein, nicht ſelten etwas, was den Gang unſerer Gedanken ſtört, während dagegen das, was der Fortgang unſerer Gedanken erfordern würde, nicht aus dem Gedächtniſſe in die Erinnerung eintreten will. Zuweilen können wir wohl ſolche ſinnliche Verknüpfungen deſſen, was in unſerm Gedächtniſſe angehäuft iſt, als Mittel für unſer Denken gebrauchen, aber ein ſicheres Mittel werden ſie uns nicht gewähren. Die Geſammtheit der Ausbildungen, welche in dieſem Kreiſe liegen, können wir mit dem Namen des ſinnlichen Gedächtniſſes bezeichnen, weil die Verknüpfung der Vorſtellungen in ihnen nur an ſinnlichen Verhältniſſen einen Halt hat, obgleich in den Vorſtellungen ſelbſt immer ſchon der Gegenſatz zwiſchen dem Bewußtſein des Äußern und dem Selbſtbewußtſein und mithin eine Thätigkeit der Vernunft liegt. So wie wir aber ſchon früher die ſinnliche Aufmerkſamkeit von der Aufmerkſamkeit unterſchieden haben, welche durch die Vernunft geleitet wird, ſo werden wir auch hier das ſinnliche Gedächtniß von dem Gedächtniſſe des Verſtandes unterſcheiden dürfen. Dieſes erhält ſeine Leitung nicht, wie es bei der Ideenaſſociation der Fall iſt, durch zufällige Ähnlichkeiten oder Unähnlichkeiten, durch zeitliche oder räumliche Vergeſellſchaftung, ſondern durch die Verbindung der Begriffe unter einander, welche ihnen weſentlich iſt, indem der eine Begriff den andern herbeiruft oder in ſich enthält und dadurch auch zugleich die ſinnliche Vorſtellung, ohne welche der Begriff nicht gedacht werden kann, hervorzutreten nöthigt. Die Ausbildung dieſer Art des Gedächtniſſes beruht auf der richtigen Unterſcheidung und Verbindung unſerer Begriffe und daher kann ſie auf keine Weiſe unſerm vernünftigen Denken ſchädlich werden. Es iſt dabei keine Überfüllung des Gedächtniſſes zu befürchten und man darf dagegen ſicher ſein, daß dabei das Gedächtniß treu ſein werde, indem ſeine Thätigkeit nur aus einer genauen Sonderung des im Gedächtniß Aufbewahrten hervorgeht.

Die Bildung der Einbildungskraft werden wir in einer ganz ähnlichen Weiſe zu erſtreben haben, ſo wie denn überhaupt die Einbildungskraft mit dem Gedächtniſſe in nächſter Verwandtſchaft ſteht und von demſelben nur darin ſich unterſcheidet, daß ihre Verknüpfungen nicht den allgemeingültigen Charakter des Gedächtniſſes haben, ſondern eigenthümlich bei einem jeden einzelnen Menſchen ſich geſtalten. Auch bei ihnen daher iſt es zu vermeiden, daß ſie nicht zufälligen Erregungen folgen, welches eben nur eine ungezügelte Einbildungskraft ergeben würde, eine Einbildungskraft, welche wir nicht in unſerer Gewalt hätten; dagegen iſt darauf zu ſehen, daß die Verknüpfungen der Einbildungskraft zu einem geordneten Ganzen ſich zuſammenſchließen und von dem ganzen Bildungsſtande der Vernunft zeugen. Dadurch wird es bewirkt werden, daß der ganze Reichthum der Einbildungskraft, welchen wir beſitzen mögen, uns immer zu Gebote ſtehe und er alle die Beweglichkeit beſitze, welche wir wünſchen mögen; dadurch wird aber auch die Innigkeit der Gefühle unſeres Gemüths gewonnen, welche eben nur darin beſteht, daß durch das einzelne Bild der Einbildungskraft nicht nur einzelne Momente unſerer vernünftigen Entwicklung in Anregung kommen, ſondern die ganze Tiefe unſerer eigenthümlichen Bildung oder unſeres originellen Weſens.

Eine Art von Erſcheinungen verdient noch eine beſondere Erwähnung, weil ſie mehr als die zuvor betrachteten das Zuſammenwirken des Sinnlichen und des Vernünftigen zur Herſtellung einer beſtimmten Lage der Seele uns bezeichnet. Wir meinen die ſogenannten Stimmungen der Seele. Dieſe ſind als Ergebniſſe anzuſehn des ganzen bisherigen Lebens derſelben, wodurch jedoch nicht ausgeſchloſſen wird, daß die Eindrücke und Entwicklungen der nächſten Vergangenheit einen beſonders ſtarken Einfluß darauf ausüben, wenn wir das Ganze unſerer Bildung uns nicht gegenwärtig zu erhalten vermögen. Wenn ſie in dieſer Weiſe zu denken ſind, ſo erſcheint es uns als nothwendig, daß wir immer in einer beſtimmten Stimmung uns befinden. Dagegen hat man nun wohl geſagt, daß wir der Stimmung unſerer Seele nicht nachgeben ſollten, wobei zwei Vorſtellungen herrſchen können, indem man dadurch entweder ausſprechen will, daß wir nicht ausſchließlich aus dem frühern Leben unſerer Seele und aus der daraus hervorgehenden Stimmung die Beweggründe unſerer Thätigkeit entnehmen ſollten, ſondern eben ſo ſehr die gegenwärtigen Umſtände zu berückſichtigen hätten, oder auch unter der Stimmung, deren Gewalt wir uns entziehen ſollen, eine mehr als billig erregte Stimmung verſteht. In beiden Fällen hat man jedoch nicht das Ganze deſſen, was unter den Begriff der Seelenſtimmung fällt, gehörig vor Augen.

Der zweite Fall aber macht uns darauf aufmerkſam, daß wir eine gleichmäßige oder ruhige Stimmung der Seele von der aufgeregten und gereizten Stimmung unterſcheiden müſſen. Wenn jene Heiterkeit und Ernſt in gleichem Maße verbindet, ſo überläßt ſich dieſe bald zu ſehr den heitern, bald zu ſehr den trüben Eindrücken. Da wir dies letztere nicht für vernünftig anſehn können, aber doch auch ſchwerlich immer als eine Ausartung zu betrachten haben — denn auch einen tiefen Schmerz können wir gerecht finden und bei einem Kinde wenigſtens erſcheint es uns gerechtfertigt, wenn es von einer augenblicklichen Luſt fortgeriſſen wird — ſo können wir darin nur eine Folge der ſinnlichen Anregung erblicken, welcher jedoch durch die Thätigkeit unſerer Vernunft Abhülfe geſchehen ſoll. Unſere Theorie, ſoweit wir ſie bisher entwickelt haben, dringt weſentlich darauf, daß die Vernunft unter den gegenwärtigen Umſtänden ſoviel als möglich ganz zu neuen Fortſchritten in der Entwicklung unſerer Anlagen ihre Bildung zuſammenzunehmen hat. Hierzu gehört nun jene Beweglichkeit der vernünftigen Bildung, von welcher wir ſchon früher ſagten, daß ſie nur durch Ordnung und Gliederung aller der Beſtandtheile, aus welchen ſie ſich zuſammengeſetzt hat, gewonnen werden könne, ſo daß wir einen jeden derſelben hervorziehen können, ſo wie die Umſtände es verlangen, in einem jeden aber auch das Bewußtſein ſeines Verhältniſſes zu allen übrigen haben und dadurch davor bewahrt werden ihm mehr zu geſtatten, als er ſich zueignen darf. Auf Unterſcheidung und Verbindung alſo läuft dieſe Thätigkeit der Vernunft in der Anordnung unſeres Lebens hinaus. Was dagegen ununterſchieden und unverbunden in unſerer Seele ſich darſtellt, können wir nur als ein Überbleibſel einer noch unverarbeiteten Sinnlichkeit anſehn, welche zwar als Hemmung von uns empfangen worden, aber noch nicht zur Erregung einer beſtimmten ſondernden und verbindenden Thätigkeit unſerer Vernunft umgeſchlagen iſt. Darin beſteht nun eben die Gleichmäßigkeit unſerer Stimmung, daß wir der Elemente unſerer Bildung uns vollſtändig bewußt ſind und eben deswegen keinem derſelben mehr geſtatten, als ihm gebürt — freilich eine Forderung, welche nur annäherungsweiſe gelöſt werden kann. Dagegen eine jede niedergeſchlagene oder zu unmäßiger Heiterkeit aufgeregte Stimmung iſt auf Rechnung der noch unvollendeten Bildung unſerer ſinnlichen Anregungen zu ſetzen, in welcher wir nur einzelne Elemente unſeres ſinnlichen Lebens vor Augen haben, entweder die entmuthigenden Erfahrungen oder das Ermunternde, welches zur Verſenkung in die Gegenwart oder zu allzu kühnen Erwartungen uns hinreißt. Da fließen die Eindrücke unſerer nächſten Vergangenheit zu einer verworrenen Maſſe zuſammen, indem wir uns das Bewußtſein nicht gegenwärtig erhalten, daß doch einer jeden Erregung auch eine Hemmung zur Seite ſtehe und in einer jeden Hemmung auch eine Erregung gefunden werden könne, und hieraus bildet ſich eben die Einſeitigkeit in der Stimmung unſerer Seele, welche nur das beachtet, was den zunächſt liegenden Eindrücken entſpricht, mit der einen Seite unſeres Lebens aber die andere nicht zu verbinden weiß.

Es iſt klar, daß hierin nicht eine Verbildung unſerer Seele liegt, ſondern nur ein geringerer Grad ihrer Bildung, welcher uns nicht geſtatten will das Ganze unſeres Lebens uns im Bewußtſein zu erhalten.

Wie nun ſolche ungleichmäßige Stimmungen behandelt werden ſollen, iſt klar, ſobald man ihren Begriff gefaßt hat. Wenn das Übermaß der Stimmung aus dem verworrenen Zuſammenfließen erfreulicher oder betrübender Eindrücke hervorgeht, ſo haben wir eben das Mittel dagegen darin zu ſuchen, daß wir ein ſolches Zuſammenfließen vermeiden. Deswegen pflegen wir die Vorſicht zu gebrauchen nicht auf einmal Nachrichten der Trauer oder der Freude mitzutheilen, von welchen wir befürchten müſſen, daß ſie in Maſſe aufgenommen die Seele überwältigen würden, ſondern nach und nach, damit das vernünftige Nachdenken Raum behalte die Seele aufzurichten und ſeine Gewalt gegen die Eindrücke geltend zu machen, gegen das Bewußtſein der Außenwelt eben ſo ſtark das Bewußtſein unſerer eigenen Kraft und Schwäche abſetzend. Wir können es erfahren, wie keine Gewalt der Stimmung ſo groß iſt, daß ſonderndes Nachdenken ſie nicht mäßigen könnte. Auch die Zerſtreuung pflegt in einem ähnlichen Sinn als ein Hülfsmittel gegen die Gewalt niederſchlagender Stimmungen empfohlen zu werden, denn auch ſie verhütet das Zuſammenfließen der Eindrücke zu einer Stimmung. Aber freilich gewährt ſie auch nur eine vorübergehende Hülfe, welche von ſinnlicher Art allein für den Augenblick wirken kann, d. h. nur ſo lange als die zerſtreuenden Eindrücke dauern, welche übrigens auch die Gefahr herbeiführt, daß die Ideenaſſociation vermittelſt des Gegenſatzes die eine Zeit lang zurückgedrängte Stimmung alsbald wieder in größerer Steigerung erwecken werde. Nur inſofern alſo kann ſie empfohlen werden, inwiefern ſie der Seele einen Augenblick der Ruhe gewährt, in welchem ſie ſich ſammeln kann. Die wahre Heilung muß dagegen in der Kraft der Vernunft geſucht werden, welche das Hemmende und das Erregende in den ſinnlichen Eindrücken und in den Verhältniſſen der Vernunft zur Außenwelt aus einander zu finden und beide Seiten derſelben durch einander zu mäßigen weiß. Dies iſt jedoch nur die eine Seite des Mittels, welches wir zu empfehlen haben. Denn ſo wie an die Unterſcheidungen der Vernunft immer auch Verbindungen ſich anſchließen, ſo haben wir auch hier dieſe andere Seite des Proceſſes nicht außer Augen zu laſſen. Zuweilen iſt die Beſorgniß geäußert worden, daß die unterſcheidende Operation, welche man mit dem Namen der ſondernden Kritik bezeichnet hat, nur zu einem negativen Ergebniſſe führen würde und in der Wiſſenſchaft das Syſtem zerſtörte ohne etwas Beſſeres an ſeine Stelle zu ſetzen, in der Kunſt die Hervorbringung und ſelbſt den Geſchmack am Schönen lähmte; man hat dem Zergliederer ſeiner Freuden gedroht, daß ihm alle ſeine Freuden in ein farbloſes Grau verſchwinden würden, und ſo würde man auch dem Zergliederer ſeiner Stimmungen überhaupt die Zerſtörung aller Stimmung androhen können. Allein wenn wir auch den Beſorgniſſen, welche in ſolchen Äußerungen ſich Luft machen, nicht allen Grund abſprechen können, ſo müſſen wir doch bemerken, daß ſie ſelbſt wieder nur gegen eine krankhafte Stimmung der Seele, nicht gegen die wahre Kritik gerichtet ſind, gegen eine Stimmung, welche aus der Bemerkung hervorgeht, daß in allen unſern Beſtrebungen nichts Ganzes, nichts Zuſammenhängendes ſich ergeben wolle, weil es ihr ſelbſt nicht gelingen will in dem zuſammenfließenden Eindrucke, welchen eine Maſſe von Einzelheiten auf die Seele macht, Ordnung und Zuſammenhang zu finden. Wir müſſen dagegen bemerken, daß wenn die Vernunft auch die Elemente unſeres Lebens zergliedert, dadurch doch der Zuſammenhang desſelben nicht aufgehoben, ſondern nur in einer andern Weiſe hergeſtellt wird. Das aber, was für unſere Gedanken Überzeugung gewährt, was für unſer Gefühl wahrhaft erfreulich oder belebend iſt, muß auch in allen Verknüpfungen, in welchen es ſich darſtellen mag, das Überzeugende und Erfreuliche bewahren, und um dasſelbe in dem vollen Lichte, deſſen es fähig iſt, hervortreten zu laſſen, haben wir eben nur dahin zu ſtreben, daß es in allen möglichen Beziehungen ſich darſtelle, welche es zu der ganzen bisherigen Entwicklung unſerer Seele hat.

Wenn in die vorher ſchon ausgebildete Stimmung unſerer Seele der gegenwärtige Eindruck lebhaft eingreift, ſei es dieſelbe unmittelbar ſteigernd oder durch Hemmung zu ſtärkerer Aufregung anreizend, ſo ergiebt ſich das, was wir einen Affect zu nennen pflegen. Dieſe Steigerungen der Stimmung werden nun immer eine Hemmung der Vernunft in ſich ſchließen, weil ſie einem ſinnlichen Eindrucke angehören, und um ſo gewaltſamer werden ſie ſich nach Maß des ſinnlichen Eindrucks zeigen, je weniger die Stimmung gemäßigt war, welcher ſie ſich anſchließen. Daher ſind auch immer die Affecte zwar als etwas Natürliches bei der gegenwärtigen Schwäche unſerer Vernunft, aber auch als etwas Gefährliches für unſere Vernunft angeſehn worden.

Alles worin ſie das richtige und wünſchenswerthe Maß der Stimmung überſchreiten, können wir nach unſern Grundſätzen nur als eine Wirkung der Sinnlichkeit betrachten in dem Momente, in welchem ſie als hemmend auftritt. Die Hemmung zeigt ſich darin, daß der Affect uns der Gleichmäßigkeit der Stimmung beraubt, in welcher wir alle unſere Fähigkeiten den Umſtänden gemäß gebrauchen können. Es geht daraus hervor, daß wir auch eines Theils unſerer Freiheit durch den Affect beraubt werden und ihn nicht völlig in unſerer Gewalt haben. Den höchſten Grad desſelben pflegen wir daher auch wohl als einen Zuſtand zu bezeichnen, in welchem wir außer uns gerathen, womit eben nur ausgedrückt werden ſoll, daß wir auf einen Augenblick wenigſtens, in dem Augenblicke, in welchem die ſinnliche Hemmung herrſcht, den Gebrauch unſerer vernünftigen Bildung verlieren. Nachdem wir aber vom Affecte befreit wieder zu uns gekommen ſind, finden wir uns auch wieder auf derſelben Stufe der Bildung, welche wir früher beſaßen. Demungeachtet werden wir nun nicht ſagen können, daß der Affect eine gänzliche Hemmung unſerer Vernunft bezeichnete und daß wir gar keine Gewalt über denſelben beſäßen, ſondern wenn der ſinnliche Eindruck, welcher im Affecte die Stimmung verſtärkt, das Selbſtbewußtſein doch nicht aufhebt, ſo iſt darin auch immer noch eine Thätigkeit unſerer freien Vernunft anzuerkennen, welche ſelbſt im Momente des Affects ſich entwickelt. Überdies aber werden auch die höchſten Steigerungen des Affects nicht ſo leicht eintreten, wenn wir nicht zuvor einer überreizten Stimmung uns überlaſſen haben. Wir werden alſo über unſere Affecte dadurch Gewalt gewinnen können, daß wir eine gemäßigte Stimmung mehr und mehr über unſer Leben ausbreiten, welche uns darauf vorbereitet auch die unerwarteten Ereigniſſe oder ſinnlichen Eindrücke mit Gleichmuth aufzunehmen und in die Zwecke unſeres Lebens zu verflechten. Dadurch gewinnen wir das, was man Gegenwart des Geiſtes nennt und mit Recht als eins der größeſten Güter zu preiſen pflegt. Denn dieſe Gegenwart des Geiſtes geht aus der ruhigen Stimmung unſerer Seele hervor, welche die Anwendung unſerer ganzen vernünftigen Bildung uns geſtattet, ſoweit ihr die vorhandenen Umſtände irgend Raum laſſen.

Auch in dem Affecte, ſoweit er durch den ſinnlichen Eindruck hervorgerufen wird, haben wir noch ein Element unſeres Lebens anzuerkennen, welches zur Erregung und Bildung unſerer Vernunft brauchbar iſt. Denn indem der darin liegende ſinnliche Eindruck zunächſt unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt, wird auch unſere Vernunft erregt über die Erſcheinungen nachzudenken, welche dadurch uns zum Bewußtſein kommen, und es iſt dabei nur zu befürchten, daß im Affecte ſelbſt ſie auf eine zu perſönliche Weiſe von uns aufgefaßt werden, als daß Objectives und Subjectives in ihnen gehörig auseinander treten ſollten. Hiervon würde nun die Schuld wieder nur daran liegen, daß Bewußtſein des Äußern und Selbſtbewußtſein nicht gehörig gegen einander ſich abſetzten; der Stoff aber, welcher im ſinnlichen Eindruck für die Bildung unſerer Vernunft liegt, wird dadurch nicht berührt, ſondern es fehlt nur an der gehörigen Form, in welcher er vermittelſt der Sonderung ſeiner Elemente aufzufaſſen iſt und in welcher durch gehörige Verbindung das dem Äußern Angehörige dieſem, das dem Ich Zuzuſchreibende unſerm eigenen Weſen angeſchloſſen werden ſoll. Dieſe Form jedoch kann ihm durch eine ſpätere Entwicklung der Vernunft noch zu Theil werden. So zeigt ſich alſo auch hierbei wieder die Richtigkeit unſeres frühern Satzes, daß wir von den ſinnlichen Elementen unſeres Lebens nichts auszuſcheiden haben, ſondern nur darauf ſehen ſollen ihnen die gehörige Stellung zu der Entwicklung unſerer Vernunft zu geben.

Wenn nun aber auch der Affect noch nicht den Ausartungen der ſinnlichen Neigung angehören ſollte, ſo nähert er ſich denſelben doch offenbar, ja kann aus einer ſolchen hervorgegangen ſein, wenn nemlich die ungleichmäßige Stimmung, durch deren Verſtärkung er ſich bildet, durch unſere Schuld eingetreten ſein ſollte. Wir werden alſo durch ihn an das andere Gebiet der mittelbaren Einflüſſe der Sinnlichkeit erinnert, welches als Verbildung oder als etwas Böſes in der Seele angeſehn werden muß. Wir können es nicht vermeiden hierbei in die Unterſuchung über das Böſe überhaupt einzugehn, wenn es auch nicht nöthig ſein ſollte dieſelbe zu erſchöpfen.

Zuerſt müſſen wir hierbei bemerken, daß der Begriff des Böſen nur in der ſittlichen Beurtheilung der Thatſachen unſeres Lebens hervortritt, alſo der Erfahrung angehört, aus rein philoſophiſchen Grundſätzen aber ſich nicht ableiten läßt. Denn wie man auch ſonſt über dieſen viel beſtrittenen Gegenſtand denken mag, ſo ſoll er doch keinesweges allein eine Beſchränkung unſeres Lebens, welche als nothwendig dargethan werden könnte, ſondern eine vermeidliche und eben deswegen uns zuzurechnende Störung unſeres Lebens bezeichnen, eine Verbildung unſerer Vernunft, welche aus dem geſetzmäßigen Verlauf ihrer Entwicklung nicht abgeleitet werden kann. Eine ſolche Abweichung von der Regel läßt ſich aus den philoſophiſchen Begriffen von der Welt und den natürlichen Anlagen, welche ihr zukommen, nicht als nothwendig darthun. Wenn wir zeigen könnten, daß etwas Böſes in der Welt eintreten müßte, ſo würde es eben dadurch ſich ergeben, daß es nicht als etwas Böſes anzuſehen wäre. Wir wollen zugeben, daß in dem gegenwärtigen verdorbenen Zuſtande des Menſchen das Böſe von uns nicht vermieden werden könne, daß jetzt ein radicales Böſes oder eine Erbſünde in uns vorausgeſetzt werden müſſe, aber eben dieſer Zuſtand iſt auch nur eine Thatſache, und wenn wir in der Philoſophie zurückgehn müſſen auf das, was in den ewigen Begriffen der Dinge liegt oder, um uns einer andern Formel zu bedienen, was in ihren weſentlichen Anlagen gegründet iſt, ſo werden wir daraus immer nur etwas ihnen Weſentliches und eine Ausbildung ihrer Anlagen ableiten können, während wir dagegen das Böſe als etwas ihnen Zufälliges und nicht aus ihren von Gott verliehenen Anlagen ſich Entwickelndes betrachten müſſen. Eben ſo wenig daher wie die Krankheit ein Gegenſtand der reinen Naturwiſſenſchaft iſt, eben ſo wenig iſt auch das Böſe ein Gegenſtand der reinen Philoſophie. Aber doch müſſen wir es als ein Problem anſehn, welches thatſächlich uns vorliegt und für welches die Philoſophie eine Löſung wenigſtens in der Art ſuchen muß, daß ſie die Möglichkeit zeigt das Vorhandenſein einer ſolchen Thatſache mit ihren allgemeinen Grundſätzen zu vereinen.

Alles, was der ſittlichen Schätzung unterworfen iſt, geht zuletzt auf einen Act des Begehrens zurück; denn unter allen Vermögen der Seele, welche wir unterſcheiden können, bezieht ſich der Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem nur auf das Begehrungsvermögen. Offenbar wird nun aber wohl anerkannt werden müſſen, daß im böſen Begehren das Sinnliche eine Hauptrolle ſpielt; denn da das vernünftige Begehren immer nur das Gute zu ſeinem Zwecke hat, ſo werden wir im Begehren um ſo mehr Gutes finden, je ſtärker in ihm die Vernunft vorwaltet. Aber wir werden freilich auch anerkennen müſſen, daß im ſinnlichen Begehren allein das Böſe nicht beſtehn könne; denn da das ſinnliche Begehren nur als eine nothwendige Wirkung der Natur in uns erſcheint und auf nichts anderes ausgeht als unſere ſinnlichen Bedürfniſſe zu befriedigen, d. h. uns die Mittel zu gewähren, durch welche wir in dem relativen Gegenſatz und in der Gemeinſchaft mit der Außenwelt uns behaupten können, ſo werden wir in demſelben an ſich nichts Böſes finden können. Indem wir das Böſe uns ſelbſt zurechnen, ſetzen wir, daß darin ein Act der Freiheit oder der Vernunft iſt. Wir kommen alſo auch hier wieder auf unſern alten Satz zurück, daß alle Lebensacte der Seele aus Sinnlichkeit und Vernunft ſich zuſammenſetzen. Das Böſe verlangt nicht davon eine Ausnahme zu machen. Doch müſſen wir anerkennen, daß in ihm die Sinnlichkeit das Übergewicht über die Vernunft hat und zwar in anderer Weiſe, als dies bei gewaltſamen Eindrücken und Affecten ſtattfindet, nicht als eine Wirkung der Übermacht der äußern Natur über uns, ſondern durch Verſchuldung unſerer Vernunft, ſei es daß dieſe zu läſſig ſich erwieſen habe in der Betreibung ihrer Zwecke, ſei es daß ſie in eine falſche Richtung ihrer Beſtrebungen gekommen ſei. Sofern nun doch in der vernünftigen Thätigkeit immer eine Entwicklung unſeres Weſens ſtattfindet und eine jede ſolche als ein Gut für uns erachtet werden muß, können wir auch nicht leugnen, daß in einem jeden Böſen etwas Gutes iſt, und wir müſſen daher auch das Böſe nur in einem relativen Gegenſatze gegen das Gute erblicken. Wollten wir ein abſolut Böſes dem abſolut Guten entgegenſetzen, ſo würden wir jenes in der abſoluten Unentwickeltheit der Vernunft zu ſuchen haben, weil dieſes in der abſoluten Entwickeltheit der Vernunft beſtehen würde. Die abſolute Unentwickeltheit der Vernunft iſt aber nichts Böſes, ſondern liegt außerhalb unſeres Lebens und kann nur als der natürliche Anfang desſelben angeſehn werden. Wenn nun aber im Böſen ein Übergewicht des ſinnlichen Begehrens über den vernünftigen Willen durch die Verſchuldung des letztern eintritt und das ſinnliche Begehren immer auf Genuß ausgeht, ſo werden wir auch in jedem Böſen ein übermäßiges Streben nach Genuß finden müſſen, übermäßig inſofern, als der ſittliche Zweck darüber zurücktritt, und es iſt alſo als der durchgängige Charakter des Böſen anzuſehn, daß in ihm Genußſucht herrſcht. Das Böſe nimmt nur deswegen ſo verſchiedene Farben an, weil ein jeder in einer andern Art der ſinnlichen Befriedigung ſeinen Genuß findet. Wenn wir den Begriff der Genußſucht in allen ſeinen Verzweigungen verfolgen, ſo haben wir ihn nicht allein da wiederzufinden, wo die unmittelbare Befriedigung ſinnlicher Genüſſe angeſtrebt wird, ſondern nicht minder in den feinern Berechnungen, welche ſelbſt körperliche Schmerzen zu übernehmen uns anrathen, um zu einer endlichen Befriedigung lange genährter Neigungen zu gelangen. Auch darin, daß wir unſerm Eigenwillen genugthun können, finden wir unſern Genuß; vernünftig iſt es eben nur dem allgemeinen Gange der Entwicklung uns anzuſchließen; wenn wir dagegen von dieſem uns abſondern, folgen wir nur einem ſinnlichen Triebe.

Um nun den Begriff des Böſen in ſeiner ganzen Strenge zu faſſen, müſſen wir anerkennen, daß wir in jedem Momente unſeres Lebens eine Aufgabe haben, welche durch die Thätigkeit unſerer Vernunft gelöſt werden ſoll. Sie iſt abhängig theils von den äußern Verhältniſſen, theils von dem Grade der Bildung, auf welchem die Seele ſteht. Durch die Aufnahme jener Verhältniſſe ſchließt ſich die Thätigkeit der Seele an das Äußere an, durch die Berückſichtigung ihres eigenen Bildungsgrades aber an die frühern Thätigkeiten, durch welche dieſer Grad gewonnen wurde. Wenn wir nun unſerer Aufgabe nicht genügen, ſo iſt dies darauf zurückzuführen, daß wir entweder von den Anregungen früherer Entſchlüſſe uns blind treiben laſſen ohne den gegenwärtigen Eindruck genugſam zu berückſichtigen, oder dagegen dem gegenwärtigen Eindrucke mehr als billig uns hingeben ohne die ganze uns früher erwachſene Bildung zur Verarbeitung ſeiner Anregungen und zur Vereinigung derſelben mit unſern frühern vernünftigen Beſtrebungen in Thätigkeit zu ſetzen. In dem erſten Falle ſtreben wir nur nach dem Genuſſe, welchen die Ausführung unſerer Entſchlüſſe uns verſpricht, in dem andern Falle hängen wir dem Genuſſe nach, welchen die unmittelbare Anregung der Sinnlichkeit uns gewährt, und weilen in ihm, anſtatt ihn zur Erregung unſerer Vernunft und zum Bewußtſein unſeres Selbſt in der ganzen Ausdehnung ſeiner Entwicklung umſchlagen zu laſſen. In beiden Fällen iſt es alſo doch nur eine Art der Genußſucht, welche uns abhält unſerer Aufgabe zu genügen. Dieſe Aufgabe über uns zu nehmen und zu löſen müſſen wir als unſere Pflicht anerkennen; eine jede Abweichung davon iſt Übertretung oder Sünde. Nun ſtellt ſich aber die Seele ſelbſt dieſe Aufgabe, indem ſie die Anregungen des ſinnlichen Eindrucks und der gewonnenen Bildungsſtufe in ſich aufnimmt, und wenn ſie daher ihrer Aufgabe nicht genügt, ſo muß ſie dadurch in Zwiſt mit ſich ſelbſt gerathen. Eines ſolchen Zwiſtes ſind wir uns in allem bewußt, was wir als etwas Böſes in uns anerkennen. Das Bewußtſein muß ſich dabei regen, daß wir unſerer vernünftigen Bildung nicht würdig uns gezeigt haben. Wir mögen dies Bewußtſein zwar zurückdrängen in uns oder zu beſchwichtigen ſuchen, aber daß es gänzlich fehlen ſollte, iſt unmöglich, weil die Anregungen der Vergangenheit und der Gegenwart nicht fehlen können in unſerm Bewußtſein ſich bemerklich zu machen. So iſt denn in ſolchen Erſcheinungen unſeres Lebens ein Streit geſetzt zwiſchen dem vernünftigen und dem ſinnlichen Elemente deſſelben. Dieſes hält uns bei dem ſinnlichen Genuſſe feſt und läßt in ihm eine Beruhigung uns ſuchen, welche er zu gewähren nicht beſtimmt iſt, jenes dagegen treibt uns an über den Genuß hinweg zu einer neuen Entwicklung der Vernunft vorzuſchreiten. Dieſen Streit zu ſchlichten wäre die vernünftige Tendenz in uns fähig geweſen, wenn ihr volles Recht ihr widerfahren wäre durch Unterdrückung oder Mäßigung der ſinnlichen Neigung, welche uns im Genuſſe feſthält. Zwar wird dabei die vernünftige Thätigkeit nicht gänzlich fehlen; auch wird noch ein Fortſchritt von ihr aus ſich ergeben, aber nicht ein ſolcher, welchem unſere ganze Kraft unter den gegenwärtigen Erregungen gewachſen geweſen wäre, wenn wir ſie zuſammengenommen hätten, ſondern nur in irgend einer einſeitigen Richtung unſerer Kraft vollzieht ſich dieſer Fortſchritt. Die ſittliche Anforderung dagegen, welche an jeden Punkt unſeres Lebens gemacht werden muß, beſteht darin, daß wir die ganze Kraft unſerer Seele zuſammennehmen und ſie den ſinnlichen Hemmungen gegenüber geltend machen, ſoweit es irgend möglich; aus ganzer Seele ſollen wir zu wirken ſtreben; wenn dies nicht geſchieht, ſo wird eben nur ein vereinzelter Theil unſerer Bildung ſich geltend machen und das ſich ergeben, was wir eine Einſeitigkeit in der Entwicklung nennen.

Die Uneinigkeit, in welche wir uns mit uns ſelbſt verſetzt finden, ſobald das Böſe in uns eingetreten iſt, kann jedoch auch noch von einem allgemeinern Standpunkte aus als eine Uneinigkeit mit dem Ganzen, welchem wir angehören, angeſehen werden. Beide Betrachtungsweiſen kommen aber weſentlich mit einander überein, weil unſer Selbſtbewußtſein mit unſerm Bewußtſein des Äußern und mithin auch des Ganzen immer Hand in Hand geht. Als beſtimmte Glieder eines Syſtems, für uns beſonders der Menſchheit, im Allgemeinen aber der Welt, ſollen wir durch unſere Entwicklung auch dieſem Syſteme etwas leiſten. Wenn wir daher an unſerer Pflicht etwas fehlen laſſen, ſo gerathen wir dadurch in ein Misverhältniß zu den übrigen Dingen und der relative Gegenſatz zwiſchen ihnen und uns ſteigert ſich dadurch zu einer Feindſeligkeit, an welcher wir ſelbſt Schuld ſind.

In unſerm Bewußtſein werden wir dem zufolge ein allgemeines Geſetz anerkennen müſſen für die Entwicklung aller Dinge, zu deſſen Vollziehung wir ſelbſt beitragen ſollen und welches von uns als ein Gebot Gottes betrachtet werden darf. Im Bewußtſein des Böſen aber müſſen wir uns ſelbſt ſagen, daß wir dieſem Geſetze oder Gebote nicht Genüge gethan haben, und wir erſcheinen uns daher auch in einem Widerſpruche gegen die geſammte Ordnung, welche die ganze Welt zuſammenhalten ſoll.

Wie ſehr nun das Böſe unſer vernünftiges Leben ſtört, bietet bei unbefangener Betrachtung einem jeden ſich dar. Dennoch hat man zuweilen es zu denken verſucht nur als ein Stehenbleiben auf einer niedern Stufe der Entwicklung oder als eine natürliche Hemmung in der Entwicklung unſeres Lebens, welche von den Umſtänden im Verhältniß zu der Bildungsſtufe unſerer Vernunft herbeigeführt werde. Wir müſſen dagegen, wenn wir es in ſeinem Ganzen faſſen, in ihm einen Rückſchritt in unſerer vernünftigen Bildung gewahr werden, wodurch jedoch keinesweges das früher Geſagte ausgeſchloſſen wird, daß in ihm immer auch etwas Gutes und ein Fortſchritt in der Entwicklung der Vernunft liege, wenn wir nemlich nur ein beſonderes Element deſſelben berückſichtigen. Es iſt ein einſeitiger Fortſchritt, bringt aber eben durch ſeine Einſeitigkeit ganz neue Hemmungen in unſer Leben, welche nicht von der Natur, ſondern von uns ſelbſt ausgehen und deswegen im Ganzen uns zurückbringen. Dieſe Hemmungen, zu deren Überwindung wir nur durch einen Streit mit uns ſelbſt gelangen können, welche daher uns in uns ſelbſt zerrütten und unſere Kraft theilen, ſind natürlich weit gefährlicher zu beſtehn und ſchwerer zu überwinden, als die äußern Hemmungen unſeres Lebens. Sie ſind wie ein Krieg innerer Parteiungen. Die Art zu betrachten, wie ſie ſich erzeugen in der Wechſelbeziehung zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, gehört zu den nothwendigſten Forderungen unſerer Aufgabe.

Die Rückſchritte unſerer vernünftigen Bildung durch das Böſe können wir auf zwei Punkte zurückführen, theils auf die größere Gewalt, welche dadurch die Sinnlichkeit in uns gewinnt, theils auf die Schwäche der Vernunft, welche uns daraus erwächſt. Den erſten Punkt wollen wir zuerſt unterſuchen.

Schon früher iſt auseinandergeſetzt worden, daß die vernünftige Neigung auf natürliche Weiſe in uns ſich ausbildet, daß aber daran auch die Neigung zu Wiederholung ſinnlicher Vorſtellungen ſich anſchließt, welche der vernünftigen Entwicklung zur Hülfe dienen ſollen. Wenn wir aber das Böſe auf Genußſucht zurückführen, ſo haben wir darin eine ſinnliche Neigung anzuerkennen, welche eben nur auf eine ſinnliche Erſcheinung, auf den Genuß, ausgeht und alſo von der vernünftigen Thätigkeit ſich losmacht. Wir finden alſo hier eine Art der ſinnlichen Neigung, welche aus jenen früher aufgeſtellten Grundſätzen nicht ſcheint erklärt werden zu können. Wir müſſen ihre Natur weiter erforſchen.

Mit dem Begriffe der Neigung bezeichnen wir überhaupt eine dauernde Tendenz zur Thätigkeit in einer beſtimmten Art, welche ſogar unter vorhandenen Hemmungen ſich geltend macht und die Gelegenheit ſucht, unter welcher ſie in Thätigkeit ſich befriedigen könne. Sie iſt mehr als der Trieb, welcher im Vermögen noch ohne Bewußtſein ruht; ſie iſt weniger als das Begehren, welches ſchon ſeine Gelegenheit gefunden hat ſich geltend zu machen. Daher muß ſie angeſehn werden als hervorgegangen aus einem Triebe, welcher ſchon einmal im Begehren ſich entwickelt hat, damals aber zu ſeiner Befriedigung nicht gelangen konnte, weil ſeine Entwicklung durch Hemmungen unterbrochen wurde, welcher aber eben deswegen ſeine Befriedigung mit Bewußtſein weiter anſtrebt, ſobald die Verhältniſſe des Lebens es geſtatten. Daher muß es uns als natürlich und nothwendig erſcheinen, daß ſolche Neigungen aus der vernünftigen Thätigkeit heraus ſich uns geſtalten, da alle vernünftige Triebe auf einen Zweck gerichtet ſind, welcher über jede Entwicklung des zeitlichen Lebens hinausgeht, und daher nie ihre vollkommene Befriedigung erfahren. Etwas anderes aber iſt es mit den ſinnlichen Trieben, weil dieſe nur auf die Abhülfe eines augenblicklichen Bedürfniſſes ſich beziehn und daher auch im Augenblicke ihre Befriedigung erhalten können. Zwar kann es wohl geſchehen, daß auch ihrer Befriedigung eine Unterbrechung widerfährt, aber auf längere Zeit werden ſie ſich nicht unterbrechen laſſen, weil das phyſiſche Bedürfniß, welchem ſie entſtammen, baldige Abhülfe auf dem einen oder auf dem andern Wege erheiſcht, wenn ſeine Nichtbefriedigung nicht Krankheit oder Tod herbeiführen ſoll. Dennoch finden wir, daß die ſinnliche Neigung über das Maß der Befriedigung des ſinnlichen Begehrens hinaus ſich fortſetzt, ja als eine bleibende, habituelle Neigung ſich in uns ausbildet, ſo daß ſie in einem jeden Augenblicke, in welchem ihr Nahrung zuwächſt und eine Ausſicht einer augenblicklichen Befriedigung ſich ihr eröffnet, hervorzubrechen und, ohne daß ein eigentliches Bedürfniß vorhanden wäre, die Thätigkeit der Seele zu ergreifen droht. In allen Erſcheinungen dieſer Art können wir nur eine Ausartung des ſinnlichen Begehrens erblicken, welches nur auf Augenblicke hervortreten ſollte augenblicklichen Bedürfniſſen zu genügen und daher auch nur vorübergehende Neigungen zurückzulaſſen beſtimmt iſt. Eine jede habituelle ſinnliche Neigung muß alſo als eine Ausartung in der Entwicklung der Seele angeſehn werden. Wir können ſie nur daraus ableiten, daß mit der Befriedigung des ſinnlichen Begehrens ein Genuß verbunden iſt, von deſſen Nachwirkung die Seele ſich feſſeln läßt und darüber vernachläſſigt die Befriedigung des ſinnlichen Begehrens nur als das zu behandeln, was ſie im vernünftigen Leben bedeuten ſoll, als ein Mittel nemlich zur vernünftigen Thätigkeit. Alle vernünftige Thätigkeit fehlt freilich im Genuſſe nicht, weil ihn das Selbſtbewußtſein begleitet, und eben daran knüpft ſich auch die habituelle ſinnliche Neigung an, daß dieſes Selbſtbewußtſein im Genuſſe wieder herbeizuführen geſtrebt wird, ein Selbſtbewußtſein, welches um ſo leichter als Zweck eines vernünftigen Strebens erſcheinen kann, je ungehemmter im Genuß das Leben verläuft, je mehr der Genuß als eine Erleichterung der Seele von Hemmungen ſich darſtellt. Sollen wir nach einer ſolchen Lage der Seele nicht ſtreben, damit ſie in ihr die freien Flügel des Geiſtes regen könne? Aber es iſt nur eine Verwirrung des Sinnlichen mit dem Vernünftigen, des Mittels mit dem Zwecke, wenn der Genuß ſeinetwegen geſucht wird, nicht das Selbſtbewußtſein in ſeiner Befreiung von Hemmungen, nicht die vernünftige Thätigkeit, welche der Hemmungen entlaſtet nun kräftiger als ſonſt ſich entwickeln kann. Da ſetzt ſich in der Verworrenheit der Seele das Selbſtbewußtſein vom ſinnlichen Eindruck nicht ſtark genug ab; es bleibt in der Vermiſchung mit ihm, in der ſinnlichen Hemmung dennoch ſtecken. Wir ſollten einſehn, daß der Genuß nicht ſeinetwegen zu ſuchen ſei, ſondern nur die Aufhebung der äußern Hemmungen, damit daran die Seele die vernünftige Thätigkeit ihres Selbſtbewußtſeins anknüpfe; aber beim Genuſſe verweilend giebt die Seele vielmehr dem Naturproceſſe der ſinnlichen Befriedigung ſich hin und dieſe wird ihr eine innere Hemmung.

Wir haben nun anzuerkennen, daß ein ſolches Stehenbleiben beim Genuß nicht als eine nothwendige Hemmung der Vernunft durch die Sinnlichkeit angeſehn werden darf, ſondern als ein willkürliches Haltmachen in unſerer Entwicklung. Die Folge hiervon aber iſt, daß die Vorſtellung des ſinnlichen Genuſſes in unſerer Einbildungskraft und in unſerm Gedächtniſſe ſich feſtſetzt und auf vielfältige Weiſe Ideenaſſociationen in unſerer Seele eingeht, ſo daß auch faſt ein beſtändiges Beſtreben vorhanden iſt dieſe Vorſtellung wieder hervortreten zu laſſen, wenn auch gar kein ſinnliches Bedürfniß zum Genuſſe hintreibt. Dies iſt die ſinnliche Neigung. In ihr herrſcht ein beſtändiger Hang nach der Vorſtellung des Genuſſes, weil ſie eben mit unſerm Selbſtbewußtſein in den mannigfaltigſten Punkten unſeres Lebens verwachſen iſt. Dadurch gewinnt die Sinnlichkeit eine größere Gewalt in uns, als ihr zukommt. Es bildet ſich dadurch in der Seele das aus, was man eine verdorbene Phantaſie zu nennen pflegt, d. h. eine beſtändige Neigung zur Erinnerung an den frühern ſinnlichen Genuß und zur Ausmalung ſolcher Bilder, welche eine Erinnerung ähnlicher Genüſſe uns vorſpiegeln. Man pflegt nur bei der Betrachtung dieſer Erſcheinungen gewöhnlich zu ausſchließend an die groben ſinnlichen Genüſſe zu denken; will man ſie in ihrem ganzen Umfange verfolgen, ſo muß man dabei nicht weniger die feinern Befriedigungen der Eitelkeit, der Gefallſucht, des Geizes, des Eigenſinns und anderer Arten der Leidenſchaft ins Auge faſſen. Da nun alle ſolche Vorſtellungen der Genußſucht auf einer verworrenen Auffaſſungsweiſe unſeres Selbſtbewußtſeins beruhen, indem wir dabei unſerm Ich eine Befriedigung zuſchreiben, welche ſein wahres Weſen nicht trifft, ſo können ſie auch nicht anders als hemmend auf unſere vernünftige Entwicklung einwirken. Es wird hierdurch die Verſuchung immer größer weniger den Erregungen der vernünftigen Thätigkeit nachzugehn, als dem, was ſinnlichen Genuß verſpricht.

Von der andern Seite aber, je ſtärker die Sinnlichkeit durch das Böſe wird, um ſo ſchwächer wird durch dasſelbe die Vernunft. Dies hängt nicht allein von dem Wachſen der ſinnlichen Neigungen ab, weil ja dieſe auch durch das Bedürfniß geſteigert werden könnten ohne Verluſt für die Vernunft, und weil wir auch ſchon früher geſehn haben, daß der Stärke der Sinnlichkeit keineswegs die Schwäche der Vernunft in gleichem Verhältniß zur Seite gehn muß. Wir meinen auch nicht allein, daß durch das Böſe die Vernunft ſchwach bleibe, wiewohl auch dies als eine Folge des Böſen angeſehn werden muß, ſondern wir meinen, daß ſie dadurch ſchwach werde. Die Vernunft bleibt ſchwach durch das Böſe natürlich in allen den Arten der Übung, welche in der Vernunft hätten hervortreten ſollen, durch das Eintreten des Böſen aber vernachläſſigt worden ſind. Wenn wir dem Genuſſe uns überlaſſen, ſo können wir die Enthaltſamkeit nicht üben, und gegen die Art der Genußſucht, welcher wir fröhnen, muß daher nothwendig unſere Vernunft ungeübt und ſchwach bleiben. Dabei kann es denn allerdings geſchehen, daß in andern Arten der Entwicklung unſere Seele ſelbſt während der Übung des Böſen Fortſchritte macht, weil im Böſen immer etwas Gutes iſt; aber die eine Fähigkeit der Seele wird dabei auf Koſten der andern geübt werden und wachſen, während die andere die gehörige Pflege entbehrt, und ſo wird eine einſeitige Bildung der Vernunft ſich ergeben, welche wir ſchon früher als eine Folge des Böſen bezeichnet haben. Daß nun ein ſolches Misverhältniß in der Bildung der Seele, in welcher nur ein Theil groß gewachſen iſt, ein anderer verkümmert, mit der wahren Stärke der Vernunft nicht vereinbar ſei, muß von ſelbſt einleuchten. Es dürfte aber doch dieſe Weiſe der Bildung nur als ein Stehenbleiben auf einer niedern Stufe angeſehn werden, und wenn wir daher feſthalten wollen, daß das Böſe nicht eine Unentwickeltheit der Seele iſt, ſondern ein Rückſchritt in der Entwicklung, ſo müſſen wir noch von einer andern Seite her nachweiſen, daß die Seele durch das Böſe ſchwach werde. Doch fließt dies allerdings auch ſchon aus unſern frühern Unterſuchungen. Das vernünftige Leben kann im Gegenſatz gegen das Böſe als ein ſolches geſchildert werden, welches in regelmäßiger Folge an die frühere Ausbildung der Vernunft das anſchließt, was unter den gegenwärtigen Verhältniſſen für die weitere Entwicklung unſerer Anlagen geleiſtet werden kann, während dagegen das böſe Leben den vorliegenden Aufgaben nicht genügt. Daher ſchreitet das vernünftige Leben immer im Bewußtſein der ſchon entwickelten Kräfte und im Vertrauen auf dieſe Kräfte fort und dies gewährt uns die Sicherheit, welche wir mit dem Namen des feſten Willens und des feſten Charakters zu bezeichnen pflegen. Im Böſen dagegen, wenn wir die ganze Kraft unſerer Vernunft nicht feſtzuhalten vermögen um ſie auf die gegebenen Umſtände anzuwenden, kann auch das Bewußtſein dieſer Kraft nicht vorhanden ſein, ſondern wir müſſen uns um ſo ſchwächer fühlen, je weniger wir die von uns früher entwickelte Vernunft auf den gegenwärtigen Augenblick anzuwenden wiſſen. Da muß uns der Zweifel beiſchleichen, ob das, was wir in unſerm frühern Leben gewonnen zu haben glaubten, auch wirklich Stich halte, ob es unſer wahres Eigenthum ſei und nicht bloß eine Gunſt der Umſtände es uns auf einen Augenblick verliehen habe, da es jetzt unter andern Umſtänden nicht mehr in Anwendung treten wollte. Wir können uns nun nicht mehr auf unſere Fähigkeiten verlaſſen, da alles, was wir früher für unſer Sicherſtes hielten, als ein trügeriſches Beſitzthum ſich erwieſen hat. Hierdurch muß denn natürlich jene unſittliche Feigheit ſich ausbilden, welche entweder im Gefühl ihrer Schwäche von jedem Winke der äußern Verhältniſſe bewegt wird, oder nur dem Glücke und einem blinden Schickſal vertraut. Man laſſe ſich nur nicht von der ſcheinbaren Feſtigkeit im Böſen täuſchen; ſie iſt nur eine Gewalt der Leidenſchaft. Selbſt die Fähigkeiten, welche in der Leidenſchaft groß gezogen werden und oft zu einer ausgezeichneten Größe wachſen, können, ſo lange ſie dem Böſen dienen, nicht als ein wahrer Gewinn angeſehn werden, da ſie nicht in der rechten Weiſe gewonnen werden. Nur auf Koſten anderer Entwicklungen ſind ſie ausgebildet worden, und indem ſie dieſe unterdrückt haben, können ſie nur in einer gewaltſamen Spannung ſich erhalten. Es beſteht hierdurch eine Hemmung unter den vernünftigen Fähigkeiten der Seele ſelbſt, ein Zwieſpalt unter den Elementen ihrer Bildung, die nicht gehörig unter einander geeinigt ſind und daher auch nicht als ein gemeinſames Ergebniß des frühern Lebens auf einmal in unſerm Bewußtſein hervortreten wollen. Dies iſt die Schwäche der disharmoniſchen oder unverhältnißmäßigen Entwicklung, welche durch das Böſe in unſere Seele kommt; ſie beraubt uns der Beweglichkeit der einzelnen Elemente unſerer Bildung, weil ſie in Hemmung unter einander ſtehn und daher eins dem andern das Gute ſtreitig machen, was in jedem für ſich zu liegen ſcheinen möchte, ein organiſches Eingreifen des einen Elements in die Bewegung des andern Elements nicht geſtatten. Daraus ergiebt ſich der ſchwache Charakter oder vielmehr die Charakterloſigkeit, welche zwar mit einer Mannigfaltigkeit einzelner Bildungselemente vereinbar iſt, aber nicht mit der Concentration der Bildung, welche in einem jeden Gute der Vernunft auch ſeinen Zuſammenhang mit dem Ganzen zu finden weiß. Der Menſch kann dabei nicht eins ſein mit ſich ſelbſt, nicht einen Grundton ſeines Lebens feſthalten, ſondern nur in zerſtreuten Richtungen ſeine Zwecke betreiben.

Wenn man eine Anſchauung ſich verſchaffen will von der Stärke des Guten im Gegenſatz gegen die Schwäche des Böſen, ſo wird man freilich wohl kaum im Ganzen des Lebens dieſelbe gewinnen können, da niemand wird ſagen dürfen, daß er von allem Böſen frei geblieben; aber in einer Reihe von Willensacten, welche denſelben Zweck verfolgen, wird man doch ein ungefähres Bild derſelben finden können. So lange wir in einer ſolchen Reihe beharren, wird kein Zweifel dagegen aufkommen, daß alle frühere Willensacte, welche bis zum gegenwärtigen Punkte uns geführt haben, gut waren und ſo geſetzt werden mußten, wie ſie geſetzt wurden, damit wir dem Zweck uns näherten, welchen wir jetzt noch betreiben. In einer Reihe wiſſenſchaftlicher Gedanken z. B., welche zur Löſung einer Aufgabe ordnungsmäßig fortſchreiten, werden wir in einem jeden folgenden das Ergebniß der frühern erblicken und die Überzeugung des gegenwärtigen aus ſeiner Übereinſtimmung mit den frühern ſchöpfen. Da giebt die Einigkeit mit ſich ſelbſt die innere Stärke und das Bewußtſein des Geſetzes, welches durch die ganze Reihe der Entwicklungen hindurchgeht, gewährt einer jeden Entwicklung ihre Sicherheit, indem ſich eine jede an die übrigen anſchließt. Ganz anders dagegen geräth das Leben, wenn es von der rechten Bahn abweicht; indem die Seele ihre vernünftige Bildung nicht geltend macht, muß ihr dieſe als etwas Unſicheres erſcheinen, weil ſie von ihr verlaſſen werden konnte in dem Momente, in welchem ſie gebraucht werden ſollte und konnte. Alſo ſelbſt das, was die Seele als Bildung der Vernunft ſchon beſitzt, wird erſchüttert durch das Eintreten des Böſen; wir gefährden dadurch das, was wir ſchon gewonnen hatten und machen ſeinen Gebrauch für die Zukunft zweifelhaft und ſchwierig. Dies iſt der Rückſchritt, welcher im Böſen liegt.

Wenn wir nun in dieſen beiden Momenten die Gewalt des Böſen zu ſuchen haben, in der anwachſenden Verſuchung und in der Schwäche der in ſich zerrütteten Vernunft zum Widerſtande gegen die Verſuchung, ſo ergiebt ſich von ſelbſt, wie der erſte Punkt mit unſerer Unterſuchung zuſammenhängt. Denn die anwachſende Verſuchung beſteht ja, wie wir ſahen, nur in der ſinnlichen Neigung und in der verdorbenen Einbildungskraft, von welchen dieſe uns immer wieder auf die Bilder des Genuſſes zurückführen will, während jene uns vorſpiegelt, als wäre der Genuß in unſerer Gewalt und könnte von uns gewonnen werden, ohne daß wir das Bedürfniß der Natur abzuwarten hätten. Hierin aber haben wir offenbar einen Widerſtreit der Sinnlichkeit gegen die Vernunft zu ſehen, indem jene uns hindert die Thätigkeit der Vernunft von der Thätigkeit der Natur gehörig abzuſcheiden und unſern Willen nur auf das zu richten, was wir hervorbringen können, wobei denn natürlich auch die Thätigkeiten unſeres Ich und des Äußern nicht gehörig mit ihren Subjecten verbunden werden. Nicht ſo einleuchtend aber auf den erſten Anblick möchte es ſcheinen, daß auch die Schwäche unſerer Vernunft in ihrem Zwieſpalt mit ſich von Hemmungen der Vernunft durch die Sinnlichkeit ausgehe. Wenn wir jedoch den Begriff der Sinnlichkeit nur nicht zu eng faſſen, wird auch dies einleuchtend werden. Denn wir haben ihm, wie früher bemerkt, nicht allein den unmittelbaren ſinnlichen Eindruck zuzuſchreiben, ſondern auch alles das, was aus unſerm frühern Leben auf das ſpätere in der Weiſe übertragen wird, daß wir es nur empfangen, nicht aber in freier Thätigkeit in unſern Willen aufnehmen und dadurch in einem Acte der Spontaneität ſelbſt ſetzen. Von der letztern Art aber iſt allein das, was wir als erzeugt durch unſere frühere vernünftige Thätigkeit weiter fortführen in den Fortſchritten unſerer Vernunft, indem wir es da von neuem als vernünftig behaupten; von der erſtern Art dagegen iſt jede Einwirkung des Frühern auf unſer gegenwärtiges Leben, welche nur ein verworrenes Ergebniß, einen dunkeln Eindruck des Frühern auf das Gegenwärtige bezeichnet. Einen ſolchen Eindruck aber haben wir unter allen Umſtänden in dem zu erkennen, was die Vernunft in ſich ſelbſt ſchwächt. Wenn die einzelnen Elemente unſerer vernünftigen Bildung ſich nicht zuſammenfügen wollen, ſondern einander ausſchlieſſen und in Hemmung unter einander ſtehn, ſo werden wir dies nur daraus ableiten können, daß ſie nur in der Vorſtellung, nicht im Begriff, der ſie zu einer ſyſtematiſchen Einheit verbinden ſollte, uns gegenwärtig ſind, und dieſe Vorſtellung können wir doch nur als einen Rückſtand des ſinnlichen Eindrucks anſehn. Sie drücken und belaſten einander nur, weil ſie äußerlich zu einander ſich verhalten und ſinnlich einander berühren, nicht aber im Bewußtſein des gemeinſamen vernünftigen Zwecks einander durchdrungen haben. Wenn die Schwäche unſerer Vernunft darin ſich zeigt, daß in irgend einer Richtung, welche zu ihrer gleichmäßigen Entwicklung verlangt werden mußte, ihre Ausbildung zurückgeblieben, ſo werden wir auch dies nur daraus ableiten können, daß verworrene Eindrücke in unſerer Seele rückſtändig ſind, welche an irgend eine vernünftige Thätigkeit ſich zwar anlehnen, aber noch nicht hinlänglich von ihr durchdrungen und geſtaltet worden ſind; wären ſie vollkommen vernünftig ausgebildet, ſo würden ſie in keiner Weiſe irgend ein anderes vernünftiges Element ſich zu entwickeln hindern; es iſt alſo nur ein ſinnlicher Zwang hierin zu ſehen, welchen das eine ſogenannte vernünftige Element dem andern anthut; aber vernünftig wird jenes Element eben nur genannt, weil es etwas Vernünftiges in ſich trägt, ohne deswegen eine noch unverarbeitete Sinnlichkeit auszuſchließen. Wenn wir endlich die Schwäche der in das Böſe verfallenen vernünftigen Seele beſonders darin gefunden haben, daß ſie ihrer eigenen Vernunft nicht mehr ſicher, ſondern in Zweifel iſt, ob ihre Bildung ihr wirklich eigen und ein wahrhaftes oder bleibendes Gut ſei, welches in ihrem frühern Leben gewonnen worden, ſo können wir dies auch nur als eine Folge eines verworrenen Eindrucks anſehn, welchen die Erfahrung unſeres frühern Lebens auf uns macht, und müſſen es mithin einer Nachwirkung der Sinnlichkeit in uns zuſchreiben. Denn zwar kann es geſchehn, daß wir Elemente der Bildung uns angeeignet zu haben glauben, von welchen nun die weiter fortſchreitende Erfahrung uns zeigt, daß ſie nicht wahrhaft unſer Eigenthum geworden ſind, und daß wir nun darüber unſern Dünkel herabgedrückt ſehen und uns bekümmert fühlen; aber dies iſt nicht die Folge der gegenwärtigen Sünde, ſondern nur eine Enttäuſchung, die als ein weſentlicher Fortſchritt in unſerer Selbſterkenntniß angeſehn werden muß; was wir dagegen in der angeführten Weiſe als eine wirkliche Folge der Sünde betrachten müſſen, das wird darin beſtehn, daß wir in einem verſchuldeten Nichtgebrauch der uns wirklich angeeigneten vernünftigen Bildung dieſe für verloren achten. Dies aber haben wir als eine Täuſchung zu betrachten, welche aus den Erſcheinungen unſeres Lebens uns hervorgeht; denn auch die Hemmungen, welche das Böſe herbeiführt, können uns wohl eine Zeit lang des Gebrauchs unſerer vernünftigen Bildung, aber doch nicht dieſer ſelbſt berauben.

Wenn wir nun die Gewalt, welche die Sinnlichkeit durch das Böſe über unſere Vernunft gewinnt, einigermaßen abſchätzen wollen, ſo haben wir dabei die verſchiedenen Grade des Böſen zu berückſichtigen. Wir können zwei ſolcher Grade von einander unterſcheiden, die Leidenſchaft und das Laſter. Ihr Unterſchied beruht darauf, daß die erſtere nur wie in einer Überraſchung der Vernunft das Böſe in unſere Seele einführt und daher als ein vorübergehendes Übel erſcheint, das andere dagegen das Böſe zu einer Gewohnheit in uns macht. Daher wird auch der von Leidenſchaft Ergriffene leichter entſchuldigt und für weniger zurechnungsfähig gehalten, als der Laſterhafte. Es iſt eben weniger Überlegung in ſeinen Thaten als die Wirkung eines plötzlichen Eindrucks und das Böſe geht daher bei ihm nicht durch eine lange Reihe von Entſchlüſſen hindurch und wird nicht ſo lange gehegt, als dies beim Laſterhaften der Fall iſt. Je weniger Überlegung aber bei ihm iſt, um ſo gewaltſamer ſind auch oft die Ausbrüche ſeiner Leidenſchaft. Wir werden dies daraus abzuleiten haben, daß in der Leidenſchaft der Affect ſtärker iſt, in dem Laſter dagegen die zur Gewohnheit gewordene ſinnliche Neigung. So wie nun der Affect als ein unmittelbarer Eindruck auf eine Stimmung unſerer Seele uns erſcheint, ſo iſt auch in der Leidenſchaft eine Gewalt der unmittelbaren Sinnlichkeit zu erkennen und wir werden daher auch zugeben müſſen, daß die Seele dabei in unvermeidlichen Hemmungen ihrer vernünftigen Thätigkeit ſtehen kann; allein die Hemmungen in einer ſolchen Leidenſchaft fließen doch nicht allein aus dieſer Quelle, ſondern das Leiden der Vernunft, von welchem die Leidenſchaft ihren Namen hat, muß aus einer vernunftwidrigen Nachgiebigkeit der Seele gegen den Affect abgeleitet werden. Wie groß auch der Affect ſein möge, ſo haben wir doch geſehen, daß er unſere Vernunft nicht aller Gewalt berauben könne, und weil in der Leidenſchaft dieſe Gewalt nicht gebraucht wird, darum iſt ſie zurechnungsfähig. Eben deswegen dürfen wir auch von der Leidenſchaft nicht daſſelbe behaupten, was früher vom Affect geſagt wurde, daß, nachdem ſie aufgehört habe, die Seele ſich wieder in demſelben Maße des Gebrauchs ihrer Kräfte erfreuen könne, in welchem derſelbe vor dem Eintreten der Leidenſchaft möglich war; vielmehr können wir gewahr werden, wie eine jede Leidenſchaft uns ſchwächt, nicht allein ſo lange ſie beſteht, ſondern auch nachdem ſie vorübergegangen, indem ſie das bittere Gefühl der Uneinigkeit mit uns ſelbſt und die Niedergeſchlagenheit über die Verleugnung unſerer Vernunft während ihrer Dauer in uns zurückläßt. Das Laſter aber kann man als eine zur Gewohnheit gewordene Leidenſchaft betrachten und es daraus ableiten, daß in unſerer Seele Rückſtände der Sinnlichkeit ſich feſtgeſetzt haben, welche immerfort oder in verſchiedenen Abſätzen die Vernunft bemeiſtern und in einen leidenden Zuſtand gegen die habituelle ſinnliche Neigung verſetzen. Dadurch wird nun allerdings die Freiheit der Vernunft in der Beweglichkeit ihrer Thätigkeiten beſchränkt, indem dieſe der Richtung der ſinnlichen Neigung, ſo lange das Laſter herrſcht, zu folgen ſich genöthigt ſehen; allein gänzlich aufgehoben wird dadurch die Freiheit der Vernunft doch nicht, indem wenigſtens in dieſer Richtung eine Entwicklung der Vernunft übrig bleibt, wie wir denn oft finden, daß bei großen Laſtern doch Kräfte des Geiſtes in einem bedeutenden Maße, wenn auch einſeitig, entwickelt werden. Durch die fortdauernde laſterhafte Übung wächſt alsdann das Laſter immer mehr, indem immer mehr die Einbildungskraft verdorben wird und ihr Ideenaſſociationen zuwachſen, welche die ſinnliche Neigung ſteigern, während die Vernunft mit dieſer verflochten und in einſeitiger Weiſe ausgebildet nur ſchwächern Widerſtand leiſten kann. Allein wir werden dennoch nicht ſagen können, daß dadurch alle Freiheit der Vernunft auch in einer andern Richtung ſich zu bewegen verloren ginge, denn ſelbſt bei dem äußerſten Grade des Laſters ſetzen wir noch die Möglichkeit der Beſſerung.

Auf den Begriff der Beſſerung haben wir nun beſonders unſer Augenmerk zu richten, wenn wir die Macht der Vernunft über die ſinnlichen Hemmungen, welche im Böſen liegen, begreifen wollen. Denn in der Beſſerung zeigt es ſich, daß die Vernunft auch alle dieſe Hemmungen beſiegen kann. Es iſt oft geltend gemacht worden, daß, wenn einmal das Böſe in unſer Leben eingetreten wäre, es auch ſeine Folgen in dem Fortgange unſeres Lebens in das Unendliche weiter treiben müßte, ſo daß alſo gar keine Erlöſung von demſelben möglich ſein würde. Dieſe Anſicht ſetzt ſich beſonders von der Seite des ſtrengen Begriffs vom Böſen feſt, welcher in demſelben eine Vergehung gegen das allgemeine Geſetz der ſittlichen Welt oder gegen das göttliche Gebot ſieht. Wenn nemlich eine ſolche möglich wäre, ſo würden wir durch das Böſe aus der allgemeinen Ordnung der Weltentwicklung heraustreten und mit der ganzen Welt und ihrem Schöpfer und Regierer uns verfeinden, und wie wir alsdann wieder in dieſe Ordnung zurücktreten und mit Gott und der Welt außer uns verſöhnt werden könnten, möchte freilich kaum einzuſehn ſein. Allein es ſcheint auch ein gänzliches Losſagen von der Ordnung der Weltentwicklung und von ihrem ewigen Geſetze nicht möglich zu ſein, und noch weniger können wir zugeben, daß Gottes Gebot, welches ſo viel vermag, als es will, wahrhaft verletzt werden könne. Demungeachtet aber werden wir zugeben müſſen, daß wir im Böſen des Bewußtſeins nicht enthoben werden können, wie dunkel es auch ausgeſprochen ſei, daß wir dem ſittlichen Geſetze, welches wir als Gebot Gottes betrachten dürfen, nicht Genüge leiſten. Wir müſſen nur hierbei auch bemerken, daß wir dieſes Geſetz oder Gebot immer nur nach dem Standpunkte unſerer gegenwärtigen Bildung auffaſſen und nicht anders auffaſſen können oder ſollen. Man hat daher geſagt, daß ein jeder nur nach dem Standpunkte ſeiner Überzeugung, ſeiner Geſinnung u. ſ. w. ſittlich beurtheilt werden könne und ſich ſelbſt zu beurtheilen habe. Dieſe Anſicht hat nun allerdings etwas Gefährliches, wenn man ſie ſo deutet, als müßte ein jeder nur nach ſeinem Dafürhalten für gut oder böſe erklärt werden. Denn dies perſönliche Dafürhalten iſt weder das, was die Geſellſchaft, in welcher er lebt, für den richtigen Maßſtab anerkennt, noch das, was überhaupt vom ſittlichen Standpunkte aus von ihm für ſeine eigene ſittliche Beurtheilung gefordert werden darf. Dennoch liegt in der angegebenen Maxime die Wahrheit, daß wir, wie geſagt, das ſittliche Geſetz oder Gebot, nach welchem wir uns zu beurtheilen haben, nur aus unſerer gegenwärtigen Bildung entnehmen können, und die Einſeitigkeit in ihrer Auffaſſung muß nur dadurch ergänzt werden, daß ein jeder auch für den Standpunkt ſeiner gegenwärtigen Bildung verantwortlich gemacht wird. Wir ſollen dem Standpunkte der Geſellſchaft, welcher wir angehören, uns gewachſen zeigen, unſere ſittliche Bildung und Überzeugung durch ein redliches und beharrliches Forſchen uns gründen; alsdann können wir verlangen, daß unſer ſittliches Bewußtſein zum Maßſtabe unſerer Handlungen angenommen werde; ſonſt aber wird dieſer Maßſtab verworfen werden müſſen, weil er ſelbſt aus einer Vernachläſſigung unſerer Pflicht erwachſen iſt. Hiernach haben wir nun das Sittengeſetz, nach welchem wir das Böſe beurtheilen, zwar als den ſichern Ausdruck eines beſtimmten Bildungsſtandes anzuerkennen, aber nicht als das abſolute Geſetz, nach welchem die Entwicklung der ganzen Welt ſich richten muß und welches das Gute, den Zweck alles Werdens, ſchlechthin beſtimmt. Wenn wir daher im Böſen uns dem Geſetze verfallen finden, ſo iſt es auch nur jenem Geſetze, welches wir nach unſerm gegenwärtigen Bildungsſtande als unſere Richtſchnur anerkennen ſollten und als die Offenbarung Gottes, welche uns bisher geworden iſt. Dieſer Offenbarung ſollten wir folgen; im Böſen aber folgen wir ihr nicht. Dagegen werden die tiefern Geheimniſſe Gottes, welche uns jetzt noch nicht zur anſchaulichen Erkenntniß gekommen ſind und welche ſogar das Böſe zu einer uns bis jetzt unbegreiflichen Ordnung in ihre Pläne zu verflechten wiſſen, durch das Böſe nicht verletzt. Nur die uns offenbaren Gebote Gottes haben wir in ihm übertreten, nur mit dem uns offenbaren Gott und mit der Weltordnung, welche wir als in ſeinem Willen liegend unſerm gegenwärtigen Standpunkte nach uns denken müſſen, ſind wir dadurch in Feindſchaft gerathen. Dieſer Standpunkt iſt nun aber nicht für immer feſtſtehend, ſondern er ſoll ſich allmälig bereichern und in immer tiefern Einſichten ſich begründen und wir dürfen daher auch hoffen, daß wir einſt zu der Erkenntniß gelangen werden, wie ſelbſt das Böſe, in welchem wir jetzt ſind, dem Guten diente und dem höhern Geſetze gemäß war, welches wir jetzt noch nicht erblicken. Hiervon hängt die Möglichkeit ab das Böſe zu überwinden und zu der Beſſerung zu gelangen, welche wir erſtreben ſollen.

Dadurch daß wir dies im Allgemeinen einſehn, wird uns nun aber keinesweges irgend etwas von der Bitterkeit unſeres Kampfes gegen das Böſe erſpart. Denn da wir eben nur von dem gegenwärtigen Standpunkte unſerer Bildung ausgehend Gutes und Böſes beurtheilen und fühlen können, ſo müſſen wir auch alles, was dieſem Standpunkte als ein Böſes erſcheint, als ein ſolches anerkennen; wir müſſen daher das Bewußtſein hegen, daß wir im Böſen gegen unſer uns abgeſtecktes Geſetz uns vergangen haben und dadurch in Zwieſpalt mit uns ſelbſt gerathen ſind, daß wir in Feindſchaft uns befinden gegen die uns umgebende ſittliche Welt, welche uns nach demſelben Geſetze beurtheilt, nach welchem wir uns ſelbſt meſſen ſollen. Vor allen Dingen nun, wenn wir von dieſem Bewußtſein des Böſen uns befreien wollen, iſt es nöthig den Widerſpruch uns zu vollem Bewußtſein zu bringen, in welchen wir mit uns ſelbſt und der übrigen Welt uns verwickelt haben, damit wir nachher ihn auflöſen können. Es iſt nicht genug, daß wir im Allgemeinen wiſſen, daß ein abſoluter Widerſpruch der angegebenen Art nicht vorkommen könne, ſondern für einen jeden beſondern Widerſpruch, welchen wir in uns finden, für eine jede beſondere Feindſchaft auch nur vorübergehender Art müſſen wir auch eine beſondere Löſung und Verſöhnung ſuchen. Wenn wir nun finden, daß wir ſelbſt durch das böſe Begehren Widerſpruch und Feindſchaft genährt haben, ſo werden wir darüber Reue fühlen müſſen. Dieſe kann uns daher nicht erſpart werden, wenn wir das Böſe überwinden wollen. Sie beruht auf dem Bewußtſein, daß Zwieſpalt iſt durch unſere Schuld in unſerem eigenen Innern und zwiſchen uns und der Außenwelt; ſie verfolgt dieſes Bewußtſein und bewirkt dadurch die Scheidung der misſtimmigen Elemente unſeres Lebens. Alsdann aber haben wir auch noch dem Geſchäfte uns zu unterziehen, welches die Widerſprüche auflöſt und die Feindſchaften verſöhnt. Zu dieſem gehören alle die Thätigkeiten, welche wir unter dem Namen der Beſſerung begreifen. Sie wird als eine neue Entwicklung, als ein Fortſchritt des vernünftigen Lebens gedacht werden müſſen. Das Weſentliche dieſes Fortſchritts aber iſt, daß die misſtimmigen Glieder des bisherigen Lebens unter einander in Übereinſtimmung geſetzt werden durch dazwiſchen tretende und den Widerſpruch unter ihnen auflöſende Elemente. In Widerſpruch, in Feindſchaft und Hemmung ſtehen ſie unter einander, wenn ſie ohne Vermittelung an einander ſich gleichſam reiben; eine höhere Entwicklung aber, welche die Glieder des Widerſpruchs vermittelnd beherrſcht, kann ſie als mit einander einem gemeinſchaftlichen Zwecke dienend darſtellen. Das Böſe wird daher nicht dadurch bekämpft, daß wir nur negativ daſſelbe auszuſcheiden ſuchen aus unſerm Leben, welches unmöglich iſt, ſobald es einmal der Reihe deſſelben ſich eingefügt hat, ſondern dadurch, daß wir es durch eine poſitive Entwicklung in Übereinſtimmung mit den übrigen Entwicklungen unſeres Lebens ſetzen. Es iſt hiermit die höhere Entwicklungsſtufe bezeichnet, welche wir erreichen ſollen in dem Bewußtſein, daß die vernünftige Thätigkeit, die Thätigkeit des Willens, welche im Böſen iſt, zwar unſerm frühern Bewußtſein vom Sittengeſetze zuwider war, aber doch mit dem abſoluten Geſetze der Weltentwicklung, wie es jetzt uns zum Bewußtſein gekommen, in Übereinſtimmung ſteht. Dieſes Geſchäft der Beſſerung daher muß ſich als eine verbindende Thätigkeit uns darſtellen, und wir haben alſo auch hier wieder die beiden Geſchäfte der Vernunft anzuerkennen, welche uns ſchon in unſern frühern Unterſuchungen über die Behandlung des ſinnlichen Stoffes durch die Vernunft überall entgegengetreten ſind, die Sonderung und die Verbindung. Dabei aber wird alsdann auch darauf zu achten ſein, daß die Verbindung, welche unſere Vernunft gewinnen ſoll zur Verſöhnung der bisher misſtimmigen Elemente unſeres Lebens, oder der Fortſchritt der Entwicklung, welcher in ſeinem Verhältniſſe zum frühern Leben als Beſſerung ſich uns darſtellt, doch nur in einem Zuſammenwirken unſeres Ich und der Außenwelt, alſo durch eine ſinnliche Thätigkeit eingeleitet werden kann. Denn mit uns werden wir uns in keiner andern Weiſe verſöhnen können, als indem wir uns mit der Welt verſöhnen, indem wir daher auch in den Einwirkungen der Außenwelt auf uns die Zwecke wiedererkennen, welche wir ſelbſt verfolgen ſollen. Es bedarf keiner weitern Auseinanderſetzung, wie dies durch unſere ſinnliche Empfänglichkeit eingeleitet werden muß, welche allein die Erkenntniß und die Liebe der Außenwelt in uns anregen kann.

Wenn wir aber auch hierdurch die Momente, durch welche die Beſiegung des Böſen hindurchgehen muß, im Allgemeinen bezeichnet haben, ſo bleibt uns doch noch übrig die damit ausgeſprochenen allgemeinen Grundſätze in Anwendung zu bringen auf die uns vorliegende Aufgabe. Unſere Grundſätze führen uns dahin das Sinnliche als etwas zu betrachten, was nicht bekämpft oder aus unſerm Leben ausgeſchieden, ſondern in unſerm Leben verarbeitet und durch Sonderung und Verbindung zur Ordnung geführt werden ſolle. Dem ſcheinen nun am meiſten die verdorbene Einbildungskraft und die habituelle ſinnliche Neigung entgegenzuſtehen, die Ausartungen der Sinnlichkeit, welche zur Leidenſchaft und zum Laſter anreizen. Wir werden nicht anſtehen können zu behaupten, daß ſie entfernt werden ſollen aus unſerm Leben. Aber es möchte vielleicht geſagt werden dürfen, daß ihre Entfernung doch in nichts anderm beſtehn werde, als in der Auflöſung der falſchen und ſchädlichen Verknüpfung, in welcher ihre Elemente unter einander verbunden ſind, ohne daß irgend ein Element dadurch verloren gehen müßte, ſondern nur ſo daß ſie eine richtige und fördernde Verknüpfung in der Mannigfaltigkeit unſeres Lebens gewönnen.

Wir haben es alſo hier zuerſt mit dem erſten Momente des Böſen, mit der habituellen ſinnlichen Neigung zu thun, welche, wie wir ſahen, durch die verdorbene Einbildungskraft unterhalten wird. Es würden nun zwei Mittel uns zu Gebote ſtehn dieſe zu beſchwichtigen. Entweder könnten wir unſere Einbildungskraft durch anderweitige Beſchäftigung von den gefährlichen Bildern ablenken, oder wir könnten auch auf die Heilung derſelben ausgehn, indem wir das Krankhafte in ihr von dem Geſunden abzuſondern wüßten. Dieſe beiden Mittel erinnern uns an die beiden andern, welche wir gegen die Gewalt der Stimmungen anzuwenden vorſchlugen, an die Zerſtreuung und an die ſondernde Verarbeitung der in ihnen zuſammengefloſſenen Elemente unſeres Bewußtſeins. Aber ſo wie die Zerſtreuung, ſo verſpricht auch die anderweitige Beſchäftigung und Ablenkung der Einbildungskraft von den gefährlichen Bildern nur eine Palliativcur; denn wenn dadurch auch eine Zeit lang die kranke Einbildungskraft zurückgedrängt werden kann, ſo wird ſie doch immer noch in der Seele ſchlummern, um ihre Zeit abzuwarten, ja ſelbſt mitten in der anderweitigen Beſchäftigung noch bereit ſein dieſelbe zu ſtören und einen hemmenden Druck auf ſie auszuüben. Wenn man daher eine gründliche Heilung beabſichtigt, ſo wird man zu dem zweiten Mittel ſeine Zuflucht nehmen müſſen. Es ſetzt dies aber voraus, daß ſelbſt in der verdorbenen Einbildungskraft noch etwas Geſundes oder Brauchbares für die Entwicklung unſerer Vernunft gefunden werden kann. Dies wird ſich jedoch auch nicht leugnen laſſen; denn wenn die Einbildungskraft immer, wie ſie auch geſtaltet ſei, uns Bilder der Erſcheinungen vorführt, ſo werden wir darin eine Nahrung für unſer Gemüth und unſern Verſtand nicht verkennen dürfen. Was die Thätigkeiten der Einbildungskraft zu krankhaften macht, liegt allein darin, daß ſie uns gewiſſe Verknüpfungen der Erſcheinungen zur Unzeit aufdrängen, ſo daß die Abſtraction von denſelben uns nicht gelingen will, welche für die gegenwärtige Aufgabe unſeres Lebens verlangt wird. Dies geſchieht aber dadurch, daß jene Verknüpfungen unſere ſinnliche Neigung aufregen durch die Vorſtellung des Genuſſes, welcher früher mit ſolchen Erſcheinungen verbunden war und mit der Wiederherſtellung ſolcher Erſcheinungen verbunden zu ſein verſpricht. Das Krankhafte der Einbildungskraft würden wir alſo abzulöſen vermögen von dem Geſunden in ihr, wenn es uns gelänge die Vorſtellung des Genuſſes davon zu entfernen, ſofern ſie die ſinnliche Neigung in uns aufregt. Dies wird nun auch keinesweges unmöglich ſein. Denn wenn wir in unſerer Erinnerung zurückgehn auf die Erſcheinungen, welche mit dem Genuſſe verknüpft waren, ſo werden wir dabei auch bemerken können, daß der Genuß nur aus der Befriedigung eines ſinnlichen Bedürfniſſes entſprang und daher von dem ſinnlichen Triebe abhängig iſt. Hiernach iſt alſo der Genuß mit jenen Erſcheinungen keinesweges unzertrennlich verbunden, ſondern nur unter der Bedingung, daß der ſinnliche Trieb und das ſinnliche Bedürfniß zu ihnen führt, wird derſelbe zugleich mit ihnen ſich erzeugen und es iſt eine falſche Verbindung, wenn wir mit dem Eintreten der Erſcheinungen auch unter andern Verhältniſſen des Lebens, auch wenn das ſinnliche Bedürfniß nicht vorhanden iſt, dieſelbe Art des Genuſſes wiedererwarten. Es muß dies als ein Irrthum betrachtet werden, oder als eine Verirrung des Bewußtſeins, welche darauf beruht, daß der Genuß als etwas angeſehn wird, was wir in unſerer Gewalt haben, da er doch nur eine Wirkung der Natur in uns iſt. Auch hier gebricht es an der gehörigen Abſonderung deſſen, was dem Selbſtbewußtſein angehört, von dem, was der Außenwelt zugeſchrieben werden muß. Es iſt alſo hier daſſelbe Verfahren anzuwenden, welches wir früher gegen die Gewalt der Stimmungen empfohlen haben, daß die Elemente der Erſcheinung von einander geſondert werden und die Verworrenheit des Irrthums von ihnen genommen wird, welche den Schein des Genuſſes an etwas knüpft, was für ſich genommen keinen Genuß gewährt.

Es iſt hieraus zu entnehmen, daß ſelbſt in dem Kampfe gegen die ſinnliche Neigung kein Element der bisherigen Entwicklung ausgeſchieden werden ſoll. Denn alle die Elemente, welche den Stoff der verdorbenen Einbildungskraft bilden, ſollen beibehalten werden und der Kampf beſteht nur gegen die falſche Verbindung derſelben, gegen den Irrthum, welcher den Genuß als nothwendig verbunden mit gewiſſen äußern Verhältniſſen unſeres Lebens anſieht. Dadurch wird die habituelle ſinnliche Neigung beſiegt, daß man die Vorſtellung des Genuſſes, welche der ſinnlichen Begierde zur Aufregung dient, in ihre richtige Verbindung mit den übrigen Elementen des Lebens ſetzt und dadurch den verderblichen Übergang aus der Vorſtellung der verlockenden Bilder in die ſinnliche Begierde abſchneidet. Dann bleibt nichts in der Seele zurück, was die ſinnliche Neigung auf eine krankhafte Weiſe erregen könnte, obgleich alles in der Seele bleibt, was früher in ihr war, nur in andern Verknüpfungen. Dann ruft nicht die Vorſtellung der Erſcheinungen die ſinnliche Begierde herbei, ſondern wir warten das ſinnliche Bedürfniß ab, daß es den ſinnlichen Trieb und die Begierde errege und von dieſer alsdann die Vorſtellung der Erſcheinungen, welche damit verknüpft ſind, erregt werde; ſo iſt das Verhältniß der Elemente nun umgekehrt worden und was früher als das Herrſchende erſchien, hat ſich zu dienen bequemen müſſen. Das iſt das Krankhafte in der Einbildungskraft und in der dadurch erregten ſinnlichen Neigung, daß wir durch unſere Vorſtellungen die ſinnliche Begierde herauslocken, welcher alsdann der Wille in irgend einer Weiſe ſich bequemen muß. Dagegen ſollen wir es dahin bringen, daß die ſinnliche Begierde uns immer erſt erwacht bei einem wirklichen Bedürfniſſe des ſinnlichen Lebens und darauf die Vorſtellungen folgen, welche der Befriedigung anhangen. Dann dürfen wir verſichert ſein, daß auch der vernünftige Wille in die Befriedigung unſerer Begierde einwilligen werde und in alle die Handlungen, welche zu ihr führen; denn der Genuß an ſich iſt nicht verboten; er bezeichnet nur eine Förderung des ſinnlichen Lebens, welche als Grundlage der vernünftigen Entwicklung vom ſittlichen Willen ſelbſt begehrt werden muß.

Die Beſſerung beruht aber nicht allein in der Auflöſung der ſinnlichen Neigung, ſondern es ſoll auch die Schwäche der Vernunft von ihr zur Stärke umgewandelt werden. Dies iſt natürlich mit der Auflöſung der ſinnlichen Neigung auf das genaueſte verbunden. Denn wenn dieſe nur dadurch uns gelingt, daß wir den Elementen unſeres Lebens die gehörige Ordnung geben, ſo iſt hierin auch eine Thätigkeit der Vernunft zu erkennen, welche über die ſinnliche Verworrenheit ſich erhebt und zur herrſchenden Kraft über ſie gelangt. So haben wir dies nur als zwei Seiten unſerer Entwicklung zu ſetzen, von welchen die eine das Negative bezeichnet, das Wegfallen der Verſuchung durch die ſinnliche Neigung, die andere das Poſitive, die Ordnung unſeres Lebens durch die vernünftige Thätigkeit. Indem wir jetzt noch die letztere betrachten, iſt unſere Abſicht nur darauf gerichtet zu zeigen, wie auch hierbei die Sinnlichkeit im Verhältniſſe zur Vernunft ihre Rolle hat. Wenn durch die Beſſerung die Folgen des böſen Willens beſeitigt werden ſollen, ſo muß man um die Vorgänge bei der Beſſerung zu begreifen das in das Auge faſſen, was man den böſen Willen nennt. Derſelbe ſcheint nicht auf ein Gut, ſondern auf das Gegentheil des Guten zu gehn, welches jedoch, indem wir es wollen, für ein Gut wenigſtens für uns in einer gewiſſen Lage des Lebens gehalten wird. Man kann daher ſagen, daß er auf ein ſcheinbares Gut gerichtet ſei. Nun müſſen wir aber fragen, wie es geſchehen könne, daß etwas als ein ſcheinbares Gut ſich uns darſtelle. Wenigſtens muß es doch eine Ähnlichkeit mit dem Guten haben, wenn es deſſen Schein für uns annehmen ſoll, und da eine jede Ähnlichkeit eine Gleichheit in irgend einem Stücke vorausſetzt, ſo muß es auch irgend etwas Gutes in ſich enthalten. Dies iſt eben das Gute, welches auch im Böſen gewollt wird, wie ſchon früher geſagt. Der Wille, weil er eine Thätigkeit der Vernunft iſt, kann eben nur das Gute wollen; es kann aber allerdings geſchehen, daß das Gute, welches er will, die Ordnung des vernünftigen Lebens ſtört und dadurch als ein Böſes und die Entwicklung der Vernunft Hemmendes von uns angeſehn werden muß. Wir wollen im böſen Willen zwar ein Gut, aber nicht das Gut, welches wir unter den gegenwärtigen Umſtänden wollen ſollten, ſondern welches zurücktreten ſollte gegen ein anderes Gut, das als die Aufgabe unſeres gegenwärtigen Lebens zu betreiben wir für unſere Pflicht achten müſſen. Daß uns dieſes Gut zurücktritt gegen das andere, welches wir uns vorſpiegeln laſſen, daß es uns ſcheint, als dürfte es erlaubt ſein dies zu betreiben und jenes hintanzuſetzen, daß ſo dem Böſen der Schein des Guten gegeben wird, dies können wir nur dem ſinnlichen Begehren zuſchreiben, welches an den vernünftigen Willen ſich anſchließt. Weil dieſer Wille, welcher nach dem verbotenen Gute trachtet, zugleich mit jenem Begehren befriedigt werden kann, laſſen wir uns verleiten dem verbotenen Gute den Vorzug vor dem gebotenen zu geſtatten. Daher haben wir auch im böſen Willen eine Hemmung durch die Sinnlichkeit zu erkennen, durch welche er freilich nicht völlig ein Sclav der Sinnlichkeit wird, aber ſich doch von ihr beſtechen läßt einer Richtung in Betreibung ſeiner Zwecke zu folgen, welche dem ſinnlichen Begehren unerlaubter Weiſe nachgiebt.

So wie nun das im böſen Willen Enthaltene doppelter Art iſt, theils ein Wollen des Guten, theils eine ſinnliche Vorſpiegelung, durch welche wir dieſem Guten den Vorzug vor unſerer Pflicht zu geben verleitet werden, ſo müſſen auch ſeine Folgen doppelter Art ſein. Die ſinnliche Vorſpiegelung beſteht nur in einer Verirrung der Seele, welche ſich auch auf die folgende Entwicklung fortpflanzt, wenn ſie nicht verbeſſert wird. Um zur Beſſerung zu gelangen müſſen wir ihre Fortpflanzung verhüten. Dieſe Verirrung wird aber wie ein jeder Irrthum aufgelöſt werden können durch Sichtung und kritiſche Zerlegung in ihre Elemente. Dauer gewinnt ſie nur, wie andere Irrthümer auch, durch ihre Vermiſchung mit der Vernunft; denn auch die Vernunft kann in ihr nicht fehlen. Der andere Beſtandtheil des böſen Willens aber, das Wollen des Guten, hat in anderer Weiſe ſeine Folgen; denn als eine freie Thätigkeit unſerer Seele muß er auch dieſer, nachdem er einmal eingetreten, immer angerechnet werden; ſeine Folgen hören daher nicht auf. Wenn nun die Schwäche der Vernunft, welche durch den böſen Willen hervorgebracht wird, von dem Wollen des Guten im böſen Willen ausginge, ſofern es nemlich pflichtwidrig eintritt; ſo würden wir auch von dieſer Schwäche uns niemals befreien können. Allein es iſt auch ſchon früher gezeigt worden, daß dieſe Schwäche nur darin beſteht, daß die frühere und die ſpätere Entwicklung des Willens nicht in Übereinſtimmung unter einander ſich zeigen, daß aber ihr Widerſpruch, in welchem ſie ſich hemmen, ein auflösbarer iſt. Daher müſſen wir anerkennen, daß nicht das Wollen des Guten an ſich, welches im böſen Willen iſt, die Schwäche der Vernunft herbeiführt, ſondern nur die Hemmung, welche zwiſchen den entgegengeſetzten Richtungen des Willens einſtweilig ſich findet. Da alſo nur ein vorübergehendes Verhältniß, in welchem dieſe Richtungen ſtehen, in ihrer Hemmung ſich zu erkennen giebt, ſo müſſen wir ſie auch dem ſinnlichen Elemente unſeres Lebens zuſchreiben. Es ergiebt ſich dabei ein augenblickliches Zuſammenſtoßen derſelben, in welchem die eine Richtung eine Störung von der andern empfängt und empfindet; ſie vermiſchen ſich in einer Wechſelwirkung mit einander, in welcher ihre verſchiedene Bedeutung und das wahre Verhältniß derſelben zu einander noch nicht zu richtigem Bewußtſein kommt. Dies iſt die Natur des ſinnlich verworrenen

Bewußtſeins. Seine Verworrenheit aufzulöſen, die in ihm vermiſchten Richtungen von einander zu ſondern und ſie alsdann wieder in Betreibung eines gemeinſchaftlichen Zwecks mit einander zu verbinden muß die Aufgabe unſeres weitern vernünftigen Lebens ſein. Daß ſie aber einen gemeinſchaftlichen Zweck haben, kann nicht bezweifelt werden, da alle vernünftige Thätigkeiten doch gemeinſchaftlich dahin ſtreben das in unſern natürlichen Anlagen Enthaltene zur Wirklichkeit zu bringen und alles, was dieſen angehört, in Übereinſtimmung ſtehen muß. Wenn nun dieſe Übereinſtimmung unter einzelnen Elementen unſerer bisherigen Entwicklung ſich noch nicht ergeben hat, ſo wird dies nur daraus abzuleiten ſein, daß die Zwiſchenglieder, welche ſie verbinden ſollen, noch nicht ſich entwickelt haben, und keinen andern Grund hiervon werden wir erſinnen können, als von Seiten der Vernunft ihren Mangel an Bildung, von Seiten der Sinnlichkeit eine Hemmung unſerer Thätigkeit, ſo daß dabei doch die wirkliche Thätigkeit unſerer Vernunft, wie ſie im Böſen ſich findet, ohne Schuld bleibt. Es iſt mit der Schwäche unſerer Vernunft in ihrer Zerfallenheit wie mit den Diſſonanzen in der Muſik, welche durch ein weiteres Fortſchreiten der Töne in Harmonie ſich auflöſen laſſen. Einen ſolchen Mißklang erfahren wir in den Entwicklungen der Phantaſie, ſo lange dieſelben noch in einzelnen unzuſammenhängenden und hin und her ziehenden Bildern ſich bewegen, welche aber durch weitere Erfindung zu einem harmoniſchen Ganzen vereinigt werden können. So erfahren wir es auch in den Entwicklungen der Wiſſenſchaft, wenn ſie uns anfangs die entgegengeſetzten Seiten eines Gegenſtandes darſtellen, wenn wir z. B.

daſſelbe für frei und auch für nothwendig anſehn müſſen; da fühlen wir uns verirrt und in Zweifel; es löſt ſich uns aber dieſe Schwäche unſerer Vernunft, wenn wir zu einem höhern Standpunkte unſeres Bewußtſeins uns erheben und einſehn, wie die entgegengeſetzten Seiten beide ihre Wahrheit haben und mit einander beſtehn können. Dann erkennen wir, daß auch in der Auffaſſung einer jeden Seite für ſich ein Fortſchritt in der Entwicklung unſerer Vernunft gemacht wurde, obgleich der ſcheinbare Widerſpruch unter ihnen anfangs nur zum Zwieſpalt mit uns ſelbſt führte. Nicht ganz ſo einfach ſind freilich die Verhältniſſe bei der Erſcheinung des Böſen in uns, indem ſich dabei die mannigfaltigſten Beſtrebungen des Lebens zu kreuzen und die ſinnlichen Neigungen oft in einer ſehr verfeinerten Weiſe ausgebildet eine ſtärkere Macht auszuüben pflegen, als bei den angeführten Beiſpielen; aber auch die verwickeltern Verhältniſſe müſſen in der Weiſe der einfachern aufgelöſt werden.

Hiermit glauben wir nun alle die weſentlichen Punkte, welche bei der Frage über das Verhältniß zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft in Unterſuchung kommen, berührt zu haben. Bei der Überſicht der Ergebniſſe wird es den, welcher dieſes Verhältniß nur mit Scheu oder Sorge zu betrachten gewohnt iſt, zu tröſten geeignet ſein, daß die eigentlich gefährlichen Einwirkungen der Sinnlichkeit, welche unſere Vernunft auf dauernde Weiſe ſchwächen und zerrütten können, ſämmtlich zu den vermeidlichen gehören und daß da, wo die Übermacht des Äußern keinen Raum für die freie Entwicklung uns geſtatten will, auch die ſinnliche Empfänglichkeit ſolchen gewaltſamen Einwirkungen ſich verſchließt. Alle unvermeidliche ſinnliche Eindrücke müſſen uns daher in dem Lichte erſcheinen, daß ſie eine freie Entwicklung unſerer Vernunft geſtatten, ja anregen. Aber wenn man nun deswegen der Meinung ſein ſollte, es werde nicht ſehr viel austragen, welche ſinnliche Erregungen uns treffen ſollten, weil doch unter allen Verhältniſſen unſere Seele in Betreibung ihres Zweckes fortſchreiten könne, ſo würden wir dies doch nur für eine thörige Sorgloſigkeit halten können. Denn die Grade der Freiheit, welche die ſinnliche Erregung uns geſtattet, ſind von der größeſten Verſchiedenheit. Welcher Unterſchied zwiſchen den krankhaften und den geſunden Erregungen, zwiſchen den Eindrücken beim Wachen und beim Schlafe! Daher wollen wir uns nicht einer größern Stärke, einer größern Unabhängigkeit von den äußern Verhältniſſen rühmen, als wir beſitzen. Daher wollen wir auch dem praktiſchen Leben, welches dieſe Verhältniſſe günſtig zu ordnen ſucht, keinen geringen Werth beilegen und geſtehen, daß wir zur glücklichen Durchführung unſeres vernünftigen Lebens der Gunſt einer höhern Macht nicht entbehren können.

Das wichtigſte Ergebniß unſerer Unterſuchungen haben wir nun aber darin zu erkennen, daß es uns gelungen iſt eine allgemeine Norm zu finden, unter welche wir ſowohl das fördernde Zuſammenwirken, als auch die Hemmungen zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit bringen können. Die Sinnlichkeit, das Zuſammenfließen der Wirkungen der Natur und der Seele bezeichnend, bietet eben deswegen der Vernunft einen Stoff dar für ihre ſondernde und zuſammenfaſſende Thätigkeit. Ohne einen ſolchen Stoff würde die Vernunft gar nicht wirkſam ſein können, weil ſie nur darauf ausgehen kann das ihr verliehene, angeſchaffene oder angeborene Vermögen, welches von Anfang an mit allen ihren Umgebungen und dadurch mit dem Allgemeinen der Welt in Verbindung ſteht, ſich anſchließend an die übrige Welt und gemäß ihrer Lage in dieſer zu entwickeln. Vernünftig iſt es eben nur das zu begehren, was unſere Lage in der Welt geſtattet und verlangt; von dieſer aber hat unſere Vernunft nur Kunde durch die Empfänglichkeit, d. h. durch ihre Verbindung mit der Sinnlichkeit. So bieten ihr die unmittelbaren ſinnlichen Eindrücke Anknüpfungspunkte für ihre Thätigkeit dar; ſo werden auch die Rückſtände der ſinnlichen Empfindung als Aufgaben von ihr aufgenommen, deren Löſung ihre Entwicklung fördern ſoll; ſo werden ſelbſt die Ausartungen der Einbildungskraft und die ſinnliche Neigung ihr Mittel und Veranlaſſung zu ihrer fortſchreitenden Bildung, indem ſie falſche Verknüpfungen derſelben auflöſt und richtige Verbindungen an deren Stelle ſetzt. Aber mehr leiſtet auch die Sinnlichkeit uns nicht ſelbſt im glücklichſten Falle, als daß ſie ſolche Anknüpfungspunkte, Mittel und Veranlaſſungen für die vernünftige Thätigkeit uns darbietet; denn daß ſie unſere Vernunft mit wahren Erkenntniſſen bereichere, ihr Vorſtellungen zuführe, welche ſchon an ſich Zwecken der Vernunft genügten und Gemüth oder Verſtand bildeten, können wir auf keine Weiſe zugeben. Indem alle ſinnliche Eindrücke und Rückſtände derſelben nur in einer Vermiſchung des Subjectiven und Objectiven beſtehn, ſind ſie auch an ſich durchaus unfähig uns über die Natur der Gegenſtände oder unſeres eigenen Ich zu belehren, vielmehr wenn wir ſolchen unreinen Miſchungen uns hingeben und ſie für Erkenntniſſe gelten laſſen wollten, würden wir nur in Verwirrung und Irrthum uns ſtürzen. Und ebenſo werden wir auch wohl zugeben müſſen, daß unſere Phantaſie und unſer Gemüth nicht bereichert werden durch die bloße Auffaſſung des Sinnlichen, ſondern nur durch die Anordnung deſſelben, möge ſie näher oder entfernter an das Gegebene ſich anſchließen. In allen Fällen daher, in welchen die Einwirkungen der Sinnlichkeit auf unſer Leben der ſondernden und verbindenden Thätigkeit der Vernunft Raum verſtatten, haben wir in denſelben eine Förderung unſerer Vernunft zu erblicken, in dem Sinne, daß ſie die Thätigkeit dieſer anregen und ihr einen paſſenden Stoff zur Verarbeitung darbieten. Dagegen treten nachtheilige Folgen für die Entwicklung unſerer Vernunft ein, wenn die Sinnlichkeit die Sonderungen und Verknüpfungen der in ihr zuſammengefloſſenen Elemente nicht geſtatten will. Dieſe Hemmungen finden wir bei den unmittelbaren ſinnlichen Eindrücken theils in den Erſcheinungen, welche in ſchneller Aufeinanderfolge unſere ſinnliche Aufmerkſamkeit in Beſchlag nehmend uns nicht erlauben unſer Selbſtbewußtſein, die Beſinnung auf uns ſelbſt, in hinlänglicher Stärke zur Sonderung der einzelnen Momente eintreten zu laſſen, um einem jeden, dem Ich, wie der äußern Natur, das Seine zuzuweiſen, theils in ſolchen Erregungen unſeres Lebens, welche vorherrſchend der Befriedigung des ſinnlichen Triebes gewidmet ſind und daher einen ſtarken Genuß oder Schmerz mit ſich führen, ſo daß unſere Vernunft von dieſen gefeſſelt Subjectives und Objectives in der Erſcheinung nicht genug zu ſondern vermag. Dieſelben Grundſätze bewähren ſich aber auch in der Beurtheilung der Hemmungen, welche den mittelbaren Einflüſſen der Sinnlichkeit auf unſere Vernunft angehören. Da müſſen wir die Rückſtände der ſinnlichen Eindrücke in Einbildungskraft und Gedächtniß in demſelben Grade für weniger die Vernunft fördernd anſehen, in welchem ſie weniger geordnet, d. h. weniger geſondert und verbunden erſcheinen, weil ſie um ſo weniger der Geſammtheit der vernünftigen Bildung einverleibt ſind und den Zwecken der Vernunft gemäß regiert werden können. Wir haben das maſſenhafte Zueinanderfließen der ſinnlichen Rückſtände zu ſcheuen, aus welchem uns nur Verworrenheit hervorgehen kann, und müſſen dagegen darauf ausgehn Gedächtniß und Einbildungskraft organiſch zu geſtalten, um ihre Thätigkeiten jeder Zeit zum Dienſte der Vernunft bereit zu haben. Endlich hat ſich aber bei der Betrachtung des Böſen die Anwendbarkeit derſelben Grundſätze gezeigt. Die verdorbene Einbildungskraft und die ſinnliche Neigung ſind uns nur als Folgen jener maſſenhaften Anhäufung ſinnlicher Rückſtände erſchienen, wenn dieſelbe uns die Erwartung erregt, daß der Genuß, welcher nur als ein Proceß der Natur in uns erſcheinen ſollte, aus einer Thätigkeit der Vernunft ſich uns ergeben könnte. So wie nun hierin ein Mangel der Unterſcheidung und der Verbindung liegt, ſo haben wir denſelben Mangel auch in dem zweiten Beſtandtheile des Böſen, in der Schwäche unſerer Vernunft, anzuerkennen. Denn nur dadurch iſt unſere Vernunft ſchwach, daß wir die Ergebniſſe unſeres vernünftigen Lebens von ihren ſinnlichen Bedingungen nicht loszulöſen und ſie frei zu gebrauchen wiſſen, das Ganze unſerer vernünftigen Bildung, die volle Kraft unſerer Seele zuſammennehmend, indem nur die ſinnliche Vermiſchung, in welcher die einzelnen Elemente unſerer vernünftigen Bildung ſich finden, die Hemmungen des einen durch das andere bedingt. Dies iſt alſo die allgemeine Norm, nach welcher das Verhältniß des Sinnlichen zur Vernunft beurtheilt werden muß, daß um ſo förderlicher das erſtere in unſer vernünftiges Leben eingreift, je mehr es uns zur Sonderung und Verbindung anregt, um ſo hemmender dagegen, je weniger es Sonderung und Verbindung geſtattet. Was aber unſere Vernunft betrifft, ſo werden wir ſie um ſo mehr loben dürfen, je mehr ſie aus dem Stoffe des ſinnlichen Lebens Anregung für ihre Thätigkeit zu gewinnen weiß, um ſo mehr aber tadeln, je mehr ſie der ſinnlichen Verworrenheit ſich hingiebt.

Indem wir jedoch ſo die Wirkſamkeit der Vernunft durch alle Erzeugniſſe unſeres Seelenlebens hindurch auf eine ordnende Thätigkeit beſchränken, können wir nicht unterlaſſen der Bedenklichkeiten zu gedenken, welche uns hierüber gewiß bei Vielen entgegentreten werden. Zwar unſer Grundſatz dürfte ihnen einleuchten, daß jede vernünftige Thätigkeit an die Lage der Dinge ſich anſchließen müſſe, deren Bewußtſein die Sinnlichkeit einleitet, wenn ſie anders begriffen haben ſollten, daß wir dieſer Welt angehörig nur in und mit dieſer Welt unſere Beſtimmung erreichen können; aber ſie möchten von dieſem Grundſatze abgezogen werden durch die Betrachtung ſolcher Entwicklungen unſerer Seele, welche über die Wirklichkeit dieſer Welt weit hinausgehn und eben deswegen etwas in der ſinnlichen Erregung nicht Gefundenes uns zu bezeichnen ſcheinen. Man wird dabei zunächſt an das Bewußtſein Gottes und ſodann an alle die Ideale denken, welche unſere Vernunft als ihre Zwecke verfolgt. Wir ſtellen dieſe beiden hier zuſammen, weil genau beſehen der Begriff Gottes uns nichts weiter bezeichnet als den Inbegriff aller Ideale der Vernunft, des Vollkommenen, welches den Grund und den Zweck aller Dinge in ſich vereint. Was daher von den Idealen unſerer Vernunft überhaupt gilt, das wird auch gelten müſſen von Gott; wir kommen zum Bewußtſein desſelben in keiner andern Weiſe als zum Bewußtſein jener; unſere Vernunft lebt in dieſem Bewußtſein nur, indem ſie das Bewußtſein jener zu einem alles umfaſſenden Ergebniſſe zuſammenzuziehen ſtrebt. Aber wenn nun unſere Vernunft Ideale oder, was dasſelbe iſt, Zwecke ſich entwirft — denn alle Zwecke der Vernunft gewinnen nach unſern frühern Sätzen eine ideale Bedeutung — ſollte ſie denn da nichts weiter betreiben, als die ſinnlich ihr zum Bewußtſein gekommenen Elemente der Wirklichkeit zu ordnen? Der Zweck geht ja über die vorhandene Wirklichkeit hinaus, der ideale Zweck überſteigt ſogar jede Wirklichkeit, welche in der Mitte der Entwicklung liegt. Unmöglich können wir alſo den Zweck aus der ſinnlichen Erſcheinung entnehmen, welche nur das Wirkliche uns verkündet. Sollen wir nun nicht ſagen, daß unſere Vernunft doch zu den Elementen unſeres Lebens etwas hinzuſetzt, was aus dem ſinnlichen Bewußtſein nicht entnommen werden kann und über die Anordnung des in dieſem Enthaltenen hinausgeht?

Auch in dieſen Zweifeln können wir nur die Unſicherheit der Vernunft erblicken, welche aus den ſinnlichen Hemmungen zwiſchen ſcheinbar einander widerſprechenden Gedanken hervorzugehn pflegt. Um uns ihnen zu entziehen dürfen wir die Gedanken, wie ſie in uns zurückgeblieben ſind aus einer frühern Entwicklung, nicht auf unſere gegenwärtige Stimmung wirken laſſen, ſondern müſſen die Einſicht ihrer Gründe feſthalten und ihr Verhältniß zu einander erforſchen, ſicher daß ſie, wenn ſie Wahrheit haben, auch mit einander vereinbar ſind. Freilich, was die erwähnten idealen Begriffe betrifft, ſo können wir hier ihre Wahrheit nicht begründen, denn eine ſolche Unterſuchung würde uns weit über den Kreis einer beſchränkten Aufgabe hinausführen und faſt nichts übrig laſſen, was nicht hierbei erörtert werden müßte. Dem Charakter pſychologiſcher Unterſuchungen gemäß ſetzen wir hier vielmehr die Ergebniſſe anderer philoſophiſchen Forſchungen voraus und werden daher auch jene Ideale unſerer Vernunft als wohlbegründete Vorausſetzungen gelten laſſen. Allein das haben wir in das Auge zu faſſen, wie dieſe Vorausſetzungen mit unſern Grundſätzen über das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit ſich vereinigen laſſen.

Selbſt die wärmſten Vertheidiger einer ſelbſtändigen und urſprünglich erzeugenden Thätigkeit der Vernunft werden doch wohl nicht leugnen können, daß die Ideale unſerer Vernunft ſich nicht ganz unabhängig von unſerm ſinnlichen Leben ausbilden. Sie wachſen ja mit uns empor und gewinnen ihre ausgebildete Kraft erſt mit der Reiſe unſeres leiblichen Lebens. In einer doppelten Weiſe aber finden wir, daß ſie an die ſinnlichen Erregungen ſich anſchließen. Auch in allen Thätigkeiten der Sinnlichkeit haben wir einen Trieb ſetzen müſſen, wirkſam natürlich zur Erzeugung eines Neuen, früher in unſerm Leben nicht Dageweſenen, einen Trieb der Entwicklung, des Lebens. Freilich iſt dieſer Trieb nur ein ſinnlicher und läuft daher auf eine ſinnliche Befriedigung, auf einen Genuß aus;

allein dennoch hat er dies mit den vernünftigen Trieben gemein, daß er ein Ziel verfolgt, welches innerhalb unſeres Lebens liegt und unſere Entwicklung befördern ſoll, indem in ſeiner Erreichung die Hemmungen des Lebens überwunden werden. Von dem Ziele der Vernunft unterſcheidet ſich dieſes Ziel des ſinnlichen Triebes weſentlich nur darin, daß es ohne Bewußtſein in einem blinden Triebe angeſtrebt wird, während die Vernunft ihr Ziel mit Bewußtſein verfolgt und deswegen die Förderung des Lebens, den Fortſchritt in der Entwicklung als Zweck ſetzt. Demnach werden wir auch behaupten dürfen, daß die Vernunft ihre Zwecke aus den ſinnlichen Elementen unſeres Lebens ziehen könne, nur nicht das Bewußtſein dieſer Zwecke, welches ihr vielmehr erſt daraus entſteht, daß ſie die Richtungen des Lebens, welche in den ſinnlichen Vorgängen liegen, ſich aneignet und in der Vollziehung des Selbſtbewußtſeins das, was die äußere Natur wirkt, von ihrer eigenen Thätigkeit, von ihren eigenen Fortſchritten zu unterſcheiden weiß. Dies würde der erſte Punkt ſein, welchen wir im Verhältniß der Ideale zur Sinnlichkeit zu bemerken haben. Aber die Ideale gehen auch über die Wirklichkeit des im ſinnlichen Leben Vollzogenen hinaus und man muß deswegen auch noch auf einen zweiten Punkt merken. Der ſinnliche Trieb erſtrebt allerdings nur eine augenblickliche Befriedigung, aber indem das vernünftige Weſen das in ihm liegende Streben ſich aneignet und es einen Zweck betreibend in ſein Bewußtſein aufnimmt, gewinnt eben dies Streben die Bedeutung eines Dauernden in unſerer Seele, alſo eines über den Augenblick Hinausgehenden, ohne deswegen ſeinen Inhalt zu verwandeln. Es ging und geht auch gegenwärtig noch auf eine Befriedigung des Augenblicks aus; dieſer Augenblick aber, weil in ihm etwas liegt, welches dem ewigen Weſen des Ich angeeignet worden, ſoll auch für die Zukunft ſeine Früchte tragen. Es erhält dieſer Beſtandtheil des Augenblicks dadurch eine Bedeutung für die Ewigkeit. Wir ſetzen dadurch etwas, was in aller Zukunft ſich bewähren ſoll, natürlich nicht in den Verknüpfungen, in welchen es augenblicklich mit der äußern Einwirkung verflochten ſich zeigte, ſondern in der Vereinigung mit allen den ſpätern Entwicklungen unſeres Lebens. Dadurch erhält es ſeine ideale Bedeutung und wird angeſehn als ein Element der vernünftigen Bildung, welches immer weiter ſich entfalten, immer mehr den Umfang und die Tiefe ſeiner Beziehungen zu allen übrigen Elementen der vernünftigen Bildung darlegen ſoll. So ſchließt auch hierbei wieder an die ſondernde Thätigkeit der Vernunft die verbindende ſich an und der erreichte Zweck weiſt uns auf eine noch ferne und dunkle Zukunft hin, in welcher die Ideale unſerer Vernunft liegen. Dieſe ſetzen keinen andern Inhalt unſeres vernünftigen Begehrens als den, welcher in unſerer Wechſelwirkung mit der Außenwelt und mithin im ſinnlichen Leben ſich vollzieht, ſie verlangen nur, daß die vernünftigen Elemente, welche bereits ſich vollzogen haben, in einer durchgängigen Übereinſtimmung unter einander und mit einer unüberſehlichen Reihe künftiger Entwicklungen ſich darſtellen ſollen.

Daß wir in dieſem Lichte die Ideale der Vernunft erblicken müſſen, wird ſich uns um ſo deutlicher ergeben, je mehr wir mit ihnen uns vertraut gemacht haben. Hier können wir es nur auf eine unvollkommene Weiſe darthun, welche aber genügen wird, ſo weit überhaupt die Beſtreitung vorgefundener Vorurtheile genügen kann. Am beſten werden wir es wohl an dem Ideale des Guten darthun können, da wir in unſerer frühern Unterſuchung ſein Gegentheil, das Böſe, weitläufig haben beleuchten müſſen, woraus auch eine Kenntniß des Guten uns erwachſen ſein dürfte. Wenn aber das Böſe unſern Grundſätzen nicht widerſpricht, ſo dürfen wir auch wohl vertrauen, daß ſie mit dem Begriffe des Guten übereinſtimmen werden. Um das Gute zu gewinnen, dürfen wir uns nun freilich unſern ſinnlichen Trieben nicht hingeben, aber indem wir ſie zu bemeiſtern wiſſen durch die Vernunft, ergiebt ſich uns doch nur eine geordnete Lebensweiſe im Sinnlichen, ein geordnetes Bewußtſein, welches die Ergebniſſe des ſinnlichen Lebens geſtaltet, und wir dürfen daher das Ideal des Guten überhaupt als die vollendete Ordnung aller Elemente unſeres Lebens betrachten, welche im Wechſelverkehr zwiſchen uns und der Außenwelt ſich entwickeln ſollen. Es gehört zu den Begriffen, welche uns aus der ordnenden Thätigkeit der Vernunft hervorgehn, und dieſe ordnende Thätigkeit findet ihren Stoff ohne alle Ausnahme in unſerm ſinnlichen Leben. Nicht anders iſt es auch mit dem Ideale des Wahren. Die Erkenntniß der Wahrheit ſuchen wir durch die Ordnung unſerer Gedanken, indem wir von den Dingen den ihnen anhaftenden ſinnlichen Schein ablöſen und einem jeden das beilegen, was ihm wahrhaft zukommt, in ſeinen Begriff alles zuſammenfaſſend, was ihm angehört. Anderes aber zu ordnen iſt uns nicht gegeben als den ſinnlich empfangenen Stoff, der uns die Wirklichkeit der Dinge verkündet. Fügen wir nun zu dieſen

Idealen der Vernunft auch noch das Schöne hinzu, um die Dreiheit der Ideale zuſammenzuhaben, welche Vielen das Ganze der idealen Welt zu umfaſſen geſchienen hat, ſo möchte auch von dieſem nachgewieſen werden können, daß es nur eine Anordnung der Elemente der Erſcheinung bezeichne, welche freilich im Schönen in einer andern Weiſe zuſammentreten, als im Wahren. Doch wie geſagt, wir können hier nur Vorurtheile widerlegen, nicht die in ihnen angeregten Begriffe der Ideale zu einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung bringen; daher kann es auch unſere Aufgabe nicht ſein das Verhältniß dieſer Ideale zu einander zu erörtern.

Ein anderes Vorurtheil derſelben Art wollen wir hier noch einmal berühren — denn ſchon einmal war von ihm in einer andern Beziehung die Rede — weil es von dem eben Geſagten aus leicht erledigt werden kann. Man hat von angebornen Begriffen geſprochen, welche aus unſern ſinnlichen Empfindungen nicht geſchöpft würden, nicht als Elemente in ihnen enthalten wären, ſondern durch das Denken der Vernunft in unſere Betrachtung der Dinge hineingelegt würden. Der Ausdruck, mit welchem man dieſe Elemente unſerer Denkweiſe bezeichnet hat, iſt nun freilich unpaſſend und verwirrend, aber was durch ihn bezeichnet werden ſoll, darf darum nicht beſtritten werden, daß nemlich Begriffe in unſerm Denken vorkommen, welche ihren Anſpruch auf allgemeine und dauernde Geltung von der durchaus beſondern und vorübergehenden ſinnlichen Erſcheinung nicht empfangen können. Allein wir werden nun auch nach den vorher entwickelten Grundſätzen es nicht ſchwer finden dieſes Räthſel zu löſen. Indem die Vernunft die im ſinnlichen Eindruck nur auf augenblickliche Weiſe zuſammengetretenen Thätigkeiten des Ich und der Außenwelt auflöſt und jede von ihnen mit dem thätigen Dinge, welchem ſie zugeſchrieben werden muß, als Prädicat mit ihrem Subjecte verbindet, gewinnen alle dieſe Thätigkeiten eine allgemeine und bleibende Bedeutung. Denn daß ſie Thätigkeiten dieſer Dinge ſind und immer bleiben werden, daß in ihnen das ewige Weſen derſelben ſich gezeigt und entwickelt hat, das iſt für immer und allgemein wahr. Mit dem Gedanken ſolcher Dinge, wie das Ich und andere Subjecte von Thätigkeiten ſind, welchen dieſe Thätigkeiten und welche in dieſen Thätigkeiten bleiben, ſind uns alsdann Formen des Denkens erweckt worden, welche eine weitere Entwicklung verlangen; denn wir werden von ſolchen bleibenden Dingen vorausſetzen müſſen, daß ſie auch in andern Thätigkeiten als Subjecte ſich erweiſen werden. Damit ſetzen wir denn Begriffe dieſer Dinge voraus, welche den Kreis ihrer Thätigkeiten umfaſſen ſollen. Daß dieſe Begriffe aus unſerer Vernunft ſtammen, leugnen wir nicht; ſie entſtehen aber nur daraus, daß wir im Selbſtbewußtſein die Subjecte der Thätigkeiten, welche in der ſinnlichen Erſcheinung vermiſcht ſind, von einander ſcheiden; allein das leugnen wir, daß dieſe irgend einen andern Inhalt haben, als den Inbegriff der Thätigkeiten, welche in der ſinnlichen Erſcheinung gefunden worden. Wir wiſſen von den Dingen und ſo auch von unſerm Ich nichts anderes, als was ſie uns gezeigt haben in ihrer Erſcheinung. Und ſo iſt es mit allen concreten Begriffen, ſo auch mit den abſtracten Begriffen, welche nur zum Zwecke der Erkenntniß der concreten und wahren Weſen von uns ausgebildet werden. Sie ſind Formen, welche ſich in unſerer

Seele ausbilden, indem die Elemente der Erſcheinung auf ein bleibendes Weſen bezogen werden, und welche deswegen auf eine weitere Entwicklung, auf eine fortdauernde Anwendung zur Erklärung, zum Begreifen der Erſcheinung ausgehen. Da erfüllen ſich dieſe Formen, welche als Zwecke in unſerer Seele ſich feſtſetzen, allmälig mit den Elementen der Erſcheinung; ſie ſind Ideale unſerer Vernunft, welche ſich mehr und mehr verwirklichen ſollen, indem wir den von der Sinnlichkeit empfangenen Stoff unſeres Denkens ihnen einordnen, eine jede von ihnen dem allgemeinen Syſteme der Begriffe anſchließend und auf dieſe Weiſe in allen das Ideal des Wahren ausführend. So eignet ſie die Seele ſich an zu einem bleibenden und immer weiter auszubildenden Beſitzthum ohne in ihnen eines Andern ſich bewußt zu werden, als ihres eigenen Weſens, in welchem ſie die Fähigkeit kennen lernt alle Elemente der Erſcheinung einer ſichern und unvergänglichen Ordnung einzuverleiben.

Zum Schluſſe müſſen wir nun wohl noch die Frage aufwerfen, ob die Vernunft nicht der Sinnlichkeit ſchädlich werden könne, damit es nicht ſcheine, als hätten wir etwas für unſere Unterſuchung Weſentliches überſehn. Man weiß allerdings Fälle aufzuzählen, in welchen dies wirklich ſtattfinde. Es läßt ſich nicht leugnen, daß unter den Wilden eine viel größere Schärfe der Sinne gefunden wird als unter gebildeten Völkern; da ſoll denn die Cultur der Vernunft die Sinne abſtumpfen. Man hat auch bemerken wollen, daß die Wißbegierde, welche in gelehrten Beſchäftigungen ſich zeigt, daß ein übermäßiger Fleiß auf vernünftige Zwecke gerichtet der ſinnlichen Entwicklung oft nachtheilig werde. Dieſe Fälle kommen allerdings wirklich vor; aber wir müſſen leugnen, daß ſie beweiſen, was ſie beweiſen ſollen. Richten wir zuerſt auf die Fälle unſere Aufmerkſamkeit, in welchen Wißbegier oder übermäßiger Fleiß in Betreibung eines vernünftigen Zwecks unſerer ſinnlichen Entwicklung ſchädlich wird, ſo werden wir hierin wohl ſchwerlich ein vernunftmäßiges Leben erblicken dürfen, ſondern nur eine Zerrüttung des Lebens durch Leidenſchaft. Und forſchen wir genauer nach, ſo werden wir auch in dieſen Fällen finden, daß es Genußſucht iſt, welche einer ſolchen unvernünftigen Wißbegier, einem ſolchen leidenſchaftlichen Fleiße zum Grunde liegt, nur freilich nicht die grobe Genußſucht, welche aus der unmäßigen Befriedigung der erſten ſinnlichen Bedürfniſſe erwachſen iſt, ſondern eine Genußſucht, welche einer feinern Sinnlichkeit angehört, wie man zu ſagen pflegt, oder um uns der eigentlichen Ausdrücke zu bedienen, welche mit einer ſchon weiter fortgeſchrittenen Ausbildung der Vernunft vergeſellſchaftet iſt. Bei einer ſolchen Ausbildung lernt man auch wohl in Genüſſen des befriedigten Ehrgeizes ſchwelgen oder den Genüſſen fröhnen, welche in der Hingebung an ein beſchauliches oder ſonſt wie geiſtig productives Leben liegen, welche ſich einſtellen, wenn der ſinnliche Trieb nach Aufhebung der Hemmungen unſeres vernünftigen Lebens durch die fortſchreitende Erfindung befriedigt wird, und nur aus dem blinden Streben nach ſolchen Genüſſen ſteigert ſich unſer Fleiß zur Leidenſchaft und überſchreitet das rechte Maß des vernünftigen Begehrens, welches ein jedes Gut nur nach ſeinem wahren Werthe zu ſchätzen weiß und deswegen über keine Arbeit des Verſtandes oder des Gemüths andere Pflichten des Lebens vernachläſſigen wird. Sehen wir aber auf die Erfahrung, daß die gebildeten Zuſtände der Geſellſchaft eine Abſtumpfung der Sinne herbeizuführen pflegen, ſo haben wir theils hierin kein Übel zu erblicken, theils iſt die Schuld hiervon auf etwas anderes, als auf die Vernunft zu werfen. Die geringere Ausbildung der Sinnlichkeit darf nicht unbedingt als ein Nachtheil für unſer Leben angeſehn werden, ſondern rührt oft nur aus einer geringern Übung der Sinne in einer gewiſſen Richtung des Lebens her, welche unſchädlich iſt, wenn wir durch andere Mittel das erreichen können, wozu uns ſonſt die Übung der Sinne dienen ſollte. Denn die Sinnlichkeit hat ihren Werth immer nur als Mittel. Aber wir werden auch wohl geſtehn müſſen, daß die Zuſtände unſerer geſellſchaftlichen Bildung, wenn ſie auch im Ganzen eine höhere Entwicklung der Vernunft bezeichnen, als die Rohheit wilder Stämme, doch nicht ſo kerngeſund ſind, daß wir nicht manches in ihnen finden ſollten, was uns eine Abweichung von der Bahn der Natur bezeichnet oder vielmehr von der vernunftmäßigen Lebensweiſe. Da werden wir denn wohl muthmaßen dürfen, daß nicht ſowohl die höhere Bildung unſerer Vernunft als die Leidenſchaft, welche uns zur Verweichlichung ausgeſchlagen iſt, der Ausbildung unſerer Sinnlichkeit geſchadet hat. So dürfte es wenigſtens ſehr zweifelhaft ſein, ob die angeführten Erfahrungen einen Nachtheil erweiſen, welcher der Sinnlichkeit durch die wahre Bildung der Vernunft erwüchſe. Im Allgemeinen aber müſſen wir behaupten, daß die Vernunft zwar Thätigkeiten der Sinnlichkeit zurückweiſen darf, welche ihr als Mittel für ihre Entwicklung nicht nothwendig ſcheinen, daß ſie aber der Sinnlichkeit überhaupt, welche als Grundlage des vernünftigen Lebens dienen ſoll, keinen Abbruch thun kann. Denn es würde unvernünftig ſein von der Vernunft, wenn ſie der Sinnlichkeit ſchaden wollte, ſoweit ſie für die Vernunft nöthig iſt; die Sinnlichkeit aber kann auch keine andere Beſtimmung haben, als das für die Entwicklung der Vernunft Nöthige zu leiſten. Was man daher als einen wahren Schaden der Sinnlichkeit anſehn kann, von dem Menſchen ihr zugefügt, das fließt nur aus Leidenſchaft und muß als Folge einer einſeitigen Richtung der ſinnlichen Neigung, die gegen eine andere Richtung der Sinnlichkeit anſtrebt, betrachtet werden.

So werden wir denn der Überzeugung leben dürfen, daß wir vor der wahren Vernunft uns in keiner Weiſe zu fürchten haben. Was aber die Sinnlichkeit betrifft, ſo müſſen wir von einer höhern Macht, welche über unſer Leben wacht, hoffen oder mit Zuverſicht erwarten, daß ſie uns in Lagen bringen werde, in welchen wir unter den Einwirkungen der Außenwelt unſere vernünftigen Zwecke mit Erfolg betreiben können, denn nicht immer wirken die ſinnlichen Eindrücke günſtig auf das hin, was zu erſtreben iſt. Dennoch, was wir nicht ſollen, kann kein ſinnlicher Eindruck von uns erpreſſen, und wie ungünſtig er auch ſein möge, ſo kann er doch nichts hervorbringen in unſerer Seele, was Tadel verdiente. Daher haben wir nur davor uns zu hüten, daß unſere Sinnlichkeit nicht eine Gewalt über unſere Vernunft gewinne, welche ihr nicht gebürt, und dieſe in eine Richtung des Lebens verflechte, welche ihr zur Schuld und zum Tadel gereichen würde. Die Sinnlichkeit macht uns weder gut, noch böſe; aber auf unſere Vernunft kommt es an ſie zum Guten zu gebrauchen oder von ihr zum Böſen ſich misbrauchen zu laſſen.